

Helmut Hoffmann

A
tibeti
műveltség
kézikönyve

Terebess Kiadó, Budapest, 2001

írta Helmut Hoffman, valamint Stanley Frye, Thubten J. Norbu
és Yang Ho-chin programigazgató: Denis Sinor

A mű eredeti címe: *Tibet. A Handbook*

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Indiana University Research
Institute for Inner Asian Studies. Bloomington, Indiana. 2. vál-
tozatlan kiadás 1986 (1. kiadás 1975).

fordította, a bibliográfiát kiegészítette, a főszöveg tényanyagában
helyesbítéseket eszközölt, jegyzeteket írt és a mutatót összeállí-
totta Csatlós Péter

Helmut Hoffman: A tibeti műveltség kézikönyve

Ezt a könyvet Őszentségének a XIV. dalai lámának, Tendzin
Gyacónak ajánljuk, szerény hozzájárulásként ama hatalmas
feladathoz, hogy a tibeti civilizációval és vallással kapcsolatos
tudást és tiszteletet nyugaton életben tarthassuk.

Lektorálta: Kara György

Előszó

A kézikönyv célja, hogy bemutassa a Tibet múltjával és jelenével kapcsolatos legfontosabb ma használatos tényanyagot és bibliográfiai adatokat. Segédanyagnak készült az amerikai felsőoktatás részére.

Azok, akik – maguk nem szakemberként – megpróbálták tibeti adatokat felhasználni belső-, kelet- és dél-ázsiai kurzusaikban, tisztában vannak azokkal a nehézségekkel, amelyeket a megbízható és hozzáférhető információk hiánya okozott. Az igazat megvallva azonban el kell ismernünk, hogy Tibetről és lakóiról szép számmal akadnak általános, s néha felületes munkák. Tudományos cikkekben sincs hiány; sokukat idegen nyelven írták és olyan szakmai folyóiratokban jelentek meg, amelyek csak azok számára hozzáférhetők, akik elég szerencsések ahhoz, hogy egy nagyobb és a témára szakosodott könyvtár közelében dolgozhatnak. Így ezek az írásbeli anyagok csak a szakemberek számára elérhetők, és pont ez az egyik ok, amiért úgy gondoltuk, hogy egy olyan általános segédkönyv, mint a *A tibeti műveltség kézikönyve* sok olyan tanár számára hasznos lenne, akik a témához máskülönben nem túl szorosan kapcsolódó kurzusokat tartanak.

Az itt bemutatásra kerülő anyagot az Amerikai Egyesült Államok Egészségügyi, Oktatási és Jóléti Hivatalának Oktatási Osztályával kötött szerződés értelmében hoztuk létre. Az eredeti terv szerint kutatómunkánkat már vagy két évvel ezelőtt be kellett volna fejeznünk, azonban a *Kézikönyv* elkészítése során számtalan szerencsétlenség ért bennünket. A programigazgató két alkalommal szívrohamot kapott, a könyv elsőszámú alkotója pedig csúnya baleset áldozata lett, ami több hónapra mozgásképtelenné tette. Voltak azonban egészen más jellegű nehézségek, melyeket magának a munkának a jellege okozott.

Csak írásakor jöttünk rá, hogy a *Kézikönyv* akkor tehetne igazán jó szolgálatot, ha jóval bővebb lenne, mint ahogy azt eredetileg elképzeltük. Terjedelme kétszerese annak, mint amit kezdetben terveztünk. A kutatási programban részt vett gárda azonban még így is kénytelen tudomásul venni a végeredmény hiányosságait. A programigazgató véleménye szerint az egyik legkínosabb ezek közül a tulajdonnevek írásának következtetlenségei. Ennek azonban meg van az az előnye, hogy így a laikus olvasó is bepillantást nyerhet azokba az ellentmondásokba, melyekkel akkor találkozna, ha további műveket olvasna el a témában. A könyv elkészítése során legalább rájöttünk arra,

hogy valójában milyennek is kellene lenni ennek *Kézikönyv*nek. Ahhoz, hogy közelebb kerüljünk az áhított célhoz, legalább még egy évre lett volna szükségünk, és ezt a résztvevők közül senki sem engedhette meg magának. Őszintén hisszük, hogy a *Kézikönyv* még jelenlegi formájában is hasznos lesz azoknak, akiknek íródott. Reméljük, hogy sikere majd igazolja a második kiadást, amelyben nemcsak a könyv kiegészítése érdekében tett saját javaslatainkat, hanem mások tanácsait is figyelembe vesszük.

A mű alapvetően a program elsőszámú alkotójának, Helmut Hoffman professzor szakmai nagyságát tükrözi, aki három fejezettől eltekintve, lényegében az egész könyvet megalkotta. Stephen A. Halkovic úr, az Indiana Egyetem Uralista és Altajisztikai Tanszékének tanára, írta az első fejezetet. „A jelenlegi poltikai helyzet” címet viselő negyedik fejezet Dr. Yang Hochin munkája, míg a nyolcadik fejezetet „Hagyományos Tibet társadalmi és gazdasági rendszere” címmel Thubten J. Norbu professzor készítette. Dr. Stanley Frye, az Indiana Egyetem Uralista és Altajisztikai Tanszékének korábbi Ph.D. ösztöndíjasa volt a főszerkesztő. Munkájában Karin Ford asszony segítette, aki az irodalomjegyzéket is ellenőrizte. Jane Thatcher asszony angyal türelemmel legépelte és újragépelte a kéziratot. Programigazgatóként tudásom legjavát nyújtottam, hogy összehangoljam a programban résztvevők munkáját, így a végeredmény sok tekintetben az én elképzeléseimet tükrözi abban a tekintetben, hogy milyennek is kellene a *Kézikönyv*nek lenni.

A munkatársak nagy hálával tartoznak Julia A. Petrov asszonynak az Oktatási Osztálynál, amiért nehézségeink iránt oly megértő volt.

Indiana Egyetem
Ázsia Stúdiók Kutatóintézete

Denis Sinor

Rövidítések jegyzéke

AA	Artibus Asiae
AAs	Arts asiatiques
ADAW	Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften
AFS	Asian Folklore Studies
AKBAW	Abhandlungen der (Königlich-) Bayerischen Akademie der Wissenschaften, I. Klasse
AKM	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
ALAW	Abhandlungen der Leipziger Akademie der Wissenschaften
AM	Asia Major
ANL	Accademia Nazionale dei Lincei
AO	Acta Orientalia
AOH	Acta Orientalia Hungarica Budapest
AÖAW	Abhandlungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
ArOr	Archiv Orientální
APAW	Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften
AS	Asiatische Studien, Zeitschrift der Schweizerischen Gesellschaft für Asienkunde
ASi	Academia Sinica. The Bulletin of the Institute of History and Philology
AV	Archiv für Völkerkunde, Wien
BA	Baessler-Archiv
BEFEO	Bulletin de l'École française d'Extrême Orient
BSOAS	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
BSOS	Bulletin of the School of Oriental Studies
BT	Bulletin of Tibetology, Namgyal Institute, Gangtok
CAJ	Central Asiatic Journal
EA	The Eastern Anthropologist

EI	Epigraphia Indica
EORL	Études d' Orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier, Paris 1932
ETML	Etudes Tibétaines dédiés à la mémoire de Marcelle Lalou, Paris 1971
EW	East and West
FF	Forschungen und Fortschritte
HJAS	Harvard Journal of Asiatic Studies
IA	Indian Antiquary
IHQ	Indian Historical Quarterly
IJJ	Indo-Iranian Journal
JA	Journal Asiatique
JAF	Journal of American Folklore
JAH	Journal of Asian History
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JASB	Journal of the Asiatic Society of Bengal
JBORS	Journal of the Bihar and Orissa Research Society
JBTS	Journal of the Buddhist Text Society
JIBS	Journal of Indian and Buddhist Studies
JMVL	Jahrbuch des Museums für Völkerkunde, Leipzig
JPASB	Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland
JRCAS	Journal of the Royal Central Asian Society
JWCBRS	Journal of the West China Border Research Society
JWCRS	Journal of the West China Research Society
KK	Keletkutatás, Budapest (ford.)
LTWA	Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala, India (ford.)
MASP	Mémoires de l' Académie des Sciences de St. Petersbourg

MASB	Memoirs of the Asiatic Society of Bengal
MCB	Mélanges chinois et bouddhiques
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin
MN	Monumenta Nipponica
MS	Monumenta Serica
MSOS	Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen
NAE	National Archives of Ethnology
NAM	Neue Allgemeine Missionszeitschrift
NAWG	Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen
OE	Oriens Extremus
OS	Orientalia Suecana
OZ	Ostasiatische Zeitschrift
PEW	Philosophy East and West, Honolulu
RAA	Revue des arts asiatiques
RCAJ	Royal Central Asian Journal
RHR	Revue de l'Histoire des Religions
RSO	Rivista degli studi orientali
SBAW	Sitzungberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse
SBHAW	Sitzungberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
SMAW	Sitzungberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften
SÖAW	Sitzungberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
SWJA	South-Western Journal of Anthropology
TJ	Tibet Journal (ford.)
TP	T'oung Pao
TSB	The Tibet Society Bulletin
UJ	Ungarische Jahrbücher

WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
WZKSA	Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-Asiens
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morganlandischen Gesellschaft
ZE	Zeitschrift für Ethnologie
ZfM	Zeitschrift für Missionswissenschaft
ZII	Zeitschrift für Indologie und Iranistik
ZS	Zentralasiatische Studien (Bonn)

I. Tibet földrajzi helyzete

A Tibeti-felföld (lényegében a történelmi Tibet) nagyjából 900 000 négyzetmérföldnyi területet ölel fel, hozzávetőlegesen az Egyesült Államok összterületének egynegyedét. Ez a legmagasabban fekvő és a legnagyobb kiterjedésű fennsík a Földön, hiszen nyugaton Ladaktól, hozzávetőlegesen a keleti hosszúság 79. fokától egészen a keleten levő Dar-rcé mdóig (kín. Ta- csien-lüig) 102. hosszúsági fokig terjed. Észak-déli irányban az északi szélesség 28. fokától a 39. fokig húzódik. Déli határát a Himálaja, míg a északit a Kunlun és az Altin Tag hegyvonulatai jelentik. Lényegében a Tibeti-fennsík képezi az Ázsiát északi és déli irányban kettéosztó, kelet-nyugati irányban futó, ún. központi hegyrendszer szívét. Az északon és délen található hegyláncok egymáshoz képest ellentétes cikk-cakkjának köszönhetően Tibet alakja némiképp ovális.

A politikai értelemben vett Tibet kisebb, nagyjából Texas, Új-Mexikó és Utah állam összterületét, körülbelül 500 000 négyzetmérföldet tehet ki. Tibet politikai határai mind északon, mind pedig keleten jóval kisebb területet, a keleti hosszúság 79. és az északi szélesség 39. fokáig terjedő részt, fogják közre.

A Tibeti-felföldet nemcsak határolják a hegyvonulatok, hanem sok hegylánc át is szeli. A nyugati határszéli vidék fekszik a legmagasabban, kiváltképp a Kailász hegy (tib. Ti-sze) és a Manaszaróvar-tó (tib. Mcho Ma-phang) (mindkét név pre-tibeti) környéke. A tibetiek ezt a területet Sztod-phjogsz-nak („Felvidéknek”) hívják. A nyugati lankásabb területeket, a Ladakban fekvő Marjul azaz a Síkvidék területét 5800 méter magas hágókon keresztül érhetjük el.

5200 méter magasan, a tibeti-ladaki határon, ahol a Kunlun és a Karakorum hegyláncai találkoznak, fekszik Akszaj Csin kietlen fennsíkja, amelyen régi karaván- és modern autót út vezet át, és amely összeköti Szinkiangot (Hszincsiang) Tibettel. Akszaj Csin hovatartozása volt az egyik kulcskérdés az 1962-es kínai-indiai konfliktusban.

Az Altin Tag, Ázsia legnagyobb hegyrendszerével, a Kunlunnal együtt Tibet északi határát képezi. A Kukunor-tótól északra futó Nansan Csiliensan (Qilianshan) vonulatai jelentik az észak-nyugati határt. A keleti határt részben a Baján Kara, Amnye Macshen és a Ta-Hszüe hegyvonulatai alkotják; ráadásul egy sor északról délre futó csipkés hegygerinc választja el a Felföldet a tulajdonképpeni Kínától. Az égbenyúló Himálaja hegyvonulatai alkotják Tibet déli határát. A Himálaja lényegében gátként

működik, amely felfogja az Indiai-óceán felől érkező monszun-felhőket. A Tibetet átszelő legfontosabb hegyvonulat a Transz-himálaja, melyet nyugaton a Kailász, keleten pedig a Thangla (tib. Gnyan-cshen thang-la) alkotnak.

Tibetet több földrajzi területre bonthatjuk. Dél-Tibet magában foglalja a nyugatra folyó Felső-Indus és a Szatledzs, valamint a keletnek tartó Gcang-po, más néven Bráhma-putra völgyeit. A nagyjából nyolcszáz mérföld hosszan folyó Gcang-po a leghosszabb folyó Tibet határain belül. A Gcang-po völgye, mely a Himálaja és Transzhimálaja között helyezkedik el, 3650 méter vagy azalatti magasságban fekszik. Ezen a folyóvölgyi területen belül találhatók Tibet nagyobb városai, beleértve Lhászá, Sigacét és Gyancét ugyanúgy, mint Tibet ősi kulturális központját, Jarlungot; míg az Indus által öntözött nyugati területek közül Leh városa érdemel említést. Ez a déli terület, amely Dbusz és Gcang (ejtsd. *ÜCang*) tartományokból áll, képezi a Középső-Tibetnek nevezett vidéket. Történelmi, kulturális, politikai és gazdasági szempontból nézve ez a vidék Tibet központja.

A Transzhimálajától északra fekszik a Csantang (Bjang-thang), gyéren lakott, szélfútt, tavakkal pettyezett völgyek és síkságok útvesztője. Ez a száraz, kietlen vidék átlagosan 4570 méter magasan fekszik. Mivel ez a vidék belső lefolyású, ezért tavainak nagy része sós. A legnagyobb tó Csantang vidékén a Tengri Nor (tib. Namco/Gnam-mcho).

A tibeti fennsík északi határán elnyúló Kunlun-hegység valójában két hegyvonulatból áll. Nyugati része választja el Tibetet a Tarim-medencében található Taklamakán-sivatagtól, de tovább haladva kelet felé a Kunlun északi lejtői a mai Csinghaj (Qinghai) kínai tartományában található Cajdam mélyföldjének mocsaraiba ereszkednek.

A Nansan-hegység jelenti Cajdam vidékének északi határát, csakúgy mint a történelmi értelemben vett Tibetét. Ettől délre, 3050 méter magasan fekszik a negyven mérföld széles és hatvanhat mérföld hosszú Kukunor-tó (tib. Mcho-szngon, kín. Csinghaj). Partjain találhatóak a legkiválóbb legelőterületek, melyek a régi időkben is olyan híresek voltak, akárcsak manapság. Bár a környező hegyi lejtők tartós megtelepedésre alkalmatlanok, remek legelőül szolgálnak. Ezt a vidéket `Brog-nak, az itt élő nomádokat pedig `brog-pa/drokpának hívják. Az egész északkeleti vidék neve Amdo. Ennek a résznek a déli határa a Bajan-Kara-hegység. A hatalmas Sárga-folyó (kín. Huang-ho, tib. Rma-cshu) Amdo keleti vidékéről ered.

Kelet-Tibet, Khamsz az ország legtermékenyebb területe. A Bajan-Kara-hegység képezi északi határát, míg attól délre a

Szalven, a Mekong és a Jangce folyam ered. Ezek felső szakaszát Tibetben Nag-cshunak, Rdza-cshunak és `Bri-cshunak hívják. Ez a három nagy folyam, melyek a Tibeti-felföldön erednek, néhány száz mérföldön keresztül szinte egymással párhuzamosan haladnak délre. Mély völgyeik, melyeket 4570 méteres vagy ennél magasabb hegyvonulatok választanak el, bizonyos helyeken csak húsz-harminc mérföldre fekszenek egymástól.

BIBLIOGRÁFIA

Tibet földrajzáról a legfontosabb és legátfogóbb munka Sven Hedin, *Southern Tibet*, 9 vols., Stockholm 1917-22. Tibet fizikai földrajzáról kiváló és naprakész képet nyújt *The Physical Geography of China, I-II*, melyet a Földrajzi Intézet, a Szovjet Tudományos Akadémia, a Praeger Special Studies in International Economics and Development készített, New York 1969. Tibet földrajzának rövid leírásával szolgál B. W. Yussov, *Tibet*, Moscow 1953 (oroszul).

A következő könyvek foglalkoznak Tibet különböző vidékeivel: Sven Hedin, *Transhimalaya*, 2 vols., London 1909-13. {Magyarul lásd Sven Hedin, *Transzhimálája*, 1910, Budapest, Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára. - A ford.}; Albert Herrmann, „Der Manasarovar und die Quellen der indischen Ströme,” *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 1920, pp. 193-215; Swami Pranavanda, *Kailas-Manasarovar*, Calcutta 1949; Joseph F. Rock, *The Amnye Ma-chhen Range and Adjacent Regions*, Serie Orientale Roma 12, Rome 1956; Albert Tafel, *Meine Tibetreise*, 2 vols., Stuttgart-Berlin 1914 (Kelet-Tibettel foglalkozik).

Nagyon hasznos tanulmány Emmanuel de Margerie „L'oeuvre de Sven Hedin et l'orographie du Tibet,” *Bulletin de la section de géographie du Comité des Travaux historiques et Scientifiques* 1928, Paris 1929.

Tibet történeti földrajza kapcsán lásd Albert Herrmann, *Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike*, Leipzig 1939.

Tibet feltárásának történetét illetően: John MacGregor, *Tibet. A Chronicle of Exploration*, New York-London 1970; és Ernst Schafer, *Tibet und Zentralasien*, Stuttgart 1965.

Tibet földrajzáról egy helyi munka: Turrell V. Wylie, *The Geography of Tibet According to the 'Dzam-Gling-Rgyas-Bshad*, Serie Orientale Roma 25, Rome 1962 (szöveg és angol fordítás).

Tibet földrajzi helyzetének hasznos kivonatát megtalálhatjuk F. W. Thomas, *Nam, An Ancient Language of the Sino-Tibetan Borderland*, London 1948 („Geographical Considerations,” pp.

1-25). {Ugyancsak útbeszámolók Sven Hedin, *Ázsia szívében II.*, ford. Dr. Thirring Gusztáv, 1906, Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára szerk. Lóczy Lajos, Lampel R. Kk., Budapest; L. A. Waddell, *A rejtelmes Lhassa és az 1903.-1904. évi angol katonai ekspedíció története*, ford. Dr. Schwalm Amadé, 1910, A Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára, Lampel R. Kk., Budapest; Giuseppe Tucci és E. Gherzi, *Kincses Tibet*, Budapest; G. Tucci, *To Lhasa and Beyond. Diary of the Expedition to Tibet in the Year of 1948*, eredeti kiadás: *Lhasa e Oltre*, 1950, Roma, első angol kiadás 1956, legújabb kiadás a dalai láma előszavával, 1983 és Snow Lion, Ithaca, New York; G. Tucci, *Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal*, 1956, Rome; Patkó-Rév, *Tibet*, 1957, Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest; Nagy Károly, *Tibeti reinkarnációk*, fotó: Kunkovács László, 1987, MTI Kiadó, Budapest; Michel Peissel, „Mustang, Remote Realm in Nepal”, *National Geographic* 128 no. 4, 1965: 560-604; Desmond Doig, „Sherpaland, My Shangri-la”, *National Geographic* 130, no. 4, 1966: 544-77; talán a ma legjobban használható Tibetről (Tibeti Autonóm Terület) szóló útikönyv Victor Chan, *Tibet Handbook*, (216 térképpel) első kiadás 1994, Moon Travel Handbooks; Gyurme Dorje, 1999, *Tibet Handbook with Bhutan*; Keith Dowman, *The Power-Places of Central Tibet. The Pilgrim's Guide*, 1988, Routledge and Kegan Paul, London; K. Dowman, 1997, *The Sacred Life of Tibet*; Eward A. Parmee, *Kham and Amdo of Tibet*, 1972, Human Relations Area Files, New Haven.- A ford.}.

II. A tibeti nyelv és kapcsolata más nyelvekkel

A tibetit, a hatalmas sino-tibeti nyelvcsalád¹ egyik ágát akár egyszótagú és izoláló nyelvnek is hívhatnók. Általában a tibeti szó csak egy szótagból áll: mindegyik szó tartalmaz legalább egy mássalhangzót, másszóval alapbetűt, valamint egy magánhangzót; ám az is gyakran előfordul, hogy egy, sőt két prefixumot, és egy vagy két suffixumot is. Meglehet, hogy eredetileg mind a prefixum, mind pedig a suffixum különálló, független szó volt, amely jelenség a tibeti nyelv ősi többszótagú voltára utal. Valóban vannak még mindig olyan szavak a nyelvben – amelyek a prefixumokon és suffixumokon túlmenőleg – kétszótagú formát mutatnak, habár két különálló szótagként írják. Természetesen nem mindig olyan egyszerű megkülönböztetni az összetett és kétszótagú szavakat, mivel sok esetben a szóösszetétel egyik tagját már nem használják önállóan. Vannak azonban megkérdőjelezhetetlen példák a valódi kétszótagú szavakra, mint amilyen például *ra-gan* (sárgaréz) vagy a *ji-ge* (betű, levél). Ha egy ilyen szó egy másikkal alkot szóösszetételt, az első alkotóelemet rövidített formában adják meg, pl. *rag-dung* (rézharsona), *szpring-jig* (írott üzenet). Sok tudós úgy véli, hogy a sino-tibeti nyelvcsalád ún. egyszótagú nyelvei eredetileg többszótagúak voltak, és hogy az adott nyelv jelenlegi egyszótagú rendszere egy nyelvi változás eredménye. A sino-tibeti nyelvcsalád egyik alága, a kuki mind a mai napig tartalmaz kétszótagú, sőt háromszótagú szavakat.

A tibeti, a kínaihoz és ugyanezen nyelvcsaládhoz tartozó más nyelvekhez hasonlóan, nem ragozza a főneveket és az igéket. Ezért a tibeti mondat felépítése teljes egészében a toldalékszavakon nyugszik, amelyeket az alárendelt igék jelzésére használnak, továbbá arra a szerepre, amit más nyelvekben az esetragok töltenek be. Természetesen ezek a toldalékszavak az idők során különböző illeszkedési hangalakjukban nagyon szorosan hozzátapadtak a fő szóhoz, így ebben az értelemben ál-ragozásról is beszélhetnénk, amely jelenség mind a mai napig megfigyelhető a tibeto-birmán ághoz tartozó nyelvekben. Vannak olyan segédszócskák is, amelyek kijelölik, hogy az adott szó például főnév vagy melléknév (pl. *pa*, *ba*, *ma*, *po*, *bo*, *mo*, *ka*, *kha*, *ga*), vagy többesszámot fejeznek ki (pl. *rnamsz*, *chogsz*). Ez utóbbi két segédszócskát egyébként két önálló szóra vezethetjük vissza, hiszen az elsőnek a jelentése „darab”, a másodiké pedig „sokaság”. A fentebb említett toldalékszavak, a *pa*, *ma*, *po* és *mo* nemet is jelölhetnek.

Mivel a tibeti izoláló nyelv, ezért nincs igazi különbség a főnevek, melléknevek és igék között. A szavak eredetileg több szerepet töltöttek be, így a *nyamsz-pa* jelentheti azt, hogy „sérülés”, „sérült” és „sérültnék lenni”. Ennek következtében nincs cselekvő vagy szenvedő szerkezet, tehát a következő mondatot, miszerint *rgyal-posz mi de ral-grisz bsad* fordíthatjuk úgy, hogy a „király karddal megölte azt az embert”, és úgy is, hogy „az az ember a király karddal megöletett”. A klasszikus tibetiben sok igét úgy alakítottak ki, hogy alkalmasak legyenek buddhista szövegek megírására. Ezt olyan prefixumokból és suffixumokból álló nyelvtani rendszerrel érték el, melynek révén lehetővé vált a jelen, múlt és jövő idő, valamint a felszólító mód megjelenítése. A felszólító módot, amennyiben fonetikailag lehetséges volt, az aspiráció révén különböztetik meg, míg a legrégebb világi szövegekben ezek előfordulása sokkal ritkább, és az igék is nagyon gyakran csak egy alakban jelentek meg. Valójában az igék se nem cselekvőek, se nem szenvedők, hanem személytelenek, így az előbb idézett mondat tulajdonképpen azt jelenti, hogy „arra az emberre vonatkozólag egy kard segítségével gyilkosság történt a király által”. Hasonlóképp a *btang ba'i mi* jelentheti azt is, hogy „az ember, aki elküld” ugyanúgy, mint azt, hogy „az ember, akit elküldtek”.

A mondat igazi jelentése kétségtelenül a szöveggörnyezeten múlik. Az állítmány mindig a mondat végére kerül, míg a hely- vagy időhatározós kifejezés a mondat elején jelenik meg, amelyet az alany követ. Az alany a következő részekből állhat ebben a sorrendben: az ún. genitívusz, amely megelőzi a főnevet, maga a főnév, egy vagy több melléknév, egy névmás, egy számnév, valamint egy határozatlan névelő (eredetileg ugyanaz a szó, mint amit az „egy”-re használtak). Ha az ige tárgyas, akkor az alanyhoz egy „által”-t jelentő szócska {insztrumentálisz, mely egy kötött morfémában realizálódik} járul, mely tárgyatlan ige esetében nem fordul elő.

A klasszikus tibetit (Robert Shafer elnevezésében „óbodikusz” [Old Bodic]) egy olyan időszakban jegyezték le, amikor a régi prefixumokat és suffixumokat még kiejtették, és pontosan emiatt az archaizmus miatt a klasszikus tibetit gyakran a „sino-tibeti nyelvek szanszkritjának” hívják. Ennek ellenére már a 9. század első felének nyelve is mutat bizonyos „kopást” a korábbi {feltételezett} hangállapothoz képest. A 822. évi kínai-tibeti szerződés feliratában mind tibeti írással, mind pedig kínai átírásban megtalálhatók a szerződésre felelködött tibeti tisztviselők nevei. E szerződés tanúbizonysága szerint a legtöbb prefixumot és suffixumot abban az időben már nem ejtették. A régi írásrendszer mind a mai napig használatban maradt, de a hangállományban

bekövetkezett változások manapság gyökeresen más kiejtést igényelnek. Elég magától értetődő, hogy Középső-Tibet és a főváros, Lhásza nyelvjárása változott a legtöbbet, míg a messzi keleti és nyugati (Balti és Purig nyugaton, Amdo és Kham-sz keleten) körzetek nyelvjárásában sok régi prefixum fennmaradt a kiejtésben. Vannak olyan igék, melyek a klasszikusban négy alakúak voltak, de ma már csak a múlt idejű alakjukat használják. A modern beszélt nyelvben az a betű, amelyet a tibetisztikában *`a-cshung*nak neveznek és melyen {bizonyos esetekben} megjelenik a magánhangzó jel, valamint eléírt jelként is szolgál (sőt a legrégebbi szövegekben még szótagzáróként is), egy olyan hangot jelöl, melyet az őt követő hangnak megfelelően orrhangúsítani kell (így a kiejtésben a varázskör/mandala *dkjil-`khorból khjing-khor* lesz; a „zivatar”, *cshar-`babból* pedig *csham-bab* lesz).

A más sino-tibeti nyelvekben megtalálható hangsúlyok kialakulásával szemben a tibeti nyelv korai időszakának nyelvvállapotára nincs elég adatunk. A modern lhásza-i nyelvjárásban a zöngétlen mássalhangzókkal (*k, cs, t, p, c, kh, csh, th, ph, ch, s, sz*) és az *`a-cshem*mel kezdődő szavak magas hangfekvésűek, míg a *g, dzs, d, b, dz* és *`a-cshung*; az orrhangok *nga, nya, na, ma*; bilabiális {két ajakkal képzett} *wa*; a félhangzók *j, r, l*; a zöngés szibilánsok {sziszegő hangok} *zs* és a *z*, valamint a zöngés *h* mély hangfekvésűek. Létezik egy olyan magas hangfekvésű zöngétlen *l*, ami a tibeti írásképpen *lh*-ként jelenik meg. Az alulírott *r* az alapbetű nyelvhangúsodásához vezet, az alulírott *j* pedig palatalizációt eredményez. Néhány esetben a szóvégi *g* eltűnése hangsúly változásban jelenik meg: a klasszikus *szgang-tog gang-tó*vá válik, így a második szótag a megszokott magas hangsúly szintjéhez képest magasabban helyezkedik el. A magánhangzóra végződő szóvégek utáni genitívusz az *a, u, o* {betűkkel jelölt} hangok visszaható hasonulását és emelkedő hangsúlyt eredményez (a „víziszellemnek a...” kifejezés *klu`i*-ből emelkedő hangsúlyú *lū/-vé* válik). Másfelől a szóvégi *d* és *sz* eltűnése csupán visszaható hasonulást, nem pedig hangsúlyban bekövetkezett változást idéz elő, így az insztrumentálisz mély hangsúlyával különböztethető meg a genitívusztól (a „víziszellem által” kifejezésnél a *klusz* mély hangsúlyú *lū_-vé* válik).

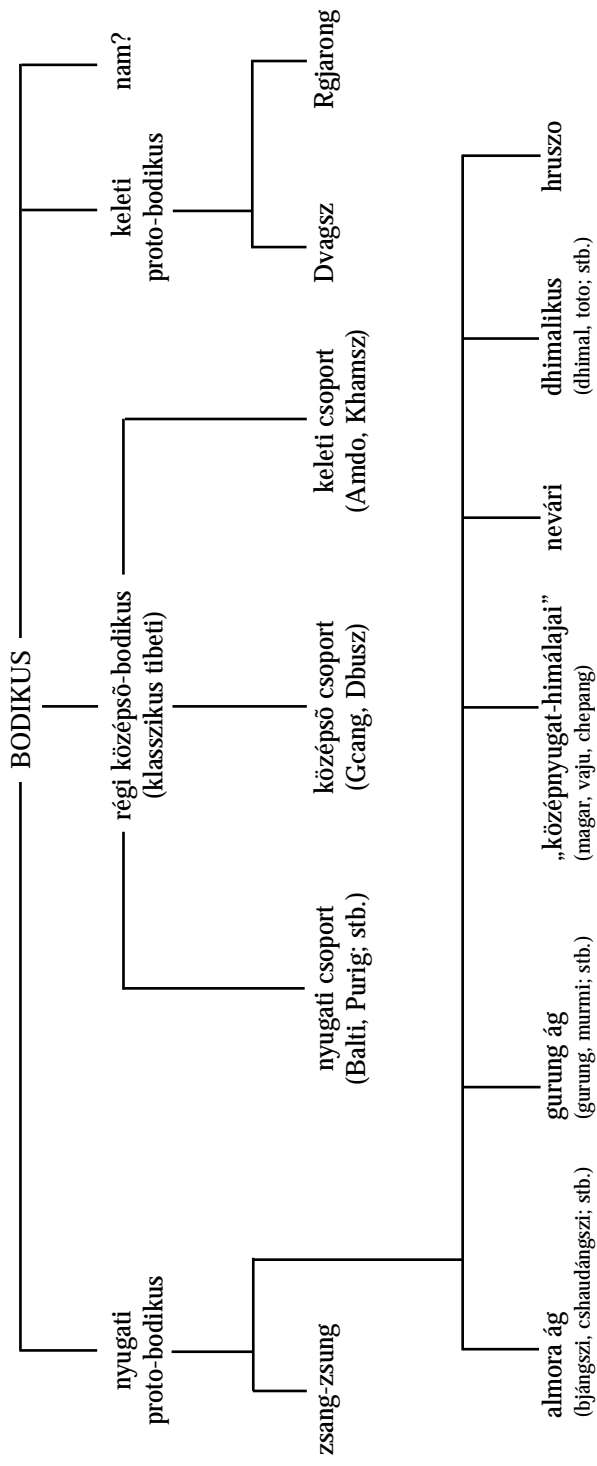
Az összehasonlító nyelvtudományban a tibetit (bodikus) a sino-tibeti nyelvcsalád hat nagy osztálya közé sorolják; ezek következők: sinitikus (kínai), daikus (thai) – ez utóbbit P.K. Benedict nemrég kizárta a nyelvcsaládból —, bodikus (tibeti), burmikus (burmai, beleértve a nyelvészetiileg jelentős ókukit), barikus (Asszámban beszélt nyelvek egy csoportja, olyan nyelvek, mint például a bodo és a nága), és a karenikus (Közép- és

Dél-Burma, olyan nyelvek, amelyeknek helyzete még nem egészen tisztázott, bár úgy tűnik, hogy mind a burmikkussal, mind pedig a bodikkussal is hasonlóságot mutat). A legszembeötlőbb pedig a burmikus és bodikus nyelvek közti szoros kapcsolat.

Korábbi feltételezések szerint a bodikus csoport homogén volt. Az első kutatók úgy vélték, hogy minden nyelvjárás egyszerűen csak a klasszikus tibeti egyik mellékága. Újabb kutatások azt mutatják, hogy a kérdés azért jóval összetettebb. Jelenlegi tudásunk szerint a szűk értelemben vett tibeti (bodikus) mellett létezett egy proto-keleti és egy proto-nyugati ág. Ez utóbbi minden valószínűség szerint magában foglalja a Robert Shafer által „nyugat-himálajainak” nevezett nyelveket {nyelvjárásokat}. Az összehasonlító munka nehézségét az adja, hogy a tudósoknak nincs más lehetőségük, minthogy összevessék a modern időkben megismert nyelvjárásokat az archaikus klasszikus tibetivel. Szerencsére azonban találtak olyan ősi nyelveket, mint az óbodikus. A tibeti bon-pók szent nyelve, az archaikus proto-nyugati bodikus ág egyik képviselője, a zsang-zsung jelenti e csoport tanulmányozásához vezető megoldást. Írott nyelvként hozzávetőlegesen már a klasszikus tibeti nyelv korszakától (a 7-8. századtól) használják. Szókincse meglepő hasonlóságot mutat a Kelet-Himálaja néhány elszigetelt nyelvvel (dhimál és toto). Továbbá rendelkezésünkre állnak az eddig felületesen tanulmányozott és a Nansan-hegység s környékének vidékéről származó, ősi nam nyelvi dokumentumok is, melynek darabjait Turkesztán mai kínai vidékén is megtalálták. Ez a nyelv feltehetőleg a proto-keleti bodikus ág egyik tagja volt. Azt is meg kell említenünk, hogy a nyugati óbodikus és a keleti óbodikus, valamint a belőlük származó nyelvjárások közös szava, a számnév „hét” *sznisz*, mely szó a tibet-birmán nyelvekben megtalálható, míg az óbodikus ehelyett a *bdun* szót használja. A bodikus nyelvekre vonatkozó kísérleti vázlat:

VÉGJEGYZET

- 1 „[nézetünk szerint] a tibeti nyelv igen nagy számú ősi jövevényszót vett át egy korai indoeurópai leánynyelvtől, s jóval kevesebbet a kínaiból, ám a tibeti feltehetőleg divergensen (vagy „genetikailag”) sem az indoeurópaihoz, sem pedig a kínaihoz nem kapcsolódik. Mi több, azt állítjuk, hogy e három nyelv közös szókészletének nagy része indoeurópai eredetű, mely a tibetibe, csakúgy mint a kínaiba, egy meglehetősen korai időszakban került, s így megkülönböztethetetlen attól a majdan megörökölt „proto-sino-tibeti” szókészlettől, ami egyben pontosan a ‘sino-tibeti’ feltételezés alapját is képezi.” Ld. Beckwith és Walter, 1997 vol. 2.: p. 1044. – A ford.



BIBLIOGRÁFIA

SZÓJEGYZÉKEK, SZÓTÁRAK

Klasszikus tibeti

Körösi Csoma Sándor, *Essay towards a Dictionary, Tibetan and English*, Calcutta 1834; I. J. Schmidt, *Tibetisch-Deutsches Wörterbuch*, St. Petersburg 1841; H. A. Jaschke, *A Tibetan-English Dictionary*, 2. kiad., London 1934; Sarat Chandra Das, *A Tibetan-English Dictionary, with Sanskrit Synonyms*, átnézte Graham Sandberg és A. William Heyde, Calcutta 1902 (reprint 1960); Auguste Desgodins, *Dictionnaire tibétain-latin français*, Hong Kong 1899; Lokesh Chandra, *Tibetan-Sanskrit Dictionary*, Satapitaka Series on Indo-Asian Literature, New Delhi 1959; Chos-grags, *Dge bai bshes chos kyi grags pas brtsams pai brda dag ming tshig gsal ba* (tibeti-tibeti szótár), Peking 1957; L. S. Daggyab, *Tibetan Dictionary* (tibeti-tibeti), Dharamsala 1966; {Terjék József, *Tibet-magyar szótár*, 1988, Körösi Csoma Társaság, Keleti Nyelvek Kollégiuma, Budapest; Chang Yi Sun (Krang dbyi sun), *Bod rgya tshig mdzod chen po*, [Tibeti-kínai nagyszótár] (tibeti és kínai magyarázatokkal), 3 vols. vagy újabb kiadásban 2 vols., 1985, Mi rigs dpe skrun khang, Peking; Tashi Tshering, *English-Tibetan-Chinese Dictionary*, 1988, Beijing. – *A ford. kiegészítése*}.

Szakszótárak: Körösi Csoma Sándor, *Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary*, a Mahāvijyutpatti egyik kiadása és fordítása, kiadta E. Denison Ross és Satis Chandra Vidyabhusana, 2 részben, *MASB IV*, nos. 1 and 2, Calcutta 1910; Ryōzaburō Sakaki, *Compendium of Translation of Names and Terms of the Mahāvijyutpatti* (szanszkrit mutatóval), Tokyo 1916; Kyōo Nishio, *A Tibetan Index to the Mahāvijyutpatti* (Sakaki kiadás), Kyoto 1936; {Sárközi Alice és Szerb János, szerk., *A Buddhist Terminological Dictionary: the Mongolian Mahāvijyutpatti*, Bibliotheca Orientalis Hungarica 42 és Asiatische Forschungen, 1996, Wiesbaden. – *A ford.*}; Jacques Bacot, *Dictionnaire tibétain-sanskrit par Tse-ring-ouang-gyal* (fotótípiai reprodukció), Buddhica, 2nd series, vol. 2, Paris 1930; E. Obermiller, *Index verborum Sanskrit-Tibetan and Tibetan-Sanskrit to the Nyāyabindu of Dharmakīrti and the Nyāyabindutīkā of Dharmottara*, Bibliotheca Buddhica 24, 25, Leningrad 1927/28; J. Rahder, *Glossary of the Sanskrit, Tibetan, Mongolian and Chinese Versions of the Dasabhūmika Sūtra*, Paris 1928; Johannes Nobel, *Suvarṇaprabhāsottama-Sūtra*, Die tibetischen Übersetzungen mit einem Wörterbuch herausgegeben, vol. 2,

Leiden-Stuttgart 1950; Johannes Nobel, *Udráyana, König von Roruka*, Die tibetische Übersetzung des Sanskrittextes, 2 vols. (vol. 2: Wörterbuch), Wiesbaden 1955; Friedrich Weller, *Tibetisch-Sanskritischer Index zum Bodhicaryāvatāra*, Abh. d. Leipziger Akademie d. Wissenschaften, 46 no. 3 and 47 no. 3, 2 vols., Leipzig 1953 and 1955; Edward Conze, *Sanskrit-Tibetan-English Index to the Prajñāpāramitā-ratnaguna-samcaya-gāthāh*, Bibliotheca Buddhica, Leningrad 1937 (reprint: s'Gravenhage 1960).

Beszélt tibeti

H. Ramsey, *Western Tibet, A Practical Dictionary of the Language and Customs of the Districts Included in the Ladakh Wazarat*, Lahore 1890; A. v. Rosthorn, „Vokabularfragmente ost-tibetischer Dialekte,” *ZDMG* 51 (1897): 524-33; E. H. C. Walsh, *A Vocabulary of the Tromowa Dialect of Tibetan Spoken in the Chumbi Valley*, Calcutta 1905; Dawasamdub Kazi, *An English-Tibetan Dictionary*, Calcutta 1919; Sir Charles Bell, *English-Tibetan Colloquial Dictionary*, 2. kiad., Calcutta 1920; J. H. Edgar, „An English-Giarung Vocabulary,” *JWCBRS* 5 (1932), kiegészítés; Basil Gould és Hugh E. Richardson, *Tibetan Word Book*, London 1943; Pierre Philippe Giraudeau és Francis Goré, *Dictionnaire français-tibétain, Tibet Oriental*, Paris 1956. {T.G. Dhongthog, *The New Light English-Tibetan Dictionary*, 1973, LTWA, Dharamsala; Melvyn C. Goldstein, *Tibetan-English Dictionary of Modern Tibetan*, 1975, Bibliotheca Himalayica series II, vol 7., Ratna Pushtak Bhandar, Kathmandu. Újabb kiadás 1994.; Melvyn C. Goldstein és Ngawangthondup Narkyid, *English-Tibetan Dictionary*, 1984, Berkeley, reprint 1986 LTWA, Dharamsala; Chang Yi Sun (Krang dbyi sun), *Bod rgya tshig mdzod chen po*, [Tibeti-kínai nagyszótár] (tibeti és kínai magyarázatokkal), 3 vols., 1985, Mi rigs dpe skrun khang, Peking. - *A ford.*}

NYELVTAN

Klasszikus tibeti

Kőrösi Csoma Sándor, *A Grammar of the Tibetan Language in English*, Calcutta 1834, {újranyomva In: *Collected Works of Alexander Csoma de Kőrös*, szerk. Terjék József, 1986, Akadémia, Budapest -*A ford.*}; I. J. Schmidt, *Grammatik der Tibetischen Sprache*, St. Petersburg 1839; H. A. Jaschke, *Tibetan Grammar*, 3. kiadás, az addendát készítette A. H. Francke, segítette W. Simon, Berlin 1929; Philippe E. Foucaux, *Grammaire de la langue tibétaine*, Paris 1858; Palmyr Cordier, *Cours de tibétain*

classique, Hanoi 1908; H. B. Hannah, *Grammar of the Tibetan Language*, Calcutta 1912; Vidhushekhara Bhattacharya, *Bhota Prakāsa*, A Tibetan Chrestomathy with Introduction, Skeleton Grammar, Notes, Texts, and Vocabularies, University of Calcutta 1939; Jacques Bacot, *Grammaire du tibétain littéraire*, 2 vols., Paris 1948 (a helyi nyelvtanok szerkezetét követő hasznos könyv, habár kezdőknek nem megfelelő); Marcelle Lalou, *Manuel élémentaire de tibétain classique: méthode empirique*, Paris 1950; Shōjō Inaba, *Grammar of Classical Tibetan*, Kyoto 1954 (japánul); Roy Andrew Miller, „A Grammatical Sketch of Classical Tibetan,” *JAOS* 90 (1970): 74-96 (fonemikus megközelítés); Michael Hahn, *Lehrbuch der Klassischen Tibetischen Schriftsprache*, Hamburg 1971. {Terjék József, „Colloquial influences on written Tibetan”, 1972, *AOH* 25: 39-51; Terjék J., „Die Wörterbücher der vorklassischen tibetischen Sprache”, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, Ligeti Lajos szerk., 1978: 503-10, Akadémia, Budapest; Terjék J., *A klasszikus tibeti nyelv szerkezeti felépítése*, (Tibeti nyelvtan I.), 1990, Kőrösi Csoma Társaság Keleti Nyelvek Kollégiuma, Budapest; Stephen Hodge, *An Introduction to Classical Tibetan*, 1990, Aris and Phillips, Warminster; Roy A. Miller, „A grammatical sketch of Classical Tibetan”, 1970, *JAOS* 90: 74-96; Y.M. Parfionovich, 1986, *The Written Tibetan Language*, Nauka, Moscow; Ju. N. Roerich, 1961, *Tibetskij jazyk*, Moscow; Joe Wilson, *Translating Buddhism from Tibetan*, 1992, Snow Lion, Ithaca, New York; Stephen V. Beyar, *The Classical Tibetan Language*, 1992, State University Press of New York. - A ford.}.

Beszélt tibeti

Graham Sandberg, *Handbook of Colloquial Tibetan*, Calcutta 1894; Sir Charles Bell, *Grammar of Colloquial Tibetan*, 2. kiadás, Calcutta 1919; George N. Roerich és Tsetrüng Lopsang Puntshok, *Textbook of Colloquial Tibetan*, Calcutta 1957; Eberhardt Richter, *Grundlagen der Phonetik des Lhasa-Dialektes*, 2 vols., Ph.D. disz., Berlin 1959; Chang Kun és Betty Shefts, *A Manual of Spoken Tibetan*, University of Washington Press, Seattle 1964; Melvyn C. Goldstein és Nawang Nornang, *Modern Spoken Tibetan: Lhasa Dialect*, Seattle és London 1971; A. F. C. Read, *Balti Grammar*, London 1934; A. H. Francke, „Sketch of Ladakhi Grammar,” *JASB* 70 (1900): pt. 1, extra no. 2; George N. Roerich, „The Tibetan Dialect of Lahul,” *Urusvati Journal* 3 (1933): 83-189; George N. Roerich, *Le parler de l'Amdo*, Serie Orientale Roma vol. 18, Roma 1958; August Desgodin, *Essai de grammaire thibétaine pour le langage parlé*,

Hong Kong 1899 (keleti nyelvjárás). {Eberhard Richter és Dieter Mehnert, „Zur Struktur und Funktion der Aspiration im modernen Tibetischen”, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, Ligeti Lajos szerk., 1978: 335-52, Akadémia, Budapest; Kara György, „On Grum-Grzimajlo’s *Sbra Nag* Glossary”, *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, szerk. Ernst Steinkellner és Helmut Tauscher, vol. 1, 1983: 109-16, Wien, reprint 1995, Delhi; ugyancsak az előző kötetben Thubten J. Norbu, „Gungthangpa’s text in Colloquial Amdowa”, 1983: 221-42, Wien; Róna-Tas András, „Linguistic Notes on an Amdowa Text”, *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, 1983: 243-80, Wien; Tengye Tensang, *Handbook of Tibetan*, 1987, Karma Ling Prajna Edition, LaRochette; Sherab Gyaltsen Amipa, *Textbook of Colloquial Tibetan Language*, 1974, Tibetan Institute, Zurich; S. G. Amipa, *Lehrbuch der tibetischen Umgangssprache*, 1996, Rikon; Tashi, *A Basic Grammar of Modern Spoken Tibetan*, 1990, LTWA; Losang Thonden, *Modern Tibetan Language*, 2 vols., 1993 (külön-külön 1983 és 1986), LTWA, reprint 1996; William A. Magee, Elizabeth S. Napper és Jeffrey Hopkins főszerk., *Fluent Tibetan: A Proficiency-Oriented Learning System. Novice and Intermediate Levels*, Ngawang Thondup Narkyid, Geshe Thupten Jinpa, Kunsang Y. King, Jules B. Levinson, Jigme Ngapo, Daniel E. Perdue, Dolma Tenpa és Steven N. Weinberger közreműködésével, 26h hanganyag, 1993, Virginia University and Snow Lion, Ithaca, New York; Andrew Bloomfield és Yanki Tshering, *Tibetan phrasebook*, 1992, Snow Lion, Ithaca, New York; Melvyn C. Goldstein, Gelek Rinpoche és Lobsang Phuntshog, *Essentials of Modern Literary Tibetan. A Reading Course and Reference Grammar*, 1991, University of California Press, reprint 1993, Munshiram, Delhi; Pema Chhinjor, *New Plan Tibetan Grammar and Translation*, 1993, LTWA; Acharya Sangye T. Naga és Tsepa Rigzin, *Tibetan Quadrisyllabics, Phrases and Idioms*, 1994, LTWA. - A ford.}.

SZAKOSODOTT NYELVTANI TANULMÁNYOK

H. A. Jaschke, „Über das tibetanische Lautsystem,” *Monatsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1860, Nachtrag, pp. 257-78; H. A. Jaschke, „Über die östliche Aussprache des Tibetischen im Vergleich zu der früher behandelten westlichen,” *ibidem*, 1865, pp. 441-54, H. A. Jaschke, „Über die Phonetik der tibetischen Sprache,” *ibidem*, 1867, pp. 148-82; George N. Roerich, „Modern Tibetan Phonetics, with Special Reference to the Dialect of Central Tibet,” *JASB*, N. S. 27

(1931): 285-312; Jacques Bacot, „La structure du tibétain,” *Conférences Inst. Ling. Univ. Paris* 2 (1953): 115-35; Roy Andrew Miller, „Notes on the Lhasa Dialect of the Early Ninth Century,” *Oriens* 8 (1955): 284-91; Roy Andrew Miller, „The Independent Status of the Lhasa Dialect in Spoken Tibetan,” *Tóhógaku* 10 (1955): 144-58; André Migot, „Recherches sur les dialectes tibétains du Si-K'ang (province de Kham),” *BEFEO* 48 (1957): 417-562; Edward Stack, *Some Tsangla-Bhutanese Sentences*, Shillong 1897; Stuart N. Wolfenden, „Notes on the Jyarung Dialect of Eastern Tibet,” *TP*, series 2, vol. 32 (1936): pp. 167-204; Yu Wen, „Verbal Directive Prefixes in the Jyarung Language and their Ch'iang Equivalents,” *Studia Serica* 3 (1943): 11-20; P'eng Kin, „Étude sur le Jyarung, dialecte de Tsa-Kou-na,” *Han Hiue* 3 (Peking, 1949): 211-310; Yu Wen, „On the languages of Li Fan,” *JWCBRS* 14 (1942): 31-34; Yu Wen, „Studies in Tibetan Phonetics, Sde-dge Dialect,” *Studia Serica* 7 (1948): 63-78; Uray Géza, *Kelet-Tibet Nyelvjárásainak osztályozása* [Angol nyelvű összefoglalóval], Dissertationes Sodalium Instituti Asiae Interioris, fasc. 4, 1949; {Az előző dolgozathoz könnyebben hozzáférhet az érdeklődő In: Uray Géza emlékére. *Tanulmányok* szerk. Ecsedy Ildikó, 1992: 109-38, MTA Orientalisztikai Munkaközössége, *Történelem és kultúra* 8, MTA Orientalisztikai Munkaközössége, Budapest; Uray G., „A tibeti nyelv”, *Magyar Nyelvőr* 75: 169-78, Bethlenfalvy Géza, „Aussprache des Tibetischen bei den Khalkha-Mongolen (Kuren)”, *AOH* 32, 1970: 37-44. - *A ford.*}; Robert Shafer, „The Linguistic Position of Dwags,” *Oriens* 7 (1954): 348-56; Roy Andrew Miller, „Segmental Phonology of the Ladakhi Dialect,” *ZDMG* 106 (1956): 345-62.

Berthold Laufer, „Loan Words in Tibetan,” *TP*, series 2, vol. 17 (1916): 403-552; George N. Roerich, „Tibetan Loan-words in Mongolian,” *Sino-Tibetan Studies V (Festschrift Liebenthal)*, pp. 247-54; Róna-Tas András, „Remarks on the Phonology of the Monguor Language (preservation of Tibetan prefixes),” *AOH* 6 (1956): 263-67; Róna-Tas A., „Tibetan Loan-words in the Shera Yögur Language,” *AOH* 15 (1962): 259-71. {Róna-Tas A., *Tibeto-Mongolica. The Tibetan Loanwords of Mongour and the Development of the Archaic Tibetan Dialects*, Indo-Iranien Monographs VII, 1966, Mouton, The Hague; Róna-Tas A., *Wiener Vorlesungen zur Sprach- und Kulturgeschichte Tibets*, 1985, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Wien. - *A ford.*}.

A. H. Francke, „Kleine Beiträge zur Phonetik und Grammatik des Tibetischen,” *ZDMG* 57 (1903): 285-98; Berthold Laufer, „Bird Divination among the Tibetans” (benne: „On the Tibetan

Phonology of the 9th century"), *TP*, series 2, vol. 17 (1916): 403-552; Hans-Nordewin von Koerber, *Morphology of the Tibetan Language*, Los Angeles és San Francisco 1935; Constantin Régamey, „Considerations sur le système morphologique du tibétain littéraire," *Cahiers Ferdinand de Saussure* 6 (1947): 22-46; Sir Basil Gould és Hugh E. Richardson, *Tibetan Verb Roots*, Kalimpong 1949; Jacques A. Durr, *Morphologie du verbe tibétain*, Heidelberg 1950; Robert Shafer, „Studies in the Morphology of Bodic Verbs," *BSOAS* 13 (1951): 702-24, 1017-31; Uray G., „Some Problems of the Ancient Tibetan Verbal Morphology," *Acta Linguistica Academiae Scientiarum Hungaricae* 3 (1953): 37-60; Jacques A. Durr, „Wie übersetze ich Tibetisch," *Asiatica. Festschrift Friedrich Weller*, pp. 53-77, Leipzig 1954; R. K. Sprigg, „Verbal Phrases in Lhasa Tibetan," *BSOAS* 16 (1954): 134-50, 320-50; Kamil Sedlacek, „On Some Problems of Using Auxiliary Verbs in Tibetan," *MIO* 7 (1959): 79-122; Stuart N. Wolfenden, „The Prefixed *m-* with Certain Substantives in Tibetan," *Language* 4 (1928): 277-80; Fang-Kuei Li, „Certain Phonetic Influences of the Tibetan Prefixes upon the Root Initials," *Academia Sinica* 4 (1933): 135-57; Robert Shafer, „Prefixed *n-*, *ng-* in Tibetan," *Sino-Tibetica*, no. 1 (1938): 11-28; Walter Simon, „Certain Tibetan Suffixes and Their Combinations," *HJAS* (1940): 372-91.

J. H. Edgar, „The Tibetan Tonal System," *JWCBRS* 5 (1932): 66-67; R. K. Sprigg, „The Tonal System of Tibetan [Lhasa dialect] and the Nominal Phrase," *BSOAS* 17 (1955): 133-53; Kamil Sedlacek, „The Tonal System of Tibetan (Lhasa Dialect)," *TP* 47 (1959): 181-250.

R. K. Sprigg, „Vowel Harmony in Lhasa Tibetan," *BSOAS* 24 (1961): 116-38; R. A. Miller, „Early Evidence for Vowel Harmony in Tibetan," *Language* 42 (1966): 252-77. {Richard Keith Sprigg, „A Polysystematic Approach in Proto-Tibetan Reconstruction to Tone and Syllable-initial Consonant Clusters", *BSOAS* 35, 1972: 546-87. - *A ford.*}.

Anton Schiefner, „Tibetische Studien," *Bulletin de l'Académie des sciences de St. Pétersbourg* 8 (1851): 211-22, 259-71, 291-303, 334, 336-51; Anton Schiefner, „Über Pluralbezeichnungen im Tibetischen," *MASP* 25, no. 1 (1877); F. B. Shawe, „On the Relationship between Tibetan Orthography and the Original Pronunciation of the Language," *JASB* 63 (1894): 4-19; Berthold Laufer, „Über das *va zur*, ein Beitrag zur Phonetik der tibetischen Sprache," *WZKM* 12 (1898): 289-307 és 13 (1899): 95-109, 199-226; A. H. Francke, „Das tibetische Pronominalsystem," *ZDMG* 61 (1907): 439-40, 950; Max Walleser, *Zur Aussprache des Sanskrit und Tibetischen*, Heidelberg 1926;

Stuart N. Wolfenden, „Significance of Early Tibetan Word Forms (*on gnyi* „sun”),” *JRAS* (1928): 896-99; Walter Simon, „Tibetan *dang, cing, kyin, yin* and ‘*am*”, *BSOAS* 10 (1942): 954-75; Walter Simon, „The Range of Sound Alternations in Tibetan Word Families,” *AM*, series 2, vol. 1 (1949): 3-15; Roy Andrew Miller, „The Phonemes of Tibetan [U-Tsang dialect] with Practical Romanized Orthography for Tibetan-speaking Readers,” *Journal of the Asiatic Society*, Letters 17, no. 3 (1951): 191-216; Uray G., „A Tibetan Diminutive Suffix,” *AOH* 2 (1952): 183-219; Uray G., „The Suffix -e in Tibetan,” *AOH* 3 (1953): 229-44; Uray G., „Duplication, Geminatio and Triplication in Tibetan,” *AOH* 4 (1954): 177-241; Uray G., „The Tibetan Letters *Ba* and *Wa*,” *AOH* 5 (1955): 101-21; {Uray Géza, „Old Tibetan *dra-ma-drangs*”, 1962, *AOH* 14: 219-30; Uray G., „The old Tibetan verb *bon*”, 1964, *AOH* 17: 323-34; Uray G., „VII-IX. századi tibeti források személynévtana és a tibeti történelem kutatása”, *Nyelvtudományi Értekezések* 70 (1970): 265-70, Budapest; Uray G., „À propos du tibétain *rgod-g-yung*”, *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, 1972: 553-57, Paris, Adrien-Maisonneuve; Uray G., „The Old Name of Ladakh”, *AOH* 44, no. 1-2, 1990. -A ford.}; Helmut Hoffmann, „Über ein wenig beachtetes Hilfswort zur Bezeichnung der Zukunft im Tibetischen,” *Corolla Linguistica, Festschrift Ferdinand Sommer*, Wiesbaden 1955, pp. 73-79; Roy Andrew Miller, „Morphologically Determined Allomorphs in Spoken Tibetan,” *Language* 30 (1954): 458-60; Walter Simon, „Tibetan ‘fifteen’ and ‘eighteen’,” *ETML*, Paris 1971, pp. 472-78.

Max Walleser, „Subordinate Clauses in Tibetan,” *Indian Linguistics* (1935): 309-22; Max Walleser, „Affirmative and Interrogative Sentences in Tibetan,” *Indian Linguistics* (1935): 297-307. {Chang Kun, „Tibetan”, *International Encyclopedia of Linguistics*, szerk. William Bright et. al., 1992, vol. 4.: 156-160, OUP; B. Shefts Chang, „Tibetan Prenatalized Initials”, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, Ligeti Lajos szerk., 1978: 35-46, Akadémia Kiadó, Budapest; B. Shefts és Kun Chang, „Tense and Aspect in Spoken Tibetan”, *Contributions on Tibetan Language, History and Culture, Proceedings of the Csoma de Kőrös Symposium Held at Vel-Vienna, Austria 1981*, 2 vols., szerk. Ernst Steinkellner és Helmut Tauscher, 1983, vol. 1: 329-37, Wien, reprint 1995, Motilal Banarsidass, Delhi; Tom J.F. Tillemans és Derek D. Herforth, *Agents and Actions in Classical Tibetan*, 1995?, Motilal Banarsidass, Delhi; Peter Lindegger, 1976, *Onomasticon Tibetanum. Namen und Namengebung der Tibeter*, Arbeiten aus dem Tibet-Institut, Rikon-Zürich; Philip Denwood, „The

Tibetanisation of Ladakh: The Linguistic Evidence”, *Recent Research on Ladakh* 5, szerk. P. Denwood, 1995: 281-87, Motilal, Delhi; Hun Tan, „A comparative study of tonal and toneless Tibetan dialects” (kínaiul), *Languages and History in East Asia*, 1988: 75-82, Nishida-Festschrift, Shokado, Kyoto. - A ford.}.

HELYI TIBETI NYELVTANOK

Berthold Laufer, „Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter, Zamatog,” *SMAW* (1898): 519-94; Sarat Chandra Das, *An Introduction to the Grammar of the Tibetan Language, with the Texts of Situi-sum-rtags, Dag-byed gsal bai me lon and Situi zhal-lung*, Darjeeling 1915; Johannes Schubert, *Tibetische Nationalgrammatik*, *MSOS* 31 (1928): 1-59 and 32 (1929): 1-54, {együtt megjelent 1937-ben és 1968-ban, Ascona. - A ford.}. Jacques Bacot, *Les slokas grammaticaux de Thonmi Sambhota avec leurs commentaires*, *Annales du Musée Guimet* 37 (Paris 1928); Jean Przyluski and Marcelle Lalou, „Le da-drag tibétain,” *BSOS* 7 (1933): 87-89; Johannes Schubert, *Tibetische Nationalgrammatik: Das sum cupa und Rtags Kyi ajug pa des Grosslamas von Peking Rol pai rdo rje*. Mit Übersetzungen und Anmerkungen, *Artibus Asiae*, Supplementum Primum, Leipzig 1937; Jacques A. Durr, *Deux traités grammaticaux tibétains*, Heidelberg 1950; Roy Andrew Miller, „Thon-mi Sambhota and his Grammatical Treatises,” *JAOS* 83 (1963): 485-502; Roy Andrew Miller, „Buddhist Hybrid Sanskrit *ali, kali* as Grammatical Terms in Tibet,” *HJAS* 26 (1966): 125-47.

ÖSSZEHASONLÍTÓ NYELVÉSZET

August Conrady, *Eine indochinesische Causativ-Denominativ-Bildung und ihr Zusammenhang mit den Tonaccenten*, Leipzig 1896; Walter Simon, „Tibetisch-Chinesische Wortgleichungen,” *MSOS* 32, 1. rész (1929): 157-228; B. Karlgren, „Tibetan and Chinese,” *TP* 28 (1931): 25-70; Jean Przyluski és G. H. Luce, „The number ‘a hundred’ in Sino-Tibetan,” *BSOS* 6 (1930/32): 667-68; Stuart N. Wolfenden, „Concerning the Origins of Tibetan brgiad and Chinese pwat ‘eight’,” *TP*, series 2, vol. 34 (1939): 165-73; Robert Shafer, *Bibliography of Sino-Tibetan Languages*, 2 vols., Wiesbaden 1957 and 1963; Robert Shafer: *Introduction to Sino-Tibetan*, Wiesbaden 1966-71 (alapmű ezen a területen); Kamil Sedlacek, *Das Gemein-Sino-Tibetische*, *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 39, 2, Wiesbaden 1970. Paul K. Benedict, *Sino-Tibetan. A Conspectus*,

Princeton-Cambridge Studies in Chinese Linguistics, Cambridge University Press, Cambridge 1972.

T. C. Hodson, „Note on the Numerical Systems of the Tibeto-Burman Dialects,” *JRAS* (1913): 315-36; T. C. Hodson, „Note on the Word for ‘water’ in Tibeto-Burman Dialects,” *JRAS* (1914): 143-50; Stuart N. Wolfenden, *Outlines of Tibeto-Burman Linguistic Morphology*, Prize Publication Fund, vol. 12, London 1929; B. H. Hodgson, *Essays on the Languages, Literature and Religion of Nepal and Tibet*, London 1874.

F. W. Thomas, „The Zhang-zhung Language,” *JRAS* (1933): 405-10; Ligeti Lajos, „Tibeti források Közép-Ázsia történetéhez” (zsang-zsung, a-zsa, bru-zsa és szum-pa nyelvekkel foglalkozik), *Kőrösi Csoma Archivum* 1 (1936): 76-103; Helmut Hoffmann, „Zhang-zhung: the Holy Language of the Tibetan Bon-po,” *ZDMG* (1967): 376-81; A. F. Thompson, „The Zanzun Language,” *A.M.*, N. S. 13 (1967): 211-17; Erik Haarh, *The Zhang-zhung Language. A Grammar and Dictionary of the Unexplored Language of the Tibetan Bonpos*. Acta Jutlandica 40, 1, Kobenhavn 1968; Helmut Hoffmann, „Several Zang-zun Etymologies,” *Oriens Extremus* (1972), 193-201.

Marcelle Lalou, „La Langue ‘Nam’,” *JA* 231 (1939): 453; F. W. Thomas, *Nam. An Ancient Language of the Sino-Tibetan Borderland*, London 1948.

Karl Bouda, „Jenisseisch-tibetische Wortgleichungen,” *ZDMG* 90 (1936): 149-59; Karl Bouda, *Die Beziehungen des Sumerischen zum Baskischen, West-Kaukasischen und Tibetischen*, Mitteilungen der Altorientalischen Gesellschaft 12, part 3, Leipzig 1938; Helmut Hoffmann, „Gsen. Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung,” *ZDMG* 98 (1944): 340-58 (a „sámán” szó összehasonlítása a tibetiben és a ket nyelvben); Karl Bouda, „Die Sprache der Jenissejer, genealogische und morphologische Untersuchungen,” *Anthropos* 52 (1957): 65-134 (összehasonlítás a sino-tibetivel). {Christopher I. Beckwith és M. Walter, 1997 „Some Indo-European Elements in Early Tibetan Culture”, *Tibetan Studies* 7, (IATS 1995 Graz), vol. 2.: 1037-54, Vienna), Robbins Burling, *Proto Lolo-Burmese*, 1967, International Journal of American Linguistics, vol. 3, no. 2; James A. Matisoff, *The Loloish Tonal Split Revisited*, 1972, Berkeley; J.A. Matisoff, *Variational Semantics in Tibet-Burman. The „Organic” Approach to Linguistic Comparison*, 1978, Philadelphia; Kun Chang, „The Tibetan Role in Sino-Tibetan Comparative Linguistics”, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, Ligeti Lajos szerk., 1978: 47-58, Akadémia, Budapest; David Bradley, *Proto-Loloish*, 1979, London; *Linguistic of the Tibeto-Burman Area* vol. 5, no. 1, Fall 1979, benne: Paul K.

Benedict, „Four Forays into Karen Linguistic History”; Yasuhiko Nagano, „A Historical Study of rGyarong Rhymes”, Alfons Weidert, „The Sino-Tibetan Tonogenetic Laryngeal Reconstruction Theory”. Dai Qingxia, Huang Bufan, Xu Shouchuan, Chen Jiaying és Wang Huiyin, szerk., *Zang Mian Yuzu Yuyan Cihui*, (A *Tibeto-Burman Lexicon*), 1992, Zhongyang Minzu Xueyuan Chubanshe (a Központi Nemzetiségi Intézet Kiadója), Beijing; Ju Namkung, szerk., *Phonological Inventories of Tibeto-Burman Languages*, 1996, STEDT [Sino-Tibetan Etymological Dictionary and Thesaurus] Monograph Series 3., Berkeley. - *A ford.*).

III. A tibeti írás. Átírási rendszerek

Volt idő, amikor a tibeti írás eredetének kérdése az idősebb tibetológusok közti vita keresztüzébe került. A. H. Francke elméletét, miszerint Tibet a 7. század közepén a khotáni írásformát vette volna át, Laufer és más tudósok joggal elvetették. Jean Philippe Vogel minden kétséget kizáróan bebizonyította (*Epigraphica India XI: 266*), hogy a tibeti írás Indiából, még pontosabban a 7. századi gupta írás északnyugati változatából származik. Tibet írását Indiának köszönheti, míg Kína a tussal és a papírral ismertette meg.

Felületesen minden korai tudós foglalkozott a tibeti krónikákban fellelhető, az írás bevezetéséről szóló történetekkel Laufert beleértve éppúgy, mint A. H. Francke-t, aki csak nyugat-tibeti forrásokra támaszkodott. Az írás bevezetésével foglalkozó kutatásban négy jellegzetes krónikát használtak fel – a tibetológusok megtanulták, hogy soha ne hagyatkozzanak csak egy forrásra —: *Az ötödik dalai láma krónikája*, a *Rgjal-rabsz gszal-ba'i me-long* {*A királyok eredetét megvilágító tükör*}, Bu-szton és Dpa'-bo gcug-lag 'phreng-ba buddhizmus „történetét” taglaló munkája. (Az előbb felsorolt munkákra ebben a fejezetben a következő rövidítésekkel hivatkozunk: VDK, R, B és D (Ezekről a művekről további adatokat lásd az V. fejezetben).

Az említett forrásokból a következő vázlatos leírást nyerhetjük: Az írás bevezetésére Szrong-bcan szgam-po császár uralkodásának első éveiben kerülhetett sor (trónrajutása hozzávetőlegesen Kr.u. 618-ra, halála 649-re tehető). Semmilyen megbízható évszám nem áll rendelkezésünkre, bár az idősebb tudósok többsége a 632-es dátumot fogadja el. Mindenesetre nem lehetünk egészen biztosak ebben sem, hiszen egy olyan műnek a segítségével számolták ki, melyet jóval később, egy mongol történetíró, Szagang szecsen írt. Forrásaink szerint Szrong-bcan szgam-po egy tibetiekből álló küldöttséget menesztett Indiába (az R hét, a D tizenhat személyt említ), de az nem járt szerencsével. A császár ekkor elküldte híres miniszterét, akinek a nevét a források általában Thon-mi A-nu'i bu Szambhótaként adják meg. (Nem ez volt a valódi neve. A *Thon-mi* a „Thon törzsbeli {vagy nemzetségbeli}”-t jelent, az *A-nu'i bu* értelme: „A-nu [az anyja] fia”. A Szambhóta szanszkrit kifejezés, „kiváló tibeti” jelentéssel) Csak a *Bka'-thang szde-lnga* adja meg az egyik, tudósok által mindeztáig figyelmen kívül hagyott nevét: Thu 'bring-to-re A-nu. *Thu* a Thon törzsnév egyik alakja, *A-nu*

a miniszter anyjának neve, de a *‘Bring-to-ret* személyneveként kell elfogadnunk. Thon-mi Szambótha is elutazott kíséretével Indiába tetemes mennyiségű aranyport vive magával azért, hogy elnyerje jövődöbeli tanítói jóindulatát. Az utazás részleteit illetően a két legrégebbi forrásban, *B* és *D*-ben található egy érdekes megjegyzés, mely elkerülte a kutatók figyelmét. Eszerint keresztül-kasul bejárta Indiát, míg délen végül találkozott Li-bjin bráhminnal, akinél megismerkedett az indiai hangokkal és az írással. Megoldatlan az a probléma, hogy miként is lehetne rekonstruálni a bráhmin eredeti nevét. Francke értelmezését, „Khotán országának dicsősége”, azért nem fogadhatjuk el, mert ez összeköti a tibeti és a khotáni írást, továbbá a *Lipikara*, az „íráskészítő” értelmezést is kénytelenek vagyunk elvetni. Laufernek teljes joggal igaza lehet, amikor azt állítja, hogy a név második szótagja egy szanszkrit *-datta* névelemet fordíthat, hasonlóképp, mint a Dévadatta személynévben {Sákjamuni Buddha rokona} („Istenek által adott” {értsd „Istenek ajándéka”, vö.: Theodorus, Bogdán stb.}). A Thon-mi által tanulmányozott indiai nyelvtanok közt említik Pánini híres, *Kalápa vjākarana* és *Csándra vjākarana* műveit. Ez az állítás túlzásnak hathat, hiszen ezek a szövegek valószínűleg jóval később kerültek Tibetbe.

Forrásaink szerint a miniszter Lha`i-rig-pa szen-génél (ez feltehetőleg a szanszkrit Déavidjászimha) és más panditoknál is tanult, habár Bu-szton szerint csupán csak „diákoskodott” az említett tudósnál, és ez utóbbi szerző Li-bjin-ről sem tesz említést. Miután Thon-mi visszatért Tibetbe, a császár társaságában elvonult a Ma-ru-i templomba (Rme-ru-ként is írják), ahol létrehozták a tibeti ábécét, olyan mélységig véve igénybe az Indiában tanultakat, amennyire azt a tibeti nyelv megkívánta. Az ind ábécé sok betűjét nem tudták felhasználni a tibeti fonémák jelöléséhez, és a szanszkrit ábécé tizenhat magánhangzójele közül csak négyet (*i, u, e, o*) alkalmaztak a tibetiben. Ne felejtjük el azonban azt, hogy a szanszkritban, ugyanúgy mint a tibetiben, a szókezdőbeli főmássalhangzójel – hacsak másképp meg nem határozzák – valójában egyenértékű egy {írásban nem jelölt} *a* magánhangzó és egy mássalhangzó ligatúrájával. A 8-9. századi, Kelet-Turkesztánból származó ótibeti írásos feljegyzések bizonyos esetekben jelölnek egy mássalhangzók közötti *a*-t. Az erre a célra rendszeresített jelet, az ún. *‘a-cshungot* vagy „kis át” átírásban hiányjellel jelölik. Például néhány régi dokumentumban a *Dbasz* nemzetségnevet *Dbas`szk*ént írják. A tibeti írásnak harminc mássalhangzójele van, míg az ind ábécének harmincnégy.

Arra az ind írástípusra vonatkozólag, amelyet Thon-mi használt az új ábécé kialakításakor, *B* és *D* azt állítja, hogy a

betűk alakja hasonló volt a kasmíri írásjegyekhez. Ez az elképzelés egybevág J.Ph. Vogel paleográfiai kutatásaival. Ám a jóval népszerűbb *P* és a *VDK* tanúsága szerint a miniszter a „nagybetűket” (*dbu-csan*: „fejfel ellátott” {„felül zárt”}) a lancsa írásból vette át, míg az a nézet, mely szerint a főképp gyorsabb kézírásban használt betűket (*dbu-med*: „fej nélküli” {felül nyitott}) az indiai vartula írásjegyekből vették volna át, kételyre ad okot. Bár a tibetiek mind a mai napig elfogadják ez utóbbi lehetőséget, e feltevést mégis vissza lehet utasítani azon az alapon, hogy a lancsa és a vartula írásjegyek jóval későbbre valók, mint a 7. század, akárcsak a *D* által említett nágari írás. Ha megvizsgáljuk a Kelet-Turkesztánban talált írásos feljegyzések létező legrégibb példányaikat, láthatjuk, hogy ott szó sincs az *dbu-csan* és az *dbu-med* közti valódi különbségről, mindazonáltal a későbbiekben az *dbu-med* az *dbu-csan*-ból alakult ki (az akkori *dbu-csan* némileg eltért a későbbi századokétól), a könnyedebb és gyorsabb írás eredményeként. A *ca*, *cha*, *dza*, *za*, és *`a* betűvel Thon-mi egészítette ki, „mivel azok nem léteztek az ind írásban”. A palatálisokat figyelembe véve meglepőnek tűnhet ez az állítás, de mivel a tibetiek az indiai *csa*, stb. palatálisokat hozzátételezően alveolárisokként *c*, stb. jelenítik meg, a palatálisok felvételét akár kiegészítésnek is hívhatnók. Az indiai palatálisok ilyen kiejtését a tibetiek Nepálból vehették át, ahol ez a jelenség még mindig megfigyelhető. Ez bizonyos nepáli befolyást sejtet a tibeti írás kialakításakor, amiről azonban a krónikák nem tesznek említést. Erre enged következtetni az az eljárás, amikor a tibeti írásban – akárcsak a nevári írásban – néhány mássalhangzó esetében háromszögalakú *va-t* (*va-zur*) írnak a mássalhangzó alá.

A tibeti nyelv egyszótagú és izoláló voltából következően érthető, hogy minden szótag önmagában áll, s a szótagokat egy pont, *cheg* választja el egymástól az írásban. Minden tibeti szótag csak egy magánhangzót vagy kettőshangzót tartalmazhat.

A tibeti krónikák szerint Thon-mi Ma-ru templombeli magányában nyolc könyvet állított össze a tibeti írásról és nyelvtanról, amelyek közül hat elveszett. A fennmaradt kettő, a *Szum-csu-pa* (*Harminc betű*) az ábécével, a *Rtagsz-kji `dzsug-pa* (*A nemek közti megkülönböztetés leírása*) a fonemikus nehézségekkel foglalkozik. Az ábécé mássalhangzóit három csoportra osztja: hím (*pho*), nő (*mo*) és semleges (*ma-ning*) hangokra. Ez az értekezés leírja melyik prefixum melyik alapbetűhöz csatlakozhat és melyikhez nem.

Az idők során kialakult néhány kézírásfajta, melyeket különleges alkalmakkor vagy pedig díszítésül alkalmaztak. A legfontosabb ezek közül a *dpe-jig* (könyvekben használt kézírás),

a *khjug-jig*, „futó írás” (levelekben és hivatalos okmányoknál, mint például az útleveleknel stb. használják) és a *bru-cha* (kiváltképp a tibeti bon-po szövegeknél fordul elő), valamint a *bam-jig*, ez utóbbi nagyalakú, a kézírás megszokott formáját alkalmazó írástípust az alapszintű írásiskolák számára fejlesztették ki.

Ami a tibeti tudományos átírását illeti nem meglepő, hogy a filológia egyik ágában, amely olyan fiatal, mint maga a tibetológia, még mind a mai napig nem létezik általánosan elfogadott rendszer. Körösi Csoma Sándor, a gyarmati India tibeti részén végzett úttörőmunkájának köszönhetően az észak-indiai nyelvekre és a szanszkritra használt átírási rendszert alkalmazták a tibetire is. Olyan tudósok, mint H. A. Jaeschke, A. H. Francke és F. W. Thomas, akik angol nyelven írtak, ezt a kis változtatásokkal máig használatos átírási rendszert alkalmazták. A Turrel Wylie által 1959-ben javasolt átírási rendszer kedvező fogadtatásra talált, elsősorban az Egyesült Államokban.

Angolul publikáló kollégáiktól teljesen függetlenül, a francia kutatók kifejlesztettek egy másik rendszert, melynek néhány elemét (mint például a *c* betű alkalmazása) a latin ábécé franciára való átültetésével magyarázhatjuk. Feltétlenül tisztában kell lennünk a francia átírással, hiszen olyan kimagasló tudósok használták ezt a latinbetűs átírást, mint Jacques Bacot, Marcelle Lalou és R. A. Stein.

A franciától némileg eltérő átírási rendszert fejlesztett ki H. Hoffman. Ez a rendszer azon az alapelven nyugszik, hogy a latin betűs átírásban egy tibeti betűt csak egy latin betűvel jelöljünk, ha szükséges, néhány mellékjellel kiegészítve. Egy betűt soha ne alkalmazzunk több célra, ahogy az előfordul F. W. Thomas régi angol átírásában, ahol a *h* betűt három különböző célra használták. Ezek a következők: a valódi *h*-ra; a *kh*, *th*, *ph* esetében az aspiráció jelölésére; és az ún. *a-cshung* (*h*). Érthető, ha ez utóbbi átírási rendszer meglehetősen pontatlan.

Az Amerikai Könyvtárak Szövetsége 1971-ben megegyezett egy minden könyvtárra érvényes átírási rendszerben. A jövő dönti el vajon a tibetológusok is ezt az átírási rendszert használják-e majd publikációikban. Ebben a könyvben egyszerűsített átírási rendszert használunk, amely segítségére lehet az angolul beszélőknek abban, hogy megközelítőleg helyesen ejtsék ki a szavakat, habár maguk nem feltétlenül tibetológusok.¹

VÉGJEGYZET

¹ A szakavatott olvasó már bizonyára észrevette, hogy e könyv magyar fordításában használt tibeti átírás nem azonos a Hoffman által alkalmazott rendszerrel. A magyar tudományos átírás, akárcsak a Hoffman-féle vagy az általa említett rendszerek, a tibeti írásképet veszi alapul, gyakorlatilag annak egyik latinbetűs átírása, melynek alapelveit az érdeklődő megtalálhatja a Magyar Tudományos Akadémia helyesírási bizottsága által 1981-ben kiadott *Keleti nevek magyar helyesírása* c. kötetben. Ellentétben a szerző nézetével, az általa említett átírási rendszerek, csakúgy mint a magyar tudományos, nem teszi lehetővé a pontos, s megköcskázatom még a megközelítően pontos kiejtést sem. A kiejtés szerinti átírások legtöbbje általában a központi terület, azaz Lhasza modern nyelvjárását veszi alapul, mely közismerten tonális jellegű. A már korábban említett nyelvi változások, (és sok más meg nem említett jellegzetesség), nagyrészt érintetlenül hagyták a klasszikus írott nyelvet, mely azonban egyben a nyugaton használatos átírási változatok alapja. Tehát az így átirrt tibeti alakok legfeljebb a peremvidékek mai, archaikusnak mondott nyelvjárásaihoz állhatnak bizonyos mértékig közel, nem pedig a sok fonetikai változáson átment modern nyelvjárásokéhoz. – *A ford.*

BIBLIOGRÁFIA

Turrell Wylie, „A Standard System of Tibetan Transcription,” *HJAS* 22 (1959): 261-67, bevezetőként szolgálhat a probléma gyakorlati oldalához. Az általános, kurzív és díszítő jellegű tibeti írásfajtákról megfelelő anyaggal szolgál Körösi Csoma Sándor, *A Grammar of the Tibetan Language*, Calcutta 1834, pp. 1-38; Sarat Chandra Das, „The Sacred and Ornamental Characters of Tibet,” *JASB* 57 (1888) kilenc ábrával; és Jacques Bacot, *L'écriture cursive tibétaine*, Paris 1912.

A tibeti írás bevezetésével és történetével kapcsolatban lásd A. H. Francke, „The Similarity of the Tibetan to the Kashgar-Brahmi Alphabet,” *MASB* 1: 3 (1905): 43-45 5 ábrával; ugyaneztől a szerzőtől, „The Tibetan Alphabet,” *Epigraphia Indica* XI, (1911/ 12): 226 seq. Francke mindkét cikkét súlyos kritikák érték, s manapság már idejeműlt. A következő tanulmányok többet elárulnak: I. J. Schmidt, „Über den Ursprung der tibetischen Schrift,” *Memoires de l'Academie Imp. de St. Pétersbourg*, 6. sorozat, 1 (1829): 41-52; Terrien de Lacouperie, *Beginnings of Writing in Central and Western Asia*, London 1894; Berthold Laufer, „Origin of Tibetan Writing,” *JAOS* 38 (1918): 34-46; D. Diringer, *The Alphabet*, New York 1953, pp. 352-57.

IV. A tibeti történeti források

Belső források

Tibetet nemcsak földrajzi helyzete miatt jellemezhetnénk úgy, mint egy „India és Kína közt fekvő ország”, hanem e két országhoz kötődő kulturális kapcsolatai révén is. Hasonlóképpen, a tibeti történetírásnak mind az indiaival, mind pedig a kínaival vannak közös érintkezési pontjai.

Vallási nézetek tekintetében Tibet India felé fordult és a buddhizmus indiai formáját követte, kiváltképp miután az indiai pandit, Kamalasila és a kínai szerzetes, Ho-sang Mahájána közötti, Bszam-jasz-ban megtartott rendkívüli jelentőségű hitvitában a kínai ho-sang szerzetesek alulmaradtak, majd a kínai buddhisták kénytelenek voltak távozni Tibetből. A tibetiek a Kr.u. 7. század első felében vették át az ind ábécét. A nyugati tudomány nagyon hálás lehet, amiért a tibetiek így tettek ahelyett, hogy a kínai írásból alakították volna ki saját írásrendszerüket, mint ahogy azt a Kukunor vidékén élő tangutok (Hszi-hszia) tették hozzávetőlegesen három évszázaddal később.

Történetírásukban azonban a tibetiek közelebb álltak és állnak Kínához, hiszen az indiaiak nagy általánosságban kevés érdeklődést mutatnak a történelem iránt. Ez érthető is, ha figyelembe vesszük, hogy az indiai időszemlélet ciklikus. Úgy tartják, hogy a világ története négy korszakból áll, amely az Aranykorral (*Krit*) kezdődik és a mában csökevényesedik el. A kor, melynek mi is részesei vagyunk, a legsanyarúbb, az ún. *Káli Juga*. Amikor ez a korszak véget ér, az egész ciklus újra kezdődik. Ezért tekintik a történelem változó eseményeit érdektelennek, hiszen az mindig egy örök mintát követ. Ha tudatában vagyunk mindennek, akkor nincs is miért meglepődnünk azon, hogy az indiai irodalomban, csekély kivételtől eltekintve, nincsenek történeti művek, lévén, hogy a múlt és jövő időciklusainak eseményeiben valójában semmi új sem történhet. A tibeti és indiai írott irodalomban található egyetlen történetírási párhuzamot a származástörténetek jelentik. A *Mandzsusrí-múla Tantrában* (tib. *ʼDzsa-m-dpal rca-rgjud*) található indiai dinasztiák misztikus genealógiái az istenek és királyok leszármazását bemutató, buddhizmus előtti időkből származó, nagyon ősi bon-po történetekkel hasonlíthatjuk össze, amelyek a legrégibb tibeti krónikában talált származástörténettel mutatnak hasonlóságot. Ezt a 9. század első feléből származó, Kanszu tartomány legnyugatibb részén, Tunhuang híres, elrejtett könyvtárában fellelt krónikát kínai

módra papírtekecsre, nem pedig a későbbi szokás szerint, indiai *póthi* formában írták. A krónika beszámol az ősi, félig mitikus királyok származásáról, akik egy „égi kötél” {*dmu-thag*} ereszkedtek le a földre. Ezt követik a kisebb törzsfőnökökről szóló adatok, azokról, akik a Jar-klung és a `Phjong-rgjasz völgyeiben székeltek, azon a helyen, ahonnan a tibeti törzsek egyesítője és a nagy tibeti birodalom megalapítója, Gnam-ri szrong-bcan király (6. század második fele) származott.

A krónika mellett a tunhuangi könyvtár kincsei közt található egy évkönyv töredéke, mely a 629-től 763/64-ig tartó időszakot öleli fel, 649-től 755-ig. A tekercs mindkét végén megrongálódott; tartalmát pedig a kínai dinasztikus évkönyvek mintájára állították össze. Az események időrendi vázlatát nyújtja nagyon száraz és sematikus stílusban. Ezen évkönyvekben a Kínában és Belső-Ázsiában jól ismeret tizenkét állatövi jegy szerinti időszámítást használták. Legtöbb esetben megemlítik a tibeti császárok téli és nyári szálláshelyeinek hollétét. Az így nyert adatok alapján lehet képet nyerni arról, hogy mekkora területet tartottak a tibetiek hatalmuk alatt akkortájt. A tibeti birodalom fénykorában magában foglalta a tulajdonképpeni Tibetet kívül még tu-jü-hun államot, Kanszut, Jünnant, keleten Szecsuan számottevő részét, nyugaton Baltisztánt és Gilgitet, délen Nepált és Észak-India egy részét, Jang-tung (tib. zsang-zsung) hatalmas k'iang birodalmát, a ma Kínához tartozó Turkesztán majdnem egészét, valamint a nyugati türkök területeinek egy részét.

Az évkönyvekben még hadjáratokat, győzelmeket és vereségeket örökítettek meg, hiszen a tibeti hatalom hivatalos krónikása elkísérte a seregeket a különböző hadjáratokra. Ráadásul az évkönyvek arról is említést tesznek, hogy hol tartották a téli és nyári állami gyűléseket (*`dun-sza*), beszámolnak a császári családban történt születésekről, házasságokról, halálesetekről beleértve azt is, hogy pontosan mikor is balzsamozták be a császári testet az e célra szolgáló halottasházban (tib. *ring-khang*), mikor temették el, és hogy az elhunyt emlékének adozó különleges szertartásra mikor került sor. Az évkönyvek tudósítanak a nemesség leghatalmasabb nemzetségeinek ügyes-bajos dolgairól. E nemesek közt a Khri-szrong lde-brcant (8. század második fele) megelőző császárok pusztán csak a *primus inter pares* státuszával rendelkeztek. A nemesség soraiból válogatták ki a minisztereket és hadvezéreket, s az évkönyvek tanúbizonysága szerint néha még majordómuszi (udvarnagyi) tisztet is betöltöttek, sőt olykor még a császárnál is hatalmasabbak voltak.

Mindezekből a részletekből kitűnik, hogy ezeknek az évkönyveknek a jelentősége felbecsülhetetlen. A Szrong-bcan szgam-pót

kísérő udvari krónikások (*jig-changs-pa*) műveiket kínai mintára írták. Úgy vélik, hogy ez az ősi korszak, a császárkor volt a tanúja a korabeli kínai forrásokból kivonatolt *Kína és Tibet feljegyzései* (*Rgja bod jig-chang*) címet viselő történelmi munka összeállításának, mely valószínűleg elveszett, ám néhány idézet erejéig fennmaradt olyan későbbi krónikákban, mint a *Deb-ther szngon-po* és a *Rgjal-rabsz gszal-ba'i me-long*.¹

A császárkorból származó források nem korlátozódnak csupán az évkönyvekre és a krónikára. Stein Aurél, Paul Pelliot és a négy német turfáni expedíciónak köszönhetően rendelkezésünkre áll sok más, papírra vagy fára írt dokumentum, melyeknek legtöbbször Khotanban, Miranban, Tunhuangban és a turfáni vidéken találták. Ezeknek az írásos emlékeknek a többségét Sir Frederic William Thomas, Jacques Bacot, a párizsi Marcelle Lalou valamint A. H. Francke már lefordította. Hű képet nyújtanak a kelet-turkesztáni tibeti uralomról.

