

Maksymilian Woch
Uniwersytet Jagielloński

INSTYTUCJA TULKU NA PRZYKŁADZIE INKARNACJI DALAJ LAMÓW

STRESZCZENIE

Artykuł jest analizą instytucji tulku w buddyzmie tybetańskim, na przykładzie tradycji inkarnacji Dalaj Lamów. Jego celem jest ukazanie omawianej instytucji w możliwie jak najszerszym kontekście, uwzględniając wymiar historyczny, polityczny czy kulturowy. Przedstawiona zostanie geneza pojawienia się tulku w Tybecie, zasady funkcjonowania, w tym – przede wszystkim – sposób wybierania następcy wraz z doktrynalnym uzasadnieniem możliwości odradzania się mistrza. Następnie ukazana będzie w ogólnym, skróconym zarysie, historia linii Dalaj Lamów reprezentujących szkołę Gelug buddyzmu tybetańskiego, uwzględniając szeroki zespół czynników, które oddziaływały na jej postać. Poprzez to zostanie umożliwiona odpowiedź na pytanie, dlaczego tradycja tulku stała się poprzez kilkaset lat swego trwania aż do współczesności jednym z podstawowych, instytucjonalnych filarów społeczeństwa tybetańskiego.

Słowa kluczowe:

tulku, inkarnacja, Dalaj Lama, Tybet, Avalokiteśwara.

Co oznacza termin tulku?

འཇམ་ལས་ཀྱི་འཇམ་ལས་ – w transliteracji sprul sku oznacza sanskrycki termin nirmanakya (skt. nirmāṇakāya) i odnosi się do przejawionego ciała Buddy, a w tybetańskim kontekście do cielesnej formy zaawansowanego w duchowym rozwoju mistrza, lamy. Pojęcie nie jest jednoznaczne i może odnosić się zarówno do konkretnej inkarnacji, odrodzenia się szczególnej osoby, zmarłego guru, jak i również stosowane jest w bardziej ogólnym sensie. Na przykład, jako tulku określa się mistrzów będących inkarnacją żyjącego przed wiekami legendarnego jogina Padmasambhawy. Istnieją również bardziej szczegółowe

klasyfikacje, jednak rozróżnienie, która osoba należy do jakiej z kategorii nie jest oczywiste i dopiero samo postępowanie tulku umożliwia bardziej pewne przyporządkowanie¹.

Pojęcie tulku posiada swoje uzasadnienie w doktrynie buddyjskiej. Oparte jest na kilku pojęciowych założeniach, w tym koncepcji trzech ciał Buddy, a także obecnym w naukach mahajany postulacie dążenia do oświecenia w celu pomocy wszystkim żywym istotom. Dążenie to jest podstawą postawy bodhisattwy, istoty, która wszystkie swoje działania nakierowuje na przyniesienie pożytku innym. Pozostałe doktrynalne filary koncepcji tulku to wiara w karmę i jej nie-oddzielność od rezultatów uprzednich działań, oraz przekonanie o odradzaniu się istot po śmierci, gdyż, według buddyzmu, śmierć nie jest końcem istnienia.

Koncepcja karmana w buddyzmie tybetańskim

Institucja tulku, rozumiana jako proces formalnego uznania następcy zmarłego mistrza, miała swoje uzasadnienie w szczególnej dla buddyzmu, w tym buddyzmu tybetańskiego, koncepcji odradzania się świadomości zmarłej osoby. Otóż, doktryna buddyjska przyjmuje za fakt trwanie continuum psychicznego po śmierci jednostki. Możliwe jest to poprzez istnienie siły, która warunkuje moralne decyzje jednostki. Należy ją rozumieć jako swojego rodzaju wypadkową efektów dotychczasowych działań jak i aktualnych wyborów, co do reakcji na doświadczenia przeżywane przez konkretną osobę. Siłę tę buddyzm określa jako karmana (tyb. las), co można przetłumaczyć jako czyn, działanie, lecz pod tym pojęciem kryje się szereg rozróżnień, jakie wywodzą się z wczesnej fazy rozwoju doktryny buddyjskiej zawartej w abhidarmie². Określa się tam także różne rodzaje karmana i sposoby, w jakich przejawia się jego działanie w chwili śmierci człowieka. Czynnikiem współtworzącym jakość karmana jest wola, dlatego też buddyzm podkreśla możliwość wpływu jednostki na kształt swojej przyszłej egzystencji. Człowiek nie jest bezwzględnie podporządkowany karmanem poprzez swoje wcześniejsze postępowanie, lecz w każdej chwili życia ma możliwość oddziaływania na

¹ Więcej na temat klasyfikowania poszczególnych rodzajów tulku, [w:] *Tulku Thondup Rinpoche, Incarnation. The History and Mysticism of The Tulku Tradition of Tibet*, Boston 2011, s. 128.

² Na temat szczegółowego podziału rozumienia karmana we wczesnym buddyzmie, [w:] Ł. Trzciński, *Zagadnienia reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992, s. 17. Przedstawiona jest tam również buddyjska teoria świadomości po śmierci człowieka, jej przemiany w bardo śmierci, oraz sposób w jaki się odradza.

zespół uwarunkowań, które tworzą jego aktualne dyspozycje mentalne. Wpływ ten, chociaż jest ograniczony, istnieje, dlatego też nie można uznać, że w buddyzmie uznaloby się losy człowieka za całkowicie zdeterminowane. Wynik ludzkiego działania w decydującym zakresie określa motywacja, z jaką została podjęta konkretna czynność. Każdy impuls woli rozpatrywany jest również ze względu na skutek, jaki z sobą niesie. Połączenie obydwu, tj., motywacji i skutku, określa karmiczne konsekwencje wynikające dla podmiotu, który podejmuje działanie³. Jako, że buddyzm tybetański jest nie tylko kontynuacją buddyzmu indyjskiego, lecz w poszczególnych częściach stanowi jego odbicie, system pojęciowy odnoszący się do zjawiska reinkarnacji uzyskał swoje odzwierciedlenie w filozofii wadźrajany⁴.

Kiedy i gdzie system się pojawił

Dla Tybetańczyków zawsze ważne było to, by podkreślać związki z Indiami, duchową matrycą dla buddyzmu tybetańskiego. Dlatego też jeszcze przed wykształceniem się systemu tulku jogini uznawali się za kontynuatorów hinduskich mahasiddhów. Tak było na przykład, w przypadku Maczig Labdron, która podawała się za emanację nie tylko Jeszie Cjogal, tantrycznej partnerki Padmasambhawy, lecz i za wcielenie Monlama Drub, hinduskiego jogina, którego strumień świadomości wszedł w ciało matki Maczig Labdron⁵.

Różne źródła w inny sposób podają datę rozpoczęcia się linii reinkarnacji Karmapów, jednak większość z nich⁶ zgodna jest co do tego, że za pierwszego, oficjalnie rozpoznanego tulku, należy uznać II Karmapę, głowę szkoły Karma Kagyu, Karne Pakszi. Według tradycji tej szkoły, pod koniec XII wieku Desum Khjenpa, I Karmapa, jeden z uczniów Gampopy, jeszcze przed śmiercią wskazuje na własnego następcę. Informacja o tym zawarta miała być w liście do Drogona Renczena, ucznia I Karmapy, który następnie

³ Szerzej na ten temat, wraz z prezentacją klasyfikacji jakości konsekwencji karmicznych poszczególnego czynu, [w:] J. Grela, *Buddyjskie prawo karmana w tradycji tybetańskiej*, [w:] pod red. J. Drabina, *Buddyzm*, Kraków 2004, s. 74.

