

Zielińska, Anna

Wartości wychowawcze w systemach filozoficzno-religijnych Tybet

Prace Naukowe AJD. Pedagogika 20, 99-111

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna ZIELIŃSKA

Wartości wychowawcze w systemach filozoficzno-religijnych Tybetu

We współczesnych czasach o wiele bardziej dostępne niż jeszcze kilkanaście lat temu w naszym kraju są różnorodne ideologie, religie, kultury. Każda z nich niesie ze sobą pewne wartości, które mogą być mniej lub bardziej pożądane w wychowaniu młodego pokolenia. W dobie globalizacji młodzi ludzie mają ułatwiony dostęp do różnorodnych ruchów społecznych, które oferują wielorakie filozofie i style życia, czasem wątpliwe jeśli chodzi o ich wartość aksjologiczno-moralną.

Irena Wojnar, komentując zmieniającą się rzeczywistość wokół nas, napisała: „W świecie współczesnym pojawia się nowe zagadnienie: wielokulturowość, mozaika zróżnicowanych inności i tożsamości. Inność staje się nie tylko faktem, ale źródłem nowej wiedzy i nowego wzbogacenia, podstawą nieznaną dotychczas pedagogiki pogranicza, propozycji rozszerzającej zasadę tolerancji o pozytywną akceptację inności wzbogacającej”¹.

Ważne staje się nabycie takiej wiedzy i kompetencji, które pozwolą wychowawcy wprowadzić swego wychowanka w ten dynamiczny, różnorodny świat, wspierać go w wybieraniu właściwych dróg i podejmowaniu życiowych wyborów².

Zdaniem Władysława Cichońa „wychowanie – to przede wszystkim urzeczywistnianie osobowych wartości w twórczym rozwoju wychowanków. Ukształtowanie pełnego człowieka wymaga bowiem zrozumienia ludzkiej natury oraz możliwości, jakie ona w sobie zawiera”³. Zgodnie z założeniami teorii wychowania „u źródeł tendencji wychowawczych leży zwykle określona kon-

¹ I. Wojnar, *Humanistyczne intencje edukacji*, Warszawa 2000, s. 23.

² Tamże, s. 46–47.

³ W. Cichoń, *Wartości – Człowiek – Wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków 1996, s. 8.

cepcja wartości i człowieka”⁴. W procesie wychowania niezbędna jest wiedza o człowieku i tkwiącym w nim potencjale, konieczne staje się zatem odwołanie do aksjologii, dziedziny nauki, która pozwala żyjącemu we współczesnym świecie człowiekowi dokonywać właściwych moralnie wyborów oraz rozwiązywać napotymane konflikty i trudności⁵. Kolejną dziedziną dostarczającą wiedzy o skuteczności oddziaływań i ich wartości moralnej jest antropologia, w rozumieniu której „wychowanek jako istota ludzka jest duchowo-cieleśną całością, na którą składa się wiele różnych elementów strukturalnych, tkwiących u podłoża psychiki i kształtujących osobowość oraz charakter człowieka”⁶. Wychowawca w tym rozumieniu jest dla swego wychowanka przewodnikiem wspierającym go na drodze samopoznania i doświadczania świata wartości. Zadaniem wychowanka jest docieranie do własnej tożsamości, poznawanie siebie i uświadamianie sobie aspektów istnienia⁷.

W niniejszym artykule odwoływać się będę do uniwersalnych wartości, które, chociaż często tożsame z wyznawanymi przez świat Zachodu, w kulturze Wschodu są inaczej postrzegane i odmienny jest sposób docierania do nich. Stało się tak w wyniku ukształtowania się na przestrzeni wieków odmiennych wielkich tradycji religijnych, które w różny sposób postrzegają człowieka i cele jego egzystencji. W kulturze Środkowego Wschodu, głęboko przenikniętej tradycją buddyjską, której przykładem jest Tybet, istniejące od stuleci szkoły buddyjskie⁸ przekazywały w swoich naukach (i w niewiele zmienionej postaci przekazują do chwili obecnej) treści ściśle związane z wychowaniem. Głównym celem tych nauk jest przede wszystkim rozwijanie świadomości jedności bytu ludzkiego oraz dążenie do osiągnięcia wzorca osobowości, jaki w buddyzmie mahajany stanowi Budda Siakjamuni i bodhisattwa oraz nauczanie zgodne z obyczajem.

W niniejszym artykule zostanie omówiony wzór człowieka, który dla Tybetańczyków stanowi Budda Siakjamuni, wzór osobowości – bodhisattwa, oraz relacja pomiędzy mistrzem (nauczycielem) a uczniem. Zaprezentowane zostaną również wartości, jakimi kieruje się w życiu osoba, podejmująca się żyć zgodnie z zasadami wypływającymi z altruistycznej postawy. Dla zobrazowania, jak silnie buddyzm wpłynął na zmianę uznawanych wartości, przedstawione zostały te z nich, które były przyjęte w Tybecie w okresie poprzedzającym pojawienie się buddyzmu.

I. Wojnar zwraca uwagę, że obecnie czynione są międzynarodowe działania dotyczące określenia uniwersalnej etyki, gdzie na „plan pierwszy wysuwają się

⁴ Tamże, s. 7.

⁵ Tamże.

⁶ Tamże, s. 114.

⁷ Por. tamże, s. 166; I. Wojnar, dz. cyt., s. 46, 207.