Végül a tibeti történelem egy másik fontos forrását jelentik a tibeti császárok köoszlopokra (*rdo-ring*) vésett feliratai. Leghíresebb a 764-ben íródott Zsol-i felirat (délre a dalai lámák téli székhelyétől, a Potalától. Ez beszámol a Tang hadsereg felett aratott tibeti győzelmekről és a tibeti „főminisztert” (*blon-cshen*), Szttag-szgra (*takdra*) klu-khongot méltatja. Egy másik *rdo-ringra* vésett feliratot, a központi terület kultikus helyén, a Lhászában található Dzsokhang előtt helyezték el. Ezt az oszlopot az odaadó buddhista tibeti császár, Ral-pa-csan (817-36) és a Tang császár, Mu-cung (820-24) békekötésének emlékére állították, mely lezárta a Tibet és Kína közti tartós háborúkat.

Az említetteken kívül találtak más feliratokat is, így a legregibb tibeti kolostorban, Bszam-jaszban, egy Ral-pa-csan idejéből származót a karmapa kolostorban, Mchur-phuban és a Szkar cshung templom közelében, valamint a Szad-na-legsz (804-17) császár építtette U-sang-rdo templomban. Ezeket a feliratokat először L. A. Waddell, később pedig Sir Hugh Richardson, Giuseppe Tucci professzor és Li Fang-kuei professzor adta ki.

Glang-dar-ma (9. század első fele), az utolsó tibeti császár meggyilkolását követően a birodalom széthullása után a buddhizmus is lehanyatlott s vele a szellemi élet minden területe. Csak a buddhizmus hozzávetőlegesen 1000 körüli újbóli megjelenése után fordult jobbra a helyzet, akkor is elsősorban Nyugat-Tibetben. Mindez pedig nem jöhetett volna létre a hithű fordító, Rincshen bzang-po és a Pála-fejedelemségbeli (mai Bihár állam) Vikramasíla kolostori egyetemén tanító híres indiai tanár, Atísa álhatatos buzgalma, valamint Gu-ge tibeti szerzetes-királyának, Lha bla-ma Je-sesz `od önzetlensége nélkül. A már korábban is létező, régi rnying-ma-pa rend mellett ebben a korszakban jöt-

tek létre olyan új tibeti buddhista iskolák, mint a például a bka`-gdamsz-pa, a bka`-brgjud-pa, a zsi-bjed-pa és a híres sza-szkja-pa. Az ezekben a buddhista iskolákban zajló írói tevékenységek hívtak életre egy új, „kolostori” történetírást. Az így készült művek között voltak híres vallási tanítók életrajzai (*nam-thar*), az egyik első volt Atisa életrajza, melyet tanítványa `Brom-szton írt. De voltak olyan történeti munkák, az eseményeket időrendiségük szerint feldolgozó művek, melyek kiváltképp a császárkorral foglalkoztak, mint például a két híres Sza-szkja láma, Gragsz-pa rgjal-mchan (1147-1216) és `Phagsz-pa (1235-80) által írt *Tibet uralkodói leszármazása (Bod-kji rgjal-rabsz)*.

A mongol Jüan császárok hatalmának gyengülésével és a Sza-szkja-pa dominancia háttérbe szorulásával egy időben a tibetiek érdeklődése megélenkült saját történelmük iránt, és az ennek eredményeképpen létrejövő történeti művek összeállításának köszönhetően egy fontos korszak vette kezdetét Tibetben. Mindez Bjang-cshub rgjal-mchan (1302-64) idejében történt, aki kezdetben csak az egyik tibeti „tizedred” részterületnek (*khri-szde*), az ősi tibeti császári hatalom bölcsőjének, a Jar-klungsz-völgyi Szne-gdong rdzong-ban székelő feje volt. Mint merész és tettekre kész férfi, a Phag-mo gru-pa királyok dinasztiájának megalapítója – annak ellenére, hogy a phag-mo gru-pa hatalom csak Tibet központi területét kormányozta – helyreállította a letűnt császárkor dicsőségét. Ezt jól érzékelteti az a közel napjainkig élő szokás, mely a magasrangú hivatalnokoktól megkívánta, hogy az újévi ünnepségek alkalmával az első királyok idejének korhű öltözetét viseljék.

Ebben az időben a tibetiek fokozott érdeklődéssel fordultak a régmúlt emlékei és a történelmük felé; kezdetét vette a császárkorból származó vagy annak mondott elrejtett írott történelmi emlékek felkutatása, ami természetesen nem pusztán a régiségek iránti pillanatnyi fellángolás volt, hanem egyben a nemzeti tudat ébredése is. Ez volt a jelentős *gter-sztonok*, az „elrejtett írásbeli kincsek felfedezői”-nek ideje. A phag-mo grupák támogatták az 1323-ban született, híres rnying-ma-pa gter-sztont, O-rgjan gling-pát, akinek tetemes mennyiségű tekercsre írt (ahogy az a császári időkben szokás volt) régi kéziratot sikerült megtalálnia. Eme ősi írásos anyagot ma *Padma thang-jig*ként (*Padmaszambhava életrajza*) és *Bka`-thang szde lnga*ként (*Írások történetek öt része*) ismerik. Ezeknek az anyagoknak a többsége valóban régi, a 8-9. századból származik, habár magától értetődően mindkét könyv tartalmaz olyan nagyobb kiegészítéseket, melyeket a *gter-szton* azért foglalt bele, hogy egyrészt népszerűsítse a rnying-ma-pa tanokat, másrészt pedig hogy a *hor* időkre, azaz a mongol uralom korszakára vonatkozólag

bizonyos proféciákat helyezzen el a szövegben. Majdnem teljes bizonyossággal állíthatjuk, hogy a Mu-ne bcan-po császár halálát (797-99) megelőző időkről szóló szövegrészek valódiak, míg az azt követő időkkel foglalkozó részek valószínűleg a *gter-szton* kiegészítései. A *Bka`-thang szde lngá*ban talált történeti adatok közt bukkanhatunk rá valószínűleg a buddhizmust megelőző bon-po hagyomány idejéből származó ősi királyok és császárok származását elbeszélő néhány szövegrészre; a tibeti birodalom közigazgatásáról és katonai körzeteiről szóló információra; olyan régi várak és hatalmas nemesi családok listájára, amelyeknek soraiból miniszterek és hadvezérek kerültek az államéletbe; olyan indiai panditok és tibeti fordítók jegyzékére, akik a buddhista és bon-po irodalmat fordították.

A kolostori történetírás buddhizmus történetét taglaló művei közt kell megemlítenünk a *cshosz-bjung* műfaj legrégebb fennmaradt darabját, melyet a „mindentudó” tanító, Bu-szton Rincshen-grub írt 1347-ben. Egyáltalán nem Bu-szton volt az első, aki ilyen jellegű művet alkotott. Tudomásunk van néhány elődjéről, akiknek műveit bár még nem találták meg, de Bu-szton és mások is idézik, mint például a híres Nel-pa panditát². Bu-szton műve nemcsak a „buddhizmus története”, hanem a kanonikus buddhista szövegek átfogó leírása és katalógusa is egyben. A munkát kitevő három rész közül csak egyben találunk a buddhizmus indiai történetéről szóló leírást, melyet egy meglehetősen rövid, de fontos és megbízható fejezet követ Tibet vallástörténetéről.

Egy másik fontos történeti munka a *Mkhasz-pa`i dga`-szton*, a „Bölcsék örömmünnepe”, melyet egy karma-pa szerzetes, bizonyos Dpa`-bo gcug-lag`phreng-ba írt 1564-ben, de mivel vallási téren elfoglalt volt iskolája iránt, ezért nagy figyelmet szentel a karmapának. Mindazonáltal, a könyv értékes és ritka adatokat is tartalmaz a dge-lugsz-pa (sárgasüveges) rendet megelőző iskolákról, valamint terjedelmes és rendkívül fontos fejezetben szól a császárkori Tibetről. Szerzőjének mindenesetre biztos, hogy volt bejárása az ország levéltárába, mivel idéz néhány olyan eredeti dokumentumot, melyek máshonnan nem ismertek. Ebből a könyvből azt is megtudhatjuk, hogy léteztek kéziratos változatai a híres sino-tibeti egyezményeknek, melyeknek szövegét felvésték a híres Potala előtt emelt oszlopra (tib. *rdo-ring*), a lhászai főtemplom előttire, valamint a régi császárok`Phjong-gjasz-völgyében található temetkezési helyének közelében lévőre. A római Giuseppe Tucci kutatása szerint szövegünk olyan feliratokat is felhasznált, melyeket máig nem fedeztek fel.

A könyv azért is fontos, mert Dpa`-bo gcug-lag teljes egészében idéz részeket a valószínűleg császárkorból származó,

versben íródott ótibeti krónikából. Az időmértékes verselésben írt krónika nyomaira először Berthold Laufer bukkant rá, amikor az első tibeti kolostor, a Bszam-jasz alapításával kapcsolatos eseményeket kutatta. A krónikát egy későbbi műben, a *Rgjal-rabsz gszal-ba`i me-longban* is felhasználták. Azért van oly nagy jelentősége a Dpa`-bo gcug-lag prózában kiegészített művében található időmértékes versben íródott krónika-kivonatnak, mert az nem mindig egyezik az eredeti szöveggel, mi több, néha ellentmond annak. A nyugati kutatók számára rendkívül fontos maga az a tény is, hogy Dpa`-bo gcug-lag nem hangolta össze az általa használt forrásokat, hiszen így ez hozzásegíthet ahhoz, hogy a két szöveget összehasonlítva valamiféle kritikai véleményt alkothassunk az abban elbeszéltek hitelességét illetően.

1476-ban egy másik fontos mű is napvilágot látott: a *Kék Könyv* (*Deb-ther szngon-po*), melyet `Gosz lo-cá-ba szerzetes állított össze. A szerző annak kapcsán lett híres, hogy az időrendiség problémáját kutatta. A császárról szóló értékes, ám rövid fejezetéből, mely csak a fontosabb események szűk vázlatát nyújtja, kiderül, hogy a kínai és tibeti források adatainak összevetésekor olyan kínai műveket is felhasznált, mint például a *Tang su*. Külön figyelmet szentel a párhuzamosan uralkodó kínai és tibeti császároknak. Munkájának fennmaradó, nagyobb részét a különféle tibeti buddhista iskolák fejlődésének szenteli, s idéz olyan anyagokat is, melyek máshonnan nem hozzáférhetők.

A tibeti történeti irodalomról szóló beszámolóknak nem célja, hogy minden tibeti történeti munkát felsoroljon, inkább csak az, hogy rámutasson a fontosabbak jellegzetességeire. Mindazonáltal arról is említést kell tennünk, hogy a bon vallás követői is írtak történeti munkákat, melyek közül eggyel Berthold Laufer is foglalkozott. Legalább az 1508-ban az ősi Bszam-jasz kolostorban Gragsz-pa rgjal-mchan által írt *Uralkodók származását megvilágító tükörről* (*Rgjal-rabsz gszal-ba`i me-long*) ejtsünk néhány szót. Gragsz-pa rgjal-mchan is felhasználta a verses krónikát, valamint a *Rgja bod jig-chang* című forrást.

Két másik munka, melyek eredete a legrégibb múltba nyúlt vissza, a későbbi átdolgozásoknak köszönhetően vesztek régiségükből. Ezek a Kun-dga` rdo-rdzse szerezte *Vörös Könyv* (*Deb-dmar*) és a *Szba-bzsed* (*Szba feljegyzések*). Közülük a másodikat eredeti formájában Szba Gszal-sznangnak, Khri-szrong lde-brcan császár hú buddhista miniszterének tulajdonítják. A gantoki Namgyal Intézet kiadásabeli *Deb-dmar* töredék egyáltalán nem az eredeti. A *Szba-bzsed*-nek két kiadása létezik, az egyik nagyrészt azokkal az eseményekkel foglalkozik, melyek a Bszam-jasz kolostor alapítása körüli időkben történtek, beleértve Khri-szrong lde-brcan egyéb, vallással kapcsolatos cse-

lekedeteit. Ezt hívják az „*Igazi Szba-bzsed*”-nek (*Szba-bzsed gcang-ma*), míg a másik változat a „*Kibővített Szba-bzsed*” (*Szba-bzsed zsabsz-btagsz-pa*). A párizsi R. A. Stein közétette szöveg ez utóbbi, mivel a két utolsó császár, Ral-pa-csan és Glang-dar-ma (9. század) uralkodása alatti időszakot öleli fel. E könyv írójának véleménye szerint az előbb említett mű a sárgasüvegesek idejében készülhetett, mivel úgy írja le Lha-lung dpal-gji rdo-rdse remete sikeres merényletét Glang-dar-ma császár ellen, mely a Dzsokhang előtti *rdo-ring* közelében történt, hogy közben említést tesz egy közeli sztúpáról, amely a mongol származású negyedik dalai láma, Jon-tan rgja-mcho földi maradványait tartalmazta.

Átugorva Táránátha híres *Buddhizmus története Indiában* (1608) című művét, mivel az főleg indiai, nem pedig a tibeti eseményekkel foglalkozik, végül meg kell említenünk egy rendkívül fontos, a dge-lugsz-pa történetíráshoz tartozó munkát, a nevezetes ötödik dalai láma, Ngag-dbang blo-bzang rgja-mcho (1617-82) összeállította *Uralkodók történetét* (*Rgjal-rabsz*). A híres egyházfő hozzáfért a levéltárakban őrzött dokumentumokhoz, így műve az adatok valóságos kincsesbányája, kiváltképp, ami a tibeti középkort illeti. Az ötödik dalai láma gyakrabban idézi történetírói elődjeinek véleményét, mint a korábban említett szerzők, sőt gyakran vitatja megállapításaikat. Stílusát tekintve az indiai szövegkritikai hagyományt követi, ahol általában érvekkel támasztják alá egy másik szerző nézetének elvetését. Nagy bizonyossággal tudjuk, hogy a „Nagy Ötödik” (*Lnga-pa Cshen-po*), ahogy sokan ismerik, egyben kimagasló szanszkrit tudós volt, aki alaposan tanulmányozta a nyelvileg túldíszített indiai *kávja* műfajt. Nemcsak, hogy egy fontos kommentárt írt Dandin *Kávjadarsa* (*Költészet tükre*, tib. *Sznyan-ngag-gi me-long*) című munkájához, hanem történeti művében is utánozta annak stílusát. A tibeti történetírásról szóló összefoglalónk végén a hitehagyott császárról, Glang-dar-ma trónralépéséről szóló rész segítségével megkíséreljük feleleveníteni Lnga-pa Cshen-po nyelvezetét.

„Amikor Glang-dar-ma U-dum-bcan trónra lépett, olyan volt, mintha az erény teljes legyőzése után, az érzéki vágyak istene (*Kámadéva*), egész seregével együtt diadalittasan felkiáltana, hiszen Buddha tanának friss hajtását, – melynek már nem volt szüksége gondviselőjének segítségére —, [így Glang-dar-ma] tíz bűnnel terhes, szégyenteljes élete a jótettek rügyének tavaszát jégesőként elpusztította.”³

Az ilyen szövegek lefordításának nehézsége abban rejlik, hogy írója a végsőkig felhasználja azt, amit a szanszkrit költészet (*alankára sásztra*) „metaforikus karmadháreja”-nak hív.

A kutatók eddig kevés figyelmet szenteltek a tibeti történetírás helyi krónikáinak. 1968 előtt csak egy ilyen krónika állt rendelkezésünkre, az A. H. Francke által 1926-ban kiadott igen fontos *La-dvagsz rgjal-rabsz* (*A ladaki királyok eredetéről*). Csak 1968-ban tették közé ugyanennek a műfajnak egy másik darabját, a prágai Josef Kolmaš által kiadott *Dergei királyok története* (*Szde-ge'i rgjal-rabsz*) című munkát, amely a Jangce felső folyásához közeli vagy tibeti nevén `Bri-cshu-folyónál fekvő kis, kelet-tibeti fejedelemség uralkodói házáról szól. 1969-ben Amdóban megjelent egy másik helyi történeti munka, a *Kukunori Évkönyvek*, melyet a Seattle-i Yang Ho-chin fordított és adott ki. Ennek a könyvecskének a szerzője, a sárgasüvegesek termékeny írója és az amdói Dgon-lung kolostor későbbi apátja, a híres Szum-pa mkhan-po (1704-77). Neki köszönhetjük a nagyszabású *Buddhizmus története Indiában, Tibetben és Mongóliában* című művet, melynek megírásakor sok korábbi szerzőtől merített.

A tibeti irodalomban fennmaradt legátfogóbb helyi történeti munka az *Amdo vallástörténete* (*A-mdo cshosz-bjung*), melyet *Deb-ther rgja-mchónak* is hívnak. Ez az 1865-re összeállított könyv különösen értékes mű, hiszen az amdói kolostorok részletes történetének leírása mellett, a tibeti történeti munkák hosszú listájával is kiegészül.

Az előbb megvitatt kolostori krónikák jellemzőiről még néhány szó erejéig feltétlenül említést kell tennünk. Bár szűk értelemben véve ezek a művek nem tartalmazzak „történelmi” anyagot, a legendás történetek mégis gyakran valós eseményeket takarnak. Ennek alátámasztására egy példa is elegendő, nehogy ennek hiányában a meddő kritika áldozataivá váljunk. Ha például Szrong-bcan szgam-po császár kínai házasságáról csak a tibeti kolostori krónikákban olvashattunk volna, egy hiperkritikus történész azt is állíthatná, hogy mivel a történet a legenda köntösébe burkolózott, ezért az abban elmeséltek csak a képzelet szüleményei. Szerencsénkre a tárgyilagos kínai Tang-évkönyvek alátámasztják ennek az eseménynek a valóságát.

VÉGJEGYZET

¹ Ez előbbi állítás téves, hiszen már a Kézikönyv megírásakor (1975) ismert volt Sríbhútibhadra azonos című műve (*Rgja bod jig-chang cshen-mo*, 1934), melynek összeállítója valóban felhasznált császárkori tibeti és kínai feljegyzéseket, melyek viszont elvesztek. Ld. Martin, 1997 115-ös tétel. – A ford.

² Újabb téves információ. Nel/v. 'u pandita sNgon-gyi gtam me-tog-gi 'phreng-ba [Korai történetek virágfüzére] című műve (1283) H. Uebach német fordításában már hozzáférhető. Ld. idevonatkozó könyvészeti részben D. Martin, 1997 61-es tétel.

³ Egy újabb fordítás bizonyos pontokon eltér a Hoffman által javasolttól, vö. Ahmad, 1995: 75, 2. bekezdés 4. sorától nagyjából a 13 sorig, valamint a tibeti eredeti egyik változatát Ngag-dbang blo-bzang rgja-mcho történeti művében, a *Bod-kji deb-ther dpjid-kji rgjal-mo'i glu dbjansz*-ban (*Tibet könyv. A tavasz királynőjének éneke*), 1991: 75. A szöveg a következő:

„Gja gju'i bro gar rce ba'i mdun na `don bzlog tu med pa'i lasz kji mthu mi zad pa'i cshu `dzin gji `phreng ba sztug po lasz/ mi dge ba bcsu la bag med par szpjod pa'i szkjin thung drag posz legsz bjasz dpjid kji ma ma'i mngal khur lasz `dasz pa'i thub bsztan mju gu'i `khri sing gszar pa ming cam du gjur pasz/ cangsiz `dzsomsz szder bcsasz rnam par dge ba'i g.jul lasz rgjal ba'i ku cso drag po `don bzsín du/ glang dar ma `u dam bcan rgjal szrid du dbang bszkur//”. Könyvészeti adatokat lásd az e fejezethez tartozó bibliográfiában. - *A ford.*

BIBLIOGRÁFIA

Általános művek

A. I. Vostrikov, *Tibetskaya istoricheskaya literatura*, Bibliotheca Buddhica 32, Leningrad 1962. Angolul: *Tibetan Historical Literature*, Soviet Indology Series No. 4, Calcutta 1970; Helmut H. R. Hoffmann, „Tibetan Historiography and the Approach of the Tibetans to History,” *JAH* 4 (1970): 169-77; Giuseppe Tucci, „The Validity of Tibetan Historical Tradition,” *India Antiqua, Commemoration Volume in Honor of J. Ph. Vogel*, Leiden 1947, pp. 309-22; Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. 1, Rome 1949 (fontos adatok a tibeti történetírásról pp. 139-70); B. Aoki, *Study of Early Tibetan Chronicles*, Tokyo 1955.

J. Bacot, F. W. Thomas, Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire de Tibet*, Annales du Musée Guimet, vol. 51, Paris 1940/46; F. W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan*, 4 vols., London, 1935-63; R. E. Emmerick, *Tibetan Texts Concerning Khotan*, London Oriental Series, vol. 19, London 1967; L. A. Waddell, „Ancient Historical Edicts at Lhasa,” *JRAS* (1910): 1247-82; Giuseppe Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*, Serie Orientale Roma 1, Rome 1950 (tartalmaz néhány őtibeti feliratot fordításukkal együtt); H. E. Richardson, *Ancient Historical Edicts at Lhasa and the Mu Tsung/Khri Gtsug Lde Brtsan Treaty of A.D. 821-822 from the Inscription at Lhasa*, Prize Publication Fund, vol. 19, London 1952; H. E. Richardson, „Three Ancient Inscriptions from Tibet,” *JASB* (1949): 45-65; H. E. Richardson, „A Ninth Century Inscription from Rkon-po,” *JRAS* (1954): 157-73; H. E. Richardson, „Tibetan Inscriptions at Zva-hi Lha Khang,” *JRAS* (1952): 133-54, és (1953): 1-12; H. E. Richardson, „A New Inscription of Khri Srong Lde Brtsan,” *JRAS* (1964): 1-13; H. E. Richardson, „A Tibetan Inscription from Rgyal Lha-

Khang, and a Note on Tibetan Chronology from A.D. 841 to A.D. 1042,” *JRAS* (1957): 57-78. Berthold Laufer, *Der Roman einer tibetischen Königin*, Leipzig 1911 (a 14. században átdolgozott 9. századból származó dokumentumokat tartalmaz), Emil Schlagintweit, „Die Lebensbeschreibung von Padmasambhava,” 1, *AKBAW* (1899): 417-44 and 2, *AKBAW* (1905): 517-76; G. Ch. Toussaint, *Le dict de Padma*, Paris 1933 (Padmaszambhava életrajzának francia fordítása); W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Great Liberation*, London 1954 (tartalmazza Padmaszambhava életrajzának egyik kivonatát pp. 105-92). {Uray Géza, „Évkönyvírás a 7-9. századi Tibetben”, *Keletkutatás* (1975): 39-67, Budapest; „The Old Tibetan Sources of the History of Central Asia up to 751 A.D.: A Survey”, *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central-Asia*, szerk. Harmatta J., 1979: 275-304, Akadémia, Budapest; Uray G., „The Structure and Genesis of the Old Tibetan Chronicle of Dunhuang”, *Turfan and Tun-Huang. The Texts. Encounter of Civilizations on the Silk Route*, 1992: 123-43, szerk. Alfredo Cadonna, Firenze; Helga Uebach, „Dbyar-Mo-Thang and Gon-Bu Ma-Ru. Tibetan Historiographical Tradition on the Treaty of 821/823”, *Contributions on Tibetan Language, History and Culture, Proceedings fo the Csoma de Kőrös Symposium Held at Vel-Vienna, Austria 1981*, 2 vols., szerk. Ernst Steinkellner és Helmut Tauscher, 1983, vol. 1: 497-525, Vienna; Leonard van der Kuijp, „Tibetan Historiography”, *Tibetan Literature: Studies in Genre*, szerk. J.I. Cabezón és R.R. Jackson, 1996: 39-56, Snow Lion, Ithaca, New York. Az ismert tibeti történeti források listájával és részletes magyarázatokkal szolgál Dan Martin, *Tibetan Histories. A Bibliography of Tibetan-Language Historical Works*, 1997, Serindia, London; David Templeman, „Táranátha the Historian”, *TJ*6/2, 1981: 41-46. – *A ford.*}

Kolostori krónikák

E. Obermiller, *History of Buddhism by Bu-ston*, 2 vols. Materialien zur Kunde des Buddhismus, Heft 18/19, Heidelberg 1931/32 (Bu-szton *Cshosz-’bjungjának* fordítása); {Szerb János, *Bu ston’s history of Buddhism in Tibet*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 1990, Vienna. – *A ford.*}, *Mkhas pahi dga_h ston by Dpa_h-bo-gtsug-lag phreng-ba*, 4 vols. Satapitaka Series, Bhoti Pitaka, vol. 4, szerk. Dr. Lokesh Chandra, New Delhi 1959-62; G. N. Roerich, *The Blue Annals of gZhon-nu-dpal*, Royal Asiatic Society of Bengal, Monograph Series, vol. 7, Calcutta 1949-53 (*Deb-ther szngon-po* fordítása). {Az előbbi művet ld. George N. Roerich, *The Blue Annals*, 1976, Motilal Banarsidass, Delhi. – *A ford.*}, B. I. Kuznetsov,

Rgyal Rabs Gsal Ba'i Me Long (átírt tibeti szöveg angol nyelvű bevezetővel), Scripta Tibetana 1, Leiden 1966. {Az előző munka angol fordítása és magyarázatok kapcsán ld. Per Sorensen, *Tibetan Buddhist Historiography: The Mirror Illuminating the Royal Genealogies: An Annotated Translation of the XIVth Century Chronicle: rGyal-rabs gsal-ba'i me-long*, 1994, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden; ugyane mű fordítása Sakya Bsod-nams rgyal-mtshan, *A Clear Mirror. A Traditional Account of Tibet's Golden Age*, ford. McComas Taylor és Láma Choedak Yuthok, 1996, Snow Lion. - *A ford.*}. *The Red Annals*, első rész (tibeti szöveg), {Az Új vörös könyvek kapcsán ld. Giuseppe Tucci, *Deb-t'er dmar-po gsar-ma, Tibetan Chronicle by bSod-nams grags-pa*, 1971, Rome. Helga Uebach, 1987, *Nel-pa Pandita's Chronik Me-tog Phereng-ba: Handschrift Text in facsimile, Transkription und Übersetzung*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München. - *A ford.*}. Palden Thondup Namgyal előszavával, kiadta a Namgyal Institute of Tibetology, Gangtok (Szikkim) 1961; R. A. Stein, *Une chronique ancienne de bSam yas: sBa-bzed*, a tibeti szöveg kiadása és francia nyelvű *resumé*, Publications de l'Institut des Hautes Études Chinoises, Textes et Documents 1, Paris 1961; az *Ötödik dalai láma krónikájának* egyik változatát *Early History of Tibet* cím alatt Ngawang Gelek Demo adta ki, New Delhi 1967, számottevő részét Giuseppe Tucci fordította angolra, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. 2, Rome 1949, pp. 625-51. {Az előbb említett krónika angol fordítását és kritikai kiadását lásd Ngag-dbang blo-bzang rgya-mtsho, *A History of Tibet by the Fifth Dalai Lama of Tibet*, ford. Z. Ahmad, 1995, Bloomington, Indiana; *Pag Sam Jon Zang* [A buddizmus története Indiában, Tibetben és Mongóliában], melyet Ye-shes dPal-'byor, akit általában *Sum-pa mKhan-po*-nak hívnak, 2 vols. (Tibettel és Indiával foglalkozik), szerk. Sarat Chandra Das, Calcutta 1908; a harmadik részt (*Mongólia és egy időrendi táblázat*) Lokesh Chandra jelentette meg, *Dpag-Bsam-Ljon-Bzan*, part 3, Satapitaka Series, Bhoti Pitaka, vol. 3, New Delhi 1959. {Dudjom Rinpoche Jikdrel Yeshe Dorje, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, ford. Gyurme Dorje és Matthew Kapstein, 2 vols., 1991, Wisdom Publications, Boston. - *A ford.*}

Helyi krónikák

A *La-dvags rgyal-rabsot* [Ladak krónikák] először németre fordította Emil Schlagintweit, *Die Könige von Tibet*, Abhandlungen der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1. Classe, vol. 10, Abteilung 3, München 1866; ennek a műnek a széles körben használt kiadása és fordítása A. H. Francke, *Antiquities*

of Indian Tibet, Part 2: *The Chronicles of Ladakh and Minor Chronicles*, Archaeological Survey of India, New Imperial Series, vol. 50, Calcutta 1926. Ezt a könyvet nem célszerű használni a Luciano Petech által megadott *A Study on the Chronicles of Ladakh*ban található adatok összevetése nélkül, Calcutta 1939, valamint a következő cikkel ugyanettől a szerzőtől: „Notes on Ladakhi History,” *IHQ* (1948): 213-35, és a „The Tibetan-Ladakhi Moghul War,” *IHQ* (1947): 169-99.

Josef Kolmaš, *A Genealogy of the Kings of Derge*, tibeti szöveg, történeti bevezetővel, Czechoslovak Academy of Sciences, Dissertationes Orientales, vol. 12, Prague 1968. {Josef Kolmaš, „Dezhung Rinpoche’s Summary and Continuation of the Sde-ge’i rgyal-rabs”, *AOH* 42/1: 119-52.- *A ford.*}.

Ho-chin Yang, *The Annals of Kokonor*, Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 106, Bloomington 1969. {D. Schuh, *Historiographische Dokumente aus Zangskar*, Archiv für Zentralasiatische Geschichtsforschung, 1983, Skt. Augustin; Michael Aris, *Sources for the History of Bhutan*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, 1986, Vienna; David P. Jackson, *The Mollas of Mustang. Historical, Religious and Oratorical Traditions of the Nepalese-Tibetan Borderland*, 1984, LTWA; Roberto Vitali, *The Kingdoms of Gu-ge Pu-hrang: According to Mnga’-ris Rgyal-rabs by Gu-ge Mkhon-chen Ngag-dbang-grags-pa*, 1996, LTWA és Serindia; *Shel dkar chos ’byung: History of ‘White Crystal’ – Religions and Politics of Southern La Stod*, ford. és szerk. Pasang Wandu és Hildegard Diemberger, Guntram Hazod közreműködésével, Österreichische Akademie der Wissenschaften és Academy of Social Sciences of the Autonomous Region Tibet, 1996, Vienna. – *A ford.*}

Muszlim források

A „Tibet” szót a muszlim földrajztudósoktól és történetíróktól vettük át, akiknél mint *Tubbat* jelenik meg. Régebbi alakokat találhatunk az ötörökben előforduló *Töptü* (a Bahman Jastban) valamint a 8. század közepéről származó türk orhoni feliratokban. Az elnevezést mindezidáig még nem magyarázták meg kielégítően. Maguk a tibetiek országukat *Bodnak* hívják (szanszkritban *Bhóta*).

A Tibetről szóló muszlim ismeretek három különböző forrásból származnak. Az elsőt ezek közül az al-Ma`mún kalifa által összegyűjtött adatok képezik, melyeket későbbi írók hagyományoztak ránk. al-Ma`mún a tibetiekkel való összecsapások idejében (809-18) Horaszán főparancsnoka volt, később pedig kalifaként (813-33) lelkesen szorgalmazta az idegen népek történelmének és az általuk lakott területek földrajzának tanulmányozását. Ma`mún adataira alapozták munkáikat Mas`údí al-Huvarizmi (817-26 között keletkezett írásai), al-Ya`qúbí (891 körül) és al-Battání (meghalt 929-ben). A *Tubbat* elnevezést a legendák összefüggésbe hozzák Jemen egyik ősi királyának nevével, aki a történeti hagyomány szerint egy keleti hadjáratot vezetett. Úgy tartották, hogy a *Tubbat* elnevezést ennek a *Tubba`al-Aqran*-ként ismert jemeni király hadseregének leszármazottaira használták. Természetesen mindez csak a képzelet szüleménye.

Habár az előbbi forrásokban szó esik Tibetről, de evvel a névvel csak a tibeti gyarmatbirodalomra utalnak, melynek határai elérték a muszlim befolyási övezetet. Ezért nem is meglepő, hogy Khotant vélték Tibet fővárosának, holott az csak egy nang-po-rdzse címet viselő hivatalnok állomáshelye volt. Amikor a fent említett források a „Tibet királya” kifejezést használják, akkor pusztán csak a khotani nang-po-rdzse által ellenőrzött gyarmati körzetekre és olyan nyugat-himálajai vidékekre utalnak, mint például Ladak, Baltisztán, Gilgit és Jászín.

A Tibetről szóló muszlim források második, különálló csoportja Dzsajhánira, a szamanida uralkodók *wazírjára* (914 körül) vezethető vissza. Az ő adatait használták fel az ismeretlen szerzőtől származó, híres *Hudúd al-`Álam* (A világ tájai) címet viselő földrajzi munkában (982-83), melyet Minorsky kiválóan ültetett át angolra. E munka még megemlíti a szétesett tibeti gyarmatbirodalom korábbi részeit, de a tulajdonképpeni Tibetet, nevezetesen Középső-Tibetet (Ü és Gcang) is ismerte. Az 1050 tájékán alkotó Gardízi is erősen hagyatkozott Dzsajhánira. Beszámol arról az ősi, írott történelem előtti időkből származó legendáról, amelyben az első tibeti uralkodó a buddhizmus előtti idők isteneinek lakhelyeül szolgáló égből ereszkedik alá.

Vannak arra utaló jelek is, hogy a szerző tudott Lhasza létezéséről is.

Az adatok harmadik csoportját alkotják az olyan muszlim utazók által lejegyzett alkalmi tudósítások, mint például Abú Dulafé (942 körül) és a híres tudós, al-Bírúnié (meghalt 1048-ban). Ez utóbbi szerző leírja a Kanaudztól a Gangeszen, majd Nepálon át Lhaszáig vivő útvonalat, valamint különbséget tesz Belső-Tibet (Jászin és Gilgit) és Külső-Tibet, Lhasza közt. A türkökről szóló beszámolója kapcsán ismert Mahmúd al-Kásghari (1074 körül) szintén rövid említést tesz Tibetről, és annak lakosait türkök közt élő népcsoportnak tartja. Továbbá szól a pézsmaesszencia tibeti kiviteléről és felidéz egy olyan ősi tibeti legendát, mely szerint a tibetiek az araboktól származnak, lévén, hogy állítólag arab szavakat használnak az „anya” (*umm*) és „apa” (*ab*) megnevezésére: *a-ma* és *a-pha* tibetiül. Ez természetesen csak népetimológia. Mivel a későbbi szerzők pusztán csak a korábbi anyagokat használták fel, ezért feleslegesnek tartom őket itt megemlíteni.

A 10. századtól kezdődően Nyugat-Tibet politikailag is elkülönült Ü-től és Gcangtól, ami avval járt hogy történetírása is saját irányt vett. A ladaki Szaid csagatáj szultán hadjárataira vonatkozó elsődleges forrásunk Mirza Haidar tábornok munkája, aki 1517-ben, majd 1533-ban tört be Ladakba. A szultán 1533-ban bekövetkezett halála után, Mirza Haidar saját kezébe vette a kezdeményezést, de 1536-ban kénytelen volt visszavonulni Ladakból, mivel katonáinak többsége áldozatul esett e magasan fekvő országban tapasztalható kemény hidegnek. Mirza Haidar saját tevékenységéről a *Tárikh-i Rashíd*-ben számol be (Rashíd volt a jarkandi Szaid szultán utódja). Nemcsak kiváló katona és megszállottan hithű muzulmán volt, hanem elsőrangú író is, aki saját katonai tapasztalatainak leírásán kívül rengeteg anyagot gyűjtött össze Ladakról, annak szokásairól és vallásáról.

Ladak indiai mogulok általi megszállásának időszakára vonatkozólag rendelkezésünkre áll a *Tárikh-i Kashmíri*, melyet Muhammed Azam írt 1736-ban. Ezt a munkát mind a mai napig nem adták ki annak ellenére, hogy Petech professzor már felhasználta egy könyvében és néhány cikkében az ott talált adatokat. E munka többek közt leírja, hogy miként fogadta Aurangzeb császár a ladaki követeket 1665-ben, valamint beszámol Nyugat-Tibet végső vereségéről, melyet a mogul hadsereg mért rá 1683-ban. Ladak tibeti lakosságára nézve ez a vereség katasztrofális következményekkel járt: magas adók Kasmír mogul helytartójának, a ladaki király erőszakos kényszerítése, hogy legalább névleg áttérjen az iszlám hitre. Az Indus-völgyi Szkar-rdo Balti királya az iszlámot 1637-ben vette fel.

A mogul hatalom felbomlása utáni a gyengülő muszlim befolyással egy időben Ladakot 1842-ben véglegesen megszállták a kasmíri Dogra dinasztia királyainak seregei.

FELHASZNÁLT MŰVEK

A tibeti történelemre vonatkozó muszlim források (arab és perzsa) kiváló leírását találhatjuk Luciano Petech, „Il Tibet nella geografia musulmana,” *ANL, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 8 (1947): 55-70. Ezeknek a forrásoknak a többségét nem fordították le egy nyugati nyelvre sem. Csak a következőket említhetjük meg: *Hudud al-Álam*, „*The Regions of the World*”, *A Persian Geography* 372 A. H.-A. D. 982, fordította és magyarázatokkal ellátta V. Minorsky, E. J. W. Gibb Memorial Series, New Series 11, London 1937; V. Minorsky, *Une nouvelle source musulmane sur l'Asie Centrale au Xle siècle*, *Comptes Rendus, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1937, pp. 318-19 (ibn-Hordadbeh-vel foglalkozik); és *Sharaf ez-Zaman Táhir Marwazí on China, the Turks, and India*, James G. Forlong Fund, vol. 22, London 1942; A. von Rohrsauer, *Des Abú Dulaf's Bericht über seine Reise nach Turkestan, China und Indien*, *Bonner Orientalistische Studien* 26, Leipzig 1939; E. Sachau, *Alberuni's India*, 2 vols., London 1910; A. Jaubert, *Géographie d'Edrisi* (francia fordítás), Paris 1836-40; N. Elias-E. Denison Ross, *A History of the Moghuls of Central Asia, being the Tarikh-i-Rashídi of Mirza Muhammad Haidar, Dughlát*, London 1898; reprint: New York, Praeger 1970, Denis Sinor bevezetőjével.

Kínai források

A tibeti történelem kutatásának szempontjából a kínai források jóval fontosabbak, mint a muszlim feljegyzések, mivel azok felölelik a prehisztorikus, proto-tibeti k'iangoktól napjainkig tartó teljes időszakot. Minthogy léteznek jó munkák a kínai irodalomról, ezért ezeket a forrásokat csak röviden taglaljuk, míg a tibeti történetírásra vonatkozólag kevesebb információnk van, s még ennél is kevesebb adat áll rendelkezésünkre a muszlim írók feljegyzéseivel kapcsolatban.

Megbízható adatokat találhatunk a tibetiek {feltételezett} őseiről, az ún. „nyugati k'iangokról” a kínai késő Han uralkodóház hivatalos dinasztia-történeteiben. A rövid életű Szu-j-dinasztia évkönyvei élethű képet festenek a tibeti állam létrejöttére (7. század) körüli időben létező k'iang államokról, valamint tartalmaznak adatokat egy korábbi belső-ázsiai államról, amelyet a tibetiek Zsang-zsungnak, a kínaiak pedig Jang-tungnak hívtak. A kora tibeti történelemről azonban kétségtelenül a legfontosabb forrásunk a két *Tang su*, a Tang-dinasztia (618-906) régi és új évkönyvei, melyek majdnem az egész tibeti császárkort felölelik. Ezek a hasonló stílusban íródott évkönyvek három részre oszthatók. 1) a „császári feljegyzések”, melyek az adott császár uralkodása alatt bekövetkezett események rövid leírásával szolgálnak; 2) a „memoárok”, melyek tulajdonképpen monográfiák az időszámításról, szertartásokról, zenéről, jogról, polikai ügyekről, gazdaságról, hivatalos áldozatokról, csillagászatról, a természeti elemekről, földrajzról, közigazgatási hivatalokról, anyagi kultúráról, irodalomról, életrajzírásról; 3) a dinasztia ideje alatt élt jó és rossz személyek életrajzai. A régi *Tang su* 196. fejezete Tibettel foglalkozik, míg az új *Tang su* tartalmaz egy Tibetről szóló monográfiát a 216-os fejezet részében. Ami a tibeti és kínai források közti időszámításbeli ellentmondásokat illeti, figyelembe kell vennünk, hogy a tibeti császár halálának hírére a kínai udvar békeidőben például egy Lhasza és Csangan közti, egy évig tartó hosszú út végét megjárt tibeti követség szájából hallott. Így már érthető, hogy a tibeti krónikákhoz képest miért két évvel későbbi dátummal jegyezték be a két *Tang suba* a tibeti eseményeket.

A későbbi kínai források közül a legfontosabbak a mongol Jüan és a mandzsuk Csing dinasztia évkönyvei. Ez előbbi mű a mongolok ún. első buddhista megtérítéséről számol be, míg a második a mandzsuk fokozatos térnyerését írja le Tibetben. Tibet megítélésében számottevő különbség található a két dinasztia között. A mongol befolyás nem jelentett többet, mint a buddhista egyház feletti védnöki funkciót, a mandzsuk azonban

fokozatosan kiépítettek egy protektorátust, amely csak a dinasztia bukásakor szűnt meg 1911-ben.

A hivatalos dinasztikus évkönyveken kívül még két különösen fontos enciklopédia létezik: a 801-ben íródott *Tung-tien*, amely a Tang időkre nyúlik vissza, valamint a Ma Tuan-lin által írt 13. századi *Ven-hszen tung-kao*. A mandzsu időkben keletkezett néhány történetföldrajzi munka, mint például a *Vei-cang tu-cse*, amely értékes adatokat tartalmaz a Csing-dinasztia uralkodása alatti időkből.

FELHASZNÁLT MŰVEK

S. W. Bushell, „The Early History of Tibet. From Chinese Sources,” *JRAS*, N.S. 12 (1880): 435-541. Ezt a művet túlhaladta Paul Pelliot, *Histoire ancienne du Tibet*, Oeuvres posthumes de Paul Pelliot, vol. 5, Paris 1961 (a Régi- és Új Tang-évkönyvek Tibetről szóló fejezeteinek fordítása).

W. Woodville Rockhill, *Tibet. A Geographical, Ethnographical, and Historical Sketch, Derived from Chinese Sources*, első kiadás London 1891, reprint Peking 1939.

A Tang időkkel egyidejű tibeti történelemről szintén értékes adatokat találhatunk Édouard Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, recueillis et commentés suivi de notes additionnelles, reprint Paris, n.d. (eredeti kiadás St. Petersbourg 1903).

Tibetről szóló adatok a klasszikus ókorból

Az Indiáról és a szomszédos himáljai térségről szóló legrégebbi fennmaradt adatokat Hérodotosznál, a harmadik könyv 102-5-ös bekezdésénél találhatjuk. E témával találkozhatunk később Megasztenész töredékeiben, aki a Nagy Sándor halála utáni egyik diadókusz, I. Szeleukosz követeként Kr.e. 300 körül az indiai Maurja császár, Csandragupta udvarában járt.

Hérodotosz szeretett etnográfiai adatokat gyűjteni az idegen népekről, főleg a furcsa és legendás dolgokról. Nyugat-Tibettel kapcsolatos információi is legendás színezetűek, de mögöttük érdekes tények rejtőznek. Ő az első, aki India gazdagságának forrásáról tájékoztat, és elsőként tesz említést az „aranyat bányászó hangyák” furcsa történetéről. Ezt a következőképpen foglalhatnánk össze: a Nyugat-Himálajában, közel a dard néphez (Daradai), a Felső-Indus homokos, hegyi síkságán olyan óriási hangyák élnek, melyek földet ásnak és aranyporral keveredett homokot hoznak a felszínre. Ezeknek a hangyáknak olyan a bőre, mint a leopárdé, nagyon gyorsan futnak, és veszélyt jelentenek arra az emberre, aki meg kívánja szerezni az aranyat. A történet ebben a formájában természetesen valótlan, de van történelmi igazságmagva és a földrajzi adatok is meglehetősen pontosak. Sok olyan kutató, mint például Schiern, Laufer és W. W. Tarn már foglalkozott a témával, de a leghihetőbb magyarázattal mégis A. Herrmann állt elő. A dardok még mindig közel élnek a nyugat-tibetiekhez, s Kargilnál (*Dkar-szkjil*), az Indus egyik mellékfolyójának völgyében terül el egy olyan homokos síkság, ahol nemrégiben még aranyat találtak. Néhány különösen nagy hangyára is lehet bukanni a vidéken. Az aranyvadászokat megtámadó nagytermetű ragadozók valószínűleg leopárdok {havasi leopárd} voltak, és feltehetően ez tévesztette meg Hérodotosz perzsa hírforrását. Későbbi buddhista források szintén megemlítenek egy „Aranyországot” a világnak ezen a részén (Szuvarnagotra vagy Rukmadésa), mely úgy tűnik, hogy a térségben a tibeti birodalom elődjeként ismert zsang-zsung birodalomhoz tartozott. Még a nyugat-tibeti néphit is megőrizte az aranyat bányászó hangyák emlékét. Erről szóló történetek közül kettőt A. H. Francke adott ki 1924-ben.¹

A hellenisztikus földrajztudós és csillagász Klaudiosz Ptolemaiosz szintén tudott a tibetiekről. Időszámításunk szerint 177-ben írt könyvében a valószínűleg *Bhóta* szóból átvett *Bautai* megnevezéssel illeti őket.

VÉGJEGYZET

¹ E két mesének összevont, magyar fordítását lásd „Aranyásó hangyák”, *A nyolcszirmú lótusz. Tibeti legendák és mesék*, ford. Róna Tas András, 1958: 44-46, Európa, Budapest. -A ford.

FELHASZNÁLT MŰVEK

Albert Herrmann, *Das Land der Seide und Tibet im Lichte der Antike*. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Geographie und Völkerkunde, Band 1, Leipzig 1939.

Az „aranyásó hangyákról”: Frederik Schiern, *Über den Ursprung der Sage von den goldgrabenden Ameisen*, Kopenhagen und Leipzig 1873; Berthold Laufer, „Die Sage von den goldgrabenden Ameisen,” *TP* (1908): 429-52; A. H. Francke, „Two Ant Stories from the Territory of the Ancient Kingdom of Western Tibet,” *AM* (1924): 67-75; Albert Herrmann, loc. cit., pp. 10-16.

Európai utazók Belső-Ázsiában Marco Polo óta

Az 1271 és 1292 között Pekingben és a mongol nagykán udvarában is megforduló velencei kereskedő, Marco Polo nem lépett be Tibetbe, ugyanúgy mint az 1325 és 1330 között a térségben utazgató ferences szerzetes, Odorico de Pordenone sem. Tibetről szóló feljegyzéseiket tehát hallomásból szerzett hírek segítségével állították össze. A 17. századtól kezdődően azonban a nyugati világ értékes információkra tett szert a világ tetejéről, hála a bátor és merész keresztény térítőknak, kiknek missziós tevékenysége azonban kudarcnak bizonyult. Rövid életű keresztény missziót tibeti földön elsőként a jezsuiták állítottak fel, akik a nyugat-tibeti Gugében (1624-1632)¹, Középnnyugat-Tibetben, Gcangban állomásoztak. 1661-ben az Ausztriából származó Johann Grueber és a belga Albert d'Orville két hónapot tartózkodott az ötödik dalai láma uralkodása alatt Lhászában, így joggal állíthatjuk, hogy ők voltak az első keresztény hit-térítők a tibeti fővárosban. Gruber saját élményeiről írt érdekes beszámolóját Athanasius Kircher használta fel 1667-ben Amszterdamban kiadott *China Illustrata* című munkájában.

Az itáliai kapucinusok először 1707-ben érkeztek Lhászába, de pénzbeli támogatás hiányában kénytelenek voltak elhagyni azt 1711-ben. Szemtanúi voltak a „Nagy Ötödik” halálát követő zűrzavarnak, valamint a mandzsuk és a hosút-mongol Lha-bzang kán közti harcnak. 1716-ban egy jezsuita tudós, Ippolito Desideri látogatott Lhászába, ahol 1721-ig maradt. Igen érdekes könyvet írt tapasztalatairól. 1716 végére a fáradhatatlan kapucinusok létrehozottak egy 1733-ig működő másik missziót. Orvosi tevékenységüket nagyra értékelték, de térítőmunkájuk kudarcot vallott.

Két francia lazarista atya, E. Huc és J. Gabet Mongólián és Amdón keresztül 1846-ban érkezett Lhászába. Felépítettek egy kis keresztény kápolnát, de még ugyanabban az évben kiűzték őket, nem a tibeti kormány, hanem a gyanakvó mandzsu *ambanok* (helytartók). A Tibet vallási ügyeiért felelős miniszter, a bka'-blon láma rokonszenvvvel viseltetett a két utazó iránt, és amikor az amban azt mondta neki, hogy a két francia talán veszélyes kém lehet, a láma így válaszolt: „Amennyiben ezen embereknek a vallási tanítása hamis, akkor a tibetiek úgysem fogadják el őket. Ha pedig igaz, akkor nincs mitől félnünk. Az igazság nem okozhat semmi bajt. Nem foszthatjuk meg őket szabadságuktól és védelmüktől, mely minden idegennek, legfőképp pedig minden hívő embernek kijár.” Hiába voltak a bka'-blon láma szavai, mi több, még igaza is volt, mivel a kereszténység sohasem jelenthet veszélyt a nagyon kifinomult buddhista vallásra. Huc értékes beszámolót írt tibeti élményeiről.

VÉGJEGYZET

¹ Ezt a missziót egy bizonyos Antonio Andrade atya hozta létre. Mindenképpen említést kell tennünk Estevao Cacella és Joao Cabral portugál jezsuita atyákról, akik 1627-ben eljutottak a Szpa-gro (Paro, Bhután) területére, ahol majdnem egy éves tartózkodásuk alatt Bhután tulajdonképpeni alapítójával, a 'brug-pa rendbeli Ngag-dbang nam-rgjallal (1594-?1651) is találkoztak. Hittérítésüknek, bár a helyiek nem gördítettek akadályokat elébe, mégsem volt foganatja. A két utazó, az európaiak közül valószínűleg elsőként, gcangi területen folytatta útját. Cacella az egyik ilyen északnak tartó út során vesztette életét 1630-ban. A bhutáni útról részletesebben lásd Michael Aris, „Translation of an excerpt from the Relacao of Estevao Cacella (1627)”, *Sources for the History of Bhutan*, 1986: 169-86, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 14., Wien. - A ford.

FELHASZNÁLT MŰVEK

Népszerűsítő stílusban megírt, jó általános munka John MacGregor, *Tibet. A Chronicle of Exploration*, New York and London 1970.

Carlo Puini, *Il Tibet* (Geografia, Storia, Religione, Costumi) secondo la relazione del viaggio del P. Ippolito Desideri (1715-21), Memorie della Soc. Geogr. Ital., vol. 10, Rome 1904; Filippo de Filippi, *An Account of Tibet. The Travels of Ippolito Desideri of Pistoia, S. J., 1712-1727*, London 1937; C. Wessels, *Early Jesuit Travellers in Central Asia, 1603-1721*, The Hague 1924; Agostino Antonio Giorgi, *Alphabetum Tibetanum, missionum apostolicarum commodo editum*, Romae 1762 (a legrégebb európai könyv Tibetről, mely beszámol a hittérítők tapasztalatairól); Athanasius Kircher, *China Monumentis qua sacris, qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, Amsterdam 1667 (szintén tartalmaz adatokat Tibetről); a kapucinusok és jezsuiták által gyűjtött összes anyagot kiadta és megjegyzésekkel ellátta Luciano Petech, *I missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*, Il Nuovo Ramusio 2, Rome 1952-56, 7 vols. Clements R. Markham, *Narratives of the Mission of George Bogle, and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, London 1876; M. Huc, *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Tibet* 1844-46, 2 vols., Paris 1878. W. Hazlitt angol nyelvű fordításában a következő címen jelent meg: *Travels in Tartary, Tibet and China*, London n.d.

{Samuel Turner, *An Account of an Embassy to the Court of the Teshoo Lama in Tibet*, 1800, London, reprint 1971, Manjushri, New Delhi; Charles Allen, *A Mountain in Tibet. The Search for Mount Kailas and the Sources of the Great Rivers in*

India, 1983, Futura, London; A. Pinsker S.J., „Mitteilungen des Jesuiten Johann Grueber über Tibet”, *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, szerk. Ernst Steinkellner és Helmut Tauscher, 1983: 289-302. - *A ford.*}

V. Tibet történelme

A birodalmi egység és terjeszkedés kora (600-860)

A kínai Sang-dinasztia korából származó jóslócsontokkal egyidőben már vannak nyomai egy k`iangnak nevezett nagy, nomád törzsi alakulatnak, amelyről úgy vélik, hogy köztük voltak a tibetiek elődei. A k`iangok nomádok voltak, akik egészen a Kína északnyugati határát képező mai Észak-Tibet fennsíkjaig vándoroltak. Gazdaságuk majdnem teljes egészében a juh- és kecske nyájakon valamint a jak- és lócsordákon alapult. Az állattartás mellett csak az a néhány törzs folytathatott földművelést, melyek el tudtak jutni egészen a hatalmas Jangce (Bri-cshu), Ja-lung (Nyag-cshu), Mekong (Dza-cshu) és a Szalven (Nag-cshu) felső szakaszain fekvő völgyekbe. A k`iangok nemezből és állathörökből készült sátrakban éltek és ezeket az anyagokat ruházkodásra is felhasználták. Eledelük a campából (pörkölt árpa), vajas teából, sörből és húsból állt. A legkeletibb végeken, a mély és nyirkos völgyekben élő k`iangok a majmot tekintették totemállatuknak. Néhány bizonyíték arra vall, hogy matriarchális társadalomban éltek. A k`iangok nem rendelkeztek írással, de valószínűleg volt saját szóbeli irodalmuk. Nyelvük nem lehetett azonos a tibetivel, habár ugyanahhoz a nyelvcsaládhoz, a tibeto-birmánhoz tartozhatott.

A kínaiak gyakran említést tesznek a k`iangok betöréseiről a Mennyei Birodalom nyugati határa ellen. Az egyik ilyen kiemelkedő esemény még Kr. e. 63-ban történt, amikor a k`iangok csatlakoztak egy hsiung-nu {ázsiai hun, hiungnu} hadjáratához, mellyel nagy felfordulást okoztak Kína nyugati tartományaiban. Abban az időben amikor a voltaképpeni tibetiek megindultak az egységes néppé válás útján, a legfontosabb k`iang törzsek közt voltak a Rma-cshu (Huangho felső folyása) nagy kanyarjánál élő tang-hsziangok és a szupik (tibeti *szum-pa*), akik Rgjal-morong vidékén (a mai Csincsuán) éltek. Egy időre ez utóbbi törzs a távoli északon, valamint a nyugaton fekvő `Bri-cshu (Jangce felső folyása) folyó vidékén is feltűnt, ahol a szupi állam határos volt a k`iangok zsang-zsung birodalmával (kín.: Jang-tung), melyről még mindig kevés ismeretünk van. Azt azonban tudjuk, hogy a zsang-zsung birodalom magában foglalta a ma Nyugat-Tibetként ismert egész területet, valamint azt is, hogy a központja a Szatledzs felső völgyében helyezkedett el. Északon határos volt a khotani királysággal, keleten pedig magában foglalta az egész tibeti tóvidéket, melynek központja a Dangra Jumcho

területen volt. A zsang-zsungok rendelkeztek a legkomolyabb katonai erővel a k'iang törzsek között.

Ahhoz, hogy megértsük a tibeti nép kialakulását, figyelembe kell vennünk a nagy nemzetségfők és alattvalóik messzi északról délnyugatra tartó vándorlását, ahol a termőtalaj megfelelő volt ahhoz, hogy letelepedjenek. A kínai források szerint ezen k'iang törzsek Kr.u. 5. századi egyesítője az egyik altaji nomád nép, a szienpiik hercege volt. E pusztai harcosok arisztokráciájának totemállata feltehetőleg a kutya volt, csakúgy mint bizonyos tibeti nemzetségeknél a császárkorban. Úgy tűnik, hogy ez az új nép először a *Cangpo*-folyó nagy kanyarjához közel fekvő Kong-po területének erdős, szakadékos vidékén telepedett le, majd nyugatra tartó vándorlásuk során birtokba vették a későbbi *Ú* (Dbusz) tartomány területét, főleg a Jar-klungsz és Szkjid-cshu völgyeit. Az ősi legendákban fennmaradt azoknak az időknek az emléke, amikor a tibetiek még a Kong-po vidékén éltek.

Sajnos, nagyon keveset tudunk a legkorábbi időszak településeiről, mivel területükön ásatásokat nem engedélyeztek. A tibeti krónikákban található legrégebb feljegyzések olyan sok mitikus elemet tartalmaznak, hogy így meglehetősen nehéz rostálni az amúgy is kevés, értékelhető történelmi adatot. A Szrong-bcan szgam-po császárt (7. század) megelőző állítólagos 27 uralkodó nevét tartalmazó feljegyzésről kimutatták, hogy többszöri változtatás eredménye. Így az első ős, O-lde szpu-rgjal, akit a *Tang-suban* is megemlítenek, a buddhizmust megelőző valláshoz fűződő szoros kapcsolata miatt a későbbi buddhista változatokban nyolcadikként szerepel. Mindazonáltal Szrong-bcan szgam-po négy közvetlen elődje feltehetőleg valós történelmi személy volt. Szrong-bcan szgam-po apja, Khri-szlon-brcan (a későbbi szövegekben Gnam-ri szrong-bcan) kivételével valamennyien a Jar-klungsz és Phjong-rgjasz völgyek kisebb fejedelme volt. Khri-szlon-brcan hadat viselt a Középső-Tibet különböző váraiban élő többi fejedelem ellen, s végül sikerült is hatalmukat megdöntenie. Harcában más nemzetségek is támogatták, főleg a Dbasz-k és Bro-k, valamint Khjung-po Szpung-szad zu-ce miniszter is (egy nyilvánvaló zsang-zsung név), akinek a segítségével Khri-Szlon-brcan az egész Gcang-bod (mai Gcang tartomány) feletti hatalmat megszerezte. Ezt a királyt tekinthetjük Tibet egyesítőjének, hiszen ő volt az, aki lefektette egy olyan birodalom alapjait, amely nemcsak Belső-Ázsiában, hanem azon túl is fontos szerepet játszott. Az új állam erejét először a zsang-zsung szövetség feje tapasztalhatta, akit címe után Lig-Gnya-zsur vagy Lig-Mi-rgja-ként (ezek nem személynevek, hanem a zsang-zsung királyok címei) ismernek. Miután a tibetiek vazallusa lett, az új hódítók egy felkelést követően megölték.

A tibeti császárok új dinasztiájának távolról sem volt abszolút hatalma. Az új nemességet alkotó nemzetségek nagyon erősek voltak és soraikból választották a főminisztereket (*blon-cshen*). Ezek a miniszterek csaknem annyi hatalommal rendelkeztek mint az uralkodók. A császárok kiskorúsága alatt a *blon-cshen*ek *de facto* maguk voltak az állam fejei, és csak néhány olyan császárnak, mint például Szrong-bcan szgam-pónak és Khri-szrong lde-bcannak sikerült túlelnie a *primus inter pares* helyzetén. Emellett a tibeti uralkodók a szakrális királyság szokásainak voltak alárendelve, és akár rituális gyilkosság árán is eltávolíthatták őket, habár legtöbbször az uralkodó önként visszavonult, amikor utódja betöltötte tizenharmadik életévét. Ez volt ugyanis az a kor, amikor a gyermek állítólag már tudott lovagolni, vadászni és háborúzni. Gnam-ri szrong-bcant 618-ban mérgezték meg, de úgy tűnik, hogy inkább lázadás, mintsem rituális gyilkosság okán.

Utóda, Khri-szrong-bcan vagy ahogy a későbbi forrásokban ismert, Szrong-bcan szgam-po (uralkodott megközelítőleg 618-649) az új tibeti állam első császáráként (tib. *bcan-po*) még sikeresebb volt mint apja. Vele kezdődött Tibet birodalmi fénykora. Az új uralkodónak először le kellett vernie az ország néhány részében kirobbant lázadást, valamint le kellett számolnia azokkal a nemesekkel, akik vonakodtak lemondani önállóságukról. Szpung-szad zu-ce, a császár apjának tanácsadója és bizalmasa megrágalmazta Gnam-ri szrong-bcan régi, királycsináló Mjang nemzetségbeli miniszterét, s az öreg nemest utódjával együtt elűldözték. Ekkor maga Szpung-szad lett a „főminiszter”, de összeesküvést szőtt a császár ellen, akit erről Mgar Sztong-brcan jul-bzung értesített. A császár eltávolította a hatalomból a nagyratörő és hatalmas Szpung-szadot és helyébe Mgart nevezte ki, aki Szrong-bcan rátermett és hűséges minisztere lett. Ezek az események jellemzőek voltak arra az általános zűrzavarra, ami gyakorlatilag minden uralkodóváltást követett.

Miután Szrong-bcan szgam-po leverte a felkeléseket és az árnykodókat, szabadon rendelkezhetett az új állam félelmetes erejével a határokon túl is. Leigázta a Kína nyugati és északnyugati határain élő k'iang törzsek nagy részét, sőt, mi több a Kukunor vidékén élő aszákat (kín.: tu-jü-hun) is, kiknek királysága magában foglalta a Lopnor térségbeli ősi san-san államot is. Az 'a-za uralkodó a tibetiek vazallusa lett, s nőágon rokoni kapcsolatba került a tibeti dinasztiával, mely hasonló szövetségeket kötött a nyugati türkökkel, Nepállal, és a későbbiekben hadászati okokból fontossá vált bru-za (Gilgit) állammal. Tibet és a tőle függő zsang-zsung állam közt is kötöttek politikai házasságok. A tibeti uralkodó feleségül vette a zsang-

zsung hercegnőt, Li-thig-dmant, míg Szrong-bcan szgam-po testvére, a csak zsang-zsung nevén ismert Szad-ma kar pedig a zsang-zsung király, Lig Mji-rhja felesége lett. Ez azonban nem akadályozta meg Lig Mji-rhját abban, hogy felkelést robbantson ki tibeti ura ellen. A felkelést egy éven belül leverték, és maga a zsang-zsung hercegnő is, – aki a tunhuangi krónikák szerint boldogtalan volt a zsang-zsung fővárosban –, fontos szerepet játszott a zsang-zsung hatalom végleges megdöntésében. A felkelő zsang-zsung királyt végül a tibetiek gyilkolták meg, miközben az a szumpák országában, amely eredetileg a zsang-zsung szövetség része volt, tartandó gyűlésre igyekezett. Egy bon-po forrás szerint a gyilkosságra az „alsó zsang-zsung területen”, a Dangra Jumco környékén, a nagy tótól északkeletre fekvő ún. Kagylóhéj-barlangban került sor. 653-ban, nem sokkal az első tibeti császár halála után a tibetiek megszilárdították hatalmukat zsang-zsung földön és megszabadultak az ország Lig-dinasztiájától.

A tibeti császárt nemcsak a fent említett országok uralkodóihoz fűzték házasságok útján kialakított rokon kapcsolatok, hanem néhány jelentős főúri nemzetséghez is. Ru-jong-bza a minyag király lányáról (Kham tartomány Minya Konkar hegyvidékén) úgy tartják, hogy tibeti vagy legalábbis részben tibeti volt. A tibeti császár feleségei közül a Dbu-ru vidékének Sztod-lung részéről származó Mong-bza Khri-mo mnyen-ldong-szteng volt az, aki világra hozta a császár elsőszámú örökösét, Gung-szrong gung-bcant.

A császár két legfontosabb házassága a kínai Tang-dinasztiabeli Ven-cseng hercegnővel és a nepáli király leányával kötött. Az esemény legendás beszámolója miatt néhány kutató a nepáli házasságot történelmileg megalapozatlannak véli, de a felfogás már túlzóan kritikus, hiszen a kínai házasságról szóló beszámolók nagy része is mitikus színezetű. A Tibet és Nepál közti kapcsolatok ezidőtájt elég valószínűnek tűnnek. Amikor Tibet hatalmát déli irányban is terjeszteni kívánta, Nepál vazallus országgént lépett fel. Nepáli katonák csatlakoztak ahhoz a tibeti csapathoz, amely Vang Hszüan-cö (648) követet védelmezte, akit Tírabhukti indiai rádza ellenségként kezelt.

Szrong-bcan szgam-po kínai hercegnővel kötött házasságát megelőzően katonai összecsapásokra került sor a két birodalom között, annak okán, hogy a tibetiek győzelmet arattak Kína egyik szövetségesén, a tu-jü-hunokon. Az ezt követő, kínai területre vezetett hadjáratban a „vörös arcúak”-ként ismert tibetiek féltelmetes ellenfélnek bizonyultak, így Taj-cung Tang császár, bölcsőbb lévén mint utódai, kifizetődőbbnek találta, ha baráti viszonyban marad ezzel az új belső-ázsiai hatalommal. E két nagy uralkodó életében nyugalom honolt a határokon.

A két ország közti békés kapcsolatok megerősítették a kínai kulturális befolyást Tibetben. Az állami kancelláriát kínai mintára állították fel. Felépítették az első kínai mintájú, fallal körülvett várost a Szkjid-cshu völgyében, hogy kedvében járjanak a kínai hitvesnek valamint, hogy központosíthassák az állami közigazgatást. Ra-szának nevezték el („fallal körülvett terület”, nem pedig ahogy néhányan javasolták „kecskekarám”), amit később Lhászára („Istenek földje”) változtattak. A Kínával és Nepállal létrejött kapcsolatoknak köszönhetően ekkor ismerkedtek meg először a buddhizmussal, bár ez a vallás ténylegesen csak a 8. században terjedt el. A hagyomány szerint a császár néhány buddhista kápolnát építtetett, köztük a későbbi, a világ *axis mundi*-jának („világ tengelyének középpontja”) tekintett Dzsohang templom alapját is ekkor fektették le. A terjeszkedő birodalomnak feltétlenül szüksége volt saját írásrendszerre, és e célból küldték Thon-mi Szambhóta minisztert Indiába. Ő hozta létre a késő Gupta-kori íráson alapuló harmincbetűs tibeti ábécét. A kínai források szerint a tibetiek korábban valamiféle csomóírást és rovásírást használtak.

Gung-szrong gung-bcan trónörökösét tizenhárom éves korában emelték a trónra, de az idős császár nem mondott le. Öt évi névleges országzás után a fiatal uralkodó elhunyt, majd Szrong-bcan szgam-po saját korábbi hatalmát visszaszerezve, egészen haláláig uralkodott.

A következő három császár, Szrong-bcan szgam-po unokája, Mang-szlon mang-brcan (649-76), Khri `Dusz-szrong-brcan (676-704) és Khri Lde gcug-brcan Mész-ag-chomsz (704-55) által fémjelzett időszakot a régensek korának is nevezhetnénk, hiszen mindegyik uralkodó kiskorú volt, amikor apjuk meghalt. Mikor Szrong-bcan szgam-po elhunyt, Mgar Sztong-bcan egészen 667-ben bekövetkezett haláláig megtartotta a „főminiszter” címet. Halála után tisztségében fia, Mgar Bcan-sznya ldem-bu követte. Így a 7. század végére kialakult egy örökletes majordómuszi (udvarnagyi) család, melynek tagjai olyan császárok nevében uralkodtak, akik tényleges hatalom hiányában csupán uralkodói helyzetük égi eredetének jogán maradtak csak trónon. Csak Khri `Duszrong-brcannak sikerült a maga kezébe kaparintania a hadsereg irányítását, és így megdöntenie az {árnyék-} dinasztiát. Katonai vállalkozásai azonban sikertelenek maradtak. A kínaiak legyőzték, s `Dzsang {kín.: Nancsao} moszo királysága elleni harcban lelte időelőtti halálát. A Mgar nemzetség hatalmának megdöntése is csak azért volt lehetséges, mert a többi erős nemzetségnek már elege lett az örökletes „főminiszterek” korlátlan hatalmából. A nemzetségeknek számottevő beleszólásuk volt az államügyekbe, főképp azoknak, akik a császári csa-

ládba nősültek. Ezeket *zsang-blom*ak („nagybáty miniszterek”) hívták, s megvolt az az előjoguk, hogy a császár kiskorúságának idejére régensi hatalommal rendelkezhetnek.

A régensek ideje alatt Tibet politikai horizontja jelentős mértékben kibővült. Mivel Tang Taj-cung utódaiból hiányzott nagy elődjük előrelátása, Kína újból háborúba keveredett. A tibetiek 663-ban teljesen megsemmisítették a tu-jü-hun államot, míg a *maga toghon* kagán címet viselő `a-zsa király a tibeti hűbéri hierarchia tagja lett, ahol ugyanolyan helyet foglalt el, mint a Rkong-po és Mjang hercegei, sőt még magasabb rangot kapott mint a „főminiszter” (blon-po cshen-po). Közvetlenül az `a-zsa állam bukása után a tibetiek megtámadták a Tarim-medencében kínai védelem alatt álló területeket, és 662-ben Kasgárig, 665-ben pedig egészen Khotánig nyomultak. A kínai felmentő sereget Zsi-ma-kholnál (Ta-fej-völgyben) verték tönkre, majd 670-ben a tibetiek elfoglalták Kelet-Turkesztánt. Miután baráti kapcsolatot alakítottak ki a nyugati türkökkel (tib.: dru-gu) 674-ben, a tibetiek betörték Kínába (676).

Mesz-ag-chomsz kiskorúsága idején, nagyanyja, a zsang-zsung eredetű `Bro nemzetségből származó Khri-ma Lod nagy befolyásra tett szert. A fiatal uralkodó Csin-cseng kínai hercegnőt vette feleségül (710), de a határmenti kínai tisztviselők magatartása miatt a tibeti-kínai béke nem tartott sokáig. Kína mindhiába próbált éket verni Tibet és a nyugaton egyre erősödő arabok közé, és azt sem volt képes megakadályozni, hogy a tibetiek elfoglalják a nyugaton fekvő, hadászatiilag jelentős Bruzsa (Gilgit) országot. A Kao Hszien-cse parancsnoksága alatt álló kínai sereg kezdeti sikerei után 751-ben az arabok és karluk-türk szövetségesei legyőzték a kínaiakat a Talasz-folyó menti csatában. A vereség megnyitotta a tibeti seregek előtt a Kínába vezető utat. Tibet ekkor ázsiai nagyhatalommá vált, amelynek területe északon a türkökkel, délen pedig Indiával volt határos. A talaszi csata évében Nancsao (Tib.: `Dzsang; mai Jünnan) független moszo államának uralkodója, Kag-la-bong (kín.: Kolo-feng) Gilgit példáját követve (740) meghódolt Tibetnek (751).

Ebben az időben a növekvő buddhista befolyás már éreztette hatását. A Turkesztánból elüldözött szerzetesek kedvező fogadtatásban részesültek a kínai hitves részéről és menedékre leltek Tibetben. Az irigy nemesség azonban, mely a zsang-zsungok bon vallásával keveredett ótibeti hitet követte, félve az új egyház politikai törekvéseitől, végül elérte, hogy kiűzzék a szerzeteseket Tibetből. Ennek ellenére az uralkodói család rokonszenvvel viseltetett a buddhizmus iránt, és Mesz-ag chomsz néhány kisebb buddhista kápolnát is emeltetett.

Tibet Khri Szrong lde-brcan császár uralkodása alatt (755-97)

érte el hatalmának tetőpontját. A tibeti seregek már mélyen kínai területre nyomultak be és elfoglalták a fővárost, Csangant (763). A trónra egy bábcászárt ültettek, aki csak három hétig uralkodott. A tibetiek fokozatosan elfoglalták a környező területekkel együtt egész Kanszut, valamint Szecsuan számottevő részét is. A Tang-dinasztiát csupán a régi türk birodalmat felváltó új hatalom, az ujjur-türkök beavatkozása mentette meg. Kelet-Turkesztán tibeti ellenőrzése 692-ben véget ért, de 790-ben a tibetiek újra kiterjesztették befolyásukat erre a területre, amit hozzávetőlegesen 860-ig fenn is tartottak. A 783-as kínai-tibeti szerződésben Kína elismerte a tibeti hatalmat az elfoglalt kínai területek felett, beleértve a Tarim-medencét is. Kína nem volt abban a helyzetben, hogy visszavegye elfoglalt területeit, többek közt a 755-ben kitört katasztrofális An Lu-san felkelés következtében.

Délen, Bihar és Bengál dharmapála {tanvédő} uralkodói Tibet vazallusai lettek, ennek okán hívják a muszlim írók a Bengáli-öblöt „Tibeti-tengernek”. Erre az időre a gyéren benépesült Tibet lehetőségeinek határára érkezett, noha karluk-türk szövetségese segítségével még mindig képes volt vereséget mérni az egyesült kínai és ujjur seregre Besbalíknál. Khri-szrong lde-brcan uralkodásának utolsó éveiben a tibetiek komoly nehézségekkel találták szembe magukat: Harún ar-Rasid felbontotta a tibeti-arab szövetséget (789), s `Dzsang is elszakadt (788).

A legfenyegetőbb veszélyt azonban kétségtelenül maga Tibet belső helyzete jelentette. Khri-szrong lde-brcan kiskorúságának idejében bon-mozgalom bontakozott ki a nagyhatalmú nemesség körében. Az uralkodó már fiatalon rokonszenvvel fordult az indiai buddhizmus felé, talán annak művelődésbeli értékei miatt, valamint azért, mert az új vallás révén vélte ellensúlyozni a bon nemesség hatalmát. Mindazonáltal sohasem merészkedett el odáig, hogy megkérdőjelezze a bon vallás talajában gyökerezett égi eredetű császárság hitét. Még a buddhizmus olyan elkötelezett támogatóját, mint például Ral-pa-csant is az ősi bon hagyomány szerint temették el a `Phjong-rgjasz-völgyében fekvő császársírok egyikébe. Amikor Khri-szrong lde-brcan felnőtt, olyan híres indiai tanítókat hívott Tibetbe mint Sántaraksita, Kamalasíla és a tantrikus bölcs, Padmaszambhava, aki egyedül is képes volt arra, hogy semlegítse az ellenséges bon-pókat. Az első tibeti kolostort, a Bszam-jaszt 775-ben alapították, majd 779-ben a buddhizmus államvallás lett. Ennek eredményeképp a bon papokat Tibet határaitól száműzték. Khri-szrong lde-brcan a kínai csan iskola ellenében az indiai buddhizmus javára döntött (a Bszam-jasz-i hitvitát követően, nagyjából 792-94), és elrendelte az indiai buddhista kánonikus szentíratok tibetire történő fordítását.

Amíg az uralkodó erős volt, a bon-pók és a nemesség a háttérben maradtak, de az országglásának utolsó éveiben tapasztalható nehézségek után a Che-szpong nemzetségből származó császárné segítségével a régi rend hívei új erőre kaptak. Az említett császári hitves meglehetősen alattomos szerepet játszott a tibeti politikában, sőt lehet, hogy ő volt a felelős Khri-szrong lde-brcan haláláért.

Khri-szrong lde-brcant fia, Mu-ne bcan-po (797-99) követte a trónon, aki apja politikájának folytatója volt. A legenda szerint háromszor osztotta szét a javakat a tibeti nép között. A valóság talán az lehet, hogy evvel a kísérletével szándékozta szétzúzni a veszélyes feudális nemességet. Másfél éves uralkodás után Mu-ne bcan-pót anyja, Che-szpong-bza megmérgezte. A császárné legkisebb fiát, Khri-lde szrong-brcan Szad-na-legszet (799-815) emelte a trónra, de úgy tűnik, hogy a tényleges uralkodó egyik bátyja, Mu-rug bcan-po volt, aki a bon-po nemesség jelöltjeként nagy befolyásra tett szert 804-ben bekövetkezett haláláig, amikor is a Szna-nam nemzetség egyik tagja meggyilkolta.

Szad-na-legsz volt az első, akinek az uralkodása alatt a buddhizmus valódi politikai erőként jelent meg. Nagy jelentőségű személy volt ezidőtájt Bran-ka Dpal-gji jon-tan szerzetes (*bande*), aki rangját tekintve végeredményben a „főminiszter” felett állt, valamint a szintén nagy befolyású Mjang Ting-nge-`dzin. A Szad-na-legsz által alapított egyik szentély közelében található kőoszlopra (*rdo-ring*) vésett felirat beszámol e hithű császár buddhizmus iránti odaadásáról, azonban a sírhelye közelében lévő felirat, a korra jellemzően, hagyományos bon-po kifejezéseket használ.

A buddhizmus még elkötelezettebb híve volt fia, Khri-gcug lde-brcan Ral-pa-csan (817-836), aki az engedetlen nemességet ellensúlyozandó, az erős egyházi bürokráciát támogatta. Ez az időszak az előzőhöz hasonlóan a fokozatosan romló politikai feltételek kora volt. al-Amín (809-813) és al-Ma`mún (813-833) uralkodása alatt a kalifátus segítséget nyújtott a minden eresztékeiben recsegő Tang birodalomnak, hogy az képes legyen ellenállni a tibeti betöréseknek. Tibet azonban még mindig elég erős volt ahhoz, hogy megőrizze a Tarim-medence feletti uralmát, annak ellenére, hogy az arabok, a kínaiak, az ujgurok és a `Dzsang (Nancsao) elleni többfrontos háború egyre nagyobb terheket rótt rá. A kínai határon egymás ellen hadat viselő tibetiek és kínaiak teljesen felőrölték egymás erejét, s ez vezetett a 822-es békeszerződéshez, mely többé-kevésbé Dpal-gji jon-tan szerzetes-miniszter érdeme volt. Ez a szerződés megerősítette a tibetiek hatalmát Kelet-Turkesztán, lényegében egész Kanszu és Szecsuan nyugati része felett. A két fél kölcsönös eskütétele

alatt állatáldozatot mutattak be, és a résztvevők az áldozat vérével kenték be ajkaikat. Pusztán a buddhista miniszter tartózkodott ettől az ősi véráldozattól, és az eskünek buddhista imákkal tett eleget. Az Abbaszida-kalifátus ezidőtájt bekövetkezett hanyatlásával egyidőben az arab határon is megszűntek az ellenséges harci cselekmények. Tibet azonban továbbra is belső problémákkal küzdött. A nemesség és az uralkodó dinasztia közti feszültség egyre nőtt, kiváltképp miután a császár elrendelte, hogy hét háztartás köteles egy szerzetes fenntartásáról gondoskodni. A kínai források szerint a császár gyenge jellem volt és teljesen a buddhista egyház befolyása alá került. Végül a nemesek fellázadtak. A bon-po nemesség először rágalomhadjárat segítségével összeesküvést szőtt a vallási miniszterek ellen, aminek eredményeképp a megtévesztett császár kivégeztette főminiszterét. A nemesek Ral-pa-csan bátyját a déli határra száműzték. Végül két, – valószínűleg Dbasz és Csog-ro nemzetségbeli –, nemes meggyilkolta a császárt.

E látványos esemény után a nemesség a meggyilkolt császár testvérét, Khri-u-dum-brcan Glang-dar-mát (836 v. 838-842) emelte a trónra. Az új császár, az egyházellenes csoport egyik hangadójának, az új „főminiszternek”, Dbasz Rgjal-to-rének pusztán csak bábja volt. Egy új, vallási és politikai értelemben vett ellenmozgalom volt kibontakozóban. Az idegen szerzeteseknek el kellett hagyniuk az országot, míg a tibeti szerzeteseknek, feladva hitüket, vissza kellett térni a világi életbe. A szentélyek bejáratait befalazták, s kezdetét vette a buddhizmus teljes elnyomása, egyidőben a bon vallás visszaállításával.

Miután ezt a császárt egy Dpal-gji rdo-rdzse nevű tantrikus buddhista szerzetes meggyilkolta, Glang-dar-ma leszármazottait nem ismerték el egyöntetűen. A császárgyilkosságok (Khri-szrong lde-brcan, Mu-ne bcan-po, Ral-pa-csan, Glang-dar-ma) súlyos csapást mértek a dinasztiára. Így Tibet feudális anarchiába süllyedt, mialatt a birodalom központi területén a buddhizmus szinte teljesen megsemmisült. A Kínában és a Tarim-medencében fekvő tibeti birtokok elvesztek, bár úgy tűnik, hogy néhány évtizedre bizonyos mértékű tibeti uralom mégis fennmaradt Nyugat-Kanszuban. Az utolsó „főminiszter”, Dbasz Kong-bzser a kínai határ közelében vívott egyik csatában esett el 866-ban. Kelet-Turkesztán nyugati területeit a karluk-türkök kaparintották meg, míg a nyugatit a kucsai ujugur királyság. A 10. században Északkelet-Tibetben felemelkedőben volt a Hszi-hszia állam, melyet az ősi k'iang törzsektől származó egyik család, a Tang-hsziang vagy tangutok vezettek.

Az, hogy Tibet ellen tudott állni olyan korabeli nagyhatalmaknak mint például Kína, az arab és a türk birodalom, csak az

államszervezet szigorával és néhány, a szakrális királyság mágikus tekintélyét támogató, kiváló államférfiúi képességgel megáldott császár (Szrong-bcan szgam-po, Khri-szrong lde-brcan) személyével magyarázható. Sajnos, a tibeti birodalom szervezeti felépítését eddig csak felületesen tanulmányozták és csak a legszembeeszköbb jellegzetességekről számolhatunk be. Kezdetben Tibetet három katonai körzetre (*ru*, „szarv”) osztották, melyet hamarosan egy negyedikkel bővítettek 733-ban. Ezeknek neveit a következőképpen adják meg: Dbu-ru („főszarv”, a központban), G.jon-ru („bal szarv”, keleti körzet), G.jasz-ru („jobb szarv”, a mai Gcang azon része, mely Lhasza tartománnyal határos) és a későbbi Ru-lag (a zsang-zsungoktól örökölt Délnyugat-Gcang). A „szarvakat” tovább bontották „tízezres kerületre” és „ezres kerületre”, melyek közigazgatási egységként is működtek. Az állam feje természetesen a *bcan-po* („császár”) volt, aki döntéseit általában az államtanáccsal (*dun-sza*) megvitatva hozta. Ez a tanács, mely minden nyáron és télen összeült, a feudális nemesség tagjaiból állt, akik lényegében az összes földet birtokolták. A korábban független `A-za, Rkong-po és Mjang hercegeknek közvetlenül a bcan-po után következő tiszteletbeli rangokat adtak. Rangban a következő, a legfontosabb a „főminiszter” (*blon-cshen*) volt, aki gyakran egy olyan nemzetséghez tartozott, mely a császárral állt házassági kapcsolatban. A császári palotában betöltött tisztük szerint a többi hivatalnokot „belső” és „külső” miniszterekre (*nang-blon* és *phji-blon*) osztották. A Tarim-medencét mint gyarmati területet egy kormányzó tábornokra (*nang-po-rdzse*) bízták, kinek állomáshelye Khotan területén (tib.: U-ten) lehetett. A különböző helyi királyoknak megengedték, hogy saját körzetüket kormányozzák.

BIBLIOGRÁFIA

Tibet írott történelem előtti időszakáról származó információk gyérek: George N. Roerich, *The Animal Style among the Nomad Tribes of Northern Tibet*, Seminarium Kondakovianum, Prague 1930; ugyanettől a szerzőtől: „Problems of Tibetan Archaeology,” *Urusvati Journal* 1 (1931): 27-34. Peter Aufschnaiter, „Prehistoric Sites Discovered in Inhabited Regions of Tibet,” *EW* 7 (1956-57): 74-95. {John Vincent Bellezza, *Divine Dyads. Ancient Civilization in Tibet*, 1997, LTWA. - A ford.}

A császárkori Tibet történetére vonatkozólag csak egy átfogó munka van. Erik Haarh: *The Yar-lun Dynasty*, Kobenhavn 1969 (ez felöleli az egész császárkort, beszámol a mitikus királyok egész írott történelem előtti hagyományáról, s további kutatásra

ösztönöz e felettébb fontos témában); Luciano Petech, *A Study of the Chronicles of Ladakh*, Calcutta 1939. E könyv megjelenése óta számos új anyagot jelentettek meg. Lásd Sir Charles Bell, *Tibet Past and Present*, Oxford 1968, és Tsepon W. D. Shakabpa, *Tibet. A Political History*, New Haven and London, Yale University Press 1967. Mindkettő kivonatolt. E korszak kulturális vetületének jó leírásával szolgál David Snellgrove és Hugh Richardson, *A Cultural History of Tibet*, New York 1968, pp. 19-110; {Ennek a műnek napvilágot látott két javított, bibliográfiai adatokban kibővített kiadása 1978, 1995, Shambala, Boston and London. - *A ford.*}; és R. A. Stein, *Tibetan Civilization*, Stanford University Press 1972. Összefoglalásokat tartalmaz Jacques Bacot, *Introduction à l'histoire du Tibet*, Paris 1962; Helmut Hoffmann, *Geschichte Tibets*, Oldenbourg's Abriss der Weltgeschichte IIB, München 1954, és Luciano Petech, „Tibet,” in *Handbuch der Orientalistik*, vol. V.5: *Geschichte Mittelasiens*, pp. 311-47.

A császárkori tibeti történelem összetettsége miatt az érdeklődőnek számos fontos könyvet és cikket kell áttanulmányoznia: Giuseppe Tucci, „The Validity of Tibetan Historical Tradition,” *India Antiqua, Commemoration Volume in Honor of J. Ph. Vogel*, Leiden 1947, pp. 309-22; *The Tombs of the Tibetan Kings*, Roma 1950; valamint „The Sacred Character of the Kings of Ancient Tibet,” *EW* 6 (1955): 197-205; *Preliminary Report on Two Scientific Expeditions in Nepal*, Roma 1956 (a hangsúlyt Tibet ősi történetére helyezi); „The Wives of Srong btsan sgam po,” *OE* 9 (1962): 121-26.

Luciano Petech, „Glosse agli annali di Tun-huang,” *RSO* 42 (1955): 241-79; „Nota su Mabd e TWSMT,” *RSO* 24 (1949): 1-3; „Nugae Tibeticae,” *RSO* 31 (1957): 291-94; „La struttura del Ms. Tib. Pelliot 1287,” *RSO* 43 (1956): 253-56; „Alcuni nomi geografici nel La-dvags-rgyal-rabs,” *RSO* 22 (1947): 1-10. {L. Petech, „Disintegration of the Tibetan Empire”, *Tibetan Studies, Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, szerk. Per Kvaerne, Institute for Comparative Research in Human Culture, vol. 2, 1994, Oslo. - *A ford.*}

Hugh E. Richardson, „Early Burial Grounds in Tibet and Tibetan Decorative Art of the VIII and IX Centuries,” *CAJ* 8 (1963): 73-92; „A Fragment from Tun-huang,” *BT* (Gangtok) 3 (1965): 73-83; „Names and Titles in Early Tibetan Records,” *BT* (Gangtok) 4 (1967): 5-20; „A Note on Tibetan Chronology from A.D. 841 to A.D. 1042,” *JRAS* (1957): 57-62. {A már korábban a szerző által lefordított és jegyzetekkel ellátott császárkori feliratokat öleli fel H.E. Richardson, *A Corpus of Early Tibetan Inscriptions*, 1985, London. - *A ford.*}

Eric Haarh, „The Identity of Tsu-chi-chien, the Tibetan 'King' who died in 804 A.D.,” *AO* 25, 121-70 (Khri-szrong lde-brcan utódjai körüli datálás okozta nehézségekkel foglalkozik).

Wolfram Eberhard, *Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas*, Leiden 1942 (pp. 69-97) kínai forrásokból fontos adatokkal szolgál a k'iang népről).

Jacques Bacot, „Le mariage chinois du roi tibétain Srong bcan Sgam-po,” *MCB* (1935): 1-60 (habár ez a tanulmány elsősorban a legendás anyagokkal foglalkozik, élénk képet nyújt annak jelentőségéről, amit a tibetiek Kína uralkodó dinasztiájával házasságok útján kialakított szövetségnek tulajdonítottak).

Marcelle Lalou, „Fiefs, poisons et guérisseurs,” *JA* (1958): 157-201; „Revendications des fonctionnaires du Grand Tibet au VIIIe siècle,” *JA* (1955): 171-212.