⁴ Jednym z wyróżników doktryny mahajany jest koncepcja bodhisattwy i szczególnego stanu umysłu warunkującego świadome odrodzenie. Tantryczne teksty buddyjskie opisują praktyki prowadzące do uzyskania tego rodzaju reinkarnacji.

⁵ Pod red. Dziamgon Kongtrul Lodro Thaje, *Tajemne życie jogini Maczig Labdron*, Kraków w Roku Ognistej Myszy, s. 5.

⁶ W książce Chen Qingyinga, „The System of the Dalai Lama Reincarnation”, autor uznaje za pierwszego tulku w dziejach Tybetu, III Karmapę, Rangdziunga Dordże, który miał zostać rozpoznany przez najbliższego ucznia II Karmapy, Orgjenpę, na podstawie otrzymanych wskazówek od swojego nauczyciela i snów.

przekazał ją swojemu uczniowi, Pomdrakowi Sonamowi Dordże. On to właśnie rozpoznaje inkarnację Desum Khjenpy w uzdolnionym chłopcu Lamie Czokji, który w bardzo młodym wieku zostaje uznany za nauczyciela. Udziela chłopcu inicjacji i nauk, przekazując w ten sposób duchową tradycję linii Karma Kagyu. Następca I Karmapy jest ważną postacią nie tylko dla swojej szkoły, ale i dla historii Tybetu poprzez jego kontakty z mongolskimi chanami.

Należy w tym miejscu przypomnieć, że oficjalne zatwierdzenie następcy Karmapy niejako usankcjonowało prawnie zwyczajowo przyjęte przekonanie o możliwości odradzania się lamów. Król tybetański, który szczególnie przyczynił się do umocnienia buddyzmu w Tybecie w czasie jego pierwszego rozpowszechniania się, Tri Songdetsen, uznawany był za inkarnację Mańdziusrego. Według tradycji, Padmasambhawa przepowiada jego jednocześnie odrodzenia się w kilka wieków później jako szeregu tertonów, odkrywców term⁷. Tulku należy rozumieć bowiem jako instytucjonalną formę zwyczaju określania następcy duchowego mistrza, który to zwyczaj trwał w Tybecie wcześniej, zanim osiągnął rangę prawną.

W okresie drugiego rozpowszechniania się buddyzmu, gdy dziedziczenie stanowisk klasztornych związane było przede wszystkim z arystokratycznymi rodami wspierającymi poszczególne klasztor, rozwinięcie się instytucji tulku prowadziło do przekazywania praw własności i majątku wybranemu następcy. W ten sposób pozostawały one w klasztorze, a nie w obrębie rodu. Na powstanie instytucji tulku należy patrzeć poprzez kontekst występującej w tym czasie konkurencji i ostrej walki pomiędzy świeckimi feudałami a klasztorami. „Warto zauważyć, że sukcesję poprzez reinkarnację przyjęto tam, gdzie nie było jednej dominującej rodziny, która mogła nie życzyć sobie odnalezienia inkarnowanego następcy poza kręgiem rodziny”⁸. Taką zasadę przyjęła właśnie szkoła Karma Kagyu, lecz inne rozwiązanie znalazło zastosowanie w tradycji wywodzącej się od kolejnego z uczniów Gampopy, Phagmo Drupy. W tym przypadku dziedziczenie władzy duchowej i praw majątkowo-administracyjnych było ściśle powiązane z interesami arystokratycznego rodu wspierającego klasztor. Spośród członków rodziny wybierano opata klasztoru, którego następcy szukano później wśród jego bratanków. Metodę dziedziczenia polegającą na wyznaczaniu następcy w obrębie rodziny stosowano również w szkole Sakja i Nyingma, gdzie obowiązywało dziedziczenie

⁷ Tulku Thondup Rinpoche, *Tajemne życie Padmasambhawy i jego uczniów*, Kraków w Roku Ognistego Wołu, s. 20.

⁸ D. Snellgrove, H. Richardson, *Tybet. Zarys historii kultury*, Warszawa 1978, s. 118.

z ojca na syna, bądź wuja na bratanka. Szkoła Kadampa przyjęła system, gdzie przekazywanie władzy w klasztorze następowało poprzez wybór dokonywany przez opata swojego następcy spośród grona uczniów.

Związki wykształcenia się instytucji tulku z potrzebą zapewnienia sobie przez klasztory pozycji politycznej i ekonomicznej są podkreślane w literaturze dotyczącej tego tematu. Zagadnienie to wymaga głębszego zbadania poprzez analizę dostępnych dokumentów, szczególnie datujących się na okres początków drugiego rozpowszechniania się buddyzmu w Tybecie i narastającej rywalizacji pomiędzy nowo powstałymi szkołami, które tworzyły się często korzystając z poparcia ze strony poszczególnych arystokratycznych rodów. Wspomnianych Pagmodrupów wspierał ród Lang, podczas gdy szkoła Sakja, która zdominowała życie polityczne i religijne w Tybecie na ponad sto lat do połowy XIV wieku, opierała się o ród Khön. Inne szkoły, takie jak Jazang Kagyu, Drukpa Kagyu, czy Drigung Kagyu, wspierane były przez konkretne klany⁹. W chwilach napięć politycznych, które ujawniały sprzeczności interesów poszczególnych ugrupowań i rodów arystokratycznych, dochodziło do otwartych zatargów pomiędzy rywalizującymi szkołami czy klasztorami. Przykładem takiej sytuacji jest wojna domowa mająca miejsce w Tybecie w XIV w., a która, choć mogłaby być odczytana jako konflikt religijny pomiędzy Pagmodrupami a Drigung Kagyu, czy Sakyapami, niewątpliwie była walką o władzę polityczną, gdzie strony konfliktu szukały sojuszników wśród władców mongolskich. Taka sytuacja, to znaczy odwoływanie się do zewnętrznych wobec Tybetu ośrodków władzy, stała się na długie wieki normą w praktyce polityki wewnętrznej władców Kraju Śniegu. Stanowiło to konsekwencje sytuacji geopolitycznej w tym regionie Azji, w jakiej znalazł się Tybet po upadku własnego imperium, a szczególnie w okresie od połowy XIII w., rządzony bez silnej, niezależnej od kontroli zewnętrznej władzy centralnej. Nawet szczęśliwe dla Tybetu rządy Pagmodrupów w XIV i XV wieku wymagały formalnej asygnaty ze strony Cesarstwa. Następca Tai Situ Jangczuba Dziangczub Gjalcena, który zdobył władzę w Tybecie Centralnym dla Pagmodrupów, Sakja Gjeltsen, uzyskał takie potwierdzenie na trzy lata przed upadkiem dynastii Yuan od jej ostatniego przedstawiciela na tronie w Pekinie¹⁰.

Tradycja Dalaj Lamów oparta jest na szkole Gelug buddyzmu tybetańskiego. Powstała ona pod wpływem działalności żyjącego w XIV i XV w. re-

⁹ M. T. Kapstein, *Tybetańczycy*, Kraków 2010, s. 114.