⁸ Na przestrzeni czasu ukształtowały się w Tybecie cztery szkoły: Ningma, Sakja, Kagju i Geluk, z których każda wyznaje filozofię mahajany. J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Kraków 2003, s. 441.

prawa człowieka i demokracja, umiejętność pokojowego współdziałania i rozwiązywania konfliktów, umiejętność twórczego myślenia, tolerancja wobec inności⁹. Zgodnie z szacunkami w Polsce żyje kilkadziesiąt tysięcy osób praktykujących buddyzm lub sympatyzujących z nim, a liczba ta ciągle wzrasta. W Europie obecnie jest ok. 3 mln zwolenników tej religii¹⁰.

Jeszcze jeden powód, dla którego warto zapoznać się z wyznawanymi przez tę kulturę wartościami, stanowi sytuacja polityczna, w jakiej znajduje się Tybet od lat 50. ubiegłego stulecia. Tybet jest bowiem przykładem cywilizacji, która pomimo swego piękna i mądrości ginie na oczach współczesnego świata od czasu, kiedy w 1950 r. wojska Chińskiej Republiki Ludowej stopniowo wkraczały do tego kraju, uznając to niepodległe państwo za chińskie terytorium i tworząc w jego miejsce w 1965 r. Tybetański Region Autonomiczny, a pozostałe ziemie włączając do chińskich prowincji¹¹. Od tego czasu Tybetańczycy, którzy sprzeciwiali się chińskiej indoktrynacji, byli mordowani, aresztowani lub ginęli w wyniku wyczerpującej pracy i nieludzkich warunków w obozach pracy przymusowej. Zniszczona została olbrzymia część dorobku kulturowego, który stanowiły dzieła powstałe jako materialne symbole religii buddyjskiej, ponadto klasztory i świątynie oddano do użytku publicznego, zakazano wszelkich świąt religijnych i zwyczajów z nimi związanych. Niszczono także literaturę w języku tybetańskim, a młodemu pokoleniu Tybetańczyków zakazano nauki języka ojczystego i poddano je presji sinizacji¹², co czyni się do chwili obecnej¹³. Od lat 50. ubiegłego wieku do tej pory mają miejsce procedery, kiedy łamane są podstawowe prawa dziecka i prawa człowieka, a naród tybetański pozbawia się przywódców religijnych i państwowych¹⁴.

⁹ I. Wojnar, dz. cyt., s. 26.

¹⁰ http://pl.wikipedia.org/wiki/Buddyzm_w_Europie, http://pl.wikipedia.org/wiki/Buddyzm_w_Polsce, stan z 20.10.2011. Dane te dotyczą wszystkich odłamów buddyzmu.

¹¹ Por. K. Kollmar-Paulenz, *Tybet. Zarys historii*, Warszawa 2009, s. 160–163; H. Nakamura, *Systemy myślenia ludów Wschodu. Indie, Tybet, Chiny, Japonia*, Kraków 2005, s. 296. Prowincje chińskie, do których zostały włączone ziemie należące do Tybetu, to Qinghai, Sichuan, Gansu i Yunnan.

¹² Sinizacja to proces narzucania kultury i języka chińskiego mniejszościom narodowym zamieszkującym chińskie terytorium. Definicja zaczerpnięta ze strony internetowej: <http://pl.wikipedia.org/wiki/Sinizacja>, stan z 20.10.2011.

¹³ K. Kollmar-Paulenz, dz. cyt., s. 162–171.

¹⁴ Jako przykład można tutaj podać sprawę uprowadzenia przez władze chińskie w 1995 r. XI Panczenlamy Gendun Czokje Nima, do tej pory nieodnalezionego, który miał wówczas 6 lat i uważany jest za najmłodszego więźnia politycznego świata. Por. tamże, s. 173 oraz strona internetowa Programu Tybetańskiego Fundacji Inna Przestrzeń: ratujtybet.org/content/prisoners/132/gendun_czokje_nima.htm, stan z 20.10.2011. Również raport opracowany przez Tibet Justice Center, dotyczący kwestii łamania przez chiński rząd praw dziecka, stosowania zatrzymań, tortur i złego traktowania przez przedstawicieli państwa, edukacji i opieki zdrowotnej, dostępny na stronie internetowej: <http://www.tibetjustice.org/reports/children/index.html>, stan z 20.10.2011.

Tybetańczycy zamieszkujący w obrębie etnicznego Tybetu oraz przebywający na uchodźstwie w różnych częściach świata za swego duchowego i politycznego przywódcę uznają XIV Dalajlamę, Tenzina Gyatso, który od 1959 r. przebywa na uchodźstwie w indyjskim mieście Dharmasala. Jego Świątobliwość XIV Dalajlama jest uznawany przez Tybetańczyków za ucieleśnienie Buddy współczucia, Awalokiteśwary (tyb. Czenrezing), który jest patronem Tybetu i, jak wierzą Tybetańczycy, troszczy się o duchowy rozwój swoich potomków od początku powstania narodu tybetańskiego¹⁵.

Buddyzm rozwijający się od początków naszej ery w Indiach przeszedł długą drogę, zanim dotarł ok. VII w. do Tybetu. W tym czasie jak i wcześniej, w okresie nazywanym wczesnotybetańskim, powstawała literatura o charakterze nieregeligijnym, która nie miała związków z docierającym dopiero na te ziemie buddyzmem: poezja, pieśni, zbiory aforyzmów i maksymy moralne. Wśród zachowanych sentencji znajdują się takie, które mają za zadanie wskazywać na właściwe postępowanie, np. „Nie ukrywaj swych słów przed tym, kto mówi szczerze”, „Nie odpowiadaj na kłamliwe słowa”, „Chociaż zajmujesz wysoką pozycję, broń prostego ludu”, „Chociaż jesteś mądry, kieruj się tymi, którzy nie wiedzą”¹⁶.

