

ADAM WYSOCKI

Uniwersytet Wrocławski  
Instytut Filozofii  
e-mail: adam-wysocki@o2.pl

## Bon jako rdzenna tradycja religijna Tybetu

**Abstract.** *The article is concerned with the presentation of the Bon religion, its genesis and elements of its history, as well as with the exploration of its current status in relation to the schools of Tibetan Buddhism. Apart from that, the paper will attempt to outline the main doctrinal assumptions defining the specificity of these traditions, the social mores stemming from them as well as the division of teachings, their hierarchy and respective methods of implementation.*

**Keywords:** *Bon, Buddhism, Tibet*

### 1. Zarys historii

Termin „bon” według bonpów, czyli praktykujących bon, oznacza „prawdę”, „rzeczywistość” oraz „prawdziwą doktrynę”; dotyczy religii jako całości, tj. praktyk i nauk, które zostały objawione przez oświecone istoty w celu prowadzenia innych do wyzwolenia<sup>1</sup>. Jest on zbliżony znaczeniowo do buddyjskiego „czo” (*lha chos*)<sup>2</sup>. Tybetańczycy rozróżniają trzy rodzaje nauk: (1) świętą Dharmę

<sup>1</sup> J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu tybetańskiego*, Wydawnictwo „A”, Kraków 2003, s. 493.

<sup>2</sup> Terminy pochodzące z języka tybetańskiego i sanskrytu zostały podane w takiej formie, jak w dziele, z którego cytat pochodzi. W terminach z sanskrytu pominięto oznaczenia długości samogłosek i akcentów. W przypadku niektórych pojęć zastosowano spolszczoną wersję lub fonetyczny zapis wymowy.

buddyzmu (*lha chos*), (2) Dharmę bon (*bon chos*) oraz (3) Dharmę ludzi (*mi chos*), obejmującą ludzkie wierzenia<sup>3</sup>. Mimo że podana klasyfikacja sugeruje odmiennosc buddyizmu tybetańskiego, to zawiera on elementy pozostałych.

Powstanie religii bon sięga czasów bardzo odległych – jej wyznawcy twierdzą, że sprzed 18 tys. lat<sup>4</sup>. Tradycja ta wywodzi się od Tenpy Szenraba Miłoczie (*sTon pa gShen rab mi bo che*), postaci owianej legendą. Mimo różnych wersji jego biografii i dokonań, zgodnie uważany jest za twórcę systemu doktrynalnego bonu, gdyż przypuszczalnie to on dokonał kompilacji i usystematyzował różne sprzeczne obrzędy, obyczaje, tradycje mitologiczne, zaklęcia i formuły magiczne<sup>5</sup>. Włodzimierz Wilowski zauważa, że jego imię może oznaczać „Najlepszy z kapłanów składających ofiarę” lub „Najświętszy Człowiek”, ponieważ imię „Tenpa” wskazuje na „nauczyciela”, natomiast „Szenrab Miłoczie” mogło znaczyć „człowiek, który jest najwyższym Szen”, a więc „kapłanem”, „szamanem”, „magiem” lub po prostu „wyznawcą”<sup>6</sup>. Z kolei według Mircei Eliadego, w tłumaczeniu wykorzystującym analizę gramatyczną języka starotybetańskiego, imię założyciela tradycji bon oznacza „wielkiego męża, który pochodzi z rodu mściwych bóstw”<sup>7</sup>.

Szenrab Miłoczie urodził się prawdopodobnie w Olmo Lungring, kraju będącym częścią większego obszaru określanego jako Tazig, położonego na terytorium dawnej Persji bądź dzisiejszego Tadżykistanu. Jak uważają współcześni wyznawcy bon, sama nazwa kraju pochodzenia ma formę przekazu o charakterze religijnym i jest związana z misją założyciela religii. „Ol” wskazuje mianowicie na to, co niezrodzone, „mo” – na to, co nie znika, „lung” odnosi się do proroczych słów, natomiast „ring symbolizuje wieczne współczucie Tenpy Szenraba”<sup>8</sup>. Z Tazig nauki bonu trafiły do Królestwa Śang Śung w Zachodnim Tybecie, które do VII wieku istniało jako oddzielne państwo w sojuszu z władcami tybetańskimi. W VIII wieku zostało przyłączone do Tybetu przez króla Trisong Detsena.