¹⁰ K. R. Schaeffer, M. T. Kapstein, G. Tuttle, *Sources of Tibetan Tradition*, New York 2013, s. 341.

formatora religijnego Tsongkhapy. Jej doktryna oparta była o rygorystyczne przestrzeganie zasad dyscypliny klasztornej zgodnej z przepisami Vinayi, stąd też mnichów Gelugpy określano jako „podążających drogą cnoty”. Zewnętrznym przejawem przynależności do zakonu był zwyczaj noszenia charakterystycznych nakryć głowy w żółtym kolorze, stąd też określenie „Żółte Czapki” stosowane często wobec zwolenników tej sekty, w odróżnieniu od „Czerwonych Czapek” określających wyznawców szkół niezreformowanych.

Początkowo, jak się wydaje, szkoła Gelug, czy też Gendenpa, jak nazywano ją w jej pierwszym okresie, była grupą religijną, która nie wykazywała ambicji politycznych, bądź nie była na tyle ukształtowana, by móc odgrywać znaczącą rolę w tym zakresie. Protektorem nowego ruchu zostali Pagmodrupowie związani ze szkołą Kagyu. Pod patronatem Pagmodrupów Tsongkhapa przeprowadza święto Monlam i zakłada klasztor Ganden. Na skutek zmiany układu sił w XV wieku Pagmodrupowie rywalizują o władzę z ich nominalnymi wasalami, Rinpungpami, których zapleczem stają się klasztory Karma Kagyu. Konflikt, który chwilami przeradza się w wojnę domową, angażuje nie tylko siły arystokratycznych rodów, ale i wspieranych przez nie szkół religijnych oraz klasztorów. Spory pomiędzy poszczególnymi sektami buddyzmu tybetańskiego, w tym historia rywalizacji Gelug i Karma Kagyu, przybierały czasami formę krwawych walk, jednak nie należy ich rozpatrywać w oderwaniu od uwarunkowań politycznych i ekonomicznych. Wręcz przeciwnie, to właśnie walka o władzę polityczną i wpływy wśród możnych sojuszników były przyczyną niezgody. Spory doktrynalne jawią się w tej perspektywie jako uzasadnienie tego rodzaju pretensji i naiwnością byłoby sądzić, że poprzedzały pojawienie się konfliktów o bardziej prozaicznej naturze¹¹. Oczywiście jest jednak to, że zatargi te wpływały na obraz kultury religijnej Tybetu, a modelowym tego przykładem jest walka Gelugpów i zwolenników Karmy Kagyu o to, kto ma prowadzić Święto Monlam na początku XVI w., mające, obok swej roli kulturotwórczej, ważne znaczenie ekonomiczne dla klasztorów położonych w pobliżu Lhasy¹². W sto lat później, na skutek przejścia władzy przez Cangpów, popieranych przez szkołę Karma Kagyu, zagrożone jest istnienie tradycji tulku Dalaj Lamów, którym odmawia się uznania inkarnacji IV Dalaj Lamy, Jontena Gjaco. Jednak już w kilkadziesiąt lat później, po zawarciu sojuszu pomiędzy V Dalaj Lamą, Lobzangiem Gjaco, a wodzem mongolskiego plemienia Choszutów, Guszri Chanem, a następnie

¹¹ M. T. Kapstein, dz. cyt., s. 137.

¹² W 1498 r. Donyo Dordże, lider klanu Rinpungpa, zakazał mnichom szkoły Gelug prowadzenia obchodów święta Monlam w Lhasie, przyznając to prawo szkole Karma Kagyu.

objęciu władzy przez Gelugpów w 1642 r., X Karmapa zmuszony jest opuścić Tybet Centralny. Podane przykłady są wybranymi z całej serii przypadków, w których to wydarzenia polityczne bezpośrednio kształtowały obraz życia religijnego Tybetu. Symptomatyczne jest to, że nie opierała się im również instytucja tulku, która była przecież jednym z podstawowych zworników religii tybetańskiej. Znane są przypadki arbitralnego przerywania linii inkarnowanych lamów danej tradycji przez sprawujących władzę Gelugpów, tak jak miało to miejsce w przypadku inkarnacji Taranathy w XVII w., czy kolejnego tulku Szamarpy w XVIII w. Z drugiej strony, sami Gelugowie zastanawiali się nad tym, czy należy poszukiwać inkarnacji VII Dalaj Lamy, Kalzanga Gjaco, jako że zgodnie z przepowiednią odrodzić miało się tylko siedem wcieleń Avalokiteśwary¹³. Warto przy tej okazji zauważyć, że rozpoznawanie tulku jako kolejnego zwierzchnika szkoły Gelug nie było oczywiste u początków jej powstania. W kwestii tej ścierały się dwa poglądy, gdzie jeden z nich optował za wyborem następcy spośród uczniów poprzednika żyjących w jego klasztorze. Tak więc, w obrębie linii kontynuatorów dzieła Tsongkhapy, początkowo istniały silne rozbieżności pomiędzy wyborem sposobu sukcesji. Świadczy o tym fakt sporu, jaki powstał na tle uznania Genduna Gjaco jako inkarnacji Genduna Drubpy, kiedy to przełożony klasztoru Tashi Lhunpo, Jesze Cemo, nie chciał uznać Genduna Gjaco jako inkarnacji zmarłego założyciela klasztoru. Początkowo najważniejszą postacią w szkole Gelug był Triba, (tyb. khri pa), opat klasztoru Ganden. System Tribów był modelem opartym na desygnacji kolejnych przywódców, lecz wykazywał słabości, które skłoniły przełożonych Gelug do szukania innych rozwiązań. W konsekwencji przyjmuje się system inkarnacji lamów. Być może wybór takiej metody był wynikiem szukania silnego protektora w warunkach konkurencji politycznej z linią Karmapy. System zaadoptowano w szkole Gelug, jak zostało to powiedziane, za życia Genduna Gjaco, wraz z zakończeniem konfliktu między nim a opatem klasztoru Tashi Lhunpo w roku 1511. Uznany został za dobre rozwiązanie z kilku powodów. Na przykład, chłopiec wybrany jako następcą nie mógł zagrażać pozycji starszych lamów ze względu na różnicę wieku. Dzięki takiemu rodzajowi wyboru unikano bezpośredniej rywalizacji pomiędzy ewentualnymi stronnictwami wysuwającymi własnych kandydatów. Kwestią dyskutowaną stało się w końcu nie to, czy należy poszukiwać inkarnacji lamów, lecz to, kto i jak ma to robić. Z tego względu sposób wybierania następcy zmarłego przywódcy Gelug okazał się, tak jak i w przypadku innych szkół, podatny na zewnętrzne wpływy polityczne.

¹³ G. H. Mullin, *Czternastu dalajlamów*, Warszawa 2008, s. 365.

Szkoła Gelug i instytucja Dalaj Lamów stawały się dominującą siłą polityczną w Tybecie stopniowo. Początkowo, korzystając z protektoratu Pagmodrupów, jej przedstawiciele zaczęli podejmować indywidualne akcje polityczne, jakim było – przede wszystkim – zawarcie swoistego paktu pomiędzy wodzem mongolskim Altan Chanem i Sonamem Gjaco, III Dalaj Lamą w 1578 r. W tym miejscu wypada wspomnieć, że to na skutek tego właśnie spotkania powstał tytuł Dalaj Lama nadany mistrzom Gelugy przez Mongołów, jako tłumaczenie tybetańskiego słowa gjaco (tyb. gya mtsho), a który oznaczał „ocean”. Jako że Mongołowie w tym czasie zamieszkiwali Azję Centralną i większość z nich nigdy nie widziała morza, pojęcie to nie oznaczało zapewne dla nich wyłącznie czegoś niezmiernego, ale i również całkowicie abstrakcyjnego, niepojętego, co miało opisywać głębię mądrości lamy. Sonam Gjaco nadaje natomiast tytuł „Króla Dharmy, Brahmy wśród bóstw” wodzowi mongolskiemu.