W chińskich kronikach datowanych na VIII w. Tybetańczycy opisani zostali jako naród barbarzyński i wojowniczy, posiadający dobrze wyszkolonych, władających mieczem i łukiem, sprawnych fizycznie i zdyscyplinowanych wojowników. Za godną chwały uznawano, w tym czasie licznych walk i podbojów, honorową śmierć na polu bitwy, pogardliwie zaś odnoszono się do tchórzostwa, starości i śmierci z powodu choroby. Tybetańczycy w tym okresie dużym szacunkiem darzyli i nadawali wysoką rangę rodzinom, których pokolenia ginęły na polu bitwy. Wzorem do naśladowania był waleczny, silny i młody wojownik, kierujący się w życiu honorem, gotów oddać życie dla swego władcy. W omawianych kronikach znajdują się m.in. takie zapisy dotyczące norm życia społecznego w tym czasie: „Wysoko cenią siłę fizyczną, gardzą zaś starością. Matka pozdrawia syna, a syn ma pierwszeństwo przed swoim ojcem. Gdy wchodzi lub wychodzi, młodzi ludzie idą zawsze przodem, a starsi w tyle”, „wstydzą się tchórzostwa i uważają, że daleko lepiej jest zostać zabitym”¹⁷.

Pojawienie się buddyzmu w znacznym stopniu wpłynęło na zmianę wartości wyznawanych przez społeczeństwo tybetańskie: porzucone zostały idee walki, rywalizacji i gromadzenia dóbr materialnych. Buddyzm przyniósł ze sobą wartości i kształtował tradycje, które były pielęgnowane w tym kraju przez stulecia,

¹⁵ J. Powers, dz. cyt., s. 137, 189, 198–201.

¹⁶ D. Snellgrove, H. Richardson, *Tybet. Zarys historii kultury*, Warszawa 1978, s. 50–51, 64–66.

¹⁷ Tamże, s. 33–37. Autorzy książki podają w wątpliwość niektóre opisy zawarte w chińskich kronikach, ale stwierdzają też, że potwierdzenie wielu z tych informacji można znaleźć także w innych źródłach.

zaczęła rozwijać się kultura o swoistych obyczajach, czemu sprzyjała w dużej mierze geograficzna izolacja i surowe warunki klimatyczne¹⁸.

Pierwotną religią wyznawaną przez Tybetańczyków był „bön” (termin *bön* oznacza tyle co prawda lub rzeczywistość), który wywarł istotny wpływ na kształtowanie się systemu wierzeń i przekonań tego narodu, a jego elementy pozostają do tej pory w tej kulturze żywe i przekazywane są z pokolenia na pokolenie w postaci mitów i baśni. Z upływem czasu, gdy buddyzm coraz bardziej rozprzestrzeniał się w Tybecie, obie religie przenikały się wzajemnie: bön wchłaniał elementy buddyzmu i odwrotnie, buddyzm czerpał inspiracje z bön i przejmował od niego obrzędy i rytuały¹⁹, stąd we współczesnej literaturze pojawiają się stwierdzenia, iż obecnie jest to jedna z odmian buddyzmu²⁰.

W buddyzmie tybetańskim historyczny Budda Siakjamuni jest postrzegany raczej jako wielki symbol religijny niż postać historyczna. Kiedy buddyzm docierał do Tybetu, pamięć o Buddzie, jako człowieku żyjącym przed wiekami²¹, uległa już zatartiu, a na pierwszy plan wysunęła się legenda o nim, której zadaniem było przede wszystkim dostarczenie wyznawcom wzoru człowieka, który osiągnął przebudzenie²² i nieśmiertelność, a swą mądrością i mocą przewyższył wszystkich żyjących przed nim ludzi, a nawet bogów czczonych wówczas w Indiach.

Historyczny Budda nazywał się Siddhartha Gautama i był nepalskim księciem pochodzącym z plemienia Siakja. Kiedy osiągnął wielką mądrość, został nazwany Siakjamuni („Mędrzec z Siakjów”) oraz Budda²³, czyli „Przebudzony”. Legendy mówią, że Siddhartha Gautama wychowany został w bogactwie i przepychu, zdobył rozległe wykształcenie i był mistrzem w takich dziedzinach, jak matematyka, języki obce i sztuki wojenne. Dorastał w beztrudnej atmosferze, w otoczeniu zmysłowych przyjemności i rozrywek, nieświadomy przemijalności ludzkiej egzystencji, istnienia bólu i cierpienia. Kiedy pewnego dnia, jako dorosły człowiek posiadający już własną rodzinę, opuścił pałac, zobaczył po raz pierwszy w życiu starego człowieka. Uświadomił sobie wówczas, że i jego spotka w przyszłości podobny los, zaczął więc rozmyślać nad sensem przywiązania

¹⁸ H. Nakamura, dz. cyt., s. 296.

¹⁹ Jako przykład można podać obrzęd „przeprowadzania świadomości” zmarłego przez bardo, czyli stan pomiędzy śmiercią a ponownymi narodzinami, którego niektóre części z pewnością nie są zaczerpnięte z buddyzmu. D. Snellgrove, H. Richardson, dz. cyt., s. 94–95.