Za panowania tego władcy wyznawcy bonu byli prześladowani, ponieważ należał on do zwolenników przybyłego niespełna sto lat wcześniej z Indii buddyzmu. Wiele przekazów ukryto, a dwa wieki później odnaleziono je w postaci term (*qter ma*), czyli „ukrytych skarbów”<sup>9</sup>. Zachodnie badania krytyczne wskazują jednak, że na podstawie zachowanych dokumentów źródłowych trudno jednoznacznie od-

<sup>3</sup> W. Wilowski, *Bön – starożytna przedbuddyjska religia Tybetu*, „Przegląd Religioznawczy” 1(219)/2006, s. 115.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 117.

<sup>5</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3, tłum. A. Kuryś, PAX, Warszawa 1997, s. 179.

<sup>6</sup> W. Wilowski, *Bön, starożytna przedbuddyjska religia...*, s. 117.

<sup>7</sup> M. Eliade, *Historia wierzeń...*, s. 179.

<sup>8</sup> Tenzin Wangyal Rinpoche, *Cuda naturalnego umysłu*, tłum. J. Grabiak, Rebis, Poznań 2002, s. 55.

<sup>9</sup> Vajranatha (J. Reynolds), *Yungdrung bon. Odwieczna tradycja*, tłum. J. Sieradzan, Yungdrung Publishing, Kraków w Roku Wodnego Ptaka (1993), s. 6.

tworzyć wczesnotybetańskie wyobrażenia religijne i potwierdzić, że jeszcze przed pojawieniem się buddyzmu były to wierzenia bon. Próba rekonstrukcji językowej nie dała zadowalających rezultatów, potwierdzających taki pogląd. Choć, jak pisze Karénina Kollmar-Paulenz:

[...] zawarty w pismach bon obfity materiał leksykalny pochodzący z jakiegoś tybeto-birmańskiego podłoża językowego, które wykazuje jedynie odległe pokrewieństwo z językiem tybetańskim, ale za to podobieństwo z innymi, używanymi w zachodnich Himalajach językami, takimi jak kinnauri, jest dowodem co najmniej realnego istnienia takiego języka<sup>10</sup>.

Myśl ta pośrednio uwierzytelnia pochodzenie tej religii, jakie postulują jej przedstawiciele. Niekiedy, w sposób nieuprawomocniony, bon był postrzegany przez zachodnich uczonych jako plagiat buddyzmu. Takie stanowisko okazało się jednak błędne i wykazano, że często to nie bonpowie kopiowali buddyjskie teksty, lecz na odwrót – buddyści kopiowali teksty bon, opatrując je buddyjską terminologią. Obie tradycje religijne musiały zatem już wcześniej, bo od X wieku, wywierać na siebie wpływ. Około X–XI wieku nastąpiła systematyzacja pism i powstanie kanonu, którego ogólny podział jest taki sam w obydwu tradycjach. Wyznawcy bon, podobnie jak szkoły buddyjskie, dzielą swoje zbiory pism na dwa rodzaje: (1) Tłumaczenia Nauk, 75 tomów Kandzuru (*bka kgyur*), który zawiera nauki Tenpy Szenraba, oraz (2) Tłumaczenia Traktatów, czyli 131 tomów Tandzuru (*bstan gyur*) – tekstów filozoficznych i ich komentarzy<sup>11</sup>. Bonpopowie byli często utożsamiani z trudnościami, jakie napotykał buddyzm w swym rozwoju, ponieważ uważali, że reprezentują rdzenną tradycję religijną Tybetu<sup>12</sup>. Zresztą już na przełomie VIII i IX wieku zakładali ośrodki duchowe, stąd takie twierdzenie zyskuje uzasadnienie. Współcześni przedstawiciele bon wyróżniają trzy etapy historyczne własnej religii, w której można wskazać na okres przedbuddyjski i buddyjski jako pewne fazy rozwojowe:

1) Pierwotny Bon nawiązuje w dużym stopniu do starożytnego północno-azjatyckiego szamanizmu i animizmu. Odnosi się do okresu, gdy nie było jeszcze w Tybecie nauk, które przybyły później z zachodu z Tazig, oraz przed pojawieniem się buddyzmu indyjskiego z południa;

2) Stary Bon (*bon rnying ma*), czyli inaczej Jungdrung Bon (*yung drung bon*), zawiera nauki, jakie przekazał Tenpa Szenrab w Tazig, które trafiły do Królestwa Śang Śung w zachodnim Tybecie i stamtąd rozprzestrzeniły się na cały Tybecie i są obecne do dnia dzisiejszego;

<sup>10</sup> K. Kollmar-Paulenz, *Tybet. Zarys historii*, tłum. i oprac. M. Mejer, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2009, s. 76.