Sojusz był swojego rodzaju kontynuacją zawartego trzysta lat wcześniej układu między chanem mongolskim Godanem i Sakja Panditą, określanej jako relacja kapłan – władca (tyb. jon – mcz'od)¹⁴. W przypadku porozumienia z Dalaj Lamą tego rodzaju pakt był poważnym krokiem do umocnienia politycznego na terenie Tybetu sekty, która od tej pory dysponowała silnym zapleczem militarnym. Sonam Gjaco nie tylko ustanawia polityczne i religijne relacje z Mongołami, ale także zyskuje przychylność cesarską i uznany jest przez niego za lidera religijnego Tybetu. Dowodem bliskich kontaktów między Mongołami i Dalaj Lamą jest fakt, że część z arystokracji mongolskiej została uznana za żyjące inkarnacje mnichów z Gelug. Potwierdzeniem tego związku było odnalezienie inkarnacji III Dalaj Lamy właśnie wśród Mongołów, a konkretnie został nim wnuk Altan Chana. Niespełna siedemdziesiąt lat później, podobny sojusz, zawarty pomiędzy Guszri Chanem a V Dalaj Lamą, przypieczętował następnie fakt przejęcia władzy politycznej w Tybecie przez Gelugów i rozpoczął erę rządów Pałacu Ganden, nazywanych tak od rezydencji Dalaj Lamów wybudowanej obok klasztoru Drepung w Lhasie, jako dar od zwierzchnika Pagmodrupów dla Genduna Gjaco, II Dalaj Lamy. Trzysta lat trwała dominacja szkoły Gelugów i zmiennych losów jej historii nie sposób streścić w kilku akapitach nie ujmując nic ze stopnia złożoności rozpatrywanego tematu. Jej poszczególne fragmenty będą pojawiać się w dalszych częściach tekstu, jako egzemplifikacje poszczególnych tez odnoszących się do

¹⁴ D. S. Ruegg, Mchod Yon, Yon Mchod and Mchod Gnas/Yon Gnas: On the Historiography and Semantics of the Tibetan Religio – Social and Religio – Political Concepts, London 1995, online: <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic866660.files/v Week%204/Ruegg %20-%20Priest-Patron%20Relationship.pdf>, (dostęp: 28.12.2014).

zagadnienia tulku w tej tradycji. W tym miejscu, próbując dokonać uogólnienia omawianego okresu w kontekście kwestii tulku i tradycji Dalaj Lamów, należy stwierdzić, że historia ta przedstawia się przede wszystkim jako politycznie uwarunkowana gra na szczycie (dosłownie i w przenośni) tybetańskiej władzy. Dalaj Lamowie przejęli odpowiedzialność za polityczny i kulturowy rozwój Tybetu, lecz istniał cały szereg uwarunkowań, jaki współdecydował o jego ostatecznym wyniku. Swojego rodzaju truizmem będzie stwierdzenie, że sytuacja geopolityczna Tybetu przeważała w konsekwencji o jego losach jako państwa i narodu. Trzysta lat panowania Dalaj Lamów to, z jednej strony, okres odchodzenia w przeszłość potęgi Mongołów, którzy utrzymywali duchową więź z Tybetem pomimo znaczących różnic mentalności występującymi między nimi i Tybetańczykami. Z drugiej, jest to ciągła gra sił pomiędzy Lhasą a cesarzami dynastii Qing, gdzie trudno, szczególnie w okresie XIX wieku i rządów regentów, jednoznacznie wskazać naturę zależności, jaka łączyła oba ośrodki władzy. Równie ważną kwestią, podobnie jak i dwie wspomniane wcześniej, była wewnętrzna sytuacja w Tybecie, szczególnie zaś ostra rywalizacja między arystokratycznymi rodami, które urząd Dalaj Lamy traktowały jako instrument walki politycznej i środek do zdominowania konkurentów do władzy. Na ten uproszczony obraz należy nałożyć jeszcze kolejny, który przedstawia niezwykłą pozycję, jaką cieszył się w społeczeństwie tybetańskim Dalaj Lama. Dopiero ujmując ten ostatni aspekt można w pełni zrozumieć fenomen kultu inkarnacji Awalokiteśwary w Kraju Śniegów. Szacunek, uwielbienie i miłość, jaką poddani darzyli władców z Potali, sprawiał, że tradycja ich inkarnacji przetrwała aż do czasów współczesnych, pomimo tylu nieszczęść, jakie spotkały naród tybetański i jest kontynuowana w osobie Jego Świątobliwości, XIV Dalaj Lamy, Tenzina Gjaco.

Z powyższych rozważań wyłaniają się dające się jasno sformułować wnioski co do rodzaju oddziaływań, na jakie narażona była instytucja Dalaj Lamów. Dla uzyskania jasności wyводу należałoby je teraz wypunktować:

- Dalaj Lamowie i polityka zewnętrzna, zagraniczna;
- Dalaj Lamowie i polityka wewnętrzna;
- Dalaj Lamowie i wewnętrzne uwarunkowania kulturowe i społeczne.

Instytucja labrang

Pod pojęciem „labrang” (tyb. bla brang) kryją się przynajmniej dwa interesujące tutaj znaczenia. Jako labrang bowiem określano miejsce przebywania tulku, opata klasztoru. Stanowił więc labrang nic innego jak zespół bu-

dynków położonych w centralnej części klasztoru, w której to mieszkali jego najwyżsi rangą duchowni. Drugie znaczenie jest o tyle ważniejsze dla poruszanej kwestii, że nierozzerwalnie wiąże się z instytucją inkarnowanych lamów w Tybecie i warunkuje sposób jej istnienia. Otóż pod pojęciem labrang należy rozumieć ogół praw cywilnych, w tym i majątkowych, przysługujących lamie, który został uznany za kontynuację linii poprzednich mistrzów należących do danej tradycji klasztornej. W tym sensie labrang uprawomocnił stan posiadania, majątku, praw własności i egzekwowania świadczeń od ludności świeckiej. Jako prawo dziedziczne był gwarantem stabilności prawnej i ekonomicznej klasztoru, a co za tym idzie – jego niezależności od innych ośrodków władzy. W początkowym okresie kształtowania się tradycji monastycznej w Tybecie był niewątpliwie istotnym instytucjonalnym elementem w rywalizacji klasztorów ze świeckimi feudałami.