Rolf A. Stein, *Les K'iang des marches sino-tibétaines, exemple de continuité de la tradition*, Paris 1957. Helmut H. R. Hoffmann, „Tibets Eintritt in die Weltgeschichte,” *Saeculum*, 1950, pp. 258-79; „Die Graber der tibetischen Könige im Distrikt 'Phyongs-rgyas,” *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-hist. Klasse 1950, pp. 1-14; „Die Qarluq in der tibetischen Literatur,” *Oriens* 3 (1950): 190-203; „The Tibetan names of the Saka and Sogdians,” *AS* (1971): 440-55 (ez utóbbi két cikk a tibeti történeti hagyományban fennmaradt, idegen népekről szóló feljegyzéseket tárgyalja).

Fang-Kuei Li, „On Tibetan Sog,” *CAJ* 3 (1958): 39-142.

Uray Géza, „The Four Horns of Tibet According to the Royal Annals,” *AOH* 10 (1960): 3-57; „'Gheng, the Alleged Old Tibetan Equivalent of the Ethnic Name Ch'iang,” *AOH* 19 (1966): 245-56; „Notes on a Chronological Problem in the Old Tibetan Chronicle,” *AOH* 21 (1968): 289-99; „Notes on a Tibetan Military Document from Tun-huang,” *AOH* 12 (1961): 223-30; „The Offices of the brung-pas and Great mngans and the Territorial Division of Central Tibet in the Early 8th Century,” *AOH* 15 (1962): 353-60. {Uray Géza magyar tibetológus kétségtelenül a tibeti császárkor egyik legelismertebb, legkiemelkedőbb szaktekintélye volt. További írásai e tárgyban: „Queen Sad-ma-kar's Song in the Old Tibetan Chronicle,” *AOH* 25, 1972; „L'annalistique et la pratique bureaucratique au Tibet ancien,” *JA* 263, 1975: 157-70; „The Narrative of Legislation and Organization of the Mkhas pa'i Dga ston” *AOH* 25 (1972): 11-68; „The Annals of the 'A zha Principality. The Problems of Chronology and Genre of the Stein Document Tun-Huang” *Csoma de Kőrös Memorial Symposium, Bibliotheca Orientalis Hungarica* 33, 1978: 541-78, Budapest; „The Old Tibetan Sources of the History of Central Asia up to 751 A.D.: A

Survey”, *Prolegomena to the Sources on the History of Pre-Islamic Central-Asia*, szerk. Harmatta J., 1979: 275-304, Akadémia, Budapest; „*Khrom*: Administrative Units of the Tibetan Empire in the 7th-9th Centuries.” *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, 1980: 310-318, szerkesztette Michael Aris és Aung San Suu Kyi, Aris and Phillips, Warminster; „L’emploi du tibétain dans les chancelleries des états du Kan-sou et de Khotan postérieurs à la domination tibétaine”, *JA* 269, 1981; „The Earliest Evidence of the Use of Chinese Sexagenary Cycle in Tibetan”, *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, vol 2. 1984: 341-60, Akadémia, Budapest; „New Contributions to Tibetan Documents from the post-Tibetan Tun-huang”, *Studia Tibetica, Tibetan Studies*, szerk. H. Uebach és J. Panglung, 1988, Kommission für Zentralasiatische Studien, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München. - *A ford.*}

Róna-Tas A., „Social Terms in the List of Grants of the Tibetan Tun-huang Chronicle,” *AOH* 5 (1955): 249-70.

L. A. Waddell, „Tibetan Invasion of India in 647 A.D. and its Results,” *Asiatic Quarterly Review* (1911): 37-65.

Sylvain Levy, „Les Missions de Wang Hiuen-tze dans l’Inde,” *JA* (1900): 297-341, 401-68.

Jacques Bacot, „Reconnaissance en haute Asie septentrionale par cinq envoyés Ouigours au VIIIe siècle,” *JA* (1956): 137-53 (az egész dokumentum másolatát tartalmazza, ami igen nagy jelentőségű lévén, hogy így fogalmat alkothatunk arról, hogyan ítélték meg a tibetiek más belső-ázsiai népeket). Ligeti Lajos, „À propos du ‘Rapport sur les rois demeurant dans le Nord’,” *ETML*, (Paris 1971): 166-89 (fontos megjegyzések az ezt megelőző kiadványokról).

{Kordokumentumokat felhasználó hasznos tanulmányokat találhatunk: A. MacDonald (szerk.), *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou*, 1971, Paris; C. I. Beckwith, „The Revolt of 755 in Tibet”, *Contributions on Tibetan Language, History and Culture, Proceedings fo the Csoma de Kőrös Symposium Held at Vel-Vienna, Austria 1981*, 2 vols., szerk. Ernst Steinkellner és Helmut Tauscher, 1983, vol. 1:1-15, Vienna; ugyancsak az előző kötetben Szerb J., „A Note on the Tibetan-Uighur Treaty of 822/23 A.D.” vol. 1, 1983: 375-87, Vienna; Christopher I. Beckwith, „A Study of the Early Medieval *Florissance* in Eurasia: A Preliminary Note on the Economic History of Tibetan Empire”, *CAJ* 21, 1977: 89-104; „The Tibetan Empire in the West”, *Tibetan Studies in Honour of H. Richardson*, 1980: 30-38. Alapos és átfogó munka, melynek írása során a szerző arab, kínai, türk és tibeti forrásokat is felhasznált:

C. I. Beckwith, *The Tibetan Empire in Central Asia*, 1987, Princeton University Press; Harmatta János, „Egy tibeti forrás Gandhára történetéhez”, *Uray Géza emlékére. Tanulmányok*, szerk. Ecsedy Ildikó, *Történelem és kultúra* 8, 1992: 69-78, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest; Guntram Hazod, „Die `Herkunft` und die `Ankunft` des Tibetischen Königs. Zu den Momenten einer Ideologie der Souveränität in der Legende von `O lde spu rgyal`”, *Tibetan History and Language. Studies Dedicated to Uray Géza on his Seventieth Birthday*, szerk. Ernst Steinkellner, 1991, Vienna. Ugyancsak az előző kötetben található W. South Coblin, „Notes on Old Tibetan Rje-Blas”, 1991: 63-110, Vienna; Helmut Hoffman, „Early and Medieval Tibet”, *Cambridge History of Early Inner Asia*, szerk. Dennis Sinor, 1990: 371-99, Cambridge University Press; Namkhai Norbu, *The Necklace of gZi: A Cultural History of Tibet*, 1981, Information Office of H.H: the Dalai Lama, Dharamsala; L. Petech, *Mediaeval History of Nepal 750-1482*, 1984, ISMEO, Roma; H. Richardson, „The Succession to Glang.dar.ma”, *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, 1988, ISMEO, Roma; T. Takeuchi, *Old Tibetan Contracts from Central Asia*, 1995, Daizo Shuppan, Tokyo. Tarthang tulku, 1986, *Ancient Tibet. Research Material from the Yeshe De Project*, Dharma: Berkeley. – A ford.}

*A feudális széttagoltság és a kolostori hatalom
fejlődésének kora (900-1200)*

Glang-dar-ma meggyilkolása után a tibeti birodalom összeomlott. Az utolsó császár nem hagyott maga után örökös, bár egyik felesége egy kétes származású fiúnak adott életet, akit a bon-po nemesség egy része el is ismert. Lhászában trónra ültették és felvette a Khri-lde {korábban is használt} dinasztikus címet. A későbbi nemzedékek sokat mondóan Jum-brtannak („anyjára támaszkodó”) hívták. Egy másik királynétől származó, Gnam-lde `od-szrungsz nevű fiú a buddhista párt jelöltje volt. Zűrzavar uralkodott és polgárháború robbant ki, mivel egyik jelölt sem volt képes széleskörű elismerést kivívni. `Od-szrungsz fiát, Dpal-`khor-bcant alattvalói gyilkolták meg. Hamarosan Tibet több kisebb fejedelemségre hullott, melyeket Jum-brtan és `Od-szrungsz leszármazottai a nemesség képviselőivel együtt kormányoztak. A birodalmi rendszer széthullása ekkor véget ért. Az `Od-szrungsz-féle ág egyik sarja Nyugat-Tibetbe ment, ahol utódai új királyságot alapítottak Ladakban (La-dvagsz) és Gugében (a zsang-zsung birodalom régi központja).

A császárság intézményének elpusztítása nem sok előnnyel járt a híres, régi nemzetségek számára, hiszen az állandó hatalmi harcok alatt az olyan ősi nemzetségeket, mint a Csog-ro, Mjang, Dbasz, Szna-nam, Mcshimsz és `Bro, új feudális nemesség váltotta fel. Mivel a tibeti politikai élet alkotóelemeire hullott, ezért az ezt követő korszakot csak vallástörténeti szempontból jellemezhetjük. A politikai összeomlás végére egy valamirevaló bon csoport sem vészelte át az általános zűrzavart. Noha a világiak nem hagytak fel egészen a buddhizmus gyakorlásával, Lhásza tartományban mégsem szenteltek fel szerzeteseket. Az álmodozók az északkeleten lévő Amdóba menekültek, ahova a lhászai hatalom befolyása már nem ért el, és ahol még mindig lehetséges volt, hogy valaki buddhista szerzetessé legyen. Az itteni buddhisták között a legfontosabb Bla-cshen Dgongsz-pa rabgszal (832-915 körül) valamint tanítványa, Klu-mesz voltak, akik az Dbusz-beli vallási üldöztetéseket követően újra terjeszteni kezdték a buddhizmust ezen a vidéken, mégpedig azon régi formájában, mely még Padmaszambhava korára nyúlt vissza. Később – más buddhista iskolák létrejöttékor – ezeket rnyingma-paként („A régi [tantrikus] hagyomány őrzői”) ismerték.

A legnagyobb lökés a buddhizmus újjáéledéséhez az `Od-szrungsz leszármazottai által alapított nyugat-tibeti Gu-ge királyságból eredt. A tibeti történetírás ezt a korszakot a „Tan második {szó szerint „későbbi”} terjedésének” (*phji-dar*) hívja. 1042-ben Atisa, a híres indiai mester megérkezett Gugéba, ahol

az ő segítségével vált lehetségessé a buddhizmus megreformálása és széleskörű terjesztése.

Jó példa a buddhizmus újjáéledésére Gugében, a Tabo kolostorbeli nagy zsinat (1076), melyen nemcsak nyugat-, hanem középső- és kelet-tibeti szerzetesek is részt vettek. Az esemény egyben megmutatta Nyugat-Tibet politikai erejét is. A mára elnéptelenedett főváros, Rca-brang (Caparang) és Mtho-gling templomai még elhagyatottságuk és pusztulásuk származásának állapotában is híven tükrözik a korszak egykori vallási és művészi nagyságát.

Atisa és Rin-cshen bzang-po úttörő munkája megnyitotta az utat a Magadha (Bihár) állambeli ősi buddhista kolostorokkal kialakítandó további közvetlen kapcsolat előtt. A Lho-brag vidéki „fordító” Marpa (1012-98) háromszor utazott Indiába, hogy beavatásokban részesüljön és hogy szent könyveket szerezzen, melyeket később le is fordított tibetire. Új rendje, a bka`-brgjud-pa, mely olyan tantrikus mesterektől eredeztethető mint Tilopá, Náropá és Maitripá, később néhány további ágra bomlott: ezek a `bri-gung-pa, sztag-lung-pa, `brug-pa (ma Bhutánban jelentős) és a karma-pa. Később ezen alrendek közül néhány politikai szempontból is jelentős lett. Ebben a tekintetben csak a Tibetet háromszor vagy hétszer megjárta indiai bölcs, Pha-dam-pa szangszrgjasz (meghalt 1117) alapította Ding-ri központú zsi-bjed-pa iskola hanyagolható el. A későbbiekben nagy politikai befolyásra szert tett Rend volt a sza-szkja-pa. Tanaikat `Brog-mi lo-cá-ba tanításaira alapozták, anyakolostorukat a `Khon családból származó Dkon-mcshog rgjal-po alapította 1073-ban. Ez a család bru-zsa (Gilgit) bon-po őseket tudhat magáénak, és arról is tudomásunk van, hogy Sza-szkja pandita Kun-dga` rgjal-mchan-nak (1182-1251) még volt némi fogalma a bru-zsa nyelvről és írásról. A bka`-brgjud-pa rendhez hasonlóan, a sza-szkja-pának is volt néhány mellékága: a ngor-pa, sztag-chang-pa, zsva-lu-pa, mely utóbbihoz a híres tanítómester, Bu-szton Rin-cshen-grub (1290-1364) is tartozott.

A buddhizmus „későbbi terjedésének” (*phji-dar*) kezdetével a tibetiek érdeklődése elfordult a politikai és hadi vállalkozásoktól. Kialakult az az erős vallási és spirituális élet iránti érzés, mely ettől kezdődően teljes egészében áthatotta az emberek mindennapjait. A régi feudális nemesség helyét olyan vallási vezetők vették át, akik a világi ügyek terén is kimagaslottak. A kolostorok nemcsak a tanulás és a vallási élet, hanem a gazdasági hatalom központjaivá is váltak, létrehozva ezzel egy új, kolostori arisztokráciát, mely végül teokráciává alakult.

BIBLIOGRÁFIA

Tibet történelmének korai időszakával szemben a 900-1200-ig terjedő korszakot elhanyagolták a kutatók, s csupán néhány könyv és cikk foglalkozik e korrallal. Nincs részletes monográfia a buddhizmus újjáéledéséről Kelet-Tibetben – csak Hugh E. Richardson cikke: „A Note on Tibetan Chronology from A.D. 841 to A.D. 1042,” *JRAS* (1957): 57-62. Hugh E. Richardson, 1988, „The Succession to Glang-dar-ma”, *Orientalia Josephi Tucci memoriae dicata S.O.R.*: 56/3: 1221-29. Rome. Két monográfia is tárgyalja a buddhizmus újjáéledését Gugében: Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica II. Rin c'en bzan po e la rinascita del Buddhismo nel Tibet intorno al mille*, Roma 1933; és Sarat Chandra Das, *Indian Pandits in the Land of Snow*, 2. kiad., Calcutta 1965 (mely nagyrészt Atisa tevékenységéről szól). Alaka Chattopadhyaya, *Atisha and Tibet*, Calcutta 1967.

A 11. században felbukkanó új buddhista iskolákkal semmilyen mű nem foglalkozik külön. A bka`-brgyud-pa kialakulásáról: Jacques Bacot, *Marpa le traducteur*, Paris, 1937; An-che Li, „bKa-brgyud Sect of Lamaism,” *JAOS* 69 II, (1949): 51-59; Hugh E. Richardson, „The Karmapa Sect,” *JRAS* (1958): 139-64, és (1959): 1-17.

A sza-szkja-pa kialakulásáról: Tucci műve, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949; An-che Li, „The Sakya Sect of Lamaism,” *JWCRS* 16 (1945): 72-86; C. W. Cassinelli és Robert B. Ekvall, *A Tibetan Principality, the Political System of Saskya*, Cornell University, Ithaca, New York 1969.

A rnying-ma-pák történetéről: An-che Li, „rNying-ma-pa, the Early Form of Lamaism,” *JRAS* (1948): 142-63.

A tibeti buddhista iskolák kialakulásának áttekintését nagyobb vonalakban lásd Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949; Helmut Hoffmann, *The Religions of Tibet*, London 1961. {Ferenczy Mária, „Tangutok Tunhuangban”, *Uray Géza emlékére. Tanulmányok*, szerk. Ecsedy Ildikó, *Történelem és kultúra* 8, 1992: 47-60, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest; Samten Karmay, „The Ordinance of Ye-shes`od”, *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, szerk. M. Aris és A. San Suu Kyi, 1980, Aris and Phillips, Warminster; L. Kwanten, „China and Tibet during the Northern Sung”, *OE* 22, 1975: 161-67; Luciano Petech, *The Kingdom of Ladakh c. 950-1842 A.D.*, 1958, Rome. Ugyancsak az előző szerzőtől néhány munka: „Tibet Relations with Sung China and with the Mongols”, *China among Equals*, szerk. M. Rossabi, 1983, Berkley; *The Kingdom of Ladakh: c. 950-1842 A.D.*, 1977, Ismeo, Roma; *Mediaeval History of Nepal 750-1482*, 1984,

ISMEO, Roma; Eliott Sperling, „Lama to the King of Hsia”, *Journal of the Tibet Society* 7, 1987: 31-50; „Some Notes on the Early `Bri-gung-pa Sgom.pa”, *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, szerk. Christopher I. Beckwith, 1987, The Tibet Society, Bloomington, Indiana. E.I. Kychanov, „Tibetans and Tibetan Culture in the Tangut State Hsi Hsia (982-1027)”, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, szerk. Ligeti Lajos, *Bibliotheca Orientalis Hungarica* 23 1978: 205-12, Akadémia, Budapest; Ruth W. Dunnell, *The Great State of White and High: Buddhism and State Formation in Eleventh-Century Xia*, 1996, Honolulu; Leonard W.J. van der Kuijp, „Jayánanda. A Twelfth Century *Guoshi* from Kashmir among the Tangut”, 1993, *CAJ* 37/no.3-4:188-197; Kychanov, E.I. and Herbert Franke, 1990, *Tangutische un chinesischen Quellen zur Militargesetzgebung des 11. bis 13. Jahrhunderts*. München; Deborah E. Klimburg-Salter, „Reformation and Renaissance: A Study of Indo-Tibetan Monasteries in the Eleventh c.”, *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* szerk. G. Gnoli és L. Lanciotti, 1987, ISMEO 66/2: 683-701; Craig Earl Watson, „The Second Propagation of Buddhism from Eastern Tibet According to the `Short Biography of Dgons-pa Rab-gsal' by the Third Thukvan bLo-Bzang Chos-kyi Nyi-Ma (1737-1802), 1978, *CAJ* 22/no.3-4: 263-285 – *A ford.* }

Tibet és a mongolok (1200-1600)

A mongol hatalom üstökösként való feltűnése hamarosan éreztette hatását a szétesett Tibetben. Miután Dzsingisz kán hadai legyőzték a Hszi-hszia államot (1227), a közelgő hódítás veszélye miatt a tibeti egyház és a nemesség képviselői tanácskozáson gyűltek egybe, és küldöttséget menesztettek a félelmetes uralkodóhoz, hogy behódulásukat felajánlják¹. Egy időre azonban e tettük minden következmény nélkül maradt, mivel Dzsingisz kán seregeit az Észak-Kínát is uraló dzsürcsi Csin birodalom ellen, majd a nyugaton fekvő Horezm muszlim állama ellen vezette. Így a tibetiek fel is hagytak azzal, hogy az előírt adót továbbra is fizessék. 1240-ben azonban Ögödej nagykánóságának idején, Köden (tib. Go-dan) herceg, a Kukunor vidéki mongol erők parancsnoka Rdo-rta-nag vezetésével katonai alakulatot küldött tibeti területre. A katonák kifosztották és felégették a Rva-szgreng és Rgjal-lha-khang szentélyeit és egészen a Lhászától északra fekvő `Phan-po cshu völgyéig hatoltak. A megrémült tibetiek a kor legnagyobb tiszteletben tartott egyházi személyét, a szélesebb körben Sza-szkja pandita címről ismert Kun-dga`rgjal-mchant (1182-1251), a Sza-szkja kolostor főapátját a mongol herceg táborába küldték tárgyalni. E rátermett vezető jó helyzetfelismerő politikájának köszönhetően a tárgyaló felek megegyeztek abban, hogy Tibet elismeri a mongol fennhatóságot, továbbá egy meghatározott összegű adót fizet. A sza-szkja vezető pedig a mongolok képviselője (*darugacsi*) lett, így ő rendelkezett a hatalommal Tibet szerte. Az adó összegyűjtését és kifizetését felügyelő mongol kincstári biztosok, írnokok és tárnokok érkeztek az országba. Sza-szkja pandita évekig maradt a mongol táborban és ekkor írta híres levelét honfitársainak, melyben rámutatott, hogy bármilyen ellenállás értelmetlen és egyben végzetes lenne. Ahogy arra számítani lehetett, a zabolátlan tibeti nemesség, nem lévén hajlandó elfogadni a sza-szkja főapát uralmát, lázadásban tört ki. A felkelést a mongolok 1251-ben elfojtották. A tibetiek sürgették a rendfőnököt, hogy térjen vissza kolostorába, de ő ezt visszautasította, mivel úgy vélte, hogy jelenlétére most a Liangcshou-i {tib. Bjang-ngosz} mongol táborban nagyobb szükség van. Képviselőjeként azonban elküldte unokaöccsét, `Phagsz-pa blo-groszt (1235-80), a mongolokkal tárgyaló küldöttség korábbi tagját. Sza-szkja pandita hiába próbálkozott, hogy Ködent és mongoljait a buddhizmusra térítse.

Köden 1253?-as halálával Kubiláj szecsen, a későbbi nagykan vette át a parancsnokságot Liangcshouban. Amikor Sza-szkja pandita meghalt, helyét az 'anyakolostor' főapátjaként

Phagsz-pa vette át. Ez az új vezető lett Kubiláj vallási tanító-mestere, és mint ilyen nem volt hajlandó meghajolni a herceg előtt. A vitát úgy oldották meg, hogy Phagsz-pának vallási vezetői minőségében jogában állt elfoglalni egy magasabb ülőhelyet, de az alattvalók előtt le kellett mondania erről a jogáról Kubiláj javára. Később a nagykán, csakúgy mint néhány minisztere, beavatást nyert a vadzsrajána belső tanításokba. 1270-ben Kubiláj örökletes joggal Phagsz-pának adományozta Dbusz és Gcang harminckét kerületét, továbbá az egyházfő megkapta a „császári tanító”, *tisri* (kín.: *tí-si*) címet.

A mongol Jüan-dinasztia által uralt Kína és Tibet közti kapcsolatot a császár mint patrónus és szellemi tanítója közti viszonyként foghatjuk fel, ahol Kubiláj átmenetileg átengedte Phagsz-pának Tibet három *cshol-kha* {ország rész; mong. *csölke*} területe, azaz a Dbusz, Gcang és Mnga'-risz² feletti uralmat. A császár még azt is felajánlotta, hogy Tibet minden buddhistájának megparancsolja, hogy ezentúl a sza-szkja rend tanait kövessék, ám Phagsz-pa ragaszkodott ahhoz, hogy minden buddhista saját iskolájának hagyománya szerint éljen. A tibetiek régebben mindig ezt az elvet követték, és bármilyen ettől való eltérés súlyos következményekhez vezetett volna. A sza-szkja uralmat azonban nem mindenki fogadta el feltétel nélkül. Példának okáért ott van a gazdag és nagy hatalommal rendelkező Bri-gung kolostor, melynek lázadását 1290-ben mongol segítséggel verték le. Magát a kolostort porig égették. A sza-szkja-pák mindig lojálisnak mutatkoztak a mongolokkal szemben, s uralmuk többé-kevésbé a Jüan császárok támogatásától függött. Mindazonáltal a tibetiek maguk intézhették belügyeiket. Phagsz-pa idejének jelentős részét a mongol udvarban töltötte, és patrónusának megalkotta az ún. *dörbeldzsint* {phagsz-pa írás} azaz szögletes írást, melyet a Jüan-dinasztia idején számos mongol és kínai nyelvű felirathoz és okmányhoz alkalmaztak. A Föláma gyakori távolléte alatt a tibeti kormányzati teendőket egy tibetiül *dpon-cshemek* („nagyúr”) nevezett régens³ felügyelte.

Kubiláj kán halálát követően, a Jüan-dinasztia fokozatos gyengülésével mind az idegen uralom, mind pedig a teljes mértékben mongoloktól függő sza-szkja rend túlsúlya miatt ellenállás alakult ki Tibetben. Dbusz feudális nemessége sem nézte jó szemmel Gcang kitüntetett szerepét. Ezek a történelmi folyamatok az egyik „tízezredes terület ura” (*khri-dpon*), Bjang-cshub rgjal-mchan (1302-1364) személyében találtak beteljesítőjükre. Ez az erős és tettekre kész férfi maga is részesült buddhista képzésben és a bka'-brgyud-pa rend phag-mo-gru-pa ágához tartozott, melynek központja Gdan-sza-mthilben volt. Elsősorban családja, a Rlangsz-ok érdekeit szem előtt tartva tevékenykedett. Az ötödik császárok

dinasztiájának bölcsőjében, a Jar-klungsz-völgyében fekvő Szne-gdong rdzong központjából kiindulva Bjang-cshub rgjal-mchan nemcsak a sza-szkja-pák, hanem `bri-gung-pák valamint a még mindig erős nemesség ellen is harcot viselt. Úgy tűnik végcélja Tibet ősi birodalmi dicsőségének visszaállítása volt, s bár ezt nem tudta maradéktalanul végrehajtani, abban azonban mégis sikerrel járt, hogy megszerezte az Dbusz és Gcang feletti egyeduralmat, és felvette a *szde-szrid* („régens”) címet. Mivel a Jüan-kormányzat képtelen volt beavatkozni, ezért a sza-szkja lámák helyett kénytelen volt őt kinevezni *darugacsivá*.

Bjang-cshub rgjal-mchan néhány intézkedését a birodalmi idők feltámasztásának kísérleteként értelmezhetjük. Átfogó joggyűjteménnyé kiegészítve újból hatályba helyezte Szrong-bcan szgam-po régi törvényeit. Bizonyos mértékig támogatta a rnying-ma-pa rendhez tartozó „elrejtett írásos kincsek kutatóit”, olyanokat, mint például O-rgjan gling-pa (született 1323-ban), aki számos, birodalmi időkből származó régi tekecsre lelt. Ezeket némi kiegészítéssel a *Padmaszmbhava életrajza* (*Padma thang-jig*) valamint az igen fontos [Padmaszambhava] *Öt tekercese* (*Bka`-thang szde-lnga*) címmel állította össze. Az egész phag-mo-gru-pa-korszak alatt erős érdeklődés mutatkozott a régiségek és a császárkori múlt iránt. A közigazgatás területén eltörölték a „tízezredes kerületek” urainak/kormányzóinak (*myriarch*) rendszerét. Bjang-cshub rgjal-mchan és utódai az ország kisebb közigazgatási egységeit ellenőrző várak (*rdzong*) rendszerének segítségével kormányozták Tibetet. Ez az új rendszer, mely Bjang-cshub rgjal-mchan erőskezű uralkodása alatt hatásosnak bizonyult, veszélyes tényezővé vált a gyenge királyok alatt, amint a kerületi előljáró (*rdzong-dpon*, {„várúr”}) tisztsége örökletes lett: egy függetlenségéért küzdő új, feudális nemesség kialakulását segítette elő. Így a phag-mo-gru-pa uralom hegemóniája csak kevéssel élte túl megalapozóját, annak ellenére, hogy az uralkodók olyan hivalkodó címeket vettek fel mint a *lha-bcun* („isten úr”), sőt később a *gong-ma* („a Legfőbb”), melyet az egymást követő mandzsu császároknak adtak.⁴ A kínai Ming-dinasztia (1368) automatikusan jóváhagyta a phag-mo-gru-pa címeket és kiváltságokat, valamint magas rangokat adományozott más jelentős rendek/iskolák lámáinak, mint ahogy azt a karma-pa rendfőnök példája is tanúsítja, akit 1406-ban Kínába hívtak és a „Szent Tan hercegévé” (*Ta-pao-fa-vang*) tettek. Ki kell azonban emelnünk, hogy a Ming-dinasztia sohasem gyakorolt ellenőrzést Tibetben és semmilyen kínai hivatalnok vagy katonai parancsnok sem járt az országban, mivel a Ming császárok egyáltalán nem voltak képesek megvalósítani egy ilyenfajta politikát. Az Dbusz és Gcang közti ősi és heves vetél-

kedésnek köszönhetően Tibet ebben az időben újra részeire esett szét. Rin-szpungsz *rdzong-dponja* függetlenítette magát és gyakorlatilag egész Gcangot ellenőrizhette. 1434-től székhelyét Bszam-grub-rcébe {Sigace} tette át és a phag-mo-gru-pa iskolával szemben álló karma-pa iskolát támogatta.

Ebben a korszakban jelent meg egy új, rendkívül fontos történelmi tényező Tibetben. Ez volt a Bcong-kha-pa Blo-bzang gragsz-pa (1357-1419) fémjelezte buddhista megújodási mozgalom, mely Atisa művének megismétlése mellett kötelezte el magát, hiszen a kolostorok többségében többé már nem a fegyelem és nőtenség buddhista szabályai szerint éltek. Mivel Bcong-kha-pa vonakodott ellátogatni Kínába, hogy ott átvegyen egy császári oklevelet, ezért a hivatalos kínai feljegyzések pontatlanul adják meg születésének és halálának időpontjait, nevezetesen 1417-1478. *Quod non est in actis non est in mundo!*

Az új dge-lugsz-pa rend legtöbb kolostorát Dbusz-ban alapították: 1409 Dga`-ldan {Ganden}, 1416 `Brasz-szpungsz {Drepung} és 1419 Sze-ra theg-cshe-gling, míg Gcang tartományban csak az 1447-es alapítású Bkra-sisz lhun-po {Tasilunpo} található. A dge-lugsz-pa rend lényegében átvette a bka`-gdamsz-pa rend által képviselt Atisa-i szerzetesi szabályzatot, s a Bcong-kha-pa alapította új iskola ezt a régebbi rendet magába is olvasztotta. Mivel a régebbi iskoláktól eltérően a dge-lugsz-pák nem a megszokott vörös, hanem sárga szerzetesi fejfedőket viseltek, ezért gyakran „sárgasüvegesnek” vagy „sárga egyháznak” is hívják őket. Az egyik, jövőre nézve is fontos újításuk a *tulkuk* (*szprul-ku*) sorozatának bevezetése volt, mely rendszer szerint a Bcong-kha-pát követő egyházfők haláluk után egy másik testben születnek újjá. Az új megtestesülést sajátos szabályzat útmutatása alapján kutatják fel.

A dge-lugsz-pa rend szigorú szervezeti felépítésének kialakítása elsősorban Bcong-kha-pa első utódjának, Dga`-ldan apátjának, Dge`dun grub-pának (1391-1475) tulajdonítható, aki Tibet védelmezőjének, Avalókitésvarának volt földi megtestülése és a rgjal-ba rin-po-cshe („nagybecsű győzedelmes”) címet is felvette. Az ő reinkarnációja volt Dge`dun rgja-mcho (1475-1542), kinek uralkodása alatt nehéz időszak vette kezdetét, mely 1498-1517-ig tartott. Történt ugyanis, hogy a dge-lugsz-pa szerzeteseknek megtiltották, hogy résztvegyenek a még Bcong-kha-pa által bevezetett holdújév ünnepségeken és az azt követő nagy *Szmon-lam* („Szerencsekívánságok Imája”) vallási fesztiválján, mivel azidőtájt a gcangi király uralkodott Lhasza felett. A sárga egyház nem avatkozott be nyíltan a politikába, de áttételesen politikai szövetségesekre tett szert a Dbusz-i nemesség körében, különösen a Phag-mo gru-pa-uralkodóházon belül, annak ellenére,

hogy ez utóbbi érdekcsoport már igencsak meggyengült és belső köreibben is a bizonytalanság uralkodott el. Ezért a harmadik rgjal-ba rin-po-cshe, Bszod-namsz rgja-mcho erős szövetséges után nézett, melyet Altan kán tümet mongoljaiban vélt megtalálni. Altan kán meghívására Mongóliába utazott (1578), amit természetesen a térítés lehetősége ösztönzött, ám az utazás hátterében minden bizonnyal politikai indítékok is húzódtak. Ez volt a mongolok „második megtérítése”, mely Sza-szkja pandita és `Phagsz-pa munkáját ismételte meg. Az esemény világtörténeti szempontból is jelentős, hiszen így sok évszázadra a mongolok lettek a sárga egyház leghíhűbb követői. Ennek az eseménynek a fontosságát nem szabad alulértékelnünk pusztán csak azért, mert a Jüan-dinasztia bukását követően Tibet mongolokkal kialakított kapcsolata teljesen megszakadt. Az ilyen nézet elfogadhatatlan, hiszen elég bizonyíték áll rendelkezésünkre, melyek egyértelműen alátámasztják a mongolok és a karma-pa, továbbá más, régi iskolák közti folyamatos kapcsolatot a tárgyalt időszakot megelőző korban. Altan kán volt az, aki Bszod-namsz rgja-mchónak adományozta a *dalai láma* („egyetemes tanítómeszter”) címet, melyről a dge-lugsz-pa egyházfők később Nyugaton ismerté váltak. A mongolokkal kialakított friss kapcsolatot erősítendő, a III. rgjal-ba még egyszer Mongóliába is ellátogatott, és ott is halt meg 1588-ban.

A ő új megtestesülése Altan kán családjában jelent meg, így ez megbonthatatlanná tette a dge-lugsz-pa egyházi vezetők és a hatalmas mongolok közti kapcsolatot. Az új dalai lámát, Jon-tan rgja-mchót (1589-1617) hamarosan Tibetbe küldték tanulni. Dbusz országrész és a sárgasüvegeselek növekvő hatalma magától értetődően szembe találta magát a gcangi király, Phun-chogsz rnam-rgjal (uralk. 1610-?1622) ellenállásával. Dbusz-t gcangi katonák özönlöttek el, akik megtámadták a `Brasz-szpungsz és a Sze-ra kolostort, így a dalai lámának menekülnie kellett. Korán, huszonöt éves korában halt meg. A III. rgjal-ba politikája ekkor hozta meg gyümölcsét. Mongol csapatok nyomultak Dbusz-ba (1621 és 1635) és legyőzték a gcangi sereget. Ugyanebben az időben a gcangi uralkodónak egy másik irányból fenyegető támadással is szembe kellett néznie, mivel a Szen-ge rnam-rgjal (kb. 1600-45) ladaki király alatt egyesült egész Nyugat-Tibet 1640-re eléggé megerősödött, hogy a gcangi királyság nyugati határain zavart keltsen.

Ezt a kényes helyzetet csak az új dge-lugsz-pa megtestesülésnek, a híres V. dalai láma, Ngag-dbang blo-bzang rgja-mcho (1617-1682) kiemelkedő személyének sikerült elrendeznie, aki egyben nemcsak kiváló egyházférfi és tudós volt, hanem nagyon is rátermett és kemény politikus is. Mongol segítséggel ő hozta

létre a dge-lugsz-pa államot. Egy mongol sereg már 1621-ben Tibetbe vonult, hogy megvédje a „sárga egyházat”. Dbusz és Gcang ekkor fegyverszünetet kötött. Jelentősebb következménnyel járt a hosút Gösri kán vezetése alatt álló nyugati-mongolok beavatkozása, akik 1641-ben a korábban általuk elfoglalt Kukunor vidékéről kerekedtek fel. A mongol kán meghódította Kelet-Tibet Beri királyát, aki a bon vallást támogatta, s minden buddhista lámát üldözött. Gösri kán legyőzte a gcangi királyt, elfogta, később kivégeztette. A nomád életmódhoz szokott Gösri nem szeretett Tibetben élni, így az általa elfoglalt területeket (Dbusz, Gcang és Kelet-Tibet jelentős részét) átadta a dalai lámának. Ezért az 1642-es év tulajdonképpen a sárga egyház teokratikus uralmának megalapozását jelenti. Kong-po tartományban egy ideig tovább folytak a harcok, mivel a vörössüvegesek nem voltak hajlandók elfogadni a vereséget. A sárga egyház végleges győzelmével mind a vörössüveges iskolákat, mind pedig a feudális nemességet megfosztották politikai befolyásuktól. Mivel a hosút kán csak a dge-lugsz-pa államra, mint protekturátusra, valamint az afeletti katonai uralomra tartott igényt, így a „Nagy Ötödik” egy világi személy által betöltött régensre ruházta a világi közigazgatást. Gösri kán halálát követően (1655), kisebb fia a Kukunor vidékét igazgatta, míg az idősebb fiú csapataival a Gnam-mcho (Tengrinor) déli területein maradt és a Tibet feletti védnökség hatalmát örökölte. Befolyása fokozatosan csökkent. Az újonnan megalapított mandzsu (Csing, 1644) birodalommal kialakított tibeti viszony kezdetben barátságos volt. Az első kapcsolatfelvételt egy 1642-ben, Mukdenben felállított tibeti követség jelentette. Később a dalai láma, elfogadva egy meghívást, a pekingi császári udvarba utazott (1652-53), ahol különféle megtiszteltetésben részesült. Egy aranypecséttel és egy új címmel gyarapodva hagyta el Pekinget, ám ekkor a mandzsuk a Tibet feletti uralom megszerzésének legcsekélyebb szándékát sem mutatták.

Az V. rgjal-ba belpolitikájának részeként a vörös süvegesek iskoláinak számos kolostorát elkobozták, különösen azokat, melyek politikai értelemben is szembehelyezkedtek az egyházzal. A sza-szkja rend egyik mellékágát, a dzso-nang-pa iskolát teljesen elszorvasztották, míg a rnying-ma-pákkal, azaz a „régiekkel” meglehetősen nagyvonalúan bántak, természetesen azért, mert a dalai láma mesterei között volt néhány rnying-ma-pa láma is. Mi több, a dalai láma egész életén keresztül élénk érdeklődést mutatott ezek tanai iránt. Tibet felett frissen szerzett uralmának jelképeként Ngag-dbang blo-bzang rgja-mcho hozzáfogott egy új székhely, a Potala építéséhez, ugyanazon a dombon, ahol a császárkorban Szrong-bcan szgam-po – a tibeti hit szerint

maga is Avalókitésvara megtestesülése – palotája állt. A Nagy Ötödik, hogy tanítómesterének, Blo-bzang cshosz-kji rgjal-mchannak kimutassa háláját, a *pan-cshen rin-po-cshe* címet adományozta („Kincses Nagy Tudós”) neki. A pan-cshen rin-po-cshék, a Sigacéhez közeli Tasilhunpo kolostor apátjai az újjászületési láncolat ugyanazon elve szerint követik egymást, mint a rgjal-ba rinpocshék és `Od-dpag-med (Amitábha) Buddha megtestesüléseinek tartják őket.

Ebben az időszakban Tibet semmiképp sem volt „tiltott világ”. Mint korábban láthattuk, a jezsuita hittérítők, ugyanúgy mint a kapucinusok, ellátogattak Gugébe (Antonio de Andrade) és Középső-Tibetbe (Cacella és Cabral, Grueber és d’Orville), továbbá 1626 és 1632 között egy rövid életű katolikus hittérítő állomás is működött Gcangban. Lhászában tehetős muszlimok, mongolok és indiaiak nyitottak műhelyeket, sőt még örmény és orosz kereskedők is megfordultak a városban.

VÉGJEGYZET

¹ Az újabb kutatások fényében mindez 18. századi kitaláció, ami elsősorban a mongol dge-lugsz szerzetes-történetíró, Szum-pa mkhan-po művének köszönhető. Az első Középső-Tibetbe vezetett mongol katonai felderítő expedíciónál bővebben ld. T. Wylie, 1977 in Bibliography. Dzsingisz kán is e földön lelte halálát, bizonyos hagyomány szerint állítólag egy tangut mágus varázserejétől. - *A ford.*

² Ez csupán a középső- és nyugat-tibeti területek egy részét jelenti. A három országrész kagáni adományát a tibeti történeti hagyomány az ún. „Gyöngy-okirat”-nak (tib. *`dzsa`-sza mu-tig-ma*) tulajdonítja, melyben azonban a három országrész nem kerül említésre. Ehelyett megerősíti a már korábban elnyert egyházi előjogokat, úgy mint a szerzetesek, tantrikák és kolostorok felmentését az adózás, postaszolgálat stb. biztosításának terhe alól. A három cshol-kha a Hoffman által említettekkel ellentétben: kín. Tu-fan (tib. Mdo-szmad, azaz Amdo és Észak-Kham egy része); Hszi-fan (Mdo-Khamsz és Mdo-sztod, azaz Kelet-Tibet nagy része); Dbusz-Gcang (Középső-Tibet és Nyugat-Tibet egy része). Ld. Petch, 1990: 17 & 39-40. - *A ford.*

³ A *dpon-cshen* újabb értelmezésekben „főkormányzót” (lásd. Kuijp, 1991), nem pedig „régenszt” (*szde-szrid*) jelent. - *A ford.*

⁴ Érdeemes megjegyezni, hogy a tibeti a forrásokban a *gong-ma* megnevezéssel illetik a kínai császárokat (*huang ti*), akik ezt a címet – H. Hoffman megjegyzésével ellentétben – nemcsak a mandzsu korban vették fel, hanem már a korábbi dinasztiák, így például a Mingek alatt is használták hivatalos okiratokban. A tibeti forrásokban a *gong-ma* címmel illetik a *phag-mo bka`-brjud* alrend világi vezetőjét és az általuk megtestesített korabeli középső-tibeti uralkodóház fejét is. Úgy tűnik, hogy elsőként Gagsz-pa rgjal-mchannal; az 5. *phag-mo-gru* ‘Kormányzó fejedelem’ (1383-1432) kapcsolatban merült fel ez a cím. Ming Jung-lo császártól a *dbang* (kín. vang: herceg, király), pontosabban a *csan hau vang* (a [Tant?] „magyarázó király”) címet (1409) kapta, a *dbang* titulust ettől kezdve a Ming uralkodók minden phag-mo-gru király irányában megerősítették. Ld. Rgjal-mo `brug-pa, *Bod-kji lo-rgjus gleng-ba`i gtam*, (Értekezés Tibet történelméről), 1995: 265, Minzu chubanshe, Beijing. - *A ford.*

BIBLIOGRÁFIA

Erről az időszakról a megmegbízhatóbb munka Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, vol. 1, Roma 1949, pp. 6-80. Ez a mű tartalmaz adatokat a sza-szkja-pa (pp. 625-29), phag-mo-gru-pa (632-41) rendekről és a Rin-szpungsz-pa házról (pp. 641-42). Szintén hasznos Tsepon W. Shakabpa, *Tibet. A Political History*, New Haven, Yale University Press 1967, pp. 61-124. Külön említést érdemel a *Rlansz po-ti bsze-ruban* (pp. 74-83) részletesen felvázolt, Bjang-cshub rgjal-mchan által fémjelzett időszak. {A *Kézikönyv* megjelenése óta az előbb említett témában napvilágot látott egy igen alapos, számos forrást felhasználó cikk: Leonard W.J. van der Kuijp, „On the Life and Political Career of Ta'i-Si-Tu Byang-Chub Rgyal-Mtshan (1302-?1364)”, *Tibetan History and Language. Studies Dedicated to Uray Géza on his Seventieth Birthday*. Ernst Steinkellner, szerk., 1991: 277-327, Wiener Studies zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Wien; Leonard W.J. van der Kuijp, 1994, „Fourteenth century Tibetan cultural history 1: Ta'i-Si-Tu Byang-chub Rgyal-mtshan as a Man of Religion”, *Indo-Iranian Journal* 37/2: 139-49. - *A ford.*}. Tieh-tseng Li, *Tibet Today and Yesterday*, New York 1960, pp. 18-37 (a *The Historical Status of Tibet* 2. kiadása, New York 1956), melyet nagy óvatossággal használjunk, mivel igen elfogult a kínaiak irányában. Létezik egy külön monográfia a Sza-szkja-ról: C. W. Cassinelli és Robert B. Ekvall, *A Tibetan Principality, the Political System of Sa-skyä*, Cornell University, Ithaca, New York 1969. A nyugat-tibeti események kapcsán lásd Luciano Petech, *A Study on the Chronicles of Ladakh (Indian Tibet)*, Calcutta 1939, csakúgy mint az ugyanettől a szerzőtől származó „Notes on Ladakhi History,” *IHQ* (1948): 213-35, és „The Tibetan Ladakhi Moghul War,” *IHQ* (1947): 169-99. Lásd továbbá A. H. Francke, *A History of Western Tibet*, London 1907.

Hasznos, ám nem mindig megbízhatók a következő cikkek Sarat Chandra Das tollából: „Contributions on the Religion, History, etc., of Tibet,” *JASB* 50 (1881): 187-251; *JASB* 51 (1882): 1-75, 87-128; „A Short History of the House of Phagdu,” *JASB* (1905): 202-7; „Tibet a Dependency of Mongolia, 1643-1716,” *JASB* (1905); „Tibet and Her Last Kings,” *JASB* (1905): 165-67. {Ezeket és a szerző más cikkeit is megtalálhatjuk együtt Sarat Chandra Das, *Tibetan Studies*, szerk. Alaka Chattopadhyaya, 1984, Calcutta; - *A ford.*}

A keresztény hittérítőtevékenységekről Tibetben lásd a IV. fejezet bibliográfiáját. {David P. Jackson, 1989, *The Early Abbots of 'Phan-po Nalendra: the Vicissitudes of a Great Tibetan*

monastery in the 15th Century, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde; Erberto LoBue, „The Princes of Gyantse and their role as builders and patrons of arts”, in *Tibetan Studies* 5. pp. 559-73, 1992, Narita; Luciano Petech, „The Mongol Census in Tibet”, *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, szerk. M. Aris és Aung San Suu Kyi, 1980, Aris and Phillips, Warminster; L. Petech, „The `Bri.gung.pa Sect in Western Tibet and Ladakh”, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, szerk. Ligeti Lajos, 1978: 313-26, Akadémia, Budapest; L. Petech, *Mediaeval History of Nepal 750-1482*, 1984, ISMEO, Roma; L. Petech, „Yüan Organization of the Tibetan Border Areas”, *Tibetan Studies. Proceedings of the 4th Seminar of the IATS*, szerk. Helga Uebach és Jampa L. Panglung, 1988: 369-80, Bayerische Akademie der Wissenschaften; L. Petech, „Dung-Reng”, *AOH* 44, 1990: 105-11; L. Petech, „Princely Houses of the Yuan Period Connected with Tibet”, *Buddhica Britannica* II, szerk. T. Skorupski, 1990, Tring, Great Britain; ugyancsak az előző szerzőtől *Central Tibet and the Mongols: The Yüan Sa-skyä Period of Tibetan History*, 1990, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Rome; L. Petech, „Ston-Tshul: The Rise of Sa-Skyä Paramountcy in Kham”, *Tibetan History and Language. Dedicated to Uray Géza on His Seventieth Birthday*, szerk. Ernst Steinkellner, 1991: 417-22, Wien; L. Petech, „Yuan Official Terms in Tibetan”, *Tibetan Studies. Proceedings of the Fifth Seminar of the IATS*, szerk. S. Ihara és Z. Yamaguchi, vol. 2, 1992, Naritasan Shinshoji, Narita; Roberto Vitali, 1990, *Early Temples of Central Tibet*, Serindia, London; T. Wylie, 1977 „The First Mongol Conquest of Tibet Reinterpreted”, *HJAS* 37, ugyancsak az előző szerzőtől néhány cikk: „Reincarnation: A Political Innovation in Tibetan Buddhism”, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, szerk. Ligeti Lajos, 1978: 579-586, Akadémia, Budapest; „Lama Tribute in the Ming Dynasty”, *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, szerk. M. Aris és Aung San Suu Kyi, 1980: 335-40, Aris and Phillips, Warminster; „Monastic Patronage in 15th-Century Tibet”, *AOH* 34/1-3, 1980; „Khublai khaghan's First Viceroy of Tibet”, *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, szerk. Ligeti Lajos, vol. 2., 1984, Akadémia, Budapest; George N. Roerich, „Mongol-Tibetan Relations in the 13th and 14th Centuries”, *TSB* 6, 1973: 40-55; Elliot Sperling, „The 5th Karma-pa and Some Aspects of the Relationship between Tibet and the Early Ming”, *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, szerk. M. Aris és Aung San Suu Kyi, 1980: 280-89,

Aris and Phillips, Warminster; E. Sperling, „Ming C`heng-tsu and the monk officials of Gling-tshang and Gon-gyo”, *Reflections on Tibetan Culture*, L. Epstein és R.F. Sherburne szerk., 1990: 75-90, Edwin Mellen Press.- *A ford.*}

A sárga egyház uralma és a mandzsuk (1650-1912)

A „Nagy Ötödik” utolsó évei alatt a régensi hivatalt 1679-től a rátermett és íróként is jelentős Szangsz-rgjasz rgja-mcho töltötte be. Így végül a dalai láma képes volt valóra váltani vágyát, hogy elvonulhasson és medítáljon. Amikor a nagy egyházfő 1682-ben meghalt, Szangsz-rgjasz rgja-mcho, félve az interregnum miatti zavargások lehetőségétől, évekig eltitkolta a halálhírt, és úgy tett, mintha a dalai láma szigorú elzártágban élne. Titokban azonban kerestette, majd *Canjang gyaco* (Changsz-dbjangsz rgja-mcho (1683-1706) személyében meg is találta az új megtestesülést, akit a nép és a politikai erők (a mongolok és a mandzsuk) tudta nélkül avattak fel, és így is nevelkedett. Ebben az időszakban Szangsz-rgjasz rgja-mcho befejezte a Potala palota építését és egy sereget küldött Ladakba, amely azonban Aurangzeb mogul császár ellenállásába ütközött. Mindazonáltal az 1683-as béke majdnem egészen korunkig biztosította Tibet uralmát Gu-ge és egyéb nyugati körzetek felett.

Északon és keleten azonban az erős dz[s]ungar {nyugati mongol, ojrát} birodalom megalakulása miatt alaposan megváltozott a politikai helyzet. Az új állam megkérdőjelezte a mandzsuk birodalom Mongólia feletti uralmát, és ez veszélyes feszültséghez vezetett. Lha-bzang, aki ezidőtájt a hosútok kánja volt, bátyja meggyilkolása árán került hatalomra (1697). A Güsri kán idejéből örökölt, Tibet feletti névleges uralmat megkísérelte tényleges hatalommá alakítani, hogy majd mint király uralkodhasson Tibetben. Ez a törekvése természetesen ellentéteket szított Szangsz-rgjasz rgja-mchoval, aki az 1676 óta Galdan (Dga`-ldan) vezette buddhista dzungarokat támogatta. Habár a mandzsuk Kang-hszi császár csapatai 1695-ben legyőzték az ojrátokat, 1697-ben a nagybátyját, Dga`-ldant felváltó *Cevang rabten* (Che-dbang rab-brtan) továbbra is a mandzsuk adóz ellensége maradt. Szangsz-rgjasz rgja-mcho dzungar kapcsolata és a dalai láma halálának szándékos eltitkolása, mely végül természetesen kiderült, mind a mandzsukat, mind pedig a dzungarokat ellenségessé tette. 1697-ben Changsz-dbjangsz rgja-mchót trónra emelték. Kevés érdeklődést mutatott az általa betöltött magas egyházi és egyben világi tisztség iránt, és inkább szerelmi kalandokba vetette magát. Gyönyörű szerelmes versgyűjteményt tulajdonítanak neki, de a dzungar kán egyik, Kang-hszi császárhoz írt leveléből ítélve valószínűbbnek tűnik, hogy ilyesfajta viselkedése kevésbé írható a feslettség számlájára, ehelyett inkább a nemiséggel élő ritusokban és „eretnek” tantrikus kultuszokban való elmélyülésre utal. Magától értetődik, hogy ezek után lemondott szerzetesi fogadalmáról, még mielőtt a pan-cshen rin-po-

cshe felszentelte volna, ám megtartotta politikai tisztségét, amely a megtestesülési rendszer szempontjából volt szükséges. Mégha evvel sok jót nem is tesz, egy *szprul-szku* továbbra is az adott megtestesülésnek számít. 1705-ben a hosút kán a dalai láma körül kialakult botrány miatt sértődést színelve, a mandzsuk támogatásával váratlanul elfoglalta Lhászát, a régenst pedig megölette. Most amikor Kang-hszi császár hivatalosan is elismerte Tibet helytartójának, Lha-bzang elfogta és félreállította a fiatal dalai lámát, majd megpróbálta meggyőzni – természetesen kevés sikerrel – a vezető dge-lugsz-pa nagyságokat, hogy az ötödik dalai láma valódi megtestesüléseként ne a már korábban elfogadott dalai lámát, hanem a saját jelöltjét, Je-sesz rgja-mchót ismerjék el. Népszerűsége ellenére, Changsz-dbjangsz rgja-mcho nem fordította előnyére a tibetiek iránta való odaadását, hanem önként Kínába indult. Az úton vagy természetes halállal halt, vagy pedig meggyilkolták.

Lha-bzang kormányzása teljesen meddőnek bizonyult. Csapatái a bhutániaktól vereséget szenvedtek, az általa beiktatott dalai lámát a tibetiek pedig egyszerűen semmibe vették. Javában folyt a Changsz-dbjangsz rgja-mcho megtestesülése utáni kutatás, akit a profécia szerint a keleten fekvő Li-thangban találnak majd meg. A jövendölés helyesnek bizonyult, és az új megtestesülést, Kelszang Gyacót (Bszkal-bzang rgja-mcho), a VII. dalai lámát (1708-57) a Kumbum (Szku-`bum) kolostorba hozatták, hogy kezdetét vegye képzése.

Tibet helyzete ekkor Lha-bzang káros és gyűlölt uralma következtében számottevően meggyengült. Az ország két nagyhatalom, a dzungarok és a mandzsuk közti viszály színterévé vált. Lha-bzang fő támaszának bizonyult Kang-hszi követe és két tibeti nemes, Khang-cshen-nasz és Pho-lha-nasz bszodnamsz sztobsz-rgjasz (1689-1747). 1717-ben a dzungarok lerohták Tibetet, megölték Lha-bzangot, elfoglalták Lhászát, olyan végzetes csapást mérve a szerencsétlen városra, amit joggal hívhatunk *sacco di Lhasa*-nak. A fosztogató dzungarok három évig maradtak Tibetben, s ez különösen a rnying-ma-pa intézményeket érintette súlyosan. Végül Pho-lha-nasz üzte ki őket. 1720-ban egy nagy mandzsu sereg érkezett és elfoglalta Lhászát, ahol 1723-ig állomásozott, megalapozva ezzel egy *de facto* mandzsu protekturátust Tibetben.

A körülményekhez képest a mandzsuk barátként érkeztek, főleg mivel magukkal hozták Szku-`bumból a VII. rgjal-ba rinpocshét, Bszkal-bzang rgja-mchót, akit a tibetiek mindent felülmúló lelkesedéssel fogadtak. A mandzsuk, semmibe véve a korábban Gösri kán által a dalai lámának átengedett kormányzói jogkört, beleszóltak a Khang-cshen-nasz vezette világi hivatalok

betöltésébe. Az új arisztokrata tisztviselők azonban féltékenyek voltak, s belharcuk Khang-cshen-nasz meggyilkolásával végződött. Az ezt követő polgárháborúból Pho-lha-nasz Tibet vitathatatlan uralkodójaként került ki, és helyzetét a mandzsuk a Tibet „királya” (*vang*) címmel erősítették meg. Az 1721-es a Kanghszi császár ediktuma révén egy újfajta mandzsú-tibeti kapcsolatot alapoztak meg, mely tévesen azon a feltételezésen alapult, hogy Tibet korábban nyolc évig adófizető állam volt. Ez a mandzsuk, majd a kínaiak részéről egyoldalúan értelmezett viszony merőben új és veszélyes helyzetet teremtett Tibet számára. Nem volt írásos egyezmény, mindazonáltal a tibetiek a mandzsú Kínával kialakított kapcsolatot továbbra is a hagyományos, Jüan-korba visszanyúló császári patrónusság keretében képzelték el.

Pho-lha-nasz nyíltan mandzsú-barát politikája békés korszakot hozott a tibetiek számára, ami az uralkodó 1747-es haláláig fenn is állt. Fia, *Gyurmé Namgyel* ('Gjur-med rnam-rgjal) kevésbé bölcs és sikertelenebb révén, egy új összeesküvést szőtt a dzungarokkal. 1750-ben a kínai császár által 1721-ben kinevezett két mandzsú amban („helytartó”) megölte 'Gjur-med rnam-rgjalt, mire a feldühödött tibeti tömeg meggyilkolta őket. A dalai láma egy nap leforgása alatt helyreállította a rendet, s mire a kínai képviselők Lhászába érkeztek, ő maradt a hatalom egyetlen megkérdőjelezhetetlen képviselője. Ennek eredményeképp a világi kormányt eltörölték, és a mandzsuk a dalai lámát ismerték el Tibet uralkodójaként. A kormányzást gyakorlatilag a négy miniszterből álló államtanács (*bka`-sag*) vette át. A kis mandzsú helyőrség védelmét élvező két ambant bízta meg a tanács ellenőrzésével.

Az V. dalai láma uralmával kezdődő időszak másik jellegzetességeként tartják számon az olyan himáljai területek, mint Bhután, Szikkim, Nepál és Ladak tibeti gyarmatosítását és az ott végzett hittérítő tevékenységeket. A Himálaja déli lejtőin élő népek többsége olyan elmaradott törzsekből állt, akikhez a tibeti buddhizmus egy magasabb civilizáció fényét hozta el. Drukjül ('Brug-jul: Bhután) végleges megnyitása és megtérítése csak a 16. században következett be. Ezt a gcang'i Rva-lung központú bka`-brgjud-pa/kagyüpa rend 'brug-pa/drukpa iskolája vitte véghez. Mivel néhány vörössüveges iskolát az V. dalai láma üldözött, így a 'brug-pa szerzetesek, beleértve a híres Zsabsz-drung Ngag-dbang rnam-rgjalt is, Bhutánba mentek, ahol egy a 'brug-pa iskola égisze alatt működő új teokráciát alapoztak meg. Néhány kolostort és várat is alapítottak, az uralkodó pedig felvette a *cshosz-rgjal* („tankirály”) címet. Ezen egyházfők utódlása a megtestesülési rendszer szerint intézményesült. Az első *cshosz-*

rgjal felvette a kapcsolatot Ladakkal, ahol 1604-ben a He-misz kolostort alapították.

A tibeti buddhizmus nying-ma-pa szerzetesek révén került Szikkimbe ('Brasz-ldzsongsz {Dendzsong}). E rendhez tartozott Lha-bcun cshen-po Kun-bzang rnam-rgjal, aki Jokszumban két másik hittérítővel találkozott, majd az animista lepcsák megtérítésének céljából létrehozták az első *szgrub-szde* vallási intézményt. Ezt követte Gszang-szngagsz cshosz-gling (1697), Padma g.jang-rce állami kolostorának (1710/11) és Bkra-sisz-ldingnek megépítése. 1647-ben került a trónra Phun-chogsz rnam-rgjal, Szikkim tibeti dinasztiájának alapítója.

A mandzsuk 1753 és 1757 között megsemmisítették a dzungar államot és a belső-ázsiai harcok megszűntek. A század hátralévő része és az azt követő ötven év Tibet számára a gyarmatosítás korszakát és a mandzsuk Kínától való függést jelentett. Mivel a VII., majd utóda a VIII. dalai láma ('Dzsam-dpal rgja-mcho, 1758-1804) távol tartotta magát a politikától, így a kormányzást a régensek ellenőrizték, akik azonban pusztán csak bábok voltak a két mandzsuk helytartó kezében. Az egész időszakot közömbösség, gazdasági hanyatlás és a kulturális élet pangása jellemezte. Sokat elárul az, hogy a VII. dalai láma régensét, *De-mo hutuktut*, a mandzsuk császár erősítette meg hivatalában. Amikor a VIII. dalai láma került hatalomra, a régens egészen 1777-ben bekövetkezett haláláig hivatalában maradt. A régens halála után a pekingi hatalom a megüresedett hely betöltésére egy másik szerzetest küldött. A tibetiek szemében azonban a régens nem rendelkezett azzal a személyes kisugárzással, amivel a dalai láma, így őket inkább a 6. pan-cshen rin-po-cshe, Dpal-ldan je-sesz (1737-80) jóval életrevalóbb személyisége ragadta meg. Ráadásul a pan-cshen láma volt az, akihez a Brit Kelet-Indiai Társaság, a Tibettel kialakítandó kereskedelmi kapcsolatok céljából elküldte megbízottját, George Bogle-t. Bogle 1774-től 1775-ig tartózkodott az egyházfő tasilunpói udvarában. A pan-cshen lámát vendégszerető, értelmes és jókedélyű emberként jellemezte. Továbbá hírt adott a pan-cshen tisztviselői és a lhászai közigazgatási hivatalnokok közti vetélkedésről. A pan-cshen tisztségének jelentőségét Dpal-ldan je-sesz személyiségével hozzák összefüggésbe, aki egy látogatás alkalmával Pekingben halt meg 1780-ban. Csien-lung császár fényes fogadtatásban részesítette. Még kiskorú utóda képtelen volt fenntartani elődje helyzetét.

18. század második felében az új, nepáli gurka állam felemelkedésével Tibetnek újabb veszéllyel kellett szembenéznie. A gurkák, az indiai rádzsputok leszármazottai 1768-1769-ben elfoglalták az egész nepáli völgyet és továbbnyomultak északnyugatra valamint keletre; Dol-po és Blo-bo {vagy *Glo*} (a térké-

peken Musztang) régi tibeti körzeteire is rátették kezüket. Végül 1788-ban már Tibetbe is betörték, és kifosztották a pan-cshen láma kolostorát, Bkra-sisz lhun-pót. A mandzsu Csien-lung császár Fukanggan mandzsu tábornok vezetésével egy költséges, de sikeres katonai expedíciót küldött Tibetbe, hogy elkerüljék Tibet teljes kapitulációját, és visszavessék a harcias gurkákat saját földjükre. Néhány alkalommal vereséget mértek a gurkákra, s 1792-ben a mandzsuknak sikerült elérniük, hogy békére kényszerítsék őket a nepáli főváros, Kathmandu kapui előtt. Tibetbe béke köszöntött, de elvesztette Nepál nevari királyságaival kialakított kereskedelmi kapcsolatait. Ami rosszabb, az az, hogy Tibet a 19. század egészére kénytelen volt alávetni magát a mandzsuk „tiltott ország” politikájának. A tibetieket idegengyűlöletre sarkallták és a mandzsuk arról is meggyőzték őket, hogy Tibet kerülne veszélybe, ha külföldieket engednék az országba. Természetesen ez kiváltképp érvényes volt a britekre és az oroszokra. Így, mint azt korábban láthattuk, a két lazarista hittérítőnek, Huc-nak és Gabet-nek le kellett rövidítenie lhászai tartózkodásukat. E két misszionárius atya természetesen tisztán meg tudta különböztetni a tibeti kormány, a bka`-blon {ejtsd *kalön*} láma részéről tanúsított nyílt és baráti rokonszenvet a mandzsu amban gyanakvó viselkedésétől.

A IX., a X., a XI. és a XII. dalai láma (1805-1875) vagy nem érte meg a nagykorúságot (talán a mandzsuk kedvében járó régecskék gyilkolták meg őket), vagy pedig csak néhány évig uralkodott. A régecskék között az egyetlen figyelemreméltó személyiség Mcho-szmon-gling rin-po-cshe (1819-1844) volt, akinek sikerült elhárítania a nyugatról jelentkező komoly fenyegetéseket. Többé már nem számíthatott császári katonákra, hiszen a mandzsu dinasztia erre az időre már teljesen lehanyatlott. Az indiai rádza, Gulab Szingh 1842-ben legyőzte a végnapjait élő ladaki királyságot, mely ettől kezdve a Dzsammu és Kasmír királyság része volt. Zorawar Szingh, Gulab Szingh tábornoka tovább nyomult Középső-Tibetbe, ahol 1841-ben vereséget szenvedett. Amikor azonban a tibetiek túl mélyre hatoltak Ladakba, a dzsammui hadsereg sikeres ellentámadásba ment át és visszakérgette őket. Egy másik konfliktus Nepállal robbant ki (1854-56), így Tibet – mandzsu védelmezőjének segítségével nélkül – csak hosszú távú jóvátétel fejében tudta rábírt a gurkákat a távozásra.

Tibet „tiltott országgént” és mandzsu protektorátusként jellemezhető korszaka a XIII. dalai láma, Thub-bsztan rgja-mcho (1876-1933) uralkodása alatt ért véget. Ő volt az első, aki túlélte az ellene megkísérelt merényletet, amiért az éppen hatalmon lévő régenst el is ítélték.

BIBLIOGRÁFIA

A sárga egyházzal szóló két legátfogóbb munka német nyelvű: Robert Bleichsteiner, *Die gelbe Kirche*, Wien 1937; Günther Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, Leipzig 1958. A mandzsu-tibeti kapcsolatokról rendelkezésünkre áll W. W. Rockhill, „The Dalai Lamas of Lhasa and their Relations with the Manchu Emperors of China,” *TP* 11 (1910): 1-104. Ezt a tanulmányt túlhaladta néhány cikk Luciano Petech tollából: *China and Tibet in the Early 18th Century*, Leiden 1950 (egy klasszikus); „The Dalai Lamas and Regents of Tibet: A Chronological Study,” *TP* 47 (1960): 368-94; „Notes on Tibetan History of the 18th Century,” *TP* 52 (1966): 261-92 {L. Petech, „The Rulers of Bhutan c. 1650-1750”, *OE* 19/1-2, 1972: 203-213. - A. ford.}. A korábbi időszakra vonatkozólag rendelkezésünkre áll Zahiruddin Ahmad, *Sino-Tibetan Relations in the Seventeenth Century*, Serie Orientale Roma 40, Roma 1970. {Sangs-rGyas rGya-mTSHo, *Life of the Fifth Dalai Lama*, 1999, tibetiből angolra fordította Zahiruddin Ahmad, Delhi. - A lekt.} A brit-tibeti kapcsolatokról hasznos tanulmányokat írt Alastair Lamb: *Britain and Chinese Central Asia. The Road to Lhasa*, London 1960; *The McMahon Line*, 2 vols., London-Toronto 1966; „Some Notes on Russian Intrigue in Tibet,” *RCAJ* (1959); 46-65. A gurkák elleni háborúról: Erich Haenisch, „Zwei kaiserliche Erlasse vom Ausgange der Regierung Kienlung, die Gorkha betreffend,” *HJAS* 3 (1938): 17-39, valamint „Dokumente aus dem Jahre 1788 zur Vorgeschichte des Gorkha-Krieges,” *AKBAW* (1959): Heft 49. George Bogle-ról és a 3. pan-cshen rin-po-cshével kialakított kapcsolatáról lásd Sir Clement Markham, *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, London 1876, és az idevonatkozó fejezeteket John MacGregor tollából, *Tibet, A Chronicle of Exploration*, New York 1970. Valamint Luciano Petech, „The Missions of Bogle and Turner According to Tibetan Texts,” *TP* (1950): 330-46. Gulab Szingről: Robert A. Huttenback, „Kashmir as an Imperial Factor During the Reign of Gulab Singh (1846-1857),” *Dsungaren Krieg im 18. Jahrhundert. Berichte des General Funingga*. Leipzig 1953. {Neil Howard, „Military Aspects of the Dogra Conquest of Ladakh 1834-1839”, *Recent Research on Ladakh, Proceedings on the 5th International Colloquium*, szerk. Philip Denwood, 1995: 349-61, Motilal, Delhi. A ford.}

{Hasznos bevezető a dge-lugsz-pa rend történetébe Rolland Barraux, *A dalai lámák története*, ford. V. Pánczél Éva és Szűcs Andrea, 1995, Ferenczy Kiadó, Budapest. Információkban igen

gazdag, ám mivel a jelenlegi kínai politikának tett indokolatlan csúsztatásai miatt következtetései helyenként igencsak torzra sikerültek, ezért körültekintően olvassuk és más, nyugati tanulmányokkal is vessük össze Ya Hanzhang, *The Biographies of the Dalai Lamas*, 1991, Foreign Language Press, Beijing; és ugyanettől a szerzőtől *Biographies of the Tibetan Spiritual Leaders, Panchen Erdenis*, 1994, Foreign Language Press, Beijing. Igen hasznos és olvasmányos a sárga egyház uralomra jutása körüli harcok tekintetében K. Dhondup, *The Water-Horse and Other Years. A History of 17th and 18th Century Tibet*, 1984, LTWA. A. S. Martynov, „On Status of the Fifth Dalai Lama. An Attempt at the Interpretation of His Diploma and Title”, *Proceedings of the Csoma de Körös Memorial Symposium*, szerk. Ligeti Lajos, 1978: 289-94. Bibliotheca Orientalis Hungarica vol. 23, Akadémia Kiadó, Budapest. A korabeli keresztény hittérítőtevékenységek kapcsán lásd továbbá P. Klafkowski, „Towards the complete history of the Tibetan Bible - The Lord's Prayer in different translation”, *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, szerk. Ernst Steinkellner és Helmut Tauscher, 1983: 151-62. Wien; ugyanettől a szerzőtől az előbb említett kötetben „...but they don't have any literature!” Or a few words on the Rong (Lepcha) Heritage”, 1983: 163-73; ugyanebben a kötetben A. Pinsker S.J., „Mitteilungen des Jesuiten Johann Grueber über Tibet”, 1983:289-302. - *A ford.*}

Tibet: a Nagy-Britannia, Oroszország és Kína közti hatalmi sakkjátszma áldozata. A tényleges függetlenség és a kínai kommunista megszállás időszaka (1912-1969).

A XIII. dalai láma (1876-1933) időszaka a külföldi imperialista nagyhatalmak, nevezetesen Kína, Brit-India és Oroszország részéről jelentkező állandó beavatkozási kísérletek jegyében telt el. Mielőtt azonban áttekintenénk ezen nagy horderejű fejleményeket, néhány megjegyzést kell tennünk a dalai láma életéről, többek közt azért is, mert a „Nagy Ötödik” után ő volt a legjelentősebb egyházfő, s mivel a megtestesülési rendszer működését is leíró hivatalos életrajza különösen értékes anyag.

Elődjeihez hasonlóan a XII. dalai láma nem élt sokáig (1856-1875). Két kormánytisztviselő, talán a mandzsu ambanok bátorítására, szerepet játszott betegségében és emiatt a fiatal egyházfő halálát követően be is börtönözték őket. A napi ügyeket intézendő, néhány hónapra a *kasag* vagy „kabinet” vette át az irányítást addig, míg a „országgyűlés” kijelölt egy régenst, Taca rinpocshét, a Kundeling kolostorból. Őrá hárult a kormányzás feladata, amíg meg nem találják a dalai láma megtestesülését, és amíg az elég idős nem lesz, hogy saját kezébe vegye az uralkodói hatalmat.

Ahhoz, hogy ráleljenek a megtestesülésre, az illetékes hatóságok belső sugallatokat és látomásokat elemeztek, jóslatokhoz folyamodtak, hogy az új dalai láma holléte felől útmutatást nyerjenek. A tasilhunpói 8. pancshen egy meditáció alkalmával olyan sugallatot kapott, mely arra utalt, hogy az új megtestesülést Lhászától délkeletre fogják megtalálni. Ezzel egy időben a Gnasz-cshungi állami jósda és a Szamjé kolostor is egyöntetűen arról adott hírt, hogy a következő dalai láma Délkelet-Tibetben születik meg. Az új dalai láma megtalálásában útmutatóul szolgált egy szent tó, nem messze attól a háztól, amelyben a megtestesülés született. Mialatt a tisztviselők a tó mellett üldögéltek, egy erős fuvallat söpört végig a hólepte felszínen, szétszórta a havat, és megrepesztette a jeget. Egy karonülő kisgyermek látomása és a Potala palota képe, valamint egy parasztház jelent meg a víz tükrén. Amikor a bizottság egyik tagja meglátogatta a helyszínt, felfigyelt egy újszülöttre, akit a XII. dalai láma megtestesülésének vélt. Ahogy azt megjövendölték, a kis parasztház egy szent hegy lábánál feküdt, a Lhászától délkeletre fekvő Dvagsz-po vidékén. Az eljárás következő szakaszában a tibeti kormány odaküldött egy vizsgálóbizottságot, hogy megerősítsék vajon, valóban ő-e a szent kisgyermek. Amikor a gyermeknek megmutattak két halomnyi ruhát és használati tárgyakat, amelyből az egyik az elhunyt dalai lámához tartozott,

míg a másik halom nem, a kisgyermek ki tudta választani a hiteles tárgyakat. Beszéde és mozdulatai is a korábbi dalai lámára emlékeztettek. Így állapították meg, hogy ő volt az új megtestesülés.

A pan-cshen rinpocshe, a régens, a miniszterek és a három fő dge-lugsz-pa intézmény, a Ganden, a Drépung és a Szera főtisztviselői közös akarattal meghívták a kisfiút a Potala palotába, hogy Tibet vallási és világi uralkodója legyen. A Csien-lung császár által 1792-ben ajándékozott urna, melyet általában a dalai lámák sorshúzással való kiválasztásának eszközeként használtak (ez olyan eljárás, mely lehetővé tette a mandzsu beavatkozást), ezúttal nem került elő. Az *amban* nem tehetett mást, minthogy egy nyilatkozatban elismerje az újonnan meglett dalai lámát.

1877 októberében díszes szertartást tartottak a dalai láma szüleinek otthonában, ahol a kormánytisztviselők kegytárgyakként egy mandalát, egy Buddha-szobrot, szent iratokat és egy sztúpát (tib.: *mcshod-rten*) adtak át az új egyházfőnek. Majd következett az elválás szertartása, s kezdetét vette a Potalába tartó hosszú, méltóságteljes utazás. Ennek az volt a célja, hogy így időt és lehetőséget adjanak a fiatal egyházfőnek ahhoz, hogy új életének feladataira felkészíthessék. A Decshen templomnál Taca rinpocshe régens elsőként hódolt neki. Egy meghatározott helyen, épp szemben Lhászával, a Szkjid-cshu-folyó partján magasrangú lámák fogadták a szent gyermeket. 1878 februárjában a pancshen rinpocshe ugyanezen a helyen, egy buddhista szertartás keretében levágta a gyermek haját és nevet adott a dalai lámának, akit ezután hivatalosan Thupten Gyamcóként ismertek, és ettől kezdve hordhatta a szerzetesi ruhát. Miután átkeltek a folyón, a fejedelmi társaság egy másik fogadásban részesült, mely azért tartott több mint egy évig, hogy a korábbi dalai láma mestere megtaníthassa a gyermeket a buddhista pap mindennapi tevékenységére, a szent szövegek kántálására, és különösen arra, hogy dalai lámaként miként viselkedjék. 1879 augusztusában, négy éves korában, a gyermek belépett a Potalába és az Oroszlántrónusra ült. A méltóságteljes trónraemelés eseményére, sok tibeti vallási és világi tisztviselő jelenlétében, a szerencsés előjelű 1879. július 31.-i napon került sor. Jelen voltak még a nepáli, kasmíri és más környező területek követői, nem is szólva természetesen a mandzsu *amban*ról és kíséretéről. Ezt követően látogatást tettek a lhászai főtemplomban, a Dzso-khangban, Tibet legszentebb helyén.

Az elkövetkező években a gyermek komoly buddhista oktatásban részesült az előző dalai láma mestere vezette szerzetes-tanítóktól. A három nagy dge-lugsz-pa kolostorból további tíz tanítómestert választottak ki, köztük volt a Bajkál-vidékről

származó burját Dorzsiev is, aki később fontos szerepet játszott a nemzetközi politikában. Sajnos, a dalai láma elvesztette több hű és segítőkész tanácsadóját. 1886-ban meghalt Taca rinpocshe régens, 1881-ben a pancshen rinpocshe, aki szerzetessé avatta volna. Apja 1887-ben hunyt el. Emiatt a dalai láma inkább csak tanítómesterére hagyatkozhatott, aki tovább folytatta képzését, és megengedte neki, hogy részt vegyen a három nagy dge-lugszpa kolostor gyűlésein tartott vallási vitában. A mandzsuk beleegyezésével a Tengyeling kolostorbeli Demo rinpocshét nevezték ki az új régensnek. Ez a férfi később álnok szerepet játszott az ifjú dalai láma életében. Amikor a dalai láma húsz évesen befejezte tanulmányait, érettnak találták arra, hogy a lhászai főtemplom Buddha-szobra előtt tartott szertartás keretében megkap hassa a felavatott szerzetest (*gelong*) megillető 371 útmutatást.

Most, hogy a dalai lámát végül is felszentelték, a régensnek át kellett volna adnia a hatalmat. Habár a szokás szerint erre az eseményre akkor került sor, amikor a dalai láma tizennyolc éves lett, beiktatását a régens óhajára elhalasztották, aki, úgy tűnik, a mandzsuk szálláscsinálója és az amban híve volt, és nem állt szándékában megválni politikai hatalmától, legalábbis egy időre biztos nem. A korábbi négy dalai láma korai halála miatt a XIII., energikus ember lévén, mindenre felkészült. Amikor megtudta, hogy a régens titkára és egyben unokaöccse, Norbu che-ring összeesküvést sző ellene, sőt még Demo is belekeveredett, azonnal elrendelte a gyanúsítottak kihallgatását. Nyilvánvalóvá vált, hogy a Demo-érdekcsoport egy bizonyos Nyarong vidékéről származó láma révén szándékozott akadályt gördíteni a dalai láma útjába. Ennek megfelelően a dalai láma elrendelte a már hatalmától megfosztott régensnek és rokonainak letartóztatását.

Miután a dalai láma leküzdötte a belső nehézségeket, figyelmét a külpolitikai ügyekre irányította, annál is inkább, mivel sötét fellegek gyülekeztek a tibeti határon túl. Egy sor szerződés és területfoglalás révén a brit-indiai kormány megerősítette állásait az egész északi határon, ütközőterületet (*cordon sanitaire*) alakítva ki védekezésül a Belső-Ázsiából fenyegető betörések ellen.

Bogle és Turner 18. század második felében tett utazásai után Tibet kapcsolatai a britekkel teljesen megszakadtak. A kereskedelem fejlesztése kulcsfontosságú brit-indiai érdek volt Tibetben. A kereskedelmi korlátozások ebben az időben egyoldalúak voltak, mert bár tibeti kereskedők beléphettek Indiába, de a brit kereskedelmet nem engedélyezték Tibetben. A tibetieket egyáltalán nem érdekelte a külvilág, és ez ugyancsak megfelelt a mandzsuknak.

Amikor 1846-ban a brit diplomaták keresték fel a mandzsuk

udvart Pekingben, nyilvánvaló lett, hogy a mandzsuk rossz szemmel nézne bármilyen, mégoly ártalmatlan brit tevékenységet is Tibetben. Ez nem is változott az 1876-os Cheffoo-i mandzsuk/kínai-brit tanácskozáson, amikor is egy olyan cikkelyben egyeztek meg, melyben a kínaiak ígéretet tettek, hogy segítséget nyújtanak egy Tibetbe induló brit felfedező expedíciónak. 1885-ben a brit-indiai kormány előkészületeket tett egy tibeti expedícióra, de erős tibeti ellenállásba ütközött. Tagadhatatlan volt, hogy a mandzsuk befolyás roppant mértékben csökkent a XIII. dalai láma hatalomátvétele után. Az 1894/95-ös kínai-japán háború katasztrofális kimenetelével Tibet hathatós mandzsuk-kínai ellenőrzése véget ért. Ez tetszett a briteknek, mindazonáltal tisztában voltak avval is, hogy a tibetiek részéről még mindig fennállt egyfajta leküzdhetetlen bizalmatlanság. A brit küldöttség Szikkimen keresztül próbált Tibetbe lépni, de Natongnál, még mélyen szikkimi területen, a tibetiek fegyveres ellenállásával találta magát szemben. Bár a britek meglepődtek, először csak azt a kérték Pekingtől, hogy a tibetiek húzódjanak vissza. Ez nem vezetett eredményre. A csapatvisszavonást még kétszer kérték, de ennek hasonlóan kevés foganatja volt, mire a britek végül a fegyverekhez nyúltak, hogy kiűzzék a tibetieket.

A kölcsönös értetlenség, melyet a tibetieket illetően a kínaiak tápláltak, okolható az első ellenségeskedésért. Mivel a kínaiak aggódtak, hogy a britek előnyre tesznek szert, ezért késnek mutatkozni, hogy kereskedelmi tárgyalásokat folytassanak Indiában, valamint hogy rendezzék Szikkim státuszát. A megállapodást már 1890-ben aláírhatták volna, de a Tibeti Kereskedelmi Szabályzatot csak három év múlva látták el kézjegyükkel. Mivel a tárgyalásokon tibeti képviselő nem jelent meg és alá sem írta a megállapodást, ezért a szabályzatot valójában soha nem érvényesíthették. Az, hogy a tibetiek nem voltak hajlandók együttműködni, a XIII. dalai láma politikájának volt köszönhető, aki Tibetet mindig is autonóm országnak tekintette, mely a kínai császárt a Ming és a korai mandzsuk idők szokása szerint csak mint patrónus ismerte el.

Miután 1898-ban Curzont nevezték ki India alkirályának, a tibeti-brit kapcsolatok jelentősége megnőtt, de ezúttal a tényleges kereskedelem megkezdésére irányuló szándékot felváltotta a belső-ázsiai orosz terjeszkedés miatti aggodalom, mely komoly kihívást jelentett az Indiában székelő brit vezetés védekező politikájára nézve. A veszély még fenyegetőbbnek tűnt, mivel a torgut-kalmükek és a burjátok a cárral valói és a dge-lugsz-pa egyház odaadó hívei voltak. A Tibetben belüli utazásuk, akárcsak a III. dalai láma óta más mongoloké, nem ütközött akadályba. 1898-ban Curzont olyan hírek nyugtalanították, amelyek szerint

egy bizonyos Baranov vezetésével orosz küldöttség járt Lhászában. A britek számára a burját szerzetes, Dorzsiev tevékenysége még riasztóbb volt, hiszen régóta tagja volt a fiatal dalai láma nevelését felügyelő lámák csoportjának. Miután a XIII. dalai láma saját kezébe vette a hatalmat, Dorzsiev befolyása továbbra is erős maradt. Sikerült elhitetnie az egyházfővel, hogy Sambala misztikus országa, ahol az apokaliptikus buddhista tanítások szerint a buddhizmust ezen világkorszak végéig tiszta formájában megőrzik, és ahonnan az elkorcsosult világot egy szörnyű, végső küzdelem után újra megtérítik nem más, mint az orosz birodalom, ahol a cárt „vallási uralkodónak” (*kalki*) tekintik. A burját ügynök néhány alkalommal elutazott Oroszországba a dalai láma levelével és onnan az egyházfőnek szánt uralkodói ajándékokkal tért vissza. Azt is elhitette a dalai lámával, hogy a cár odaadó buddhista, csak kénytelen keresztény módon élni. Végül Thupten Gyaco már előkészületeket is tett, hogy a cár meghívására találkozzon az uralkodóval, az országgyűlés idegengyűlölete azonban megakadályozta e veszélyes vállalkozásában. Megbeszélések kezdődtek arról, hogy egy orosz herceget küldöttként Lhászába menesztenének, míg az orosz lapok avval szították a tüzet, hogy egyenesen már a „mi tibeti küldöttségünkéről” cikkeztek. Curzon érezte, hogy veszély közeleg, ráadásul az a tény, hogy a britek nem értették meg a tibetiek gondolkodásmódját, csak fenyegető bajokhoz vezethetett. Curzon, akinek gyanúját tovább növelték a szemtanúktól is megerősített híresztelések, melyek szerint az oroszok fegyvereket küldtek Lhászába, közvetlen beavakozásra szánta el magát. Ezt azonban a Brit Külügyi Hivatal késleltette, erősen tartva attól, hogy a tibeti kérdés miatt az Egyesült Királyság nemzetközi bonyodalmakba keveredik. 1903 júliusában azonban jelentős fegyveres erővel támogatott brit küldöttség hatolt be Tibetbe, egészen a Khampa dzongig, ahol az expedíció vezetője, Francis Younghusband őrnagy azért állt meg, hogy tárgyalást folytasson. Ez azonban nem következett be, mivel a tibetiek nem látták értelmét. A mandzsuk részéről sem történt semmilyen lépés. Öt hónapos várakozás után, a tél közeledtével katonai csapatmozgásokat jelentettek a Phari dzong és Sigace közti részen. Az új fejlemények fényében London engedélyt adott, hogy az expedíció egészen Gyancéig nyomuljon előre.

Tuna közelében a brit csapat gyengén felfegyverzett tibetiekkel találkozott, akik egy kőfal mögött kerestek menedéket. Younghusband a tibeti tábornok tudomására hozta, hogy addig nem ad ki tűzparancsot, ameddig nem lőnek rájuk. Amikor a britek hozzáfogtak, hogy ledöntsék a falat, elsült egy tibeti fegyver és általános harc tört ki, melyből a britek kerültek ki

győztesen, megölve háromszáz, megsebesítve még ennél is több tibetit. Younghusband tovább nyomult Gyance felé. Úgy találta, hogy a tibeti kormány még mindig nem kész a tárgyalásra. Ekkorra már némileg kiismerte a tibetiek észjárását, így tisztában volt vele, hogy a tárgyalásokra Lhászában kell, hogy sor kerüljön. Tovább tört előre, ám amikor elérte a fővárost, csalódottan kellett észrevennie, hogy a dalai láma, tanácsadójával, Dorzsievvel együtt Mongóliába távozott, míg minisztereit minden cselekvőképes erő nélkül hátrahagyta. A mandzsu *amban* volt az első, aki a britekkel találkozott, de az azonnal nyilvánvalóvá vált, hogy gyakorlatilag semmilyen hatalommal nem rendelkezik. Az országgyűlés teljhatalmat biztosított a gandani Khri rin pocshének, akit a dalai láma fővárosból való elmenekülését megelőzően régensnek jelöltek ki. Ő volt az, aki tárgyalásokat kezdeményezett, és 1904 szeptember 7-én aláírta az Angol-Tibeti Egyezményt.

Az egyezmény háborús jóvátétel kifizetését írta elő. Eszerint amíg a tibetiek nem rendezik, a britek biztosítékképpen megszállva tarthatják a Cshumbi-völgyet. Az egyezmény lényeges és előremutató kitételeinek eredményeképpen került sor a tibeti-szikkimi határvita végleges rendezésére, továbbá a kereskedelmi szabályzat megújítására, és végül szerepelt egy olyan kitétel is, mely kizárta bármilyen külföldi hatalom politikai befolyását Tibetben. Az aláírási ünnepségen a mandzsu *amban* is részt vett, de természetesen nem írta alá. Az elmaradhatatlan tiltakozás és késlekedés után, a mandzsuk az 1906-os Angol-Kínai Egyezményben ismerték el az Angol-Tibeti Egyezmény érvényességét. A későbbi egyezmény nem hagyta jóvá Kína „felségjogát” Tibet felett, de teret hagyott annak, amit a diplomáciai nyelvezetben „fennhatóságnak” {vagy védnökségnek} hívnak. Ez a meglehetősen ködös fogalom később tartós bajok forrását jelentette a tibetiek számára.

Ezalatt a dalai lámát nagy hódolattal fogadták Külső-Mongóliában, ahol nemcsak a helyi mandzsu *amban*, hanem az orosz követ is meglátogatta. Ez a tény magáért beszél: Dorzsiev még mindig a színpalak mögött keverte a kártyákat. 1906-ban a dalai láma meglátogatta a dge-lugsz-pa rend egyik legnagyobb tiszteltében tartott szentélyét, az Amdóban található Kumbumot. Bár szándéka szerint el akarta hagyni a kolostort, hogy a brit csapatok kivonulása után visszatérjen Lhászába, egy mandzsu császári küldönc azonban keresztülhúzta számításait, amikor arról értesítette, hogy a császár sürgősen látni kívánja Pekingben. A meghívást a császár és az özvegy császárné látta el kézjeggyel, de ez utóbbi volt az, aki ezidőtájt Kínában a tényleges hatalmat képviselte. A dalai láma vonakodva, de megváltoztatta tervét, és

1908 szeptemberében megérkezett Pekingbe. Annak ellenére, hogy a császári palotában kitüntetett vendégként kezelték, és még azt is megengedték, hogy egy nagy vallási szertartást vezessen, a dalai lámának most kellett megtudnia, hogy a mandzsuk tisztségéből felmentettnek tekintették, s hogy már egy új megtestesülést keresnek, sőt, előkészületeket tesznek Kelet-Tibet megszállására. Később, amikor a mandzsu kormány értesült a népszerű dalai láma „eltávolítása” miatt kirobbant lhászai felkelésről, taktikát változtatott, és megengedte, hogy az egyházfő megtarthassa vallási tisztségét, és visszatérjen Lhászába. Ugyanakkor a kínaiak avval sértették meg vendégüket, hogy a dalai lámának a „Nyugati Paradicsom Leghűségesebben Engedelmes és Határtalanul Megvilágosodott Buddhája” címet adományozták, amiből kitűnt, hogy az egyházfőre Kína vazallusaként tekintenek, annak ellenére, hogy Kína az 1906-os Angol-Kínai Egyezmény aláírásakor nem formált igényt a Tibet feletti uralomra. A dalai láma számára ez a látogatás nem jelentett többet, mint a Kubiláj kán és `Phagsz-pa ideje óta megszokott „pap és patrónus” közti találkozót. A Kínában történt barátságtalan fogadtatás feldühítette a dalai lámát, s ez ellenséges érzéseket keltett benne a kínaiak iránt. Ilyen lelkiállapotban hagyta el Pekinget, majd 1909 júliusában elérte lhászai székhelyét.