<sup>11</sup> J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu...*, s. 501.

<sup>12</sup> D. Snellgrove, H. Richardson, *Tybet. Zarys historii kultury*, tłum. S. Godziński, PIW, Warszawa 1978, ss. 147–148.

3) Nowy Bon (*bon gsar ma*), bardzo podobny do szkoły buddyzmu tybetańskiego ningma (*rnyig ma*), powstały w XV wieku<sup>13</sup>.

Nie ma znaczących różnic między szkołami buddyzmu tybetańskiego a tradycją bon odnośnie do przekazu nauk, założeń doktrynalnych, poglądów filozoficznych, praktyk duchowych czy organizacji monastycznej<sup>14</sup>. Wspólnym celem wszystkich szkół jest osiągnięcie wyzwolenia z uwarunkowanego sposobu istnienia, czyli sansary (*samsara*), do którego prowadzą tylko inne środki mogące znajdować się w opozycji do szczegółowych ustaleń. Odzwierciedleniem powszechności nauk Dharmy było powstanie w XIX wieku eklektycznego ruchu *rime*, który zakładał przekroczenie różnic i propagowanie wspólnych założeń niebędących własnością jakiegось wyznania bądź szkoły. Ów integrujący trend przyniósł w końcu pożądane skutki, gdyż w 1978 r. za sprawą Tybetańskiego Rządu na Emigracji z inspiracji Dalajlamy XIV – duchowego przywódcy Tybetańczyków – szkoła bon została uznana, obok czterech szkół buddyjskich, za piątą duchową tradycję Tybetu.

## 2. Założenia doktrynalne

Doktryna bon naucza, podobnie jak szkoły buddyjskie, że świat jest miejscem cierpienia, co winno skłaniać ludzi do szukania oświecenia w celu uniknięcia konieczności odradzania się w sześciu światach egzystencji (*bhavacakra*)<sup>15</sup>. Jedną z cech charakterystycznych praktyk duchowych, w których bonpowie zaznaczają swoją odrębność, jest to, że okrążają święte miejsca oraz obracają młynkami modlitewnymi, czyniąc to w kierunku przeciwnym do ruchu wskazówek zegara, czyli odwrotnie niż buddyści; podobnie jest z wykorzystaniem symbolu swastyki, która w religii bon jest lewoskrętna<sup>16</sup>. W stosunku do szkoły ningma występują daleko idące podobieństwa. W obu szkołach przekazywano nauki w dwojaki sposób: (1) jako nieprzerwaną linię przekazu (*bka ma*) od najdawniejszych czasów aż do dnia dzisiejszego oraz (2) nieprzerwaną linię przekazu pochodzącą z „ukrytych skarbów”, czyli term (*gter ma*) – tekstów ukrytych wcześniej ze względu na pewne niesprzyjające okoliczności. Ponadto w obu szkołach zasadniczym źródłem nauk jest oświecona istota: u ningmapów – Guru Padmasambhawa z Uddijany, natomiast u bonpów – Tenpa Szenrab z Olmo Lungring<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Vajranatha (J. Reynolds), *Yungdrung bon...*, s. 6. Zob. także W. Wilowski, *Bön, starożytna przedbuddyjska religia...*, ss. 116–117.

<sup>14</sup> K. Kollmar-Paulenz, *Tybet...*, s. 75.

<sup>15</sup> Sześć światów cyklicznej egzystencji tworzy stan uwarunkowany – sansarę (*samsara*), w skład którego wchodzi światy: bogów, półbogów, ludzi, zwierząt, głodnych duchów, istot piekielnych. Tenzin Wangyal Rinpoche, *Tybetańska joga snu i śnienia*, tłum. J. Grabiak, Rebis, Poznań 1999, ss. 42–52.

<sup>16</sup> J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu...*, ss. 502–503.

<sup>17</sup> Vajranatha (J. Reynolds), *Yungdrung bon...*, s. 10.