Rozpoznawanie Dalaj Lamów

Z rozpoznaniem tulku wiąże się szereg zachowań, które współtworzą obraz kultury tybetańskiej nadając jej charakterystyczne cechy. Należy do nich przede wszystkim rytuał odnajdywania następców zmarłego lamy. Można podzielić go na dwa podstawowe etapy, gdzie pierwszym z nich będzie ustalenie miejsca odrodzenia się dziecka, natomiast drugi stanowi potwierdzenie trafnego wyboru, swoisty test przeprowadzany na wskazanym wybrańcu, czy też kilku dzieciach. W tradycji tybetańskiej istniało wiele sposobów na to, by w wiarygodnie dla zainteresowanego kręgu osób wskazać gdzie, kiedy i kto odrodził się jako wcielenie poprzedniego mistrza. Jednym z nich była wskazówka, jaką przekazywał lama jeszcze przed swoją śmiercią w formie pozostawionego listu, czy też ustnej przepowiedni. Tak właśnie było w przypadku VI Dalaj Lamy, Canjanga Gjaco, którego słowa zostały odczytane jako bezpośrednia zapowiedź odrodzenia się w konkretnym miejscu. „Ptaku, Biały żurawiu! – Użycz mi swych skrzydeł! – Nie polecę daleko – Tylko do Litangu i z powrotem”. Słowa te zostały wygłoszone w momencie opuszczenia przez zdetronizowanego VI Dalaj Lamę Lhasy do odprowadzających go ludzi¹⁵. Sytuację tę można w pełni zrozumieć znając kontekst historyczny tego zdarzenia, który dostarcza interesujących informacji na temat uwarunkowań polityki wewnętrznej i zagranicznej Tybetu w pierwszej dekadzie XVIII w.¹⁶.

¹⁵ Autorstwo tego czterowiersza nie jest potwierdzone, podobnie jak w przypadku liryków miłosnych przypisywanych Canjangowi Gyaco. Zob. N. L. Dargye, *The Hidden Life of the Sixth Dalai Lama*, Plymouth 2011.

¹⁶ T. Laird, *Opowieść o Tybecie*, Poznań 2008, s. 222.

Jak już zostało to powiedziane wcześniej, z rozpoznaniem odrodzenia się kolejnego tulku wiązało się poddanie wybranego dziecka swoistemu rodzajowi testu, który miał wykazać trafność wyboru. Odbywało się to zwykle w domu rodzinnym chłopca, który w tym czasie osiągał wiek przynajmniej od około dwóch lat wzwyż. Poszukiwania inkarnacji prowadzone były bowiem dopiero w określonym czasie następującym po śmierci poprzedniego mistrza, po odczekaniu okresu przeznaczanego na ciążę i pierwszych, niemowlęcych lat dziecka. Test nie mógł być bowiem przeprowadzony z oczywistych względów wcześniej, a dodatkowo brane były pod uwagę i inne, bardziej pragmatyczne przesłanki. Niemowlę wzięte do klasztoru nie miałyby należytych warunków do opieki ze względu zarówno na surowe warunki życia mnichów, jak i zakaz wstępu kobiet w określonych godzinach na jego teren. W ten sposób komitet poszukujący nowego wcielenia Czenreziga wyruszał ze swoją misją dopiero po odczekaniu odpowiedniego okresu czasu, kiedy można było już żywić zasadne przypuszczenia, że będzie w stanie nawiązać sensowny kontakt z dzieckiem.

Przeprowadzane testy polegały zwykle na pokazywaniu serii przedmiotów należących do poprzednika. Dziecko miało za zadanie wybrać właściwe, często mniej atrakcyjne od pozostałych artefakty, wykazując się w ten sposób pamięcią swojego przeszłego wcielenia. W przypadku wspomnianego wyżej Canjanga Gjaco, VI Dalaj Lamy, testy trwały tydzień, a na każdy z dni przypadało wskazanie innego przedmiotu pokazywanego wraz z innym, który nie należał do poprzednika¹⁷. Rozpoznawane były nie tylko przedmioty, ale również ludzie należący do najbliższej świty poprzedniego Dalaj Lamy. Sposób przeprowadzania testu, jak również całość poszukiwań nowego wcielenia zmarłego mistrza, w tym przypadku nie odnoszący się do wyboru Dalaj Lamy, lecz obrazujący ogólną prawidłowość, przedstawiony jest w filmie „Rama – Unmistaken Child”¹⁸, gdzie podczas dokonywania wyboru przez dziecko przedmiotów można odnieść wrażenie, że obecny przy tym rodzic pomaga wskazywać na właściwy z nich. W biografii V Dalaj Lamy znajduje się humorystyczna w swoim wydźwięku notatka, w której to opisane jest jak osobisty nauczyciel chłopca przestrzega go, że jeśli ten nie będzie należycie się uczył, opowie wszystkim jak to podczas testu nie wybrał prawidłowo żadnego z przedmiotów, a został jedynie ogłoszony inkarnacją z powodów natury politycznej¹⁹. Tego typu relacja nie przekreśla jednak wiarygodności innych opi-

¹⁷ G. H. Mullin, dz. cyt., s. 283–284.

¹⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=IUeFXQL97Fc>, (dostęp: 07.2013).

¹⁹ G. H. Mullin, dz. cyt., s. 225.

sów przeprowadzanych testów, w których to dziecko bezbłędnie wskazywało na właściwe rzeczy należące do jego poprzednika. Częstym przypadkiem w procesie poszukiwania następcy kolejnego Dalaj Lamy była sytuacja, w której to dziecko samo oznajmiało, że jest inkarnacją. Pozostaje oczywiście pytanie, na ile można uznać takie zeznania za wiarygodne, jako autentyczne wypowiedzi chłopców. Komitet poszukujący inkarnację V Dalaj Lamy na przykład donosił: „Prowadzenie poszukiwań w regionie Mon jest bardzo trudne. Kiedy ludzie orientują się, że szukamy reinkarnacji ważnego lamy, wszyscy podsuwają nam swoje dzieci i zmyślają o nich niestworzone historie”²⁰. Po lekturze takiej wypowiedzi istnieje jednak niebezpieczeństwo zbyt łatwego przyjęcia tezy, że poszukiwania inkarnacji Dalaj Lamów miały wyłącznie kontekst polityczny, a ze strony ludności tybetańskiej traktowane były jako szansa niebywałego awansu społecznego. Należy bowiem pamiętać, że rodzina odnalezionego chłopca zostawała objęta opieką władz tybetańskich, która przekładała się na szereg nadań ziemskich, dziedzicznych ekonomicznych i społecznych korzyści. Rodziny te, znane pod nazwą jabszi, dołączały następnie do grona arystokracji, rywalizując ze starszymi rodami o pozycję polityczną i ekonomiczną. Taki obraz byłby jednak bardzo uproszczony i wręcz karykaturalny dla rzeczywistego stanu kultury tybetańskiej w omawianym okresie. Przede wszystkim nie uwzględnia on mentalności Tybetańczyków opartej na niezwykle silnej religijności i szacunku dla instytucji religijnych. Szczególnie pozycja tulku cieszyła się zastanawiającym poważaniem wśród społeczeństwa, gdzie samo uznanie danej osoby, a w przeważającej większości byli to mężczyźni, za następcę czczonego w poprzednim życiu lamy często skutecznie przesłaniało osobiste zalety i wady charakteru, które ujawniał następnie tulku. Pozostaje otwartym pytanie, na ile ten stan rzeczy wywodził się z przesłanek jedynie natury religijnej, a na ile był warunkowany czynnikami społeczno-kulturowymi. Należy bowiem pamiętać, że ze statusem inkarnowanego lamy wiązały się często określone przywileje prawno-ekonomiczne, które stawiały go w pozycji równego właścicielowi feudalnemu. Kwestię tą należałoby zbadać dokładniej, poddając analizie zagadnienie autorytetu religijnego dzierżonego przez poszczególnych przedstawicieli zinstytucjonalizowanego życia religijnego Tybetu.