A dalai láma pekingi tartózkodása alatt a kínaiak lépéseket tettek, hogy hatalmukat Tibetre kényszerítsék, ezért a keleti határon kiprovokáltak egy felkelést. 1905 végére a helyzet tovább romlott, amikor a Csao Er-feng mandzsu tábornok, Szecsuán kormányzója állomáshelyére érkezett és átvette Kelet-Tibet ellenőrzését. Ez korábban példa nélküli helyzetet eredményezett. A szecsuáni sereg fosztogatása, öldöklése olyanmnyira felháborító volt, hogy a Younghusband-expedíció viszonylag ártalmatlannak tűnhetett az ekkor Khamszban folyó, s később Középső-Tibetben is bekövetkező eseményekhez képest. Csao Er-feng nagy erőfeszítéseket tett, hogy Szecsuán egy kis részéhez Khamsz egészét hozzácsatolja, egészen a Kong-po vidékén fekvő Giamdáig (csak hatvan mérföldre Lhászától). Ez a terület olyan körzeteket foglalt magában, amelyek mindig a lhászai kormányzat fennhatósága alatt állottak. A tábornoknak az volt a célja, hogy Hszikang néven egy új kínai tartományt hozzon létre. Ahhoz, hogy ezt véghezvihesse, egy ősi kínai stratégiához folyamodott. Első lépésben szükséges a kínai közigazgatás felállítása az úgynevezett barbár határvidéken, amit kínai telepések és kereskedők megjelenése követ. Ezáltal a terület eredeti lakói néhány évtized után saját országukban kisebbségbe szorulnak, majd el-kínaiasodnak. Egy másik lépés, mely Kína Középső-Tibet feletti

fennhatóságát volt hivatott hangsúlyozni, az a Kína részéről érkező nyilatkozat volt, mely szerint kifizeti az 1904-es az Angol-Tibeti Egyezményben kirótt háborús jóvátételt. Nagy jelentőségű volt, hogy főmegbízottként Csang Jing-tangot küldték Lhászába. A továbbra is folytatódó kelet-tibeti zavargások miatt Indián keresztül volt kénytelen átutazni.

A Younghusband-expedíció emlékének dacára 1909-ben a tibeti kormány kétségbeesett kérést küldött a briteknek és más nemzeteknek. A hivatalos brit tiltakozásnak semmi fogantatja nem volt, és 1910 februárjában Csao csapatai Csung Jin tábornok vezetésével bevonultak Lhászába. A dalai lámának sikerült elmenekülnie, s Indiában keresett menedéket, ahol hivatalosan is elutasította a mandzsu-kínai kormány igényét Tibetre. Mialatt Lhásza lakóival a kínai katonák erőszakoskodtak, a brit kormány, igencsak elmerülve a nemzetközi politikában, kiadott egy újabb hivatalos tiltakozást, melyre a kínaiak semmitmondóan válaszoltak. Mindenesetre az 1910-es kínai invázió gyökeres változásokat hozott a kínai-tibeti kapcsolatokban. A történelemben először, a helybéliek egyöntetű tiltakozásának ellenére, mandzsu-kínai sereg szállta meg Lhászát.

A mandzsuk nem érték el politikai céljaikat Tibetben; a kormány azon tagjai, akik nem menekültek a dalai lámával Indiába, nem voltak hajlandók együttműködni. Kudarcot vallottak a pancshen rinpocshe meggyőzésére tett azon kínai kísérletek is, hogy legyen az ideiglenes közigazgatás feje. A kínaiaknak rá kellett jönniük, hogy hibás lépés volt másodszorra is eltávolítani a dalai lámát. Visszatérésre bátorították, magától értetődően sikertelenül. A dalai láma indiai száműzetéséből kihirdette, hogy az országa és Kína közti politikai kapcsolatokat semmisnek tekintti.

Jüan Si-kaj elnökletével 1911-ben Kínában köztársaságot alapítottak. Tibetben a kínai katonák lázadoztak, s az ország néhány részében kínai helyőrségeket támadtak meg. A nepáli kormány közvetítésével megállapodás született, melynek eredményeképpen 1912 végére az összes kínai csapatot visszavonták, és 1913 januárjában a dalai láma vissza is tért Lhászába.

Még ugyanebben az évben a dalai láma egy komoly hangvételű kiáltványban Tibet független jogállását hangsúlyozta, és a kínaiakat hibáztatta, amiért szándékosan félreértelmezték a pap-patrónus viszonyt, mely „sohasem a másik fél alávetettségét” jelentette. A dalai láma kihirdette, hogy „parancsaimnak megfelelően a kínai csapatok maradékát most szorítják ki Dokhamból” (értsd. Amdo és Khamsz). Valóban, amikor a mandzsu hatalmat megdöntötték, Kelet-Tibet felkelésben tört ki, s megtámadták Csao Er-feng Hszikang tartományban frissen létrehozott katonai

központjait és helyőrségeit. Az újonnan alapított köztársaság ugyanolyan nacionalista volt, mint a mandzsuk. Tibetet újabb kínai támadás fenyegette.

A britek, akik a korábbi egyezményben, ha nem is Kína fennhatóságát, de védnökségét elismerték Tibet felett, a dalai láma Tibet függetlenségét érintő állásfoglalását figyelmen kívül hagyták. A belső zűrzavar ellenére Kína visszautasított bármilyen Tibet javára történő engedményt. Jüan Si-kaj sajnálatának adott hangot azért, ahogy a mandzsu hatalom kezelte Tibetet, és felajánlotta, hogy visszahelyezi a „dalai lámát hivatalos tisztségébe”. Ez utóbbi nem fogadta el kínaiak által felajánlott hivatalát, s hozzákezdett, hogy helyzetét keleten, a Mekong és Szalven közti vízváltástonál megszilárdítsa.

A korábbi mandzsu birodalom egy másik félig önálló tartományában, Mongóliában a kínai forradalom eredményeként zűrzavaros állapotok uralkodtak. Ez vezetett az erősödő orosz befolyáshoz. 1913 január 11-én Urgában aláírtak egy mongol-tibeti egyezményt, melyben a felek egyértelműen és kölcsönösen elismerték egymás függetlenségét.

A kínaiak elfogadták, hogy az 1912-es brit felkérés alapján tárgyalásokba bocsátkozzanak. Evvel az volt a céljuk, hogy megakadályozzák a közvetlen kapcsolatot Nagy-Britannia és Tibet közt. A konferencia színhelyét illető huzavona után, a három teljhatalmú megbízott Szimlában találkozott 1913 október 6-án. Nagy-Britanniát Charles Bell segédletével Henry McMahon képviselte, Kínát Iván Csen, míg Tibetet Loncszen Satra.

A tibetiek természetesen teljeskörű önkormányzatot kértek, amit jogilag meg is kaptak. A többi felet arra ösztönözték, hogy fogadjanak el egy olyan kínai-tibeti határt, mely a keleten fekvő Darcendótól (Tacsienlu) a Kukunorig egy országon belül egyeshetné a tibeti ajkuakat. Kérelmüket alapos írásos dokumentációval támasztották alá. A kínaiak – történelmi érveket használva – a Tibet feletti uralom mellett szálltak síkra. Ennek fényében felidéztek a mongol Dzsingisz kán 1207-es hódítását, mely egy olyannyira képtelen érv, mintha a németek a középkori Német-Római Császárság jogalapján hatalmat követelnének maguknak Olaszország felett. Ilyen és ehhez hasonló, alapjaiban téves érvet használtak igényük alátámasztására, mely szerint Tibet Kína szerves része. Ők is ugyanahhoz a korábban Csao Er-feng által biztosított határvonalhoz ragaszkodtak, mely hatvan mérföldre Lhásza közelébe engedné a kínaiakat.

McMahon kísérletet tett a tibeti autonómia megmentésére, ugyanakkor azt is el akarta kerülni, hogy a kínaiak megszegyenüljenek. Egy „Külső-” és „Belső-” Tibet tervét javasolta, melynek értelmében, a Jangcétól nyugatra fekvő terület független lenne,

míg a {keletibb} „Belső”-Tibet bizonyos mértékig kínai fennhatóság alatt maradna.

A kínai képviselő nem volt hajlandó elfogadni hosszú távra az egyezmény feltételeit, de végül, amikor nyilvánvalóvá vált, hogy nem tud több engedményt kicsikarni, brit és tibeti kollégájával együtt kézjeggyel látta el a szerződéstervezetet. A kínai kormány azonban visszautasította a Szimlai Egyezmény ratifikációját, melyet így 1914 július 3-án csak McMahon és a tibeti miniszter, Satra írtak alá. Az egyezmény záradékában az aláírókra nézve kötelezővé tették az abban foglaltakat, valamint biztosították, hogy Kína nem élvezheti az egyezményben rögzített előnyöket, hacsak kormánya alá nem írja az egyezményt. A tibetiek egy időre megkönnyebbültek, hiszen nem kellett megadniuk a kínaiaknak azokat az engedményeket, melyeknek megadására korábban hajlottak. Ráadásul a tibetiek most már számíthattak a brit támogatásra, diplomáciai tekintetben csakúgy, mint a katonáiban. Ez most megnyitotta az utat kereskedelemre vonatkozó további brit-tibeti megállapodások előtt. A tibetiek azt is jóváhagyták, hogy egy brit képviselő kerüljön Lhászába. A később „McMahon-vonalként” ismert brit-indiai-tibeti határ kiigazításában is sikerült megegyezniük. Nagy gondot fordítottak arra, hogy a tibetiek számára biztosítsák a korlátlan érintkezést a vonaltól délre fekvő tibeti kolostorokkal és településekkel.

A dalai láma ekkor teljhatalmat gyakorolt Tibet egésze felett, annak ellenére, hogy a kínai-tibeti kapcsolatok feszültek voltak, és a két ország közti tényleges határ mentén alkalmanként összecsapásokra került sor. A kínaiak megpróbálták rávenni a tibetieket, hogy egyezzenek meg velük. Válaszul e kínai kezdeményezésekre, a dalai láma mindig sietett hangsúlyozni, hogy a kínai forradalom teljes egészében megváltoztatta a helyzetet. Jüan Si-kaj bukása után Szecsuán és Jünnan elszakadt a központi kínai kormányzattól, így a tibetieknek maguknak kellett alku-dozniuk a helyi kínai tábornokokkal, kiváltképp Peng Zsi-seng, szecsuáni kormányzóval. Ahogy a tibeti csapatok előrenyomultak, újra a Jangce felső folyásának vonala lett a tényleges határ. 1918 augusztusában a Kanze közelében található Rongbacában fegyverszüneti egyezményt írtak alá. A tibeti kormányzat egy új és végleges tárgyalássorozatban reménykedett, de a Kínában uralkodó felfordulás, valamint az állampolgárai által is sokat bírált Kuomintang uralom megakadályozta a két felet, hogy akárcsak előkészítői megbeszéléseket is folytassanak. A fegyverszünet több mint tizenkét évig tartott.

Mivel a dalai lámát nagyon is érthetően igen komolyan foglalkoztatta a keleti határ problémájának végleges megoldása, így a Szimlai Egyezmény kudarca nagy csalódást jelentett számára.

A helyzeten javítandó, 1920-ban Charles Bellt, a dalai láma közeli barátját Lhászába küldték, ahol majdnem egy évig tartózkodott. Bizalmas beszélgetéseik az általános külpolitikai helyzet miatt sovány eredménnyel jártak. Az új pekingi kormány irányában tett brit kezdeményezésekre kitérően válaszoltak. A kínaiak utaltak a küszöbön álló 1921-es washingtoni konferenciára, és azt ígérték, hogy a tárgyalásokra csak ezután kerülhet sor. Az egyetlen dolog, amivel a britek a dalai lámát kielégíthették, az volt, hogy fegyverekkel és lőszerrel látták el Tibetet, s felállítottak az országot Indiával összekötő távírvonalat.

Tibet tekintetében a washingtoni konferencia semmi érzékelhető eredményt nem hozott. Kína belpolitikai nehézségei miatt képtelen volt hatékonyan foglalkozni külpolitikai kérdésekkel. Tibetben a helyzet számottevően romlott annak következtében, hogy a pancshen rinpocshe 1923-ban Kínába menekült. Tettére az készítette, hogy vonakodott hozzájárulni a dalai láma hadseregének fenntartásához. Kínai tartózkodása folyamatos fenyegetésnek bizonyult a dalai láma kormánya számára, mivel felő volt, hogy majd erős kínai kísérettel tér vissza. Sohasem felejtették el, hogy a Kang-hszi korszakban a mandzsuk a pancshen lámát használták fel, hogy a dalai láma hatalmát meggyöngítsék. Ezt a stratégiát később a kommunista Kína élesztette újjá. Ezúttal természetesen a pancshen láma meleg fogadtatásban részesült Kínában. Nehézsége támadt a dalai láma modernizációs tervei miatt, melyek érzékenyen érintették a hatalmas klérust, mely attól tartott, hogy a tábornokok és mérnökök majd megfosztják a magasrangú kolostori tisztviselőket befolyásuktól. Az ellenzék erői egy *Lungsar* nevű fiatal, világi tisztviselő körül tömörült. A reakciós erők sikeresen szabotálták az új hadsereget és rendőrséget. Elérték, hogy megszüntessék a Tibetben lévő brit kereskedelmi ügynökségek új, gépkocsis postaszolgálatát, és Gyancében sikerült bezáratniuk a népszerű brit iskolát. Úgy tűnt, hogy a hagyományokhoz ragaszkodó tibetiek szemében a dalai láma túl hamar, túl sok újítást vezetett be. Ennek következményei végzetesek voltak, hiszen ezt az oroszok és a kínaiak is propaganda célokra használták fel, melyben az eseményeket a „brit befolyás összeroppanásaként”, valamint „az erősen Kína felé fordulás” jelenségeként értékelték. 1930-ban a kínaiak nem haboztak küldöttséget meneszteni Lhászába. A pekingi tibeti templom apátja vezette küldöttséget a neki kijáró tisztelettel fogadták. A dalai láma válasza azonban Tibet feltétel nélküli függetlensége volt.

Egy kolostori vita miatt keleten megszüntették a fegyverszünetet, mire a Csao Er-feng egykori Hszikang tartományát érintő tervének felélesztésében érdekelt Szecsuan független kormányzója,

Liu Ven-huj a maga javára fordította a helyzetet. A Csang Kaj-sek és a dalai láma közt váltott táviratokat figyelmen kívül hagyva, Liu csapatai visszaszorították a tibetieket, s már Csamdót fenyegették. Rémületében a dalai láma a brit-indiai kormánynak táviratozott, de amikor a brit politikai tiszt 1932 szeptemberében elérte Lhászá, a feltételek már kedvezőbbek voltak, mint ahogy azt korábban elhitték vele, különösen mivel a Liu Ven-huj és unokaöccse közti polgárháború miatt a tibetieknek sikerült a Jangce vonalához húzódniuk. 1933 elején aláírtak egy új fegyverszüneti megállapodást, majd egy másikat Ma Pu-fang kormányzóval, aki lényegében a kukunori terület független ura volt. A nankingi kormány részvétele nélkül megegyeztek abban, hogy az új határ a Jangce felső folyása mentén húzódik.

A dalai láma 1933 decemberében bekövetkezett halála valószínű csapás volt Tibet számára. Az elhunyt egyházfő ügyes politikus volt annak ellenére, hogy a kedvezőtlen politikai légkör miatt nem sikerült elérni fő célkitűzését: a Tibet keleti határa körüli vita végleges, háromoldalú megoldását. Most, történelmének egyik legbizonytalanabb helyzetében Tibet áldozatául esett az egyházfői hely megüresedése okozta bizonytalanságoknak. A tibeti kormányzatot a dalai láma erős kezű politikájának eltűnésével zűrzavar vette körül.

A dalai lámák halálát követő, már-már menetrendszerű fejtelenség tehette lehetővé a nagyratörő Lungsar rövid, politikai közjátékát. Mivel szemben állt a *kasaggal*, mely általában az uralkodók közti időszakban a kormányzást irányította, ezért Lungsar a tibeti országgyűlést próbálta megkönyékezni, melyről úgy vélte, hogy megfelelő eszköz lehet tervei előmozdításához. A szokásnak és természetesen Lungsar befolyásának köszönhetően, egy politikában járatlan fiatalembert, Reting rinpočshét jelölték ki régensnek. Lungsar befolyása miatt azonban nem sok esély volt arra, hogy a hatalmat gyakorolhatja is. Lungsar azt akarta, hogy Tibet köztársaság legyen, valamint, hogy saját irányítása alatt az országgyűlés legfőbb politikai testületté alakuljon át. Ez elképzelhetetlen volt a teokrácia keretei közt. Az egyház számára hamarosan világos lett, hogy a világi Lungsar nem a megfelelő személy arra, hogy egy olyan monasztikus államot irányítson, mint Tibet. Végül a *kasag* letartóztatta, perbe fogta, majd életfogytiglani börtönre ítélte. A *kasag* most, hogy újra hatalomhoz jutott, nagyrészt a XIII. dalai láma szellemi örökségében megfogalmazott politika szerint kormányzott.

A XIII. dalai láma keménykezű politikájához szokott *kasag*-nak hamarosan új diplomáciai kihívással kellett megbirkóznia. A kínaiak, akiket 1912-ben űztek el Lhászából, a maguk előnyére fordították a helyzetet, mint ahogy azt szokásuk szerint

még erőteljesebb időszakokban is megtették. A dalai láma halála miatt érzett részvétüket kimutandó egy nagy küldöttséget menesztettek Tibetbe, így sikerült újra megjelenniük a diplomácia színpadán. Vezetőjük, Huang Mu-szung tábornok volt, a Kínai Köztársaság Nemzeti Katonai Tanácsának tagja. A küldöttség 1934 tavaszán érte el Lhászá, s egy rádióadóvevőt is hozott magával. Annak ellenére, hogy Huang tábornok bejelentette, látogatásuk célja pusztán csak a tiszteleti ünnepségen való részvétel, a tibetiek teljes mértékben tisztában voltak avval, a kínaiak azért jöttek, hogy a meg nem alkuvó dalai láma halálát követően megpróbálják a tibeti kormányt meggyőzni a kínai fennhatóság előnyeiről. A *kasag* abban a reményben egyezett bele a megbeszélésekbe, hogy a halódó határvíta így majd megoldásra talál. Míg Huang ragaszkodott ahhoz, hogy Tibetet Kína szerves részének tekintsék, valamint, hogy szüntessék meg a külföldi országokkal, pl. Nagy-Britanniával fennálló közvetlen kapcsolatokat, addig a tibetiek az elhunyt dalai láma függetlenségi politikájának folytatása mellett szálltak síkra. Mindezek ellenére lényegi elveiben a Kínával való kapcsolatok újrafelvétele előtt nem voltak akadályok. A tibetiek arról is tájékoztatták a kínai küldöttséget, hogy beleegyeznek a pancshen rinpocshe visszatérésébe feltéve, ha egyedül jön, kínai kíséret nélkül. A kasag tudta, hogy a pancshen, akit 1934 februárjában a Kínai Legfelső Bizottság tagjává tettek, menthetetlenül a Kuomintang bábja lenne Tibetben. Huang tábornok, aki később a Nyugati Területekért Felelős Bizottság elnöke lett, minden tőle telhetőt megtett, hogy javaslatait megvalósítsa, beleértve a pancshen visszatérését is Tibetbe. 1937-ben a sikertelen egyházfő Dzsekundóban meghalt, és a kínaiak azonnal kiválasztottak egy kisfiút, aki majd az örökébe lép. Tibet azonban visszautasította, hogy elfogadja a kínai jelöltet, mégpedig annak okán, mivel az új reinkarnáció felkutatásában nem a hagyományos úton jártak el. Huang visszatért Kínába, de Lhászában hagyta rádióadóvevőjét két tiszttel együtt, akik egy fokozatosan kialakuló, állandó küldöttség magját alkották. A kínaiak tevékenysége miatti aggodalmában a brit-indiai kormányzat válaszul küldöttséget indított Tibetbe, melynek vezetője a szikkimi politikai tiszt, Basil Gould volt, mellette Philip Neame brigadéros. A küldöttség célja az volt, hogy megtudják, vajon Tibet függetlensége veszélyben forog-e, és amennyiben szükséges, anyagi segítséget ajánljanak fel. Neame brigadéros volt felelős a katonai ügyekért, ami a tibeti hadsereg megerősítését jelentette abból a célból, hogy megakadályozzák a kínaiakat abban, hogy rákényszerítsék Tibetre akaratukat. További fegyverszállítmányok érkeztek. Akárcsak a kínaiak, a britek is hátrahagytak egy

képviselőt rádióadóvevővel. A tibeti kormány nagy örömmel fogadta a brit képviselő jelenlétét Lhászában és a kínai elszigetelési politika elleni biztosítéknak tekintette.

A *kasag* számára a legfontosabb feladat természetesen az volt, hogy megtalálja a dalai láma új megtestesülését. Az ilyenkor szokásos eljárások ahhoz a meggyőződéshez vezettek, hogy az keleten fog megszületni, mire egy Szerá kolostorbeli magas papi méltóság vezetésével a küldöttség eljutott északkeletre, ahol a Kumbum kolostor közelében meg is találták az új dalai lámát. A fiú minden próbán megfelelt. Ma Pu-fang, Csinghaj (Kukunor) muszlim kínai kormányzója nagy nehézségeket okozott, mivel nem volt hajlandó megengedni, hogy a fiú Lhászába utazzék, ameddig nem fizetnek ki érte tekintélyes vagyonnal felérő háromszázezer kínai dollárt. Végül a tibetiek elő tudták teremteni a szükséges összeget, s a szent gyermeket 1939-ben Lhászába hozták, ahol 1940 elején trónra is ültették. Az ünnepségen Kínát Vu Csung-hszin, a Mongol és Tibeti Ügyekért Felelős Kínai Bizottság elnöke képviselte. Bejelentette, hogy ezentúl a lhászai kínai hivatal a Mongol és Tibeti Ügyekért Felelős Bizottság kihelyezett szerveként működik, a lhászai kínai tisztviselőket pedig „állandó politikai megbizottaknak” ismeri el. A nomenklatúrában bekövetkezett változás semmilyen formában nem változtatta meg a tibetiek kínaiakkal szembeni viszonyát, akik a belügyeikbe történő minden kínai beavatkozási kísérletet elhárítottak. Az 1944-es Sen Cung-lien vezette küldöttség, mely megoldását vélte találni a kínai-tibeti problémára, szintén sikertelenül járt. Ez a tisztviselő legalább elég őszinte volt ahhoz, hogy később elismerje, „a pap-patrónus kötelek mindaddig fennáll, ameddig a világi támogató patrónusként cselekszik, s amíg a egyházi személy hajlandó saját szerepét betölteni”. Sen azt is elismerte, hogy Tibet 1911 óta teljeskörű függetlenséget élvez.

1949-ben a tibeti kormány hazaküldte a Kuomintang küldöttséget, mely tizenöt évig volt Lhászában. A hivatalos utasítás Tibet Kínától való függetlenségét volt hivatott nyomatékosítani, valamint Tibet Kína belső harcaiban mutatott semlegességét szándékozott hangsúlyozni. A tibetiek természetesen nem örültek a kínai-brit szövetségnek, mely Japán második világháborúba való belépését követte. Bár a szövetségesek szándékaival szemben nem voltak ellenségesek, Tibet körültekintő megfontolás után teljesen semleges maradt. Amikor a japánok burmai invázióját követően a Kínába vezető „burmai utat” elvágták, a tibetiek határozottan elutasították a Délkelet-Tibeten keresztül Indiába vezető út megépítésére tett kínai kérést. Amikor a kínai kormány az útépités megkezdéséhez felmérő bizottságot küldött, tibeti katonák állították meg őket. Csang Kaj-sek nyomására a

britek a meglévő tibeti útvonalakon az áruszállítás megszervezésében kerestek megoldást, ám a tibeti kormányzat hangsúlyozta semlegességét, s még azt is visszautasította, hogy fontolóra vegye a javaslatot. Végül azonban engedtek a brit rábeszélésnek és beleegyeztek, hogy megadják az átmenő kereskedelmi forgalomra érvényes jogokat, de kizárólag csak az olyan árukra, melyek nem tartalmaznak hadianyagot. 1942-ben két amerikai, Tolsztoj kapitány és Dolan hadnagy magával a tibeti kormány Külügyi Hivatalával tárgyalt, és megpróbálták létrehozni egy olyan Tibeten keresztül Kínába vezető hadtápvonalat, mely helyettesítené a veszélyes és költséges légi úton történő hadianyagellátást. Annak ellenére, hogy ez nem hozta meg a kívánt eredményt, a tibeti kormánnyal szemben használt hivatalos amerikai hangnem semmi kétséget sem hagyott afelől, hogy az amerikaiak a tibeti kormányt függetlennek és semlegesnek tekintették.

Két német vagy inkább osztrák hadifogoly, akik egy indiai gyűjtőtáborból menekültek Tibetbe, Lhászában menedéket kaptak. Egyikük, Heinrich Harrer közeli kapcsolatba került az ifjú dalai lámával. Ezek az események jól mutatják a tibeti kormány sikerét abban a tekintetben, hogy országuk független és semleges státusát elismertessék. 1946 tavaszán a tibetiek baráti küldöttséget menesztettek Indiába és Kínába, hogy elismerésüket tolmácsolják a szövetségesek győzelméért, valamint egy másik delegációt küldtek az 1947-es Új-Delhiben megrendezésre kerülő Ázsiai Kapcsolatok Konferenciájára, hogy a tibeti függetlenséget hangsúlyozzák.

Külső-Mongólia hovatartozásának kérdése Kína részvétele nélkül, sőt, meglehet tudtán kívül, a jaltai konferencián talált megoldásra. A tibetieket ez arra készítette, hogy fontolóra vegyék, vajon ők is rálépjenek ugyanerre az útra. Abban biztosak voltak, hogy a britek megadnák a szükséges támogatást, így igen csak megdöbbenek, amikor 1947 augusztus 15-én India független nemzet lett. A britek hivatalosan is biztosították a tibeti kormányt, hogy India továbbra is a brit állásponthoz tartja magát. Az indiai kormány beleegyezett, hogy átmeneti megoldásként fenntartja a *status quot*, így magára nézve kötelező érvényűnek tartja az 1914-es Szimlai Egyezményt és a tibeti-brit megállapodásokat. India bejelentette, hogy a két ország közti kapcsolatokat az 1947-es állapotot megelőzőhöz hasonlóan kezeli. 1949-ben Harisvar Dajal, Szikkim első indiai politikai megbízottja a brit szokáshoz híven ellátogatott Lhászába, és ebből az alkalomból beleegyezett, hogy fegyverekkel látja el Tibetet. Így még a Kínai Népköztársaság megalakulásnak előestéjén nyilvánvalóvá vált, hogy az indiai kormány Tibetet következetesen önálló államnak tekinti.

Mialatt Tibet elmerült a külügyügyekben, egyben belső nehézségeket is átélt. 1941-ben a Reting rinpocshe lemondott a régenségről, mivel feddhetetlenségéről és hűségéről nem tudta meggyőzni Tibet vezetőit. *Taktra* rinpocshe váltotta fel, aki a kommunista támadásig uralkodott. Urát, az ifjú dalai lámát kétségtelenül hűen szolgálta, és tanulmányait is felügyelte, ám ezekben a rendkívül veszélyes időkben szükséges kemény kezű kormányzás felörölte az új régenst. 1947-ben fény derült egy összeesküvésre, amiben a korábbi régens, *Reting* rinpocshe is részt vett. Ennek központja a hatalmas Szerá kolostor volt, mely úgy tűnik, ezidőben a kínaiak oldalán állt. A volt régenst bíróság elé állították és börtönbüntetésre ítélték, ahol még ugyanabban az évben, május 8-án meghalt.

Nem sokkal a Kuomintang küldöttség Lhászából való kiutasítása után új kommunista uralom érezte hatását Tibetben. A tibetiek kiutasították a kínai tisztviselőket, hogy megszabaduljanak a kínaiak ellenőrzésétől, de a Kínai Népköztársaság kormánya avval vádolta őket, hogy külföldi ügynökök felbujtására cselekedtek. Kína igen kemény feltételeket támasztva nyilvánított igényt Tibetre, és már 1950 januárjában meghirdette Tibet „felszabadításának” tervét.

A tibetiek természetesen nagyon aggódtak, mivel sem emberük, sem pedig fegyverük nem volt elég ahhoz, hogy egy kínai támadásnak ellenálljanak. Néhány kísérletet tettek arra, hogy külső segítséget szerezzenek, de kevés segítőkészséggel találkoztak. Nehru azt tanácsolta a tibetieknek, hogy katonai erővel ne szálljanak szembe a kínai kihívással, inkább bocsátkozzanak béketárgyalásokba a Szimlai Egyezmény alapján, bár ő maga is tisztában volt avval, hogy a kínaiak sohasem fogadnának el egy ilyen rendezést. Az Indiai Unió nem volt abban a helyzetben, hogy a harctéren felvegye a kínaiakkal a versenyt, de Nehru nemzetközi tekintélyének fényében egy idejében tanúsított, szilárdabb magatartás megakadályozta volna azokat a szörnyű eseményeket, melyek később Tibetben bekövetkeztek. A szintén érintett Nepált az 1950-es Indiai-Nepáli Barátsági Szerződés kötötte, amelynek értelmében a külpolitikában köteles volt együttműködni Indiával. A tibeti kormány utolsó reménye az Egyesült Nemzetekhez intézett kérelem volt, melyben nemzetközi segítséget kértek. Azonban itt is hátrányban voltak, mivel Tibet nem volt tagja ennek a szervezetnek, sőt még India is visszszakozott Tibet ügyének támogatásától. Végül a tibeti miniszter, Cepon W. Sakabpa New Yorkba ment, és El Salvadorban talált támogatóra, ami nyilvánvaló jele volt a nagyhatalmak részéről mutatott érdektelenségnek. Az ezidőtájt a koreai kérdéssel foglalkozó Egyesült Nemzetek Közgyűlésének döntése (1950

november 24) kedvezőtlen volt, csalódottságban és kétségbeesésben hagyta Tibetet.

Mindazonáltal a Tibetet 1950 telén ért kínai támadás igencsak felháborította Indiát, bár nem Nehru, hanem az indiai miniszterelnök-helyettes, Vallabhai Patel volt az, aki a következőket mondta a parlamentben Új-Delhiben: „Kardot használni a hagyományosan békeszerető tibeti emberek ellen indokolatlan volt ... A kínai kormány nem követte India tanácsát, hogy békés úton rendezze a tibeti kérdést. Seregeiket Tibetbe küldték és e tetteket avval magyarázták, hogy a Tibetben ható külföldi érdekekről beszéltek, melyek Kína ellen hangolnak. De ez a félelmük alap-talan.” Ilyen vészterhes időszakban történt, hogy 1950 telén a *kasag* kérésére – a tibeti fővárosban összegyűlt tömeg nyomására – a még alig tizenhat éves XIV. dalai láma átvette a hatalmat.

Mialatt Kína avval kísérletezett, hogy a dalai lámát rábeszélje a tibeti függetlenség gondolatának feladására, már 1950. október 7-én kínai csapatok nyomultak Kelet-Tibetbe. Hamarosan elfoglalták Csamdo fontos központját, ahol elfogtak egy tibeti minisztert, Ngavang Dzsigme Ngabót, aki, bár azért küldték keletre, hogy az országot védje, később mégis Tibet árulója lett. Miután a „felszabadító” tábornokok elengedték, arra bátorították, hogy próbáljon kapcsolatban maradni a lhászai kormánnyal és beszélje rá őket a megadásra. Az eseményektől megriadva, a dalai láma tanácsadói arra biztatták az egyházfőt, hogy azonnal hagyja el Lhászát és menjen a szikkimi határ közelében fekvő Jatungba, ahonnan Lhásza kínai kézre kerülésének esetén Indiába menekülhetne. A dalai láma vonakodva elfogadta a javaslatot, majd 1950. december 19-én elindult Jatung felé, hátrahagyva két főminisztert, akik távollétében kormányteendőket láttak el. A Tibeti Állami Kincstár kis részét elküldte Indiába, arra az esetre, ha kénytelen lenne ott menedéket keresni. Jatungba érkezve első hivatalos lépéseként a dalai láma békeküldöttséget indított Kínába, ám ezt a küldöttséget Ngabo, a kínaiak titkos szálláscsinálója vezette. A tibeti kormány képviselőjeként 1951. május 23-án „Tibet békés felszabadításához vezető intézkedések” címmel elfogadott egy tizenhét pontos megegyezést.

A megegyezés valódi tartalma világossá teszi, hogy ez egyfajta trójai faló volt, mely a kínaiak érdekeit volt hivatott szolgálni. Az igaz, hogy területi autonómiát ígértek, jöllehet az állítás miszerint „a tibeti nép vissza fog térni az anyaország – a Kínai Népköztársaság – nagy családjába”, hibás feltételezésen alapult. A központi hatóságok, nevezetesen a kínai kormány „nem fog változtatásokat eszközölni a dalai láma fennálló helyzetében, szerepében és hatalmában”. Mindazonáltal maga az a tény, hogy a pancshen státuszát, szerepét és hatalmát továbbra is

fenntartani kívánták, jól rávilágít arra a megszokott kínai politikára, melyben a pancshent szembeállítják a dalai láma kormányzatával. Garantálták a vallásszabadságot. Ígérték, hogy a tibeti csapatokat a „Népi Felszabadító Hadsereg” részeként újjászervezik. Fejlesztik a tibeti mezőgazdaságot. A különféle reformokat illetően a „központi hatóságok részéről nem jelentkezik semmiféle kényszer”. A külügyeket átengedik a központi kínai kormánynak, így a tibeti függetlenség megszűnik. A tibeti népnek mindenekelőtt ki kell üldözni az „agresszív, imperialista erőket”, nevezetesen a briteket és feltehetőleg a Kuomintanghoz tartozó kínaikat. Ez a megegyezés nehéz terheket rótt a tibetiekre, mivel a kínai fennhatóság elismerését jelentette. Az ígért helyi autonómia pedig több mint kétséges volt.

1952 júliusában Csang Csing-vu, a Központi Népi Kormány képviselője Tibetben, Jatungba ment, és rábeszélte a dalai lámát, hogy térjen vissza Lhászába. Szeptemberben a kínai hadsereg előrenyomult, és elfoglalt minden stratégiai pontot az országban. A *kasagban* Ngabo lett a legbefolyásosabb személy, aki valójában valamiféle összekötő tisztté lehetett a kínaiak szolgálatában. 1952-ben a kínai kommunisták létrehozták „Tibet Katonai Körzetét”, és olyan mezőgazdasági reformmal kísérleteztek, mely a tibetiek ellenállásával találkozott, kiváltképp Khamszban. A dalai láma legfontosabb tanácsadójának, Lu-khang-bának hatalomból történő eltávolítása és letartóztatása olyan esemény volt, mely bebizonyította, hogy a tizenhét pontos egyezményben foglalt csekély engedmény is csak üres szó.

Az indiai kormány hivatalosan nemcsak Tibet függetlenségét nem ismerte el, hanem lemondott azokról a jogokról és kötelezettségekről, melyeket még a britektől örökölték. A lhásza indiai diplomáciai képviselőt (a pekingi Indiai Nagykövetséghez tartozó) konzulátussá alakították sőt, az indiaiakat rávették, hogy járuljanak hozzá egy kínai konzulátus megnyitásához Bombay-ban. Minden indiai-tibeti egyezmény és szerződés hatályát veszítette, de az indiaiaknak megengedték, hogy fenn tarthassák kereskedelmi ügynökségeiket Jatungban, Gyancében és Gartokban. A kínaiak minden Tibetben lévő indiai tulajdont elkoboztak, beleértve a távírórendszert és a kormányhoz tartozó bungalókat is. Nehru miniszterelnök, aki bízott a Csou En-lajjal kötött, ún. *Pancsa Sila* vagy a „Békés egymásmellettélés öt alapelve” elnevezésű megegyezésben, melyet nemcsak a parlament, hanem India népe is keményen bírált. A kínaikkal való egyezkedésében naivnak tartották, és a későbbi fejlemények be is bizonyították, hogy mennyire igazuk volt. Az 1954. április 29-én, a kínai-indiai megegyezést követően az India és Tibet közti kapcsolatok minden téren megszűntek.

A puszta véletlennek köszönhető, hogy Nehru pandit éppen Pekingben tartózkodott, amikor a dalai lámát és a pancshen lámát meghívták, hogy vegyenek részt a Kínai Államtanács 1955-ben tartott, hetedik plenáris ülésén. Alkalom hiányában azonban az indiai vezető nem tudott magánbeszélgetést folytatni a tibeti egyházfőkkel. A két főpap meghívást kapott Indiába, hogy látogassanak el Buddha születésének 2500. évfordulójának (Buddha Dzsajanti) alkalmából tartott ünnepekre 1956-ban.

A pekingi találkozóról visszatérőben, 1955 márciusában a dalai láma Szecsuánon keresztül lépett be Tibetbe, és ekkor értesült arról, hogy a kínai uralom elleni kelet-tibeti ellenállás igen komoly méreteket öltött. A harcos, szabadságszerető *golo*kok, amdóiak és khampák számára a megszállás feltételei elviselhetelenekké váltak, különösen a nagyarányú kínai betelepülés, gyarmatosítás és kolhozosítás politikája miatt, de azért is, mivel szembeszegültek az 1951 és 1954 között Kína határáról Lhászáig vezető stratégiai utak megépítésével. 1956 tavaszán jelentős felkelés tört ki Kelet-Tibetben, melyben több tízezer gerillaharcos küzdött a kínaiak ellen. India addig, míg a földjére érkező menekültek, látszólag zarándokok, száma jelentősen meg nem nőtt, alig volt tudatában a Tibetben eluralkodott elégedetlenségnek.

1956 novemberében az Új-Delhiben tartott Buddha Dzsajanti ünnepek (a buddhista egység hatalmas megnyilvánulása) során nyilvánvaló volt, hogy a dalai lámát nagyon megrázta a tibeti helyzet. Úgy érezte, csak nagyon keveset tehet népéért, és fontolóra vette, hogy nem tér vissza országába, hacsak nem lesznek biztató fejlemények. Nehru miniszterelnök, akit a kínai Csou En-laj avval nyugtatott meg, hogy megígérte az 1951-es megegyezésben foglaltak teljeskörű megvalósítását, azt javasolta a dalai lámának, 1957 elején térjen vissza Tibetbe. A kínai ígéretek azonban üres szavaknak bizonyultak. A kegyetlen fegyveres kínai beavatkozás tovább folytatódott, s a dalai láma 1959 tavaszán bekövetkezett Indiába menekülését megelőző utolsó időszak súlyos feszültségekkel volt terhes. Mivel a tibetiek elkínáztatásának elképzelése kudarcot vallott, a kommunista támadás fékevesztett erőszakba csapott át, szörnyűbb következményekkel, mint amilyet a tibetiek valaha is átéltek. Ez vezetett ahhoz a meg nem tervezett nemzeti felkeléshez, mely Lhászában vette kezdetét 1959. március 10-én, és amely egyben az utolsó tibeti kísérlet volt arra, hogy teljes szabadságban éljenek, és megtartsák a hagyományaikra és történelmükre jellemző politikai és vallási intézményeket.

Ezidőben a dalai láma és a *kasag* nagyobb része, Ngabótól eltekintve a nyári palotában, a Norbu Lingkában szállásolta el magát. Lhásza és a szomszédos területek tele voltak khampa

felkelőkkel, majd amikor szárnyra kapott a hír, hogy a kínaiak a dalai lámát Kínába kísérik, Lhasza lakóinak nagy tömege és a khampák elzárták a palotát körülvéő területet. Ezalatt a Norbu Lingka földjére becsapódott két kínai lövedék robbanását követően a *kasag* és a hűséges főkamrás, Phala úgy határoztak, hogy a dalai lámának jobb lenne elmenekülnie. Az adott események nyomására a dalai láma vonakodva bár, de beleegyezett, hogy egyszerű, szegény tibeti áruhában elhagyja a fővárost. A khampa testőrök védelme alatt menekült néhány miniszterével együtt, szökésük kezdetben észrevétlen maradt, mivel a szörnyű tibeti homokviharok egyike elsötétítette az egész lhászai vidéket. A kis csapatnak sikerült elkerülnie, hogy a kínaiak észrevegyék őket. Végül, amikor a Kínába vezető főúton (melyen a dalai lámának át kellett volna haladnia) strázsáló kínai őrk gyanút fogtak, egy khampa különítmény elcsalta a kínaiakat és tagjai feláldozták magukat azért, hogy az egyházfő elmenekülhessen. A menekülő csapat nem a megszokott, Szikkimen keresztül Indiába vezető utat választotta. Helyette egy keleti útvonalon, Lhokhán át, a Tavang kolostor mellett, a khampák ellenőrizte területen áthaladva az asszami Tezpurba érkezett. A dalai lámának és kíséretének Nehru miniszterelnök azonnal menedéket adott, és még ott Tezpurban, Musszuriba távozta előtt történt, hogy a dalai láma fontos bejelentést tett, melyben a világ tudomására hozta, hogy a kínaiak megszegték a tizenhét pontos megegyezést. Kijelentette, hogy az ún. helyi autonómia és a vallásszabadság csak mesebeszéd, és a kínaiak erőszakhoz és elnyomáshoz folyamodtak, valamint nagyszámú kolostort elpusztítottak, sok lámát meggyilkoltak vagy Kínában utak építésénél alkalmazták őket. A dalai láma azt is kihangsúlyozta, hogy önként hagyta el Tibetet, míg a kínaiak azzal vádolták, hogy egy reakciós csoport rabolta el őt.

Útban Musszuri felé egy különvonaton, a dalai lámát – aki igen népszerű volt India lakói közt – hatalmas tömeg éljenezte. Először egy évig Musszuriban maradt, majd Dharamszalába költözött, amely indiai központja lett. Első politikai cselekedetei közt volt az 1951-es megegyezés felmondása, mivel azt a kínaiak korábban megszegték. 1959-ben és 1960-ban a Jogászok Nemzetközi Bizottsága közétette a tibeti kérdés ügyében tett körültekintő vizsgálat eredményeit, melyben avval vádolták Kínát, hogy megsértette a nemzetközi jogot valamint olyan atrocitásokat követett el, mint halálrabortácsolás, keresztrefeszítés, élve eltemetés, szándékos halál okozása kiéheztetéssel, vízbefojtás és megégetés.

A felkelés és a dalai láma menekülése után a helyzet nagy mértékben romlott. A kínaiak tovább folytatták a tibetiek elkí-

naiasítását, mégpedig úgy, hogy oktatás és világnézeti átnevelés ürügyével Kínába vitték a családjuktól elszakított gyermekeket, kínai-tibeti házasságokat kényszerítettek ki. A dalai láma utódjaként a pancshen rinpočshét iktatták be, de miután egy ideig a meggyötört nép helyzetének enyhítésén fáradozott, 1962-ben hivatalosan visszautasította, hogy felvegye a dalai láma tisztségét. A Nagy Proletár Kulturális Forradalom és a kínai vörösgárdisták betörése Tibetbe 1966-ban további megpróbáltatások elé állította a tibetieket, s egyet jelentett a buddhista vallás üldöztetésével. A lhászai központi szentélyt, a Dzso-khangot megszenteltelenítették, darabjaira szedték és elpusztították. Ezeknek az általában elviselhetetlen körülményeknek az eredményeként mind nagyobb számú menekült özönlött Indiába. A száműzetésben élő dalai láma (ld. 11. fejezet) minden lehetséges eszközzel azon fáradozik, hogy népét megsegítse, és a menekültek új életet kezdhessenek. Tibet mint független állam megszűnésével a tibeti politikai és vallási egység jelképe a dalai láma marad. Rendkívül nehéz küldetése teljesítésében tett erőfeszítései hőssé avatják.

BIBLIOGRÁFIA

Ennek a korszaknak átfogó leírása megtalálható: Tsepon W. Shakabpa, *Tibet. A Political History*, Yale University Press, New Haven és London 1967; Hugh E. Richardson, *Tibet and its History*, London 1962; Günther Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, Leipzig, 1958 (a kínai megszállásról szóló utolsó fejezetet óvatosan olvassuk); Tieh-tseng Li, *Tibet Today and Yesterday* (a *The Historical Status of Tibet* 2. kiadása), New York 1960 (kifejezetten a kínai uralom szállásadójának szemszögéből írták, még a régebbi korszakokkal foglalkozó részek teikntetében is); T. L. Shen és S. C. Liu, *Tibet and the Tibetans*, Stanford and London 1952 (szintén kínai nézőpontból írták, ám jóval objektívebb); Zahiruddin Ahmad, *China and Tibet 1708-1959*, London 1960 (terjedelmes anyagot tartalmaz).

Sok hasznos információt nyerhetünk Dorothy Woodman, *Himalayan Frontiers. A Political Review of British, Chinese, Indian, and Russian Rivalries*, New York 1969, mely nagyon jó leírást tartalmaz a Szimlai Konferenciáról.

Külön tanulmányokat szentelt a kínai-tibeti kapcsolatoknak Josef Kolmaš, *Tibet and Imperial China*, Australian National University, Centre of Oriental Studies, Occasional Papers 7, Canberra 1967; Szerző ismeretlen, *The Boundary Question between China and Tibet*, Peking 1940.

A XIII. dalai láma korára vonatkozó források: Sir Charles Bell, *Portrait of the Dalai Lama*, London 1946; Tokan Tada, *The Thirteenth Dalai Lama*, Tokyo 1965. {A dalai láma életéről lásd Glenn H. Mullin írását *The Thirteenth Dalai Lama* és Glenn H. Mullin, *The Path of the Bodhisattva Warrior. The Life and Teachings of the Thirteenth Dalai Lama*, 1988: 17-115, Snow Lion, New York. - *A ford.*}. Taraknath Das, *British Expansion in Tibet*, Calcutta 1927; Sir Francis Younghusband, *India and Tibet*, London 1910; Parshotam Mehra, *The Younghusband Expedition*, London 1968, and „The Mongol-Tibetan Treaty of January 11, 1913,” *JAH* 3 (1969): 1-22; L. A. Waddell, *Lhasa and its Mysteries*, London 1906. {Ennek a könyvnek magyar nyelvű változatát lásd L.A. Waddell, *A Rejtelmes Lhassza és az 1903.-1904. évi angol katonai ekspedíció története*, ford. Schwalm Amadé, 1910, Magyar Földrajzi Társaság Könyvtára, Lampel R. Kk. R.T. Könyvkiadóvállalata, Budapest. - *A ford.*} P. Fleming, *Bayonets to Lhasa*, London 1961; Alastair Lamb, *Britain and Chinese Central Asia. The Road to Lhasa*, London 1960; ugyanez a szerző, *The McMahon Line*, 2 vols., London and Toronto 1966 (bőségesen foglalkozik a Szimlai Egyezmény-nel és azt követő eseményekkel). Alistair Lambtól két cikket érdemes megemlíteni: „Tibet in Anglo-Chinese Relations,” *JRCAS* (1957/58); „Some Notes on Russian Intrigue in Tibet,” *JRAS* (1959): 46-65; Ram Rahul, *The Government and Politics of Tibet*, Delhi 1969 (talán a legjobb könyv az angol-tibeti és kínai-tibeti kapcsolatokról).

{A korabeli nyugati-tibeti, elsősorban ladaki események kapcsán lásd John Bray, „Kashmir, Ladakh and Western Tibet: Episodes in Frontier Diplomacy during British Rule in India”, *Recent Research on Ladakh, Proceedings on the 5th International Colloquium*, szerk. Philip Denwood, 1995: 253-69, Motilal Banarsidass, New Delhi. - *A. ford.*}

A XIV. dalai láma és a kínai megszállás időszakára vonatkozólag: Fourteenth Dalai Lama {Tendzin Gyacó}, *My Land and my People*, London 1962; Thubten Jigme Norbu, *Tibet is my Country*, London 1960; {Tendzin Gyacó, *Száműzetésben – szabadon. A tibeti dalai láma önéletírása*, angolból ford. Horváth Z. Zoltán, 1992, Írás kiadó, Budapest. - *A ford.*}. Heinrich Harrer, *Seven Years in Tibet*, London 1952 (hasznos könyv egy szemtanútól. {Az előbbi könyvnek magyar ford. ld. *Hét év Tibetben. – Életem a dalai láma udvarában*, ford. Hensch Aladár, 1998, Bódhiszattva Kiadó.- *A ford.*}). Noel Barber, *The Flight of the Dalai Lama*, London 1960; F. Moraes, *The Revolt in Tibet*, New York 1960; International Commission of Jurists, *The Question of Tibet and the Rule of Law*, Geneva 1959;

International Commission of Jurists, *Tibet and the People's Republic of China*, Geneva 1960; *Tibet 1950-1967*, Union Research Institute, Hong Kong 1968 (az összes nyilatkozat, szerződés és egyezmény hasznos gyűjteménye). {Az előbb említett műhöz kapcsolódik Robert McCorquodale és Nicholas Orosz (szerk.), *Tibet: The Position in International Law. Report on the Conference of International Lawyers on Issues to Self-Determination and Independence for Tibet*. 1995?, edition Hansjörg Mayer, Stuttgart, London, Serindia Publications, London. E korszakról szóló legátfogóbb mű talán Melvyn C. Goldstein, Gelek Rimpoche segítségével, *A History of Modern Tibet 1913-1951. The Demise of the Lamaist State*, 1989, University of California Press; M.C. Goldstein, *Snow Lion and the Dragon. China, Tibet and the Dalai Lama*, 1998; A. McKay, 1997, *Tibet and the British Raj. The Frontier Cadre 1904-1947*, Curzon Press; lásd továbbá Elliot Sperling, „The Chinese Venture in K'am, 1904-11, and the Role of Chao Erh-feng”, 1976, *TJ* 1 (2): 10-36; K. Dhondup, *The Water-Bird and Other Years. A History of the 13th Dalai Lama and After*, 1986, Rawang Publishers, New Delhi; Dawa Norbu, *Red Star over Tibet*, 1974, Collins, London, Jamyang Norbu, *Warriors of Tibet. The Story of Aten and the Khampas' Fight for Freedom of Their Country*, 1986, Wisdom, London. – A ford.}

VI. Tibet jelenlegi politikai kerete

Bevezetés

Az 1959. március 28-án, a Kínai Népköztársaság Államtanácsa által kiadott határozat szerint Tibet Helyi Kormányát arra utasították, hogy oszlassa fel magát, tizenegy nappal azután, hogy a dalai láma Lhászából Indiába menekült. A Tibet Helyi Kormányának felváltására a Kínai Központi Kormány Tibetet autonóm területté nyilvánította, melyet 1965. szeptember 9-én hivatalosan is életre hívott. Ezidőre már az egész autonóm területen felállítottak öt különleges körzetet (*csuan-csü*), egy tartományi székhelyet (Lhásza) és hetven megyét (*hszien*), mindehhez még hozzávetőlegesen hozzájött 283 *csü*-szintű és nagyjából 2100 *hsziang*-szintű közigazgatási egység. A *hsziang* vagy járás, mely néhány faluból állt, volt az államhatalom alapegysége¹.

1959. március 28-a előtt a dalai láma fennhatósága alatt működő korábbi tibeti kormányzat hagyományos politikai felépítését és hatáskörét törvény védte. Ezt a pekingi kormány és a Tibet Helyi Kormány közötti, Tibet „békés felszabadításáról” létrejött megegyezésben fektették le; a 4. cikkely szerint: „A központi hatóságok nem változtatnak a Tibetben fennálló politikai rendszeren, a dalai láma kialakult helyzetén, hatáskörén és hatalmán. A különféle tisztviselők ugyanúgy viselnek tisztséget, mint általában.”² Ugyanezen megegyezés szerint a kommunisták létrehoznak a Tibeti Autonóm Területet Előkészítő Bizottságon kívül még egy Területi Katonai Főhadiszállást is Lhászában.

A „Kínai Népköztársaság Általános Programja a Kisebbségek Területi Autonómiájának Megvalósításához” 1952. augusztus 8-án kiadott következő cikkelyei alapvető irányelvek voltak a Tibeti Autonóm Terület létrehozásában: 2. cikkely: Minden autonóm terület szerves része a Kínai Népköztársaság {ezentúl KNK} területének. Minden autonóm terület autonóm közigazgatási szerve egy olyan helyi kormányzat, melyet a közvetlenül felette álló kormány szerv irányít a központi kormány egyesült vezetése alatt... 7. cikkely: „Az autonóm terület közigazgatási felosztásai megfelelnek a járásnak (*hsziang*), körzetnek (*csü*), megyének (*hszien*), különleges körzetnek (*csuan-csü*) vagy egy magasabb szintnek, függően a népesség és a vidék nagyságától, valamint egyéb tényezőktől... 11. cikkely: Az autonóm szerveket a demokratikus centralizmus és a népi gyűlések alapelvei szerint állítják fel... 33. cikkely: A magasabb szintű

kormányzati szervek segítséget nyújtanak az autonóm területeknek politikai, gazdasági, kulturális és oktatásügyi fejlődésükben.³

A Tibeti Autonóm Területet Előkészítő Bizottság

A KNK Államtanácsának jóváhagyásával 1956. április 22-én alakult meg a Tibeti Autonóm Területet Előkészítő Bizottság. Összetételét tekintve ott voltak a bizottságban Tibet Helyi Kormányának, a pancshen láma *mkhan-pok*ból {apát} álló tanácsának, a cshamdói vidék Népi Felszabadító Bizottságának, a jelentősebb kolostoroknak, fontosabb vallási iskoláknak, társadalmi köröknek, helyi tibeti tisztviselőknek és más csoportoknak a képviselői csakúgy, mint a Központi Népi Kormány által Tibetbe küldött káderek⁴. Ez utóbbiak közt volt Csang Csing-vu, a Központi Népi Kormány képviselője Tibetben és a Kínai Kommunista Párt Tibeti Területért Felelős Munkabizottságának titkára; Csang Kuo-hua, a Népi Felszabadító Hadsereg Tibet Katonai Területének parancsnoka; Tan Kuan-szan, a Tibet Katonai Terület politikai népbiztosa, valamint más kínai személyiségek.

A bizottság 55 tagból állt.⁵ A folyó munkák felügyelésére létrehozták az Állandó Bizottságot. Az Államtanács a dalai lámát és a pancshen rinpočshét jelölte ki az elnök és alelnök tisztségének betöltésére. Csang Kuo-hua volt a helyettes-alelnök és Nga-phod ngag-dbang `dzigsz-med (A-pej A-vang csin-mej) a főtitkár. A bizottság alá tartozott egy általános közigazgatási hivatal, két bizottság (vallási valamint a pénz- és gazdasági ügyek), tizenegy osztály, beleértve a közügyi, pénzügyi, építési, kulturális és oktatási, közegészségügyi, közbiztonsági, mező- és erdőgazdálkodási, állattenyésztői, ipari és kereskedelmi, távközlési és igazságügyi osztályokat.⁶

1957 augusztusában, a Pénzügyi és Gazdasági Bizottság eltörlésével együtt a még létező tizenegy osztályt négyre csökkentették. A dalai láma menekülése után, 1959. április 8-án a Tibeti Autonóm Területet Előkészítő Bizottság hozzáfogott, hogy ellássa a Tibet Helyi Kormány teendőit, míg a négy osztályt kis változtatásokkal beépítették a korábbi közigazgatási rendszerbe. A frissen megerősített közigazgatási osztályok magukban foglaltak hat, akkor még alárendelt operatív irodát: a Közigazgatási Hivatalt, a Vallási Ügyek Bizottságát, valamint a közügyi, pénzügyi, kulturális és oktatási, építési osztályokat, és további hat újat: a közegészségügyi, ipari és kereskedelmi, távközlési, mezőgazdasági és állattenyésztői, közbiztonságügyi osztályokat

és a Tanácsosi Hivatal.⁷ Mind a mai napig ezek a politikai szervek működnek a Tibeti Autonóm Terület közigazgatási rendszerében.

Miután a Tibet Helyi Kormányát 1959. március 28-án hivatalosan feloszlatták, a bizottság vezetősége is megváltozott. A pancshen rin-po-cshe lett az ügyvivő elnök és `Phagsz-pa-lha dge-lasz rnam-rgjal (Pa-pa-la Ko-lie Lang-csie) az alelnök; és Nga-phod ngag-dbang `dzsigz-med, a korábbi főtitkári és állandó bizottsági tag tisztsége mellett ezúttal alelnök lett. A 18 tibeti főhivatalnokot, akik a dalai lámával menekültek Indiába, megfosztották bizottsági tagságuktól és más hivatali pozíciójuktól.⁸

1958 júniusában a Központi Kormány felállította Lhászában a Népi Legfelső Biróság és a Legfelső Népi Ügyészség kihelyezett hivatalát.⁹ Ez a bíróság a tibeti kormánynak tartozott felelőséggel, és a Legfelső Népi Biróság felügyelte. A Népi Ügyészség tibeti kihelyezett hivatala független volt, és más helyi állami szervek nem is avatkozhattak be működésébe. Az ügyészségi hatalom kiterjedt a nyomozati és a vádemelési jogkörökre, valamint minden állami szerv általános megfigyelésére, beleértve a bíróságokat is.

1964 decemberére a Kínai Kommunista Központi Kormány Előkészítő Bizottsága mind a dalai lámát, mind pedig a pancshen lámát hivatalosan is felmentette hivatalából. Ettől az időponttól a tibeti kormányban egybefonódott politikai-vallási rendszer megszűnt.

A Tibeti Autonóm Terület

A Tibeti Autonóm Terület Választási Bizottságát hivatalosan 1962. augusztus 25-én iktatták be; célja az volt, hogy általános választásokat vezessen be, és felkészítse a tibeti népet saját ügyeinek intézésére.

A Tibeti Autonóm Területet választások útján, a Kínai Kommunista Kormány 1963. március 30-án előírányzott „Választási Rendszabályok a Tibeti Autonóm Terület minden szintű Népi Gyűléseinek számára” elveivel összhangban hozták létre. 1965. augusztusára Tibetben befejeződtek az alapszintű választások. A Tibeti Autonóm Terület Népi Gyűlésébe delegáltak 1965. szeptember 1-én gyűltek össze és kihirdették a Tibeti Autonóm Terület hivatalos megalakítását.

A választási törvény szerint „minden tizennyolcadik életévét betöltött, a területen élő kínai állampolgárnak joga van választani vagy megválasztatni, függetlenül nemzetiségétől, nemétől, foglalkozásától, társadalmi háttérétől, vallásától, iskolázottsá-

gától, vagyoni helyzetétől vagy tartózkodási idejétől”.¹⁰ Az általános választásokat a járási közigazgatás szintjén tartják meg. A járási népi gyűlések küldötteket választanak a megyei népi gyűlésekbe. A népi gyűlések minden szinten népi tanácsokat hoznak létre. A népi gyűlés az államhatalom helyi testülete, a népi tanács pedig a kormány. Az Lhászai Első Tartományszékhelyi Népi Gyűlés 1965. augusztus 15-től 20-ig tartott. Lhásza körzetéből 180 küldött jött el, beleértve a körzet szélén elhelyezkedő tizenegy megyéből érkezőket. Bszkal-bzang rnam-rgjal volt a megválasztott városi polgármester és Csan Csen-seng, valamint további négy személyből lettek az alpolgármesterek. Megválasztották a Népi Gyűlés 23 tagját is.¹¹

Az 1965 augusztusában megtartott első megyei népi gyűléseken megválasztották Tibet mind a hetven megyéjének vezetőit és vezetőhelyetteseit. Ugyanebben az időben választották meg a Tibeti Autonóm Terület Első Népi Gyűlésébe a küldötteket, valamint a megyék népi tanácsait vagy kormányzatait. Miután 1965. júliusában befejeződtek az általános választások, a járási szintű népi gyűlések választották meg a megyei népi gyűlésekbe delegált küldötteket.¹² A megyei népi gyűlések összesen 301 küldöttet delegáltak a Tibeti Autonóm Terület Első Népi Gyűlésébe. A küldöttek közül 226 tibeti, 75 han vagy más, helyi nemzetiségű volt.¹³

Tibet Első Népi Gyűlésének első ülése a Tibeti Autonóm Terület hivatalos megalakításával végződött. Az ülés során Ngaphod ngag-dbang `dzsig-sz-medet választották az Autonóm Terület elnökévé, a megválasztott alelnökök Csou Zsen-san, `Phagsz-pa-lha dge-lasz rnam-rgjal és öt másik személy volt. A gyűlés 37 küldöttje az Autonóm Terület Népi Tanácsának tagja, Ngaphod ngag-dbang `dzsig-sz-med pedig újra elnök lett.¹⁴

A Népi Tanács a kollektív vezetés elvén működött. Minden tanácstag felelős volt az építésügy vagy közigazgatás valamelyik külön területéért. A Népi Tanács alá tartozó minden osztálynak meg volt a maga elnöke és egy vagy több alelnöke, akik a tanácsnak tartoztak felelőséggel. A tanács heti munkaüléseken találkozott, ahol minden közigazgatási kérdést megvitattak, és döntést hoztak. A helyi funkcionáriusokkal együtt közeli kapcsolatot tartottak fenn a néppel. Rendszeres megfigyelő utakat tettek és a helyi problémákat a helyszínen kivizsgálták.

A Kínai Kommunista Párt Tibetben

A Kínai Kommunista Párt Központi Bizottsága különböző szinteken a Párt egészének munkáját irányítja. A Párt szervezeti

egységei megfelelnek az állam közigazgatási felosztásának. A népi tanácsok és a Párt szervezetei közösen vállalnak felelőséget a különböző szintű kormányzati munkáért; politikailag alárendeltek a Párt vezetőségének, annak döntéseit állami intézkedésekkel valósítják meg. Adott szintjükön a Párt küldöttgyűlései a legmagasabb vezető testületek. A legalsó szinten alapszintű pártszervezeteket hoztak létre az olyan alapszintű közigazgatási egységeken belül, mint a járások és népi kommunák, és sok olyan egységben is, melyek hivatalos kormánysszervek nélkül működtek, mint a gyáarak, iskolák és katonai körzetek.

1965. szeptember 1-én a Kínai Kommunista Párt Tibeti Munkabizottságát a KKP Tibeti Autonóm Terület Bizottságának keretein belül szervezték újjá. Csang Kuo-huát, a Munkabizottság korábbi másodtitkárát a Területi Bizottság első titkárává jelölték ki. Tan Kuan-szant és a Munkabizottság nyolc másik helyettes titkárát a Területi Bizottság Titkárságának titkáraiként jelölték ki.¹⁵ A Területi Pártbizottság közvetlen irányítása alá tartoznak a Különleges Körzetek és megyék pártgyűlései és bizottságai minden szinten. A gyűlések vagy az általános taggyűlések ritkán ültek össze, hogy bizottságokat válasszanak, melyek megválasztják az állandó bizottságokat és titkárokat, akik a tényleges pártmunkáért felelősek.

A Népi Felszabadító Hadsereg Tibeti Katonai Területe

A Népi Felszabadító Hadsereg {ezentúl NFH} politikai szerepe kevésbé nyilvánvaló, mint az államé vagy a Párté, de azért szerkesztés része a kommunista rendszernek. A NFH komoly közigazgatási felelősséget vállalt az újjáépítés első éveiben és a Kulturális Forradalom alatt. Az NFH Tibet Katonai Területe egyike Kína tizenhárom katonai területének. Ezeket alterületekre osztják, melyek megfelelnek a Tibetben megtalálható különleges körzeteknek. A katonai terület vagy alterület parancsnokát alkalmanként ugyanannak a területnek az elnökévé nevezik ki, ahol állomásozik. 1968-ban például Liu Csi-füt jelölték ki a Sannani (Lho-kha) Különleges Körzet elnökévé, ahol korábban a körzethez tartozó katonai alterületnek volt a parancsnoka. Amikor a Központi Kormány parancsot adott az NFH-nek, hogy hozzon létre katonai uralmat Tibetben, 1968. szeptember 7-én a Tibet Katonai Terület parancsnokát, Ceng Jung-ját nevezték ki a Tibeti Autonóm Terület Forradalmi Bizottságának elnökévé. Őt 1971. augusztusában Csen Ming-ji tábornok követte.

Minden NHF egységnek van egy politikai osztálya, mely képviseli a Párt érdekeit, és melynek élén politikai népbiztos illetve tiszt áll. Így a politikai népbiztos illetve tiszt minden szinten együttműködik a hozzátartozó katonai főhadiszállás csapatparancsnokával, valamint felelős a Párt politikájának végrehajtásáért és a csapatok közt folyó oktatási terv megvalósításáért. A politikai osztályok népbiztosai illetve tisztjeik nem egységük katonai parancsnokságának vannak alárendelve, hanem inkább a Párt szervezeti hálózatának. A Tibet Katonai Területének jelenlegi politikai népbiztosa, Zsen Zsung, a Tibeti Autonóm Terület Forradalmi Bizottságának alelnöki tisztségét is magáénak tudhatja.¹⁶

*A Tibeti Autonóm Terület politikai kerete
a Nagy Proletár Kulturális Forradalom után*

Akárcsak máshol Kínában, a kínai kommunisták által 1966. májusában elindított Nagy Proletár Kulturális Forradalom Tibetben is komoly következményekkel járt. 1967. januárjában a vörösgárdisták létrehozták a Lhászai Forradalmi Felkelők Főhadiszállását. Ez a mozgalom a Kínai Kommunista Párt modern és radikális vonalát képviselte, s szembehelyezkedett a kormányzat konzervatív vezetőivel, akiknek feje, Csang Kuo-hua a Tibeti Autonóm Terület Proletárforradalmárainak Nagy Szövetségének Főparancsnokságát támogatta.¹⁷

Amikor a Nagy Kulturális Forradalom a hatalom megragadásának szakaszába lépett, Nga-phod ngag-dbang `dzsigz-med, a Tibeti Autonóm Terület elnöke Tibetből Pekingbe távozott, ahol hosszú időt töltött. Másrésztől Csang Kuo-huát, a KKP Tibeti Autonóm Terület Bizottságának korábbi első titkárát és a Tibeti Katonai Terület parancsnokát, 1967. június 20-án a Szecsuáni Forradalmi Bizottság Előkészítő Csoportjának vezetőjévé és a Népi Felszabadító Hadsereg Csengtui Katonai Területének Első Népbiztosává nevezték ki. Körülbelül evvel egy időben, Tan Kuan-szant, a KKP Tibeti Autonóm Területi Bizottság Titkárságának korábbi titkárát, és egyben a Tibet Katonai Terület politikai népbiztosát a Legfelső Népi Bíróság alelnökévé nevezték ki.¹⁸ Mind Csang, mind pedig Tan több mint tíz évet szolgált a Pártban és a seregben Tibetben, s most magasabb tisztségbe helyezték őket.

1969. szeptember 28-ra politikai szinten létrehozták a forradalmi bizottságokat és helyi kormányzati szinten mindenhol átvették a hatalmat a Tibeti Autonóm Területen. Kormánytisztviségeket betöltő személyeket a konzervatív és a radikális csoport

soraiból is választottak, de mindig egy katonai parancsnok vezetése alatt. A hatalmi rangsorban a Tibeti Autonóm Terület Forradalmi Bizottságának elnökét tizenhárom alelnök, nyolc állandóbizottsági és nyolc ügyvivőbizottsági tag követte.¹⁹

A Kulturális Forradalom miatt a pekingi kormány újjászervezte a Tibeti Autonóm Terület pártbeli, katonai és politikai gárdáját. 1970. januárjában az A-li (Mnga'-risz) különleges körzettel együtt fennhatósága alatt álló hat megyét a Hszincsiang Ujgur Autonóm Terület politikai rendszeréhez csatolták. Az A-li terület történelmileg Tibet nyugati része volt, de ez a vidék már sok éve a Hszincsiang Katonai Terület parancsnokságának ellenőrzése alatt állt.²⁰

Jelenleg a Tibeti Autonóm Területet 1 megyei jogú városra (tartományszékhely), 4 különleges körzetre, 64 megyére, 2100 járásra osztják, s az egész területen 666 népi kommunát létesítettek.²¹ E vidéki népi kommunák sok esetben épp átalakulóban vannak ahhoz, hogy felváltsák a járási szintű közigazgatási rendszert.

A különleges körzet gyakorlatilag a területi kormányzat egyik alegysége, mely számos megyére felügyel. A Tibetben található négy különleges körzet a Sannan (*Lho-kha*), 13 megyét felügyel; Nacsü (*Nag-cshu*), 9 megyét felügyel; Zsikoce (*Sigace*), 18 megyét felügyel; és Csangtu (*Csamdo*), 13 megyét felügyel. Lhásza városa saját tartományszékhelyi kormányzattal rendelkezik, melyet most a Tibeti Autonóm Terület Forradalmi Bizottságának is tagjaként Liang Csao elnökletével a Forradalmi Bizottság igazgat. A tartományszékhelyi kormányzat, mely a Tibeti Autonóm Terület Forradalmi Bizottságának közvetlen irányítása alá tartozik, a közigazgatási területét adó 11 megyét felügyeli a lhásza vidéken.²² Lhásza megyei jogú városa közvetlenül a Tibeti Autonóm Terület Forradalmi Bizottságának irányítása alá tartozik.

Összegzésképpen, a kormányzati egységek minden szinten két fő szervből állnak: a népi gyűlésekből és a népi tanácsokból. A gyűlések olyan képviselőtestületek, melyek a kormányzati hatalom szervei, míg a tanácsok a végrehajtó és közigazgatási szervek, melyeket a megfelelő gyűlések választottak, és azoknak is tartoznak felelőséggel. A gyűléseket minden szinten a saját közigazgatási egységében közvetlenül alatta lévő gyűlés választ meg, kivéve alapszinten, ahol az állampolgárok közvetlenül választanak. A Kulturális Forradalom alatt, a forradalmi bizottságokként ismert új csoportok szerezték meg a helyi kormányzati hatalmat.

Az állampolgár szemszögéből nézve a legfontosabb egységek azok, melyek a hivatalos kormányzat alapvető szervei alatt

helyezkednek el. Ezek közt vannak a rendőrörsök, alapszintű tanácsok által létrehozott kihelyezett irodák, különféle lakóbizottságok, termelőbrigádok, mezőgazdasági szövetkezetek, foglalkozás szerinti szerveződések. Ezek is valódi politikai egységek, melyek választóközrétül szolgálhatnak az alapszintű gyűlések számára, valamint az alapszintű pártszervezetek tömegbázisát is adhatják.

Párt, állam, és hadsereg alkotja a három egymásbafonódó szervezet hierarchiáját, mely az egész kínai politikai rendszert uralja. A kínai politika hivatalos intézményei azonban magukban foglalnak egy sor egyéb szervezetet, melyek kapcsolatot biztosítanak a párton kívüli tömegekkel, s kiegészítik és erősítik a három fő intézményt. Kulcsszerepet játszanak abban, hogy képviselőkkel látják el az államot és a pártszervezetet, valamint a lakosság különböző rétegeiből támogatást szereznek a Párt politikája iránt. A tömegszervezetek közül legkiugróbb és legfontosabb a Kommunista Ifjúsági Liga. Tibetben minden politikai szinten helyi bizottságokat hozott létre, melyeknek központját az Autonóm Terület Kommunista Ifjúsági Liga Bizottságának hívják. Más ilyen szervezetek például a Lhászai Hazafias Nők Egyesülete, a Tibet Hazafias Ifjúságának Kulturális Egyesülete, a Kínai Buddhista Egyesület Tibeti Szervezete valamint az olyan alapszinten elhelyezkedő szervezetek, mint a termelőbrigádok, lakóközösségek, valamint a Kölcsönös Segítség csoportjai, stb.

Az Alkotmány és egyéb okiratok biztosítják a tibeti nyelv és műveltség megőrzését, lehetővé teszik a kormányzati politika helyi feltételekhez való hozzáigazítását. Mindazonáltal hosszú távon ez a folyamat a kisebbségi vidékeknek a kínai rendszerbe való teljes politikai és kulturális beolvasztását jelenti. A Kulturális Forradalom idején a Kínában élő kisebbségi népek problémáit ritkán vitatták meg, s eltörölték a kisebbségeket érintő legtöbb politikai irányelvet. Magától értetődő, hogy a tibeti politikai rendszert fokozatosan olyan mintára alakították, amelyet tulajdonképpen a többi kínai tartományban már korábban létrehoztak.²³

VÉGJEGYZET

¹ A Tibeti Autonóm Terület helyi politikai rendszeréről lásd: Union Research Institute, *Tibet: 1950-1967* (Hong Kong, 1968), pp. 357-58, 429, 485, 505, 514. Térképek: Ye Xiangzhi, szerk., „Xizang zizhi qu,” *Gongfei qie ju xia de Zhongguo talu fen sheng ditu* (Taipei, 1966).

² „Megegyezés Tibet békés felszabadításának rendszabályairól” eredeti kínai szövege megtalálható Guo Ziwen, *Xizang da shi ji*, [Tibet nagy eseményei],

- 1949-1959 (Peking, 1959), pp. 35-38. Angol fordítás: International Commission of Jurists, *Tibet and the Chinese People's Republic* (Delhi, 1966), pp. 215-18.
- ³ A Program kínai szövegét lásd Renmin chubanshe, *Minzu zheng ce wenjian huai bian*, I (1958), pp. 67-72. Az angol fordítást lásd Henry G. Schwarz, *Chinese Policies Towards Minorities: An Essay and Documents*, Occasional Paper no. 2 (Western Washington State College, 1971), pp. 63-68.
- ⁴ Lásd George Ginsburgs és Michael Mathos, *Communist China and Tibet: The first dozen years* (The Hague, 1964), pp. 83-86, 110-11.
- ⁵ Uo., pp. 87-88.
- ⁶ A bizottságok és osztályok felelős tagjainak jegyzéke megtalálható *Tibet: 1950-1967*, pp. 739-40.
- ⁷ Lásd *Communist China and Tibet*, pp. 114-15, 131-32.
- ⁸ A tibeti tisztviselők neveit felsorolták az 1959 március 28-án kiadott „Kínai Népköztársaság Állami Tanácsának Rendeletében”. Lásd *Tibet: 1950-1967*, pp. 357-58, 750-53.
- ⁹ *Communist China and Tibet*, p. 115.
- ¹⁰ Lásd *Tibet: 1950-1967*, p. 503.
- ¹¹ Uo., p. 507
- ¹² Uo., p. 509
- ¹³ Uo., pp. 520-21.
- ¹⁴ Uo., p. 758.
- ¹⁵ Uo., pp. 757-58.
- ¹⁶ A Tibeti Autonóm Terület személyi összetételére vonatkozólag 1959-1969 lásd Gao Chongyan, szerk., *Zhong Gong renshi biandong* [A személyi vezetésben bekövetkezett változások a kommunista Kínában], 1959-1969 (Hong Kong, 1970), pp. 847-59.
- ¹⁷ A kulturális forradalom részletei kapcsán Tibetben lásd *Tibet: 1950-1967*, pp. 600-700.
- ¹⁸ Zhang Guohua, Tan Guansan, and Nga-phod Nga-dbang 'Dzsigisz-med (A-peí A-wang zhinmei) különböző pozíciói kapcsán lásd *Zhong Gong renshi biandong*, pp. 5, 404, 812, 820-23, 847-59.
- ¹⁹ Uo., pp. 847-48. A Tibeti Autonóm Területének Forradalmi Bizottságának felállítása kapcsán lásd Zhong Gong yanjiu zazhi she [A Kínai Kommunista Problémák Tanulmányozásának Intézete], *Zhong Gong nianbao* [Kínai Kommunista Évkönyv], 1970, 2 vols. (Taipei, 1970), I pp. (IV) 44-45.
- ²⁰ Uo., p. (II) 304.
- ²¹ Lásd Qin Ti, „Xizang de renmin gongshehua wenti” [A népi kommunák felállítása Tibetben], *Zuguo yuekan* [Havi Kína], no. 85 (1 April 1971), 26-28 pp.
- ²² Tibet 64 megyéjének nevei kapcsán lásd *Zhong Gong nianbao*, p. (I) 35.
- ²³ A jelenlegi helyzet kapcsán Tibetben lásd Chen Chuangpeng, „Yi nian lai Zhong Gong de 'shaoshu mintsu' gongzuo”, [Kínai kommunisták tevékenységei a nemzetiségi kisebbségek között], *Zhong Gong yanjiu* [Tanulmányok a kínai kommunizmusról], vol. 5, no. 2 (February 1971), pp. 89-94. Lásd továbbá az ehhez kapcsolódó fejezeteket *Zhong Gong nianbao* 1967-től napjainkig. Az 1967 és 1968-as számok a következő címmel jelentek meg: *Feiqing nianbao*, kiad. Feiqing yanjiu zazhi she, Taipei.

BIBLIOGRÁFIA

Chen Zhuangpeng. „Yi nian lai Zhong Gong de 'shaoshu minzu' gongzuo” [Kínai kommunisták tevékenységei a nemzetiségi kisebbségek között]. *Zhong Gong yanjiu* [Tanulmányok a kínai

kommunizmusról] , vol. 5, no. 2 (Taipei, February 1971): 89-104. Qin Ti. „Xizang de renmin gongshehua wenti” [A nép kommunák felállítása Tibetben]. *Zuguo yuekan* (Havi Kína), no. 85, (Hong Kong, 1 April 1971). Zhong Gong (vagy Feiqing) yanjiu zazhi she [Kínai Kommunista Problémák Tanulmányozásának Intézete]. *Zhong Gong (vagy Feiqing) nianbao* [Kínai Kommunizmus Évkönyve], from 1967 to present, Taipei. Ginsburgs, George, és Mathos, Michael. *Communist China and Tibet: The first dozen years*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. Goldstein, Melvyn C. „An Anthropological Study of the Tibetan Political System” Ph.D. dissertation, University of Washington, 1968. International Commission of Jurists. *Tibet and the Chinese People's Republic*. Delhi, 1966. Renmin chubanshe. *Minzu zhengce wenjian huaibian*, I. Peking, 1958. Gao Chongyan, szerk. *Zhong Gong renshi biandong* [A személyi összetételben bekövetkezett változások a kommunista Kínában], 1959-1969. Hong Kong, 1970. Gong Suxue. *Xin Zhongguo de xin Xizang*. Peking, 1955. Guo Ziwen. *Xizang ta shi ji* [Nagy események Tibetben], 1949-1959. Peking, 1959. Ram Rahul. *The Government and Politics of Tibet*. Delhi, 1969. Schwarz, Henry G. *Chinese Policies Towards Minorities: An Essay and Documents*, Occasional Paper no. 2 (Western Washington State College, 1971). Union Research Institute, *Tibet: 1950-1967*. Hong Kong, 1968. Ye Xiangzhi, szerk., *Gongfei qie ju xia de Zhongguo dalu fen sheng ditu* Taipei, 1966. {Dawa Norbu, 1999, *China's Tibet Policy*; Robbie Barnett & S. Akiner szerk., 1994, *Resistance and Reform in Tibet*; Gilles van Grassdorf, 1999, *Hostage of Beijing. The Abduction of the Panchen Lama*. – A ford.}

VII. Tibet vallásai és a tibeti hittérítő tevékenységek

A tibeti népvallás

A tibetiek három vallásukat a következőképpen osztályozzák: *lha-cshosz*, „isten törvény” illetve „vallás”, esetünkben a buddhizmus; *bon-cshosz* vagy „bon vallás”; és *mi-cshosz* vagy „az emberek törvénye ill. vallása”, azaz a tibeti népvallás. A bon nagy valószínűséggel egy ősi tibeti rétegen nyugodott, de a Nyugat-Himálaja vidékeiről sajátos formában terjedt el még jóval a buddhizmus bejövetele előtt. Később a bon különféle kapcsolatot mutat a buddhizmussal, s [más] belső-ázsiai vallások is befolyásolhatták.

A népvallás különböző változásokon ment keresztül, amikor kapcsolatba került a buddhizmussal és a bon vallással. Mindkettőtől sok jellegzetességet vett át, ezért célszerűbb, hogyha úgy tekintünk rá mint az ősi nomád, állattenyésztő és földműves hagyományok keverékére; mint kozmo- és theogóniákra, buddhista és bon-po hiedelmekre valamint szertartások rendszerére, varázslásra és halál utáni tanokra. Ez az egész elegy eltérő vonásokat mutat Tibet különböző vidékein. Egyfelől a népvallás magába olvasztott buddhista és bon elemeket, másfelől viszont a helyi hiedelmek is hatottak e másik két vallásra. A helyi népek különféle varázslások iránti vonzalma és a másik két rendszerbefoglalt vallás varázslatai és miszticizmusa közötti nyilvánvaló analógiák fényében ez a kölcsönös egymásrahatás könnyen mehetett végbe. A tibetiekben mindig is létezett valamilyen velük született érdeklődés a csodák világa, az okkult dolgok valamint a parapszichológiai jelenségek iránt, melyeknek sok közös vonása volt a tantrikus varázslással, amely Bengália és Uddijána (a mai Szvát) vidékeiről érkezett Tibetbe. A tavakban, folyókban, patakokban, kutakban, fákban, mezőkön és Tibet különböző részein emelkedő hegyeken lakozó számtalan helyi szellem-lénybe, démonokba és istenekbe vetett hitet az új vallások nem nyomták el. Ezek a mint a „jelenségvilág istenei”¹ maradtak meg, akiket a vezető vallások hirdetői szelídítettek meg és fogadalommal béklyóba kötöttek, hogy szörnyűséges és elrettentő adottságaikat kihasználva ezentúl a buddhizmus vagy a bon vallás ellenségeinek megbüntetésekor „tanvédökként”² lépjenek fel. A Tibetet egyesítő Szrong-bcan szgam-po császárt megelőző évszázadok népvallása alapvetően nem különbözött attól, ami az

1959-es kínai megszállás előtti szabad Tibet utolsó napjaiban is létezett. A tibetiek érzésvilága az istenekkel benépesített tájjal kapcsolatban nagyrészt változatlan maradt, eltekintve attól, hogy átvették a buddhizmus és bon vallás néhány istenségét. A hétköznapi ember naponta használta a menedék-kérési (Buddha, Tan és Gyülekezet) és a Legkönyörületesebb Segítő, Avalókitésvara vallási formuláját, azonban soha nem feledkezett meg arról, hogy a hagyományos ősi istenek és démonok tiszteletére vizet hintsen és füstölőt égessen. A buddhista és az ősi tibeti isteneket néha könnyen azonosították egymással. Így például úgy tűnik, hogy a *Vörös Rciu*, a vörössisakos és páncélos *bcan*-démonok vezére, a holtak őtibeti istene és bírója volt, akinek szerepét később az indiai buddhista *Jamára* ruházták.

Az ősi tibeti hiedelemrendszer a világot három részre osztja: ezek az ég (vagy menny), a lég és a föld (beleértve az alvilágot); vagy ahogy a tibetiek mondják: *szteng-lha* („felső istenek”), *bar-bcan* („középső *bcan*-szellemlények”) és *gjog-klu* („alsó vizek kígyó-szellemlényei”). Az igaz, hogy ezek a nevek nem nyújtanak fogalmat az adott terület szellemlényeinek és démonjainak sokaságáról; egyszerűen csak mintaalakok. A lenti régiót főleg *kluk* uralják, akik bizonyos hasonlóságot mutatnak a középkori Európa vízi lényeivel {sárkányaival}, mivel ezek kígyóalakot vehettek fel. Ez a vonásuk később lehetővé tette, hogy az indiai náágákkal azonosítsák őket. A *klu* képzetének ősi eredetét a tibeti császárkorra (Kr. u. 600-842) visszanyúló sok istennév (teofórikus név) erősíti meg. Folyók, tavak és bizonyos kutak mélyei szolgálnak a *kluk* eredeti lakhelyéül. Itt őrizték titkos kincseiket. Fás és sziklás vidéken él a *gnyan*, magában a földben pedig a *sza-bdag* („föld ura” {gazdaszellem}) lakozik, akárcsak a rettegett *sri*-szellemek: olyan vámpírszerű lények, akik a kisgyermekeket kedvelik. A *klu*, a *gnyan* és a *sza-bdag* lakhelyét alkalmanként összekeverik. Egy engesztelő vers szövegéből kiderül, hogy a *klu* különös formájú földhalmokban, varjúfejre emlékeztető fekete sziklacsúcsok közt, fekete vadkan orrához hasonló sírhalmokban, fekvő bivalyt idéző dombokon, az ősi vallásban is tisztelt borókafán, nyírfákban és lucfenyőkben, ikercsúcsú hegyeken, kettős-szikláknál és -jégfolyamoknál is élnek. A vers a következőképpen írja le a szellemlényeket és állat-kíséretüket:

Klu királyok minden csermelyben,
gnyan királyok fákban és kövekben,
„föld urai” az ötféle földben lakoznak.
Mondják, vannak „föld urai”, *kluk* és *gnyanok*.
Miféle kíséret az övéké?
Skorpiók hosszú fullánkkal,

Hangyák szűk derékkal,
 Arany békák,
 Türkiz színű békaporontyok,
 Kágylófehér pillangók.
 Ilyen a kíséretük.

A gnyanokat – akik a hegyekben és völgyekben portyáznak, búvóhelyeiket sziklapárkányokon, erdőkben és árkokban ütik fel – könnyen felmérgezik az emberek, mire ők betegséget és halált küldenek rá. Az a járvány, amit Tibetben gnyanként („himlő”) ismernek, olyan sorscsapás, melyet kifejezetten nekik tulajdonítanak, míg ha a *klukat* zavarnak meg, ezek leprát idéznek elő. Mivel a hegyekben kísértének, ezért a gnyanok szorosan kapcsolódnak a léghen, a központi világterületen található hegyistenekhez. A hatalmas Thang-la hegylánc *Thang-la* istenét például a „Nagy Gnyan” néven is ismerik. Sok más hegyistenhez hasonlóan róla is úgy tartják, hogy őt a 8. századi tantrikus buddhizmus küldötte, Padmaszambhava „térítette” meg, és így a tibeti buddhista pantheon része lett. Az „Ég Fehér Istennője” (*Gnam-lha dkar-mo*) a Mount Everest szomszédságában él a barátságos öt „Hosszú Élet Nővérével”, akiknek természete olykor igencsak szeszélyes. Minden nővérnek van egy különleges tavacskája, a maga megkülönböztető színével. Bhután határának közelében fekszik *Jar-lha sam-po* földje, ez egyúttal azonos a hegyvonulat istenének nevével, aki fehér férfi vagy fehér jakbika testében jelenik meg. Egy tibeti történeti munkában található hősi ének szerint egy meggyilkolt tibeti király özvegye álmában fiúgyermekkel lett várandós, az isten fehér férfi képében jelent meg az asszonynak. Amint a megözvegyült királyné felébredt, egy fehér jakot pillantott meg, amint az fekhelyéről felkel és távozik. Egy másik fontos hegyisten *Gangszcszen mdzod-lnga* {*Kancshen Dzönga*}, akinek éves ünnepségét Szikkim (mely félig tibeti) himáljai államának legfőbb isteneként kifinomult maszkos és kardos táncokkal ünneplik meg a gantoki templom előtt és más kolostorokban országszerte. A alsóbb földi régió a ritkán említett *gzed*, *gtod* és *bsze*-szellem-lényekhez tartozik, akiknek kevésbé világosan meghatározott a természete.

A lég a *bcanok* birodalma, mely démoncsoporttól manapság is tartanak. Eszerint kegyetlen vadászok képében jelennek meg, vörös színűek, vörös sisakot és vértet viselnek; királyuk, *Rciu dmar-po* vezetésével világosvörös színű lovakon nyargalnak a hegyek felett. Az ősök szelleme (*Pha-mchun*) kapcsán említhetjük, hogy megjelenésükben nagy hasonlóságot mutatnak a zoroasztrianus vallás iráni *Fravasj*aival, akik a hősök halhatatlan

lelkei. Lévéen egyben védistenek is, neveik így gyakran megjelennek a tibeti császárok (pl. Szrong-bcan szgam-po) neveinek járulékos szent tulajdonnévelemében. Bárkit is érjen az a szerencsétlenség, hogy a hegyek magányában velük találkozik, annak szívét nyilvesszők járkák át és halálos betegségek áldozatául esik.