Jak twierdzi Tenzin Wangyal, mimo że obydwie tradycje dzielą swoje nauki na dziewięć poziomów, to nauki bon zawierają szerszy ich zakres<sup>18</sup>. Dziewięć ścieżek szkoły ningma zawiera wyłącznie materiał buddyjski:

Natomiast dziewięć ścieżek tradycji bon, oprócz praktyk pochodzenia buddyjskiego, obejmuje również cały wachlarz rdzennych tybetańskich zwyczajów oraz wierzeń i praktyk religijnych, w tym zbiór nauk medycznych, astrologię i kosmologię, czary i przepowiednie, praktyki ujarzmiania i egzorcyzmowania potężnych złych duchów, rytuały pomyślności i tantryczne obrzędy zniszczenia wrogów, wykupu i przeprowadzania zmarłych, dyscyplinę etyczną dla ludzi świeckich i mnichów, praktyki i rytuały tantryczne oraz najwyższą duchową ścieżkę dzogchen. Dlatego też tradycję bon można nazwać prawdziwą religią Tybetu, ponieważ zawiera zarówno rdzenne, jak i przejęte z zewnątrz praktyki religijne<sup>19</sup>.

Religia bon, podobnie jak szkoły buddyzmu tybetańskiego, opiera się na założeniach tantryzmu. Tantra oznacza literalnie „nic” albo „ciągłość” i oprócz tego ujęcia wskazuje na dwa znaczenia: (1) zbiór technik jogicznych służących rozwojowi duchowemu oraz (2) pisma i przekazy ustne mówiące o rytuałach, obrzędach religijnych, które zawierają także opisy doświadczeń medytacyjnych i wskazówki do indywidualnej praktyki<sup>20</sup>. Pogląd tantryczny jest antyspekulatywny i antyasceetyczny, wskazuje na prymarny aspekt energii<sup>21</sup>. Owa energia (*prana*) przenika całą rzeczywistość, powodując synchroniczność między różnymi formami życia bytującymi w świecie, a także harmonię mikrokosmosu i makrokosmosu. Aktywne i ukryte siły we wszechświecie znajdują swe odzwierciedlenie w siłach, jakie występują w całej strukturze bytowej człowieka<sup>22</sup>. Tantryzm opiera się ponadto na założeniach, które można scharakteryzować w następujący sposób:

- 1) powoływanie się na pisma i przekazy ustne zwane tantrami (*tantra*) mające charakter objawiony;
- 2) instytucja guru, „rdzennego nauczyciela”, mistrza duchowego i przewodnika, będącego niezastąpionym i niekwestionowanym autorytetem dla ucznia w jego drodze do oświecenia;
- 3) tantryczny rytuał zwany *sadhana* (*sadhana*);
- 4) medytacja i inne praktyki jogiczne;
- 5) zespół przedmiotów rytualnych i specyficznych elementów wykorzystywanych podczas rytuału lub medytacji, z których najważniejsze to: mantra (*mantra*) – formuła słowna, jantra (*yantra*) bądź mandala (*mandala*), czyli diagramy lub psychokosmogramy, mudra (*mudra*) – gesty lub postawy i inne przedmioty rytualne charakterystyczne dla danej praktyki medytacyjnej;

<sup>18</sup> Tenzin Wangyal Rinpocze, *Cuda...*, s. 70.

<sup>19</sup> Ibidem, ss. 71–72.

<sup>20</sup> Kazi rDevi, *Znaki Buddy*, *Sadhana*, Katowice 1999, s. 75.

<sup>21</sup> M. Eliade, *Joga. Nieśmiertelność i wolność*, tłum. B. Baranowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, ss. 218–219.

<sup>22</sup> R. Tigonait, *Tantra ujawniona. Kuszenie sił ducha i materii*, tłum. A. Rolka, Limbus, Bydgoszcz 2002, ss. 20–30.

6) idea osobistego bóstwa (*istadevata*), będącego swoistym prototypem idealnych właściwości, wszelkich doskonałości oraz personifikacją i przejawem ostatecznej rzeczywistości, jako obiekt czci i adoracji, z którym adept tantry pragnie się utożsamić<sup>23</sup>.

Tantryzm tybetański, w odróżnieniu od tantryzmu hinduskiego, ma charakter nieosobowy i niesubstancjalny, sytuuje się w perspektywie jednostkowego doświadczenia egzystencji. W swej istocie jest mniej symboliczny i bardziej filozoficzny, charakteryzując wewnętrzne zależności w terminach teoriopoznawczych za sprawą podmiotowo-przedmiotowej opozycji. Celem jest osiągnięcie stanu nieuwarunkowanego, określanego najczęściej jako urzeczywistnienie Natury Umysłu (*sems nyid*), który jest podstawą wszelkiej manifestującej się podmiotowi rzeczywistości, a także istotą bóstwa medytacyjnego. Ostatecznie droga prowadzi przez przekształcenie zdarzeń z życia codziennego w rzeczywistość o charakterze sakralnym oraz postrzeganie wszystkich par przeciwieństw w bycie jako wzajemnie dopełniających się do jedności<sup>24</sup>.