Pełniejsze zrozumienie owego szczególnego sposobu widzenia świata w kategoriach na wpół magiczno-religijnych, charakteryzujące Tybetańczyków, które współwystępowało z pragmatycznym podejściem do życia w trudnych warunkach środowiska, przynosi dalsza analiza sposobów, z jakich ko-

²⁰ Tamże, s. 261.

rzystano przy odnajdywaniu tulku. Rozpatrując tę instytucję tylko w kontekście tradycji Dalaj Lamów należy wskazać na rolę wyroczni, której przepowiednie brane były jako bezpośrednie wskazówki miejsca odrodzenia się bodhisattwy współzucia. Państwowa wyrocznia Neczung była jedną z wielu, które współuczestniczyły w procesie poszukiwań. Poprzez wyzwalany podczas transu mniej lub bardziej kontrolowany stan odmiennej świadomości, wyrocznia udzielała stosownych wskazówek co do miejsca odrodzenia się Dalaj Lamy, co miało miejsce na przykład przy poszukiwaniu inkarnacji XII Dalaj Lamy²¹. Należy zauważyć, że były one przeważnie zgodne z innymi wytycznymi, opartymi na podobnie nieweryfikowalnych źródłach, takich jak przepowiednie różnych wróżbitów, czy wizje widziane, na przykład, na tafli świętego jeziora Lamo Latscho, którego niezwykle właściwości jako pierwszy rozpoznał Gendun Gjaco, II Dalaj Lama.

Osobną rolę pełniły sny, które stanowiły dla Tybetańczyków praktycznie równorzędne źródło informacji o poszukiwanym odrodzeniu, tak jak wróżby oparte na analizie świata zewnętrznego. Bogactwo zapisów proroczych snów w przypadku poszukiwań kolejnych wcieleń Dalaj Lamy domagałoby się odrębnego opisu. W tym miejscu wystarczy zaklasyfikować je do trzech podstawowych grup, gdzie pierwszą stanowiłyby sny Dalaj Lamów na temat przyszłych odrodzeń a także dzieci, które w sennych wizjach rozpoznają siebie jako ich kontynuacje, drugą – tworzona przez sny osób należących do komitetów poszukujących odrodzenia się Dalaj Lamy i trzecią, grupującą prorocze sny rodziców i najbliższej rodziny dziecka. Liczne przekazy dotyczące prorocत्व zawartych w tych snach potwierdzają wagę, jaką przykładali Tybetańczycy do informacji uzyskanych w ten sposób. Wy tłumaczenia fenomenu popularności takiego rodzaju wiedzy należałoby szukać w połączeniu kilku czynników, w tym przede wszystkim tradycyjnego charakteru kultury tybetańskiej, nawiązującej do pierwotnych religii ludowych opartych na elementach szamańskich oraz wpływu rdzennej religii Tybetu – Bonu i absorbowanych idei buddyjskich.

Narodziny tulku poprzedzały zazwyczaj niezwykle zjawiska przyrodnicze. Należy jednak zaznaczyć, że jako pierwsze występowały niekorzystne anomalie środowiska w postaci burz, gradobić czy też innych nieszczęść dotyczących wioskę, w której odrodzić miał się Dalaj Lama. Stanowiły one zapowiedź narodzenia się wysoko rozwiniętego duchowo mistrza. Następne zdarzenia miały już o wiele bardziej przyjemny charakter. Porodowi towarzyszyły tęcze, kwiaty spadające z nieba, w powietrzu roznosił się słodki zapach.

²¹ R. Barraux, *Dzieje Dalaj Lamów*, Warszawa 1998, s. 199.

Co ciekawe szczególną rolę zdawały się odgrywać ptaki, szczególnie kruki, które przyczyniały się nie tylko do wskazania właściwego dziecka, ale również uratowania przyszłego Dalaj Lamy, tak jak to było w przypadku I Dalaj Lamy, Genduna Drubpy²².

Zwieńczeniem procesu odnajdywania inkarnacji było oficjalne uznanie chłopca za następcę zmarłego lamy, które odbywało się podczas intronizacji, po czym rozpoczął się okres nauki i kolejnych etapów święceń mnisich.

Polityczne i społeczne uwarunkowania wyboru inkarnacji Dalaj Lamy

Temat politycznych uwarunkowań wyboru kolejnych inkarnacji Dalaj Lamy jest obszerny i wymaga odrębnej analizy i dalszych pogłębionych studiów. Niewątpliwie nie sposób zajmować się instytucją tulku w jakiegokolwiek szkole czy linii przekazu nie uwzględniając przy tym szeregu czynników, w tym i politycznych. Ich występowanie i oddziaływanie wzrasta wraz ze znaczeniem i prestiżem konkretnej tradycji przekazu czy linii klasztornej. Symptomatycznym przykładem wpływu polityki na instytucję tulku jest ingerencja cesarza chińskiego w sposób, w jaki przeprowadzany miał być wybór kolejnego Dalaj Lamy. Otóż, w drugiej połowie XVIII w. cesarz C'ien lung z dynastii mandżurskiej ufundował złotą urnę przeznaczoną do losowania następcy. Oczywiście wydaje się to, że przedstawiciel cesarski wyciągając z urny jeden z losów z imieniem kandydata mógł sterować sposobem wyboru, tym bardziej, że jedna z kartek miała być pusta. Tybetańczycy nie kwapili się więc do tego, by zastosować się do poleceń cesarskich w tej sprawie i, jak utrzymują niektóre tybetańskie źródła, tylko raz zastosowano taką procedurę, inne mówią, że trzykrotnie: przy wyborze X Dalaj Lamy, Gjalły Celtrina Gjaco (losowania miał dokonać Panczenlama, lecz naprawdę nie wiadomo, czy miało ono miejsce), XI Dalaj Lamy, Gjalły Khedrupa Gjaco i XII Dalaj Lamy, Gjalły Trinle Gjaco. Tybetańczycy są bardzo przesądni, warto więc w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że każdy w ten sposób wybranych lamów żył krótko. Zalecenia dotyczące sposobu wybierania tulku, głównych i pomniejszych klasztorów w Tybecie zostały określone w ramach rozporządzenia cesarskiego z roku 1792., Stanowiło ono między innymi, że tulku głównych klasztorów będą wybierani poprzez konsultacje pomiędzy Dalaj Lamą, ambanem cesarskim i regentem. Tulku pomniejszych klasztorów miał zatwierdzać Dalaj Lama w tradycyjny sposób. Edykt cesarza chińskiego był bezpośrednią próbą ingerencji w wewnętrzne sprawy Tybetu i stanowił rezultat wcześniejszych

²² G. H. Mullin, dz. cyt., s. 80.

wydarzeń z lat dwudziestych osiemnastego wieku, przede wszystkim pomocy zbrojnej, jaką udzielili Mandżurowie we wprowadzeniu do Potali VII Dalaj Lamy. C'ien lung motywował swoją decyzję przeciwdziałaniem dostrzeżonym nieprawidłowościom towarzyszącym wyborowi Dalaj Lamy. Towarzyszyły bowiem temu nie tylko wewnętrzne spory wśród tybetańskiej arystokracji, lecz próby zmonopolizowania przez oligarchów tej instytucji. Niewątpliwie przyjęcie nowego sposobu wybierania tulku demitologizowało tę instytucję i pozbawiało ją mistycznego charakteru. W ten sposób było krokiem w stronę gruntownej zmiany rozwiązań struktury polityczno-kulturowej w Tybecie i jednoczesnym podporządkowaniem kraju władzy Pekinu.