Minden rendelkezésünkre álló ismeret arra utal, hogy az ősi tibetiek a mennyet vagy eget (mindkét fogalmat ugyanavval a szóval jelölik)³ nemcsak mint természeti, személytől független valóságot tartották oly nagy tiszteletben, hanem mint a menny megszemélyesített istenét is, aki *deus otiosus*ként aligha játszhatott fontos szerepet az emberek életében. Szerepe hasonló volt az ótörök és mongol sámánok Ég-istenéhez. A kevés elérhető forrás szerint a „Menny Királya” természetfeletti szellemlények kiterjedt társaságában él. A szellemlények közül néhányat istenek (*lha*), más szellemlényeket *dmu*, *the u-rang* és *bdud* elnevezéssel illették. A *dmu* név etimológiai összehasonlítása az észak- és nyugat-tibeti zsang-zsung népek nem tibeti, de a tibetihez közel álló nyelveiben megtalálható megfelelő szavakkal (*dmu* és *mu-la*) arra enged következtetni, hogy a *dmu* eredeti jelentése egyszerűen csak „ég”. A régi időkben úgy tűnik, hogy a *bdud*ok égi szellemek voltak, de a tibeti buddhizmusban ördögök szintjére alacsonyították őket, s vezérüket, magát *Bdudot*, a Buddha megkísértőjével, Márával azonosították. A legkorábbi beszámolók szerint az ég kilenc rétegből vagy szintből állt, melyek közül a mennyei szint, a felhőszint és az esőszint a legfontosabbak. Később már tizenhárom különböző szintet említene. A kilenc és a tizenhárom szent számok a népvallásban, csakúgy mint a bon vallásban.

Arra utaló bizonyítékok, hogy ezeket a szinteket ténylegesen a világmindenség rétegeinek tekintették, megtalálhatók abban az elképzelésben, mely szerint az egyik szintről a másikra való közlekedéshez szükség volt egy szellemkötélre vagy égi-kötélre (*dmu-thag*), amelyen fel-le másztak. A hōsi énekek szerint Olde-szpu-rgjal, a legendás első király, akit az ősi Tibet kapcsán a kínai források is megemlítenek, a menny isteneinek fiaként ennek az égi-kötélnek a segítségével ereszkedett le az emberekhez. Miután elvégezték földi teendőiket, ő és majd hat utóda ugyanígy tért vissza a mennybe. Ezen királyok közül a nyolcadik, Gri-gum, aki azonban áldozatul esett főembere fekete mágiájának, elvágta a kötelet és így lehetetlenné tette a visszajutást. E tette következtében ő volt az első uralkodó, aki mikor meghalt és hátrahagyta testét. A szokások eredetét magyarázó (etiológiai) hōsi ének tanúsága szerint azóta foglalkoznak az emberek temetési szertartásokkal.

A szellemek egy külön csoportja közelebbi kapcsolatban van az emberek mindennapi életével. Ide tartozik a „Mezőisten”, a „Sátoristen”, „Házisten” és a „Tűzhelyisten”. A Tűzhelyisten hasonló a mongolok „Tűzhelyanyához” és a Tűzistenhez, valamint a kínai Tűzhelyistenhez, *Cao-sen*hez. A tibeti Tűzhelyistént (*Thab-lha*) nagyon könnyű megharagítani. Amennyiben tűzével nem törődnek, könnyörtelenül betegséggel és más szerencsétlenségekkel bünteti elhanyagolóit. Ha vaját áldoznak neki, az örömmel tölti el, de magára vessen a vétkező, ha egy hajszál, régi rongy vagy kutyapiszok kerül a tűzbe, vagy ha kifut pl. a tej az üstből és kioltja a tüzet! A vétkes veszélyre számíthat. Amikor ilyen baleset történik, a fenyegető szerencsétlenség elhárítására a tűzhely gazdájának egy tapasztalt varázslót vagy papot kell hívnia, aki tisztító-szertartást végez. A tűzhely földes részét kiássák, a pap révületbe esik, majd egy földrögöt vesz magához, melyet megvizsgál. Amennyiben élő lárvákat találnak benne, a tisztító és kiengesztelő szertartást sikeresnek tekintik. Az így nyert földkupacot, melyet megszáll a szennyeződés démona, azonnal eltakarítják. Amennyiben semmilyen élőlénynek nem találják nyomát a földrögben, akkor a démonnak minden bizonynyal sikerült elmenekülnie. A pap ilyenkor már nem tud többet tenni, és a tűzhely szerencsétlen gazdája készülhet a közelgő bajokra.

A „Férfi-isten” (*Pho-lha*, feltehetőleg az ősök egyik szelleme) valamint az „Ellenség-isten” (*Dgra-lha*) nyilvánvalóan nagyon korai képzelet különösen érdekes lehet a népvallás ősi, animista rétegének tanulmányozásához. Két ilyen szellem üti fel lakhelyét minden emberben, és mindkettőre olyan „védangyalként” kell tekinteni, aki elhárítja a démoni hatást. Tehát az Ellenség-Istenre nem mint az emberben lakozó gonosz megtestesítőjére kell gondolnunk, hanem épp ellenkezőleg úgy, mint egy hatékonyan segítő szellemre. Csakúgy mint a *bcan*-szellemlények, ezek a *dgra-lha* szellemek is páncélos harcosként jelennek meg. Ha elhagyják valaki testét, akár démoni erők, akár valamilyen rituális szennyezettség miatt, akkor annak az embernek tartania kell a rosszszándékú, ártó szellemek támadásaitól. Betegség és más szerencsétlenség sújthatja, s végül – hacsak egy tapasztalt papot nem hívnak, hogy visszaűzze a két szellemet emberi lakhelyükbe – az illető biztosan meg fog halni.

Evvel kapcsolatos egy ősi történet az említett, félig mitikus Gri-gum *bcan*-póról, akiről több buddhista és bon-po forrás is megemlékezik. Ezt a királyt egyik hivatalnoka rávette, hogy tegye ki magát ellenfele fekete mágiájának, ezért jobb vállára rókatetemet, bal vállára pedig egy kutyatetemet tettek. Erre az Ellenség-isten a rókatetemen keresztül elhagyta a király testét,

míg a Férfi-isten a döglött kutyán keresztül távozott. Így a védte-
len királyt ellensége könnyedén megölte. Számos jel arra mutat,
hogy ezek az istenek, akik nyilvánvalóan az élet-lényeget jel-
képezik, valamint más szellemek – akárcsak más animista népek
mítoszaiban – szárnyas rovarok alakjában jelennek meg. A
tibetiek, hogy távoltartsák ezeket a gonosz rovarokat, emberem-
lékezet óta szellemcsapdákat készítenek, melyekben úgy fogják
el a démonokat, akár egy pókhálóban. Ezek az eszközök a *dömök*
(mdosz-mo). Két vagy több pálcából állnak, melyek köré általá-
ban különböző színű anyagokból készült számtalan csikot vagy
zsineget tekernek. Egész Tibetben minden formában és méret-
ben, a 2,5-5 cm szélességűtől a magas póznákra helyezett hatal-
mas hálókig ilyen szellemcsapdákat állítottak. Ha egy pap úgy
ítéli, hogy egy ilyen mdosz-háló gonosz lelket fogott el, akkor
azt a szellemcsapdát elégetik.

Az animista lélepszellemnek *bla* a szokott neve. Általában az
emberi testben lakozik, mivel azonban igen mozgékony, tanyát
űthet fáknak, szikláknak és állatokban, de még így is közeli kap-
csolatban marad az emberekkel. Ha ez a lélek örökre elhagyja a
testet, az ember megbetegszik, majd végül meghal. Ezért bizo-
nyos papok olyan szertartásokra szakosodtak, melyekkel vissza-
hívják a lelket, vagy kiváltják a halálból. Más szertartásokat
azért mutatnak be, hogy meghosszabbítsák egy személy életét,
olykor váltságdíjat vagy bűnbakot ajánlanak fel a gonosz szelle-
meknek. Ilyenkor egy ember formájú tésztaalakot vagy élő álla-
tot áldoznak fel. A birodalmi időkben az ősi tibeti papok egy
nagy becsben tartott varázslót adtak az uralkodó mellé, hogy
megvédje a császár *bláját*, melyről úgy hitték, az ősök hegyén, a
Bla-rin lakik. Ezek a nagyhatalmú papok az uralkodó jobbján
ülhettek, míg a „főminiszternek” be kellett érnie az őfelsége
balján hagyott hellyel.

A fontosabb égi lények közt foglal helyet a hatalmas madár,
a *khjung*, mely egy sasfajta, és a kígyólelkek ellensége, valamint
egy olyan madár is, mely közös a tibeti népvallásban és Szibéria
népeinek samanisztikus világképében. Amikor a buddhizmus el-
jutott Tibetbe, ezt a mitikus madarat az indiai *garudával* azono-
sították, hiszen mindkettő nap-természetű volt. Ám a *khjung*
lényre összetettebb, jobban áthatják az ellentétek, mégpedig egy
sasszerű madár bon-po képzetének tulajdoníthatóan, melyet a
zsang-zsung állam területéről, a Mánaszarovar-Kailász vidékéről
hoztak be. Ez a *khjung* rosszindulatú és kegyetlen. Van is egy
kísérője a bon-po halálistennek, akinek *khjung*-feje van. Az el-
képzelés iráni hatást mutathat, hiszen az iráni vallásban a sast a
halál madaraként ismerik.

Az ősi népvallásnak még a későbbi időkben is fontos jel-

lemzője az állatáldozat felajánlása, mely olyan gyakorlat, mely teljes ellentmondásban áll a buddhisták később behozott összes vallási elképzelésével. Kínai feljegyzések szerint a császárkorban ezek az állatáldozatok fontos szerepet játszottak a hivatalos állami szertartásokon. A Tang-évkönyvek megörökítették, hogy amikor a tibetiek hűségsküti fogadtak, juhot, kutyát és majmot áldoztak. A háromévenként tartott fenséges ünnepségen lovat, bivalyt, számart, sőt embert öltek, hogy kiengeszteljék a menny és föld isteneit.

Egy bon-po szöveg kegyetlenül valóságghû leírását adja egy emberáldozatnak. A beteg herceg gyógyulása végett egyik alattvalóját kellett feláldozni, hogy kiengeszteljék a démont. A szöveg így szól: „A jövendőmondó a férfit lábainál ragadta meg, míg a bon papok annak kezeit fogták. Ekkor a fekete hóhér felvágta az életnyílást és kitépte a szívét. Ketten, a jövendőmondó és a bon-po, szétszórták az áldozat húsát és véréát az égbolt négy sarkának irányába.”

Ilyen áldozatokat a Tibet és Kína közt megismétlődő állami szerződés-kötések alkalmával is bemutattak. Ezeket a szertartásokat a buddhisták természetesen szigorúan elleneztek. A birodalmi időszak végén a tibeti buddhista miniszterek visszautasították, hogy ajkaikra az áldozati állat véréát kenjék, amit a szertartás többi résztvevője megtett. Amikor a buddhizmus uralkodóvá vált és az állam elismerését is megszerezte, a régi vallás híveinek megtiltották, hogy ilyen szertartásokat végezzenek; ám ezek egészen máig nem szűntek meg, mivel oly mélyen gyökereznek a tibetiek hiedelmeiben. Az élő állatok helyettesítésére nemcsak jak és birka hasonmásokat vagy szarvasfejeket ábrázoló falfaragásokat áldoztak fel, hanem, mint azt Mi-la rasz-pa énekeiből megtudhatjuk, amikor egy fontos bon-po megbetegedett, a gonosz démonokat élő jakok, kecskék és birkák százával engesztelték ki. Nemrégiben Kelet-Tibetben járt utazók arról számoltak be, hogy az ősi népvallás követői még mindig kakasvért használnak a béke előidézéséhez.

A régi népvallás másik jellemzője volt a halotti szertartások iránti mély érdeklődés. Ezeket később a bon vallás értekező művekben fektette le, csakúgy mint azt a régi iskola (rnying-ma-pa) buddhizmusa tette az ún. *Halottaskönyvben* (*Bar-do thos-grol*), mely az ősi tibeti vallás, az indiai buddhizmus és bizonyos iráni hatások keveréke. Valószínűleg a varázstörrel végrehajtott „halott-megszelídítési” ritusok tartoznak a vallás legősibb rétegéhez. Ezek a szertartások azt az elképzelést szolgálják, miszerint meg kell akadályozni a holtat, hogy visszatérve az élők kárára tegyen, valamint nyilvánvalóan összefüggésbe hozhatók sok primitív nép körében dívó hasonló szertartással. Úgy tűnik a

tibeti buddhizmus az ősi bennszülött halottvédelmező rítusokat folytatja, mikor a pap az elhunyt csontjából egy darabot vagy az illető nevével ellátott papírdarabot helyez a mandalára vagy „varázskörre”. A tisztító szertartáshoz homokszemeket és fehér mustármagokat használnak. Ebben a tekintetben a csontdarab igencsak figyelemreméltó, lévén a samanista Észak- és Belső-Ázsiában a csontok az élet hordozói, és a szibériai sámánt, miután a beavatás során misztikus halált szenvedett, érintetlen csontjainak ereje kelti újra életre. A legősibb tibeti elképzelésekkel mutatnak szoros hasonlóságot a következő bon-po pap temetésével kapcsolatos utasítások:

„Amikor a kiválasztott sziklás hegy szellem-szentélyében kölapokból ládát készít a sámán bon-po teteme számára, a halottat öltöztessük kék selyembe, majd helyezzük egy *szvasztika* alakú ülőhelyre. Kezeibe tegyünk két dobót, rakjunk elé öt különféle selyemideggel ellátott fehértollas isteni nyilat és valamilyen finom borral teli kancsót. A különböző fák füstjével és az illatszerekkel teli levegőben kössük be a halott homlokát fehér gyapjú díszekkel, majd helyezzük testét gabonaszemek és fahasábok közé.”

Ennek a temetkezésnek azonnal szembeötlik a hasonlósága a szibériai sámánokéval: ilyen a test kihelyezése egy hegyre, kiegészítve a jellegzetes sámán temetkezési eszközökkel, valamint gabonaféle és bor formájában a túlvilági utazáshoz szükséges élelem biztosítása.⁴

Különösen hasznos tudósítás áll rendelkezésünkre a hajdan erős és egységes ország ősi tibeti császárainak temetkezési szokásairól. Sok jel arra utal, hogy a halott uralkodók testét hónapokig, olykor akár egy évig ravatali kamrában őrizték, ahogy ezt később a kiemelkedő egyházi személyiségek testével tették Tibetben. A testeket bebalzsamozták, mégpedig úgy, hogy a tetemet sós lében vagy pedig olvadt vajban tartották, és csak ezen előkészítési időszak után került sor a test tényleges temetésére. A korai tibeti királyokat egyszerű, döngölt földű, csúcsos sírhalom alá rekesztették el. A nagy Szrong-bcan szgam-po halálától kezdődően (Kr. u. 649) értékes tárgyakkal telerakott kiterjedt földalatti sírboltokat használtak. A sírhelyet a korábbi tisztviselők rokonságának férfitagjai őrizték, akiket „élő halottaknak” neveztek. Ez a szokás annak a régi időnek az emlékeként maradt fenn, amikor még általános volt, hogy a nemzetség egymásnak testvériséget fogadott férfitagjait megölték, s urukkal együtt eltemették. A tényleges elrekesztés után egy évvel emlékeztek meg a halotról és siratták el. Ez nagyjából az evvel

egy időben élő belső-ázsiai samanista türkök temetkezési szokásaira emlékeztet.

Az ősi tibeti népvallás, valamint a belső-ázsiai és észak-ázsiai samanizmus közti hasonlóság fényében nem érhet meglepetésként, hogy a samanizmus központi elképzelése, a „lélek utazása” egyben a tibeti népvallás egyik alkotóeleme. A „lélek utazása” során a sámán révületi állapotban behatol a felsőbb és alsó világokba, általában abból a célból, hogy visszaszerezzen egy olyan lelket, amelyik elmenekült, vagy melyet gonosz szellemek ragadtak el. A révületi élmény, amialatt a sámán kateptikus merevség állapotában van, általában magától következik be a sarkvidék sámánjai közt, míg a déli népek bizonyos pszichotróp növényekhez fordulnak. A kívánt megszállottságot vagy alkohollal, vagy pedig bizonyos növények füstjével idézik elő. Olykor csak utánozzák a természetfeletti élményt. Az altaji törzsek közt megfigyelték, hogy jelképes utazást tesznek fából faragott vadliba hátán, vagy pedig fára másznak, melynek törzsébe a menny szintjeit jelképező fokokat vernek. A szövegemlékek azt mutatják, hogy az ősi tibetiek is e jellegzetes sámánygyakorlat során sámándobon vagy csörgődobon ülve repültek, hogy visszahozzanak egy lelket, aki vagy a mennybe, vagy az alsó világba szökött. A 11. században a buddhista szent, Mi-la rasz-pa varázsversenybe bocsátkozott egy bon pappal, s abban egyeztek meg, hogy aki hajnalban elsőként érkezik a Kailász szent csúcsára, az nyeri el a díjat – parancsolhat magának a szent hegynek. A bon-po úgy próbálta megszerezni a győzelmet, hogy „egy dobos ül a levegőben repült, és csörgődobot rázott”. Az ilyen beszámolók, melyeket vég nélkül sorolhatnánk, értékes emlékei az ősi tibeti vallás és a samanizmus közti szoros tipológiai kapcsolatnak.

Ribbach, a Nyugat-Tibetben működő hittérítő hiteles képet festett a jellegzetes sámáni gyógyításról, mely e században esett meg. Egy lhászai démonűzőt hívtak, hogy visszahívja az asszony eltávozott lelkét. A démonűző különféle buddhista varázsszöveget használt, de a révületi állapot eléréséhez faszenes serpenyőben égetett borokabogyó és -ágak füstjét is belélegezte.

A *lha-pa* először a védődémont hívta, hogy lépjen be testébe, majd révületbe esett, nagyon élénk lett, szemei egy pontra meredtek, szája habzott. Ezután felugrott, éles kiáltásokat hallott és hevesen körbetáncolt. A megidézett szellem a médium száján keresztül így förmedt fel: „Ki hívott?” Valaki így felelt: „A *lha-pa*.” „Ki okozta Parlapang Dolma betegségét?” A szellem így felelt: „A *nékorpák* [a vándorló zarándokok].” A jelenlevők egyike ekkor azt kérdezte: „Mit tehetünk a betegség ellen?”

Hogyan hozhatjuk vissza ennek az asszonynak az eltávozott életét?” A szellem, amelyik behatolt a *lha-pába* kijelentette, hogy áldozati szertartást kell bemutatni, az áldozati ajándékokat pedig szét kell szórni.

A jelenet hiteles sámánmutatvány volt, melyet mély révület és egy szövetséges szellem hathatós közreműködése jellemezett.

Még a dalai lámák teokratikus államának keretében is megőriztek egy hivatalos helyet a samanizmusnak a jósdák intézményében, ahol a helyi lámák véleményét fontos politikai kérdésekben kérték ki. A jósdák közül a legfontosabbak a Gnasz-cshung (a Lhasza közelében fekvő hatalmas `Brasz-szpungsz kolostor szomszédságában), Dga-gdong és a Bszam-jasz voltak. A Gnasz-cshung lámát hatalmába kerítő szövetséges szellemet *Pe-hamak* hívják. Ez a láma a jóslatait a földön rángatózva, vad eksztázisban és görcsök közt hánykolódva veti ki magából. Néhány jós-lámát, akiknek még a kínai megszállás előtt sikerült elmenekülnie Tibetből, nemrégiben a német G. Schüttler pszichiáter vizsgált meg. Eredményeit *Az utolsó tibeti jóspapok* című könyvében írta le (németül, ld. bibliográfia).

A bon vallás

A *bon* név a *bon-pa* igéből származik, ami az istenek és szellemek varázsigék kántálásával történő megidézését jelenti. Később, amikor a bon közelebbi kapcsolatba került a tibeti buddhizmussal, a *bon* szó felvette a *cshosz* (szkr.: *dharma*) buddhista fogalmának összes jelentését, így a „Tan” és „lét-alapjelenségek” értelmét is. Ezért az Abszolút létkörét, a *cshosz-dbjingszt* (*dharmadhātu* {tartam-tartomány}), a „határtalan lehetséges létezés”, a bon vallás *bon-dbjingsz*nek hívja.

A bon vallás legkorábbi Tibetbe érkezését leíró legelső írásos munka, a Sza-szkja-pa egyházfő, Gragsz-pa rgjal-mchan (1147-1216) *Uralkodók származása* című műve szerint a bon vallás, vagy inkább ennek a vallásnak a „sírhely-bon” (*dur-bon*) nevű ága Dri-gum bcán-po király halála után került az országba. Ez a vallásos szertartásrendszer Zsang-zsung és Gilgit vidékéről érkezett, és bár Cshosz-kji nyi-ma (1737-1802), a sárgasüveges iskola későbbi írója Kasmírt is megemlíti, ez a feltételezés valószínűleg megalapozatlan. A régebbi kánonikus bon-po iratok címeit zsang-zsung nyelven írták. Az Indiában élő tibeti bon-po menekültek kiadványainak köszönhetően lehetőségünk van tanulmányozni ezeket. A zsang-zsung nyelv rokon, de nem azonos a tibetivel, s a tibeto-birmán nyelvcsaládba tartozik. A bon-po

szövegek írott alakban csak a Szrong-bcan szgam-po császár uralkodása alatt létrehozott tibeti írás kialakulása után jelentek meg. Ezt megelőzően a bon hiedelemrendszer kizárólag szóbeli hagyomány útján terjedt.

A zsang-zsungok bon vallása nyilvánvalóan hasonló volt az ősi tibeti népvallás azon rétegéhez, melyet ugyanúgy „bon”-nak hívhattak, hiszen a *mi-cshosz* megnevezés későbbi eredetűnek tűnik.

Tibet már említett, legendás uralkodójának, Dri-gum bcan-pónak temetésére bon-po papokat hívtak Zsang-zsungból és Gilgitből. Bár olyan korban élt, amikor Tibetben még nem létezett írás, s az általunk ismert adatok nagy része is egy legendás személyiségről számol be, a nemrégiben felfedezett emlékek tanúsága szerint azonban mégiscsak történelmi személy lehetett, hatalma központja a mai Gcang tartomány területére tehető.

Az ősi bon vallás meglehetősen kezdetleges animizmus lehetett, de mire a zsang-zsungokat beolvasztották az új tibeti birodalomba az iráni és indiai képzetek átvételével a vallás ugyancsak megváltozott. Ez nem is meglepő, hiszen a nyugat-himálajai körzetek mindig is nyitva álltak a szomszédos iráni népek előtt (ahogy azt például a Ladakban talált szogd nesztoriánus felirat is mutatja). A Szatledzs-folyó völgyén keresztül az indiai kereskedelmi és kulturális hatás is könnyen utat találhatott magának Nyugat-Tibetbe. A zsang-zsung nyelv indiai jövevényszavainak nagy aránya ennek a kulturális befolyásnak a bizonyítéka. Mikor a bon vallás eljutott Tibetbe, a tibeti buddhizmussal, annak is a Padmaszambhava-féle rnying-ma-pa változatával való érintkezés során egyre több vallási elképzelést vett át a buddhizmustól, melyre viszont a bon-po hatott.

Gsen-rab mi-bo, a szinkretikus és rendszerezett bon vallás alapítója, a bon-po iratokban kerül említésre, bár azt nem tudjuk, hogy történelmi személy volt-e, mivel életrajzát Gautama Buddha vagy Padmaszambhava életének mintájára állították össze. Az életrajz tetemes részét a tibeti buddhista rnying-ma-pa szövegekből kölcsönözték, attól az iskolától, amelyik Padmaszambhava tanításaira vezeti vissza eredetét. A Gsen-rab nem személynév, hanem egyszerűen csak azt jelenti, hogy „a Gsen-papok legkiválóbbika”, míg a *mi-bo* „embert” jelent.

Akárcsak Buddha, születését megelőzően Gsen-rab is alápillant a földre mennyei, paradicsomi létéből. A születés is csodaszerű: a transzcendens világból fénysugarak hatolnak egy szent fűzfa tetején megtelepedett „türkiz kakukkba”, majd e madár rászáll a leendő anya fejére, három szárnycsapást tesz, mire ivarszervéből fehér és vörös sugarak járvák át az asszonyt. A fehér sugar jelképezi a poláris isteni Abszolútum aktív férfi

princípiumát; a vörös sugár jelképezi a női princípiumot. A bon-po tanításokban megtalálható rnying-ma-pa iskola Őseredeti Buddhájának férfi vetületét *Kun-tu bzang-pónak*, „Egyetemes Jóságnak”, a nőit, *Kun-tu bzang-mónak* hívják. Mielőtt megváltóként elkezdené életútját, Gsen-rabot egy szent tóban felavatják, ami Jézus Jordánban való megkeresztelésére emlékeztet. A Megváltó tanítványai közt van Rma-lo, aki Buddha Sáriputra nevű tanítványának megfelelője; G.ju-lót Maudgaljánával, Gto-bu `bum-szangszot pedig Ánandával azonosíthatjuk. Gsen-rab nagy utazása, hogy Tibetet és a környező országokat megtérítse Padmaszambhava tevékenységét idézi, amikor az Tibet démonait és szellemeit a maga oldalára állította. Ez a motívum viszont lehet, hogy az ezidőben Belső-Ázsiában igencsak befolyásos manicheizmus hatásának köszönhető. Gsen-rab kínai térítése hasonlóságokat mutat a terjedelmes tibeti Geszár eposz hősének, Geszárnak tetteivel, bár az is meglehet, hogy a hőskölteményeket a bon-po szövegből vették át. Akárcsak Buddha, Gsen-rab is pontosan ugyanolyan körülmények közt éri el a Nirvánát. Hosszú búcsúbeszédének egyik nagyon érdekes része, amikor megígéri, hogy elküldi szószólóját, maga pedig visszatér az egyik köztes létkorszakba. Ez Jézus szavaira emlékeztet, aki megígérte a Paraklétosz {gör.: szószóló, közbenjáró; vigasztaló} eljövetelét. Az ilyenfajta keresztény visszhangok talán a manicheizmusból eredeztethető nyugati elképzelésekkel mutatnak rokonságot. Mani önmagát nyilvánította a Jézus által is bejelentett Paraklétosznak. A megjövendőlt szószóló neve Mu-csho ldem-drug (nyilvánvalóan egy zsang-zsung név). Úgy tartják, három évet maradt a földön, és a „Mester szavainak megfelelően szünet nélkül hirdette az „Igét”, azt minden részletében leírta”. Ez a megjegyzés igen fontos, mivel a *bönpók* részéről ez az első hivatalos állítás szent irodalmuk keletkezését illetően.

Mu-csho fordítók (*lo-ca-ba*) hadát gyűjtötte maga köré, hogy minden országban terjeszthessék a bon tanokat. Három fordító hittérítőként nyugatra ment, Ta-zig földjére, azaz iráni{/v. türk} vidékekre, ahonnan a bon-po hagyomány szerint vallásuk sok kinyilatkoztatása eredt. Más fordítók Kínába, Indiába, Tibetbe, Phrom országába – ahol Geszár uralkodott a türkök felett, azaz Kelet-Turkesztánba –, valamint két, Kína és Tibet között fekvő országba, nevezetesen Mi-nyag és Szum-pa földekre, végül Zsang-zsungba ment, ahol Gsen-rab is született. Ezt az érdekes adatot természetesen legendának kell tekintenünk, de minden valószínűség szerint van igazságtartalma. Azt azonban minden kétséget kizáróan tudjuk, hogy a szinkretikus bon és a vele kapcsolatos vallások mind Zsang-zsungban, mind a környező vidékeken felvirágoztak. Itt, a Felső-Szatledzs völgyében fekvő

Khjung-lungban találhatjuk az „Ezüst Palotát”, melyet a liturgikus szövegek Gsen-rab szülő- és lakhelyeként és zárandokhelyként írnak le. A bon vallásnak valószínűleg akadtak követői az indiai-nepáli határvidéken is, míg abban egészen biztosak vagyunk, hogy voltak hívei Kelet-Turkesztánban, ahol a homokba temetve ezek létét bizonyító szövegeket találtak. A Jünnanban élő nahszik és moszók vallásáról Joseph F. Rock által kiadott adatok egyértelműen azt mutatják, hogy a bon térítésről szóló beszámolóknak van valóságalapjuk. A moszók szent írásai arra vetnek fényt, hogy ezek nyilvánvalóan a tibeti bon vallás szöveges hagyományán alapulnak.

Az igencsak kifinomult és szinkretikus bon vallás terjedésének második hulláma Khri Szrong-lde-brcan tibeti császár uralkodása alatt, a 8. század második felére tehető. Habár a császár a buddhizmussal rokonszenvezett, kiskorúsága alatt el kellett fogadnia, hogy minisztereinek, hivatalnokainak és nemeseinek többsége a bon vallás követője volt. Hosszan tartó küzdelem vette kezdetét, egyik oldalon a *bönpók*kal és a nemességgel, a másik oldalon a buddhistákkal és a császári dinasztiával. Amikor azonban a külhoni vallásos szövegek fordítása már tömeges méretet öltött, zsang-zsung bon-po papok dolgoztak együtt a buddhista fordítókkal a nemrégiben alapított buddhista Avalókitésvara-templomban. Kiemelkedett a bon-po fordítók közül egy bizonyos Sang-rí u-csan, aki tibetire fordította a híres *Százezer Klu szellem* című művet. Ez a munka nyilvánvalóan a régi népvallás és iráni vallási elképzelések ötvözete.

A két vallás hosszabb-rövidebb ideig tartó egymásmellett élésére utal az a parancs, melyben a császár elrendeli síremlékének megépítését. Arra utasította a buddhistákat, hogy építsenek egy sztúpát, míg ellenfeleiknek az ősi tibeti és bon szokás szerint egy sírhalmot (*bang-szo*) kellett emelniük a császárok hagyományos temetkezési helyén, a `Phjing-jul völgyében. Amikor az uralkodó elég biztosnak érezte hatalmát, nagy hitvitát rendezett a buddhisták és a bon-po papok között. A két vallás képviselői megfelelő párosításban küzdöttek egymással: Padmaszambhava a bon-po tudóssal, Thang-nag bon-póval vitázott. A hitvita eredményeként az uralkodó nyilvánosan kihirdette, hogy őt a buddhisták érvei győzték meg, míg a bon-pók vereséget szenvedtek. A legyőzött eretnekeket száműzték. Ez utóbbi eseményt, mely később nagy jelentőségűnek bizonyult Tibet történelmében, élénk színekkel festették le Padmaszambava életrajzában:

Fejükre róka süveget helyeztek, dobokat nyújtottak át nekik,
Ruházatul gyapotöltözéket kaptak, eledelül tisztátlan étek volt jussuk.

Majd minden bűnös bon szokást eltöröltek.

A közvetlenül fenyegető evilági veszélyeket elhárító bon ritusokhoz

Terebélyes agancsú fa-szarvasfőket,

Áldozati jakszobrocskákat és juh jelképbabokat készítettek.

A fenti idézetből annyit szűrhetünk le, hogy ezentúl minden élő/v. és állatáldozatot betiltottak, és a bon-pókat arra kényszerítették, hogy az áldozati állatokat mással helyettesítsék. A legfontosabb mégis az volt, hogy a *bonpó*kat a kietlen tibeti határvidékekre üzték. Ennek később nagy hatása volt a vallástörténet további időszakára, mivel a független Tibet utolsó napjáig a bon vallás az északi és keleti határterületeken maradt meg, ahol az önfenntartó közösségek számos kolostorral rendelkeztek, míg Középső-Tibetben csak néhány bon-po maradt. Bonpo közösségeket találhatunk még északnyugat Nepál Dol-po és Musztang tartományaiban, egy olyan területen, melyet merő véletlenségből választottak le a tulajdonképpeni Tibetről és csatoltak Nepálhoz.

A buddhista, hindu és iráni hatások nyomán, elsősorban a zsang-zsung államban kialakult kései bon vallás panteonja mellett az animista-samanista népvallás régi istenei és szellemei továbbéltek a nép képzeletében. A kései bon vallás legfőbb kettős princípiumát Kun-tu bzang-pónak, az „Egyetemes Jóságunk/Jóságúnak”, vagy mint a buddhista rnying-ma-pa iskolában, Kun-tu bzang-mónak hívják. Hasonlóan az Ádibuddha buddhista nézetéhez, ő képviseli a mindent magában foglaló transzcendens erőt, melyet azonosnak hisznek a „bon-lénnyel” (*bon-szku*). Ezt pedig a buddhista *dharmakájával* azonosíthatjuk. Ez az a legmagasabb állapotú létezés, melyet Gsen-rab élt át evilági halálát követően, túljutva az összes mennyeken, s melyet mint a lét legvégső formáját jelölt meg: „Visszatérés nélkül létezik, az éggel azonos, térben kiterjedt”.

Előfordul, hogy a legfőbb princípiumot női formájában a „Végtelen Tér Hatalmas Anyjaként”, Sza-trig er-sangszként is jelölik. Az ősprincípiumból ered a jelenségvilág valódi uralkodójának, a „Mennyei Örömtestnek” és a „Világistenhez” kapcsolódó „Bölcsesség Istenének” kisugárzása. Gsen-rab életrajza (Gzer-mig) ezeknek az istenlényeknek olyan teológiai és ikonográfiai részletességű leírását tartalmazza, mely hasznos anyaggal szolgál e rendszer megértéséhez:

Elsőként hódolat hatalmas Anyánknak!

A Tér Anyjának, Sza-trig er-szangsznak,

Ki színében aranylényű.

Szépsége, ruhája, Mennyei Palotája
 Arany fényben pompázik.
 Jobb kezében tartja az „Öt Mag” hōsi betűit,
 Baljában a ragyogó Arany Tükör.
 Két ékköként tündöklő hatalmas oroszlántrónusán ül.
 Áldásai révén az élőlények jólétét segíti.
 Hódolat a hatalmas Sza-trig er-szangsznak!

A Bölcsesség Istene, Gsen-lha `od-dkar
 Színében a kristály lényegéhez hasonlatos.
 Szépsége, ruhája, Mennyei Palotája
 Kristályból lett, kristályfénytel pompázik.
 Kezében vashorgot tart, mellyel az együttérzése folytán kiemel.
 Két ékköként tündöklő hatalmas elefántrónusán ül.
 Együttérzésével a lények jólétét segíti.
 Hódolat a hatalmas Gsen-lha `od-dkarnak!

A hathatós erők legkiválóbbika, a Világisten Szangsz-po
 `bum-khri
 Színében az ezüst lényegéhez hasonlatos.
 Szépsége, öltözete, Mennyei Palotája
 Ezüsből lett, ezüsfénytől pompázatos.
 Kezében a Kincses Lobogót tartja,
 Két ékköként tündöklő örömhordozó khjung-madár trónusán ül.
 Varázslataival az élőlények jólétét segíti.
 Hódolat a hatalmas Szangsz-po `bum-khrinak!

Gsen-rab mi-bo tanító, bölcsességben tökéletes,
 Színeiben ékköként tündöklő.
 Szépsége, öltözete és Mennyei Palotája
 Ékkövekből lett, ékkő fénytől pompázatos.
 Kezében az Arany Jogart tartja.
 Ékköként ragyogó Kilenc Fokú Kerék trónusán ül.
 Kibocsátott fénysugaraival a lények jólétét segíti.
 Hódolat a hatalmas Gsen-rab mi-bónak!

A hármasság különálló alakjai (Gsen-lha `od-dkar, a Bölcsesség Istene; Szangsz-po `bum-khri, a Világuraló Isten vagy demiurgosz; és Gsen-rab mi-bo, e jelenlegi létkorszaknak Valási Tanítója) ötös alakzatban is megjelennek, ami párhuzamos az Őseredeti Buddhából kisugárzó öt Buddhával. Mindkét tanítás feltehetőleg a manicheizmusból eredt, ahol az Őseredeti Buddha megfelelőjének, a „Hatalmasság Atyjának” vagy a „Fény Atyjának” szintén öt szellemi fia van, akik belőle sugároztatnak ki. Gsen-rab öt formája a test {szku}, a beszéd {gszung},

az erények (*jon-tan*), a tett (*`phrin-lasz*) és a szellemlényeg (*thugsz*).

A bon panteon más fontos istenlényei közt tartják számon a 360 *ge-khod*ot, akik a bon hit szerint a szent Kailász (tib. Ti-sze) hegy csúcsán laknak, és akik valószínűleg összefüggésbe hozhatók a holdév 360 napjával. A szövegek még megemlítik a 360 *ver-mát*, amely egy *zsang-zsung* szó. Feltételezhetően ezek azonosak a *ge-khod*okkal. A híres buddhista szent és költő, Mi-larasz-pa (1040-1123) énekeiben arról olvashatunk, hogy a buddhista szent egy bon-po pappal küzdött a varázserejű hegy birtoklásáért, mikor a bon-po isteneinek szánt fohászában megemlítette a *ge-khod*okat, mint a legfélelmetesebb bon-po isten, a kilencfejű szörny, a „Haragvó Isten” kisugárzásait. A Haragvó Isten lánytestvérét *Szrid-rgjal-mának* szólítják, aki úgy tűnik, hogy a buddhista *Dpal-ldan lha-mo* hasonmása.

Az iráni vallás befolyása kiváltképp szembeötlő a különféle bon kozmogóniai mítoszokban. Ezek egyike beszámol arról, hogy a nap és hold, az idő és az évszakok kialakulása előtt egy őseredeti Jang-dag rgjal-po („Mindenekfelett Győzedelmes Király”) létezett. Ebből az istenből először egy fekete ember, a Mjal-ba nag-po („Fekete Szenvedés”) sugározott ki. Ő volt az a lándzsahordozó lény, akitől minden földi gonoszság származott: démonok; mennydörgés és villámlás; tűz, szél és víz által okozott szerencsétlenségek; 84 000 fajta betegség; az emberek közti minden viszály és gyűlölet. Az ősiszenből sugározott ki egy fehér ember, Od-zer-ldan („A Fényességes”), akitől minden erény és az összes jó származik. Ő teremtette a napot és a holdat, megtanította az embereket hogyan építsenek templomokat, másoljanak szentiratokat, hogyan tiszteljék tanítóikat, és miképp építsenek hidakat és utakat. Ez a mítosz nyilvánvalóan azoknak az őseredeti eseményeknek a lenyomata, melyeket a zervanista és manicheista dokumentumokban írtak le. E két vallás fontos szerepet játszott Iránban még mielőtt a kései Szászánida-dinasztia alatti ortodox zoroasztrianizmus elnyomta volna őket. Jang-dag rgjal-pót, a *deus otiosus*t {lat.: „rejtőzködő isten”} az iráni *Zurván Akarana* („Határtalan Idő”) istennel; a fekete embert *Ahrimamal*; a fehér embert pedig *Óhrmazddal* (Ahuramazda) azonosítják. Ami *Zurvánt*, az idő istenét illeti, őt a korai indiai mahájána buddhizmus vette át, mint a legnépszerűbb buddhák egyikének ősalakját, akit „Mérhetetlen Fénynek” (Amitábha) vagy „Mérhetetlen Időnek” (Amitájusz) hívnak.

A bon kozmogónia egy másik változata a dualista princípiumok megsokszorozódásáról tanít, és néhány érdekes részlettel is szolgál. Kezdetben volt az „Üresség” vagy a „Semmi”, melyből fokozatosan kifejlődött a „Lény”. A „Lény” két princípiumot

hozott a világra: az egyik fényes és apai; a másik sötét és anyai. Majd hideg lett, szürke fagy és csillámló harmat követte. A fagyból és a harmatból egy tükörszerű tó alakult ki, mely tojássá gömbölyödött össze. Ebből a tojásból két madár kelt ki: az egyiket „Bőséges Tündöklésnek”, a másikat „Meggyötört Sötétségnek” hívták. A két madár egyesülése nyomán három tojás jött létre: fehér, fekete és tarka. A fehér tojásból lettek a „Világistenek” (*Szrid-pa*); a fekete tojásból lépett elő a „Gögös Fekete Ember”; a tarka tojásból támadt a „Közbenjáró Ima”. A Világisten *Szangsz-po 'bum-khri*, akit *Je-szmon rgjal-pónak*⁵ is hívják, nem birtokolta a látás, hallás, szaglás, ízlelés közönséges érzékszerveit, nem tudott kinyújtózni vagy járni, de egy abszolút, a „Gondolkodó Szellemnek” köszönhetően mindene megvolt, amit kívánt. A Világisten ekkor életre hívta az egész lakott és lakatlan világot. Jobbjára aranyat és türkizt helyezett, és elmondott egy közbenjáró imát, ami után egy aranyhegy és egy türkiz-völgy keletkezett, majd megszülettek a *phja*-szellemek. Baljára egy kagylót és egy drágakövet helyezett, s ekkor is elmondott egy közbenjáró imát. Ebből egy kagylóhegy és egy drágakő-völgy támadt, majd megszülettek a *dmuk*. Maga elé pedig egy kristályt és egy vörös tárgyat helyezett, s elmondott egy közbenjáró imát. Ebből egy kristályhegy és egy fénytenger jött létre, majd megszülettek a *gcugszok*. A *phják* emberek, a *dmuk* égi szellemek, a *gcugszok* pedig állatok.

A iráni ihletés ebben a második mítoszban is nyilvánvaló. A világtojás valamint a másik három világtojás motívumainak megjelenését érdemes kiemelni. A világtojás mitológiáját különböző népek kozmogóniájában találhatjuk meg. Kína mellett Egyiptomban is megjelenik, ahol nagyon ősi múltra tekinthet vissza. Feltűnik még Indiában, Föniciában és az orfikus görög-ségnél is. Közös a bon mítoszban és az orfikus kozmogóniában a kozmikus tojást megelőző „időjárási” jelenség: a későbbi kozmogóniában a sárkányszerű Kronosz elsőként a „Nedves Étert”, a „Határtalan Teret” és a „Füstös Sötétséget” nemzi, és csak ezután jelenik meg a tojás, mely égre és földre válik szét, miközben megszüli a demiurgosz-istent. Hasonló kozmogóniai elképzelések eredtek Föniciából, s a bon-po világteremtés/-teremtődés történetek is jól példázzák, hogy az evvel kapcsolatos hagyományok Belső-Ázsiába is utat találtak.

A fent leírt kozmogóniai mítosz mellett a világ eredetére vonatkozólag egy másik ősi hagyományt is felhozhatnók, mely szerint a világ egy őseredeti lény halálából vagy szétválásából ered. Az ókor számos népe hitt ebben a mítoszban. Vegyük például az Őseredeti Ember, *Gajómart* iráni mítoszáét. Az egyik bon-po irat, a *Százezer Vizíszellem* azt állítja, hogy a világ egy

őseredeti női viziszellemről, egy *klu-mótól* származik, kinek azt az áruklodó nevet adták, hogy „Világot Rendbeállító *Klu*-királynő”. Fejének felső részéből támadt az ég; jobb szeméből a hold, bal szeméből a nap keletkezett; elülső négy felső fogából pedig a négy bolygó jött létre. Amikor kinyitotta szemeit, felragyogott a nappal, amikor becsukta, az éjszaka köszöntött be. Tizenkét alsó és felső fogából az állatöv holdházai bukkantak fel. Hangjából lett a mennydörgés; nyelvéből a villám; leheletéből a felhők; könnyeiből az eső. Orrlyukai szelet támasztottak, véréből fakadt a bon-po kozmogónia öt óceánja, erei folyókká váltak. Húsa átalakult földdé, csontjai hegyekké.

Ennek a kozmogóniának fontos párhuzama *Tiámat*, görög változatában *Omorka*, régi mezopotámiai mítosza. Ez az őseredeti női lény uralta a sötétséget és a szörnylényektől nyüzsgő vizeket. Végül a fényisten, Marduk ölte meg, aki kettévágta *Tiámat* testét, és annak felső részéből az eget, míg alsó részéből a földet hozta létre. Mind a mezopotámiai, mind pedig a bon-po mítoszok megegyeznek abban, hogy a világ egy viziszörny testéből jött létre. Mezopotámia hosszú időn keresztül az iráni birodalom szerves része volt (az Akhaimenida, Arsakida és Szászánida dinasztiák alatt), s a lakosai bizonyára ismerték ezt a hagyományt, mely Iránon keresztül elérhette a zsang-zsung vallási központot.

A Kailász-hegy és a szent Mánaszarovar-tó megszentelt vidékét leíró régi feljegyzésben találtak rá egy másik mítoszra, mely szintén iráni kapcsolatokat mutat. E mítosz szerint egy pásztor azt közölte a fiúutód nélküli zsang-zsung királlyal, hogy furcsa hangot hallott egy sziklából. Amikor a király odament, egy nyolc éves fiú – feltehetőleg a király szellemi-fia {tib. *thuksze*; *thugsz-szrasz*}, jelent meg egy sziklamélyedésben. Testét szivárványszínű fénysugarak szöttek át. Ez a történet az ősi iráni fényisten, Mitra legendás születésének hasonmása, akit gyakran, még a római birodalomban is ismert Mitra-legendákban, „szikla-születtségének” (*petrogenész*) hívtak. A késő buddhista szövegek szintén megemlítik a párthusok egyik istenét, *Vémacsitrát*, kinek nevét „szikla-születtségként” is fordítják. Ezek a mítoszok elég bizonyossággal mutatják, hogy a *bőnpók*nak igazuk volt, amikor azt állították, hogy legalább némely vallási hagyományuk Perzsiából eredt.

Az egész bon-po tanítás kánonját, akárcsak ahogy ezt a Padmaszambhavára viszanyúló buddhista iskola is teszi, kilenc részre vagy „kocsira” (*theg-pa*) osztják. Az első négy, melyeket az „Ok Kocsijaiként” ismernek, elsősorban a régi animista-samanista népvallás tanításait és gyakorlati szokásait tartalmazza. Az Első Kocsi (*Phjva-gsen*) foglalkozik a betegek gyógyításánál

szokásos 360 *gto*-szertartással; az „Égi Innivalóval” (szó szerint: aranyital, *gszer-szkyemsz*), eszerint a nektár helyettesítésére bort ajánlanak fel a királyoknak, továbbá kitér a színes fonalakból történő jóvendülésre (*dzsú-thig*); és a bon vallásnak a jóslással kapcsolatos valamennyi vetületére, melyeknek a legkorábbi időktől kezdve oly nagy jelentőséget tulajdonítanak. Bárki, aki ismeri ezt a kocsit, tisztában van avval, melyik ösvény vezet a jóhoz és melyik a rosszhoz, s hogy miképp szerezhet előre tudomást életének mindennapos eseményeiről. Ez hasonló a juhlapockából történő jósláshoz, amikor is egy juhlapockát helyeznek a tűzbe. Hisznek abban, hogy a hő által okozott repedések formájából előreláthatják a jövőt.

A Második Kocsi (*Sznang-gsen*) tanításai foglalkoznak a négyféle rituális kántálással, a nyolcfajta könyörgéssel és a hálaadó felajánlások végrehajtásának 42 módjával. Ezek a tanítások kiváltképp a régi népvallásban ismert helyettesítő- és bűnbak-szertartásokkal foglalkoznak. E kocsinak a papjai egy boróka-fából készült dobon utazhattak a légben, akár csak szibériai sámán megfelelőik.

A Harmadik Kocsit (*Phrul-gsen*) a varázsgyakorlatoknak szentelik. Megtanítja a beavatottat hogyan támasszon esőt és miképp kérjen átkot ellenségeire. Ördögűzések alkalmával a tigrisbőr köpenybe és tigriskucsmába öltözött papok tigrishúst áldoztak az isteneknek.

A Negyedik Kocsi (*Szrid-gsen*) papjai képesek voltak elhárítani az akadályokat és veszélyeket az emberek elől, mégpedig úgy, hogy megóvták az életszellemet, a *blát* vagy akár úgy is, hogy visszahívták az elhunytak szellemét. Szintén ez a *Durgsemek* is hívott kocsi foglalkozik a halotttidőző szertartásokkal is. A halál 360 módját, a temetkezési helyek 4 módját és a gonosz szellemek alávetésének 81 módját tanítja. Ez utóbbi rítusokat különösen az ún. *szri*-szellemeknek szánják, akik vámpírszerű lények, előszeretettel ugranak elő a földből, különösen temetkezési helyek szomszédságában. A négy „Eredmény Kocsija” meglehetősen különbözik az „Ok Kocsijaitól”, s nem az animista-samanista rítusokkal, hanem magasabb szintű vallási kérdésekkel foglalkozik. Nem kapcsolódnak úgy a hétköznapi rítusaihoz, mint a jósló módszerek, a jószerencse-szertartások vagy a temetések. Buddhista módon inkább a megváltáshoz, a születéssel kezdődő keletkezések szomorú létforgatagából való megszabaduláshoz köthetők. Az Ötödik (*Dge-bznyen*, mely a világi követőké) és a Hatodik Kocsi (*Drang-szrong*, mely a remetéké) a buddhista mahájánához és a bódhiszattvához, a buddhaságra az erények gyakorlásával törekvő lényhez hasonlókról szól. Ezért ezek a kocsi az erényes életvitellel és az aszkézissel foglalkoznak.

Amikor ezekkel a módszerekkel az ember túljut a három „Vég-telen Világkorszakon” (*Aszamkhjá Kalpa*), eléri a megváltást.

A Hetedik és a Nyolcadik Kocsi beavatottjainak – a „Fehér-A Kocsi” (*A-dkar*) és a *Je-gsen* („Jövő Tökéletesedettjeinek Kocsija”) – csak egy újjászületésre van szükségük, hogy elérjék ugyanezt a célt. A szent A a „Tiszta Hang” jelképe, mely minden földi hangnak és – azok jelenségvilágban elért – összes hatásának eredete. E kocsi bon-po követői titkos ráolvasások útján részesülnek a beavatásban. Így ez a két kocsi tantrikus tanításokat és bon-po miszticizmust foglal magában.

A „Legfőbb (*Bla-na-med*) Jóga Kocsija” az ún. „Közvetlen Ösvény”, a polarításra való ráébredésről tanít. Célja, hogy az útkeresőnek még mostani életében segítsen egybeolvadni a „bon-lénnyel”, azaz a legfőbb abszolútummal. Az egyik forrás említést tesz egy Tizedik Kocsi létezéséről, de mindeztidáig semmi biztosat nem tudni róla.

A bon misztika célja, valamint összpontosítási és meditációs gyakorlataik tárgya az eredeti alaplénnyel, a „bon- lényeggel” vagy a legmagasabb szintű Valósággal való egyesülés, amit szintiszta, vágyaktól mentes, üres és fénylő állapotként írnak le. Habár nem „dolog”, de „dolog”-ként fénylik. A megismerés vagy meg-nem-ismerés érintetlenül hagyja. Ezentúl magában foglalja a jót és rosszat (ezen a szinten mindkét {képzet/fogalom} értelmét veszti); így az újjászületések körforgása és a megszabadulás többé már nem ellentmondásos. A bon miszticizmus nagyon közeli kapcsolatban van a buddhista vadzsrajána morális és metafizikai viszonylagosságával, és egy alapos tanulmányozás minden valószínűség szerint különösen szoros összefüggésekre derítene fényt a Padmaszambhava-féle iskolával. Úgy tűnik, hogy a fény jelentősége különösen szembeötlő. Az Abszolútum, melyet a meditáció során kell elérni, gyakorlatilag megegyezik a fényvel. Az egyéni szellem fény-természetét valamint az Abszolútum világával való azonosságát a következőképpen írják le:

A rejtett erek nyolc szirma felett elhelyezkedő szellemi szív ékköpalotájának közepén van az öt rejtett folyadék. Mindegyik közepén az öt bölcsesség színének gömbje. E központban helyezkedik el a „bon-lényeg”, a *fényhalom*. Mivel lényege az üresség, ezért nincs kitéve az idő múlásának, és mivel a tudáson keresztül fénylik, ezért nincs kitéve a pusztulásnak sem. Mozdulatlan tekintettel szemlélni lényegét, mikor az elmélkedés és az elmélkedő Egy – ez a meditáció.

Ez a leírás alapvetően azonos avval a tapasztalattal, amit a miszticizmus a világ minden táján megragadott: az isteni szikra

észlelése az egyénben és a szétsugárzott szikra lényegi azonoságának felismerése az Isteni mérhetetlen fényóceánjában.

A bon vallásban a meditációnak három szintű felosztásával találkozunk: a legalsó, ahol fokozatosan legyőzik a tudat elkalandozását, lehetővé teszi az összpontosításban vagy annak elhagyásában való állhatatosságot; a középső, mely hozzásegít, hogy a szellemben feltámadjon az ön-megváltás gondolata; és a harmadik, mely a meditáló szellemét egybeolvasztja a térrel, amikor minden szellemi szennyeződése tudássá lesz és az egész világot a szintisza bon-gömb foglatában szemléli.

Azonban nem minden bon-po misztikus kötelezte el magát ilyen tiszta és önfeláldozó törekvések mellett. Tudomásunk van az önérdékű „bal-kéz” tantrikus rítusgyakorlatairól. Nagyon gyakran az ilyen erőfeszítések arra irányultak, hogy a varázsgyakorlatok révén kitolják életük határát. Úgy tűnik, szörnyű dolgok történhettek ilyenkor, s néhány bon-po pap úgy volt kénytelen meghosszabbítani földi napjait, hogy valakinek kisajátította az életerejét, akinek így a fájdalmas éhhalál volt osztályrésze. Ahhoz, hogy a gyakorlat hatásos legyen, önkéntes áldozatra van szükség.

A szinkretikus bon vallás papjai hatalmas irodalmat hagytak hátra, amit évszázadok során állítottak össze. Korábban már megvitattuk a jól megalapozott ősi hagyományt, mely úgy tartotta, hogy a rendszerezett bon vallás és az első szentiratok, melyeket közben folyamatosan tibetire fordítottak, Zsang-zsungból érkeztek. A tibeti buddhista szerzők azonban mindig kiemelik, hogy akár Khri Szrong-lde-bcan uralkodása alatt, akár később, az egyetemes királyság {értsd. *császárkor*} vége felé, a bon-po papok buddhista szövegeket sajátítottak ki és pusztán a személy- és helynevekben eszközöltek kisebb változtatásokat, ám néha az is előfordult, hogy a buddhista vallási tételeket saját nézeteikké formálták át. Valóban van a buddhizmus sárgasüveges iskolájának néhány szerzője, akik listányi szövegeket említenek, és ezek mindegyikét össze is hasonlítják az eredeti buddhista szöveggel, amelyből azokat állítólag kiollózták. Az ilyen vádak természetesen akkor kell részleteiben is megvizsgálni, amikor a bon szövegekhez könnyebb lesz hozzáférni, de a Gsen-rab mi-bo történetének elemzésével kapcsolatban tett megfigyelések arra utalnak, hogy a buddhisták plágium vádjában van némi igazság, bár ezek a vádak csak az „Eredmény Kocsijainak” tanításaira vonatkozhatnak. A négy első kocsi samanista gyakorlatait és az iráni vallások által befolyásolt tanításokat természetesen nem a buddhizmusból vették át, és aligha lehetséges azonos elképzeléseket tartalmazó régebbi buddhista szövegeket találni.

Míg afelől semmi kétségünk sem lehet, hogy a zsang-zsung nyelvű bon-po szövegeket tibetire fordították, a bon-po könyv-

vekben említett olyan más rejtélyes nyelvek, mint a „Szasztika Istenek” vagy a „Mennyei Irán” nyelve természetesen a képzelet szüleményei. A könyvcímek, melyeket állítólag ezen nyelveken írtak, zavaró hasonlóságot mutatnak a zsang-zsunggal.

Akárcsak a tibeti buddhisták, a *bönpók* is két hatalmas gyűjteményben fektették le szent irodalmukat. Ezek a *Bka`-`gjur*, mely Gsen-rab hitelesnek tekintett kinyilatkoztatásait tartalmazza, és a *Bsztat`-`gjur*, mely az értelmező és kommentár-irodalmat foglalja magában. A már elhunyt George Roerich professzor 1931-ben azt állította, hogy Észak-Tibetbe tett expedíciója során egy bon-po kolostorban mindkét gyűjteménynek látta a teljes kiadását, s eszerint a *Bka`-`gjur* 140, a *Bsztat`-`gjur* 160 kötetből állt. Nagy adomány lenne a vallástörténet számára, ha ezeket a szövegeket hozzáférhetővé tennék a tudományos kutatás céljára. Az Indiába menekült tibeti bon-po tudósok talán több anyaggal is szolgálnak, és ez esetben a kutatásnak nem kellene véletlenszerű forrásokra hagyatkoznia.

VÉGJEGYZET

¹ Tib. `dzsig-rten-pa`i lha. – A ford.

² Tib.: cshosz-szkjong. – A ford.

³ Tib. Gnam/gnam-v./nam-mkha`, ill. az indo-tibeti buddhista filozófia értelmében: Tér -A ford.

⁴ Ez kissé leegyszerűsített párhuzam. – A lekt.

⁵ Indo-iráni-európai Jamá/Sima és skandináv mitológiában Ymir alakjával - A ford.

BIBLIOGRÁFIA

ÁLTALÁNOS MŰVEK A TIBETI VALLÁSOKRÓL (Olyan munkákat is tartalmazzuk, melyek címei arra utalnak, hogy buddhimus mellett gyakran a másik két vallással kapcsolatos anyagokat is felöllelhetnek.)

Emile de Schlagintweit, *Buddhism in Tibet* (a múlt századi 2. kiadás első megjelenése), New York 1966; L. A. Waddell, *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, 2. kiadás, London 1895; Cambridge 1934; reprint 1972 a Dover kiadónál a *Tibetan Buddhism* című puhakötéses változat jelent meg. C. F. Koeppen, *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*, vol. 2: *Die lamaische Hierarchie und Kirche*, Berlin 1906; Sir Charles Bell, *The Religion of Tibet*, Oxford 1968; Wilhelm Filchner, *Kumbum Dschamba Ling, das Kloster der hunderttausend Bilder Maitreyas*, Leipzig 1933 (egy tibeti kolostor leírása, de egyben

a tibeti néphit egyfajta összefoglalása is); Robert Bleichsteiner, *Die Gelbe Kirche*, Wien 1937; Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949 (a legfontosabb könyvek egyike a tibeti vallástörténetről); Marcelle Lalou, *Les religions de Tibet*, Paris 1957; Günther Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, 2. kiadás Leipzig 1958; Helmut Hoffmann, *The Religions of Tibet*, London and New York 1961; Helmut Hoffmann, *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus*, Stuttgart 1967; Giuseppe Tucci, „Die Religionen Tibets,” *Die Religionen Tibets und der Mongolei*, Die Religionen der Menschheit 20, Stuttgart 1970. {Tucci ezen munkájának Tibetre vonatkozó részét németből és olaszból angolra átültette Geoffrey Samuel, lásd *Religions of Tibet*, 1980, Routledge and Kegan Paul, London. Módszertanában, szerkezeti áttekintéseiben bizonyos mértékig meghaladja, sok új anyaggal gazdagabb a korábban említett műveknél Geoffrey Samuel, *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*, 1993, Smithsonian Institution Press, Washington & London. Ez a munka nemcsak a tibeti vallási elképzeléseket elemzi, hanem el is helyezi azokat a tibeti társadalom és történelem, még tágabb értelemben a buddhizmus ázsiai szövetében, összevetve a tibeti kultúrkört elsősorban a délkelet-ázsiai, théraváda dominanciájú társadalmakkal. Anne-Marie Blondeau és Ernst Steinkellner szerk., *Reflections of the Mountain: Essays on the History and the Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. 1996, Wien; Mircea Eliade, *Vallási hiedelmek és eszmék története III: Mohamedtől a reformációig*, ford. Saly Noémi, 1996, Osiris, Budapest, (lásd XXXIX. fejezet: „A tibeti vallások”, pp. 224-41); Herbert V. Guenther, *A tibeti buddhizmus gyöngyszemeiből*, ford. Dr. Hetényi Ernő, n.d., Buddhista Misszió, Budapest; Ronald Davidson and Steven Goodman szerk., *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*, 1992, State University of New York Press, Albany; Donald S. Lopez jr. szerk., *Religions of Tibet in Practice*, 1997, Princeton; Robert A. Paul, *The Tibetan Symbolic World: Psychoanalytic Explorations*, 1982, University of Chicago Press; Seyfort Rugg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective. On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, 1992, Heritage, New Delhi; David L. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, 2. vol., 1987, Shambala, Boston and London; Geshe Lhundub Sopa és Jeffrey Hopkins, *Practice and Theory of Tibetan Buddhism*, 1976, Rider, London; Tulku Thondup, *Buddhist Civilization in Tibet*, 1987, Routledge and Kegan Paul, London; Daniel Perdue, *Debate in Tibetan Buddhism*, Snow Lion, Ithaca, New York.; Anne C. Klein, *Knowing*,

Naming, and Negation: A Sourcebook of Tibetan Texts and Oral Commentary on Buddhist Epistemology, Snow Lion, Ithaca, New York; Szögjal Rinpoce, *Tibeti könyv életéről és haláláról*, ford. Sárközi Alice, 1995, Magyar Könyvklub, Budapest; Lhündrup Szöpa, *Tibeti buddhizmus első kézből I.*, ford. Agócs Tamás és Szegedi Mónika, 1995, Tibet Társaság, Budapest; Tendzin Gyacó (XIV. Dalai Láma), *Tibeti buddhizmus - kulcs a középső úthoz*, ford. Váncsa István, 1992, Pesti Szalon, Budapest. - A. ford.}

A TIBETI NÉPVALLÁS

Jacques Bacot, *Les Mo-so, leur religions, leur langue et leur écriture*, Leiden 1913; Berthold Laufer, „Bird Divination among the Tibetans,” *TP*, ser. 2, vol. 17 (1916): 403-552; A. H. Francke, *Tibetische Hochzeitslieder*, Hagen und Darmstadt 1923; A. H. Francke, „Tibetische Lieder aus dem Gebiet des ehemaligen westtibetischen Königreichs,” *MSOS* (1929): 93-136; R. A. Stein, „Trente-trois fiches de divination tibétaines,” *HJAS* 4 (1939): 297-371; Matthias Hermanns, „Schöpfungs- und Abstammungsmythen der Tibeter,” *Anthropos* 41-44 (1946-49); Matthias Hermanns, „Überlieferungen der Tibeter,” *MS* 13 (1948): 161-208; René Nebesky-Wojkowitz, „Das tibetische Staats-Orakel,” *AV* 3 (1948): 136-55; René Nebesky-Wojkowitz, „A Tibetan Protective Deity,” *EA* 5: 87-95; Helmut Hoffmann, „Die Graber der tibetischen Könige im Distrikt ‘Phyongs-rgyas,” *NAWG* (1950): 1-14; R. A. Stein, „Mi-nag et Si-hia, Géographie historique et légendes ancestrales,” *BEFEO* 44 (1951): 223-63; Dominik Schröder, „Zur Religion der Tujen des Sininggebietes,” *Anthropos* 47 (1952): 620-58, 822-70; René Nebesky-Wojkowitz, „Tibetan Drum Divination ‘Nga mo’,” *Ethnos* (1952): 149-57; Matthias Hermanns, *Himmelsstier und Gletscherlöwe. Mythen Sagen und Fabeln aus Tibet*, Eisenach u. Kassel 1955; Matthias Hermanns, *Mythen und Mysterien der Tibeter*, Köln 1956; René Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet. The Cult and Iconography of Tibetan Protective Deities*, The Hague, Mouton, 1956; René Nebesky-Wojkowitz, *Where the Gods are Mountains*, London 1956 (a tibeti samanizmusról); F. W. Thomas, „Ancient Folk Literature from Northeastern Tibet,” *ADAW*, no. 3 (1952); R. A. Stein, *Les K'iang des marches sino-tibétaines, exemple de continuité de la tradition*, Paris 1957; R. A. Stein, „L’habitat, le monde et le corps humain en Extreme-Orient et en Haute Asie,” *JA* (1957): 37-74; R. A. Stein, „Le linga des dances masquées lamaïques et les théories des ames,” *Liebenthal-Festschrift*,

Sino-Tibetan Studies, nos. 3-4, pp. 1-36; Joseph F. Rock, „Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland,” *Anthropos* 54 (1959): 796 ff.; George N. Roerich, „The Ceremony of Breaking the Stone,” *Urusvati Journal* 2 (1932): 165-80; Siegbert Hummel, „Der magische Stein in Tibet,” *NAE* 49 (1960): 224-40; Siegbert Hummel, „The Tibetan Ceremony of Breaking the Stone,” *History of Religions* 8 (1968): 139-42; Siegbert Hummel, „Die Leichenbestattung in Tibet,” *MS* 20 (1961): 266-81; R. A. Stein, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines*, Paris 1961; R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, Collection Sigma, Paris 1962. {Ennek a már klasszikusnak mondható műnek angol nyelvű fordítását lásd *Tibetan Civilization*, 1972, London, Faber; továbbá ugyanennek a műnek egy teljesen átdolgozott kiadását lásd *La civilisation du Tibet*, 1981, Paris; valamint ugyanettől a szerzőtől *Tibetica Antiqua III: „A Propos du Mot gcug-lag et de la Religion Indigène”*, *BEFEO* 74: 83-112, 1985. - *A ford.*}. Giuseppe Tucci, *Tibetan Folk Songs From Gyantse and Western Tibet*, 2. kiadás, *Artibus Asiae*, supplementum 22, Ascona 1966; Friedrich W. Funke, *Religiöses Leben der Sherpa*, Innsbruck/München 1969; Chr. v. Fürer-Haimendorf, *The Sherpas of Nepal*, London 1963. {Sherry B. Ortner, *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*, 1989, Princeton University Press, Princeton and New Jersey; Namkhai Norbu, *Folk Culture of Tibet*, 1983, LTWA. - *A ford.*}. R. A. Stein, „Du récit rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang,” *ETML* (Paris 1971): 479-547; Günter Schüttler, *Die letzten tibetischen Orakelpriester*, Wiesbaden 1971. Lőrincz L. László, *Démonok és varázslók Tibetben*, 1988, Akadémia, 4D sorozat, Budapest; „Tibeti mitológia. Tibeti és burmai népek mitológiája”, *Mitológiai Enciklopédia II.*, az idevágó szócikkeket ford. Horváth Z. Zoltán, 1988: 614-25, Gondolat, Budapest. - *A ford. kiegészítése*}.

A Geszár eposz vallási vetületeinek bibliográfiája kapcsán lásd IX. fejezet.

BON VALLÁS

Giacomella Orofino, *Sacred Tibetan Teachings on Death and Liberation*, 1990, Unity, New York; Sarat Chandra Das, *Contributions on the religion, history, etc., of Tibet*, reprint, New Delhi 1970; Anton Schiefner, *Über das Bonpo-Sútra 'Das weisse Nága-Hunderttausend'*, Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg, VII. série, Tome 28 no. 1, St. Pétersbourg 1881; Sarat Chandra Das, „A Brief Sketch of the Bon Religion of Tibet,” *JBTS* 1 (1893): Part 1, Appendix; Part 2, Appendix; Part

3 Appendix; Berthold Laufer, *Klu Bum Bsdus Pai Snying Po*, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 11, Helsingfors 1898; Berthold Laufer, *Ein Sühngedicht der Bonpo*, Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse 1900, no. 7; Berthold Laufer, „Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo,” *TP* (1901): 24-44; A. H. Francke, „A Ladakh Bonpo Hymnal,” *JA* 30 (1901): J. van Manen, „Concerning a Bon Image,” *JPASB* (1922): 195 ff.; A. H. Francke, „Die Frage der Bon Religion,” *Allgemeine Missionszeitschrift* 49 (1922): 321-31; A. H. Francke, „*gZer-myig*. A Book of the Tibetan Bonpos,” kiadva és lefordítva, *AM* (1924): 243-346; (1926): 321-39; (1927): 161-239, 481-540; (1928): 1-40; N. S. 1 (1949): 163-88; A. H. Francke, „Die Zufluchts-formel der Bon Religion der Tibeter,” *NAM* (1927): 150 ff.; A. H. Francke, *Das Christentum und die tibetische Bon Religion*, Deutsche Forschung, Heft 5, Berlin 1928; George N. Roerich, *Trails to Inmost Asia*, Yale University Press, New Haven 1931 (fontos adatokat tartalmaz az Észak-Tibetben lévő bon-po kolostorokról); Marcelle Lalou, „Les ‘cent mille nága’,” *Festschrift Moriz Winternitz*, Leipzig 1933, pp. 79-81; Helmut Hoffmann, „Probleme und Aufgaben der tibetischen Philologie. Mit einem Anhang: Zur Geschichte der Bon-Religion,” *ZDMG* 92 (1938): 345-68; Helmut Hoffmann, „Zur Literatur der Bon-po,” *ZDMG* 94 (1940): 168-88; René Nebesky-Wojkowitz, „Die tibetische Bon-Religion,” *AV* 2 (1947): 26-68; Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1950, Nr. 4, Wiesbaden 1950; Marcelle Lalou, „Rituel bon-po des funérailles royales” (fonds Pelliot tibétain 1042), *JA* (1952): 339-61; Marcelle Lalou, „Tibétain ancien Bod/Bon,” *JA* (1953): 276-98; Walter Simon, „A Note on Tibetan bon,” *AM*, N.S. V (1955): 5-6; Helmut Hoffmann, „Religione Bon (Tibet, Swat, Gilgit),” *Le civiltà dell’ oriente*, vol. 3, Roma 1958, 869-81; Marcelle Lalou, „Fiefs, poisons et guérisseurs,” *JA* (1958): 157-201; Siegbert Hummel, „Eurasatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion,” *Opuscula Ethnologica, Memoriae Ludovici Bíró Sacra* (1959): 165-212; David Snellgrove, *Himalayan Pilgrimage*, Oxford 1961 (Észak-Nepál bon-póiról); David Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, London 1967; Helmut H. R. Hoffmann, „An Account of the Bon Religion in Gilgit,” *CAJ* 13 (1969): 137-45; R. A. Stein, „Un document ancien relatif aux rites funéraires des Bon-po tibétains,” *JA* (1970): 155-85.

A bon vallás szent nyelvéről: Helmut Hoffmann, „Zhang-zhung, the Holy Language of the Tibetan Bon-po,” *ZDMG* (1967): 376-81; Erik Haarh, *The Zhang-zhung Language*,

A Grammar and Dictionary of the Unexplored Language of the Tibetan Bonpos, Acta Jutlandica 40, 1, Copenhagen 1968; R. A. Stein, „La langue Zhang-zhung du Bon organisé,” *BEFEO* 58 (1971): 233-54; Helmut Hoffmann, „Several Zan-zun Etymologies,” *Oriens Extremus* 12 (1972): (193-201). {1975 óta több tanulmány is megjelent a *bön* vallással kapcsolatban, ezekből néhány mutatóban: a buddhizmussal való keveredést megelőző ősi bon világkép talán leghitelesebb értelmezését nyújthatja Namkhai Norbu, *Sgrung Ide'u bon gsum gji gtam 'e ma ho* (a tibeti eredeti), 1989, LTWA; tibetitől olaszra fordította, szerkesztette és magyarázatokkal ellátta Adriano Clemente. *Drung, Deu and Bön. Narrations, Symbolic Languages and the Bön Tradition in Ancient Tibet*, (olaszból angolra fordította Andrew Lukianowicz), 1995, LTWA; N. Norbu és N. Prats, *Gangs Ti Se'i Dkar Chag. A Bön-po Story of the Sacred Mountain Ti-se and the Blue Lake Ma-pang*, 1989, Serie Orientale Roma LXI. ISMEO; Dan Martin, 1994, *Mandala Cosmogony: Human Body Good Thought and the Revelation of the Secret Mother Tantras of Bon*. Wiesbaden; Samten G. Karmay, „A General Introduction to the History and Doctrines of Bon”, *Memoirs of the Toyo Bunko* 33, 1975: 171-218; Per Kvaerne, *Tibet Bon Religion. A Death Ritual of the Tibetan Bonpos*, 1985, E.J. Brill, Leiden; „Dualism in Tibetan Cosmogonic Myth and the Question of Iranian Influence”, *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, szerk. Christopher Beckwith, 1987: 163-74, The Tibet Society, Bloomington, Indiana. - *A ford.* }.

A moszók és nahszik bon vallásáról: Joseph F. Rock, „The Birth and Origin of Dtom-ba Shi-lo, the founder of the Mo-so Shamanism,” *AA* (1937); Joseph F. Rock, *The Na-khi Nága cult and Related Ceremonies*, 2 vols., Roma 1952; Joseph F. Rock, „The Zhi-ma Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China,” *Studia Instituti Anthropos* 9 (Posieux 1955); Joseph F. Rock, „The D'a No Funeral Ceremony with Special Reference to the Origin of the Na-khi Weapons,” *Anthropos* 50 (1955). {A nahszik vallása(i) kapcsán lásd Tökei Ferenc, „Egy nahszi halottsirató ének”, *Tanulmányok Uray Géza emlékére, Történelem és Kultúra* 8, szerk. Ecsedy Ildikó 1992: 97-107, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest. Ugyanebben a kötetben Wilhelm Gábor, „Bevezetés a nahszi kultúrába és sámánizmusba”, 1992: 157-170. Li Jin-chun, „Lamaism among the Naxi Minority of Li-Jiang, Yunnan”, kínaiból angolra fordította Irene Bain *Thai-Yunnan Project Newsletter* 7, szerk. Gehan Wijeyewardene 1989: 14-16, Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, The Australian National University, Canberra; „Naxi Scriptures. The Sacrifice of the

Ancient Dongba Scripture of the Naxi Nation”, kinaiból angolra fordította Jiang Ren, *Thai-Yunnan Project Newsletter* 11, 1990: 8-10; „Naxi Scriptures. Sky God Worship”, kinaiból angolra fordította Jiang Ren, *Thai-Yunnan Project Newsletter* 12, 1991: 22-24; Anthony Jackson, „Tibetan Bön Rites in China: a Case of Cultural Diffusion”, *Himalyan Anthropology: the Indo-Tibetan Interface*, szerk. James E. Fisher, 1978 Mouton, The Hague; Anthony Jackson, *Na-khi Religion: An Analytical Appraisal of the Na-khi Ritual Texts*, 1979, Mouton, The Hague; R. Stan Munford, *Himalyan Dialogue: Tibetan Lamas and Gurung Shamans*, 1989, University of Wisconsin Press, Madison, R.A. Stein, „Tibetica Antiqua V. La religion indigène et les Bon-po dans le manuscrits de Touen-houang”, *BEFEO* 77, 1988; Françoise Pommaret, *Les Revenants de l’Au-delà dans le Monde Tibétain*, 1989, Éditions du CNRS, Paris.- A ford.}

A tibeti buddhizmus

A buddhizmus Tibetbe kerülése előtti történetének vázlata

Mielőtt a tibeti buddhizmus történetének felvázolásába fognánk, feltétlenül tisztában kell lennünk avval, hogy a buddhizmus hazájában, Indiában több mint egyévezrednyi fejlődésen ment keresztül, mielőtt megérkezett volna Tibetbe. Az indiai buddhizmus minden ága jelen volt még, amikor Tibet átvette a buddhista örökséget. Gautama Sziddhártha, akit követői a „Megvilágosodottnak”, a Buddhának (tib.: *Szangsz-rgjasz*) hívnak, a Sákja-dinasztiából származott, akik egy Himálaja lábainál fekvő kis fejedelemségen uralkodtak. Miután ifjúságát világi örömök közt töltötte, Sziddhártha elhagyta apja házát, hogy jógamesterektől tanuljon és kielégítse a megszabadulás iránti vágyát. Azonban sem Aráda Kalápa, aki tanítványait a meditációs ösvényen az üresség állapotába vezette, sem pedig Rudraka Rámaputra, aki a határokat még tovább tágitva, követőit a tudatos és tudattalanon túli szférába kalauzolta, de még a legkeményebb aszkézis és önsanyargatás sem volt képes beteljesíteni. Elhatárolta magát a többi útkeresőtől, és a Bihar államban található mai Bódhgajá közelében, egy szent *bó*-fa alatt végre rálelt a megvilágosodásra. Némi habozás után úgy döntött, hogy felismerését először megosztja öt társával, akikkel korábban együtt meditált. Így született a híres benáreszi beszéd. Jelen munkánknak nem tárgya leírni a Buddha megvilágosodása körül kialakult legendákat, de legalább egyet meg kell említenünk, mely, úgy tűnik, azoknak a belső tapasztalatoknak a visszatükröződése, melyeket a Buddha az alapvető tudás megtalálását követően átélt.

A régi szövegek beszámolóí szerint a Buddha először nehéznek és feleslegesnek tartotta, hogy újonnan lelt tanításáról szóljon, mert a körülötte levő emberek nem lennének képesek megérteni ezt a nehéz és mély tudást. Azonban a legfőbb isten, Bráhma megjelent a meditáló szent előtt, és megindító szavakkal arra kérte hirdesse mély bölcséletét. Ezután a Buddha a világot egy lótusztóként képzelte el, melyben tavirózsabimbókat pillantott meg: néhányat közel a tó fenekéhez, másokat a felszínen, s megint másokat virágot bontva a víz felett. Ráébredt, hogy vannak olyan emberek, akik nem hódoltak a földi vágyak előtt, és ha ezek nem hallják meg tanítását, elvesznek; ha pedig meghallgatják, akkor meg fogják érteni. A buddhista iratokban ez a gyönyörű hasonlat az első utalás a tavirózsavirágra és annak kibomlására, mint az ember szellemi fejlődésének jelképére, mely képhez a tibetiek mindmáig visszanyúlnak. Pszichológiai-lag rendkívül sokat elárul, hogy először a Buddha arra hajlott,

hogy magának tartsa meg világmegváltó tanait. Ez igen találóan érzékeltetheti, hogy a keleti vallásos embert nem lelkesíti fel az a kilátás, hogy elképzeléseit másokra erőszakolja. Nem úgy mint a nyugati ember, aki hajlamos magát másokra erőltetni, sőt csekélyebb jelentőségű gondolatait is hirdetni.

Az általa meglett igazság terjesztésének szentelt 80 év után Buddha a mai Nepál területén fekvő Kusinágarában hunyt el, megközelítőleg Kr.e. 480-ban. Tanításai (*dharma*), melyeket a szerzetesek egyre növekvő közössége (*szangha*) eredetileg szóbeli hagyományként őrzött meg, nem a hagyományos népvallást követték, annak kiterjedt panteonjával és lenyűgöző, színes rítusaival. A kiválasztottak számára a megszabadulás szigorú filozófiai elmélet volt, amit elsősorban az *arhat* (tib.: *dgra-bcsom-pa*) eszményképe testesített meg. Az *arhat* olyan példaértékű vallásos egyén, aki férfias küzdelmében elfogadja az élet megpróbáltatásait és azáltal diadalmaskodik rajtuk, hogy egy olyan állapotot ér el, melyben az életerő hatalmát (szószereint: „szomj”, *trishā*) megtöri. Ezt az állapotot *nirvánaként* (tib.: *mjangan-dasz*), vagy az összes vágyaktól való elszakadásként ismerik. Ebben az állapotban a tökéletesedett egy kioltott lámpához hasonlítják. Valódi természete szerint a *nirvánát* csak negatív meghatározásokkal írhatjuk le, bár ez nem jelenti azt, hogy a *nirvána* „semmi”. Ez az „elmondhatatlan boldogság” cáfolja a *nirvána* következő négy leírását, miszerint: a tökéletesedett szellemi személyiségként létezik a mennyben; a tökéletesedett – fizikai és mentális létezését alkotó négy lételem széthullásának köszönhetően – teljesen kialszik; a tökéletesedett csak mint tiszta szellemi lény létezik; a megszabadulás keresése során a tökéletesedett rálelt a formánélküli Abszolútumhoz vezető útra, így többé már nem egyénként van jelen. Másfelől a régi buddhista szövegek azt állítják, hogy a *nirvána* állandó, biztos álló, elpusztíthatatlan, mozdíthatatlan, kortalan, örökkönlevő és boldogságteli. A konzervatív *théraváda* iskola régi szövegei méltóságteljes szavakkal hirdetik, hogy létezik a meg-nem-született, a létre-nem-jövő, a létre-nem-hozott, a nem-összetett, mely kiutat jelent mindenből, ami született, létrejövő, létrehozott és összetett {azaz a jelenségvilágként értelmezett létforgatagból}. Így a *nirvána* gyökeresen különbözik attól, amit pusztán csak elmével ragadhatunk meg; csak megtapasztalva lehet átélni.

Alapítójának halála után nem sokkal a buddhizmus változásnak és fejlődésnek indult, bár nyilvánvaló, hogy a négy „Nemes Igazság”, nevezetesen a szenvedés igazsága, a szenvedés eredete, a szenvedéstől való megszabadulás és a szenvedéstől való megszabaduláshoz vezető nemes nyolcrésű ösvény része volt az eredeti üzenetnek. Az is nagyon valószínű, hogy a Buddha eredeti

tanításai tartalmazták a „feltételektől függő keletkezés” (*pratityasamutpada*, tib.: *rtan-'bre*) tételét, mely egy élőlény keletkezését tizenkét tényezőből álló sorozattal írja le. A nyugati filozófia értelmében ezek a tényezők szigorú értelemben nem is annyira oksági, mint inkább kölcsönösen függő sorozatot alkotnak, melynek végső alapját a szent igazságok nemtudásaként (*avidjá*, tib.: *ma-rig-pa*) jellemzik. Már a korai buddhizmus sem utasította el a népszerű indiai isteneket és azok mennyei birodalmait, habár rájuk is úgy tekintettek, mint akik ki vannak téve a keletkezés és pusztulás törvényeinek, a születés és halál körforgásának (*szamszára*, tib.: *'khor-ba*), s akiknek egyéni létszintjét a tettek és azok következményeinek (*karma*, tib.: *lasz*) törvénye szabályozza. Fontos tudnunk, hogy ahogy a Buddha elismerte az isteneket, de Istent nem, úgy a halhatatlan lelket sem fogadta el. Az ego (*átman*) vagy személyiség pusztán csak a világalkotólétalapelemek, az ún. *dharmák* halmaza és halálkor kötöttségük feloldódik. Amennyiben azonban még a halál előtt nem valósítjuk meg a nirvánát, a nyughatalan *dharma*-impulzusok egy új életet eredményeznek. Így tehát nem az ego az, ami halhatatlan, hanem a keletkezés és pusztulás keserves folyamata, és a buddhisták célja pontosan az, hogy elkerüljék ezt a katasztrófát. Buddha arra vállalkozott, hogy gyakorlati útmutatót nyújtson a megszabaduláshoz; elutasította, hogy metafizikai spekulációkkal foglalkozzon, melyekben korának elméi olyannyira elmélyedtek.

Buddha nem állította, hogy ő az egyetlen megvilágosodott. Hitte, hogy léteztek buddhák a világban már korábbi létkorszakokban is. Eme elképzelése megteremtette az alapot egy, csak az indiai vallási nézetekre jellemző mitológia számára. Buddha hat elődje, akik közül Kásjapa volt az utolsó, feltehetőleg a fejlődés meglehetősen korai szakaszához tartozott, bár a velük kapcsolatos legendákat csak később dolgozták ki. Úgy tűnik, hogy a Buddha távozása után legalább 200 évvel viszálykodás alakult ki a helyi hagyományokat képviselő iskolák között (különösen a szerzetesi közösség szabályzatával, a *vinájával* kapcsolatban), ami gyorsan szakadásokhoz és rendek létrejöttéhez vezetett, ahogy azt a korai buddhista meghallgatásokról vagy zsinatokról szóló beszámolókból le lehet szűrni. A legkorábbi egyházszakadást a konzervatív *szthaviraváda* vagy „öregek” iskolájának kiválása jelentette a *mahászanghikákból* azaz a „nagy gyűlésezőkből” a Kr.e. előtti 3. században, Asóka császár uralkodása alatt. Ez utóbbi iskola, mely később a „nagykocsi” magja lett, az eredeti *arhat* mintaképet illetően kevésbé volt konzervatív és nem tagadta szigorúan a világiak, a nők és a kevésbé tehetséges szerzetesek szellemi lehetőségeit sem.

A keresztény időszámítás kezdete előtt nagyjából egy század-

dal új nézet kristályosodott ki a mahászanghika iskola haladó tanításaiból, amelyet követői „bódhiszattva-életútnak”, „nagy-kocsinak” vagy *mahájánának* hívtak. Az új tanítás elkötelezettjei a régi konzervatív iskolát, „kiskocsinak” (*hínajána*) nevezték. Az *arhat* mintaképét felváltotta a bódhiszattvái, a „majdani Buddhái”. Nem úgy mint az *arhat*, aki egyedül csak saját tökéletesedéséért fáradozik, a bódhiszattva a szenvedő világ iránti könyörület által vezetettve fogadalmat tett, hogy addig nem kerül a nirvánába, míg az utolsó élőlényt hozzá nem segítette a megszabaduláshoz. A korábbi buddhizmus szándékolt, hűvös és arisztokratikus egyszerűsége ezúttal egy olyan érzelmközelibb iránynak engedett utat, melyben megnőtt a buddhák száma és kialakult a bódhiszattva alakja, a vallásos elkötelezettség jobban megragadhatóbb tárgyát ajánlva fel ezzel a hívőnek, hasonlóan a hinduk Visnuval kapcsolatos *bhakti* („odaadás”) elképzeléséhez. Nem telt bele sok idő, hogy a paradicsomokban tartózkodó mitikus buddhák – távoliak, de hatásosak –, mint Vairocana („Nap”) és Amitabha („Mérhetetlen Fény Buddhája”), valamint olyan bódhiszattvák mint Avalókitésvara („Könyörületesen Alátekintő”, tib.: *Szpjjan-rasz gziqsz*, {ejtsd *Csenrészt*}), és Maitréja, az eljövendő létkorszak megszabadítója, jelentőségükben kezdték túlszárnyalni a történelmi Buddhát, akit azonban soha nem felejtettek el. A legújabb kutatások arra utalnak, hogy Amitabha és Avalókitésvara alakja feltehetőleg iráni hatásra bukkant fel, mivel mindkettőnek vannak a korabeli Irán „fény teológiájával” kapcsolatos vonásai. Ugyanez igaz a jövő Buddhájára, Maitréjára, akit, bár hínajána eredetű, később mégis összekapcsoltak az iráni apokaliptikus tanításokkal. Természetesen egy iráni isten, *Mitra* hatására, akinek a neve ugyanabból az indo-iráni gyökből származik. Aligha tekinthetjük véletlennek, hogy a mahájána többé-kevésbé párhuzamos utat futott be evvel a fejlődéssel Északnyugat-Indiában és Kelet-Iránban, ahol ebben az időben virágzó buddhista közösségek éltek. Iránban kevert indo-görög művészet bukkant fel, melyet a Gandhára terület után neveztek el, de ez az irányzat bontakozott ki a szomszédos Uddijána (a mai Szvát) vidékein, a mai Afganisztán határszéli tartományaiban, valamint Taxila régi városának környékén, Pandzsábben is. Ez a művészet nemcsak Indiába, hanem Kelet-Turkesztánba is eljutott. A Kr.e 1. századtól kezdődően a buddhista művészek buddhaalakokat (a hellenisztikus Apollo alakok hatására) kezdtek ábrázolni, míg az ezt megelőző századokban a Megvilágosodottat csak jelképszerűen, például a megvilágosodás fája előtti üres hellyel, vagy a Tan kerekével idézték fel.