Poglądy filozoficzne zakładają, że rzeczywistość jest przeniknięta transcendentną zasadą – Wszedobrem o aspektach: męskim Kuntu Zangpo i żeńskim Kuntu Zangmo, która łączy się z ciałem bon (*bon sku*) reprezentującym wymiar prawdy i Prawa Absolutnego, czyli Dharmy<sup>25</sup>. Z niej to wywodzą się wszelkie środki prowadzące do oświecenia. Koreponduje z Naturą Umysłu (*sems nyid*), której urzeczywistnienie stanowi cel praktyk duchowych.

### 3. Podział nauk i metod

Uważa się, że nauki bon zostały przekazane przez Tenpę Szenraba w trzech cyklach, z których najszerszy przekrój stanowi Skarbnica Południowa, zawarta w Cyklu Pierwszym, oraz Cykl Trzeci, zwany także Ostatnim, obejmujący Zewnętrzne, Wewnętrzne i Tajemne Pouczenia. W Skarbnicy Południowej znajduje się Dziewięć Ścieżek, zwanych także Dziewięcioma Pojazdami, na które w swym najszerszym zakresie dzieli się i hierarchizuje nauki bon. Te z kolei grupuje się na dwie kategorie według ich zastosowań: praktyki przyczyny (*rgyu*) i praktyki rezultatu, względnie praktyki skutku (*bras bu*). Praktyki przyczyny zajmują się ogólnie zapewnieniem sprzyjających okoliczności, umożliwiających realizację praktyki duchowej nakierowanej bezpośrednio na osiągnięcie oświecenia. Powodują także przywrócenie utraconej równowagi psychicznej i fizycznej w życiu za sprawą jakichś chorób bądź innych przeciwności losu. Na praktyki przyczyny składają się głównie rytuały

<sup>23</sup> M. Sacha-Piekło, *Tam gdzie pustka staje się światłem*, Nomos, Kraków 1999, ss. 16–17.

<sup>24</sup> A. Wysocki, *Typy realizacji „Ścieżki Duchowej” z perspektywy mistyki buddyzmu tybetańskiego*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia religii*, t. 5: *Mistyka jako stan świadomości i typ doświadczenia religijnego*, Wydział Teologiczny UAM, Poznań 2009, s. 317.

<sup>25</sup> J. Powers, *Wprowadzenie do buddyzmu...*, s. 499.

i praktyki magiczne, wykorzystujące różne rodzaje energii przywracające ponownie harmonię. Praktyki rezultatu różni od praktyk przyczyny soteryczny charakter, bowiem przyjmują one za cel wyzwolenie z sansary (*samsara*).

Według nauk bon główną przyczynę wędrówki w sansarze stanowi pięć namiętności, zwanych także pięcioma truciznami, do których należą: niewiedza, zazdrość, przywiązanie, gniew i duma; są one także powodem wszelkich problemów w życiu<sup>26</sup>. Tym, co warunkuje powstanie owych namiętności, jest dualistyczne postrzeganie rzeczywistości, na której przezwyciężenie nakierowane są praktyki rezultatu. Różne rodzaje nauk dotyczące możliwości osiągnięcia wyzwolenia stanowią odzwierciedlenie zdolności poznawczych ludzi oraz bogactwa cech osobowościowych. Nauki bon postulują trzy metody postępowania, które stanowią zarazem zawartość trzeciego Cyklu Nauk. Przekaz ten składa się z trzech części: Cykl Zewnętrzny dotyczy ścieżki wyrzeczenia (*spong lam*), Cykl Wewnętrzny ścieżki przekształcenia (*sgyur lam*), natomiast Cykl Tajemny zawiera ścieżkę samowyzwolenia (*grol lam*). Różnice w tych metodach nauk Jungdrung Bon można wyjaśnić za pomocą symbolicznego porównania na przykładzie trującej rośliny<sup>27</sup>. Zgodnie z interpretacją zaleceń ścieżki wyrzeczenia roślinę trzeba zniszczyć, by pozbyć się trucizny, jaką zawiera, czyli adept stosujący tę metodę wyrzeka się wszelkich namiętności i złych skłonności. Praktykujący ścieżkę przekształcenia miesza trującą roślinę z inną, zyskując antidotum, przez co nie wyrzeka się swoich namiętności, lecz próbuje przekształcać je w taki sposób, by mogły służyć mu w jego praktyce medytacyjnej. Metoda jest odpowiednia dla tych, którzy mimo posiadania wielu namiętności, mają także ponadprzeciętne zdolności poznawcze, które umożliwiają efektywne zastosowanie tego typu środków. W innym razie może to przynieść wręcz odwrotny skutek. Włączenie negatywności wymaga umiejętności rozpoznania natury złych skłonności w podmiocie w celu ich przekształcenia w cnoty, by mogła mieć zastosowanie owa metoda. Przypomina to postępowanie lekarza, który „wyrabia leki z trujących roślin”<sup>28</sup>.