Innym przykładem wpływu polityki na instytucję tulku Dalaj Lamów, tym razem w wymiarze polityki wewnętrznej, jest niejasna rola w ich życiu poszczególnych regentów, osób zastępujących małoletnich Dalaj Lamów w ich rządach. Desi Sangje Gjaco, utalentowany najbliższy współpracownik V Dalaj Lamy żyjący w XVII i XVIII w. ukrywał zarówno przed Tybetańczykami jak i Mandżurami fakt śmierci, jak i odnalezienia inkarnacji swojego mistrza. Zagadkową natomiast rolę, obrosłą w plotki i wciąż niepotwierdzone informacje, odegrali regenci w XIX wieku, zastępujący kolejnych czterech Dalaj Lamów zmarłych w bardzo młodym wieku. Jakkolwiek by nie patrzeć na doniesienia o możliwym udziale regentów w spowodowaniu śmierci chłopców, które zresztą są jak dotąd nieudowodnione, niewątpliwie sam w sobie urząd regenta był rozwiązaniem ustrojowym, który poprzez swoją strukturę sprzyjał nadużyciom. Z jednej strony dawał pełnię władzy politycznej równej w zasadzie władzy monarszej, z drugiej zaś był urzędem z definicji sprawowanym czasowo. W interesie osoby wykonującej władzę regenta mogło więc leżeć wydłużenie czasu własnej kadencji, jak i osiągnięcie maksymalnych korzyści, które umożliwiało sprawowanie takiego urzędu przy braku demokratycznej kontroli.

Modelowym wręcz przykładem związku polityki i instytucji tulku Dalaj Lamów jest wspomniana wcześniej kwestia detronizacji VI Dalaj Lamy, Canjanga Gjaco i kilkunastoletnia rywalizacja pomiędzy wciąż zmieniającymi się aliansami politycznymi, w które wchodziły ze sobą poszczególne szkoły buddyjskie w Tybecie, plemiona mongolskie i Cesarstwo. W efekcie, po ponad dekadzie politycznej niepewności i często krwawych walk, VII Dalaj Lama, Kalzang Gjaco, obejmuje tron w Potali w 1720 r. przy pomocy wojsk cesarza Kangxi.

Společne uwarunkowania związane z instytucją tulku Dalaj Lamów w Tybecie stanowią kolejny dział badań, który wymagałby osobnego rozwinięcia. Część z problemów została już zaznaczona wcześniej, szczególnie zaś

kwestia rywalizacji poszczególnych rodów o wybór dziecka pochodzącego z ich rodziny, czy też niedopuszczanie do wyboru osoby wywodzącej się z konkurencyjnego klanu. W dziewiętnastym wieku kolejni Dalaj Lamowie, od dziewiątego do dwunastego, wybierani byli z grona rodów zamieszkujących tereny poza Tybetem Centralnym. W ten sposób unikano wzrostu władzy jednego z rodów arystokratycznych kosztem innych i zachowywano polityczną równowagę w regionie. Innym powodem mógł być na przykład fakt, że wraz z rozpoznaniem inkarnacji w danej rodzinie podlegała ona nobilitacji, co też mogło naruszyć relacje w obrębie systemu lennego na danym terenie z jego ustaloną hierarchią. Znany jest przypadek ojca VII Dalaj Lamy, Sonama Dargje, który poprzez uzyskanie szlachectwa dzięki rozpoznaniu jego syna jako inkarnacji, włączył się w działalność polityczną ściągając na siebie prześladowania ze strony panującego Polhane. Rozpatrując natomiast instytucję tulku szerzej, nie tylko w kategoriach wyboru Dalaj Lamów, należy wspomnieć o tym, że tulku wybierani byli czasami z grona bardzo utalentowanych dzieci z biednych rodzin po to, by umożliwić im dalszą edukację. Z drugiej strony bywało też tak, że klasztory, by uchronić się od migrowania zdolniejszych wychowanków do bardziej bogatych i sławnych klasztorów, rozpoznawały w nich tulku. Znane są przypadki wykradania sobie przez poszczególne klasztory tulku, gdyż związanie ich z własnym klasztorem dodawało jemu znaczenia i majątku.

Zastanawiając się nad funkcjami, jakie mógł spełniać system tulku w społeczeństwie tybetańskim, można niewątpliwie wyróżnić kilka aspektów.

- scalał społeczeństwo pod względem struktury;
- sankcjonował system wartości;
- utrzymywał mit religijny, wokół którego tworzona była tożsamość narodowa i kulturowa.

Wyszczególnienie powyższych punktów jest propozycją, która oczywiście może być uzupełniana poprzez kolejne funkcje. Klasyfikacja ta ma więc otwarty charakter i nie rości sobie żadnych pretensji do całościowego opisu zjawiska. Już jednak pobieżna analiza przekonuje, że system tulku stanowił jeden z trwałych, ważnych elementów struktury społecznej i kulturowej Tybetu. Uwadze tej towarzyszy oczywiście chęć zadania pytania o przyczyny tego stanu rzeczy. Czy były nimi uwarunkowania religijne, określony światopogląd, mentalność? Czy może to uwarunkowania ekonomiczne wywodzące się z feudalnych zależności decydowały o pozycji tulku?²³. Odpowiedzi na to

²³ R. M. McCleary, L. W. J. Van der Kuijp, *The Formation of Tibetan State Religion. The Geluk School 1419–1642*, Harvard University, 12.2007, s. 50.

pytanie można udzielić angażując się w pogłębione studia zagadnienia, które wymagają podjęcia nie tylko analizy dostępnej literatury, ale i również badań terenowych w omawianym zakresie. Jest to niezbędne o tyle, że nic nie zastąpi osobistego kontaktu z badaną kulturą. Tylko wtedy można ją zrozumieć w pełni nie narażając się na oczywiste błędy wynikające z różnic międzykulturowych. O to, dlaczego tulku, często niezależnie od trudnego charakteru jaki posiada konkretna osoba, jest wśród Tybetańczyków szanowany bardziej niż lama, który prezentuje większą wiedzę, czy współczucie dla spraw społecznych, należy zapytać przede wszystkim Tybetańczyków. Tylko wtedy można zrozumieć prawdziwe emocje i sposób myślenia, jaki uprawomocnia ten szczególny rodzaj kultu²⁴.

Zalety i słabości systemu tulku w Pelug

Podsumowanie niech stanowi poniższa klasyfikacja, która dotyczy zalet i słabości systemu tulku w szkole Gelug buddyzmu tybetańskiego. Podobnie jak w przypadku poprzednich wyróżnień, ma ona charakter propozycji, jest otwarta na uzupełnienia, jak i także na polemikę co do poszczególnych punktów. Tym, co w szczególności odróżnia system dziedziczenia tulku w Gelug od innych temu podobnych jest oczywiście niezwykła pozycja Dalaj Lamów zarówno w wymiarze politycznym, jak i społecznym oraz kulturowym w Tybecie. Główną zaletą, w tym przypadku dla samego rozwoju szkoły Gelug był fakt, że lamom tej szkoły udało się z sukcesem połączyć pozycję swojego przełożonego, jako źródło siły politycznej i duchowej dla większości Tybetańczyków. Udany i trwały alians polityczny z Mongołami wyniósł Dalaj Lamów na szczyty władzy, uwznioślając symbolicznie ten obraz przez wizerunek górującej nad Lhasą majestatycznej Potali.