A Kr.e előtti 1. századtól kezdődően új mahájána szövegek tömege jelent meg, beleértve a „Nemes Tan lótusát”

{*Szaddharmapundarika* (szútra)} és egy egész csoportnyi, többé-kevésbé terjedelmes szútrát, melyek a „Tökéletes Bölcsesség” (*Pradnyápáramitá*, tib.: *Sesz-rab-kyi pha-rol-tu phjin-pa*) című művel foglalkoznak. (A tibeti címet „Transzcendens {szó szerint „Túlpartra” [juttató]} Bölcsesség”-nek fordíthatnánk). Az effajta mahájána irodalom megjelenése mutatja, hogy az új tanításnak több eredeti központja lehetett. A „Transzcendens Bölcsesség” Délkelet-Indiából, a Dekkánból eredt, kiváltképp a mai Ándhra Pradés állam Godavari és Kisztná folyók közti telugu nyelvű vidékéről. Központjuk Amaravati és Nágárdzsunikonda ásatásainál volt. Nágárdzsunikonda különösen szoros kapcsolatban van Nágárdzsuna (tib.: Klu-szgrub) tanító és szent tevékenységével, aki még mindig népszerű a tibetiek körében, s tanításai minden tibeti buddhista stúdiumhoz alapvető filozófiát nyújtanak. A legenda szerint a „Transzcendens Bölcsesség” eredeti könyvét a nágák (viziszellemek, akik kígyók alakjában jelennek meg) adták át neki a tenger fenekén lévő palotájukban. Ez a filozófiai iskola, a madhjamika vagy a „középút követői” Indiában közel nyolcszáz évig virágzott, és a tibetiek vették át, még mielőtt a muszlim hódítás elpusztította a buddhizmust. E tanítás hitelessége mellett azt az érvet hozták fel, miszerint még ugyanabban az időben, amikor a Buddha első követőinek a „kiskocsit” tanította, a mennyben azokat a mélyebb tanokat tárta fel, melyeket elsőként a kígyószellemek őriztek meg, Nágárdzsuna csak ezután hozta fel a szentiratokat a napvilágra. Korai, a „Transzcendens Bölcsesség” szútráinak megjelenésével egyidőben ható nyugati befolyást bizonyít az tény, az indiai irodalomban meglehetősen elszigetelt jelenségként, hogy a „hét pecsét által lezárt” könyvet Nágárdzsuna ugyanúgy szerezte meg a szellemektől, mint ahogy Szent János tett szert az Apokalipszis Könyveire. A „középút” tanítása tulajdonképpen azt jelenti, hogy Nágárdzsuna és tanítványai a dharmáról, vagy a „tünékeny alaplételemekekről” szóló korábbi nézetek okozta *philosophemát* közös nevezőre hozták az általuk újonnan behozott „határtalan”, aminek az az értelme, hogy az ember nem tesz különbséget önmaga és mások közt. Az ehhez szükséges módszer szerint célszerű, ha a látszólag ellentétes mindkét folyamatot egyidőben gyakoroljuk. Míg a természetük szerint üres „alaplételemek” módszere az elme határtalan besűrűsödéséhez vezet, addig a „határtalan” tana az elme vagy az én végtelen kitágulásához visz. Az „Üresség” (*súnyatá*, tib.: *sztong-pa-nyid*) a mahájána filozófia egyik legfontosabb fogalma. Az énség eltörlését jelenti, amit egy üres kör, a kifejezhetetlen Abszolútum jól ismert szimbóluma jelképez. Így a *súnyatá* többé már nem intellektuális, hanem misztikus igazságot fejez ki. Az állítás és a tagadás közt

áll, s a szubjektum és az objektum nondualitását {Egységét} jelképezi. Logikus tehát, hogy a *nirvánát* nem lehet megkülönböztetni a jelenségvilágtól. Egy másik fontos filozófiai fogalom az „akkéntiség/olyasniság” (*tathatā*, tib.: *de-bzsin-nyid*). Ennek a nondualis Abszolútumnak a képzete volt a csíra, amiből századokkal később a „gyémántkocsi” tanításain belül kialakult a tagadás révén meghatározott Abszolútum értelmezése, a „Hatalmas Boldogság”.

Emellett, a „Transzcendens Bölcsességet” később egy isten-nőként jelenítették meg és „Minden Buddhák Anyjának” nevezték. Minden valószínűség szerint kapcsolat van a buddhista „bölcsesség” és az alexandriai gnosztikus vallásban szereplő *Sophia* (mely hasonlóképp „bölcsességet” jelent) közt, mely szintén az időszámításunk előtti 1. században bukkant fel a keleti mediterránumban, különösen Alexandriában. Evvel összefüggésben Conze professzor leírt egy 10. századi bizánci miniatúrát, mely állítólag alexandriai mintára vezethető vissza. Sophia jobb kezével tanító mozdulatot tesz, míg baljában egy könyvet tart.

Az Abszolútumról szóló tanítás kiterjesztéséhez és az egyéni tudat új elképzeléséhez vezető másik fejlődési vonal a 4. században élt két testvérré, Aszangára és Vasubandhura nyúlik vissza, akik a „csak-tudat” vagy *jógacsárin* iskola alapítói lettek. Már pusztán az iskola neve is világossá teszi, hogy ez a rendszer főleg meditációs gyakorlatokon alapul. Ezek a tanítások elsősorban a *Lankávatára* és *Avatamszaka* szútrákon nyugodnak, melyeket, csakúgy mint a *Pradnyápáramitát*, a történeti Buddhának tulajdonítanak. E rendszerben tökéletesítették a Buddha három testének tanát: a *dharmakája* (Abszolútum-teste) {tib.: *cshosz-szku*, Tartamtest}, a *szambhógakája* (Mennyei/Paradicsomi Örömek Teste, {tib.: *longsz-szpjod rdzogsz-pa'i szku*, Gyönyörtest}), és a *nirmánakája* (Látszattest) {tib.: *szprul-szku*, Varázstest}.

A jógacsára iskola két legfontosabb újítása a „csak-tudat” és a „tároló-tudat” tanítása volt. A beavatott a joga-élményen keresztül az intellektuális felfogáson jóval túl, a végső szubjektumig hatol, ami nem evilági dolog, transzcendens. A jógin nem a külső dolgokhoz kötődő örömekre és megszabadulásra törekszik, hanem a gondolata tiszta befelé irányultságában rejtőző kiegyenlítettségre. Minden rossz oka az egyén azon hajlamában nyugszik, hogy a dolgokat tárgyaknak lássa, úgy mintha azok elkülönülnének a legbensőbb éntől vagy tudattól. Minden illúzió alapja abból az elképzelésből származik, hogy a tudat tárgyiasítása valójában nem más mint önmaga eredete és lényege.

Aszanga a „tároló-tudatot” személyentüli tudatosságként határozza meg, mely minden cselekedetünk és gondolatunk alapja.

A „tároló-tudat” a múltbeli történések tapasztalatait tárolja, ami tulajdonképpen az jelenti, hogy összes tettünk és azok eredményei termékenyítik meg. Így nem egy állandó lélek-*monas*, hanem inkább egy folyó, mely annak következtében változik, hogy vizet kap és ad. Ez az elképzelés remekül egybeesik a karma tanítással, mely szerint minden tett gyümölcsét, legyen az jó vagy rossz, meg kell tapasztalnunk. A hínájána régi „nem-én” tanításai többé már nem tűntek kielégítőnek; s az új tanítás ezért magyarázattal szolgál egyfelől az empirikus én személy-azonosságának érzéséről (mely szigorúan véve hibás), másfelől ez addig tart, míg el nem éri a *nirvánát*. A mahájána filozófiai irányzatai megteremtették a szellemi feltételeket a buddhizmus harmadik felvonásához, a vadzsraja vagy „gyémántkocsi” létrejöttéhez.

Ezidőtájt a hétköznapi buddhizmusában ezen, főleg filozófiai újítások mellett egyre nagyobb töltetű érzelmi magatartás volt érzékelhető. A napi szolgálatok, a hithű erények előmozdítása, a gyűlölet, a mohóság és a téves nézetek eltörlése, a nagylelkűség minden érző lény, különösen a buddhák és bódhiszattvák iránti szeretet révén a világi személy éppúgy reménykedett a jobb földi életfeltételekben, mint egy szerencsésebb újjászületésben, mely hozzásegítené, hogy elérje a buddhizmus célját, nevezetesen a lét szörnyű körforgatagából való megszabadulást. Ugyanígy remélte, hogy a „buddha-mezőkben”, az olyan menyekben mint a „Boldogság Földje”, Amitábha Nyugati Paradicsomában születik újjá, melyből nem térne vissza a *szamszára*ba és közvetlenül a *nirvāna*ba lépne. Különösen erős hit alakult ki Avalókitésvara bódhiszattva, az Együttérző (Könyörületes) iránt, aki a földi és spirituális nehézségek szükségében ad segítséget. Hitték, hogy még azokon a szerencsétleneken is könnyíthet, akik a pokolba zuhantak.

A vadzsraja csak hosszú idő után, Kr.u. 500 és 600 körül szerezte meg a széleskörű elismerést és már nemcsak titkos körök gyakorolták. A *vadzra* (tib.: *rdzo-rdzse*) egyetemes jelkép, melynek legfontosabb jelentése a „gyémánt”, az Elpusztíthatatlan szimbóluma. Az „Elpusztíthatatlan” természetesen egy másik kifejezése az „Abszolútnak”, az „Ürességnek”, az „Akkéntiségnek” és a „Kifejezhetetlen Fénynek”; megnevezések, melyeket a „nagykocsi” megelőző tanításokból vettek át. A vadzsrajánát buddhista tantrizmusnak is hívják és hozzávetőlegesen ugyanabban az időben bukkant fel, amikor a hindu tantrizmus. A tantra (tib.: *rgjud*) eredetileg azt jelentette „fonál, kötél” és a szellemi tanítómesterek vagy guruk megszakíthatatlan láncolatát fejezte ki. Még pontosabban a tanítványnak átadott titkos, ezoterikus rendszert jelentette. A vadzsraja jellegzetes misztériumvallás, melyben ennek megfelelően a beavatások (*abhiséka*, tib.:

dbang-bszkur) felettebb fontos szerepet játszanak. A buddhizmus e formája három módszert használ a szellemi tökéletesedéshez és a megszabaduláshoz: első a titkos varázsigék (*mantra*, tib. *gszang-szngagsz*) recitálása, felhasználva így a legmagasabb értelemben véve a „Szó” magában hordott erejét, s egyben emlékeztetve minket a Logosz kitüntetett jelentőségére a mediterrán világban. Második a rituális kézmozdulatok (*mudrá*, {tib. *phjag-rgja*}) bemutatása, ami által maga az emberi test válik szimbolikus dologgá; a harmadik pedig az emberfeletti erővel való azonosulás megtapasztalása bizonyos összpontosító és meditációs gyakorlatok útján. Ezért a vadzsraja a miszticizmus és a mágia keveréke. A pusztá miszticizmustól az Isteni megvalósításának cselekvő alakja különbözteti meg, így nem hívhatjuk sem alárendelésnek, sem pedig felérendelésnek, hanem inkább *berendelésnek* a spirituális világ törvényeibe, amelynek tapasztalását kutatja.

A feltehetően manicheus eredetű ötös elképzelést a helytelenül *dhjáni*-buddháknak hívott „Öt Buddha” tanában fektették le, de ezeket az eredeti szövegekben az „Öt Győzedelmes”-nek vagy „Öt Tathágatá”-nak hívták, akik névszerint a következők: Vairócsana, Aksóbjá („a Rendíthetetlen, Kizökkenthetetlen” {ld. Kara, 1986: 159}), Ratnaszambhava („a Kincsszülött” vagy „Kincsforrású” {ld. Kara, 1986: 167}), Amitábha („a Mérhetetlen Fény/-ű”) és Amógasziddhi („a Töretlen Tökéletesség” vagy „Haszonnal Véghezvívő” {ld. Kara, 1986: 135}). Míg a buddhák közül néhánynak az eredete különálló alakként a korai mahájánára vezethető vissza, a négy fő égtájon és a világ közepében való elrendezésük, csakúgy mint a világot egyfajta módon megjelenítő mandalában elfoglalt helyük nagy valószínűséggel csak Kr. u. 750 után alakult ki. Az Öt Buddháról úgy tartják, hogy annak az Őseredeti Buddhának, az Ádibuddhának a kisértésai, aki nem tevékenykedik a jelenségvilágában, és aki egyben az „Üresség” vagy a „Kifejezhetetlen Fény” első manifestációja. A különböző buddhista iskolákban az Ádibuddhának eltérő nevei vannak: Szamantabhadra {„Egyetemes Jó/ság/ű”, tib.: *Kun-tu bzang-po*}, Vadzsradhara {„Gyémántjogart Tartó”, tib.: *Rdo-rdzse- cshang*, ld. Kara, 1986: 144}, Vadzsrasattva {„Gyémántlelkű, Gyémántszellemű”, tib.: *Rdo-rdzse szemsz-dpa*, ld. Kara, 1986: 145}, és a kelet-ázsiai buddhizmusban a Hatalmas Vairócsana. A központi helyet elfoglaló alak nem egységes a különféle tantrikus iskolákban: gyakran Vairócsana helyezkedik el középen, míg más esetekben ezt Aksóbjá tölti be.

Különösen nagy jelentőségre tett szert a kései vadzsrajánában a világ és az isteni polaritásának eszméje, melynek révén a szertartásokban és a mitológiában megnőtt a női elem szerepe. A

korai buddhizmusban nem volt hely a polaritás tanának, és a női elemnek sok mindenben része volt, csak nem a nagyrabecsülésben. Valójában a Buddháról úgy tartják, hogy először csak egy szerzetesrendet hozott létre, később, vonakodva bár, de Mahápradzsápati nevű dajkájának kérésére, engedélyezte egy apácarend megalapítását, ám azt jövendölte, hogy a tiszta Tan ötszáz éven belül véget ér. A „nagykocsi” és a „gyémántkocsi” idejére ez a magatartás nagyban megváltozott, s a számtalan női istenség nézetében talált új kifejezésre, akik közül a „Transzcendens Bölcsesség” mellett a legfontosabb, Tára (tib. Szgrol-ma, {ejtsd. *drolma*}), a Nagy Megszabadító volt.

Bár alapvető különbségekkel, a vadzsraja sok tekintetben mégis párhuzamosan fut a hindu tantrizmussal. A hinduizmusban a mikro- és makrokozmosz isteni férfi vetületét tétlenül, meditációs nyugalomban ábrázolják, amelyet jelképesen Siva isten aszkétaként jelenít meg. Ugyanakkor a *sakti* vagy „isteni energia” megismerését Káli-Durgá, az anyaistennő sokféle megjelenésében a cselekvő, teremtő erőt képviseli. Evvel szemben a vadzsraja tantrizmusában fordított a helyzet: a mikro- és makrokozmosz férfi vetületét általában *upájának* (tib.: *thabsz*) nevezik, az „eszköz, módszer” vagy *karuná* „együttérzés” (tib.: *sznying-rdzse*) a cselekvő-teremtő, míg a női vetület, ahogy az közismert, a tétlen-befogadó. A *pradnyá*, „bölcsesség” központi elképzelése olyan fogalom, amely bizonyára kapcsolatban van a korábbi mahájána-beli „Transzcendens Bölcsességgel”.

A tétlen-cselekvő polaritását a tantrikus buddhista szövegekben a titkos és rendkívül szimbólikus nyelvezetben megjelenő számos nézetpár jelképezi. Ezt a nyelvezetet a beavatottak az „utalások nyelvének {szürkületi nyelv}” (*szandhábhasá*) nevezik. A polaritás kifejezhető a mennyei és a földi, a mássalhangzókkal és magánhangzókkal, a nappal és a holddal. Ez utóbbi kettőt gyakran használják a kései buddhista *sztúpák* csúcscsúszként, a „Hatalmas Boldogságban” (*mahászukha*) való egyesülésüket a felettük megjelenő *bindu*-lángocska vagy „magcsepp” jelképezi. A vadzsraja másik polaritáspárjának tagjai (amelyek *mutatis mutandis* megfelelnek a hindu Kundaliní jóga misztikus elképzelésének) a titokzatos jobb- és baloldali erek, melyeket a buddhizmusban *raszánának* és *lalanának* hívnak. Ezekből a bódhicsitta (melyet általában a „megvilágosodásra törekvő gondolatként” ismernek, ám itt az életerőt vagy csírá jelöli) titokzatos anyaga az *avadhútinak* {tib. *dbu-ma*, Közép[-Ér]} nevezett központi érbe lökődik, s ezáltal megvalósul a magasztos *unio mystica*.

Más fontos polaritáspárok a tudás és tudatlanság, az ondó és a havivérzés cseppje, és főleg a szubjektum és objektum a medi-

tációban, melyeket a misztikus megvalósításban kell egyesíteni, és amelyből végül megvalósul a *nirvána* és a *szamszára* (az újjászületések körforgása) polaritásának egyesülése. Ezt a tételt a mahájána már korábban kialakította. Az egész vallás így a korai buddhizmus ellentmondásos antitézisének elhagyása és annak polárisá váló átalakítása köré csoportosul.

A vadszrajána kultusz szertartásaiban a vadzsra (tib.: *rdor-dzse*), mely jelentheti azt, hogy villám, gyémánt és himvessző, a cselekvő vetület jelképe, míg ellentétpárja a csengettyűben vagy a tavirózsában (*padma*) megjelenített tétlen vetület.

Mivel a vadszrajána misztériumvallás, ezért titkos kinyilatkoztatásai csak beavatással szerezhetők meg, amit szanszkritul *abhisékának* (szó szerint „szórás”), tibetiül *dbang-bszkumak* (‘erő-átvitel, erő-átadás’) hívnak. A tanítványok gyakran embert-próbáló képzés után jutnak el e megtiszteltetéshez. A sikeres beavatáshoz szertartásvezetőként jelen kell lennie a beavatandó gurujának. A beavatásra a külön erre a célra kialakított helyiségben kerül sor, ahol a szertartást általában egy kozmikus jelképoltár vagy *mandala* előtt végzik. Szintén nélkülözhetetlen egy *mudrá* („pecsét”) és egy *pradnyának* vagy *vidjának* (mindkettő jelentése „bölcesség”) nevezett „felszentelt” nő, akit a guru és a tanítvány bizonyos előnyös fizikai és szellemi vonások alapján választott ki, akivel a beavatandónak egy jelképes erotikus szertartást kell bemutatnia abból a célból, hogy lezárja a polaritást. A beavatandó és a nő tényleges fizikai egyesülésének gyakorlatát a híres tanítónak, Atisának sikerült visszaszorítani a 11. századi Tibetben, manapság csak az elfajult és közönséges valósággyakorlatban fordulhat elő.

Az isteni női vetületének lényegi alapját Vadszrajógininek (tib.: *Rdor-dzse mal-'bdzsor-ma*) hívják és meztelen istennőként, nyakáról térdig érő koponyafüzérrel ábrázolják. Mint „isteni bölcesség”, a beavatás istennőjének jellegzetes szerepét tölti be, aki a szellemi ösvény különböző állomásainál jelenik meg a jóginak, különösen akkor, amikor a jógi az ösvényre lép és akkor, amikor beteljesíti azt. A vadszrajóginé egy sajátos alakja a Vadszravaráhí, avagy „Gyémántemse”; őt ugyanolyan testtartásban és ikonográfiai részletekkel ábrázolják, de fejének bal oldalán sokatmondó kis disznófő ágaskodik. Vadszrajóginé a beavatási istennők egész csoportjának ősalakja. Minden jóginak megvan a maga istennője, akiket *dákinének* vagy „égjáróknak” hívnak. Északnyugat-India (mai Pakisztán) Uddijána (Szvat) vidékének ősi vallásából erednek, s a vadszrajána szellemivé tett alakjukban vette át őket.

Amennyiben mitológiai és filozófiai szempontból összegezzük a Vadszrajóginé és ellentétpárja, Héruka {tib. Khrag-thung:

‘Vérivó’} közti poláris kapcsolatot, nyilvánvalóvá válik, hogy az indiai elképzelésekből semmilyen logikus érvet nem vonhatunk le annak magyarázatára, hogy miért is kell a vadzsrajanában a mikro- és makrokozmosz női vetületét tétlen elemként felfognunk, ami természetesen ellentétben áll a hiteles hindu irányzattal. Ez az ellentmondás csakis idegen befolyásnak tulajdonítható, amely Iránon keresztül nyugatról érkezett. Ezen tulajdonképpen azt értem, hogy a késő ókori gnózisból eredő elképzeléseket és mitológemákat vettek át. A buddhista *pradnyá* („bölcsség”) nem más, mint a gnosztikus *Sophia* mása, aki Heléna korai mintájában gyökerezik (ő a bölcs *Simon Magus* társaként tevékenykedett a földön) és e rendszer legkésőbbi megnyilvánulásain keresztül élt tovább. Helénát, Szelénének „Holdnak” is hívták, és a vadzsrajanában a hold a polaritás női vetületének egyik fontos jelképe.

Nagyon kevés kronológiai adat áll rendelkezésünkre a vadzsrajaná mestereiről – az indiaiak, mint az köztudomású, vallástörténetükben kevés figyelmet szenteltek a konkrét adatoknak –, de remélhetjük, hogy ebben a tekintetben a tantrikus kommentárok vizsgálata és a tibeti történetírók további adatai is segítségünkre lesznek, s végül lehetővé teszik számunkra, hogy legalább valamiféle hozzávetőleges időrendiséget összeállíthassunk. Szaraha alakjával kezdenénk a nemiséggel átszőtt vadzsrajaná történetét. Néhány forrás az egyik „tökéletesedett szent” (*sziddha*, tib.: *grub-thob*), Nágárdzsuna tanítójaként fogadja el, ezt a Nágárdzsunát azonban ne tévesszük össze a nagy filozófus Nágárdzsunával, a madhjamika és az „üresség” tanának megalapozójával, aki Kr.u. a 2. században élt. E későbbi személy egyben jeles alkímista is volt. A hagyomány szerint Szaraha orisszai bráhmin családból származott, de kivetették kasztjából, mivel igencsak kedvelte a bódító italokat (ez a „gyengeség” nem ritka a többi vadzsrajaná mester vagy *sziddha* körében sem) és azért is, mert együtt élt egy alacsony kasztból származó nővel, aki a *vidjá* szerepét töltötte be a polaritás-szertartásokban. Ez a jóginí egy nyílkészítő lánya volt. Úgy mondják, nyilakat használt, hogy a mestert a dolgok (*dharmá*) természetének megértésében kalauzolja. A férfi a *mudrá* („pecsét”) beavatásban részesítette társát, és ettől fogva együtt vándorolva India számos részében a nyílkészítés mesteriségét űzte. Ahogy bölcssége gyarapodott, megkapta a Szaraha nevet, azaz „aki nyíllal üt”.

Jellemzőnek tekinthetjük ezt a beszámolót, mivel jól festi a kor szellemi légkörét és e *sziddhák* ellentmondásos és felettébb jelképszerű viselkedését, akik közül nyolcvannégyet később kanonizáltak, és a tibetiek máig hódolnak nekik. Szaraha, akár csak más vadzsrajaná szent, ellenmondásos, misztikus verseket

szerzett, ún. *dohákat*, melyeket *szandhábhasában* azaz „titkos szimbólikus nyelvezetben” írt. Ilyenkor például az „ég virága” az abszolútumot, a „nap” a férfit jelenti. A többi nagy misztikus közül néhány, olyan mint Lúi-pá, Dzsálandhari és tanítványa, Krisnacsárin, Kambala, Indrabhúti és Padmaszambhava (ez utóbbi három jelesen Északnyugat-Indiából, a *dákinik* földjéről származott) feltehetőleg egy későbbi időszakhoz tartozik. A „nyolcvannégy tökéletesedett” csoportjában helyet kaptak *jógin*nek nevezett nők is. Mindannyian elsősorban annak szentelték magukat, hogy a misztikus buddhák kultuszának és olyan újonnan keletkezett, furcsa tantrikus jelképisztenségeknek hódoljanak, mint Jamántaka („Holtak Urával Végző”) {tib.: *Gsin-rdzse gsed* v. *Gsin-rdzse cshosz-kji rgjal-po*, ld. Kara: 148}, Szamvara, Hévadzsra {tib.: *Khja`i-rdor* v. *Khje-rdor*, *Dgjesz-pa rdo-rdzse*} és Héruka {tib.: *Khrag`thung*: „Vérivó”, ld. Kara: 176}, akiket az aprólékosan kivitelezett varázskörökben vagy *mandalák*ban idéztek meg. Az utolsóként megnevezett három *ji-dam* {védisten: fogadalommal választott jelképisztenség, ld. Kara: 175} tulajdonképpen megistenített lényegi alapjai az aktív poláris elemnek, azaz maga a megidéző *jógin*. A főistenségek mindegyikének megvan a saját meghatározott és kizárólagos *mandalája*, amelyben a fizikai és szellemi világegyetemet egész isteni hierarchiájával együtt jelképekben mutatták be. Ennek a kitüntetett időszaknak másik jellemzője mind a férfi (*dáka*), mind a női (*dákiní*) „égjárók” jelentősége, akikben a tökéletesedett misztikusok visszatükröződését látjuk, akik vagy továbbra is a jelenléte világában élnek, vagy meghaltak. A titkos tanításokat közvetlenül vagy közvetve adják át tanítványaiknak, néha úgy, hogy sajátos útmutatásaik révén követőik elrejtett, ezoterikus írásokat, az ún. [könyv] „kincseket” {tib. *gter-ma*} fedezhessenek fel.

A „Tan korai elterjedése”

Amikor a korai, írásbeliség nélküli Tibet – animista-samanista hitvilágával – a 7. és 8. században kapcsolatba került a buddhizmussal, a vadzsrajána újításait különösen vonzóknak találták. Torz képet alkothatnánk azonban a kor szellemi légköréről, ha nem jegyeznénk meg, hogy a régebbi buddhista tanítások, mint Nágárdzsuna és Aszanga filozófikus mahájána irányzata, még mindig erősen hatottak. Valójában volt a régi hínájánának egy iskolája, a szarvástivádinoké, amely, úgy tűnik, igen jelentős volt ezidőtájt. Erre utal ez iskola számos hitszövege is, melyeket akkor fordítottak le, mikor a buddhizmust kezdték elfogadni Tibetben.

Tibet a nagy Szung-bcan szgam-po császár uralkodása alatt lépett a világtörténelem színpadára. A tibeti történeti beszámolókban fennmaradt egy legenda arról, amely leírja, hogy korábban milyen titkos módon kerültek szent buddhista tárgyak a tibetiek birtokába, például a mennyből hullottak alá, buddhista iratokkal és egy sztúpa kicsinyített másával. Ez az esemény, melyet Szung-bcan szgam-po ötödik elődjének, Lha-tho-tho-rinak az uralkodására tesznek, aki a Jar-klungsz-völgy vidékén lehetett egy kisebb fejedelem, a buddhizmussal való korai, de felületes kapcsolatra utalhat. A legenda szerint a tibetiek akkor még nem tudták, mihez kezdjenek ezekkel a tárgyakkal.

Míg minden világi kérdésben, például az állami kancellária intézményesítésében, a papír és a tus bevezetésében, és a civilizált társadalmi viselkedés tekintetében a tibetiek a kínaiakhoz fordultak, addig szellemi és vallási kérdésekben, bár nem kizárólagosan, de főleg a buddhista hitrendszerek hazája, India felé tekintettek. A 7. századra a buddhizmus majdnem az egész Távol-Keleten elterjedt: Kelet-Íránban, Turkesztánban, Kínában, Japánban, Indokínában és Indonéziában. A császár ráébredt, hogy írott nyelv nélkül magasabb műveltség nem élhet. Ahogy azt korábban említettük, (ld. III. fejezet) a császár elküldte egyik miniszterét, Thon-mi Szambhótát Indiába, majd avval a feladattal bízta meg, hogy hozza létre a tibeti írást. Az új írott nyelvet ekkor egyaránt használták az állami írásbeliségben és akkor még kevés buddhista szöveg fordításánál. Thon-mi Szambhóta felügyeletével a fordítómunkát a külhoni szerzetesek a tibetiekkel együtt végezték. A munkában résztvevő meghívott buddhista szerzetesek közt volt egy kínai is.

Tibet Indiával és Kínával kialakított korabeli kapcsolatát híven tükrözik a császár házasságai. A tibeti arisztokrácia soraiból választott tibeti feleségek mellett, nőül vett egy kínai és feltehetőleg egy nepáli hercegnőt is. Habár ezek a házasságok elsősorban

politikai természetűek voltak, úgy látszik, hogy mindkét hercegnő a buddhizmus odaadó híve volt, és kétségtelenül hozzájárultak a buddhista Tan elterjedéséhez a befolyásosabb tibeti körökben. Mind a nepáli hercegnő, Bhrikutí, mind a kínai hercegnő, Vencseng, kikről később úgy tartották, hogy a zöld és a fehér Tára istennő megtestesülései, hazájukból buddhista szobrokat és más vallásos tárgyakat hoztak magukkal. Magát a császárt, aki az új vallást főleg a tibeti civilizáció hön áhított fejlődésének eszközeként használta, az első „tankirályként” (szkt.: *dharmarádzsa*) {tib.: *cshosz-rgja*} említik a kolostori krónikák. Utánna még két császár érdemelte ki ezt az elnevezést. Róla is úgy tartják, hogy a Könyörületesség bódhiszattvájának, Avalókitésvarának a megtestesülése. Biztosnak tűnik, hogy új fővárosában, Lhászában két szentélyt emeltetett: a híres „lhászai főtemplomot”, a Dzsokhangot és egy kisebbet, de a szintén neves Ra-mo-cshe („Nagy elkerített [tér]”) nevű szentélyt. Azt is neki tulajdonítják, hogy négy templomot épített Középső-Tibetben, másik négyet a „határvidékek megtérítésére”, és további négy templomot a „határon túli területek megtérítésére”. Józan történeti megfontolás alapján aligha beszélhetünk arról, hogy az új vallást Szrong-bcan szgam-po császár „ráerőltetette” a népre. Egy évszázaddal uralkodása után a tibetiek még mindig elődjek vallásához ragaszkodtak, és a bon-po papok is megtartották hivatali helyüket az államéletben. Az első buddhista kolostor csak a következő században épült meg, s ennek tulajdonítható, hogy a kínai buddhista Huj-csao nevű zarándoknak – aki Indiából 727-ben Kelet-Turkesztánon keresztül tért vissza Kínába – semmi mondani-valója nem volt a tibeti buddhizmusról. „Ami a keleten fekvő Tibet országát illeti – írja útbeszámolójában – nincsenek ott kolostorok, és Buddha tanításai ismeretlenek”. Ez utóbbi állítás csak bizonyos fenntartásokkal igaz. Mindazonáltal a buddhizmussal való ótibeti kapcsolatok a későbbi fejlődés szempontjából nagy jelentőségűnek bizonyultak.

Szrong-bcan szgam-po első két utódjának uralkodása alatt úgy tűnik, hogy a buddhista hit nem sok előrelépést tett Tibetben, bár azt joggal feltételezhetjük, hogy a dinasztia és a befolyásos arisztokrata családok kis csoportja bizonyos fokú érdeklődést mutatott a buddhizmus kultúrája iránt. Ez az időszak a Mgar nemzetségből kikerülő udvarnagyságok kormányzásának és a Nyugat-Kínába, Kelet-Turkesztánba, a Fergána-medencébe, Gilgitbe és más nyugati országok irányába tett katonai terjeszkedések kora volt. A vallástörténet tekintetében semmi említésre méltó nem történt Mesz-ag-chomsz uralkodásáig (712-55). Erről a császárról úgy hírlik, hogy számos új templomot alapított, és uralkodása alatt néhány buddhista szöveggel, köztük a „Karmasataka”-

legendákkal és a híres mahájána „Aranyfény szútrával” (*Szuvarnaprabhása*) bővült a tibeti korai vallásos irodalom fordításainak tára. Másfelől azonban sikertelenül tértek vissza azok a császárnak a Kailász vidékére küldött követei, akiknek két meditációban jártas mestert kellett volna találniuk. Mindössze öt mahájána szútrát kértek, melyeknek a szövegét emlékeztükbe vették, s így Tibetbe való visszatértükkor állítólag rögtön le tudták jegyezni azokat.

A buddhizmus ügyének nagy lendületet adott Csin-cseng, Mesz-ag-chomsz császár felesége. Valószínűleg neki köszönhető, hogy a kínai buddhista szerzetesek, ho-sangok, újra szerepet játszhattak a tibeti udvarban. Azt is sikerült elérnie uránál, hogy menedéket nyújtsanak egy a Khotan (tib. *Li*) királyságból menekült buddhista szerzetescsoportnak, akiket tibeti tartózkodásuk alatt étellel és ruhával láttak el. A külhoni szerzetesek érkezése nagyban segíthette a buddhizmus ügyét, bár a féltékeny nemességben politikai ellenérzéseket kelthetett. A nemesség hangadói alkalmat kerestek, hogy megszabaduljanak a nem szívesen látott vendégektől. A szerzetesek érkezése (740-741) után három évvel, egy himlőjárvány során, mely többek közt Csin-csenget is elragadta, a tibeti miniszterek kihirdették, hogy a járvány az ősi istenségek haragjának jele, amit a szerzetesek betolakodása váltott ki. Ennek ürügyével érték el a gyűlölt idegenek elűzését, s e szerzeteseknek ismét útra kellett kelni. Ez az esemény fontos mérföldkő volt a két ellenfél, egyik oldalon a buddhizmus és a császári ház, másik oldalon pedig a hatalmas nemesi családok és a felbátorodott bon vallás, a buddhizmus ellenlábasa közti kétszázéves küzdelemben. Mesz-ag-chomsz uralkodásának utolsó éveiben, talán a császári ház nyomására, Szang-si vezetésével négy tibetit küldtek Kínába, hogy buddhista iratokkal térjenek vissza. Engedélyt is szereztek, hogy megvizsgálhassák az „Aranyfény szútra” és a *vinajá* (szerzetesi regulák gyűjteménye) részeinek kínai fordításait, és bizonyos gyógyászati munkákat. Mikor egy kínai szerzetes társaságában visszatértek, s értesültek a császár haláláról, úgy találták, hogy a lhászai helyzet sokkal kedvezőtlenebb a buddhizmusra nézve, mint az elindulásuk előtt volt.

A tibeti hűbéri {?} nemesség arra használta fel az új császár, Khri-szrong lde-bcan (755-797) kiskorúságát, hogy előkészítse a buddhizmus végleges megdöntését, melyet inkább politikai, mintsem vallási okok miatt gyűlölte. A Ra-mo-cshe templomban lakó kínai és nepáli szerzeteseket visszaküldték hazájukba, s egy rendelettel az egész országban betiltották a buddhizmust. Feljegyezték, hogy még azt is megkísérelték, hogy Dzsokhang híres Buddha-szobrát elmozdítsák helyéről és visszaküldjék Kínába, de végül Tibet déli részébe vitték.

A buddhizmus elleni mozgalom fő vezetői Szttag-szgra klu-gong és Ma-zsang Khrom-pa-szkjabsz voltak, akiknek a fiatal császár kiskorúsága alatt szinte teljhatalmuk volt. Ma-zsang inkább politikai indítékok miatt helyezkedett szembe a buddhizmussal; ez általában igaz volt az ótibeti nemesség azon részének buddhizmus-ellenességére, akik közül minisztereket és más főhivatalnokokat választottak. A tibeti császári uralkodóház eredetét figyelembevéve elég természetesnek tűnik, hogy a császár csak *primus inter pares* volt, és hogy a nemesség igencsak feltette előjogait. Amikor Khri Szrong-lde-bcan elérte a nagykorúságot, alaposan igazolta a nemesség félelmeit. A buddhizmust és az udvarában levő buddhista csoportot eszközként használta saját abszolút uralmának megalapozásához. Magától értetődik, hogy egy gyenge császár az arisztokrácia politikai befolyása alá került volna, ahogy az később Ral-pa-csan császár esetében be is következett. Az arisztokrácia politikája lehetővé tette a bon számára, hogy saját írott irodalmával, melyet Zsang-zsungból hívott papok segítségével fordítottak tibetire, kifinomultabb vallássá váljon.

Khri Szrong-lde-bcannak nagyon óvatosnak kellett lennie, és a Szang-si által Kínából hozott buddhista szövegeket titokban kellett tartania. Egy – szintén a buddhizmussal rokonszenvező – fiatal, befolyásos tibetit, Gszal-sznangot tették meg a Nepállal határos dél-tibeti tartomány kormányzójává. Itt közelebbi kapcsolatot alakított ki az indiai buddhizmussal, nevezetesen a híres indiai tanítóval, Sántaraksitával, a mahájána filozófia íróként is jelentős képviselőjével, akinek meghatározó munkái máig fennmaradtak. Ezalatt a fővárosi buddhista csoportnak – buddhistának aligha nevezhető – gonosz stratégiával sikerült megszabadulnia fő ellenfelétől, Ma-zsang Khrom-pa-szkjabsztól. Ezután Sántaraksitát Tibetbe hívták, s a Dzsokhangból elhurcolt Buddha szobrot dicsőségesen visszahozták Lhászába. Mivel a buddhista-ellenes érzület továbbra is erős maradt, így Sántaraksita csak négy hónapot tölthetett Tibetben. Távozása előtt azt ígérte a császárnak, hogy küld egy hatalmas varázslót, aki elég erős ahhoz, hogy legyőzze az általa Tibet „gonosz szellemeinek” nevezett erőket. Ez a hatalmas bölcs és démonűző az uddijánai Padmaszambhava lett, aki valóban a megfelelő ember volt arra, hogy az összes akadályokat elhárítsa. Állítólag minden gonosz szellemet leigázott és rávette őket, hogy ezentúl a „buddhista Tan védelmezőiként” lépjenek fel. Míg a Bszam-jasz alapítását Sántaraksita felügyelete alatt végezték, addig Padmaszambhava volt az, aki megakadályozta a „démonokat” abban, hogy lerombolják az épülő falakat, és asztrológiai számítások segítségével kiválasztotta a megfelelő napszakot az építkezés különböző

szakaszainak elvégzéséhez. Az eltérő történeti forrásokból ítélve úgy tűnik, hogy Padmaszambhava jelentőségét a buddhista tantrikus iskola eltúlozta, hiszen irányzatuk alapítójaként tisztelik, és később a „Második Buddha” címmel dicsőítették. Bszam-jasz az indiai Otantapurí buddhista temploma mintájára készült, és a buddhizmus kozmográfiai elképzelései szerint építették. A háromemeletes főtemplomot az Avalókitésvara szentéllyel, a Méru világhegyet jelképezendő, a középpontban emelték. A buddhista kozmográfiával összhangban mind a négy égtájban, egy-egy különböző világrész veszi körül a világhegyet. Négy sztúpa (fehér, vörös, fekete és kék) zárja le a kozmikus jelkép-rendszert, ahogy azt a nap és a föld temploma is teszi. Az egész színhelyet kisebb sztúpák sokaságával díszített hatalmas fallal vették körül. A szent épületegyüttes belsejében volt *Pehar* jóisten kápolnája, akinek a székhelyét később a Lhasza szomszédságában fekvő *Brasz-szpungszba* (*Drépung*) tették át.

A Bszam-jasz alapítását követően a hínájána ághoz tartozó tizenkét indiai szarvasztivádin szerzetest hívtak meg, talán avégett, hogy ellensúlyozzák Padmaszambhava mágikus irányzatát. Úgy tűnik, hogy ez a fontos személyiség nem sokat időzött Tibetben. Bizonyos krónikák megkérdőjelezzik, hogy a kor tibeti embere egyáltalán képes volt-e spirituális életre. Az első hét önkéntes tibeti szerzetest, mint a „{próbára} kiválasztott jelöltet” (*szad-mi bdun*) ismerik. Mindannyian megállták helyüket. Kiemelkedett közülük Vairócsanaraksita, aki a buddhista szövegek fordításának szentelte figyelmét. Mindegyik jelöltet Sántaraksita avatta fel. Buddhista szokás szerint ez tükröződött új, szellemi neveikben, melyek közül mindegyiknek a második eleme *-raksita* volt, ami a nagy tiszteletben tartott indiai buddhista filozófushoz és guruhoz fűződő kapcsolatokra utalt. Bszam-jasz alapítása mérföldkő volt Tibet vallástörténetében, s 779-ben ezt követte a buddhizmus államvallásként való elismerése. Ez teljes győzelmet jelentett Khri Szrong-lde-bcan számára feudális ellenfelei felett (még ha a buddhizmus elleni küzdelem nem is ért egészen véget), a császár szerepét később avval ismerték el, hogy bevették őt a „tankirályok” vagy dharma-rádzsák hármásába, mint Mandzsusrínak, a bölcsességet és irodalmat megszemélyesítő bódhiszattvának megtestesülését. Ezeknek a változásoknak logikus következménye volt a bon-po papok kiűzése.

A buddhista-bon-po küzdelem azonban nem az egyetlen megoldásra váró vallási ügy volt ezidőtájt. A buddhisták közt is támadt belső ellentét, a hitelvek közti különbség összekapcsolódott a két idegen, indiai és kínai buddhista iskola közti hatalmi harccal. A régi feljegyzések fényt vetettek arra, hogy a buddhista

tanítások *csan* hagyományát követő, igen nagyszámú kínai szerzetes jelentős befolyásra tett szert Khri Szrong lde-bcan idejében. E szerzetesek (ho-sang, tib. *hva-sang*) közül soknak szerepel a neve a *Bka-thang szde-Ing*-ában. A legellentmondásosabb tételek, melyek komoly vitába torkolltak, a nirvánához és a megvilágosodáshoz vezető ösvényt érintik. Sántaraksita követői, akiket a mester halála után a tibeti Dnyánéndra vezetett, a régi mahájána szerinti bódhiszattva-életutat hangsúlyozták, amely a tíz tökéletességen (*páramitá*) keresztül a végcélhoz vezet, a bódhiszattva-lét (*bhúmi*) egyik szintjéről fokozatosan (*rim-gjisz*) felfelé haladva a következőig, végül elérve a legmagasabb szintet, a tizediket. A kínaiak módszerét, a *csant* (japán *zen* {< szkr. dhjána}) a tibeti szövegek *csig-csamak* nevezik.

Sok időt töltöttek a kutatók abbéli igyekezetükben, hogy megállapítsák e szónak a pontos értelmét, amely a legújabb kutatások szerint azt jelenti, hogy „egyidejű”, bár az „egy pillanat alatt, hirtelen” jelentéseket sem lehet kizárni. Akár megoldották ezt a jelentéstani problémát, akár nem, a megvilágosodáshoz érkező út leírása „hirtelen” és „egyidejű”. A „hirtelen megvilágosodás” nem igényel magyarázatot. Ezt a *bhúmi* tanok követői teljes mértékben és kibékíthetetlenül visszautasították, mert a hagyományos buddhista erények: a nagylelkűség, erényesség, fegyelem, szorgalom, összpontosítás, meditáció, bölcsesség, nem is említve a szent iratokat, teljesen elvethetők lettek volna. Ezt az állásfoglalást nem szükséges a *csan* buddhizmusról szóló tibeti forrásokkal megmagyarázni, hiszen igen közeli példákat lelhetünk a saját könyveikből. Így egyszer feljegyezték, hogy egy *csan* mester, Tö-san *hirtelen megvilágosodást* ért el, amikor egy öregasszony eloltott egy gyertyát, és ő teljes sötétségben maradt. A rákövetkező nap Tö-san elégette a szútrákat, amelyek most már nem voltak hasznára. Ez a történet egy másik jellegzetes *csan* vonást fed fel: az előszeretettel a paradoxonok, sőt a mehökkentő tréfák iránt. Azonban hogy mit jelent az „egyidejű megvilágosodás”, és hogy mi is lehet *egyidejű* a megvilágosodásban, az további kifejtést kíván. Néhány tibeti irat szerint a „három világban”, azaz a „vágyvilágban” (*kámadhātu*), a „formavilágban” (*rúpadhātu*) és a „formamentes világban” (*arúpadhātu*) található szennyeződésektől a megvilágosodott egyidejűleg szabadul meg. Találunk erre bizonyítékot egy Bhusukunak nevezett indiai tökéletesedett életrajzában is, aki a test, beszéd és gondolat{tudat} egységének érzékelése által érte el a megvilágosodást, és „egy pillanat” alatt valósította meg célját (az ellentmondásos *csig-csar* kifejezés helyett, itt pontos meghatározást, „szkad csig” használnak). Hva-sang Mahájána követői is lenézték a teológiai tanultságot és a deduktív gondolkodást, s a

közvetlen tapasztalást hangsúlyozták. Ez az irányzat nagyon közel áll sok indiai *mahásziddha* tantételéhez, és bár az indiai kronológia nem lát el bennünket pontos adatokkal, úgy tűnik, a kínai csan eredete is indiai irányzatra megy vissza. Az is igen-csak lehetséges, hogy a buddhizmus ezen formájának a kínai taoizmussal történt szimbiózisa hozta létre ezt a különleges irányzatot. Mégha a Bódhidharma pátriárkáról és az általa behozott tanításról – később ezt hívták csannak – szóló legenda a 7. században keletkezett is, ez még egyáltalán nem zárja ki a kínai csan alapvetően indiai eredetét.

A kínai-tibeti buddhista küzdelem során az „egyidejűség” tanításának egyik képviselője Tibetbe látogatott. Ő az indiai születésű Vimalamitra, aki egyben Padmaszambhava közeli „munkatársa” is volt. A „fokozatosság” védelmezőinek támogatására a tibeti udvar egy másik fő tekintélyt, Santaraksita tanítványát, a híres Kamalasílat hívta meg Indiából. Az ellentétet a tibeti császár jelenlétében, egy hosszú, nyilvános hitvitában (792-794) döntötték el, ahogy azt már korábban a buddhisták és a *bön*pók közt is tették. A kínai források azt állítják, hogy a csan szerzetesek győzedelmeskedtek, de a tibeti történétírók tanúsága szerint a kínaiak maradtak alul. Az is nagyon könnyen meglehet, hogy a kínaiak kitűnő érveket hoztak fel ügyük alátámasztására, de a császáron volt a döntés sora, s szerinte a kínaiakat legyőzték. Ezért el kellett hagyniuk az országot; s kihírdették, hogy Tibetben a Nágárdzsuna-féle madhjamika iskola tanait kell igaz, egyedül helyes buddhizmusnak elfogadni, ami az ezt megelőző ellentét fényében elég lényegtelen volt. A császár és udvartartása bizonyára nem volt abban a helyzetben, hogy teológiai érvek súlyát mérlegelje, így Khri Szrong-lde-bcan döntése pusztán politikai jellegű volt. Ez nyilvánvalóvá válik, amikor felidézzük, hogy az adott időszakban Tibet állandó háborúban állt a kínaiakkal. Akárhogy is legyen, ez a döntés történelmi jelentőségűnek bizonyult, mivel a tibeti buddhizmus további fejlődéséhez biztosította az ortodox páramitá utat, az indiai buddhizmus e különleges ágának hűséges követését. Ez nem jelenti azt, hogy az egyidejű és pillanatnyi megvilágosodás teljesen eltűnt. Később a bka`-rgjud-pának, de még inkább a tibeti buddhizmus rnying-ma-pa iskolájának sikerült megőrizni ezt a hagyományt. Ezen a téren a legfontosabb a „Nagy Beteljesedés” {szkr. mahászandhi} iskolája, a *rdzogsz-cshen-pa*.

Külpolitikában és vallási ügyekben Khri Szrong-lde-bcan utolsó évei, ahogy azt már korábban leírtuk, kevésbé voltak szerencsések, mint az azt megelőzőek. Halála és fia, Mune-bcan-po elhunytá után másik fia, Szad-na-legsz szerezte meg a trónt. Bár ő maga a buddhizmus támogatására hajlott, uralkodásának korai

évei alatt kénytelen volt engedelmeskedni a nemesség óhajainak, habár a hivatalos magatartás nem változott a buddhizmussal kapcsolatban, ezért továbbra is államvallás maradt. Sok tibeti azonban, akiket névleg áttérítettek a buddhizmusra, szívében a régi valláshoz kötődött, „míg testük és nyelvük a buddhizmust gyakorolta”. A császár kései uralkodásának idején két buddhista egyházi személy, Mjang Ting-nge`-dzin és kiváltképp Bran-ka Dpal-jon, nagy befolyásra tett szert a főtisztviselők között. Ez a helyzet a császár fiának, Ral-pa-csannak (815-838) az uralkodása alatt is fennállt, aki a császári trón birtokosai közül minden bizonnyal a leglelkesebb buddhista volt. Khri Szrong-lde-branhoz és Szrong-bcan szgam-póhoz hasonlóan, őt is „tankirály”-nak nevezték. A buddhisták Vadzsrapáni (tib. *Phjag-na rdo-rdzse*) bódhiszattva megtestesülésének tartották. A buddhizmusnak tett legfontosabb szolgálata apjához hasonlóan, a buddhista irodalom támogatása volt. Nemzedékek sora alatt tömérdek szöveget fordítottak le, de addigra úgy látszott, hogy az egységes szaknyelv hiánya káoszhoz vezet. Nem egyszerűen arról volt szó, hogy sok különféle nyelven íródott szöveget fordítottak le (a szanszkrit és a különböző indiai nyelvjárárok mellett még kínai és khotáni), hanem arról, hogy a tibeti nyelvnek nem volt olyan szókincse, amivel könnyen ki lehetett volna fejezni összetett filozófiai gondolatokat. Ezért nagyon eltérő háttérű és különböző vallási hagyományokhoz tartozó külhoni tudóst voltak kénytelenek bevonni a munkába, akik a buddhista műszókat eltérő módon fordították.

Egy egységes és egyezményesen érvényes irodalmi nyelv létrehozása égető szükségévé vált. A tudósok testülete, melyet Ral-pa-csan apja állított fel, már egy ideje csodálatraméltó ügyességgel dolgozott a nehéz feladaton, és Ral-pa-csan uralkodása alatt minden jel szerint be is fejezték művüket. Olyan indiai panditok, mint Dzsina-mitra, Szuréndrabódhi, Dánasíla és Bódhimitra voltak a tagjai a testületnek, az őket segítő tibeti fordítók közül Dnyánaszéna (Je-sesz-szde), Ratnaraksita, Dharmatásíla stb. magaslott ki. E férfiak nevei szorosan hozzátartoznak a tibeti kánonikus irodalom történetéhez. Még mielőtt belefogtak volna munkájukba, összeállították a *Mahávjutpatti* buddhista fogalom- és kifejezéstartárát, amely meghatározta minden buddhista név és szakkifejezés hivatalos fordítását. Ebben az időszakban új hínájána és mahájána iratok fordításai készültek el (a „kiskocsi” szövegei a mūlaszárvasztiváda iskolához tartoztak). Más tudósok korábbi időkben készült fordításait alaposan kijavították és átdolgozták, hogy összhangba kerüljenek a most kialakított és elfogadott terminológiával. A szent szövegek összességét még nem gyűjtötték össze egy olyan elismert kánonban,

mint később a Kandzsar, de állítottak össze jegyzéket azokról a könyvekről, melyeket a testület jóváhagyott.

Ral-pa-csan kétségtelenül kimagasló szolgálatot tett a buddhista irodalomnak és a buddhizmusnak általában, de személyes kapcsolata evvel a vallással már-már szolgai volt, és semmit sem hagyott figyelmen kívül, amivel a klérus érdekeit elősegíthetné vagy személyes előmenetelüket biztosítaná. Megörökítették, hogy annyira túlradó volt a papság iránti tisztelete, hogy a lábukhoz borult, majd selyem szalagokat erősített a hajához, melyeknek másik végeit a papok ülőhelyéhez rögzítette. Ez a viselkedés sértette a tibeti nemzeti érzést, de az alázat külső jeleinél sokkal fontosabb volt a buddhisták növekvő hatalma, különösen Bran-ka Dpal-jon főminiszteré. Törvénybe foglalták, hogy hét tibeti család köteles gondoskodni egy buddhista szerzetes ellátásáról. Nemcsak a köznép, hanem a nemesek is kénytelenek voltak megfelelni, legalábbis kifelé, a buddhista erkölcs elveinek. Végül a széleskörű ellenérzés és harag heves egyházellenes megmozdulásokban tört ki, de az elvakult császár esztelenül támogatta a buddhista egyházat, és szigorúan büntetett mindenkit, aki bármilyen módon megsértette a szerzeteseket. Néhány vétkesnek az ujjait vágták le, másoknak még a szeme világát is kioltották. Ennek a brutális elnyomásnak a hatása idézte elő a tibeti nemesek körében a Rgjal-to-re miniszter által vezetett összeesküvést. Az összeesküvők elmésen és következetesen elszigetelték a császárt, mielőtt végső csapást mértek volna rá. Különböző ürügyekkel sikerült elérniük a császár testvérének, Gcang-mának az elűzését, aki maga is buddhista szerzetes lett. Vádakat hoztak fel Bran-ka Dpal-jon főminiszter ellen. Avval gyanúsították, hogy a császár egyik feleségével folytatott tisztességtelen viszonyt. Sajnos Ral-pa-csan beleesett a csapdába: a megvádolt minisztert megölette, mire a bevádolt asszony öngyilkosságot követett el. Amikor a nemeseknek sikerült szétzilálni a buddhista érdekcsoportot és elszigetelni a rájuk támaszkodó császárt, véghezvitték hatalomátvételüket: orgyilkosok törtek be a császár szállására és alvás közben, ágyában meggyilkolták. A győztes összeesküvők császárként Ral-pa-csan bátyját emelték trónra, de személyisége nem volt erősebb, mint elődjéé. Épp oly elfogult volt a nemesekkel és a bönpókkal, mint Ral-pa-csan a buddhizmussal. Most minden befolyásos helyet az összeesküvők és barátaik foglaltak el. Rgjal-to-re lett a főminiszter, aki azonnal a buddhisták ellen fordult, s a bon vallás visszaállításáért minden követ megmozgatott. A buddhista tanokat az egész országban betiltották, s az üldözés a birodalom legtávolabbi részeire is kiterjedt. Az ígéretesnek látszó fordítómunkát most természetesen teljesen leállították; még azokat az

építményeket is elpusztították, ahol a munka folyt. Ral-pa-csan újonnan emelt `U-sang-rdo-i templomának felszentelése nem történt meg, és még azokat a Szrong-bcan szgam-po és Khri Szrong-lde-bcan alatt épült szentélyeket is, melyek már saját hagyományra tekinthettek vissza, most szándékosan közmegvetés tárgyává tették. Ajtóikat befalazták, a falfestményeket sört vedelő szerzetesek képeivel festették át azért, hogy a nép szemében lealacsonyítsák a buddhizmust. Számos buddha-szobrot, beleértve a Dzsokhang templomból valókat, eltávolítottak. Eredeti szándékuk az volt, hogy a vízbe hajítják őket, de súlyuk miatt megelégedtek avval, hogy homokba temették azokat. Szrong-bcan szgam-po kínai feleségét gonosz szellemnek nyilvánították, mivel ő volt az, aki a legnagyobb becsben tartott kegytárgyakat hozta Kínából. Magát a Dzsokhangot istállóvá alakították át, Vadzsrapáni bódhiszattvának, a „Titkok Urának” szobrát pedig gúzsbakötötték. Az elnyomás hulláma természetesen nem kímélte a buddhista irodalmat sem, és a nagy gonddal lefordított szövegek közül sokat elégettek vagy a vízbe hajítottak. Az irodalmi kincsek egy részét úgy mentették meg, hogy a Lhasza közelében fekvő barlangokba rejtették őket.

A legvadabb düh természetesen a buddhista szerzetesek ellen irányult. A nemrégiben még nagy tiszteletnek örvendő indiai panditoknak most menekülniük kellett, és sok tibeti buddhista férfi is velük tartott. Közülük az egyik kimagasló személyiséget, Ting-nge-`dzin bzang-pót bérgyilkosok ölték meg. Akik maradtak, azoknak fel kellett adni vallásukat és a szerzetességet. Az új hatalom rosszindulatú örömét lelte abban, hogy megalázó feladatokra kényszerítette a volt szerzeteseket, például mészárosnak kellett beállniuk, vagy íjjal, nyíllal és kutyákkal vadászni küldték őket.

Azonban sem az üldöztetés, sem Glang-dar-ma uralma nem tarthatott örökké. Egy tantrikus remete, Dpal-gji rdo-rdzse nyilazta le a császárt, mialatt az egy hatalmas köoszlopon lévő feliratot olvasott a Dzsokhang előtt. Igazi *tantrikaként*, a gyilkos azt állította, hogy együttérzésből cselekedett: meg kívánta akadályozni a császárt, hogy további bűnöket kövessen el, s így egy jobb újjászületéshez segítette hozzá. A gyilkos akadálytalanul elmenekült, s a főváros mélységes döbbenetbe zuhant. A császári dinasztia tekintélye komolyan megcsúszott ezeket a gyilkosságokat. A politikai és vallási felfordulás végső következménye az lett, hogy a hithagyó császár halála után nem állították vissza azonnal a buddhizmust, és az uralkodóház sem heverte ki a halálos csapást. Az egykor hatalmas és kulturálisan is fejlődő ország darabjaira hullott, s kisebb fejedelemségekre esett szét, a központi hatalom ereje nem volt képes hatását a fővároson kívül éreztetni.

Mind a buddhizmus, mind a rendszerezett bon vallás komoly csapásokat szenvedett, és majdnem másfél évszázadig úgy tűnt, mintha Tibet visszasüllyedne az eredeti, kezdetleges állapotba, melyből Szrong-bcan szgam-po emelte fel.

VÉGJEGYZET

¹ Ezek az ugyanezen az oldalon található 'hat tökéletességen' túl a módszer, az ima, a hatalom-erő és az [ös-]eredő tudomás tökéletességei. - A ford.

BIBLIOGRÁFIA

A tibeti vallásról szóló néhány általános könyvet (melyek a buddhizmussal is foglalkoznak) lásd a bibliográfia *Gyémántkocsi* című részét alább.

A BUDDHIZMUSRÓL ÁLTALÁNOSSÁGBAN (itt csak a fontosabb könyvek egy válogatását közöljük)

Hermann Oldenberg, *Buddha. His Life, His Doctrine, His Order*, London 1882 (néhány reprint); T. Stcherbatsky, *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma*, London 1923; T. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvana*, Leningrad 1927; Edward Conze, *Buddhism. Its Essence and Development*, Oxford 1951, szintén Harper Torchbook 1959; Edward Conze, *Buddhist Texts through the Ages*, Oxford 1954; Edward Conze, *Thirty Years of Buddhist Studies*, University of South Carolina Press, Columbia, S.C. 1968. {Ugyancsak az előző szerzőtől *A Short History of Buddhism*, 1980, Allen and Unwin, London. - A ford.}. André Bareau, *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, Saigon 1955; Nalinaksha Dutt, *Buddhist Sects in India*, Calcutta 1970; Sukumar. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries of India*, London 1962; Louis de la Vallée Poussin, *Bouddhisme: études et matériaux*, Bruxelles 1896-98; Nalinaksha Dutt, *Aspects of Maháyána Buddhism and Its Relations to Hínayána*, London 1930; Marie-Thérèse de Mallmann, *Introduction á l'étude d'Avalokitecvra*, Annales du Musée Guimet 57, Paris 1948; Étienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien des origines á l'ère saka*, Bibliothèque du Muséon, Louvain 1967. {Körösi Csoma Sándor, *Buddha élete és tanításai*, angolból fordította, az előszót írta és jegyzetekkel ellátta Bodor András, 2. javított kiadás, 1982, Kriterion, Bukarest; Agócs Tamás, „Az éntelenség logikai bi-

zonyítása. Kamalasíla: A Gyémánt-szútra kommentárja”, *Buddhista logika*, szerk. Fehér Judit és Horváth Z. Zoltán, *Történelem és kultúra* 12, 1995:115-24, MTA Orientalisztikai Munkaközösség-Balassi Kiadó, Budapest; A Gyémánt Áttörés. – A Gyémántvágó Szútra és magyarázatai, tibetiből ford. és magyarázatokkal ellátta Agócs Tamás, 2000, Buddhista Főiskola; Fehér Judit, „A mozgás cáfolata a mádhjamika buddhizmusban”, *Uray Géza emlékére. Tanulmányok*, szerk. Ecsedy Ildikó, *Történelem és kultúra* 8, 1992: 35-46, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, Budapest; Fehér Judit, „A buddhista középut filozófiája. Buddhapálita: Múlamadhjamakavritti”, *Tibeti buddhista filozófia*, szerk. Fehér Judit, *Történelem és kultúra* 11, 1994: 7-58, MTA Orientalisztikai Munkaközösség-Balassi Kiadó, Budapest; Fehér Judit, „A korai madhjamaka buddhista logika és előzményei. Nágárdzsuna: Az ellenvetések megsemmisítése (Vigrahavjāvartanī)”, *Buddhista logika*, szerk. Fehér Judit és Horváth Z. Zoltán, *Történelem és kultúra* 12, 1995: 9-62, MTA Orientalisztikai Munkaközösség-Balassi Kiadó, Budapest; Fehér Judit, *Nágárdzsuna, A mahájána buddhizmus mestere*, 1997, Farkas Lőrinc, Budapest; Mircea Eliade, *Vallási hiedelmek és eszmék története II: Guatama Buddhától a kereszténység győzelméig*, ford. Saly Noémi, 1995, Osiris, Budapest, (kiváltképp a XVIII-XIX. és XXIII. fejezet); Mircea Eliade, *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*, ford. Horváth Z. Zoltán, 1996, Európa, Budapest, (különösen a V. fejezet: „Jógatechnikák a buddhizmusban”); Hamar Imre, „A `Csak-tudat` buddhista iskola tantételei. Lankávatára Szútra”, *Tibeti buddhista filozófia*, szerk. Fehér Judit, *Történelem és kultúra* 11, 1994: 59-76, MTA Orientalisztikai Munkaközösség-Balassi Kiadó, Budapest; Hamar Imre, „A `csak-tudatosság` logikai bizonyítása. Vasubandhu: A húsz versszak kommentárja (Vimsatikā)”, *Buddhista logika*, szerk. Fehér Judit és Horváth Z. Zoltán, *Történelem és kultúra* 12, 1995: 63-78, MTA Orientalisztikai Munkaközösség-Balassi Kiadó, Budapest; Horváth Z. Zoltán, „A hit és a tudás az indiai és tibeti buddhista ismeret-elméletben”, *Vallási hagyományok és kultúrák keresztútján*, szerk. Ecsedy Ildikó és Ferenczy Mária, *Történelem és kultúra* 6, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1990: 46-57, Budapest; Horváth Z. Zoltán, „A buddhista ismeretelmélet egyik részterülete: a következtetések tana Sankaraszvámin: Bevezetés a logikába (Njája-pravésa)”, *Buddhista logika*, szerk. Fehér Judit és Horváth Z. Zoltán, *Történelem és kultúra* 12, Orientalisztikai Munkaközösség, 1995: 91-106, Balassi Kiadó, Budapest; *A jógacsára filozófiája*, németből, angolból és szanszkritből ford., a bevezetőt és a magyarázatokat írta Tenigl-Takács László, 1997, Farkas Lőrinc,

Budapest; Andrew Skilton, *A buddhizmus rövid története*, angolból fordította Agócs Tamás, 1997, Egyetemi Könyvtár, Corvina, Budapest. Bibliográfiai adatokat lásd ott; Ven. Khenpo Tsultrim Gyamtso Rimpoche és Shenpen Hookham, *A buddhista ürességmeditáció fokozatai*, ford. Hargitai Gábor és Pressing Lajos, 1997, Orient Press, Budapest. - A ford.

GYÉMÁNTKOCSI

Anton Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, Aus dem Tibetischen übersetzt, St. Petersburg 1869; Albert Grünwedel, *Tāranātha's Edelsteinmine. Das Buch von den Vermittlern der Sieben Inspirationen*, Bibliotheca Buddhica 18, Petrograd 1914; Albert Grünwedel, „Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer (Mahāsiddhas), aus dem Tibetischen übersetzt,” *BA* V (1916): 137-228; Giuseppe Tucci, „Some Glosses upon the Guhyasamāja,” *MCB* 3 (1935): 339-53; Ferdinand D. Lessing, *Yung-Ho-Kung. An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking*, vol. 1 (az egész kiadták), *The Sino-Swedish Expedition* 8, 1. Stockholm 1942; S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta 1950; Anagarika Govinda, „Solar and Lunar Symbolism in the Development of Stupa Architecture,” *Marg* 4: 1 (Bombay 1950): 185ff.; Toni Schmidt, *The Eighty-five Siddhas*, Stockholm 1958; Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, New York 1960; Giuseppe Tucci, „Oriental Notes,” *EW* 14 (1963): 133-45; Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, London 1965; P. H. Pott, *Yoga and Yantra. Their Interrelation and Their Significance for Indian Archaeology*, The Hague 1966; Edward Conze, „Buddhism and Gnosis,” *Studies in the History of Religions (Supplements to Numen)* (1967): 651-67; Herbert V. Guenther, *The Royal Song of Saraha*, Seattle and London 1969. {Namkhai Norbu, *Rigbaï Kujyug. The Six Vajra Verses*. Namkhai Norbu szóbeli kommentárja, szerk. Cheh-Ngee Goh, 1990, Rinchen Editions, Singapore. - A ford.}

LEGKORÁBBI TIBETI BUDDHIZMUS

W. W. Rockhill, *The Land of the Lamas*, London 1891; Albert Grünwedel, *Mythology of Buddhism in Tibet and Mongolia*, Leipzig 1900; Albert Grünwedel, *Die Tempel von Lhasa*, *SBHAW* no. 14, Heidelberg, 1919 (Lhasza régi szentélyeinek leírása); Marcelle Lalou, „Les textes bouddhiques au temps du roi Khri-srong lde-bcan,” *JA* (1953): 313-53; Giuseppe Tucci, „The Symbolism of the Temples of bSam- yas,” *EW* 6 (1956):

279ff.; R. A. Stein, *Une chronique ancienne de bSam yas: sBabzed*, Paris 1961; Paul Demiéville, *Le concile de Lhasa*, Paris 1952 (a kínai források szerint tárgyalja a Bszam-jasz-i hitvitát); Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts 11*, Roma 1958 (a tibeti források alapján foglalkozik a Bszam-jasz-i hitvitával); R. A. Stein, „Illumination subite ou saisie simultanée. Note sur la terminologie chinoise et tibétaine,” *RHR* 179: 1 (1971): 1-30 (a Bszam-jasz-i hitvita kapcsán) {Szintén ennek kapcsán lásd G. W. Houston, *Sources for a History of the bSam yas Debate*, 1980, VGH Wissenschaftsverlag, St. Augustine. – A ford.}. {Alexander W. MacDonald, „Religion in Tibet at the time of Srong-btsan sgam-po: Myth as History”, *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, szerk. Ligeti Lajos, vol. 2., 1984: 129-40, Akadémia, Budapest; H. Uebach, „On Dharma-Colleges and their Teachers in the Ninth Century Tibet”, *Indo-Sino-Tibetica. Studi in honore di Luciano Petech*, szerk. P. Daffinà, 1990, Rome; E. K. Dargyay, „Sangha and State in Imperial Tibet”, *Tibetan History and Language. Studies Dedicated to Uray Géza on his Seventieth Birthday*, szerk. Ernst Steinkellner, 1991: 111-27, Vienna; Yoshiro Imaeda, *Histoire du Cycle de la Naissance et de la Mort: Étude d'un Text Tibétain de Touen-houang*, 1981, Librairie Droz, Geneva et Paris; Samten G. Karmay, „The rDzogs-chen in its Earliest Text: a Manuscript for Tun-huang”, *Soundings in Tibetan Civilization*, szerk. B.N. Aziz és Matthew Kapstein, 1985: 272-82, Manohar, New Delhi; David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism*. 1987: 381-463, Shambala, Boston; Mark Tatz, „T'ang Dynasty Influences on the Early Spread of Buddhism in Tibet”, *TJ* 3/2, 1978: 3-32; Uray Géza, „Tibet's Connections with Nestorianism and Manicheism in the 8th-10th Centuries”, *Contributions on Tibetan Language, History and Culture*, szerk. E. Steinkellner és H. Tauscher, vol. 1, 1983: 399-428, Wien. – A ford.}

PADMASZAMBHAVÁRÓL SZÓLÓ IRODALOM

Emil Schlagintweit, „Die Lebensbeschreibung von Padma-sambhava,” Teil 1/2, *AKBAW* 21 (1899): 417-44; 22 (1905): 517-76; Albert Grünwedel, „Ein Kapitel des Ta-she-sung,” *Festschrift für Adolf Bastian*, Berlin 1896, pp. 461-82; Albert Grünwedel, „Drei Leptschatexte, mit Auszügen aus dem Pad ma thang yig,” *TP* 7 (1896): 526-61; Albert Grünwedel, „Padma-sambhava und Mandárava,” *ZDMG* 52 (1898): 447-61; Berthold Laufer, „Die Bru-za Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava,” *TP* (1908): 1-46; Berthold Laufer, *Der*

Roman einer tibetischen Königin, Leipzig 1911; Albert Grünwedel, „Padmasambhava und Verwandtes,” *BA* 3 (1912): 1-37; S. H. Ribbach, *Vier Bilder des Padmasambhava*, Mitteilungen aus dem Museum für Volkerkunde in Hamburg, 5. Beiheft, Hamburg 1917; G. C. Toussaint, *Le dict de Padma*, Paris 1933 (Padmasambhava életrajzának fordítása); W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Great Liberation*, London 1954 (A Padmasambhava-életrajz egyik bhutáni kiadásának tartalmi kivonatát is felöleli). {Lásd *A nirvána megvalósítása – Padmasambhava guru tibeti könyve a nagy felszabadulásról*, ford. és a kiegészítéseket írta Dr. Hetényi Ernő, 1995, Trivium, Budapest; Keith Dowman, *The Legend of the Great Stupa and the Life story of the Lotus Born Guru*, 1973, Tibetan Nyingma Meditation Centre, Berkley; Herbert V. Guenther, 1996, *Teachings of Padmasambhava*; Tarthang Tulku, *The Life and Liberation of Padmasambhava*, ford. K. Douglas & G. Bays, 1978, Dharma Publishing, Emeryville.- *A ford.*}. F. A. Bischoff és Charles Hartman, „Padmasambhava’s Invention of the Phur-bu,” *Ms. Pelliot tibétain* 44, *ETML*, pp. 11-28, Paris 1971; Anne-Marie Blondeau, „Le Lha-’dre bka’-thang,” *ETML*, pp. 29-126 (leírja hogyan kerekedett felül Padmasambhava a tibeti démonokon).

A „Tan későbbi terjedése”

Glang-dar-ma 842-ben bekövetkezett halála után a tibeti birodalom összeomlását a tibeti buddhista kultúra majdnem teljes széthullása követte. Mivel azonban a központi hatalom nem volt képes befolyását Kelet- és Nyugat-Tibetre kiterjeszteni, így lehetőség nyílt a buddhizmus fennmaradására. A már egy ideje ható, mágikus tantrikus elemektől megfertőzve a buddhizmus sok területen nagyon gyorsan elsorvadt. Ez a buddhizmus egyfajta „bal-kéz” tantra kultuszává lett, melyben közönséges nemi ritu-sok és néha emberáldozatok is szerepeltek. Ezeknek a kialakulá-sát a nem-buddhista, saivita tanokkal való kapcsolat segíthette elő. A régi tantráknak a császárkorban lefordított, ellentmondá-sos szertartásait szószerint értelmezték, így emberi ondót, vért és ürületet ajánlottak fel a tantrikus istenségeknek. A kevés meg-maradt igazi buddhista felháborodott e tantrikus szertartások gyakorlatán, melyek során felhasználták az „öt *makára*”-t azaz az öt tárgyat, amelyek a szanszkritban *ma* szótaggal kezdődnek: *mámsa* („hús”), *matszja* („hal”), *madja* („bódító italok”), *mudrá* és *maithuna* („közösülés”). A *mudrá* eredeti jelentése „nemi vágyat felkeltő növény magja” volt, de később ugyanezt a szót használták a „felavatott nőre”. Néhány buddhista hívőnek siker-ült Középső-Tibetből Amdóba, Kelet-Tibetbe menekülni, ahol néhány hasonlóan gondolkodó tibeti és kínai buddhistával talál-koztak. Sikerült szerzetessé avatgatniuk magukat a *vinaja* eredeti szabályai szerint. Amikor a buddhizmus üldözése Középső-Ti-betben véget ért, egy igaz buddhistákból álló csoport visszatért Lhasza környékére, elindítva evvel a később „a Tan második terjedésének” (*phji-dar*) nevezett folyamatot. A legkitünőbb sze-mélyiségek, akik ennek a feladatnak szentelték magukat Dgongsz-pa rab-gszal és tanítványa, Klu-mesz (950-1025 körül) voltak, akik másfél évszázadnyi szellemi sötétség után útnak indítottak egy mozgalmat, melyre a krónikák a „buddhizmus hamuból való felemelkedéseként” (*me-ro langsz*) hivatkoznak.

E lelkes munkához adott nagy lökést a Nyugat-Tibetből érkező támogatás, ahol a régi császári ház egyik sarja, Szkjid-lde Nyi-ma-mgon új, független királyságot alapított a régi zsang-zsung állam központjában, Gugében. E királyság uralkodóháza az ala-pító unokája, Szrong-nge ideje óta a buddhizmus ügye iránti buz-galmáról volt híres. A király végül maga is buddhista pap lett, és felvette a „Királyi Szerzetes” nevet, Je-sesz-`od („Tudás Fénye”). Mivel két fia is belépett a szerzetesrendbe, a tényleges kormány-zást a király testvérének, `Khor-rének adták át, habár az ki-világlik a forrásokból, hogy Je-sesz-`od nem engedte át teljesen a hatalmat, hanem pap-királyként az állam feje maradt, míg

`Khor-re alkirályi rangban a kormányzás mindennapi ügyeire viselt gondot.

Je-sesz-`od nagyon aggódott a korabeli tibeti buddhizmus elkorcsosulása miatt. A „nagykocsi” filozófia tanításait tekintette Buddha hiteles kinyilatkoztatásának, s úgy érezte, hogy korának sok tantrikus eljárása kétes eredetű. Ezért közvetlen kapcsolatot keresett Indiával, a buddhista vallás szent-földjének vidékével, s néhány alattvalóját a buddhista Tan nagy indiai mestereinek kalauzolásával taníttatta. Huszonegy ifjút választott ki, köztük volt Rin-cshen bzang-po (958-1055), aki később buddhista szövegek fordítójaként és a Nyugat-Tibetben emelt buddhista templomok létrehozásában játszott szerepe révén vált híressé. Az ifjak csapata felkerekedett Kasmír felé, mely ebben az időben a buddhista hagyomány olyan fontos központja volt, mint Magadha keleten. Mint sok más hasonló esetben, a fiatal tibetiek többsége képtelen volt elviselni az indiai éghajlatot, s hét év után Rin-cshen bzang-po csak egy társával tért haza. A többiek meghaltak Indiában. Rin-cshen bzang-po nagy utazásai közül ennek az elsőnek azonban teljes volt a sikere. Ez a később „Nagy Fordítónak” nevezett tehetséges férfi különböző mesterek útmutatásával tanulmányozta a mahájána filozófiát, de az ún. „Új Tantrák” csoportjába tartozó sok írást is. (A másik csoportra, a Padmaszambhava-féle iskola követői lefordította „Régi Tantrák” szövegeire úgy tekintettek, mint amelyek nincsenek összhangban az igazi buddhista Tannal). Az „Új Tantrák” közül a *Guhjaszamadzsza* különösen jelentős volt, és a hatalmas mennyiségű buddhista irat tibeti átültetése végett, a fordítónak olyan híres indiai mesterek közreműködését sikerült elnyernie, mint Sraddhakaravarman, Kamalagupta és mások.

Rin-cshen bzang-po jelentőségét nemcsak fordításai bizonyítják, melyek a nagy császárok uralkodása alatt keletkezett régi fordítások helyreigazítását is magukban foglalták. Vezető szerepe volt számos templom és kolostor építésénél, melyeket Je-sesz-`od és utódai indítottak el. Az ő nevéhez fűződő vallási építmények között találhatók Kha-cshar templomai és az „Aranyház” (*Gszer-khang*) Mtho-glingban, Nyugat-Tibet akkori fővárosában. Azért kapta ezt a nevet, mert keleti oldalánál állt egy arany sztúpa, mely magába szívta a felkelő nap sugarait és azokat a szentélyre tükrözte vissza.

A tibeti buddhizmus védelmében Rin-cshen bzang-pónak küzdenie kellett, hogy megtörje a *bön* vallás maradványát, egy Szkar-rgjalnak nevezett viziszellem (*klu*) kultuszát, amelynek központja századokon át Nyugat-Tibetben volt.

A királyi szerzetes Je-sesz-`od még mindig elégedetlen volt azokkal a lépésekkel, amelyeket a buddhizmus megtisztítására

és országában való megszilárdítására tett. Értesülvén arról, hogy korának leghíresebb buddhista tanítója, akit a tibetiek Atisának (Dzso-bo-rdzse) „Nemes Úrnak” hívtak, Vikramasílánál időzött Magadhában, követeket indított útnak, hogy hívják meg Tibetbe. Első kísérlete kudarcba fulladt, mivel Atisa apátja nem adott neki engedélyt a távozásra. A fáradhatatlan királyi hódoló ekkor kutató csoportokat küldött a szomszédos országokba, hogy nagy mennyiségű aranyat gyűjtsenek össze, amelyet Atisának és más híres indiai tanítóknak ajánlhatnak majd fel. Az egyik ilyen küldetés alkalmával elfogták, és a muszlim karlukok foglya lett, akik ezidőtájt nagyon megerősödtek Kelet-Turkesztánban és a környező területeken. A karluk¹ uralkodó kijelentette, hogy csak akkor engedi el foglyát, hogyha az felveszi az iszlámot vagy pedig testsúlyával megegyező arannyal váltja ki magát. A király másod-unokaöccse, Bjang-cshub-`od minden tőle telhetőt megtett, hogy kiszabadítsa a foglyot, de csak annyi aranya volt, amennyivel az elfogott király testét válthatta ki, a fejét nem. A krónikák megőriztek egy megindító párbeszédet a nagybácsi és a másod-unokaöccs között. A hősies Je-sesz-`od egy szörnyű börtönbe zárva azt mondta, hogy ő már betegségtől megtört öregember, s a fiatal királynak nem szabadna ennyi aranyat pazarolnia olyasvalakire, akinek az élete már semmi haszonnal nem jár a buddhizmus ügyére nézve. Azt tanácsolta Bjang-cshub-`odnak, hogy az összegyűjtött aranyat arra használja fel, hogy híres vallási tanítókat hív Tibetbe. Bjang-cshub-`od könnyek közt távozott, de kész volt teljesíteni Je-sesz-`od parancsát, akit ezután a börtönben meggyilkoltak.²

Je-sesz-`od nagytekintélyű buddhista mestert akart hívni a nyugat-tibeti királyságba, hogy kora elkorcsosult tantrikus buddhizmust megtisztítsa, s éppen emiatt nem elégedhetett meg a Rin-cshen bzang-po gyűjtötte temérdek könyvvel vagy azokkal a tanokkal, melyekre a mester tett szert a beavatások során. Végül Atisa elfogadott egy másik meghívást, hogy látogasson Tibetbe, melyet a „Nag-cho fordító” (Nag-cho lo-cha-ba) vezetésével Indiába menesztett tibeti küldöttség adott át. A híres szerzetes-tudós, felvette az Atisa nevet (tib. Dzso-bo-rdzse, „Nemes Úr”), lévén nemesi család sarja volt.

Mivel Atisa oly nagy hatással volt a buddhizmus további fejlődésére Tibetben, hogy részletesebben kell szólnunk korábbi vallási neveltetéséről és életéről is. A Nag-cho írta életrajzának adatai szerint Atisa első vallási tapasztalata a vadzsrajánával kapcsolatos. Beszámolnak arról, hogy még gyermekkorában volt egy látomása Tará istennőről, aki egész életére védistensége maradt. Kamaszkorában egy Rábulagupta nevezetű tantrikus bölcs részesítette beavatásban, feltehetőleg a Rádzsagriha közelében

fekvő „Fekete Hegy”-ként ismert helyen. Ezután olyan mesterek tantrikus tanításait hallgatta, mint Avadhútípá, akit Maitripáként is ismernek, s aki egyben a későbbi bka`-brgjud-pa iskola előfutára is volt. Vadzsrajána mesterei közt találhatjuk a híres Virúpáksát, s arról is tudomásunk van, hogy álmában az ifjú Atísa lenyelte a napot és a holdat, ami arra utal, hogy vallási tevékenysége ezidőtájt nagy valószínűséggel tantrikus természetű volt. Később a szerzetesi életút vágyától indítva szerzetesnővédeknek állt Nálandában, majd felavatott szerzetes (*dge-szlong*), sőt a négy hagyományos buddhista iskola (szarvástivádin, szthaviravádin, mahászánghika és szammatíja) „három *pitakájá*-nak mestere” lett. Mivel az Indiában elsajátítható ismeretek nem elégtették ki, ezért harmincegy éves korában Szuvarnavípába (a mai Szumátra) ment, ahol a buddhizmus ebben az időben virágkorát élte. Egy Dharmakirti nevű híres mester tanítványául szegődött, akit a fennmaradt források általában Szuvarnavípinként, a „Szuvarnavípa-i emberként” ismernek, akivel tizenkét éven keresztül *bódhicsitta*-gyakorlatokat végzett, ami elengedhetelen feltétele volt bódhizáltva-ösvény követéséhez. Miután visszatért Indiába, meghívták Vikramasílá kolostorába vagy inkább kolostori egyetemére, ahol Ratnápara apáttal közösen hamarosan felettebb megbecsült helyet foglalt el.

Nag-cho és egy másik tibeti, akiket Vikramasílába küldtek, hogy meghívják a tiszteletreméltó Atísát, bőséges mennyiségű aranyat ajánlottak fel neki. Először a nagy Ratnápara visszatartotta őket, mert ellenezte Atísa külföldre utazást, de mivel magát Atísát felettebb lenyűgözte a tibetiek állhatatossága, ezért védistenségéhez, Tárahoz fordult tanácsért. Az istennő közölte vele, hogy tibeti utazása sok élőlény hasznára lenne, így végül elfogadta a meghívást. Végül Ratnápara ellenállását is sikerült megtörni, habár Nag-cho-nak meg kellett ígérnie, hogy három évnyi tartózkodás után megengedik Atísának, hogy visszatérjen Indiába. Atísa és kis csapata 1040-ben hagyta el Vikramasílát. Körülbelül egy évet töltöttek Nepálban, ahol a király által nagyrabecsült mester a híres Szvajambhúnáth-i sztúpánál imádkozott. Mikor 1042-ben elérték Nyugat-Tibetet, az ország két uralkodója, Bjang-cshub`od és a szerzetes-király bátyja, az országló király `Od-lde hatalmas fogadást rendezett a mester tiszteletére. Atísa nyugat-tibeti tevékenységének, mint azt látni fogjuk, maradandó hatása lett.

Az indiai mesternél huszonnégy évvel idősebb Rin-cshen bzang-po először nem kívánta elismerni az új jövevényt, de amikor Atísa, megtekintette a Mtho-gling-i templom tantrikus isteneit ábrázoló falfestményeket és dicsőítő költeményt rögtönzött a tiszteletükre, Rin-cshen bzang-po alázatosan meghódolt

az indiai mester előtt, s később Atísa be is avatta a kiengesztelés különleges módszereibe. Ezek az események világossá teszik, hogy Atísa nem utasította el teljesen a vadzsrajána tantrikus tanításait, hanem elsődleges célja az volt, hogy a tantrikus kultuszt megtisztítsa a torzulásoktól. Emellett hangsúlyozni kívánta a mahájána alapvető tanításait, az erkölcsös viselkedést, valamint a tökéletesedés (*páramitá*) fokozatait s a meditáció segítségével végigjárható bódhiszattva-ösvényt. A tibetiek külön használatára más munkákkal egyetemben összeállította „A megvilágosodáshoz vezető ösvény lámpását” (*Bódhipatha pradípa*), amelyhez a megvilágosodás elérésének gyakorlati módszerét kiemelő terjedelmes kommentárt csatolt. Ebben a szövegben három személyiségtípust – alantast, középszerűt és kiválót – különböztet meg. Az alantas ember minden tekintetben a világi örömeket szem előtt tartva cselekszik; a középszerű ember közömbös az örömökkal szemben és ellenszegül a bűnös cselekedeteknek; de a kiváló ember nemcsak az egyéni megszabadulás eszményét követi, hanem minden *észlelő/eszmélő* -lény megsegítését keresi, ami tulajdonképpen azt jelenti, hogy törekvései a bódhiszattvaság felé hajlanak. A *Bódhipatha pradípa* tanításai később Bcongkha-pa *lam-rim* („fokozatos ösvény”) tanainak alapjává váltak.

Igen fontos esemény volt, amikor Atísa egy Rgjal-ba`i `bjungnasz, közismertebben `Brom-szton (1004-1064) nevű vallásos férfival találkozott. Ez a mester, aki magát szerénységből egyszerűen csak világi buddhistának nevezte, szintén a tibeti buddhisták erkölcsös életvitelének jobbításán fáradozott Középső-Tibetben, ahol Dgongsz-pa rab-gszal és Klu-mesz korábbi tevékenységének köszönhetően a vallás újra virágzásnak indult. Amikor Atísát a lhászai tartományba hívták, Nag-cho igen gondterhelt lett és emlékeztette korábbi szavára, melyben azt ígérte a Vikramasilá-beli Ratnákarának, hogy három év után majd visszatér Indiába. Atísa azonban avval érvelt, hogy különleges esetekben fontosabb segíteni az embereken, mint betartani egy ígéretet. Ennek megfelelően az indiai mester el is ment Középső-Tibetbe, s olyan jelentős központokban tanított, mint Bszam-jasz, Jer-pa, Lhásza és az ettől délre fekvő Sznye-thang kis faluja, ahol, miután útmutatást adott `Brom-sztonnak munkája befejezéséhez, 1054-ben elhunyt. Ő volt az a nagy tibeti mester, akinek végül sikerült szilárdan megalapoznia a buddhizmust Tibetben. 1057-ben megalapította Rva-szgreng {Reting} kolostorát, amely az Atísa tanításain nyugvó új buddhista iskola központja lett: a bka`-gdamsz-pa azaz a „tanító közvetlen tanácsán alapuló iskoláé”.

Atísa tibeti tevékenysége az időszámításról szóló munkája (1051) miatt is igen fontos volt. Ebben a füzetecskében a Belső-

Ázsia szerte használatos jól ismert tizenkét állatjegy (nyúl, sárkány, kígyó, ló, juh, majom, tyúk, kutya, disznó, egér, ökör és tigris) szerinti időszámítást egy olyan eljárással egészítette ki, mely jóval pontosabb időmeghatározást tett lehetővé. Az első hatvanéves ciklus kezdő éve Kr. u. 1027. Szintén ezidőtájt történt, hogy egy másik nagy vadzsraja buddhista, Abhajákaragupta megírta az „Időkerék felfogása” (*Kálacsakrávatára*) című művét. Úgy tűnik, hogy Atisa tulajdonképpen nem új időszámítást talált ki, hanem csak rendszerezte a régebbieket, és úgy alakította őket, hogy a tibetiek használni tudják. A rendszert néhány évvel korábban a „G.ji-dzso-i fordító” vezette be a Kálacsakrával (*Duszkji 'khor-lo*) együtt, melyen az egész új időszámítás nyugodott.

A kálacsakra vagy „időkerék” tantrikus rendszere képezi a vadzsraja végső szakaszát Indiában, ahova északnyugatról, nevezetesen a nem-indiai népesség által lakott buddhista vidékekről terjedt el. Ez a kálacsakra elképzelések szinkretikus jellegeből tűnik ki. Nyilvánvalóan olyan területről érkezett, ahol a buddhisták más vallások – az iszlám vagy a manicheizmus – követőivel voltak kapcsolatban, mivel alapvető forrásai olyan nyugati prófétákat említenek mint Ádám, Énok, Ábrahám, Jézus, Mani és Mohamed. Az „időkerék” elnevezés nagy valószínűséggel egy kronológiai ciklust jelöl. Az asztronómia és az asztrológia képezi az egész rendszer alapját, de az asztrológiai összetevőket megistenítették és a megszabadulás eszközeként szintjére emelték. A kálacsakra hátterében a mikro- és makrokozmosz azonosságába vetett ősi, egyetemes hit húzódik, amelynek a legtömörebb kifejezését a „Tíz Alakban levő Hatalmas” (*dasákáro vasí*) híres varázsjelképe tartalmazza. Ezt a szimbólumot láthatjuk mindenhol a tibeti templomokban, amely felöleli a levegő-, a tűz-, a víz-, a föld-elemeket, Méru központi világ-hegyét, a „Vágyvilágot” (*kámadhātu*), a „Formavilágot” (*rúpadhātu*), a „Formamentes világot” (*arúpadhātu*), a félhold és a napkorong (a polaritás jelképei) jeleit és mindennek felett az ún. Ráhu égitestet, mely a mikrokozmoszban az *unio mystica* lángját jelöli.