²⁰ Tamże, s. 95.

²¹ Współcześni buddolodzy przychylają się do koncepcji, iż Budda Siakjamuni żył ok. V w. p.n.e. J. Powers, dz. cyt., s. 29, 32–34.

²² Przebudzenie, także: oświecenie, samourzeczywistnienie to zdolność postrzegania rzeczywistości poza jakimikolwiek wyobrażeniami, bez zniekształceń; wyjście poza wszelkie uwarunkowania, wyzbycie się cierpienia, przywiązania, pożądania, rozwinięcie doskonałej mądrości i współczucia. Tamże, s. 32–34.

²³ Tytuł *budda* jest nadawany w buddyzmie tym, którzy osiągnęli najwyższy poziom oświecenia (przebudzenia), w tradycji buddyjskiej istnieje więc wiele postaci określanych jako „budda”, ale tylko w przypadku Buddy Siakjamuniego tytuł ten pisany jest dużą literą. Tamże, s. 29.

do przemijających rzeczy, młodego ciała i przyjemności. Kolejne wyprawy poza pałac skonfrontowały księcia z chorobą i śmiercią. Po tych doświadczeniach Siddhartha zapragnął wyzwolić się z uwarunkowań ludzkiej egzystencji (budd. samsara²⁴). Pewnego dnia zobaczył ascetę, który w poszukiwaniu wewnętrznego spokoju wyrzekł się przyjemności oraz pragnień i wiódł zdyscyplinowane życie. Zapragnął wówczas podążać tą samą drogą co zebrzący asceta, porzucił więc tron, majątek, rodzinę i udał się w świat, w poszukiwaniu wewnętrznego spokoju i zrozumienia. Kilka następnych lat Siddhartha spędził, medytując, zgłębiając istotę zjawisk i przyczyny uwarunkowań, w efekcie których następuje gromadzenie karmy²⁵ i doświadczanie przez człowieka bólu i cierpienia. Osiągnął wreszcie pełną świadomość – dostąpił wszechwiedzy, rozwinął doskonale współodczuwanie, nadludzkie zdolności i stał się Buddą. Podróżując po świecie, wskazywał wszystkim, którzy go o to poprosili, drogę wyjścia poza własne ograniczenia, a sposób, w jaki to robił, zdaje się być istotnie zbliżony do obecnego, podmiotowego podejścia w wychowaniu²⁶.

Dla buddysty Siddhartha Gautama jest wzorem w pełni zrealizowanego człowieka, który dzięki swojej ciężkiej pracy wyzwolił się od wszelkich niedoskonałości, rozwinął w sobie miłość i współczucie do wszystkich istot oraz wskazał innym drogę osiągnięcia doskonałości. Taka postawa jest przykładem altruistycznego działania, które znajduje uznanie również w zachodniej myśli filozoficznej, m.in. stanowi fundament etyki głoszonej przez Arthura Schopenhauera. Schopenhauer rozumiał altruizm jako tożsamy ze współczuciem, które odczuwa każdy z nas, widząc cierpiącego człowieka, i jest on według niego naturalną cechą ludzką²⁷.

Na temat altruizmu na gruncie wychowania wypowiedział się Mieczysław Łobocki, który, analizując jego genezę, zauważył, iż w starożytnym świecie jedynie buddyizm przywiązywał wagę do altruistycznego nastawienia jako celu życia, a pozostałe kultury bardziej ceniły rozwój intelektualny człowieka²⁸. Autor

²⁴ Samsara (Kóło Życia) to inaczej wędrówka – kóło narodzin, śmierci i odrodzenia, którą odbywa każda istota ludzka, dopóki żyje w ignorancji i nie pozna własnej prawdziwej tożsamości. Sukcesywnie odradza się i przechodzi przez różne modele istnienia do czasu osiągnięcia oświecenia. Uwięzienie w samsarze jest uwarunkowane trzema przywiązaniami: nienawiścią, pożądaniem i iluzją. Odradzenie się w samsarze zdeterminowane jest przez karmę. *The Rider Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion. Buddhism. Hinduism. Taoizm. Zen*, Wyd. Rider 1986, s. 298.

²⁵ Karma to powstające w wyniku niewiedzy uwarunkowania, czyli skutki działań, wypowiedzianych słów i myśli, które stanowią przyczynę bólu i cierpienia. Karma gromadzona jest przez człowieka w trakcie jego żywotów (inkarnacji) i stanowi przyczynę trwania w samsarze do czasu wyjścia poza wszelkie uwarunkowania, czyli osiągnięcia przebudzenia. Tamże, s. 59–60.

²⁶ Autorka odwołuje się w tym miejscu do wypowiedzi Anthonego K. Wardera przytaczanej w dalszej części artykułu, znajdującej się w książce J. Powersa, dz. cyt., s. 50.

²⁷ M. Łobocki, *Altruizm a wychowanie*, Lublin 2004, s. 9.