Z kolei ścieżka samowyzwolenia wymaga umiejętności przebywania w niedualnym stanie, który zmierza wprost do realizacji Natury Umysłu. Sposób postępowania przyrównuje się do umiejętności pawia, który zjadając trującą roślinę, wykorzystuje zawarte w niej substancje do własnego rozwoju. Podobnie adept stosujący tę metodę nie odrzuca własnych namiętności, tylko rozpoznaje ich naturę, dzięki czemu one znikają. W metodzie samowyzwolenia nie dopuszcza się zatem do rozwinięcia cech negatywnych i ich zmanifestowania poprzez przebywanie w niedualnej kontemplacji.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 63.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 64. Lopon Tenzin Namdak, *Nauki dzogchen bonpo. Część I praktyczna*, tłum. J. Sieradzan, Yungdrung Publishing, Kraków w Roku Wodnego Ptaka (1993), ss. 23–49.

<sup>28</sup> Tenzin Wangyal Rinpoche, *Cuda...*, s. 64.

Zarysowane metody charakteryzują się nie tylko odmiennym postępowaniem, ale także efektywnością i intensyfikacją samej praktyki. W wyniku postępowania ścieżką wyrzeczenia tworzy się „silny podmiot”, tym samym istnieje w dualizmie, tj. wyraźnej opozycji podmiotowo-przedmiotowej, którą ostatecznie w praktykach należy przekroczyć, realizując niedualną kondycję Natury Umysłu. Sens drogi duchowej opiera się na tym, że ów dualizm stanowi nieszczęście człowieka i konieczność nieustannego odradzania się w światach sansary. Ścieżka samowyzwolenia stanowi najszybszy sposób przezwyciężenia uwarunkowanego stanu, wymaga jednak najwyższych zdolności. Arbitralna decyzja o stosowaniu danej ścieżki – co odnosi się do ścieżki przekształcenia i samowyzwolenia – nie ma nic wspólnego z możliwością kroczenia nią, bowiem wrodzone uwarunkowania oraz wielkość zaangażowania predestynują do określonego sposobu aktywności<sup>29</sup>. Silne skłonności do dualizmu i posiadanie wielu namiętności oraz umiarkowane zdolności poznawcze mogą uniemożliwiać zastosowanie wyższych metod. Z tego względu ścieżki tworzą coś w rodzaju hierarchii metod, ale nie stanowią kolejnych etapów rozwoju, gdyż każda z nich oddzielnie tworzy skuteczny środek do urzeczywistnienia Natury Umysłu, czyli osiągnięcia stanu nieuwarunkowanego.

\* \* \*

Tradycja religijna bon, mimo wielu podobieństw wpisujących się w szeroko rozumiany nurt duchowości tybetańskiej, podobieństw do szkół buddyjskich, zachowuje wiele cech swoistych na poziomie samych praktyk duchowych i zachowanej symboliki. Co prawda trudno potwierdzić dokumentami lub dowodami empirycznymi to, co zawiera mityczny aspekt tej tradycji, mówiący o odległym w czasie momencie powstania religii oraz zakorzenieniu na obszarze Tybetu lub jego części jeszcze w okresie przedbuddyjskim, jednak odmienności zawarte w naukach i praktykach, a szczególnie szerszy ich zakres, pośrednio uzasadniają twierdzenie o odrębnej genezie, tożsamości i rdzennym charakterze religii bon w stosunku do szkół buddyzmu tybetańskiego.

---

<sup>29</sup> A. Wysocki, *Typy realizacji „Ścieżki Duchowej”...*, s. 232.