A Kálacsakra Tantra az ún. „Anyá Tantrák” osztályába tartozik, amely a „transzcendens bölcsesség” (tib. *sesz-rab*) tanításait hordozza, míg az „Apa Tantrák” az együttérzés (*karunā*) eszményének aktív megvalósításával foglalkoznak. Létezik a Kálacsakrának egy Csakraszamvarához és Guhjaszamádzsához hasonló *ji-dam* típusú istenségként való megszemélyesítése is. A legfontosabb azonban az Öseredeti Buddha (Ádibuddha), mely elképzelés az egész vadzsraján belül itt éri el jelentőségének csúcspontját.

A kálacsakra szövegek szerint a Buddha az „Abszolútum világában”³ (*dharmadhātu*), a Kisztná-folyó deltájának közepén fekvő Dhányakataka sztúpánál hirdette ki ezt a rendszert vagy egy évvel megvilágosodása után, vagy a nyolcvanadik életében (a források nem egyeznek meg ebben a kérdésben). Valami titokzatos módon a távoli Sambala országának Szucsandra nevű királya is csatlakozott a számos bódhiszattvából és istenből álló hallgatósághoz. Egy év múlva a tizenkétezer versből álló alapszöveget (*múlatantra*: gyökér-tantra) Sambalában jegyezték le. Magára Szucsandrára a „Titkok Mesterének”, Vadzsrapáni bódhiszattvának, néhány misztikus vadzsraja tanítás megálmodójának megtestesüléseként tekintenek. A Sambala név eredetileg kétségtelenül valamilyen Indián kívül elhelyezkedő, létező országra utalt. Az idő múlásával a tibetiek képzeletében egy mitikus királysággá dicsőült, ahol még a legrosszabb világkorszakban is megőrzik az igazi Tant, s ahonnan a jelenlegi *kalpa* végén eljő az apokaliptikus sereg és legyőzi a buddhizmus minden ellenségét. Ezek az apokaliptikus elképzelések nincsenek összhangban az indiai hindu és buddhista vallások ciklikus gondolkodásával, és meglehet, hogy a Szászánida-kor végére teljesen kialakult iráni tanokból kölcsönözték. A források szerint Sambala valahol a Szítá-folyótól északra terült el, mely folyót később Tarimnak neveznek, de a korábbi időkben nyugat-turkesztáni Amu-darjával vagy a Szír-darjával is azonosíthattak Nyugat-Turkesztánban. Sambalát olyan helyként írják le, melyet egy nyolc szirmú lótuszra emlékeztető, nyolc havas csúcsú hegyvonulat vesz körül. Ennek a tavirózsának a közepén fekszik a *Kalápa* nevű királyi palota, ettől délre egy hatalmas liget terül el, melyben a Szucsandra király építtette kálacsakramandala emelkedik.

A hagyomány szerint Szucsandra Sambala hét „pap-királya” közül volt az első. A pap-királyokat *kalkiként*⁴ ismert huszonöt uralkodó követte, akik közül mindegyik száz évig uralkodott. A kalki fogalmát valószínűleg a hinduizmusból vették át, melyben csak egy Kalki van, Visnu isten tizedik és utolsó megtestesülése. Ez a hindu kalki is apokaliptikus hős, akinek eredete arra az időre nyúlik vissza, amikor India sokat szenvedett az olyan idegen, iráni népek betöréseitől mint a sakák, a kusánok és a fehér hunok {heftaliták}. A huszonötödik és egyben utolsó kalki, Rudra Csakrin („Rudra a {Tan}Kerékkel”) ennek a korszaknak a 2327. évében kerül majd Sambala trónjára, s feladata az lesz, hogy egy lángoló apokaliptikus színekkel lefestett hatalmas csatában elpusztítsa a buddhizmus minden ellenségét, kiváltképp a gyűlölt muszlimokat. Ezek a jövőbeli remények még ma is elevenen élnek sok tibeti és a mongol képzeletében.

A tibeti történészek egyetértenek abban, hogy a Kálacsakra hatvan évvel korábban jutott el Indiába, mint Tibetbe. Mivel Tibetbe kerülésének hivatalos időpontjaként 1026-ot fogadják el, eszerint 966-ban érte el Indiát. Mindazonáltal a források eltérnek egymástól abban, hogy ki volt az a mester, aki elsőként hozta el az új tanokat Indiába, s alapos tanulmányozásnak kellene alávetnünk őket abban a formájukban, ahogy azokat a különböző tibeti vallási iskolák (rnying-ma-pa, bka'-brgyud-pa, dzso-nang-pa és dge-lugsz-pa) megőrizték. A kálacsakra tanok első guruját különböző nevekkkel illetik, úgy mint Ci-lu-pa, Pi-to-pa vagy a „Nagy (azaz idősebb) Kálacsakrapáda”. Valószínűleg ez utóbbi név a helyes, míg a másik kettő vitára ad okot. Ő avatott be egy történelmi buddhista tanítót, Nárópát; s a tibeti kánonban valóban létezik egy Nárópá nevével jegyzett Kálacsakra-kommentár. Forrásaink szerint az első Indiában működő kálacsakra-mester csodálatos utazást tett Sambalába, ahol a kalki király részesítette beavatásban. Miután visszatért Indiába, Nándá kolostorába ment, ahol a kolostor kapuja fölött megrajzolta a kálacsakra makro- és mikrokozmosz szimbólumát, s a jelkép alá néhány mondatot írt az új rendszer Ádibuddha tételeiről. A kálacsakra-mester egy hitvita során Nárópát és ötszáz panditot győzött le, akik így elfogadták tanait.

Ci-lu-pa egyik tanítványa, G.ji-dzso Fordító, aki Bhadrabódhi-nál tanult, elsőként ismertette a Kálacsakrát Tibetben, kevés eredménnyel. Csak négy tanítványa volt, s még ők sem tartották fenn a hagyományt. A tanítók második és jelentősebb láncolata azonban a kasmíri Szómanátha guruval vette kezdetét, akit a fordító, `Bro Sesz-rab-gragsz hívott meg. E két férfi tevékenységének köszönhetően készült el a tantra kommentárok legkiemelkedőbb darabjának, a „Színtiszta ragyogásnak” (*Vimalaprabhā*) tibeti fordítása. `Bro Sesz-rab-gragsz hozta létre a kálacsakra-hagyomány `bro iskoláját. A guruk második fontos láncolatát Rva Cshosz-rab indította el, melyet „rva iskolának” hívtak. Ez a tudós Kasmírban tanult Szamantasrí pandittal, Nárópá egyik volt tanítványával. A rva iskola a sza-szkja-pa és a dzso-nang-pa későbbi buddhista rendjei miatt válik majd különösen jelentőssé. A dzso-nang-pa kifejezetten a kálacsakra misztikus tapasztalásával foglalkozott. Szintén ehhez a hagyományláncolathoz tartozik a híres „mindenttudó” Bu-szton (14. század), akinek a tárggyal kapcsolatban írt terjedelmes írásait a tibetiek még ma is nagy becsben tartják.

VÉGJEGYZET

- ¹ Tib. *gar-log*, feltehetőleg egy muszlim hitre tért türk törzs, vö. karahánidák. – *A ford.*
- ² Ez az esemény újabb kutatások szerint nem az említett uralkodóval, hanem Bjang-cshub-`od testvérével, `Od-ldével esett meg. Ez 1036-37 körül történhetett, amikor a Bru-za vidékére betörő karahánida karluk-türk *jabgu* (türk rang, a kagán után a második) /tib. *Jab-szgod-pa/* foglyul ejtette. E történeti hagyományról részletesebben lásd Vitalli, 1996: 281-91, könyvészeti adatok kapcsán ld. bővített bibliográfia. – *A ford.*
- ³ Tib. *cshosz-dbjingsz*, mely létalapját tekintve maga az „Üresség-Nyitottság” (*sztong-pa nyid*). – *A ford.*
- ⁴ Máshol ezeket a ?mitikus uralkodókat *kalkinként* (tib. *rigsz-ldan*, a buddhista irodalomban „nemzetségfő”) jelölik, s bódhiszattva-uralkodóknak tartják őket. Ld. John Newman, „Itineraries to Shambala”, *Tibetan Literature. - Studies in Genre*, könyvészeti adatok kapcsán ld. „Tibeti irodalom” bibliográfiai részét). – *A ford.*

BIBLIOGRÁFIA

A BUDDHIZMUS KÉSŐBBI ELTERJEDÉSE

Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica II, Rin c'en bzang po e la rinascita del Buddhismo intorno al mille*, Roma 1933; Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica III, part 2: I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico, Tsaparang*, Roma 1936 (Rin-cshen bzang-po tevékenységével összefüggő nyugat-tibeti templomok leírása); Helmut Hoffmann, „Die Qarluq in der tibetischen Literatur,” *Oriens* 3 (1950): 190-203 (Je-sesz-`od hithû királlyal kapcsolatban tartalmaz anyagokat); Alaka Chattopadhyaya, *Atisa and Tibet*, Calcutta 1967; Sarat Chandra Das, *Indian Pandits in the Land of Snow*, 2. kiad., Calcutta 1965. {O.C. Handa, *Tabo Monastery and Buddhism in the Trans-Himalaya: a Thousand Years of Existence of Tabo Chos-Skor*, 1994, New Delhi; W.J. Leonard van der Kuijp, *Contribution to the Development of Tibetan Buddhist Epistemology: from the Eleventh to the Thirteenth Century*, 1983, Wiesbaden. D. Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism vol 2.*, 1987: 463-528, Shambala, Boston; Craig Earl Watson, „The Second Propagation of Buddhism from Eastern Tibet According to the `Short Biography of Dgons-pa Rab-gsal` by the Third Thukvan bLo-Bzang Chos-kyi Nyi-Ma (1737-1802), 1978, *CAJ* 22/no.3-4: 263-285.- *A ford.*}

A KÁLACSAKRÁRÓL SZÓLÓ ANYAGOK

Kőrösi Csoma Sándor, „*Note on the origin of the Kāla Chakra and Adi-Buddha Systems*,” *JASB* 2 (1833): 57-59; Albert Grünwedel, *Der Weg nach Shambhala*, AKBAW 1915, no. 3, München 1915; George N. Roerich, „*Studies in the Kālacakra*,” *Urusvati Journal* 2 (1932): 153-64; Biswanath Bandyopadhyaya, „*A Note on the Kālacakratāntra and its Commentary*,” *JASB*, N.S. 18 (1952): 71-76; G. N. Roerich, *The Blue Annals of gZhon-nu-dpal*, vol. 2, Calcutta 1953 (pp. 753-838 fontos adatokat tartalmaz a Kālacsakráról); Mario E. Carelli, *Sekoddesatika. Being a commentary of the Sekoddesa Section of the Kālacakra Tantra*, Szanszkrit szövegek bevezetővel, Gaekwad Oriental Series XC, Baroda 1941; Helmut Hoffmann, „*Literarhistorische Bemerkungen zur Sekoddesatikā des Nādapāda*,” *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde. Festschrift Walther Schubring*, Hamburg 1951, pp. 140-47; Helmut Hoffmann, „*Das Kālacakra, die letzte Phase des Buddhismus in Indien*,” *Saeculum* 15 (1964): 125-31; Klaus Hahlweg, „*Der Dhānyakataka-Stūpa*,” *ZDMG* I 15 (1965): 320-26 (Klong-rdol Bla-ma egy értekezése, mely a híres sztúpával kapcsolatos, ám a helyszínt rosszul azonosította); Raghu Vira és Lokesh Chandra, *Kālacakra Tantra and Other Texts*, 2 vols., Satapitaka series vol. 69, New Delhi 1966 (szövegek szanszkrit, tibeti és mongol nyelveken); André Bareau, „*Le stūpa de Dhānya Kataka*,” *AAS* 16 (1967): 81-88; Helmut H. R. Hoffmann, „*Kālacakra Studies I, Manichaeism, Christianity, and Islam in the Kalacakra Tantra*,” *CAJ* 13 (1969): 52-73; 1 S (1972), pp. 298-301. {Öszentsége a XIV. Dalai Láma és Jeffrey Hopkins, *The Kalachakra Tantra. Rite of Initiation for the Stage of Generation*, 1985, Wisdom, London; Geshe Ngawang Dhargyey, *A Commentary on Kalacakra Tantra*, 1985, LTWA; Geshe Lhundup Sopa, Roger Jackson, John Newman szerk., *The Wheel of Time: The Kalachakra in Context*, 1985, Deer Park Books, Madison. – A ford.}

A CSILLAGÁSZATRÓL ÉS
A KÁLACSAKRA IDŐSZÁMÍTÁSRÓL

Paul Pelliot, „*Le cycle sexagénaire dans la chronologie tibétaine*,” *JA* (1913): 633-67; Berthold Laufer, „*The Application of the Tibetan Sexagenary Cycle*,” *TP* (1913): 569-96; A. von Stael-Holstein, „*On the Sexagenary Cycle of the Tibetans*,” *MS* 1 (1935/36): 277-314; Winfried Petri, „*Uigur and Tibetan Lists of the Lunar Mansions*,” *Indian Journal of History of Science* 1 (1966): pp. 83-90; Winfried Petri, „*Colours of Lunar Eclipses*

According to Indian Tradition," *Indian Journal of History of Science* 3 (1968): 91-98 (tibeti anyagot is használ); Winfried Petri, „Tibetan Astronomy," *Vistas in Astronomy*, vol. 9, 1968, pp. 159-64. {Philippe Cornu, *L'astrologie Tibétaine*, 1990, Collection Présences; John Myrdhin Reynolds és Lynne Klaphecki, *Tibetan Astrological Calendar and Almanac*, 1978, Kalachakra Publications, Kathmandu; Jamgon Kongtrul, *Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kalachakra, and Dzogchen*, ford. és szerk. Sonada Translation Committee, 1994, Snow Lion, Ithaca, New York. - A ford.}

A tibeti buddhista iskolák fejlődése

Bka`-gdamsz-pa

Maga Atisa külön buddhista iskolát nem alapított, de `Brom-szton (1005-1064) nemcsak Rva-szgreng {Reting} kolostorát építette fel, hanem ő a bka`-gdamsz-pa iskola első mestere is.

Ez az iskola onnan kapta a nevét, hogy szorosan kötődött Atisa mester és a kolostor harmadik apátjának, Poto-pának (meghalt 1082) hiteles kinyilatkoztatásához. Ezek a hagyományok elsősorban a tudat megtisztításával és Atisa *A megvilágosodáshoz vezető ösvény lámpásában* lefektetett erkölcsös életvitelbeli és ezoterikus elvek megvalósításával foglalkoztak. Kevésbé merültek el a Nágárdzsuna és Aszanga iskolája által kifejlesztett bonyolult elméletekben, inkább megpróbálták rávezetni az egyént a tudat természetének és az Ürességnek az észlelésére. Az Üresség e tudását úgy tekintették, mint a „legtávolabbi határ elérését” (*mthar thug*), de az ezoterikus tanok elméletét és gyakorlatát távolról sem hanyagolták el. `Brom-szton Atisa mellett négy másik szellemi mestertől tanult. Őt Avalókitésvara megtestesüléseként tisztelték, s ennek a bódhiszattvának a kultusza igen fontos volt a későbbi *dge-lugsz-pák* körében, akik a *bka`-gdamsz-pák* hagyományát örökölték, ezért hívták magukat az „új *bka`-gdamsz-pa* iskolának”. Po-to-pa kolostort alapított a Lhászától északra fekvő `Phan-jul tartományban, melyet róla neveztek el. Nagyszámú *bka`-gdamsz-pa* központ nőtt ki e kolostor szomszédságában, ezért `Phan-jult ezen iskola klasszikus befolyási körzetének is tartották.

Általában véve a bka`-gdamsz-pák vallási intézményei erkölcsi szigorúságukról voltak híresek, és ebben a tekintetben természetesen az atisai hagyományt követték. Ez nem akadályozta meg a rend követőit abban, hogy a filozófiailag megalapozott tantrikus tanításokkal mélyen áthatott szertartások értőiként nagy hírnévre tegyenek szert. Feljegyzések szólnak arról, hogy meditációjában e lámák közül sokan látták különféle bódhiszattva és istenség arcát. `Brom-szton követői tanításuk hét alapelemének a hagyományos buddhista Tan gyűjteményének három részét (*Tripitaka*); a történeti Sákjamuni Buddha személyét; Avalókitésvarát, a könyörületesség hatalmas bódhiszattváját; annak női társát, Tára istennőt; és saját külön védistenségüket, Acsalát (tib. Mi-g.jo-ba), a „Vallás Királyát” tekintették.

Zsi-bjed-pa

A *bka`-gdamsz-pák* nem játszottak szerepet a világi történelem eseményeiben, amelyek később Tibetet teokratikus állammá alakították át, csakúgy mint a nagyjából azonos időben alapított zsi-bjed-pa iskola sem. Nevük az egyik alapvető ezoterikus hagyományból, a *zsi-bjed*-ből („mantráik kántálása révén minden gyötrelmet és szenvedést megbékíteni és eltüntetni”) származik. Ez az iskola egy dél-indiai tanítóra, Pha-dam-pa szangsz-rgjaszra („Hírneves Apa Buddha”) és tibeti tanítványára, Rma Cshoszszeszre nyúlik vissza, aki 1073-ban találkozott a mesterrel. Pha-dam-pa Vikramasíla kolostorában volt szerzetes, s Atísához hasonlóan, más guruk mellett őt is a szumátrai Szuvarnadvípin vezette be a miszticizmusba. Annak szentelte életét, hogy meditáljon és tantrikus isteneket idézzon meg India különböző részeiben, beleértve Bódhgaját, ahol a Buddha megvilágosodást nyert, és India nyolc híres halottégető-helyeinek egyikét, a Sítavanát vagy „Hús ligetet”, ahova a hagyomány szerint korábban Padmaszambhava is ellátogatott. Pha-dam-pa elérte a nyolc alacsonyabb „tökéletességet” (*sziddhi*), s mint ilyen, képes volt a „föld alatt” haladni, az „égi szintre” emelkedni, elrejtett kincseket lelteni, „fürgő lábbal” messzire jutni, láthatatlanná válni, valamint használhatta a „varázskard”, a „varázspirula” és a „szemkenőcs” hatalmát. Végül a tökéletesedettek jellemző legmagasabb *sziddhi*-re is szert tett. Azt tartják, hogy tizenkét istenség arcát látta meg, beleértve Mandzsusrit, Avalókitésvarát és Tárát.

Az egyik hagyomány szerint Pha-dam-pa hét látogatást tett Tibetbe, habár más források csak hármat említenek. Amikor először látogatott Tibetbe, nem gondolták volna, hogy buddhista, inkább saivita aszkétának vélték, ilyenek gyakran megfordultak a Kailász vidékén. Ez is jól példázza, mennyire különbözőt saját buddhista felfogása a *bka`-gdamsz-pa* ösvényről. Azt tanította, hogy a tudat ne szeresse a testet, s a test ne szeresse a tudatot. A tudatnak és a testnek szabadnak kell lenniük, hogy önmagukban nyugodhassanak. 1117-ben Pha-dam-pa a nepáli határhoz közelében fekvő Ding-ri helység szomszédságában alapított egy kolostort.

Pha-dam-pa másik fontos tanítása az ún. *gcsod* (a szennyeződések összes gyökereinek elmetszése), amely két ágra bomlott: a férfi *gcsodra* és a női *gcsodra*. E második ág jeles képviselője volt Ma-gcsig lab-szgron („Egyetlen Anya, az Ékesszólás Mécsese”; 1055-1143), aki Pha-dam-pa harmadik tibeti tartózkodása alatt találkozott a mesterrel. A *gcsod* célja a tudat és a jelenségvilág, avagy a szubjektum {észlelő/tapasztaló} és az objek-

tum {észlelt/tapasztalt} kettőségének felszámolása, ami a jó és a rossz kettőségétől, s ezért minden káprázattól (*szgju-ma*) való szabadulást is jelenti. Ezt a jellegzetes vadzsrajána célkitűzést elhagyatott és félelmetes helyeken, például égetőhelyeken végrehajtott különleges jóga-gyakorlatokkal érik el, ahol a beavatott azt kívánja megtapasztalni, hogy minden isten és démon pusztán csak gondolati kisugárzás, melyet képzeletének erejével hozott létre. Az emberi testet, mely önmagában nem valóságos, egy lelki félelmet keltő eljárással fel kell áldozni a hasonlóképpen valószerűtlen démonoknak. A *gcsodot* igen helyesen egyszerűep-lős (maga a megidézését végrehajtó beavatott) misztikus drámának nevezik, és csak e gyakorlatok során csatlakoznak hozzá a képzelete által létrehozott földöntúli lények és démonok. A szertartáshoz bizonyos varázseszközök is szükségesek: két koponyatetőből készült kis kétoldalú dob (*damaru*), emberi combcsontból készített furulya (tib. *rkang-gling*), csengő és egy jelkép-sátor, melyet előírt módon kell felállítani. Először a beavatott reggel az ún. „fehér áldozati étkekkel” ünnepel, mialatt teste nektárrá válik, melyet felajánl a „Három Ékességnek” (*Triratna*, tib. *dkon-mcshog gszum*); ezt követi napközben a „tarka áldozati éték”, ami azt sugallja, hogy teste kertté, étellé és ruhává lett az olyan „védelmező (*mgon-po*) {jelkép}istenek” számára, mint Mahákála. Alkonyatkor a „vörös” szertartás következik, amikor a gonosz démonoknak húst és vért kell áldoznia. Mind közül a legfélelmetesebb az éjszakai „fekete éték”, amikor a beavatott a létkorszakokon keresztül felhalmozott önző életéért és önös cselekedeteiért való engesztelés végett saját testét áldozza fel. A *mandala* „felébresztésének” eljárásához hasonlóan, egy képzeletszülte istennő emelkedik ki, és levágja a beavatott fejét. Majd teste darabokra vágatik és a következő szavak kíséretében kerül felajánlásra: „Eljött a nap, amikor meg kell fizetnem tartozásomat. Ezért olyannyira szeretett testemet áldozatként felajánlom. Testemet az éhezőknek adom, véretem a szomjuhozóknak, bőrrömet a mezíteleneknek és csontjaimat tüzelőként azoknak, akik a hidegtől szenvednek ... Szégyen fejemre, ha visszariadok ettől az áldozattól! Szégyen mindenkire, aki habozik elfogadni ezt!” Érthető, hogy ezt a szertartást a samanizmus hasonló rítusaival vetették össze, ahol is a sámánt a beavatás során, révületi élményében darabokra vágják.

A zsi-bjed-pa önálló rendként nem sokáig létezett; tanításait más iskolák, különösen a rnying-ma-pa vette át.

A sza-szkja-pák és az első térítés a mongolok közt

A sza-szkja-pa iskola nevét a `Khon Dkon-mcshog rgjal-po által 1073-ban alapított gcangi Sza-szkja kolostor után kapta. Jóval nagyobb szerepet játszott az egyházszervezetben, mint a két korábban említett rend. Ennek az iskolának a tanítása, az „ok” (*rgju*) és „gyümölcs vagy eredmény” (*`brasz*) tana „Brog-mi fordító”-hoz kapcsolható, aki Virúpákza keze alatt tanult Indiában, és aki a Sza-szkja kolostor alapítójának legjelentősebb tanára volt. A sza-szkja-pák védistsége vagy Hévadzsra, vagy Vadzsrakila (Rdo-rdzse phur-pa). Ennél az iskolánál Mandzsusri bódhisattva szerepe is igen jelentős, ahogy az azokból a hagyományos hiedelmekből is kitűnik, melyek szerint Dkon-mcshog rgjal-po (kinek családját Bru-zsa (Gilgit) vidékére vezetik vissza) származási láncolatában Mandzsusri hét megtestesülése is megjelent.

A sza-szkja-pa tanítások központi elképzelése nyilvánvalóan a jógacsára „csak-tudat” (*csittamátra*) tanításaiból származik, ugyanúgy mint a tibeti buddhizmus néhány más rendjénél, mint például a bka'-brjud-pánál, csekély eltéréssel. A sza-szkja-pa tanítások szerint a „gondolati energia” vagy „tudat” fény természetű, míg az Abszolútum, az „Üresség” a gondolat/tudat lényege. A fényesség nem eredeztethető az Ürességből, sem pedig fordítva. E két alapelv egybeesése a gondolat/tudat (*szemsz*) végső határához juttató eszközt egy „fény-alapú” tanban jelöli meg. A rend ezoterikus tanának átfogó leírását megalkotó sza-szkja egyházfő, Bszod-namsz rce-mo (1142-1182) szerint a tudat túl van minden kettősségen, kezdeten, állandóságon, vagy a végen, s meghaladja a következtetéseken alapuló gondolkodást (*nam-rtog*).^a Ahogy az a legtöbb buddhista rendnél megszokott, így csak tagadó meghatározásokkal írják le. A *szemsz* három belső elemmel jelölhető. Az „ok” (*rgju*) a belső fényesség; az „út” (*lam*) a beavatott, aki felhasználva a tantrák legmagasabb osztályát (Anuttarajóga) a „felépítés folyamatán” (*utpannakrama*)^b és az „egybeolvadás folyamatán” vagy a „beteljesítés fokozatán” (*szampannakrama*)^c keresztül először a fényességet, majd az „Ürességet” valósítja meg. Miután meditációval elérte az „eredményt” (*`brasz-bu*), a folyamat a váltótest/varázstest (*szprul-szku*)^d és a fényesség, az Üresség és a Dharmakája^e azonosságában teljeseedik ki. Ezért minden jelenség csak a tudatban jelenik meg, és mert a tudatban a kettőség lehetetlen, így minden látszat csak megtévesztés vagy egyfajta varázslat.

A vallási és világi hierachia szempontjából különösen jelentős volt Kun-dga` rgjal-mchan, akit általában Sza-szkja Panditaként ismernek (1182-1253). Ez az egyházfő volt az, aki

kapcsolatot létesített az egyre növekvő mongol világhatalommal. Úgy tűnik, a mongol seregek nem hatoltak be Tibet akkori szívébe, s a hatalmas hódító Dzsingisz kán és Sza-szkja Pandita közti állítólagos levélváltás történetét feltehetőleg csak a hívők találták ki. Másfelől azonban a Sza-szkja apátot valóban meghívták Köden mongol herceg udvarába, s arról is hírt adnak, hogy a főláma egy erős varázsigé recitálásával komoly betegségből gyógyította ki a herceget (1247). Sza-szkja Panditának sikerült rokonszenvező érdeklődést keltenie a buddhizmus ügye iránt a Nagykan e leszármazottjában, s később a buddhizmus olyan fontos lett a mongol nomádok számára, mint amilyen az Szrong-bcan szgam-po idejében volt a tibetieknek.

Sza-szkja Pandita unokaöccse, `Phagsz-pa láma (1235-1280) fejezte be nagybátyja művét, és 1264-ben a nagy mongol Kubiláj császárnál sikerült elérnie a sza-szkja lámák világi fennhatóságának feltétlen elismerését mindhárom tibeti országrész ({mong. *csölge*>} tib. *cshol-kha*) felett. Ez akkor történt, amikor `Phagsz-pát, a nagybátyjához hasonlóan szintén kiemelkedő buddhista tudóst meghívta a Nagykan, a már Kína egésze felett is uralkodó mongol császárok közül az első. `Phagsz-pa látogatást tett udvarában és a hagyomány szerint öntudatosan viselkedett, s ragaszkodott hozzá, hogy rangban egyenlő a császárral. Kubiláj egyik felesége közbenjárásának köszönhetően végül a két államférfi megegyezésre jutott, miszerint minden vallási és tibeti kérdésben a Főláma élvez elsőbbséget, míg a nagy mongol birodalmat érintő világi ügyekben a császár.

Megörököltettek egy a császár és a láma közötti történelmi tárgyú vitát. Magas méltóságát hangsúlyozandó, `Phagsz-pa emlékeztette a császárt, hogy Tibet urai valamikor Dzsbudvüpa kétharmada felett uralkodtak, hogy korábban legyőzték Kínát, és hogy a baráti kapcsolatok erősítése végett kínai hercegnő érkezett Tibetbe a híres Buddha-szoborral, a Dzsobóval.

`Phagsz-pa így tett tanúbizonyságot arról, hogy jártas országának korábbi történetében. Tudjuk, hogy `Phagsz-pa történelmi tanulmányokat folytatott, s ránk is maradt a *Tibeti királyok származás-története* című értekezése. A császár kételkedett abban, amit `Phagsz-pa elmondott neki, s kínai tudósaival átnézte az idevonatkozó történeti feljegyzéseket, nevezetesen a Tang-dinasztia évkönyveit, melyek fényesen igazolták az egyházfő állításait. Mindezek után a császár teljes bizalommal viseltetett magasrangú vendége iránt, s megengedte neki, hogy számos előkelőséggel egyetemben őt is beavassa a Hévadzsa-körbe. `Phagsz-pát ki is nevezték „Császári Tanítóvá” (kín. *tí-ső*, tib. *tí-shri*). Ez a beszámoló is nagy valószínűséggel igaz, mert bár a mongol uralkodók politikai okokból eltértek, sőt pártoltak is sok

vallást, beleértve az iszlámot és a nesztorianus kereszténységet, a buddhizmus iránt különösen érdeklődtek, hiszen ujjur alattvalóik révén már korábban megismerkedtek vele.

Ennek következményeként, mint korábban láthattuk Kubiláj nemcsak a Tibet egésze feletti kormányzás jogkörét engedte át a sza-szkja lámáknak, hanem azt is felajánlotta, hogy törvénybe adja, minden buddhista vegye fel a Tan sza-szkja formáját. Igencsak jellemző, hogy Phagsz-pa lebeszélte erről a császárt, és arra kérte őt, hogy az ősi buddhista szokásnak megfelelően mindenkinek engedje meg, hogy saját lelkiismeretét kövesse, lévén a buddhizmus sohasem írt elő kötelező érvényű dogmát hívei számára. Az előjogok, melyekre Phagsz-pa szert tett, nagyon is valóságos jelentőségűek voltak: a kolostorokat mindenfajta adózás alól felmentették, sőt az egyik császári rendelet szerint a híres mongol futároknak fel kellett hagyniuk avval, hogy az egyházi épületeket postaállomásokként használják. Ezek az előjogok Kubiláj utódai alatt tovább éltek; ám amikor a mongol hatalom meggyengült, a sza-szkja-pa befolyás is csökkent Tibetben, s a phag-mo gru-pák (a bka`-brgjud-pa rend egyik ága) megfosztották korábbi uraikat hatalmuktól (1357).

Phagsz-pa avval is a császár kedvére tett, hogy a tibeti írás mintájára létrehozott ábécét biztosított a mongoloknak, ám ezt függőlegesen írták, hogy a kínai mellett kormányzati okiratokban is használhassák. Mivel ezt a „szögletes írást” csak hivatali iratokban használták, így ezt a írástípust 1300 után egy másik sza-szkja láma, Cshosz-szku `od-zer rendszerére cserélték, aki ábécéjét az ujjur írásra alapozta.¹

A későbbi időkben szakadás következett be a sza-szkja-pák berkein belül, s a Ngor kolostor (Kun-dga bzang-po alapította 1429-ben) tagjai önálló rendet alapítottak. Úgy tűnik, a továbbiakban a sza-szkja-pák erkölcsi megítélése nem volt igazán kedvező. A merevebb kolostori fegyelemre és a szigorú cölibátusra tett atísai hitvallást nagyrészt figyelmen kívül hagyták. Általánosságban a nagy kolostorok szerzetesei nagyon is világias életvitelt folytattak. A hatalmas vallási közösségek inkább a vetélkedő rendek közti küzdelem bástyái, mintsem a vallási tevékenységek központjai voltak.

Bka`-brgjud-pa

A bka`-brgjud-pa iskola, mint neve is mutatja, a mestereik szóbeli hagyományán alapul, azaz a gurutól a tanítványnak élőszóban átadott titkos, ezoterikus tanításokon. Habár a misztikus és mágikus tanok alkotják e hagyományok szívet, a „bódhi fokoza-

tairól” sem feledkeztek meg, mint azt a tibeti szellemi láncolat harmadik mesterének, Szgam-po-pának *A megszabadulás drágakő-éke* című műve is mutatja. A rendet a Lho-brag-beli Mar-pa (1012-98) – gyakran „Marpa fordítónak” is nevezik – alapította, aki a kor egyik leghíresebb vadzsraja tanítójától, Nárópától (szkt. *Nādapāda*) kapott beavatást. Tizenöt évesen már `Brog-mi lo-cha-bától tanult szanszkritul, aki egyben a Sza-szkja kolostor alapítójának is szellemi mestere volt. Még ifjúként mindenét aranyra váltotta, amelynek árán Indiába utazott. Phullahariban, nem messze Nándá híres kolostorától találkozott gurujával, Nárópával. A nagy vadzsraja tanító szívélyesen fogadta, és elmélyült tanokba vezette be, különösen a Csakraszamvara-körbe. Csakraszamvara lett a bka`-brgjud-pa iskola védistene. Mestere más *sziddhák*hoz is elküldte őt, aki így a *Guhjaszamádza* tantrába is beavatást nyert. A *Nagy Káprázat* (*Mahāmāja*) tantrába a különös, „kutya aszkéta” Kukuri-pa kalauzolta, aki egyedül élt egy mérgező tavon lévő lakatlan szigeten. Maitri-pa (másként Advajavadzsra) a *Mahāmudrá* {tib. *phjag-cshen*}, a „Nagy Jelkép” tanaira oktatta, mely tulajdonképpen a világegyetemnek a legmagasabb szintű tudatosságban történő *összetartása*. Az egyik legfontosabb tanítást, melyet Mar-pa fő tanítójától kapott, a bka`-brgjud-pa hagyományban „Nárópá Hat Alapelvének” (*Ná-ro cshos-drug*) hívják. Ez a következő tanokat ölelte fel: „Belső Jóga-Tűz” (*gtum-mo*: „szilaj asszony”), „Káprázattest” (*szgju-lusz*), az „Álomút” (*rmi-lam*), „Tiszta Fény” (*od-gszal*), a két újjászületés közötti „Köztes Lét” (*bar-do*), s a „Tudat Átvitele” (*pho-ba*).

Mivel „Nárópá Hat Alapelvét” nemcsak a bka`-brgjud-pa, hanem minden más tibeti buddhista iskola is befogadta, beleértve a sárgasüvegesek újító szándékú rendjét is, ezért célszerű rövid áttekintést adni az „Elvekről”. A „misztikus hő” vagy „belső jóga-tűz” tulajdonképpen a testhőmérséklet egyfajta akaratlagos növelése, mégpedig akképp, hogy az életerőt, a „megvilágosodott tudat” (*bódhicsitta*) hordozóját arra készítjük, hogy a *raszana* (tib. *ro-ma*) és *lalaná* (tib. *brkjang-ma*) két misztikus eréből a központi érbe (*avadhúti*, tib. *dbu-ma*) jussanak, itt a test összes lótuusz-központját (*csakra*) érintve emelkedik egyre feljebb a *bódhicsitta*. A „káprázattest” tana egy olyan *finom*-test meglétét tételezi fel, amely alapvetően különbözik a hétköznapi „durva”-testtől. Ez a *durva*-test az „öt halomból” (*szkandhá*, tib. *phung-po*), a halandó külső test összetevőiből áll. Ezek az összetevők – a rúpa (név és alak, tib. *gzugsz*), *védaná* (érzések, *chor-ba*), *szamdnyá* (észlelés, `du-sesz), *szamszkará* (ingerek {pillanatról-pillanatra változó benyomások, tib. `du-bjed: akarat}) és a fogal-mi tudat (szkr. *vidnyāna*, tib. *rnam-sesz*) – az újjászületés okozói,

hacsak meditáció segítségével nem uraljuk, s nem tisztítjuk meg őket a szennyeződések minden bevésoedésétől). Ez a *finom*-test kialakítja belső fénytermészetét, és „tisztá varázstestté” lesz, amely a tökéletesség (*páramitá*, tib. *phar-phjin*) legmagasabb szintjére emelkedik, létrehozva végül a *vadzsrakáját* (*rdo-rdzse`i szku*: „gyémánttest”), s ezzel a megszabadulást. Az „álmút-ban” az álom látszat-jelenéseit használják fel a megszabadulás járműveként/eszközeként. Ha a beavatott már éber állapotban is képes látványul megidézni a *vadzsradhara* (férfi kozmikus alkotó) és a *pradnyá* (bölcesség, a női kozmikus alkotó) azonosságát, egy fehér és vörös háromszögből álló hatszög (*cshosz-`bjung*) jelenik meg a köldöke felett. E folyamat révén a jógin még az álomban is az *unio mystica* állapotába merül és átéli a negyedik alaptanítást, a „tisztá vagy sugárzó fényt”, amely már a megtisztult tudattal (*szemsz*, szkr. *csitta*) azonos. Minden kettőségen túl, a mérhetetlen fény és az összes lehetséges hangot tartalmazó őseredeti „Hang” tapasztalata ez. A „köztes lét” (*bar-do*, szkr. *antarābhava*) azt az állapotot jelenti, melyet a beavatott (mint mindenki) evilági halála után tapasztal.² Az ember még ebben a helyzetben is elérheti a „sugárzó fényt”, ha jógagyakorlatok segítségével teljesen megtisztította szellemét (*szemsz*). Amennyiben ez nem lehetséges, egy láma nyújthat neki segítséget abban, hogy legalább kedvező újjászületést érjen el azzal, hogy az ún. *Halottaskönyvből* tanításokat suttog a fülébe. E tanítás különböző formái megtalálhatók a különféle tibeti buddhista iskolák irodalmában. A szellem átlényegítése pontosan a halál pillanatában következik be, de ez csak akkor lehetséges, ha a beavatott már életében gyakorolta a „haldoklás művészetét” (*ars moriendi*). A tudat áthelyezése a *hik*-mantra ismétlésével történik, amikor a tudat a koponyatető egykori lágyrészén keresztül távozik, mely a négy agykoponyarész belső találkozásánál [a feje lágya] hártya fed. Ha a jógin ezt csak kiegészítő gyakorlatként végzi, akkor a *szemsz* a *ka*-mantra kiejtésével tér vissza. A tudat holttestbe való áthelyezésére Mar-pa guru tevékenysége kapcsán alább szolgálunk példával.

A fáradhatatlan Marpát nem elégitette ki első indiai tartózkodása, hanem kétszer is visszatért a buddhizmus szülőföldjére, hogy több szellemi útmutatásra tegyen szert, és vadzsraja tanokról szóló még több szent könyvet hozhasson Tibetbe, melyeket később le is fordított. Az egyik misztikus tanításban Mar-pa engedetlen volt. Visszautasította Nárópá parancsát, hogy beavassa fő tanítványát, a költő-remete Milarepát, a „tudat átvitelének” gyakorlatába, még pontosabban a *grong-`dzsugba*, azaz abba, mely egy haldokló ember tudatát egy másik testbe helyezi át. Atyai szeretetből ebben a beavatásban saját fiát, Dar-

ma mdo-szdét részesítette, s ezért fia korai halálával fizetett. Egy legenda szerint nem volt a környéken semmilyen emberi tetem, ezért a tudatnak egy galamb testébe kellett átköltöznie.

Ahhoz, hogy a bka`-brgjud-pa iskolát visszakövethessük gyökereihez, röviden szólnunk kell a rend két nagyhatású guru-járól. Ti-ló-pa (Tilli-pá-ként is írják) közvetlenül Vadszradhara Ádibuddhától (tib. *Rdo-rdzse `cshang*) kapta a beavatást, melynek körülményei noha legendaszerűek, mégis sok hasznos ismeretet adnak e buddhista iskoláról. Mikor Ti-ló-pá megfáradt a „létfor-gatagban”, azaz a *szamszárában*, szerzetessé avatták és a bud-dhista tanulmányoknak szentelte életét. Egy nap egy borzalmas, szakállas öregasszony jelent meg előtte, és megkérdezte, vajon szeretné-e megkapni a szükséges szellemi útmutatásokat (*upadésa*) tanulmányaihoz. Ti-ló-pá azonnal felismerte, hogy a vén csoroszlya egy beavató-istennő, egy *dákiní* {„éjjáró[-nő]”, tib. mkha`-gro[-ma]} , s az útmutatásért esdekelt hozzá. Az öreg-asszony ekkor kijelentette, hogy a „Hat Tökéletesség” (*páramitá*) szokásos mahájána ösvénye nagyon fárasztó, és nagyon lassan lehet csak haladni rajta. Ezzel szemben a „mantra- és vadzsra-kocsi” egyenes ösvényén kevesebb az akadály, és, gyorsabban elérhető a cél, a megszabadulás. Ezután a nő beavatta a Bölcsesség Istenének, Csakraszamvarának (tib. *`Khor-lo szdom-pa*) manda-lájába, aki titokzatos módon megjelent Ti-ló-pá előtt a levegőben.

Egy szintén Padmaszambhava életrajzban talált másik törté-net szerint – melyet bizonyára a bka`-brgjud-pa iskolától vettek át –, a *dákiní* arra utasította Ti-ló-pát, hogy menjen el az égen-járók királynőjének földjére. Útravalóul megtanított egy varázsigét, mely segített neki, hogy legyőzze az „Egyenes Ös-vényen” jelentkező veszélyeket: szörnyű sivatagokat, zuhogó vízeséseket, félelmetes szakadékokat, gyilkos démonokat és csalóka lidérceket. Sok vesződség és megpróbáltatás után Ti-ló-pá végül elérkezett a *dákiní* királynő palotájához, melynek fém falai hatalmas hőséget és ragyogást árasztottak. Ám sem ez, sem más borzalmak nem bátorítanították el, s behatolt az elvár-azolt palotába. Pazar lakrészek végtelen során át végül elérte a királynőt. Földöntúli szépségben, ékkövekkel feldíszítve ült trónján, és nyájasan mosolygott a bátor beavatottra. Azonban a férfi, miközben folyvást a varázsigét ismételte, letépte a kirá-ly-nő ékszereit és ruháját, s magáévá tette őt. Ez a fantasztikus és erősen jelképgazdag történet, a meditatív tapasztalatok egyfajta visszatükröződése, jellegzetesnek is tekinthető, és más népek legendáiból ismert, hasonló történeteket juttat eszünkbe. Sikeres tetteivel Ti-ló-pá elsajátította a „belső varázstűzet” (*gtum-mo*), melynek segítségével a két misztikus oldalsó érből (*raszana* és *lalana*) az életerő a központi érbe (*avadhúti*) kerül.

Ti-ló-pá fő tanítványát és a bka`-brgjud-pa iskola második guruját, a fent említett Ná-ró-pát is meglátogatta egy öreg és csúnya, boszorkány külsejű *dákiní*, aki azt tanácsolta neki, hogy mesterét India keleti részében keresse. Ná-ró-pá hibázott, mikor fekete mágiát használt. Spirituális ösvénye még borzasztóbb lett, mint mestereié. Sok kisebb-nagyobb megmérettetésen kellett keresztülmennie. Tanítómestere megparancsolta, hogy ugorjon le egy magas templom tetejéről (ám amikor összetört testtel a földön feküdt, Ti-ló-pá meggyógyította). Guruja számára lopnia és rabolnia kellett, s az is megesett, hogy majdnem halálraverték. Egy vérszívó piócákkal teli kis tavacskában kellett tartózkodnia. Mászor a guru égő fáklyákat nyomott a testéhez. Újonc tudatának teljes megtisztításához ilyen kegyetlen élményeken kellett átesnie, ami egyben a mesterébe vetett bizalom és az iránta való elkötelezettség próbája is volt. Az összes titkos tanításba végül csak végtelen szenvedések után avatta be Nárópát. Lehetségesnek tűnik, hogy a tantrikus tanítások, melyekre Ná-ró-pá saját tanára révén tett szert, felölték a Kálacsakrát is, lévén az egyik bka`-brgjud-pa forrás szerint Ti-ló-pá azonos a szent Ci-lu-pával vagy Mahákálacsakrapádával, aki elsőként mutatta be ezt a rendszert Indiában. Ná-ró-pá néhány kommentárja utal a Kálacsakrával való kapcsolatára, amelyek a tibeti Kánonban is megtalálhatók. Néhány bka`-brgjud-pa szerző fenntartotta az „Időkerék” hagyományt, s fontos kommentárokat és gyűjteményeket írt a témáról.

Mar-pa fő tanítványa a nagy aszkéta és költő Mi-la rasz-pa (1040-1123) volt, akinek híres dalai mindmáig nagyon népszerűek a tibetiek körében. Gung-thang körzetében született, nem messze a nepáli határtól. Gyermekkorát apja halála árnyékolta be, mely után a család nyomorba jutott. Mivel Mi-la rasz-pa édesanyja visszautasította, hogy elhunyt férje testvéréhez menjen feleségül, ezért az elragadta a családi vagyont, kétségbeesésbe taszítva az özvegyet és gyerekeit. A lobbanékony és bosszúsomjas özvegy magányosan élt abban a reményben, hogy szenvedéseiért egyszer majd megfizethet, és fiát is ebben a szellemben nevelte. Így hát ő volt felelős azokért a bűnös tettekért, melyeket a fiatal Milarepa követett el. Az ifjú Mi-la valóban ráakadt két félelmetes mágusra, akik alaposan megtanították a fekete mágiára. Különösen azt tanulta meg tőlük, miképp lehet tantrikus varázskörökkel emberéletet kioltani. (A gyilkolás effajta művészetéről egy a „Mandzsusri gyökér-tantrával” egyidős tantrában van szó, ahol ezt a megidéztet *máranának* hívják.) Megtanulta hogyan támasszon jégesőt, hogy elpusztítsa ellenségei gabonáját. Állítólag néhány halálos szertartás elvégzése után a Mi-la által megidéztet borzalmas szellemek megjelentek az ifjú előtt,

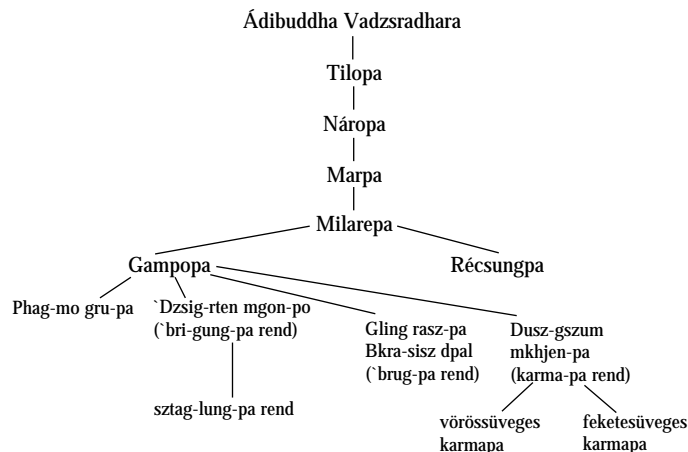
s kezeikben ellenségeinek véres fejét tartották. Eközben az áldozatok valóban szörnyethaltak, mert házuk a fejükre omlott. Mi-la ekkor hatalmas jégverést idézett elő, amely tönkretette azon ellenségeinek a gabonáját, akik nem tartózkodtak otthonaikban. Míg az anya gyűlölettől égő győzelmi énekben adott hangot elégedettségének, Milát rettenetes bűneiért szörnyű lelkiismeretfurdalás kerítette hatalmába.

Ráébredt, hogy a következő újjászületést kétségkívül a pokolban érné meg, s csak a veszélyes vadzsrajána „Egyenes Ösvény” mentheti meg. Ezért elszántan kereste azt a magasztos gurut, aki hajlandó beavatni őt a magasabb lelki-szellemi misztériumokba, és megszabaduláshoz és belső békéhez vezet. Így lett harmincnyolc évesen a híres Mar-pa tanítványa, akiben kezdettől teljes volt a bizodalma. Mar-pa rávette, hogy nem kevesebb, mint hatéves próbaidőn át szolgáljon nála. Ezalatt kegyetlenül gyötörte, ugyanúgy ahogy valamikor Ti-ló-pá kínozte Náropát. Megparancsolta Milának, hogy emeljen egy házat, de amikor az már majdnem kész volt, a kérlelhetetlen mester különféle ürüggyel leromboltatta és azt követelte tanítványától, hogy valahol máshol kezdje újra. Amikor Mi-la a megígért beavatásért könyörgött, helyzetével visszaélt, és megverte. Kétségbeesésében Mi-la néhány kísérletet tett az elmenekülésre, de Marpába vetett bizalma mindig visszavitte. Amikor Mar-pa meggyőződött, hogy a legkiválóbb és leghősiesebb tanítványa teljesen megtisztult, a legmélyebb titkokba való, hön áhított beavatásokkal jutalmazta meg. A tanítványnak adott legfőbb „Titkos Beavatás” (*guhjábhiseka*) egy olyan ital elfogyasztását is jelentette amely, többek közt, az ún. „öt tisztátalanságot”, köztük a guru magcsíráját is tartalmazza. Úgy tűnik, hogy Mi-la beavatásának esetében az áldozati ital (*nang-mcshod*) valódi volt, míg más beavatási szertartásokban ez csak a tanítvány hitében válik ilyenné. E meghatározó szertartás után Mi-la egész életét a magányos elmélyülésnek szentelte. A tibeti hegyekben élt, főképp a Nepállal szomszédos területen. Lelki-szellemi élményeit és életének külsőségeit teljes részletességgel tárja elénk a híres *Mgur-'bum*-ban („Százazer ének”). Ennek életszerű legendáiban rajzolódik ki e nemeslelkű és szentéletű férfi egyedülálló személyisége. E mű őrzí a szent költői és misztikus dalait is. E dalok az indiai „tökéletesedettek” (*sziddha*) ellentmondásos, ún. *dohá*-énekeire vezethetők vissza. Mi-la költészetét azonban egy összetéveszthetetlenül jellegzetes tibeti légkör hatja át, ami nagyon népszerűvé tette őt a tibeti társadalom minden rétegében.

A Mar-pa beavatása utáni első években Mi-la került minden emberi kapcsolatot. Még a fagyos tibeti télen is jégfolyók közti havasok barlangjaiban maradt, elvágva minden emberi segít-

ségtől. Csupán csak egy könnyű gyapotszövettel [-rasz] fedte testét. Innen való nevében a Rasz-pa, „gyapotruhas” jelző. A bka`-brgjud-pák összes tanításai örököseként képes volt „misztikus tüzet” gyújtani, mely megfelel „Ná-ro-pá Hat Alapelve” közül az egyiknek. Később nyolc „szellemi fia” {tukszé, thugsz-szrasz} és tizenhárom „kisebb fia”, azaz tanítványa volt. Az előbbi csoportból Rasz-cshung (1084-1161) és Szung-po-pa (1079-1153) a legfontosabbak. Míg Mi-la sohasem járt Indiában, Rasz-cshung ellátogatott a szent buddhista országba, ahol a „Dákiní Tanok Kilenc Körébe” avatták be. Úgy tűnik, eléggé magának való volt, főleg a vadzsraja titkokkal kapcsolatos saját gyakorlati tapasztalatai érdekelték. Ennek következtében a bka`-brgjud-pa hagyomány fővonalát nem ő, hanem Szung-po-pa képviseli, akit a „Dvagsz-po-i doktornak” (Dvagsz-po *Lha-rdzse*; {szószerint: *Isteni Úr*}) is hívják. Szung-po-pa először az Atisa-iskola nézeteit tanulmányozta, s csak harminckét évesen találkozott Milarepával, és lett kiemelkedő tanítványa. Mi-la minden tanítást átadott neki, beleértve „Ná-ro-pá Hat Elvét” és a Mahámudrát is. Később, mikor szülőföldjén, Dvagsz-póban tartózkodott, tovább folytatta irodalmi tevékenységét és sok tanítványt vonzott, akik később a bka`-brgjud-pa iskola különböző ágainak fejei lettek. Köztük volt Phag-mo gru-pa (1110-1170), aki a Gdan-sza kolostort alapította (1158), bár a róla elnevezett alrend központját később a Jar-klungsz-völgybe helyezték át (Rce-thang), ahol nagy politikai jelentőségre tett szert, s végül a phag-mo gru-pák Tibet politikai uraiként a sza-szkja-pák helyébe léptek. Szung-po-pa és Phag-mo gru-pa egy másik tanítványa, `Dzsig-rtén mgon-po (1143-1217) lett a `Bri-gung kolostori (1179) székhelyű `bri-gung rend feje. Phag-mo gru-pa egy másik tanítványa, Szung-lung Bkra-sisz-dpal (1142-1210) a `bri-gung-pa rendből létrehozott egy alrendet, melyet sztag-lung-pának neveztek. Egy másik alrend volt a `brug-pa, melyet Gling-rasz-pa Padma rdo-rdzse (1128-1188) alapított. A `brug név valójában villámlást és sárkányt jelent, és e rend főnökének {Gcang-pa rgja-rasz Je-sesz rdo-rdzse (1161-1211)} egyik élményéből származik, akiről úgy tartják, hogy mikor Gcang tartományban az első kolostort építette (1189), rendkívül heves villámlás és mennydörgés lepte meg. A 17. században ennek a rendnek a követői Bhután vidékén végeztek hittérítőtevékenységet, és még ma is ez az ország a rend fellegvára. Szung-po-pa egy másik tanítványa, Dusz-gszum mkhjen-pa (1110-93) emeltette a híres Mchur-phug-i kolostort (1189), és ő lett a karma-pa alrend alapítója, mely később két ágra bomlott: a „vörössüveges” és a „feketesüveges” karmapára. A bka`-brgjud-pa rend utolsó alrendje a `Ba-ra-ba³ (1310-1391) alapította sangsz-pa bka`-brgjud-pa volt.

A bka`-brgjud-pa leszármazási láncolat táblázata



Zsa-lu-pa

1040-ben Lcse-szton-pa, aki a Szómanátha és fordítója, 'Bro lo-cha-ba értelmezése szerinti kálacsakra hagyományt tanulta, Gcang tartományban megalapította a Zsa-lu-i kolostort. Még ha ez a kolostor nem is volt igazán befolyásos, nagy jelentőségre tett szert az egyik legkiemelkedőbb polihisztornak és tibeti tantrikus beavatottnak, a rendhez tartozó nagy Bu-szton rin-po-cshének (1290-1364) köszönhetően, akinek számos írása hatott a tibeti iskolák és rendek többségére. Hírneve és ragyogó tudása hozta meg neki a „Mindentudó Bu-szton” nevet, s az ő hagyományát inkább bu-pának vagy bu-lugsz-pának „Bu (-szton) tanításait követőnek” hívták, mint zsa-lu-pának. Bár a Kálacsakra és más tantrikus rendszerek jelentőségét hangsúlyozta, mégis magára vette azt a hatalmas feladatot, hogy a tibeti buddhizmus minden jelentős tanításához értelmezést írjon. Nem hanyagolta el a szerzetesi életvitellel (*vinaja*, tib. *'dul-ba*), sem pedig a szútra szövegek kinyilatkoztatásaival vagy a tantrákkal kapcsolatos írások magyarázatát sem. Hitelvi megközelítésének alapja nem sokban különbözik a sza-szkja-páékétól, de annál jóval átfogóbb.

A dzso-nang-pa iskola

Elsősorban a Kálacsakrára, de a Tathágatagarbha-ciklusra is építő iskola volt a dzso-nang-pa, melyet Sesz-rab rgjal-mchan (1291-1361) alapított, ám az iskola a nevét a Gcangban fekvő, Bkra-sisz lhun-pótól nyugatra található Dzso-mo-nang kolostorról kapta. Ez iskola szerzeteseire más rendek bizonyos fokú

bizalmatlansággal tekintettek, mivel tanításaik általában, kiváltképp Aszanga „csak-tudat tanának” értelmezése miatt eretneknek tündek. A rend legismertebb mesterei közt volt Dol-po-pa (1292-1361), aki Kálacsakra-tudományáról is híres volt, valamint Taranátha (szül. 1575), a jólismert *Buddhizmus története Indiában* és a Kálacsakráról szóló néhány fontos írás szerzője. Bár a reformátor és a sárga rend alapítója, Bcong-kha-pa a Kálacsakrát a Dzso-mo-nang kolostorban tanulmányozta a 14. században, az V. dalai láma mégis ellenséges volt evvel a renddel szemben, s elnyomta azt. Elkobozta és lepecsételtette a dzso-nang-pa szövegeket tartalmazó fadúcokat, ezért Taranátha két történeti munkájától eltekintve nagyon nehéz hozzáférni e rend írásaihoz.

A sárgasüvegeseiktől oly hevesen támadott dzso-nang-pa tanításokat „szubsztancializmusnak” is hívhatnók. A dzso-nang-pa tan szerint minden, ami észlelhető és jelenségszerű, nem létezik; csak a *tathágata*-lényeg, azaz a buddhaság létezik, melyet „Legfőbb Igazság”-nak (*don dam*, szkr. *paramártha*) is hívják és azonos az „Üresség”-gel vagy „Akkéntiség”-gel, ahogy más iskolák tanai tartják. A legmagasabb szintű entitás, a *rgjud* nemcsak a „Megvilágosodott”-ban, hanem minden észlelő lény kontinuumában bennefoglaltatik. Más iskolák nézeteivel összehasonlítva ez a tanítás természetesen eretnekként hat. Legyen az a múlt, jelen vagy jövő buddhája, az összes buddhának létezik egy közös alaponossága az ún. *Tathágathagarbhában* vagy „a buddhaság mátrixban” -{tib. *de-bzsin-snying-po*: buddha-magzat, buddha-lényeg}. Erről az őseredeti mátrixról úgy vélik, hogy túl van időn és téren, s a *dharmakájával* (a végtelen lehetőség dimenziójával) azonos. A megvilágosodáshoz vezető ösvényt csak a nyelvben nevezhetjük „oknak” (*rgju*), s az „eredmény” (*brasz-bu*) eredendően az okon belül van. Ezért igazából nincs is szennyeződések-től (*klésa*, tib. *nyon-mongsz*) való megtisztulás, mert ezek valójában nem is léteznek. Nincs mit eltörölni, mert egy entitás már a kezdettől abszolút tisztaság. Ezt az abszolút „Örök Szvasztiká”-nak is hívhatják, mely elnevezést a bon-po miszticizmusból vehettek át. Evvel szemben, mivel a tapasztalati és a feltételi igazság nem valós, ezért a dzso-nang-pák arra a következtetésre jutnak, hogy a nem valóságos nem lehet a szennyeződések oka.

Így ezekben a tanításokban kétféle „ürességet” találunk, melyeket a következő hasonlatokkal érzékeltetnek: először, a jelenségvilágot egy összetekert kötélhez hasonlítják, melyet bár kígyónak is vélhetnők, de természetesen nem az; másodszor, az önmagában álló legfőbb igazság olyan öltözethez hasonló, mely időnként bepiszkolódik, de mikor kimossák, minden szennyeződés eltűnik, és visszanyeri tisztaságának eredeti állapotát.

Amennyiben a tudat szennyezettségei önmagukban állnak, akkor magát a tudatot kell kiiktatni. Ezek a világjelenségek egyszerűen „nevek” (*nomina*) csakúgy mint a középkori európai nominalizmusban. Így tehát a dzso-nang-pában a viszonylagos (*kun-rdzob*) és végső (*don-dam*) igazság egybe-tartanak, ezért az „Ürességet” nem egyszerűen tagadással, hanem a tagadás tagadásával jellemzik. Nem mindig könnyű nyugati fogalmakkal átültetni a buddhista lételméleti tanításokat, s mindig emlékeznünk kell arra, hogy ezek a tanok nem formális filozófiát jelentenek, s csak meditatív észlelés alapján érhetők el.

Rnying-ma-pa

Az egyetlen tibeti buddhista iskola, mely a „Tan későbbi terjedését” megelőző eredetre tarthat igényt, a rnying-ma-pa, azaz a „régí tantrák követői”, akiket az Atisa idejében tevékenykedő Marpa és más híres, 14. századi mesterektől bevezetett „későbbi tantráktól” és követőinek nézetétől való különbözőség érzékeltetésére hívnak így. Habár sok szent iratuk valószínűleg későbbi, mint a „Tan első terjesztése”, és tantráik kétes eredetűek, mégis tudnunk kell, hogy Atisa Bszam-jaszba tett látogatása során olyan tantrákat fedezett fel, melyek „nem léteztek Indiában”. Habár bizonyos szent iratok egészen biztosan indiai forrásokhoz nyúlnak vissza, ezek azonban az iskola központi alakjához, Padmaszambhavához {*Tavirózsaszülött*} kapcsolódnak. Noha történelmi létezésében nem kételkedhetünk, a későbbi időkben gyakorlatilag minden emberi vonásától megfosztották, és egyfajta természetfeletti személyiséggé, „Második Buddhává” emelték, amit a többi iskola erősen ellenzett. Nem kétséges, hogy ő és későbbi követői megpróbálták egyfajta saját vallást kialakítani, amely – lévén erősen szinkretikus – a buddhizmustól eltérő hiedelmek hatását mutatja. Padmaszambhava a nyugaton fekvő Uddijánából vagy Szvátból, a vallási szinkretizmus jólismert központjából jött. Lehetséges, hogy a „padmaizmus” vallása átvett bizonyos tételeket a manicheizmusból, és hogy ez az átvétel nemcsak az Őseredeti Buddha öt kisugárzásának egyetemesen elfogadott tanításaira korlátozódik, hanem más ötös tanításokhoz is kapcsolódott. Az is árulkodó, ahogy a „padmaizmus” olyan hagyományokból kölcsönzött elemeket, melyek olyan „tökéletesedettek” vagy „sziddhákra” hivatkoznak, mint Szaraha, Virúpákpa és Krisnácsárin, akik valós személyek voltak, bár életrajzaik későbbi részeiben a rnying-ma-pa mesterrel azonosítják őket. Mivel a jóval Padmaszambhava utáni időkből származó Kálacsakrát Guru rinpocshének (Padmaszambhava) tulajdonít-

ják, lehetséges, hogy a szinkretizmus még az iskola későbbi fejlődése során is hatott. Manicheista vonás a fény teológiájára helyezett szokatlanul erős hangsúly, valamint a helyi ösvallás kifejezésárának átvétele.

Felettebb rejtélyes, miképpen adta át tanításait Padmaszabhava. Úgy tartják, hogy különféle tantrikus útmutatásait nemcsak indiai forrásokból, hanem Szvat nyelvén íródott könyvekből szerezte, míg más tanokat „égjárók”/dákink fedtek fel neki. Állítólag különböző helyekre – templomokba, barlangokba és sziklák alá – rejtette ezeket a titkos, ezoterikus tanításokat, mégpedig azért, hogy egy későbbi időszakban fedezzék fel őket, amikor az emberek majd képesek lesznek megérteni üzenetüket. Életrajza tanúsága szerint az egész Kailász vidéke és Kína közötti térségben 108 „kincs-iratot” (*gter-ma*), 125 tantrikus jelképet és „öt nagyon ritka lényeket”, tehát a legtitkosabb tanokat rejtette el. Ezeket a „kincseket” később olyan ún. kincskeresők {*gter-szton*} hozták napvilágra, mint O-rgjan gling-pa, aki a gyengülő sza-szkja uralom idejében élt. O-rgjan gling-pa (megh. 1379) fedezte fel Padmaszambhava életrajzát és a *Kinyilatkozások ötrészes* [papír-] tekercsét {*Bka`-thang szde-lnga*}, mely a démonokkal, királyokkal, királynőkkel, miniszterekkel és a panditokkal foglalkozik. Ezek a könyvek a későbbi, apokrif anyag mellett tetemes mennyiségű, Khri-szrong lde-bcan és Padmaszambhava idejére visszanyúló tudósítást tartalmaznak. A további kutatásokra marad, hogy szétválassza az eredeti anyagot a későbbi kiegészítésektől.

Emellett léteznek más bizonyítékok is, melyek egy megszakítatlan hagyományra utalnak, mely az ősi császárok idejétől a rnying-ma-pa tanítások későbbi rögzítéséig terjed. Különösen érdemes figyelembe venni a Vimalamitra-féle hagyományt, aki Padmaszambhava indiai munkatársa és a császár által elűzetett kínai szerzeteseken kívül az egyetlen képviselője volt az „egy-idejű” és „pillanatnyi” (*csig-csar-pa*) megvilágosodás tanának. Úgy tartják, hogy Vimalamitra a tibeti Mjang Ting-nge`-dzinen keresztül hagyományozta a rnying-ma tan későbbi rdzogsz-cshen {szkr. *mahászandhi*} vagy „Nagy Beteljesedés” részének alapszövegét. Ezt az alapvető és a későbbiekben is kiindulópontként szolgáló szöveget, a négyrészes (*ja-bzsi*) *Sznying-thiget* Padmaszambhava tibeti tanítványa rejtette el egy templomban. Ugyanennek a tannak egy másik, eredetileg szóbeli áthagyományozását Zsang-szton fedezte fel a 12. században. Később ezt a művet a rnying-ma-pa láma, Klong-cshen-pa (1308-1363) értelmezte egyik kommentárjában, mely az egész renden belül széleskörű elismerésnek örvend. Így tett szert az iskola meghatározó teológiai *summájára*, mely a jelenségvilág lényeg-nélküliségének és a hirtelen megvilágosodásnak a tanát foglalja össze.

Úgy tűnik, hogy a rnying-ma tantrák hatalmas gyűjteményét (a többi tibeti iskola ezeket nem fogadja el kánonikusként) a 12. század folyamán „fedezték fel” vagy inkább állították össze. Az összes „kincs-iratot” tartalmazó gyűjteményt később 61 kötetben rendszerezték, amely Padmaszambhava életrajzának egyedülálló változatán és a „kincskeresők” rövidebb életrajzain túl még egy óriási halom szertartásrenddel kapcsolatos útmutatót, imákat és megidéző szövegeket tartalmaz.

A rnying-ma-pa tanításokat, csakúgy mint a bon-po tanokat, „kilenc kocsi”-ra osztották, ami a két vallás közti összefüggésekre utaló jelek közül csupán csak az egyik. Az első három a „váltó-/varázstesttel” (*nirmánakája*) kapcsolatos és a történeti Buddha tanítása: a tanítványok (*srávaka*) kocsija; a pratyéka-buddhák kocsija, akik önmagukban elérik a megvilágosodást, de a világban nem hirdetik a Tant; a bódhiszattvák kocsija (a „tökéletesség” vagy *páramitá* szintjeire vonatkozó mahájána tanítások). A következő három kocsi a „mennyei paradicsomok örömtetének” (*szambhógakája*) szentelték: a *krijá*, *upája* és *jóga* kocsijai, melyek rituálé és *mantra* elképzeléseikkel együtt az alacsonyabb tantrák tételeit ölelik fel. A három legmagasabb szintű és legeszoterikusabb megközelítés az „abszolútum-testhez” (*dharmakája*), Szamantabhadra Ádibuddhához kötődik: ezek a *mahájóga*, *anujóga* és *atijóga* kocsijai. Ezek a legfőbb tantra tanításokat ölelik fel, melyek az *unio mystica*hoz vezetnek.

A legegyszerűsebb ösvényt az *atijóga* kocsija jelenti, amely egy élet alatt a tökéletességhez vezet és a polaritás-szertartásokon alapul. A beavatások során a mester *vidjájának* jelen kell lennie. A „megvilágosodás gondolata” (*bódhicsitta*), mely azonos a himivarsejttel, egyben a testbe bebörtönzött fényt is jelenti. A „lényegtest”, melyet Szamantabhadra alakjával jelképeznek, meghaladja a *szamszárát* csakúgy mint a *nirvánát*, így túl van minden kettőség-ellentétén. Ez a lényeg a *rigpában*, a „fénylő tudásban” {v. „jelen-tudatosságban”} bomlik ki, amely azonos az egyén legbelsőbb lényegével. A szintiszta *rig-pa* felismerése a megvilágosodás oka, melyet elérhetünk fokozatosan vagy az igazság közvetlen és azonnali felfedésével. A fénylő, önmagában álló tudás öt fénysugárban tárja fel magát, amelyek szennyezetlen formájukban jelennek meg mint az öt Buddha öt családja (*pánycsakula*, tib. *rigsz-linga*), de a szamszára szennyeződésvilágában az öt *szkandhaként* vagy alaphalmazként nyilvánulnak meg. A megszabaduláshoz vezető út gyakorlásában az emberi testre mint nélkülözhetetlen eszközre tekintenek. Testi szemével a beavatott a reggeli vagy esti napra tekint, habár olykor más fényt használ: a holdat, három lámpát vagy egy tükröt. Végül ez a fény szétválk és öt koncentrikus körre alakul, ezek közül a

középső az Üresség jelképe. Ha ezt a középső pontot állandó meditációval kitágítják, az végül átítatja a mérhetetlen Teret, s az észlelő és az észlelt közötti különbség eltűnik.

A „köztes állapotra” vagy a *bardó*ra vonatkozó tanok, melyeket a „Náropa Hat Alapelvét” leíró részben korábban már megvitattunk, minden tibeti buddhista iskolánál hasonlóak. Egy egész irodalmi műfaj nőtt eköré, amelyből csak a rnying-ma-pa változatot fordították le és tanulmányozták, de még ezt is csak felületesen. Ezeket a szövegeket „*Bar-do-thosz-grol*”-nak hívják, mely „A köztes létből hallás útján való megszabadulás”-t jelent. Ezt a magasztos szöveget [melyet a gelug-rend nem fogad el] kell a haldokló vagy halott fülébe szuttogni, de amit az embernek már élete során tanulmányoznia kell azért, hogy *bar-do* állapot szörnyűségein és megtévesztésein keresztül megtalálja az utat. A *gter-ma*, „kincs” rnying-ma-pa változatát a hagyomány szerint a *gter-szton* egy régi kézirat formájában találta.

Ez a mű a halál utáni *bardó*ban legfeljebb 49 nap alatt megszerezhető tapasztalatot írja le. A köztes lét átélését azonban azon szellemi-lelki élmények is befolyásolják, amelyekben az elhunyt még élete során része volt. Amennyiben halála előtt eredményesen meditált, megtörténhet az is, hogy már az első szinten, a '*cshi-kha*'i *bar-do*, vagy a „*Halál pillanatának bar-do*”-jában eléri a „Ragyogó Fényt” (*'od-gszal*), az Abszolút megnyilatkozását. Ha felkészületlen, akkor a Ragyogó Fény újra átadja a helyét a sötétségnek, s neki be kell lépnie a *cshosz-nyid bar-dó*ba, a „valóságtapasztalat *bar-do*”-jába, melyben a nyájas és rémisztő istenség-családok jelképértékű látomásának lehet a szemtanúja. Ezek pusztán saját elméjének szüleményei, ám a valamennyire járatos személynek megmutathatja érettségének azt a szellemi szintjét, melyet elért. A szöveg megtanítja, miképp győzze le döbbenetét és félelmét. A *szrid-pa*'i *bar-do*, az „újjászületés-keresés *bar-do*”-jában még lehetséges az elhunyt számára egy viszonylag kedvező újjászületést szerezni, ha ebben az állapotban nem engedi át magát egészen a világi vágyaknak és bűnöknek. Ekkor jön el a „halott megmérettetése” Gsin-rdzse isten vezetésével. Gsin-dzsét az indiai alvilágistennel, *Jamá*val azonosították, akit Tibetben ijesztő, bikafejű alakként ábrázolnak. Ám az is lehet, hogy a tibeti halálisten nem indiai eredetű, mivel az indiai *Jamát* hasonló alakban nem írták le és nem is ábrázolták. Az ítélet egész elképzelését nagy valószínűséggel Belső-Ázsiából vették át. A rendszerezett bon vallás, melyre igen erősen hatottak a nyugati tanok, lényegében nagyon is hasonló leírással szolgál Gsin-rdzséről és a pokolról, annak minden gyötrelmével együtt. Az ítélethozatalkor felhasznált eszközök, valamint az egész eljárás megdöbbentő hasonlóságot

mutat a Nyugat vallási elképzeléseivel. Gsin-rdzse segítői állatfejük: kutyafejük, majomfejük és madárfejük (*Garuda*). A halálisten belenéz egy tükörbe, mely megmutatja az elhunyt bűneit és erőit. A halottat a „jó és rossz belső istenek” (*Lhancsig szkjesz-pa`i`dre*)⁴ kísérik, ők a jó és rossz *Daéná* zoroasztrianus alakjaira emlékeztetnek, akiknek az volt a feladatuk, hogy az elhunytat fogadják. Ez a tanítás még az Avestában is megtalálható csakúgy, mint a közép-perzsa szövegekben. Mérleget is említene, melynek az egyik serpenyőjébe fehér, míg a másikba fekete köveket helyeznek. A halott további sorsa ezeknek a köveknek a mennyiségétől függ. A jó és rossz szellemek valamint a fekete és fehér kövek az iráni dualizmusra utalnak. Más jellegzetességek egyiptomi hatást mutatnak, itt a halál utáni élményeket az ún. *Halottaskönyvben* írják le. Az ítélet egyiptomi változatánál, ahol Ozirisz a döntőbíró (akinek nincs bikafeje, ami egyébként Nergal isten mezopotámiai ábrázolására mehet vissza) az állatfejú kísérők tekintetében párhuzamot sugall: Thot, az istenek ibisz-fejú írnoke, aki az erényes és gonosz tetteket jegyzi fel; Thot társa, a kutyafejú majom; és a sakál-fejú Anubisz, aki biztosítja, hogy a mérleg rúdja vízszintes maradjon. Az egyiptomi hiedelmek szerint a halott szívét a jószág és az igazság jelképével, egy tollal ellensúlyozzák, s a gonoszt egy szörnyűséges alvilági szörny falhatja fel. A tibeti szövegekben, melyek közelebb állnak az iráni mintához, „Gsin-rdzse hídja” (az iráni vallásbeli híres Csinvat-híd megfelelője) fontos szerepet játszik. A bűnös erről a hídról zuhan az alvilág fekete folyójába, az alacsonyabb szintű világba. Ez az igen érdekes téma részletesebb kutatást igényel.

Dge-lugsz-pa (a sárgasüvegesek rendje)

Habár a 11-15. századig a tibeti buddhizmus több spirituális tanításon nyugvó irányzatot ölelt fel, a magáról kialakult kép azonban elhomályosult, mivel a buddhista Tan alapvető ágának (*vinája*, a páramiták filozófiája és a tantra miszticizmus) egyezményesként elfogadott értelmezése és gyakorlati megvalósítása, ami Atisa vállalkozásának is célkitűzése volt, nem tartott sokáig. A megszabadulás keresésébe vetett nagyfokú idealizmus mellett néhány iskola – sajnálatos, a buddhizmus híveire nem jellemző – politikai hatalomvágyról tett tanúbizonyságot, ami nagyon is valóságos, harcias magatartásban mutatkozott meg. Ez különösen igaz volt a sza-szkja-pákra, a karmapákra, `brig-gung-pákra és a sztag-lung-pákra. Atisa művének megismétlése, a szerzetesi élet megújítása így ismét időszerű lett.

Ennek a feladatnak a véghezvitele egy Bcong-kha-pa nevű férfira várt, aki, ahogy neve is elárulja, Amdo vidékének Bcong-kha körzetéből származott. Szerzetesi neve Blo-bzang gragsz-pa volt, de a hitbuzgó tibetiek „Drágakő Úr”-nak (Rdzse rin-po-cshe) hívták. Ez a kiváló férfi szegény szülők gyermekeként született 1357-ben. Szülőhelyén manapság egy szent fa áll, s levelein állítólag csodálatos körülmények közt írások jelennek meg. Ma Kumbum (Szku-`bum) kolostorának kiterjedt rendszere veszi körül ezt a fát. A fiút a buddhista vallásba még egészen fiatal korában egy karma-pa rendfőnök, Rol-pa'i rdo-rdzse vezette be; ám hároméves korától legjelentősebb tanára egy amdói szerzetes, Don-`grub rin-cshen volt. Már fiatalon abban az elismerésben részesült, hogy beavatást nyert a *Héavadzsra*, *Csakraszamvara* és *Vadzsrápáni* tantra-ciklusaiba. Ennek alkalmából kapta a misztikus Amóghavadzsra nevet. Hétévesen szerzetesnövendék lett. Mikor elérte a tizenhat éves kort, tanárai úgy gondolták, hogy lehetőséget biztosítanak e céltudatos fiatal tanulóknak ahhoz, hogy Középső-Tibet leghíresebb vallási központjaiban bővíthesse tudását, mindent átfogó, rendszerezett tanulmányokat folytasson. Az ifjút arra sarkallták, hogy különösen a kiemelkedő indiai hagyományalapítók, Nágárdzsuna és Maitréjanátha (mindketten a madhjamika és jógacsára iskolák képviselői), s a nagy filozófus, Dharmakírti tanításainak szentelje magát. Ezek a tanácsok az ígéretes, fiatal tudós saját szándékainak is megfeleltek, de a buddhizmus egyéb területeit sem hanyagolta el. Tanulmányait avval kezdte, hogy a `Bri-gung kolostorban a tibeti orvoslással kezdett foglalkozni. Ezután a mahájána filozófia alapvető kérdéseinek szentelte figyelmét, Sza-szkja, Sznar-thang, Lhasza, Jar-klungsz, sőt még Dzso-mo-nang kolostoraiban különféle rendek híres tanárainak lábánál helyet foglalva hallgatta a tanításokat. Különösen jelentős volt számára, hogy buddhista logikát és filozófiát tanulhatott Redmda`-ba {ejtsd: *Rendáva*, Gzson-nu blo-grosz (1349-1412)} mestertől, aki a sza-szkja hagyomány szerinti logikába vezette be. A buddhista logika iránti mély érdeklődésének megnyilvánulásaként a buddhista Tan ezen ágaihoz tartozó mesterek példáját követte. Tudása hamarosan meghaladta növendéktársaiét. Néhány filozófiai művet betéve tudott, s az öt buddhista alaptudomány: a logika, a „Tökéletes bölcsesség”, a Nágárdzsuna „Középút” filozófiája, az *Abhidharmakósa* hínájána skolasztikus gyűjteményének, s legfőképp a *vinaja* teljes elsajátításának köszönhetően sikeres volt a kolostori vitákban. *Vinaja*-tanára az Atisa és `Brom-szton fémjelezte bka`-gdamsz-pák régi iskolájának volt a képviselője, ami iránt már fiatalon is érdeklődést

mutatott, így biztosítva ezeknek a hagyományoknak a folytonosságát. Azonban komoly hiba lenne feltételezni azt, hogy elhanyagolta, mi több, elutasította volna a tantrikus tanításokat. Beavatást kapott Mandzsusri, Guhjaszamádza és Csakraszamvara tantrikus alakjainak misztériumaiba, s különösen a Kálacsakrába, melynek elismert tekintélye is lett. Később ezeket a beavatásokat saját tanítványainak kellett átadnia. Kedvelte a buddhista megközelítések minden ágának egyensúlyát, és sok kortársa magatartását elítélte, akik közül néhányan csak a *páramitá*-ösvényt ismerték el, s eltekintettek a tantráktól, míg mások a tantrikus tudást keresték és elhanyagolták a „Tökéletes Bölcsességet”.

Congkhapára ezért egy olyan buddhistaként kell tekintenünk, mint aki mepróbálta elkerülni a részrehajló elfogultságot, s aki minden tekintetben hű képviselője volt a „Középút”-nak. Kivételes személyiségét értékelve elsősorban egy nagy tudóst, polihisztort nem pedig egy Milarepához hasonló karizmatikus személyiséget látunk benne. Hatalmas, tizenhat kötetes írásművet, egy *gszung*-*bumot* hagyott az utókorra, mely a buddhizmus gyakorlatilag minden területéről tartalmaz adatokat. Azon fáradozott, amire a korabeli buddhizmusnak valóban szüksége volt. Nem nyájas együttérzéssel és kitörő szerettel érte el mindent, hanem azáltal, hogy követőit kemény és szigorú kolostori fegyelemnek vetette alá.

Tanításainak összegzését a *Megvilágosodás fokozatos ösvényében* (*Bjang-cshub lam-rim*) találhatjuk, melyet Reting régi *kadampa* (bka'-gdamsz-pa) kolostorában fejezett be 1403-ban. Ez a mű az indiai tanító, Sántidéva „Megvilágosodás ösvényéhez vezető bejárat” (*Bódhicsarjávatára*), s különösen Atisa *Megvilágosodáshoz vezető ösvény lámpása* című munkáján és annak kommentárján alapult. Ebben a könyvben, mely még mindig nem veszítette el jelentőségét, arra nézve ad tanácsot, hogyan tisztíthatja meg magát az ember a *páramitá*kon keresztül, kezdve a szellemi tanítónál való „menedék kérésétől” egészen a mély lelki-szellemi béke szintjéig. Hangsúlyozza, hogy ez az erkölcsi megtisztuláshoz vezető fokozatos út a tantra-ösvény követőire nézve is kötelező. Azok számára, akik képtelenek elérni a vallásos élet legmagasabb szintjeit 1415-ben elkészítette főművének egy különálló, rövidített változatát. Az, hogy Bcongkha-pa nem utasította el a tantrikus utat, egy másik alpművének elkészítésében mutatkozik meg. Ez a „*Mantrák nagy fokozatos útja*” (*Szngagsz-rim cshen-mo*). Ebben tekintélyelvű módon, és saját követőinek érdekében négy alapvető tantrikus rendszert jelölt ki, melyeket elismer. Atisa nyomdokában haladva külön érdeklődést mutatott a tantrizmus megtisztítása, továbbá az iránt

is, hogy megakadályozza a gonoszokat abban, hogy a tantra-gyakorlatokkal visszaéljenek és azokat alantas ösztöneik kielégítésére használják fel.

Elkerülhetetlen volt, hogy e kiváló tanító hatalmas tudása és feddhetetlen élete egyre növekvő számú tanítványt ne vonzzon, akik ezt követően egy új tibeti buddhista iskolának, az „erényesek rendjének” (*dge-lugsz-pa*), másnéven a „sárga egyháznak” alkották a magvát, melynek később vezető szerepe volt Tibetben. 1393-ban csak nyolc tanítvány hallgatta a mester tanításait, 1409-re azonban gyülekezete már hatalmasra nőtt, s a legcsekélyebb kétség sem férhetett az új iskola kiemelkedő jelentőségéhez, amely tudatosan nem kevesebbre, mint a bka`gdamsz-pa régi hagyományának továbbvitelére törekedett. A lhászai Dzsokhangot minden oda nem illő gyakorlattól megtisztították, s a méltóságteljes vallási felvonulás központja lett, melynek során fogadalmi felajánlásokat tettek a legnagyobb becsben tartott Buddha-szobor, a Dzso-bo előtt. 1409-ben a tibeti újév ünnepségét összekötötték a Bcong-kha-pa intézményesítette „Ima Útjával” (*szmon-lam*), amikor is az összes élőlény jólétéért fohászkodtak. A *mönlam*-ünnepség általában az első tibeti hónap negyedik napján (a nyugati naptár szerint februárban vagy márciusban) kezdődik. Egy nagy imagyűlést tartottak a Dzsokhangban lévő Dzso-bo előtt, hogy az emberek együttes érdemeit növeljék és hogy Buddha tanításait a béke, a jólét és a világosság érdekében minden irányba sugározzák. Azért is végeztek szertartásokat, hogy a jövő Buddhájának, Maitréjának eljövetelet siettesék. Az Ima-ünnep világi és szerzetesi zarándokok tömegét hozta Lhászába, megkettőzve a főváros népességét. Az ünnepségek idejére Lhásza közigazgatását két `Brasz-szpungsz-beli szerzetesre bízta, akiket Bcong-kha-pa halála után a dalai láma jelölt ki. A szmon-lam ünnepségek alatti vallásos szolgálaton túl nyilvános viták is zajlottak hírneves tibeti szerzetes-tudósok közt, amelyek felölelték az egész buddhista filozófia, logika és etika területét. A legsikeresebb vitázónak a *Lha-ram-pa* nagybecsű címét adományozták. A tizenötödik nap éjjelén, azaz a holdtölte éjszakáján rendezték meg a „vaj fesztivált”. Ilyenkor a Dzsokhangot körülvéő belső úton elhaladva az egymással versengő szerzetesi közösségek vajból készült, hatalmas háromszögalakú áldozati tárgyakat (*gtor-ma*: „jelképtornyok”) mutattak be. E versenynek a győztese értékes díjat kapott. A város határában népszerű versenyjátékokat és katonai felvonulást rendeztek. 1409-ben, a szmon-lam hivatalossá tételének évében Bcong-kha-pa és egyik tanítványa megalapította a Dga`ldan dge-lugsz-pa kolostort, melynek első apátja maga a tanítvány lett. Utódai a megtisztelő Khri rin-po-cshe címet kapták.

Az iskola két másik kiemelkedő vallási központja volt az 1419-ben alapított Sze-ra és az 1416-ban alapított `Brasz-szpungsz {*Drépfung*}. Ez utóbbi kolostor az indiai Dhányakataka-sztúpa után kapta a nevét, ahol a hagyomány szerint Buddha először hirdette a Kálacsakrát. Egy Mandzsusri bódhiszattvától eredő kinyilatkozás miatt Bcong-kha-pa sohasem utazott Indiába, ahol a 12. század végére a muszlimok elpusztították a buddhizmust. A Ming-dinasztiabeli Jung-lo császár meghívását sem fogadta el, bár később tanítványa, Bjamsz-cshen cshosz-rdzse néhány évet töltött a kínai fővárosban.

Mire 1419-ben a Dga`-ldan kolostorban elragadta a halál, tanítványai körében Bcong-kha-pa valóban megújította a tibeti buddhizmust. Követői gyökeresen eltértek a régi iskolák híveitől, ez utóbbiak nagy megrökönyödésére. Újra bevezette a szigorú nőtleniséget és a bódító italoktól való tartózkodást. Bizonyos tantrikus gyakorlatokat is megtiltott, s még a „megtisztított” tantrákat is csak a kolostorokon kívül engedte gyakorolni. Bcong-kha-pa tanítványai közül Rgjal-chab-rdzse (1364-1432) követte a mestert Dga`-ldan apátjaként. A legtanultabb tanítvány, Mkhasz-grub-rdzse (1385-1438), a nagyszerű tudós és a Kálacsakra beavatottja váltotta Rgjal-chab-rdzsét. 1438-ban bekövetkezett haláláig megtartotta ezt a helyet, amikor is Dge`dun grub-pa, Bcong-kha-pa unokaöccse lett a sárga egyház vezetője. Ő a dge-lugsz-pa hierarchikus rendjének megszilárdításán fáradozott, s megalapította az iskolának a lhászai körzeten túli első kolostorát, Bkra-sisz lhun-pót {*Tasilunpo*}, mely Gcang tartomány Sigace városa mellett áll. A vallásújító idejére visszanyúló egyik jóvendülés szerint Mkhasz-grub-rdzse és Dge`dun grub-pa újjászülései a megtestesülések végtelen sorában újra és újra meg fognak jelenni. Úgy tűnik, hogy Dge`dun grub-pa e jóvendülés alapján alakította ki a sárga egyház megtestesülési rendszerét.

E tanítás szerint Tibet védelmezője, Avalókitésvara bódhiszattva Dge`dun grub-pával kezdődően mindig újjászületik a szerzetesi láncolatban. Ez a személy a Rgjal-ba rin-po-cshe, a „Drágaköves Győző” cím viselője (a „dalai láma” cím későbbi eredetű). Másrészt azonban a Bkra-sisz lhun-po vezetői, akik közül az elsőt Dge`dun grub-pa iktatta be, a Végtelen Fény Buddhájának, Amitábhának a megtestesülései. E megtestesülési hitelv egyik későbbi fejleményének köszönhető, hogy Dge`dun grub-pa lett az első dalai láma; s Bkra-sisz lhun-po első apátját tekintették az első pan-cshen rin-po-cshének. E nagy és egyre növekvő megbecsülésnek örvendő két egyházférfinak az újjászülése is a hagyomány szerint történt. Eszerint a távozása utáni negyvenkilencedik napon az elhunyt egyházfő „szelleme” egy

újszülött csecsemő testét foglalja el. Elég gyakori volt, hogy az előző megtestesülés néhány útmutatást adott arra a környékre vonatkozólag, ahol meg kell jelennie, ám igen sok esetben az Állami Jósda tanácsát is kikérték. A csecsemőnek birtokában kellett lennie bizonyos fizikai jegyeknek, jeleknek és csodáknak, melyek születésével kapcsolatosak. Egy magasrangú lámákból álló testületet küldtek az új megtestesülés felkutatására. Bizonytalan esetekben, például ha több jelölt volt, sorshúzás útján hozhattak döntést. A kiválasztott fiút diadalittasan vitték Lhaszába, ahol egy ideig még továbbra is szüleivel élt együtt. Hét-nyolc éves korától kezdődően rendszeres és egyre komolyabb képzést kapott, s előmenetelétől függően először szerzetesnövendékké, később szerzetessé avatták.