²⁸ Tamże, s. 14.

ten przez altruizm rozumie: „bezinteresowną troskę o drugiego człowieka. Mówiąc o drugim człowieku, ma się na myśli konkretną osobę, a nie anonimowe indywiduum lub tzw. ‘wielki byt’, czyli całą niejako ludzkość. Z pojęciem tym łączy się troskę zwłaszcza o dobro osób znajdujących się w potrzebie”²⁹. Jako przykłady altruizmu M. Łobocki podaje m.in. pomoc materialną, zaspokajanie głodu i pragnienia, opiekę podczas choroby lub pomoc w nagłym wypadku, udzielanie wsparcia psychicznego i moralnego, okazywanie życzliwości, przyjaźni, zrozumienia, wyrozumiałe słuchanie oraz wiarę w godność człowieka. M. Łobocki odróżnia również altruizm przejawiający się w określonych, doraźnych działaniach, takich jak np. przeprowadzenie niewidomego przez jezdnię, od działań rozciągniętych w czasie, wymagających wysiłku i dużych wyrzeczeń. Wymienia również cechy takich działań, czyli: świadome wyświadczanie przysługi, bezinteresowną troską o drugiego człowieka oraz dobrowolność w wyświadczaniu pomocy innym³⁰.

Buddyjskie rozumienie altruizmu dotyczy świadomej, deklarowanej postawy, w której dobro każdej żyjącej istoty (nie tylko człowieka) jest stawiane ponad własnym. W mahajanie³¹ uważa się, iż wszyscy ludzie posiadają jednakowe zdolności i potencjał, a za ideał uznaje się bodhisattwę, który stanowi wzorzec osobowości człowieka, uosabiający to, co w nim najcenniejsze i najszlachetniejsze.

Bodhisattwa to oświecona osoba, która dąży do osiągnięcia stanu buddy poprzez systematyczne praktykowanie idealnych cech, jednak nie dostępuje nirwany, dopóki wszystkie istnienia nie zostaną ocalone. Determinującym czynnikiem jego zachowań jest współczucie, wspierane poprzez najwyższą mądrość. Zapewnia on aktywną pomoc, jest gotowy przejąć cierpienia wszystkich istot i oddaje swoją własną karmę innym bytom³². W języku tybetańskim ideał bodhisattwy określaną jest jako „bjang czub sems dpa”, co oznacza: „bohater oświecenia”.

Bodhisattwa rozpoczyna swą drogę w chwili, gdy obudzi się w nim altruistyczna postawa, czyli nieodparte pragnienie szczęścia dla wszystkich żyjących istot, chęć udzielania im pomocy (obdarowywanie oświeconą mądrością) i obdarzania bezgranicznym współczuciem. Na początku drogi ma jednak świadomość, że nie jest w stanie zapobiec cierpieniom, nawet własnym. Przyjmuje więc postanowienie, że będzie dążyć do osiągnięcia przebudzenia, gdyż buddowie posiadają nieograniczony potencjał, mądrość i współczucie. To postanowienie rozwija w drodze praktyki, której istotą jest zdyscyplinowanie umysłu po-

²⁹ Tamże, s. 9.

³⁰ Tamże, s. 11, 13.

³¹ Mahajana („wielki wóz”, „wielka droga”) – jeden z dwóch wielkich nurtów buddyzmu (drugi to hinajana, „mały wóz”). Mahajana uważana jest za wyższą szkołę buddyzmu, która porzuciła wzorzec indywidualnego wyzwolenia, wyznawany przez hinajanę, uznając, iż ścieżka do przebudzenia wiedzie poprzez pomoc w jego osiągnięciu wszelkim czującym istotom. *The Rider Encyclopedia...*, s. 204.

³² Tamże, s. 39.

przez praktykowanie pozytywnych cech, tj. dobroci, współczucia, modlitwy, rozwijanie dalekosiężnych nastawień oraz gromadzenie pozytywnego potencjału. Sens tej praktyki, określanej jako Dharma, można zawrzeć w dwóch stwierdzeniach: „Pomagaj innym” i „Jeśli nie możesz im pomóc, nie krzywdź”³³.

Nieszkodzenie żadnej istocie (ahinsa) jest naczelną zasadą buddyzmu i dotyczy niesprawiania cierpienia fizycznego i psychicznego żadnemu czującemu stworzeniu. Taka postawa poszanowania życia i wrażliwości na ból innych oraz umiejętne korzystanie z mądrości uczy człowieka altruistycznego działania. Rozwinięcie owego nastawienia przybliży do osiągnięcia przebudzenia i umożliwia praktykowanie „sześciu doskonałości”, nazywanych też „dalekosiężnymi nastawieniami”.

Pierwszą z sześciu doskonałości jest *szczodrość*, która polega na przewyciężaniu tkwiącego w człowieku egoizmu i przywiązania do rzeczy materialnych. Wyraża się w udzielaniu potrzebującym wsparcia materialnego, wygłaszaniu pouczających nauk oraz w udzielaniu innym ochrony przed niebezpieczeństwem. Szczodrość można w sobie rozwijać poprzez dzielenie się własnymi dobrami materialnymi, bez odczuwania wówczas pożądliwości, zaborczości czy chęci otrzymania za to nagrody. Także pouczenia skierowane do innego człowieka, a wypływające z życzliwości i chęci udzielenia wsparcia, są wyrazem dobroci i oddania. Ochrona przed niebezpieczeństwem jest z kolei ofiarowaniem nieustraszonosci – wzmocnieniem drugiego człowieka na płaszczyźnie psychicznej lub fizycznej, poprzez troskę o jego ciało, ochronę przed chorobą itp.