²⁴ Ciekawe uwagi na temat fenomenu popularności tulku Dalaj Lamów wśród Tybetańczyków proponuje w swojej pracy Sangharakszita. Zauważa on, że szczególna pozycja Dalaj Lamy w hierarchii mistrzów duchowych Tybetu, nie jest bezpośrednio związana rodzajem emanacji. Panczen Lama jest emanacją Buddy Amitabhy, którego to należałoby umieścić wyżej w strukturze duchowej niż bodhisattwę Awalokiteśwarę, co jednak nie przekłada się na wzajemną pozycję wobec siebie ich ziemskich przedstawicieli. Popularność Dalaj Lamy wśród tradycyjnej części społeczeństwa Tybetańczyków, tłumaczy przekonaniem, które żywią o jego rzeczywistej tożsamości z Awalokiteśwarą. W ten sposób, postać Dalaj Lamy jest gwarantem łączności całego Tybetu z duchowym, ale i również z nieświadomym, archetypowym wymiarem egzystencji. Zob. Sangharakshita, *Tibetan Buddhism*, Birmingham 1999, s. 47–54.

Zalety:

- określał sposób przekazywania władzy w ramach instytucji Dalaj Lamów (ale nie tylko, bo przecież drugim silnym ośrodkiem byli tulku Panczenlamy z klasztoru Tashi Lhunpo);
- tulku było niezależne od wad dziedziczenia w obrębie rodziny;
- wybrane dziecko było bardzo starannie przygotowane do swoich obowiązków już od najmłodszych lat.

Wady:

- problem z ustaleniem kto, jak i na jakiej podstawie ma poszukiwać inkarnacji;
- możliwość ingerencji w wybór ze strony zarówno politycznych sił monastycznych, jak i świeckich;
- możliwość „błędnego” wyboru dziecka, które nie spełniałoby następnie pokładanych w nim oczekiwań;
- możliwość manipulacji urzędem Dalaj Lamów ze względu na wiek chłopców;
- możliwość autorytarnych rządów regentów.

BIBLIOGRAFIA

- [1] R. Barraux, *Dzieje Dalajlamów*, tł. S. Godziński, Warszawa 1998.
- [2] A. Berzin, *Kierowanie odradzaniem się: tybetański system tulku*, www.berzinarchives.com, (dostęp: 02.2009).
- [3] Białek J., *Filozoficzna myśl buddyjska w Tybecie*, Kraków 2006.
- [4] Calkowski M. S., *Arriving Ahead of Time: The Ma 'das sprul sku and issues of Sprul sku Personhood*, [w:] *JIATS* nr 7, 08.2013.
- [5] Childs G., *Methods, Meanings and Representations in the Study of Past Tibetan Societies*, *JIATS* nr 1, 10.2005.
- [6] Craig M., *Kundun, Dusza Tybetu*, tł. S. Godziński, Warszawa 1999.
- [7] Dargye N. L., *The Hidden Life of the Sixth Dalai Lama*, Plymouth, New York, Toronto, Lanham, Boulder, 2011.
- [8] Dziamgon Kongtrul Lodro Thaje, *Intronizacja*, tł. J. Należnik, Kraków 2002.
- [9] Dziamgon Kongtrul Lodro Thaje, *Tajemne życie jogini Maczig Labdron*, tł. H. Smagacz, Kraków w Roku Ognistej Myszy.
- [10] Anagarika Govinda, *Droga białych obłoków*, tł. J. Timoszyk, Poznań 1998.

- [11] Ferenc-Kopeć D., *Kultura prawna Tybetu na tle kultur prawnych buddyzmu, konfucjanizmu i hinduizmu*, Przemyśl 2005.
- [12] Grela J., *Buddyjskie prawo karmana w tradycji tybetańskiej*, [w:] pod red. J. Drabina, *Buddyzm*, Kraków 2004.
- [13] Goldstein M. C., *The Snow Lion and the Dragon*, London 1997.
- [14] Kalu Rinpoche, *Sześć jog Naropy i sześć bardo*, tł. J. Sieradzan, Kraków w Roku Ognistego Wołu.
- [15] Kalmus M., *Tybet, Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1999.
- [16] Kapstein M. T., *Tybetańczycy*, tł. J. Hunia, Kraków 2010.
- [17] Kudelska M., *Karman i dharma*, Kraków 2003.
- [18] McCleary R. M., Van der Kuijp L. W. J., *The Formation of Tibetan State Religion. The Geluk School 1419–1642*, Harvard University, 12.2007.
- [19] Mullin G. H., *Czternastu Dalajlamów*, tł. O. Waśkiewicz, Warszawa 2008.
- [20] Przybysławski A., *Edukacja jako identyfikacja. Filozoficzne podstawy rozwoju w buddyzmie tybetańskim*, [w:] *The Polish Journal the Arts and Culture*, nr 12 (4/2014).
- [21] Chen Qingying, *The System of the Dalai Lama Reincarnation*, Chiny.
- [22] Ruegg D. S., *Mchod Yon, Yon Mchod and Mchod Gnas/Yon Gnas: On the Historiography and Semantics of the Tibetan Religio – Social and Religio – Political Concepts*, London 1995, online: <http://isites.harvard.edu/fs/docs/icb.topic866660.files/Week%204/Ruegg%20-%20Priest-Patron%20Relationship.pdf>, (dostęp: 28.12.2014).
- [23] Sangharakshita, *Tibetan Buddhism*, Birmingham 1999.
- [24] Seegers M., *Podstawowe pojęcia buddyjskie*, tł. Jan Łazicki, Olsztyn 2002.
- [25] Schaeffer K. R., Kapstein M. T., Tuttle G., *Sources of Tibetan Tradition*, New York 2013.
- [26] Scherer B., *Buddyzm*, tł. G. Kuśnierz, Kęty 2009.
- [27] Snellgrove D., Richardson H., *Tybet. Zarys historii kultury*, tł. S. Gozdziński, Warszawa 1978.
- [28] Trzciniński Ł., *Zagadnienia reinkarnacji w wybranych tradycjach buddyzmu*, Kraków 1992.
- [29] Tulku Thondup Rinpoche, *Incarnation. The History and Mysticism of The Tulku Tradition of Tibet*, Boston 2011.
- [30] Tulku Thondup Rinpoche, *Tajemne życie Padmasambhawy i jego uczniów*, tł. J. Sieradzan, Kraków w Roku Ognistego Wołu.

- [31] Zivkovic T., *Death and Reincarnation in Tibetan Buddhism*, New York 2014.

THE INSTITUTION OF TULKU AS A SYSTEM OF INCARNATIONS OF DALAI LAMAS

ABSTRACT

The article is an analysis of an institution of tulku in Tibetan Buddhism examples by tradition of the incarnations of the Dalai Lamas. The purpose of the paper is to show the discussed topic in possible broadest context with its historical, political and cultural framework. The genesis the institution of tulku in Tibet will be described, as well as its mechanisms of actions. The way of choosing a heir within tradition will be analyzed along with its theoretical justification. Then, in the next part of the paper, the short history of the lineage of the Dalai Lamas in Gelug school of Tibetan Buddhism will be presented including all possible relevant factors on this topic. As a conclusion, the author of the paper will try to answer a question about the reasons of such tremendous impact of the institution of the tulku exerted on the Tibetan society.

Keywords:

tulku, incarnation, Dalai Lama, Tibet, Avalokiteśvara.