Praktykowanie drugiej doskonałości, *moralności* oznacza życie zgodne z zasadami buddyzmu i zaniechanie negatywnych czynów, w szczególności takich, jak: pozbawianie życia, kłamstwo i niewłaściwe praktyki seksualne. Życie zgodne z moralnymi zasadami pozwala utrzymać spokojny, pogodny umysł, co jest podstawą rozwoju i praktykowania medytacji. Przeszkodą na drodze rozwijania tej doskonałości będzie: uleganie wpływom osób prowadzących niemoralny tryb życia, krytykanctwo, gadulstwo, pożądliwość, niewłaściwe przekonania dotyczące istoty życia oraz uleganie nałogom, które wiążą się z brakiem troski o własne zdrowie fizyczne i psychiczne, niewłaściwymi zachowaniami i zanieczyszczaniem świadomości.

Trzecią doskonałością jest *cierpliwość*, która wyraża się m.in. w spokojnym znoszeniu krzywd doświadczanych ze strony innych ludzi i w dobrowolnym akceptowaniu pojawiających się w życiu niesprzyjających okoliczności. Przeszkodami w rozwijaniu tej doskonałości będą: gniew, wrogość, zawziętość, nadmierna popędliwość i skłonność do przyjemności.

Niezwykle ważną zdolnością dla praktykujących Dharwę jest czwarta doskonałość, określana jako *radosny wysiłek*, którego wyrazem jest zapał, jakiego

³³ Por. J. Powers, dz. cyt., s. 102; Jego Świątobliwość Dalajlama, *Ścieżka do błogości*, Poznań 2005, s. 16–18.

człowiek doświadcza w drodze gromadzenia zasług, oraz satysfakcja z pracy dla dobra innych istot. Ograniczeniem w podejmowaniu tych starań będzie ociąganie się, bierność i poczucie niższości.

Piąta doskonałość, *koncentracja* (samadhi) jest praktyką polegającą na skupianiu uwagi na wybranym obiekcie. Koncentracja jest podstawą medytacji, a także uzupełnieniem praktyki mądrości. Określana jest także jako praktyka „trwałego spokoju”, podczas której umysł jest rozluźniony i trwa w skupieniu na wybranym obiekcie, dążąc do wyzbycia się zanieczyszczających świadomości myśli i wrażeń. Utrudnieniami w rozwijaniu koncentracji jest lenistwo, rozproszenie umysłu i ekscytacja. Pojawiają się one wówczas, gdy uwaga kierowana jest na zewnętrzne obiekty lub gdy przez umysł przepływają niekontrolowane myśli.

Szosta doskonałość, *mądrości* (mądrość nie jest tożsama z inteligencją) jest uwieńczeniem wszystkich pozostałych doskonałości: polega na osiągnięciu takiego wglądu w rzeczywistość, w którym rzeczy jawią się takimi, jakimi są faktycznie, poza wszelkimi wyobrażeniami. Oznacza to dotarcie do zrozumienia, że wszelkie zjawiska ulegają nieustannym przemianom i nie stanowią realnej egzystencji, są puste. Zrozumienie Pustki umożliwia doświadczenie przez bodhisattwę nieograniczonego współczucia oraz pełnej mądrości na drodze wspierania rozwoju innych³⁴.

Aby przybliżyć taki sposób doświadczenia rzeczywistości, można tutaj podać przykład rozważań na temat ludzkiego ciała: czy ciało stanowi jedność z poszczególnymi częściami, czy może ciało jest całkowicie niezależne od swoich części? Lub pytanie: czym jest las? Czy zespołem rosnących w nim drzew, czy może wszystkimi drzewami z osobna? W tych przykładach ciało i las, w innych mogą to być oceniające opinie, takie jak np. zły, dobry, wysoki, niski – stają się określeniami względnymi, powstającymi w wyniku przeciwstawiania sobie pojęć, a to wskazuje na ich współzależną naturę. Umysł przebudzony osiąga pełne zrozumienie, iż nie ma takich kategorii jak np. dobry czy zły, są to jedynie nasze wyobrażenia na ten temat. Takie rozważania mogą dotyczyć np. świadomości, przestrzeni lub zjawisk, pozwalają przezwyciężyć błędne przekonania i uzyskać pełnię rozumienia rzeczywistości³⁵.

W literaturze buddyjskiej znajdują się także wskazania i zobowiązania, jakimi człowiek – podejmujący się pracy na rzecz rozwoju własnej świadomości, oddający się służbie innym – powinien się kierować. Zawarte w *Zobowiązaniach praktyki przekształcania myśli* porady, obejmują m.in. takie indykacje, jak: „Nie lekceważ żadnych zobowiązań, które podjąłeś, ani nie postępuj wbrew nim”, „Nie pozwalaj sobie na stronnictwo wobec innych”, „Nie mów o wadach innych”, „Nie chowaj urazy wobec tych, którzy wyrządzają ci krzywdę”, „Kiedy cię krzywdzą, nie mścij się”, „Nie win innych za własne niedociągnięcia i błę-

³⁴ Por. J. Powers, dz. cyt., s.110–119; Jego Świątobliwość Dalajlama, dz. cyt., s. 180–186.

³⁵ Jego Świątobliwość Dalajlama, dz. cyt., s. 195–198.

dy”, „Podejmuj wszelkie działania z jedną intencją – dla dobra innych”, „Niech czyny twojego ciała, mowy i umysłu będą etyczne”, „Niech twoja praktyka będzie konsekwentna, nie zaś nieregularna”, „Nie przechwalaj się tym, co zrobiłeś dla innych”, „Nie łaknij wdzięczności i szacunku z powodu swojej praktyki”³⁶.

Z kolei w *Ślubowaniach Bodhisattwy* znajduje się lista naruszeń, których dopuszczenie się oznacza rezygnację z altruistycznej postawy. Naruszenia te obejmują nieprzestrzeganie „sześciu doskonałości” i zawierają m.in.: wychwalanie siebie, niedzielenie się dobrami, nieumiejętność przebaczenia, niszczenie dóbr, niewłaściwe nauczanie, deklarowanie przebudzenia, którego się nie osiągnęło, nieokazywanie należnego szacunku przełożonym, nieudzielanie odpowiedzi na pytania innych powodowane zaniedbaniem, ignorowanie i obrażanie innych, marnowanie czasu na nieistotne działania, odmawianie przyjęcia prośb, prowadzenie nauk dla zysków materialnych, brak zaufania do swego nauczyciela³⁷.

W klasycznej rozprawie *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy* autorstwa Santidewy, najczęściej przytaczanym i praktykowanym tekście tybetańskiej tradycji buddyjskiej znajdują się wskazania dotyczące rozwijania altruistycznych aspiracji w oparciu o wyżej omówione „sześć doskonałości” (paramity), które stanowią podstawę ścieżki bodhisattwy. Przewodnik omawia korzyści z bodhiczitty³⁸, opisuje metody służące do jej rozwijania oraz wykorzystanie tych metod w codziennym życiu. Znajdują się w nim porady dotyczące przezwycięzania nienawiści, która uważana jest w buddyzmie za najmniej etyczną i najtrudniejszą do wykorzenia cechę człowieka. Omówiona została również medytacja, rozwijanie altruizmu oraz negatywne skutki przywiązania np. do wartości materialnych, ludzi, fizycznego ciała, które stoją na drodze duchowego rozwoju. Rozprawa zakończona jest modlitwą Santidewy, w której całe dzieło poświęcone jest dobru wszystkich czujących istot³⁹.

W rozdziale piątym *Przewodnika*, traktującym o moralności, znajdują się m.in. następujące porady:

Kiedy chcę się poruszyć, albo przemówić, powinienem najpierw zbadać swój umysł, a potem działać stosownie i ze spokojem.

[...] Kiedy mój umysł stanie się wzburzony, sarkastyczny, pełen zarozumialstwa i arogancji, drwiący, wykrętny i zwodniczy, kiedy będzie miał chęć chęłpić się albo rywalizować z innymi lub być skłonny do irytacji, wówczas pozostanę w spokoju jak kawałek drewna.

Gdy mój umysł zacznie szukać materialnego zysku, honorów, sławy, gdy będzie poszukiwał służących i pomocników, pozostanę w spokoju jak kawałek drewna.

³⁶ Tamże, s. 197–202

³⁷ Tamże, s. 203–207.

³⁸ Bodhiczitta („moc przebudzenia”) to altruistyczna postawa wiodąca do oświecenia. Santidewa, *Przewodnik na ścieżce bodhisattwy (Bodhiczarjawatara)*, Warszawa 2008, s. 16.

³⁹ Tamże, s. 12–18.

Gdy mój umysł będzie niechętny korzyści innych i będzie szukał wyłącznie własnego zysku albo kiedy będzie chciał mówić, bo będzie potrzebował słuchaczy, pozostaną nieruchomo jak kawałek drewna.

Gdy będzie niecierpliwy, opieszawy, nieśmiały, bezczelny, rozgadany albo stronniczy na moją korzyść, pozostaną cicho jak kawałek drewna.

[...] Rezulutny, pewny siebie, niezłomny, pełen szacunku i uprzejmy, skromny, pokorny, spokojny, oddany i zadowolający innych, niedający się przygnębić ciągłymi sprzecznymi pragnieniami głupców, pełen współczucia dla innych, utrzymuję swój umysł wolny od dumy, jakby był zjawą⁴⁰.

Zapoznanie się z literaturą zawierającą biografie bodhisattwów prowadzi do wniosków, iż są to osoby, które podążając za własnym spełnieniem, całkowicie zmieniły jakość swojego życia, a swoim przykładem zainspirowały rozwój tych, z którymi się zetknęły. Ich doświadczenia pokazują, że niekoniecznie trzeba rezygnować z własnych celów, zainteresowań czy życia rodzinnego, aby osiągnąć pełne zrozumienie i współczucie dla innych istot, czyli świadomość buddy, a najistotniejsza w tym dążeniu jest właściwa motywacja oraz współdziałanie z nauczycielem. Jako przykład można podać w tym miejscu biografie wielkich przedstawicieli szkół buddyizmu tybetańskiego. W szkole Kagju powszechnie znanymi i darzonymi szczególnym szacunkiem będą Marpa i Milarepa⁴¹.

Łączyła ich szczególna więź, do której buddyizm tybetański od wieków przywiązuje szczególną wagę. Jest to relacja pomiędzy mistrzem i uczniem, oparta na oddaniu, przywiązaniu i zaufaniu. Należy w tym miejscu wyraźnie rozgraniczyć relację pomiędzy mistrzem i uczniem a nauczycielem i uczniem, która ma często miejsce na Zachodzie. Nauczyciel to osoba posiadająca teoretyczną wiedzę, brak jej jednak pełnego, bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego. Mistrz (tyb. *rinpocze*, oznacza „drogocenny nauczyciel”) natomiast praktykuje rozwój duchowy, posiada osobisty wgląd, mądrość i niekoniecznie posługuje się rozległą wiedzą. To relacja mistrz – uczeń praktykowana była przez wieki w Tybecie, a polegała na przekazywaniu tradycji duchowej z mistrza na ucznia, który z czasem sam zostawał mistrzem.

W relacji mistrz i uczeń najistotniejsze jest zaufanie i oddanie, co nie oznacza, że uczeń ma bezkrytycznie akceptować mistrza. Sam Budda Siakjamuni mówił, że nie należy przyjmować czyichś nauk z powodu autorytetu albo szacunku, ale poszukiwać prawdy we własnym sercu i umyśle⁴². Najważniejszą powinnością mistrza jest uświadamianie uczniowi celu życia oraz treści i metod jego urzeczywistnienia. Właściwe przygotowanie do praktyk duchowych jest

⁴⁰ Tamże, s. 72–73.

⁴¹ Biografie bodhisattwów znajdują się w książce J. Powersa, dz. cyt. Biografia Milarepy w książce I. Kani, *Opowieść o życiu Milarepy albo Drogowskaz Wyzwolenia i Wszechwiedzy*, Kraków 2005.

⁴² Por. H. Nakamura, dz. cyt., s. 316–317; M. Kalmus, *Tybet. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1999, s. 113–114.

niezbędne, ponieważ nauki powinny być w odpowiedni sposób przekazane i zrozumiane, a błędy w wykonywaniu np. ćwiczeń oddechowych mogą wywierać negatywny wpływ na zdrowie i prowadzić do poważnych chorób. Zadaniem mistrza jest także inspirowanie ucznia, dostosowywanie praktyk do jego możliwości oraz stopniowe podnoszenie wymagań. Zależnie od szkoły, w której odbywa się nauczanie, wykorzystuje się inne metody treningu i odwołuje do odpowiedniego systemu filozoficznego. Zadaniem ucznia w tej relacji jest skupienie na samorozwoju, zdobywanie wiedzy oraz łączenie tej wiedzy z wyższymi aspiracjami⁴³.

Anthony K. Warder tak opisywał rozmowy, jakie Budda Siakjamuni przeprowadzał ze swoimi uczniami: „Najbardziej charakterystyczną cechą Buddy jest to, że zawsze dostosowywał on swoją mowę do osoby, z którą rozmawiał. Jego uprzejmość w argumentacji bierze się stąd, że z pewnością nie miał na celu ośmieszania opinii i praktyk kogoś innego, kto z kolei miałby je uzasadnić. Jego metoda polegała raczej na tym, iż wydawał się przyjmować punkt widzenia swojego rozmówcy, a następnie ulepszał go drogą pytań i odpowiedzi, aż do momentu, w którym dochodzili do poglądu zgodnego z jego stanowiskiem. W ten sposób przywoził swojego partnera w dyskusji do odkrywanej przez siebie prawdy w taki sposób, jakby ten kontynuował swoje własne poszukiwania – niezależnie od ich formy – docierając do prawd wyższych od tych, które sobie wcześniej uświadamiał, bądź też do bardziej przekonujących idei moralnych”⁴⁴.

Miejscami, w których najczęściej odbywało się nauczanie, były klasztory, które z czasem zaczęły również pełnić funkcje instytucji społecznych, ośrodków kształcenia i wychowania. Mieściły się w nich szkoły różnych szczebli, szpitale, świątynie, biblioteki, sierocińce i domy starców, w których zamieszkiwały zarówno osoby świeckie, jak i mnisi. Taką funkcję klasztory pełniły do XX w., w tym czasie 20 do 30% Tybetańczyków zamieszkiwało w klasztorach, a w okresie rozkwitu największe z nich były w stanie pomieścić nawet 8 tysięcy osób⁴⁵. Były to również miejsca, w których wychowywano dzieci zgodnie z wielowiekową tradycją, którą Tybetańczycy starają się podtrzymywać także współcześnie w krajach, w których znaleźli schronienie jako uchodźcy, tworząc w Indiach i Nepalu szkoły różnych szczebli, sierocińce, klasztory, w których dzieci otrzymują tradycyjne tybetańskie wychowanie zgodne z wyznawaną religią oraz uczą się narodowego języka, tańców, pieśni oraz ginących zawodów⁴⁶.

⁴³ Tamże, s. 114.

⁴⁴ Cyt. za: J. Powers, dz. cyt., s. 50.

⁴⁵ Por. H. Uhlig, *Tybet. Kraj zakazany otwiera swe wrota*, Warszawa 1999, s. 94, 200; T. Laird, *Opowieść o Tybecie. Rozmowy z Dalajlamą*, Poznań 2008, s. 116.

⁴⁶ Por. tamże, s. 173; artykuł M. Kuźmicza, *Moja mama jest w Tybecie*, „Wysokie Obcasy” z dn. 03.08.2008 r., dostępny na stronie internetowej: www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,53581,5507878,Moja_mama_jest_w_Tybecie.html, stan z 20.10.2011. Tybetańskie Wioski Dziecięce (TCV), będące zintegrowaną społecznością edukacyjną dla tybetańskich sierot i dzieci Tybetańczyków w Indiach na wygnaniu opisane na stronie internetowej: <http://www.tcv.org.in>, stan z 20.10.2011.

Summary

Educational value in the philosophical and religious systems of Tibet

This article is focused on educational values included in Tibetan Buddhism. Author discussed here the pattern of human, which for Tibetans make up Siakiamuni Buddha and the pattern of personality – Bodhisattva. Author presents here also and values and the rules of person, that is representing altruistic attitude. It's an important subject for the tutors in nowadays, globalization in time, when youth attends many social and religious movements.