Dge-`dun grub-pa és utóda, Dge-`dun rgja-mcho (1475-1542) idejében a dge-lugsz-pa iskola egész Középső-Tibetben terjeszkedni kezdett, és kiszorította a régi, „vörössüveges rendeket”, mindannak ellenére, hogy az iskola politikai szerepe szerény maradt. Ebben a fejezetben a politikai fejleményekkel csak röviden foglalkozunk, mivel már korábban leírtuk őket a történelemről szóló részben. Elég valószínű, hogy bizonyos 'régi' iskolák már e korai időszakban elhúzódtak a dge-lugsz-pa befolyás központjaitól. Ezt a folyamatot az V. dalai láma tevékenysége erősen felgyorsította, s végül a dél-himáljai vidékek megtérítéséhez – Szikkimet a rhying-ma-pák, Bhutánt a `brug-pák – vezette. A sárga egyház Kelet-Tibetben is rohamosan terjeszkedett, ahol az iskola fejlődésének egyik mérföldköve a Szku-`bum (Kumbum) kolostor alapítása volt Bcong-kha-pa szülőhelyének közelében, 1578-ban. Mivel a sárga egyház létesítményeinek száma Dge-`dun rgja-mcho alatt erősen megugrott, szükségessé vált, hogy a közigazgatási és gazdasági ügyek ellátására létrehozzák a *szde-pa* vagy majordomusz tisztségét. A második rgjal-ba idejében emelték az „Öröm Palotáját” (*Dga-`ldan pho-brang*). Később ez lett a tibeti kormányzat székhelye.

A harmadik rgjal-ba rin-po-cshe, Bszod-namsz rgja-mcho (1543-1588) igen jelentős szerepet játszott a tibeti buddhizmus történetében, lévén másodszor is és véglegesen sikerült megtéríteni a mongolokat. A tümet Altan kán meghívására a Föláma 1578-ban Mongóliába érkezett. Ez fontos esemény Belső-Ázsia történelmében: ettől kezdve lettek a mongolok a tibeti buddhizmus legodaadóbb hívei, ami később nagyban befolyásolta a Tibet, Mongólia és Kína közti kapcsolatokat. A térítő szerzetesek segítségével dge-lugsz-pa kolostorokat emeltek, s a mongolok őshonos animista-samanista vallását üldözték. Altan kán Bszod-namsz rgja-mchónak adományozta a „dalai láma” címet, ezt követően e címről vált ismertté a rgjal-ba rin-po-cshék láncolata. A negyedik

egyházfő, Jon-tan rgja-mcho (1589-1617) Altan kán családjába született, de nemsokára Lhászába hozták, s a mongolokat vesztegükért avval kárpótolták, hogy egyik saját megtestesülésüket az Eljövendő Buddha, Maitréja megtestesülésének ismerte el a dge-lugsz-pa egyház. Maidari khutukhtunak vagy Rdzse-bcun dam-pa khutukhtunak hívták az övéi, s Urgában iktatták be.⁵

A következő és talán a legfontosabb *gelukpa* egyházfő, Ngag-dbang blo-bzang rgja-mcho (1617-1682) volt, akit általában „Nagy Ötödik”-ként emlegetnek. Ő fejezte be Tibet szerzetes-állammá való átalakítását. Ezt a harcratermett hosút mongol fejedelem, Gu-sri {*Güsrī*} kán segítségével hajtotta végre, aki a dalai láma minden világi és vallási ellenfelét legyűrte Gcang tartományban és Kelet-Tibetben, s leverte a bon-pók támogatta Be-ri hercegének lázadását (1641) is. A *szde-pa* vagy az egyházi vagyon világi intézőjének tisztségét *szde-szrid*, azaz régensi hatalommá alakították. 1669-ben a keménykezű és nagytudású Szangsz-rjasz rgja-mcho kapta ezt a tisztséget. Fontos szerepet játszott az új teokratikus állam politikájában, s kijátszotta a hatalmas dzungárokat a terjeszkedő mandzsu birodalom ellenében. A világi és vallási hatalom jelképeként a dalai láma hozzáfogott a Vörös Palota megépítéséhez a Potala-dombon, mely szorosan kötődött Tibet védelmezője, Avalókitésvara tiszteletéhez, s a tibeti birodalmi időkben itt volt Szrong-bcan szgam-po kormányzási székhelye is.

A „Nagy Ötödik” nemcsak politikusként volt nagyon sikeres, hanem vallási vezetőként és buddhista tudósként is jeleskedett. Kitűnő polihisztorként a buddhista tudomány majdnem minden területéről – történelemtől, indiai költészetéről – írt művek hatalmas táráat hagyta hátra, sőt még bizonyos vörössüveges rnying-ma-pa lámák életrajzát is összeállította. Ez utóbbi életrajzok annak köszönhetik létüket, hogy a dalai láma tanárai között volt néhány rnying-ma-pa láma is. Bár a vörös rendeket visszaszoritotta, a dalai láma mégis élénk érdeklődést mutatott tanításaik iránt, csakúgy mint a régens Szangsz-rjasz rgja-mcho.

Amikor a „Nagy Ötödik” 1682-ben meghalt, a régens politikai okokból titokban tartotta az egyházfő halálát és elodázta a hatodik megtestesülés megtalálását. Főleg azt nem akarta, hogy a fejleményekről a mandzsuk is értesüljenek. Ez a megtestesülés egy rnying-ma-pa család fia volt, s később azon tanítások felé hajlott, melyeket a dge-lugsz-pák olyannyira lenéztek. Az ifjú egyházfőt (1683-1706) 1696-ban helyezték hatalomba, még mielőtt Szangsz-rjasz rgja-mcho régent a hosút-mongol kán, Lha-bzang meggyilkoltatta volna 1705-ben. Lha-bzang annak a Gu-sri kánnak a családjából származó uralkodó volt, aki megszerezte az ötödik dalai lámának a Tibet feletti világi uralmat.

Habár az új egyházfő feslett életvitele miatt sok csalódást okozott a sárga egyház vezetőinek, mégis nagyon népszerű volt és a tibetiek tiszteletét is elnyerte, mivel a valódi megtestesülésnek hitték. A szabados életű dalai láma legendájának, úgy tűnik, komoly történelmi háttere van, mely valószínűleg onnan ered, hogy a dalai láma az ortodox szerzetesek által betiltott ezoterikus tantrikus szertartásokban vett részt. Írásainak egyik kis gyűjteménye is alátámasztja tantrikus vonzalmát és tanulmányait. Ennek az értelmezésnek egyik megerősítését szolgáltatja Chedbang rab-brtan, dzungár hercegnek Kína Csing-dinasztiabeli uralkodójához, Kang-hszi császárnak címzett levele (csak mandzsu fordításban maradt fenn), melyben az ifjú egyházfőt avval vádolja, hogy a rnying-ma-pa „kínskereső” (*gter-szton*), Padma gling-pa tanait követi.⁶ E tanokról pedig úgy vélik, hogy a „szakadár fehérsüvegesek” tanításai befolyásolták őket. Valóban igaz, hogy a rnying-ma-pák hordtak fehér öltözetet, {tantrikák} bár vörös süveget viseltek. Így ez a titkos, már-már buddhista-ellenes vallás nagy valószínűséggel a belső-ázsiai manicheizmus egy későbbi, elkorcsosult visszhangja, mivel a manicheusok a buddhista kifejezéstár mögé rejtőztek, s belső-ázsiai falfestményeken valóban fehér süvegesen ábrázolják őket. Ezt a meglepő kijelentést látszik alátámasztani a Bka`-gjur {*Kandzsúr*} lhászai kiadásának tartalommutató kötetében a tibeti buddhizmus történetéhez csatolt jegyzet is. Eszerint Changsz-dbjangsz rgja-mcho „Észak eretnek tanát” követte, ami kelet-turkesztáni manicheus központokra utal. A nagy sinológus, Pelliot egy ilyen kései, rejtőzködő manicheus közösségre bukkant a délkelet-kínai Fucsien tartományban.

1702-ben az ifjú dalai láma hivatalosan visszavonta a pancshen rin-po-cshe előtt korábban tett *dge-szlong* fogadalmát. Mindazonáltal világi hatáskörét megtartotta. Az ortodox szerzetesek egyik gyűlése ekkor úgy döntött, hogy Avalókitésvara szelleme elhagyta Changsz-dbjangsz rgja-mcho testét és egy másik lámába, Pad-dkar `dzin-pába költözött. Ez a jelölt a mandzsuk támogatását élvezte, de a tibetiek többségét nem tudta a háta mögött. Lha-bzang hosút kán eltávolította a dalai lámát és fogságban tartotta. A `Brasz-szpungsz kolostor szerzeteseinek a dalai láma kiszabadítására tett sikeres kísérlete csak elodázta a tragikus véget. Changsz-dbjangsz újra elfogták, s a keleti Kukunor területére kísérték, ahol – talán erőszakos úton – 1706-ban életét vesztette.

A mandzsuknak nem sikerült elismertetni jelöltjüket; de a dzungárok és mandzsuk politikai intrikái és katonai beavatkozásaik miatt a békét a tibetiek megelégedésére csak akkor sikerült megszilárdítani, amikor Bszkal-bzang rgja-mcho (1708-1757), a

szerencsétlen véget ért VI. dalai láma utóda a keleten fekvő Li-thang közelében meglátta a napvilágot. Mélyen vallásos, tanult egyházfőnek bizonyult, s minden tibeti nagy tiszteletben tartotta.

A tibeti vallás tanulmányozásában a nyolcadiktól a tizenkettedik megtestesülésig tartó időszak kevés érdekességgel szolgál. Az egész korszak bővelkedik gyarló világi eseményekben, s Tibetben ekkor kezdődik a mandzsu gyarmatosítás és beavatkozás. A legtöbb egyházfő nem is érte meg a felnőttkort, mivel különféle, legfőképp mandzsu-párti csoportok képviselői gyilkolták meg. A kiemelkedő tizenharmadik megtestesülésnek, Thubbsztan rgja-mchónak (1876-1933) sikerült elkerülni idő előtti halálát, ám a tibeti teokrácia már az ő életében belesodródott a világpolitika örvényébe, s a britek, az oroszok és a mandzsu uralmát lerázó sakkjátszma áldozata lett. Ennek a dalai lámának kétszer kellett elmenekülnie: először 1904-ben Mongóliába, később, még a mandzsu-kínai támadás után Indiába, 1910-ben. Az 1911-es kínai forradalmat követően Tibet és a tibeti vallás viszonylag nyugodt korszakot élt át, {bár a köztársasági Kína a mandzsu örökség alapján ugyan igényt tartott Tibetre, de ezt nem tudta érvényesíteni}. Amikor a tizennegyedik dalai lámát (született 1935-ben) 1940-ben beiktatták, a kínai kommunista támadás halálos fenyegetése már nagyon is valóságos volt. 1959-ben a kínai erőszak térdre kényszerítette a tibetieket; megszüntette szabadságukat és romba döntötte vallásukat. Ez jelentené egy kiemelkedő spirituális rendszer szomorú és tragikus végét?⁷ Amit a XIV. dalai láma, Bsztan-`dzin rgja-mcho jelenleg tehet az az, hogy megőrzi az ősi lelki-szellemi hagyományokat és védelmet nyújt menekült alattvalóinak, akik számára ő a remény egyetlen jelképe.

VÉGJEGYZET

^a Szkr. *vikalpa*, „fogalom, fogalomalkotás ... képzetalkotás: megkettőzés, kettéosztás. A kettéosztott lét fogódzója”. Ld. *A Gyémánt Áttörés*. – *A Gyémántvágó Szútra és magyarázatai*, ford. Agócs Tamás, ld. p. 196, 2000, Tan Kapuja Buddhista Főiskola, Budapest. – *A ford.*

^b Tib. *bszkjed-rim*, megidéző vagy gerjesztő fokozat ld. Kara, 1986: 14. – *A ford.*

^c Tib. *rdzogsz-rim*, a tökéletes {v. beteljesítő} fokozat; ld. *uo.*

^d Szkr. *nirmánakája*: váltalakú test; ld. Kara, 1986: 175.

^e ‘varázstest’

¹ Ez, sajnos, téves. A négyszögírást (tib. *hor-jig*, ‘mongol betű’) Kubiláj kívánságára alkotta meg `Phagsz-pa a tibeti, az ujjur brahmi és a szogd-ujgur írás elemeiből; ez utóbbiból való függőlegessége s nem a kínaiból. Az ujjur írást már Dzsingisz kán idején használták a mongolok. A kései kegyes hagyomány hamisan tulajdonítja az ujjur írás mongol alkalmazását Sza-szkja Panditának, majd Cshosz-kji `Od-zernek, aki jeles mongol fordító volt. A dalai lámák pecsétjének felirata a négyszögírás későbbi változatát mutatja. – *A lekt.*

² Ez csak az egyik köztes lét; a köztes létek között van, többek között, az álom és az álombeli álom. – *A lekt.*

³ Ld. 'Ba-ra-ba bka'-brgjud iskola, mely tulajdonképpen a bka'-brgjud-pa fővonalhoz tartozó 'brug-pa rend 13. század eleji sztod („felső”)-'brug ágának jang-dgon-pa iskoláját megalapító, azonos nevű bölcs (1213-1258) egyik megtestesülésére, 'Ba-ra-ba Rgyal-mchan dpal-bzangra nyúlik vissza. Mivel a 'ba-ra-ba bka'-brgjud iskola előbb említett alapítóját születési helye miatt gyakran hívják Sangsz 'Ba-rának, így könnyen összekeverhetik ezt az iskolát a sangsz-pa bka'-brgjud-dal, holott a 'Ba-ra elnevezés a Dbusz országrészben, a Sigacétől északra lévő Sangsz-völgyben 'Ba-ra-brag sziklánál alapított kolostorról (Don-grub-szdingsz) kapta a nevét. Ez az iskola általában szembenállt a Bhutánt XVI. század első felében egyesítő 'brug-pa papnemesi családdal és az általuk irányított renddel. Fokozatosan ki is szorultak Bhutánból, s kolostoraikat, szentélyeiket a 'brug-pa rend vette át. Bővebben lásd Michael Aris, *Bhutan. The Early History of a Himalayan Kingdom*, 1979: 181-84, Aris & Phillips, Warminster, England – *A ford.*

⁴ Szó szerint: „együtt születő/iker-szellem. – *A ford.*

⁵ Ez nem pontos; a mongol főpap hivatalosan Taranátha megtestesülése. – *A lekt.*

⁶ Ez egyáltalán nem meglepő, hiszen a VI. dalai láma Pemalingpa öccsének, a XV. században élt O-rgjan bzang-po nevű rnying-ma lámának hét nemzedéssel későbbi leszármazottja volt. Részletesebben ld. Michael Aris, *Hidden Treasures and Secret Lives. A Study of Pemalingpa and the Sixth Dalai Lama*, 1989: 116 stb., Kegan Paul, London & New York. – *A ford.*

⁷ 1949-ben a Kommunista forradalom győzelmével megszületett a Kínai Népköztársaság. Az új hatalom és Tibet viszonyáról korábban részletesen szó volt. Mongol és mandzsu hódítók után a kommunista Kína erőszakkal birtokolja Tibetet. A tibeti felkelés leverése (1959), majd Mao egyáltalán nem „vértelen” kulturális forradalma Tibetben is nagy pusztítással járt, valószínű, többel, mint a mongol hűbérség és a mandzsu helytartóság együttvéve. Azóta a tibetiek igyekeznek a lerombolt kegyhelyeket helyreállítani, a vallásgyakorlás is, ahogy Kína szerete, szabadabbá vált, és Pekingtől Lhászáig számos korszerű nyomda bocsát ki tibeti nyelvű könyvet, köztük sereg buddhista munkát és forrást. – *A lekt.*

BIBLIOGRÁFIA

Az összes tibeti buddhista iskola tanulmányozásához a legfontosabb könyv Giuseppe Tucci, *Die Religionen Tibets*, bővebben lásd ugyanezen fejezet *Általános művek a tibeti vallásokról* című részénél.

EGYÉB ÁLTALÁNOS JELLEGŰ ADATOK

P. J. van Durme, „Notes sur le lamaïsme,” *MCB* 1 (1932): 263-321; Matthias Hermanns, „Tibetan Lamaism up to the time of the Reform by Tzong Khapa,” *Journal of the Anthropological Society* (1951): 7-56; G. N. Roerich, *The Blue Annals of gZhon-nu-dpal*, 2 vols., Calcutta 1949 and 1953 (az összes tibeti buddhista iskoláról szolgál információval); Öszentsége a Tizennegyedik Dalai Láma, *The Opening of the Wisdom Eye and the Advancement of Buddhадharma in Tibet*, Bangkok 1968 and

Wheaton, III. 1972. {Tendzin Gyacó, XIV. dalai láma, *Tibeti buddhizmus – kulcs a középső úthoz*, ford. Váncsa István, 1992, Pesti Szalon, Budapest. – A ford.}

ÁLTALÁNOS JELLEGŰ ADATOK A BUDDHISTA TANTRIZMUSRÓL

Albert Grünwedel: *Tāránátha's Edelsteinmine*, Bibliotheca Buddhica 18, Petrograd 1914; Albert Grünwedel, „Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer (Mahásiddhas),” aus dem Tibetischen übersetzt, *BA* (1916): 137-228; Berthold Laufer, *Use of Human Skulls and Bones in Tibet*, Chicago 1923; R.F.G. Müller, „Die Krankheits-und Heilgottheiten des Lamaismus,” *Anthropos* 22 (1927): 956 ff.; M. Shahidullah, *Les Chants mystiques de Kánha et de Saraha, en apabhramsa avec les versions tibétaines*, Paris 1928; Alexandra David-Neel, *Magie d'amour et magie noire. Scènes du Tibet inconnu*, Paris 1928; Alexandra David-Neel, *With Mystics and Magicians in Tibet*, London 1931. {Ugyanennek a könyvnek magyar fordítását lásd *Mágusok közt Tibetben*, ford. Vajay Erzsébet, 1991, Sorger Kolon Ltd., Budapest. – A ford.}. Giuseppe Tucci, „Teorie ed esperienze dei mistici tibetani,” *Il progresso religioso* 4 (1931): 1-14; W. Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford 1935; {Ennek magyar nyelvű fordítását és kiegészítését ld. *Tibeti tanítók titkos tanításai*, ford. Dr. Hetényi Ernő, 1994, Trivium, Budapest. – A ford.}. Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vols., Roma 1949 (fontos információkat tartalmaz a tantrizmusról); David Snellgrove, *Buddhist Himalaya*, Oxford 1957; Toni Schmid, *The Eighty-five Siddhas*, Stockholm 1958; Anagarika Govinda, *Foundations of Tibetan Mysticism*, New York 1960; David Snellgrove, *Himalayan Pilgrimage*, Oxford 1961; Giuseppe Tucci, *Theory and Practice of the Mandala*, London 1961; Alex Wayman, „Buddhist Genesis and the Tantric Tradition,” *OE* 9 (1962): 127-31; Alex Wayman, „Female Energy and Symbolism in the Buddhist Tantras,” *History of Religions* 1962, pp. 73-111; Giuseppe Tucci, „Oriental Notes I: The Tibetan 'White-Sun-Moon' and Cognate Deities,” *EW* 14 (1963): 133-45; Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition*, London 1965; F. Sierksma, *Tibet's Terrifying Deities*, The Hague and Paris 1966; David Snellgrove, *Four Lamas of Dolpo*, 2 vols., Oxford 1967/68; Helmut Hoffmann, *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus*, Stuttgart 1967; John Blofeld, *The Way of Power. A Practical Guide to the Tantric Mysticism of Tibet*, London 1970; Alex Wayman, „Contributions on the Symbolism of the Mandala Palace,”

ETML (Paris 1971): 557-66; Helmut Hoffmann, „The Doctrine of Polarity in Late Buddhism,” *TSB* 4, 2 (1971): 18-35; Helmut Hoffmann, „Zen und später indischer Buddhismus,” *Asien, Tradition und Fortschritt, Festschrift H. Hammitzsch*, Wiesbaden 1971, pp. 207-16. {Daniel Cozort, *Highest Yoga Tantra. An Introduction to the Esoteric Buddhism of Tibet*, 1986, Snow Lion, Ithaca, New York; Mircea Eliade, *A jóga. Halhatatlanság és szabadság*, ford. Horváth Z. Zoltán, 1996, Európa, Budapest, (különösen a VI. fejezet: „A jóga és a tantrizmus”); Per Kvaerne, 1977, *An Anthology of Buddhist Tantric Songs. A study of Caryāgīti*; Dan Martin, „Illusion Web: Locating the Guhyagarbha Tantra in Buddhist Intellectual History”, *Silver on Lapis: Tibetan Literary Culture and History*, szerk. C.I. Beckwith, 1987: 175-220, Tibet Society, Bloomington; G.H. Mullin, *Meditations on the Lower Tantras: from the Collected Works of the Previous Dalai Lamas*, 1983, LTWA; XIII. Dalai Láma, „A Brief Guide to the Buddhist Tantras”, pp. 275-306, „The Most Sacred Cycle of the Mystical Mandala”, pp. 331-356, ford. Glen H. Mullin, *Path of the Bodhisattva Warrior*, 1988, Snow Lion, Ithaca, New York; D. Seyfort Ruegg, *La Théorie du Tathāgarbha et du Gotra. Études sur la Sotereologie et la Gnoseologie du Bouddhisme*, 1969, École Française d'Extreme Orient, Paris; David Snellgrove, *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhist & Their Tibetan Successors vol I.*, ld. „Tantric Buddhism”, 1987: 117-304, Shambala, Boston; Geoffrey Samuel H. Gregor és Elisabeth Stutchbury, szerk., 1994, *Tantra and Popular Religion in Tibet*, Aditya Prakashan, Delhi. - A ford.}

A SZA-SZKJA-PA ISKOLÁRÓL

An-che Li, „The Sakya Sect of Lamaism,” *JWCRS* 16 (1945): 72-86; George N. Roerich, „Kun-mkhyen chos-kyi hod-zer and the Origin of the Mongol Alphabet,” *JASB* 11 (1945): 52-58; Shōju Inaba, „The Lineage of the Sa skya pa. A chapter of the Red Annals,” *Memoires of the Research Department of the Toyo Bunko* no. 22 (Tokyo 1963): 107-23; Turrell V. Wylie, „Mortuary Customs at Sa-skyā,” *HJAS* 25 (1965): 229-35; Helmut Eimer, „Ein Sa-skyā-Gebet,” *ZS* 2 (1968): 151-78; Sherab Gyaltsen Amipa, *Historical Facts on the Religion of the Sa-skyā-pa Sect*, Rikon/Zürich 1970. {Ugyancsak az előző szerzőtől *Waterdrop from the Glorious Sea. A Concise Account of the Advent of Buddhism and the Teachings of the Sakyapa Tradition in Particular*, 1976, Tibetan Institute, Rikon; Sherab Gyalcen Amipa Láma, *A lótusz megnyitása. – Szellemi képzés a tibeti szakjapa hagyományban*, angolból ford. Agócs Tamás,

1990, Orient Press, Budapest; Chogay Trichen Rinpoche, *History of the Sakya Tradition. A Feast for the Mind of the Fortunate*, 1983, Mireille Helffer, „Traditions Musicales des Sa-Skya-pa Relatives au Culte de Mgon-po”, *JA* 264, 1976: 357-404; Ganesha Press, Bristol; Kara György, „Szászskja Pandita mester-szerzése”, *Keletkutatás* 1975: 67-86, Budapest; Horváth Z. Zoltán, „Structure and Content of the Chad-Ma Rigs-pa'i Gter, an Epistemological Treatise of Saskya Pandita”, *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös*, szerk. Ligeti Lajos, Bibliotheca Orientalis Hungarica vol. 29/1, 1984: 267-302, Akadémia Kiadó, Budapest; David P. Jackson, 1985, „Madhyamaka among the Sa-skya-pas”, *TJ* (10); D. Jackson, 1987, *The Entrance Gate for the Wise*, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wien; Cyrus Stearns, 1997, „A Quest for the Path and Result”, *Religions of Tibet in Practice*, pp. 188-199, szerk. Donald S. Lopez jr., Princeton University Press, ld. bibliográfia. - A ford.}

A BKA`-RGJUD-PA ÉS ALRENDJEI

Sarat Chandra Das, „A Short History of the House of Phagdu,” *JASB* (1905): 202-07; Satis Chandra Vidyabhusana, *Mgurbhum or Songs of Mi-la-ras-pa* (a 25 és 26. fejezet kiadásai), Darjeeling 1912; Berthold Laufer, *Milaraspa. Tibetische Texte in Auswahl*, Hagen und Darmstadt 1922; Jacques Bacot, *Le poète tibétain Milarepa. Ses crimes - ses épreuves - son nirvána*, Paris 1925; Giuseppe Tucci, „Apropos the legend of Naropa,” *JRAS* (1935): 677-88; Albert Grünwedel, *Die Legenden des Naropa* (életrajzának fordítása, tele félreértésekkel), Leipzig 1933; Jacques Bacot, *La vie de Marpa le „traducteur”*; *Buddhica* 1, 7, Paris 1937; Mary Shi-yü Yü, „The Tibetan Story of Transferring of One's Soul into another Body,” *JAF* 62 (1949): 34-41; An-che Li, „bKa-brgyud Sect of Lamaism,” *JAOS* 69: 2 (1949): 51-59; Helmut Hoffmann, *Mila Raspa. Sieben Legenden*, München-Planegg 1950; Toni Schmid, *The Cotton-clad Mila: the Poet-Saint's Life in Picture*, Stockholm 1952; Humphrey Clarke, *The Message of Milarepa. A Selection of poems*, London 1958; Hugh Richardson, „The Karmapa Sect,” *JRAS* (1958): 139-64; (1959): 1-17; J. W. de Jong, *Mi la ras pa'i rnam thar*, Milarepa életének tibeti szövege, s' Gravenhage 1959; H. V. Guenther, *The Jewel Ornament of Liberation by sGam-po-pa*, London 1959; {Horváth Z. Zoltán, „Az összetett múlandóságról való tanítás”, *Uray Géza emlékére. Tanulmányok*, szerk. Ecsedy Ildikó, *Történelem és kultúra* 8, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1992: 69-78, Budapest, (Szgam-po-pa *Thar-rgjan*

4. fejezete); Horváth Z. Zoltán, „A szenvedés egyetemessége. Sgam-po-pa: Thar-rgyan”, *Tibeti buddhista filozófia*, szerk. Fehér Judit. *Történelem és kultúra* 11, Orientalisztikai Munkaközösség, 1994: 77-90, Balassi Kiadó, Budapest; Jampa Mackenzie Stewart, *The Life of Gampopa: The Incomparable Dharma Lord of Tibet*, Lobsang P. Lhalungpa bevezetőjével, 1994, Snow Lion, Ithaca, New York. - *A ford.*}. Antoinette K. Gordon, *The Hundred Thousand Songs. Selections from Milarepa, poet-saint of Tibet*, Rutland-Vermont 1961; Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, lefordítva, 2 vols., New York 1962; H. V. Guenther, *The Life and Teaching of Naropa*, London 1963; {Ennek magyar fordítását lásd *Náropa élete és tanítása*, ford. és az előszót írta Dr. Hornok Sándor, 1997, Farkas Lőrinc, Budapest. - *A ford.*}. Turrell V. Wylie, „Mar-pa's Tower: Notes on Local Hegemons in Tibet,” *History of Religions* 3 (1964): 278-91; F. Wilhelm, *Prüfung und Initiation im Buche Pausya und in der Biographie des Náropa*, Wiesbaden 1964; Claus Vogel, „On the Ná-ro-pai rnam-thar,” *CAJ* (1968): 8-30; Bireswar Prasad Singh, „Náropá His Life and Activities,” *JBR* 53 (1967): 117-29; W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa. A biography from the Tibetan*, 2. kiad., London and New York 1969; Ennek a műnek az 1. kiadásából fordított magyar nyelvű változatát ld. *Milorepa élete és tanításai*, 1996, angolból ford. dr. Hornok Sándor, Farkas Lőrinc Imre Kiadó, Budapest; F. R. Hamm, „Studien zur Überlieferungsgeschichte des Mi la'i Mgrur 'Bum,” *ZS* 4 (1970): 29-79. {Keith Dowman és Sonam Paljor, *The Divine Madman. The Sublime Life and Songs of Drukpa Kunley*, 1980, Rider, London; Andreas Kretschmar, *'Brug pa kun legs. Das wundersame Leben eines verrückten Heiligen*, 1981, VGH Wissenschaftsverlag, St. Augustine; K. Dowman, *Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas*, 1985, State University of New York Press, Albany; Geshe Kelsang Gyatso, *Meaningful to Behold: View, Meditation and Action in Mahayana Buddhism*. (szóbeli kommentár Sántidéva *Bódhicsarjavatárájához*), 1980, Wisdom, Conishead; Janet Gyatso, *A Techinque for Developing Enlightened Consciousness: A Traditional Buddhist Meditation on Avalokiteshvara by the Tibetan Saint Tangtong Gyalbo*, 1980, Buddhist Association of United States; a zsi-bjed-pa iskolához áll talán legközelebb az ún *gcsod* hagyomány, amelyet azonban más rendek/iskolák is magukévá tettek, például a *dge-lugsz-pa* rend is. Erről a hagyományról lásd Janet Gyatso, „The Development of the *gcod* Tradition”, *Soundings in Tibetan Civilization*, szerk. B.N. Aziz és Matthew Kapstein, 1985:320-41, Manohar, New Delhi; Barbara N. Aziz, „Indian Philosopher as Tibetan

Folk Hero Legend of Langkor: A New Source Material on Phadampa Sangye”, 1979, *CAJ* 23/no.1-2: 19-37; E. De Rossi-Filibek, „Transmission lineage of the *gcod* teaching according to the 2nd Dalai Lama”, *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion*, szerk. Ernst Steinkellner és Helmut Tauscher, 1983: 47-58, Vienna & 1995, Motilal, New Delhi; Jerome Edou, *Machig Labdrön and the Foundations of Chöd*, 1996, Snow Lion, Ithaca, N.Y; Matthew Kapstein, „The Shangs-pa Bka`-brgjud: An Unknown Tradition of Tibetan Buddhism”, *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, szerk. M. Aris és Aung San Suu Kyi, 1980:138-44, Aris and Phillips, Warminster; L. Petech, „The `Bri.gung.pa Sect in Western Tibet and Ladakh”, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, szerk. Ligeti Lajos, 1978: 313-26, Akadémia, Budapest; Karma Thinley, *The History of the Sixteen Karmapas of Tibet*, David Stott esszéjével, 1980, Prajna Press, Boulder, Colorado. – *A ford.*}

ZSA-LU-PA ISKOLA

D. Seyfort Ruegg, *The Life of Buston Rin po che*, Roma 1967; {D. Seyfort R., *Le Traité du Tathāgatarbha de Bu Ston rin Chen Grub*, 1973, École Française d'Extrême-Orient, Paris. – *A ford.*}

DZSO-NANG-PA ISKOLA

D. Seyfort Ruegg, „The Jo nang-pas, a School of Buddhist Ontologists,” *JAOS* (1963): 73-91; {David Templeman, *Tāranātha's bKa`.babs.bdun.ldan. The Seven Instruction Lineages by Jo.nang. Tāranātha*, 1983, LTWA. - *A ford.*}.

RNYING-MA-PA ISKOLA

G. Ch. Toussaint, *Le dict de Padma* (Padmaszambhava életrajzának fordítása), Paris 1933; P. Poucha, „Das Tibetische Totenbuch,” *Ar.Or.* 20 (1952): 136-62; An-che Li, „rNying-ma-pa, the Early Form of Lamaism,” *JRAS* (1948): 142-63; Giuseppe Tucci, *Il libro Tibetano dei morti*, Milano 1949 (a legjobb fordítás); W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, 3. kiad., London 1957; W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Great Liberation*, London 1954 (tartalmazza Padmaszambhava életrajzának összefoglalóját); Ch. von Furer-Haimendorf, *The Sherpas of Nepal*, Berkeley and Los Angeles 1964; Friedrich W. Funke, *Religiöses Leben der Sherpa*, Innsbruck/München 1969. A Padmaszambhaváról szóló bővebb irodalmat lásd ugyanezen fejezet *Padmaszambhaváról szóló iro-*

dalma című részben. {Dudjom Rinpoche, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History*, 1991, ford. Gyurme Dorje és Matthew Kapstein, Wisdom, Boston; Eva M. Dargyay, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet*, 1977, Motilal, Delhi; ugyancsak az előző szerzőtől *The Sovereign All Creating Mind. The Motherly Buddha*, (az extrakanonikus Kun byed rgyal po'i mdo címet viselő korai rdzogs-chen szöveg fordítása és kommentárja), 1992, SUNY és 1993, Sri Satguru, Delhi; Öszentsége Khyentse Dilgo, *The Wish-fulfilling Jewel: The Practice of Guru Yoga according to the Longchen Nyingthig Tradition*, 1988, Shambala, Boston and London; a rnying-ma-pa tanítások egyik ágát képviseli a rdzogsz-cshen („nagy beteljesedés”), ennek a hagyománynak egyik legavatottabb nyugati értelmezője Keith Dowman, *The Aspiration of Kuntuzangpo*, 1981, Diamond Sow, Kathmandu. Ugyancsak az előző szerzőtől *Sky Dancer. The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel*, (a hagyomány szerint a tantrikus guru, Padmaszambhava hölgytársa), 1984, Routledge and Kegan Paul, London; K. Dowman, *The Flight of the Garuda. Teachings of the Dzokchen Tradition of Tibetan Buddhism*, 1994, Wisdom, Boston; Herbert V. Guenther, 1975, *Kindly Bent to Ease Us*, 3 vols. Dharma: Berkeley; Herbert V. Guenther, *Matrix of Mystery: Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*, 1984, Shambala, Boulder and London; Janet Gyatso, *Apparitions of the Self. The Secret Autobiography of a Tibetan Visionary*, (az rnying-ma rendbeli látnok-költő ('Dzsigz-med gling-pa [Dzsigmé Lingpa] (1730-98) életrajzi adatai mellett két művének fordítását és elemzését is feöleli), 1998, Princeton University Press, New Jersey. Samten G. Karmay, „Discussion on the Doctrinal Position of rDzogs-chen from the 10th to the 13th Century”, *JA* 263, 1975: 147-55; Samten G. Karmay, *The Great Perfection (rDzogs Chen). A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*, 1988, E. J. Brill, Leiden; Khetsun Sangbo Rinbochay, *Tantric Practice in Nying-ma*, 1982, Rider, London; Namkhai Norbu és Kennard Lipman, *Primordial Experience: An Introduction to rDzogs-chen Meditation*, 1987, Shambala, Boston and London; Patrul Rinpoche, *A megvilágosodás ékköve. A szemlélet a meditáció és a cselekvés gyakorlata*, angolból ford. Erődy Péter, 1999, Farkas Lőrinc Imre Kiadó: Budapest; ugyancsak az előző szerzőtől *The Works of my Perfect Teacher*, [Kun.bzang bla.má'i zhol.lang] tibetiből angolra átvittette, Padmakara Translation Group, 1994, Shambhala: Boston; Ramon Prats, „The Spiritual Lineage of the Dzogchen Tradition”, *Tibetan Studies Presented at the Seminar of Young Tibetologists*, [Proceedings of the 1st Seminar of IATS], szerk. Martin Brauen

és Per Kvaerne, 1978: 199-208, Völkerkundemuseum der Universität Zürich; Tulku Thondup, *The Dzog-chen Preliminary Practice of the Innermost Essence: The Long-chen Nyíng-thig Ngón-dro with Original Tibetan Root Text Composed by the Knowledge-Bearer Jig-me Ling-pa (1729-1798)*, 1982, LTWA; ugyancsak az előző szerzőtől *The Origin of Buddhism in Tibet: The Tantric Tradition of the Nyíngmapa*, 1984, Buddhayana, Marion; *Hidden Teachings of Tibet: An Explanation of the Terma Tradition of the Nyíngma School of Buddhism*, 1986, Wisdom, London. – A ford.}

DGE-LUGSZ-PA ISKOLA

Johannes Schubert, „Eine Liste der Abte von Kumbum,” AA 4 (1930/32): 220-35; Wilhelmin Filchner, *Kumbum Dschamba Ling, das Kloster der hunderttausend Bilder Maitreyas*, Leipzig 1933; Eugene Obermiller, „Tson-kha-pa le Pandit,” MCB 3 (1935): 319-38; Robert Bleichsteiner, *Die Gelbe Kirche*, Wien 1937; Giuseppe Tucci, „Tibetan Notes 2: The Diffusion of the Yellow Church in Western Tibet and the Kings of Gu-ge,” HJAS 12 (1949): 481-96; Günther Schulemann, *Geschichte der Dalai-Lamas*, 2. kiadás, Leipzig 1958; Ferdinand D. Lessing és Alex Wayman, *Mkhas grub-rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, The Hague and Paris 1968; Rudolf Kaschewsky, „Briefe Tshongkhas an Geistliche und Laien,” ZS 2 (1968): 15-20. {Agócs Tamás, „A megvilágosodáshoz vezető út állomásai. Tsong-kha-pa: Byang-chub lam-rim mdor bsdus”, *Tibeti buddhista filozófia*, szerk. Fehér Judit, *Történelem és kultúra* 11, 1994: 91-109, MTA Orientalisztikai Munkaközösség-Balassi Kiadó, Budapest; Cabezon, Jose I. 1994, *Buddhism and Language: a Study of Indo-Tibetan Scholasticism*. Albany; Eva K. Dargyay, „A gTer-ston Belonging to the dGe-lugs-pa School”, TJ 6/1, 1981: 24-30; Georges Driessens, *Tsongkhapa Losang Drakpa. Le Grand Livre de la Progression vers l'Eveil*, G. D. Jujurieux francia nyelvű fordítása, 1990, Dharma Éditions; Horváth Z. Zoltán, „Klong-Rdol's Classification of Valid Logical Reasons”, AOH 43/2-3, 1989: 391-97; G.H. Mullin, *Meditations on the Lower Tantras: from the Collected Works of the Previous Dalai Lamas*, 1983, LTWA; XIII. Dala Láma, „A Brief Guide to the Buddhist Tantras”, pp. 275-306, „The Most Sacred Cycle of the Mystical Mandala”, pp. 331-356, ford. Glen H. Mullin, *Path of the Bodhisattva Warrior*, 1988, Snow Lion, Ithaca, New York; Tulku Sherpa, „The Structure of the Ge-lug Monastic Order”, TJ 2/3, 1977: 67-71; Robert A. F. Thurman, *The Life and Teachings of Tsong Khapa*, 1982, LTWA. – A ford.}

VIII. Társadalmi és gazdasági felépítés a hagyományos Tibetben

Parasztok

Nagy általánosságban szólva a tibeti parasztok életszínvonala Ázsia más népeivel való összevetésben kedvezőnek mondható. Bár nehéz, házi szövésű ruházatuk nem árulkodik anyagi gazdagságról vagy emberi kényelemről, mégsem volt soha részük az élelem, ruházat és lakhely alapvető szükségleteinek komoly hiányában. A nagy nyomor igazán ritka volt.

Az olyan folyók mentén mint a Brámaputra, termékeny völgyek és síkságok feküdtek, melyek termőföldet biztosítottak a parasztnak. Bár Gyance közel 4000 méteres magasságban fekszik a tengerszint felett, néhány kiváló gabonafajta megterem itt. Tibet nem az a száraz vidék volt, amilyennek sokan hitték. Néhány terménye ritkaságnak számított. A mérsékelt égövhez szokott gyümölcssei bőségben teremtek. Megtermett itt a sárgabarack, őszibarack, körte, apró alma, eper, málna és dió.

A szokás az volt, hogy egy paraszt elfoglalt egy kolostorhoz vagy gazdag földesúrhoz tartozó földdarabkát. Cserébe a földhasználatért, a paraszt a birtok maradékát is megművelte és egyéb szolgáltatásokat is elvégzett. Így például utakon dolgozott, az egyik családtagját katonai szolgálatra küldte vagy fuvaroztatta a utazó hivatalnokokat. Habár ez lehetett az általános gyakorlat, néhány paraszt képes volt földbirtokossá válni.

Az elégedetlenségnek semmi nyoma nem jelenik meg ezeknek a barátságos, kedves, őszinte és jókedvű embereknek az arcán. Önállóak és természetüknél fogva tisztelettudó emberek, különös humorérzékkel, még a leghalványabb jelét sem adják, hogy feszültek vagy túlterheltek lennének. A tibeti földműves életmód irigylésreméltónak tűnt, mivel a parasztnak mindene megvolt, amire az emberek vágnak – elég idő ahhoz, hogy kedve szerint, mindentől függetlenül éljen.

A parasztnak házaikat általában déli tájolással építették, hogy kihasználják a napsütést. A házak agyagtéglából és kőből készültek, s nyolc vagy kilenc szobájuk volt. Némelyiket gyönyörűen díszítették, hiszen sok paraszt művészi érzékkel volt megáldva. A tolvajok elleni biztosítékul a tüzelőt a tetőn tartották. Ez is jó példa arra, hogy a tibetiek mennyire kedvelték a szép formát és szimmetriát, hiszen a fát sem csak úgy tessék-lássék módjára halmozták egymásra, hanem tetszetős alakzatokba rakták. Erős

vallásos meggyőződésük kifejezéseként imazászlót tűztek a tetőre.

A ház egy központi udvar köré épült. Nem volt megszokott, hogy a család a földszinten éljen, melyet részben állatistállónak és takarmánytárolónak tartottak fenn. Általában a felsőbb emeleten rendezkedtek be, ahol a konyha képezte az otthon szívét. Ott-honi szentély, hálószobák és tárolókamrák vették körül a konyhát. Ha történetesen egy szerzetest láttak vendégül, az otthoni szentélyt jelölték ki számára, ahol csak a kitüntetett vendégek aludtak.

Háziállatokként *dzót* és *dzomót*, marhát, juhot, disznót, szamárt, lovat, öszvért, macskát és csirkét tartottak. Az egész gazdaságot igen hatásosan vad, feketeszőrű kutyák védtek. A leghasznosabb állat a *dzo* és *dzomo*, a jak egy keresztezett fajtája volt. A *dzo* a háziasított jakbika és -tehén vagy *dri* keresztezéséből származó hím állat, míg a nőtényt *dzomónak* hívják. A *dzomo* felülmúlhatatlanul jó tejelő. *Dzót* jóval kevesebbet tartottak, mint más állatokat.

Az öntözőrendszereket a földesurakkal közösen működtették. A paraszt-bérlő a munkaerejét adta az öntözőcsatornák építéséhez és a szükséges javításokhoz. A bérlőtől elvárt munka mennyisége inkább a földjén elvetett magok mennyiségétől, mintsem az általa birtokolt föld nagyságától függött. A szántást a férfiak a *dzók* segítségével végezték. A vetés, csakúgy mint a gyomlálás, a nők dolga volt.

A juhhúson kívül főleg jakhúst fogyasztottak. Nem nagy rendszerességgel halat és csirkét is ettek. A fő gabonaféle a fehér és fekete árpa volt. Borsó, tatárbúza, zab, mustár, retek és répa szintén fontos mezőgazdasági termékek voltak. A mustár nemcsak a főzéshez biztosított értékes olajat, de lámpákban, sőt a csecsemők és gyerekek gondozásához is használták.

Tibetben a szülést, házasságot, a halált külön rítusok kísérték, melyek vidékenként némiképp eltértek, s a család életkörülményeitől is függtek.

A szülést természetes eseménynek tartották, mely orvos és baba segítségével nélkül otthon folyt le. A leendő anyát azonban anyósa vagy nagyanyja segítette. Amennyiben valami miatt nem lehettek jelen, egy nagynéni vagy egy nővér segített világra hozni a gyermeket. Időnként a falusi láma a biztonságos és könnyű szülés érdekében védelmező imákat mondott. Az imák és talizmánok ősrégi hagyománya ellenére a gyermekhalandóság aránya magas volt. Függetlenül attól, hogy a fiúgyermeket jobban szerették, minden csecsemő, fiú vagy lány, születését nagy örömmel fogadták. A gyereket gyengéden megmosdatták, mustárolajjal [vagy vajjal] bedörzsölték és kellemes melegben tartották. Az anya gyakran két-három éves korig szoptatott.

Néhány nappal a gyermek születése után a család elhívta a *cipát* („csillagjós”), hogy a gyermek életének szerencsés vagy kedvezőtlen előjelei felől tudakozódjanak. Általában a gyerek nevét a láma választotta. Rendszerint két nevet adott. Gyakran az első elem a hétnek az a napja volt, amelyiken a gyerek született, például egy szerdai születésű gyereket hívhattak Lhagpa Cheringnek azaz Szerda Hosszú Életnek. Ha a fiú- vagy leánygyermek belépett a szerzetes- vagy apácarendbe, akkor a nevét a főpap megváltoztatta.

Habár a tibeti nők mindig nagy szabadságban éltek, kevés vagy semmi beleszólásuk nem lehetett férjeik kiválasztásába. Ám Tibetben is változtak az idők, s a szabályok vesztettek merevségükből. Minden valószínűség szerint a lányt összeismertették jövődöbelijével. A házassággal kapcsolatban egy csillagjós tanácsát kérték ki. Nem kecsegtett sok szerencsével, ha a tűz évében született lány egy víz-évben született fiúhoz ment feleségül, mivel a tüzet és vizet összeegyeztethetetlennek tartották. Azonban egy föld-évben született a fa-évben születettet házasság céljából megfelelőnek találhatta, mivel a fának földre van szüksége, hogy megnőjjön. Amikor kialakult a horoszkóp, a fiú szülei meglátogatták a lány szüleit, hogy ajándékokat és hagyományos *khatagot* („tiszteleti kendőt”) ajánljanak fel nekik. Amikor a lány szülei beleegyezésüket adták, megállapodtak egy szerencsés előjelű napban, amikor a vőlegény többedmagával meglátogatja a menyasszony otthonát, ahol bőségesen megvendégelik őket. Még azon a napon a vőlegény szülei a menyasszony anyjának szánt köténnyel együtt ötszáz és ezer közti számú *szrangot* (egyunciás ezüstmét) adtak át. Amikor a menyasszony kész volt elhagyni otthonát, megtartották a végső ünnepséget, amikor a szülők átadták lányuk ékszerekből, néhány ruhából és pénzből álló hozományát.

Habár Tibetben az egynejű házasságokat tartották illőnek, mégis többférjűségben éltek – egy nő hozzámehetett egy férfihoz és annak testvéreihez. Ilyen esetekben a gyermeket a legidősebb fiútestvér gyerekének ismerték el. A fiatalabb testvéreket „nagybácsinak” szólították.

Amikor a tibeti emberért eljött a halál, nem nézett szembe a végesség érzésével, mivel életeinek láncolatában a mostani csak egy állomás volt. Ha lehetett, egy láma vagy szerzetes jött segíteni, hogy a haldokló elengedhesse a földi dolgokat, melyekhez még evilági testében kötődött. Elméjét védistenére és mindennek felett a „Gyökér lámára” irányították, aki a Buddha, az Egyetemes Könyörületességű és saját tökéletlen önmaga közti összeköttetést jelentette. Ez az elhunyt javára végzett szolgálat körülbelül fél órát vett igénybe a házban. Egy másik fél órán át

a láma meditációba mélyedt, hogy így legyen segítségére a *namsé*-nek („tudat”) kiszabadulni a testből. A *cipa* („csillagjós”) döntött afelől, meddig maradjon a holttest a házban.

A holttesttől néhány napon belül megszabadultak. Mivel a test a négy alapelemből – föld, tűz, levegő és víz – tevődött össze, ezért úgy tartották helyesnek, hogy ezek egyikének megfelelően búcsúztassák a halottat. A tüzet vagy hamvasztást a vallási tanítók számára tartották fenn. Földbe temetés várt a csecsemőkre és fertőző betegségek, így például a himlő áldozataira. A nincsteleneket néha folyóba helyezték. Néhány csecsemő szintén vízi temetést kapott. A holttest eltávolításának legáltalánosabb formája volt, amikor valamilyen széles, nyílt téren feldarabolták a testeket és a keselyűknek hagyták eledelül. Ily módon a test visszatért a levegőbe. A megmaradt részeket vadállatok fogyasztották el. A család nem kísérte el a tetemet arra a helyre, ahol megváltak tőle, mivel ezt nem tartották illendőnek.

Nomádok

A nomádok alkották Tibet vándorló népességét, szétszóródva a 2700 és 4700 méter közti fennsíkokon. Általában az igen nagy kiterjedésű északnyugati és a déli, középső síkságokon éltek.

A nomádok között sok törzset találunk. A törzsi kereteken belül különböző csoportok éltek. Néhányuk kevesebb, néhányuk több mint ezer családot számlált. Az átlagos család hozzávetőlegesen öt-hat személyből állt. Vagyoni helyzetétől függően néhány család egyetlen sátorban szorongott, míg másoknak két-három tartalék sátruk volt. Néhány törzs felügyelete alá több mint hatezer sátor tartozott. A törzs önálló volt, jellegzetesen egyéni, nagy tiszteletnek örvendő névvel, s a törzsbeliek nagyon is tudatában volt jogaiknak. A törzs döntését szigorúan betartatták. Lényegében a törzs hasonló volt egy jól irányított politikai rendszerhez.

A nomádok anyagi helyzete teljes mértékben állataiktól függött. A *nor* {szó szerint kincs, gazdagság, vagyon, melyet az állatállomány testesített meg}, a („jak”, tib. *g.jag*) és a *dri* {írott alak: *’bri*} („jaktehén”), *cshug* („juh”, tib. *phjug*) és *lalo* („lovak”) képezte gazdaságuk és biztonságuk forrását. Szinte lehetetlen elképzelni egy nomádot *nor* nélkül, mivel kétséges volt, hogy egyáltalán létezhetett volna-e nélküle. A *nor* volt az alapja az élelemnek – hús és tejtermékek –, a ruházkodásnak, a sáturnak és a szállításnak. Jelentőségében a juhot a jaktehénnel egy szintre sorolták, s szállításra is használták, lévén képes volt 14 kg

súlyt is hosszú távolságra elcipelni. Az alacsonyabb legelőkön élő nomádok gyakran kecskékkal és marhákkal egészítették ki csordáikat, nyájaikat.

Kora nyáron a nomádok a magasabban fekvő vidékeken kerestek legelőket. Gyakori megállásra készültek fel. Az első pihenőt 9-10 napra rövidítették a frissen nőtt, zsege fünek köszönhetően, melyet a csorda gyorsan le is legelt. Mire másodszor is útnak indultak, az állatok megerősödtek, és így jobban viselték a hegymászást. Ahogy telt a nyár, a fű egyre dúsabb lett, s tápértéke is nőtt. A nomádok így minden újabb helyen tovább maradhattak. Ősszel volt a fű a legmagasabb, s ilyenkor közel egy hónapig lehetett legeltetni az állatokat ugyanazon a helyen. A legelőket az állatfajta szerint osztották be. A legelőn az állatokat elkülönítették, mindegyiket saját fajtájához terelték.

Nyár végén a nomádok felkészültek, hogy visszatérjenek a védett völgyekben fekvő, állandó téli szálláshelyeikre, melyeket úgy választottak ki, hogy megmenekülhessenek a jeges téli szélviharok és a könyörtelen időjárás elől. Amint megérkeztek új szálláshelyeikre, felállították sátraikat. Csak a természetes akadályok, a folyók és a hegyek, szolgáltak a törzseket elválasztó határvonalként. A nomád közösségek igyekeztek egymástól halló távolságon belül maradni, a rablók és a vadállatok elleni védelmül.

Fekete sátraikat *nor* szőrből készítették, melyet fonallá sodor-tak, és szövetet szőttek belőle. Habár a sátrak méretben eltérhettek, az átlagos sátor nagyjából harminc négyzetméter alapterületű és 180-200 cm magas volt. Mindkét végén póznák támasztották alá a közepét. Erős *nor*-kötelet feszítettek ki a póznák között és hozzáerősítették a kívül levő rudakhoz, melyek feszesen tartották a tetőt. A tehetősebb nomádok második, akár harmadik sátrat is emelhettek a vendégek, a kamra vagy az otthoni szentély számára, melyeket általában vagy a főzsátor mellett vagy mögött állítottak fel. Télen egy nyitott átjáró húzódott a sátrak és a nagyjából 1,5 méter széles tüzi trágya-kerítés között, mely szélfogóként szolgált.

A sátor belsejében közel 45-50 cm magas, 90 cm hosszú és 60 cm széles, *nor* bőrökkel borított faladákat helyeztek a hátsó falhoz, a *nor* bőrökből készült zsákokkal együtt. Ez utóbbiakban tárolták az élelmet és a gabonát, tetejére a közösség apja tiszteletudóan felállított egy oltárt. Itt helyezték el a vallási kegytárgyakat – egy buddha-szobrot vagy egy szentképet, illatos füstölőt, jakvajás lámpát, szent könyveket és az áldozati vizet tartalmazó hét tálkát. A ládák és a bőrzsákok elé matracot tettek, hogy a háztartás legidősebb tagját, vendéget vagy vallási szolgálatot végző szerzetest ott szállásolják el.

Az oldalfalak mentén, a 90 cm magas és 60 cm átmérőjű *nor* bőrzsákokban tárolták a ruhákat. A zsákok tetején nyugodtak a nyergek. A bejárat közelében lévő egyik sarokban volt a kézimalom, mellyel a *campa* ételhez szükséges szárított árpát őrölték. A szembenlévő sarokban volt a magas fa-köpülő, benne a hosszú nyelű köpülőfával. A *nor* vagy a birka bőrét gyakran a köpülő készítéséhez is felhasználták. A rugalmas bőrt ekkor végeinél szorosan megkötötték, nyitva hagyva így a nyakat, hogy az befogadhassa a köpülésre váró tejet. Aztán a hasas zsákot keresztbe fektették egy fatuskón. Ketten, férfiak vagy nők, a zsákot a fatuskón keresztül egymásnak taszigálták, míg vaj nem fakadt.

A sátor közepének közelében volt a tűzhely, melyet folyamatosan égni hagytak. Általában több mint 10 centiméteres mélyedést vájtak a földbe. E fölé építették sárból és kövekből a 30 cm magas tűzhelyet. A tűz ennek egész hosszában lobogott a két főzőedény alatt. A földből és homokból szorosan megtapasztott tűzhely szélét padkává alakították ki, melyen a kisebb konyhai eszközöket helyezték el. Az ételt a tűzhelyről osztották szét, miután a család körégyült.

Éjszakára a családtagok a sátorban bárhol leheveredtek aludni. A fiatalabb családtagok azonban a szabadban aludtak, nemez kezeslábasokban vagy egy kis menedékben. Mindig voltak őrszemek, akik egész éjszaka ébren maradtak.

A tűzfegyvereket és a kardokat általában a sátor elülső oszlopához kötötték. A kardot cserzett birkabőrrel borított, fa hüvelyben tartották. A kard markolatát olykor türkizzel díszítették. A leghathatósabb védelmet azonban mégis a kiválóan idomított, harcias masztiffok jelentették. Mivel a kutyák állandóan résen voltak, vad ugatásuk figyelmeztette a tábort a közeledő behatólóra, bármilyen csendesen lopakodott is. Még a legvakmerőbbek is féltek, s igen óvatosak voltak a tibeti masztiffal.

A nomádok étrendje egyszerű volt és ritkán változott. Gyümölcsöket és gabonaféléket csak alkalmanként ettek. Juh és *dri*-hús volt a legfontosabb, melyet nyersen, szárítva, főzve vagy fagyottan ettek. Vallási okok miatt a sütésre és pörkölésre nem néztek jó szemmel. Nagy mennyiségű és változatos tejtermékeket fogyasztottak. A dús *dri*-tejet vajjá köpülték és bőrzsákokban eltették, csak egy bizonyos mennyiséget hagyva meg azonnali használatra. Ezt követte a sajtkészítés. Az író felmelegítésével nyerték az aludttejet. Miután egy szövetszákon keresztül a savót leeresztették az aludttejből, a gomolyához igen hasonló, lágy terméket kaptak. Ennek egy részét a család mindjárt elfogyasztotta, de nagyobb részét kirakták a napra száradni. Ott megkeményedett, és néhány hónapig is elállt. A *jogurt* (oltott tej) szintén fontos tejétel volt.

A téli hónapok alatt a nomádok ellátogattak a közeli városokba és falvakba, kihasználva az évszak különféle ünnepeit, vásároltak és portékáikat árulták. Ilyenkor szerezték be azokat a dolgokat, amelyeket maguk nem tudtak előállítani – teát, cukrot, rizst, gabonát, szárított zöldséget és gyümölcsöt, árpalisztet és szárított tésztákat. Ráadásul a nomádok eladták vagy más áruval cserélték bőreiket; farkas, róka, hiúz, vadmacska, leopárd és barnamedve szőrméket; bőrt; *nor*-szőr kötelet; néhány élő állatot.

Mind a férfiak, mind a nők hosszú, juhbőr *cshupát* („köntös”) hordtak, a gyapjas oldalával befelé fordítva, amelybe – egy széles övvel szorosan testükre fogva – bebugyolálták magukat. A földig érő női *cshupákat* a férfiakétól eltérően díszítették. A férfiak szőrkötelet vagy bőrszíjakat hordtak csípőjük köré tekerve, de többségük a durvább selymű övet kedvelte. A nők nem hordtak alsóneműt, a férfiak pedig ritkán hordtak nadrágot. A nyári ruházat a téltől csak a felhasznált gyapjú hosszában tért el. Nyáron körülbelül 2,5 cm, míg télen hatszor ilyen hosszú lehetett. Hét-nyolc juhbőr tett ki egy méretes *cshupát*. A gyerekek ruházata is rövidebb volt, csakúgy mint a felnőtteké. A bőrök cserzése és ruhává varrásuk nagy ügyességet kívánt.

A lábbeli is fontos ruhadarab volt. Bár tervezésükben némileg eltérhettek, a csizmák alapvetően egyformák voltak. Felső részüket bőrből készítették és nemezzel borították, de a lábrésznél nagyobbra vágott talprészt nemezborítás nélkül hagyták. A talprész belsejét nemezzel bélelték ki, kényelmes párnázatot biztosítva evvel, ami lehetővé tette a szabad levegőzést. A nemezt gyakran cserélték, hogy így elkerüljék az összezsomósodásával járó kényelmetlenségeket.

Igazán nehéz elképzelnünk, hogy milyen értéket jelentettek az állatbőrök a nomádoknak. Számítalan felhasználási módjuk volt. A ruhák mellett ezek szolgálták élelemtárolására is. Nélkülözhetetlenek voltak a nyergekhez, a kantárokhöz és egyéb lószerszámokhoz. Készültek belőlük kötelek is. A gyakori használat miatt mindig újakra volt szükség. A nomádok a velük született szép iránti vágyukat a díszek használatában valósították meg. A férfiak bal fülükben türkizzel kirakott, 2,5-3 centiméternyi átmérőjű, kerek arany vagy ezüst karikát hordtak. Nem volt szokatlan mindkét fülükbe gyűrűket illeszteni. Öt-hat, gyapjúzsinórra vagy bőrszinegre felfűzött, nagy korallszem, hat-hét türkiz vagy borostyánszem viseltek a nyak körül. Egy nagyjából 1,2 cm széles és ugyanilyen vastag elefántcsont gyűrűt húztak a hüvelykujjukra. Gyűrűjük gyakran aranyból, ezüsből vagy rézből készült, s különféle kövekkel díszítették. Gazdag férfiak középső ujjukon egy hatszor-hétszer körbecsavart arany vagy ezüst gyűrűt hordtak. Volt, aki türkizzel vagy korallal ékesített,

108 szemű imafüzért tett a nyakába. Csuklóikon Indiából hozott, vastag elefántcsont karpereceket viseltek.

A nők szintén szívesen hódoltak a szépnek. Fejpántjuk 5-7,5 cm széles és 122-152 cm hosszú volt, melyet ezüstlemezekkel, borostyánnal, korallal és türkizzel ékesítettek. A hajadon lányok nem díszítették különösebben a hajukat, ám annak hosszú, keskeny fonataiba néhány ezüstérmét erősítettek. Kedvelték a 7,5-10 centiméter átmérőjű, aranyból vagy ezüsből készült fülbevalókat, melyeknek elülső részét különböző színű kövek ékesítették. A hajadon lányok korall- vagy türkizszemeket tűztek fülcimpáikra. Gyapjú zsinórra vagy bőrszinegre feszített, hatalmas szemű korallt, borostyánt és türkizt hordtak a nyakukban. A nő vagyoni helyzete határozta meg a nyakláncok számát. Mind a házas, mind a férjezetlen nők egy nagyjából 2,5 cm hosszú és 1-2 cm széles, négyszögletes tetejű ezüst vagy arany gyűrűt viseltek, melynek közepébe türkizt vagy korallt illesztettek. Ilyen gyűrűkből gyakran kettő-három is volt a középső- vagy a kisujjukon. A kerek arany vagy ezüst gyűrűt is különböző színű kis kövekkel és gyöngyökkel is díszítették. Kövekkel ékesített arany vagy ezüst karpereceket is hordtak. Gyakran kettőt-hármat mindkét kezükön, ahogy vagyoni helyzetük megengedte.

Mind a férfiak, mind a nők amulett-szelencéket {tib. *ga`u*} hordtak a nyakukban, hogy távol tartsák a gonosz szellemeket, és megelőzzék a szerencsétlenségeket. Ezek a különböző méretű és alakú szelencék írott imákat, kegytárgyakat, buddha-szobrocskákat tartalmaztak. A szelencéket aranyból, ezüsből, rézből, fából és bőrből csinálták. A nők igencsak nagyra értékelték azokat, melyek fémből készültek és türkizzel vagy korallal voltak kirakva.

A nomádok egyszerűen éltek, barátságosan megosztva a munkát férfiak és nők közt. A gyerekek önfeledten játszottak a kiskutyákkal és más állatkölykökkel, csakúgy mint a kövekkel és más, a közvetlen környezetükben fellelhető, természetadta tárgyakkal. A csoport harcias kutyái miatt a gyerekek idegenekkel nem játszhattak.

Nemesség

Tibetben, csakúgy mint más országokban, a nemesség különálló osztály volt. Köztük és a köznép között széles szakadék húzódott. Az egyszerű emberek nagy tiszteletet mutattak a nemesség iránt, amikor hozzájuk fordultak, még más beszédmódot is használtak, s ilyenkor különösen körültekintőek voltak a szókincs használatában.

A tibeti nemes ősi leszármazását három forrásra vezethette vissza:

1. Egyik őse különleges szolgálatot tett Tibetnek, s ezért kapott az uralkodótól nemesi rangot.
2. Amikor az egyik családban megszületett a dalai láma, annak tagjait nemessé tették, és a kormányzat nagy birtokot adományozott a családnak. Néhány főbb lhászai nemes a korábbi dalai lámák leszármazottja volt, s családjukat a *jabsi szarpaként* (új apaági örökség/patrimónium) ismerték el. Néhány évvel később a család új nevet vett fel, melyből kitűnt, hogy a nemesség soraiba tartoznak.
3. A nemesség legkisebb és legősibb része származását a 7. századra, Tibet ősi uralkodóihoz vezette vissza. A nemesség néhány tagja külön címet kapott, mint például a *kung* és a *dzasza*. A *kung* cím a dalai láma apját illette egy nagyobb földadománnyal együtt. A *kung*nek szokásrend szerint csekély vagy semmi hatalma nem volt, de tiszteletbeli címe a legmagasabb volt, melyet csak világi személy kaphatott. A *dzaszákat* a világiak vagy a szerzetesi rendek tagjai közül választották. Bizonyos személyek kiemelkedő szolgálatukért kapták ezt a címet. Habár nagyon csekély hatalommal járt, a cím viselője részt vehetett az országgyűlés ülésein.

Szerzetesek és apácák

A tibetieknek semmi sem fontosabb a vallásnál. Tibet minden zugában buddhista kolostorok és apácázárdák ezrei léteztek egykoron. Nem volt olyan szegény falucska, melyben ne lett volna az egyikből vagy akár mindkettőből. Valóban, a kolostorok igen jelentős szerepet játszottak Tibet történelmének megformálásában.

Az élet csak kevésbé volt eltérő a különböző kolostorokban, akkor is azok méretétől és hovatartozásától függően változott. Minden kolostorra alkalmazott általános megnevezés a *gompa*. Néhány kolostort, beleértve a kisebbeket, remetelaknak (*ridro*) hívtak. A nagy kolostorokat kétféleképpen említették, mint *densza* (szerzetesek székhelye)¹ vagy pedig *cshöde* (vallási intézmény). A dge-lugsz-pa rend olyan híres kolostorokat irányított mint a Drepung, Szera, Ganden és Tasilhunpo.

A lakosság bármely rétegének tagja szabadon kérhetett bebocsátást a kolostorba. A szokás az volt, hogy a fiúkat hét-nyolc éves korukban vették fel. Szerzetesi viseletbe öltöztették őket, fejüket megborotválták, csak egy kis hajtincset hagyva a fejtetőn.

Ezt a szerzetesnövendék később az apátnak vagy a tanárának ajánlotta fel, aki az előírt szertartás keretében pengével távolította el. Minden fiú új nevet kapott, és kezdetét vette hivatalos képzése. Megtanították az írás és olvasás alapjaira, s szent szövegeket is szóról szóról kellett tudnia. A két éves alapképzési időszakot követően a fiatal növendék *gecül* fogadalmat tett.

A *gecül* volt a kolostori élet első foka. A szerzetesjelölt magasabb szintű tanulmányokat folytatott, és elvárták tőle, hogy hosszú ideig tartó szorgalmas és erőteljes tanulásnak szentelje magát. A következő tantárgyakat sajátította el: a szerzetesi rendszabályokat, a dialektikát, logikát, a metafizika kánonját, a középút tanát és a *pharcsimt* („tökéletes bölcsesség”). Amikor 18-20 éves korában megérett, a fiatal szerzetesnövendék *gelong* fogadalmat tett, teljes jogú felavatott szerzetes lett. A szerzetesi szabályok betartását szigorúan megkövetelték a *gelongtól*. A *gelong* fogadalmat gyakran még azelőtt letették, hogy magasabb szintű tanulmányaikat befejezték volna. Amennyiben a szerzetes egy nagy kolostor tagja volt, teológiai és filozófiai szövegek további tanulmányozásán át magasabb fokozatra törhetett. E további tanulmányok sikeres elvégzése hozzásegítette, hogy a *gelong lharim gese*, *dorim gese* vagy *chogrim gese* („filozófia doktora”) legyen.

Nincs okunk feltételezni, hogy valamelyik kisebb kolostor tagját megakadályozták volna egyházi előmenetelében. Miután személyesen megjelent az általa kiválasztott kolostorban és kielégítően letette a szükséges vizsgát, további tanulmányokra engedték.

Aki felső fokozatot tudhatott magáénak, választhatott, hogy egész életére a kolostorban marad vagy pedig elvonul egy *ridróba* („remetelak”) elmélkedni. Így készítette fel magát, hogy belépjen a társadalomba és taníthasson. Néhány szerzetes még komolyabb ezoterikus tanulmányokra vállalkozott egy külön kolostori *gyü* („tantra”) -egyetemen. Mikor e komolyabb studiumokkal is végzett, érdemes lett arra, hogy *khenpo* („apát”) legyen. Még az is elképzelhető volt egy szerzetes számára, hogy Tibet legtudósabb vallási személyiségeként – *ganden tripának* („Gandeni trónusúnak”) ismerjék el. Mire egy dge-lugsz-pa szerzetest erre a kiemelkedő címre jelöltek, akár már hatvanas éveiben járhatott.

A szerzetesektől minden kolostorban elvárták, hogy önmegtartóztató és egyszerű életet éljenek. Akárcsak bizonyos nyugati egyetemeket, a tibeti kolostort is tanépületekre és hálótermekre osztották, melyeket a tehetős patrónus adományai tettek lehetővé. A szerzetesek pénzbeli ajándékokat kaptak kegyuraiktól, ugyanúgy, ahogy a nyugati diákok ösztöndíjukat.

Kereskedők

A tibeti társadalomban a kereskedők a földdel rendelkező nemesség és a parasztok, valamint a nomádok között álltak. A tibetiek természetüknél fogva mesterei az alkudozásnak. Ezért is érthető, hogy igen korán kereskedelmi útvonalakat létesítettek. Délen és nyugaton Indiába vezettek az utak; keleten Kínába; északon Mongóliába vittek.

A kivétel az ország fő termékeire korlátozódott, legnagyobb tételben a gyapjura. Ennek nagy része Indiába került. Nepálban kőszót árultak. Kasmír kitűnő piacnak bizonyult a boraxra és a szőnyegekre. Gyapjuruhákat és más, meglehetősen különös árucikket is exportáltak: vidraprémet, mustárt, medvetalpat, gyógyfüveket, friss szarvasagancsokat, melyeknek nagy értékük volt a kínai természetgyógyászatban, míg a fehér jakfarkakat Mikulászakként használták az Egyesült Államokban. Mivel a ki- és behozatali árukra semmifajta tilalmat nem rendeltek el egyik fél országában sem, ezért a kereskedelmi forgalom rendszertelen volt. Kereslet és kínálat voltak a meghatározó tényezők a kereskedelemben, ami az időjárási viszonyoktól is függött.

Tibet önellátó volt, eltekintve a teától, rizstől és néhány gyümölcstől és édességtől {nád- és répacukor}, melyekből behozatalra szorult. A gazdagok számára azonban sok árucikket hoztak be az országba. India a termékek széles skáláját kínálta: kézműipari cikkeket, néhány gépet, vasat, rezet, üveget, petróleumot, gyapjú- és gyapotszövetet, rizst, aszalt gyümölcsöt, cukrot, melaszt, tüt, szappant, bételt, gyógyszert, korallt és drágakövet. Kínából érkezett téglá formára összepréselve a mindennél fontosabb tea. Ugyancsak innen hoztak be porcelánt és lakkot, páratlan selymeket, szatént, brokátot, pamutárukat, gombokat, tiszteleti sálakat (*khatag*), de kanszui pónik is szerepeltek az áruk közt. Mongólia ezüstöt küldött, kiváltképp lópata alakút (néhányukat aranyból készítették, de ezek kisebbek voltak) és nem túl sok pónit. Nyugati puha kalapot Japánból és Európából szereztek be.

A nagy kolostorok kisajátítottak bizonyos kereskedelmi ágakat, különösen a selymekkel és damaszttal kapcsolatosakat, e szövetek ugyanis nélkülözhetetlenek voltak az előkelők és a szerzetesek ünnepi köntöséhez. Néhány gazdag család, melyeknek a külkereskedelemben volt érdekeltségük, saját használatra, saját közvetítőjükön keresztül hozott be fényűzési cikkeket.

Fizetőeszközök

A korai időkben a kereskedelmet árucserével bonyolították le. Tibet távoli vidékein mind a mai napig az árut-áruért elvél tovább. Mivel az árpa, a vaj, a mustárolaj, a gyapjú és állatbőrök számítottak létszükségleti cikknek, így általában ezeket használták fizetőeszközként.

Később az ezüstöt kezdték értékmérőként használni. Kezdetben, amikor még nem verték, értéke az ezüst súlyától függött. Egy idő elteltével a hivatalnokok ráébredtek az egységesítés fontosságára, így a tibetiek kialakították saját fizetőeszközüket. Pénzterméül ezüstdarabokat *ngül/dngul* ('ezüst, pénz') használtak, s a következő formái léteztek: tíz *karma* tett ki egy *sót*, tíz *so* egy *szrangot* {súlymérték, uncia}, ötven *szrang* egy *doncét*. 1750 után negyven évig nepáli érmét használtak Tibetben. A nepáli *tamkát* bevették a tibeti pénzérmék sorába, nagyjából 1-1,5 *sónak* felelt meg.

1792-ben a tibetiek létrehozták saját, tibeti feliratot viselő pénzüket. Később értékükkel arányos méretű rézérmék jelentek meg. Minden érmén egy oroszlanos pecsétjel volt. Többé az érmét már nemcsak súlymérő egységeknek tekintették. Más országokban is elfogadták, s csereértékét az indiai rúpiához képest állapították meg.

Miután tibeti tisztviselők látogattak Brit-Indiába, hogy Kalkuttában tanulmányozhassák a pénzverde működését, 1890-ben bevezették Tibetben a papírpénzt, melyet a kormány aranytartalékai fedeztek. Minden forgalomban lévő érmét és bankjegyet a kibocsátás időpontjával és kormány pecsétjével láttak el. A papírpénzt *szrangnak* hívták, s ötös, tízes, huszonötös és százaz *tamka* címletekben jelent meg. Az ezüstérmét öt, tíz, harminc egységnyi *sóban* bocsátották ki. Csak egyfajta aranypénzt vertek, melynek húsz *szrang* volt az értéke. A papírpénzeket a dalai láma vörös és a kabinet-miniszter fekete pecsétjével hitelesítették. A kínai megszállásig ez a pénznem folyamatosan használatban volt.

Tibet hagyományos politikai rendszere

A tibeti kormányzat teokrácia volt, melynek vezetését – mind a vallásit, mind a világi – Őszentségére, a dalai lámára bízták. (Az emigrációs tibeti kormányzat továbbra is teokratikus, a dalai lámát mind a tibetiek, mind a nyugati világ Tibet címzetes vezetőjeként ismeri el.) A dalai lámának teljhatalma volt, bár a valóságban példamutató megfontoltsággal csak a kabinetjével

és a főminiszterekkel való tanácskozás alapján gyakorolt főiséget.

Semmilyen politikai párt nem létezett Tibetben, de a kormányzat elismert két csoportot: a *ce-kort* („szerzetesi kör”) és *so-kort* („világi kör”).

Amikor egy szerzetes sikeresen letette vizsgáját, a szerzetesi csoport tagja lehetett, s felvették a *drung-kju* tagságába; míg a nemességhez tartozó szerzetes, miután letette szerzetesi vizsgáját, *drung-drag*ként foglalhatta el helyét. A képzés után külön kolostori címeket adtak a szerzeteseknek, akiket *drung-dring*ként ismertek. Minden szerzetes kérelmét, aki a szerzetesi hivatalokhoz akart csatlakozni, a *Jig-cang*nak („titkárság”) kellett jóváhagyni. A *Jig-cang* négy *drung-jig cshe-móból* („szerzetes-titkárok”-ból) állt.

A *Jig-cang* feladata volt a kolostorok közvetlen felügyelete, a Szerá, Drepung és Ganden kivételével. Felelős volt még a közszolgálatot ellátó szerzetesek kiválasztásáért, ellenőrzéséért és képzéséért is. A *Jig-cang* elnökölt az Országgyűlésben (*chok-dü/chogsz-`dusz*). Habár a szerzetesi és világi tisztviselők együtt dolgoztak a közigazgatásban, az országgyűlésnek nem volt joga beavatkozni a szerzetesi kinevezésekbe és életvitelbe. A valóságban a szerzetesi tisztviselőket a dalai láma személyi kíséretéhez tartozóknak tekintették, akik részt vehettek a dalai láma reggeli audienciáján, ahonnan a világi tisztviselőket kizárták.

Azoknak a törekvő világiaknak, akik kormányhivatalnokok akartak lenni, vizsgát kellett tenniük, és a *Ci-kang*hoz („pénzügyminisztérium”) kellett fordulniuk a jóváhagyásért. A *Ci-kang*ot négy *ci-pon* („pénzügyminiszter”) alkotta. A pénzügyminisztérium átadta a világiak okiratait a kabinet-minisztereknek, akik továbbították a kinevezésekért felelős személynek. A szerzetesi hivatalnokoknál kisebb számban szolgáló világi tisztviselőket három csoportra osztották: 1) *de-dpon* – a legkisebb csoport, az Ősi Családok tagjai alkották; 2) *mi-drag* – a kabinet-miniszterek szolgálatában álló világiak csoportja; 3) *ger-pa* – rangban az első és második csoport alatt állók köre.

Rangban közvetlenül a kabinet-miniszterek alatt helyezkedett el egy egész sor hivatalnok, mindegyik a hagyományos közigazgatási hierarchia szerint követte a másikat. Mint már említettük, a négy *ci-pon* helyezkedett el a csúcson. Feladatuk volt számon tartani a kormányzat bevételeit, megállapítani a vagyoni értékeket az adókivetéshez, továbbítani a bevételi igényeket. Hozzájuk tartozott a világi hivatalnokok képzése, akiket segítettek abban, hogy nagyobb jártasságra tegyenek szert az államéletben.

A tibeti kormányzat főhivatalnokai közt a *gyal-chab* („régens v. kormányzó”) volt az első, őt a *Chok-dü* választotta meg és

annak is tartozott felelőséggel. A legújabb időkben a régenst általában a Lhászában és környékén fekvő *Ling-si* („négy kolostor”) megtestesülései közül választották. Míg a vallási hierarchiában ezek a szerzetesek nagyon magas helyet foglaltak el, addig gyakorlatilag semmilyen vagy csekély politikai hatalommal rendelkeztek. Ha közülük egyiket sem tekintették érdemesnek a régensségre, akkor szokás szerint a gandeni *Tri rinpočshét* („drágaköves trónusú”) jelölték ki régensnek.

A dalai láma távollétében vagy kiskorúságának idejére (tizen-nyolc éves kor előtt) a régens irányította a kormányzatot. Abban az esetben is ő gyakorolta a hatalmat, ha a dalai láma visszavonult. A dalai láma halála után is a régensre bízta az irányítást, amíg a főpap újjászületése hatalomra nem jutott. A világi kormányzat irányításában a régenst széles jogkörrel ruházták fel, bár fontosabb ügyekben ettől függetlenül mindig kikérte a *Chok-dü* tanácsát is.

A *Chok-dü*, Tibet ezen egyedülálló, ősi politikai szerveződése két részből állt: a *Chok-dü du-pa* („Kisebb Gyűlés”) és a *Chok-dü g.je-dzom* („Nagyobb Gyűlés”), melyek közvetítőkként szerepeltek a közigazgatási ágak között. A gyűlés egyedülálló volt abban az értelemben, hogy nem rendszeresen ülésezett. Csak akkor ült össze, amikor a *Kasag* („kabinet”) összehívta, hogy valamilyen különleges ügyben hozzon döntést.

A *chokdüpák* hivatalnoki csoportja a *drug-jig cshe-mo*, a *ci-pön*, *da-pön* tagjaiból és a kolostori tisztviselőkből állott. A *chokdüpák* akkor ültek össze, amikor a *Kasaga* gyűlés időpontját feltüntetve névszerinti értesítést küldött azoknak, akiket a találkozóra várt. Ezeket a felhívásokat csak akkor küldték el, ha a *Kasag* olyan kormányzati kérdéseket fontolgatott, melyek tanácskozást kívántak. Amennyiben a *chokdüpa* csoport a megbeszélés után úgy vélte, hogy az ügy túlmege a hatáskörén, a *Kasag* összehívott egy *Chok-dü g.je-dzom* ülést.

A Nagyobb Gyűlés megbeszélésein a világi és szerzetesi hivatalnokok vettek részt. A Szera, Drepung és Ganden apátjai, a fent említett kilenc kolostor, valamint minden osztály és szakma képviselői; – kézművesek, katonák, kereskedők és földbirtokosok – egybegyűltek, hogy a kérdéses ügyet megvitassák. A két elnöklő hivatalnok a *drug-ji cshe-mo* és a *ci-pön* volt. Alapos megbeszélés és hosszas fontolgatás után a gyűlés döntést hozott. Véleményüket a *Kasag* elé tárták, mely közölte ezt a dalai lámával, aki inkább a *Chok-dü*, mint a *Kasag* véleményét figyelembe véve hozta meg döntéseit.

Annak ellenére, hogy a *Chok-dü*nek nem volt törvényhozói szerepe vagy hatalma ahhoz, hogy a végrehajtói ágat irányítsa, mégis fontos, néha nagyon is életbevágó szerepet játszott a kor-

mányzati rendszerben. A *Chok-dü* álláspontjának meghallgatása nélkül semmilyen Tibetet érintő kérdésben nem hoztak döntést. A *Chok-dü gje-dzom* javaslatait a dalai láma és a *Kasag* mindig elfogadta.

A régens (*gyal-chab*) után a hatalomban a főminiszterek (*sze-lön*) következtek. Mivel a kormányzat alapvető jellegzetessége szerint kétpólusú volt, a közigazgatást világi és egyházi ágakra bontották. Így azok közül, akiket a dalai láma az országgyűlés által elismert jelöltekből választott, az egyik *sze-lön* szerzetes volt, míg a másik egy magas rangú világi hivatalnok. A főminiszterek összekötőként szolgáltak a dalai láma és a *Kasag* között, bár a kabinet ülésein nem vettek részt. Feladatuk az volt, hogy továbbítsák a dalai lámának a kabinet javaslatait. Mindazonáltal a *sze-lömek* joga volt ezt a jelentést saját álláspontját körvonalazó jegyzettel ellátni. Vallási kérdések ügyében a főminiszter közvetítette a dalai lámának a *drung-jig cshe-mo* és a főkancellár véleményét.

A tibeti kormányzat fő végrehajtó szerve a *Kasag* volt. Négy *ka-lön* („miniszterek”, {szó szerint *tanácsadók*}) három világi tisztviselő és egy magasrangú szerzetes alkotta, s a dalai láma nevezte ki őket. A kabinet jelentette Tibet fő végrehajtó szervét, ez intézte az ország ügyeit. Minden kormányzati ügy, beleértve mindenfajta viszonylag jelentéktelen kérdést, a kabinethez érkezett megvitatásra. Jogköre széles területre terjedt ki, beleértve a közigazgatási, igazságszolgáltatási és politikai döntéseket. A kérelmek is ide futottak be. Bármelyik tibetinek jogában állt kérelemmel fordulni a *Kasag*hoz a tartományi kormányzók döntéseivel kapcsolatban. Gyakran a nagy családok közti viták is a kabinet elé kerültek mérlegelésre. Az érdekelteket ki nem elégítő, a kabinet által meghozott döntések ellen a dalai lámához lehetett folyamodni, aki egyben a legfőbb döntőbíró volt. A kabinet minden javaslatát a főminisztereken keresztül a dalai lámához juttatták el elbírálásra. Egy hatáskörben azonban a *Kasag*nak teljhatalma volt: kiadhatott, és ki is adott a földbirtokokra vonatkozó rendeleteket anélkül, hogy ezt a dalai lámának jelezte volna. A *Kasag*nak nem volt jogköre a szerzeteseket érintő ügyekben eljárni, a *Jig-cang* foglalkozott velük.

A dalai láma után a *cshi-kjab ken-po* („főkancellár”) volt a legmagasabb rangú szerzetesi hivatalnok. Helyzete azonos volt a *Kasag* tagjaiéval, s gyakorlatilag bármikor elérhette a dalai lámát. Ő volt felelős az egyházfő személyes háztartásáért, mely számos magas tisztséget betöltő szerzetesi hivatalnokból állt. A *cshi-kjab ken-po* egyben kincstárnoka volt a dalai láma személyes vagyonának és a Potala állami kincstárának is. Ezen felül a Norbulingkát (a nyári palotát) és a Lhasza környéki ligeteket

is a gondjaira bízták. A főkancellár fontos feladata volt a két *cshimpön cshen-mo* („kormányzati istállók felvigyázói”) ellenőrzése, akik a kormányzati levelezés kézbesítésével foglalkozó lovas futárok munkáját felügyelték. Vallási ügyekben a főkancellárral közösen tevékenykedtek a *drung-jig cshe-mók*, akik a főminiszter hivatalán keresztül terjesztették elő véleményüket és ajánlásaikat a dalai lámának. Jelentős világi ügyek esetében összehívták a *drung-jig cshe-mók* és a *ci-pönök* közös ülését, hogy megvitassák az ügyet. Ha a Nemzeti Gyűlés összeült, hogy fontos nemzeti kérdéseket vitasson meg, akkor is két tanácsos – *drung-jig cshe-mo* és *ci-pön* – közösen elnökölt az ülésen. A *Kasag* és a főminiszter hivatala tárta a dalai láma elé a döntéseket. A főkancellár szintén jelen volt az ülésen.

Az Igazságügyi Hivatal (*Ser-khang*) két világi és egy szerzetesi tisztviselőből állt, akik a vitás ügyek eldöntésével és a panaszok orvoslásával foglalkoztak. A városi ügyek elbírálása a *Nang-dzi-sag* alá tartozott. Az igazságügyet a szokásrend irányította, melyet a tibetiek nagy tiszteletben tartottak. Ha a vétkes ismételten elkövetett egy bűntettet, csak az vont magával súlyos büntetést. Máskülönben komoly büntetést sohasem róttak ki egykönnyen. Az árulást tekintették a leggyalázatosabbnak. Miután a XIII. dalai láma eltörölte a halálbüntetést, így 1898 után a leg-súlyosabb büntetés a korbácsolás lett.

1922-ben rendőrséget kívántak felállítani Lhászában, de ez sohasem lett igazán tevékeny. Ha egy vétkes eltűnt, egy futárok-ból álló szervezet kutatta fel. Ez sokáig fennálló különleges szervezet volt, mely a főkancellár felügyelete alá tartozott.

Bűnügyekben ítéleteket a korábbi dalai lámák útmutatásainak megfelelően hoztak. Perekben ítéleteket a ügy jellege szerint hoztak. Az ítéletek ellen egyenesen a dalai lámához lehetett fellebbezni.

A *Kasaghoz* tartozó peres- és bűnügyekben két *ser-pang* („igazságügyi vizsgáló”) döntött, akiknek jogköre Tibet egészére kiterjedt. Amennyiben az ügy kivételesen súlyos volt, két népi és két katonai hivatalnokkal tanácskoztak. A lefolytatott vizsgálat eredményeit végső döntésre megküldték a *Kasagnak* és a dalai lámának.

Két *da-pön* – egy világi személy és egy szerzetes – parancsolt a katonai igazgatásnak. A *the-dzsi* illetve *dza-sza* címeket viselték. Az ezredparancsnokokat *mak-pönként* ismerték.

A tibeti hadsereg békeidőben hozzávetőlegesen nyolcezer főt számlált. Nagyobb számban állomásoztak katonák Tibet keleti határán, Lhászában 1500 főt helyeztek el, köztük a dalai láma testőrségét. Kisebb egységeket telepítettek a stratégiai helyekre északon és nyugaton.

A férfiakat a földesuraktól adóelengedés fejében hívták be katonai szolgálatra. A tibeti paraszt általában kitűnő harcosná vált, mert kötelességtudó és bátor volt, s hozzászokott a napi hosszú, kemény munkához. Válságos időkben a tizennyolc és negyven év közötti férfiakat besorozták a seregbe. Még a kolostorok is küldtek önkénteseket a tanulatlan szerzetesek soraiból, akik saját katonai egységet alakítottak. A katonai szolgálat nem volt megerőltető, mivel a férfiakat egyszerre csak néhány napra hívták be, évente két-három alkalommal. A kiképzés attól függött, milyen fegyver állt rendelkezésre. 1921 után számos hivatalnokot küldtek Indiába, hogy ott részesüljenek kiképzésben.

A legújabb időkben Tibet katonai szervezetének szerepe kétrétű volt: megőrizni az ország belső békéjét és megvédeni a külső támadástól. A katonaság megszervezésének ügyét a XIII. dalai láma nagyon a szívében viselte. 1933-ban bekövetkezett halála előtt, bölcsen így figyelmeztette népét: „Hacsak most meg nem tanuljuk, hogyan védjük meg hazánkat, a dalai és a pancshen láma, atya és fiú, a buddhista hit fenntartói, a csodálatos megtestesülések mind elbuknak, eltűnnek, és nyomot sem hagynak hátra. Tibet Három Nagy Királyától örökölt politikai rendszere a múlté lesz. Minden élőlény szörnyű csapásoktól szenved majd, és életüket a terror uralma alatt tengethetik.” A dalai láma fejlesztette a hadfelszerelést, hogy megerősítse a hadsereget. A lhászai Dib Fegyvergyár kézi lőfegyvereket gyártott, ami nagy előrelépést jelentett a korábban használt kardokhoz, lándzsákhoz, kovaköves kanócos muskétákhoz képest.

Tibet hozzávetőlegesen száz *dzongból* („kerület”) állt, melyek mindegyikét két *dzong-pön* („kerületi főhivatalnok/elöljáró”), egy szerzetes és egy világi tisztviselő irányította. Ezt akár egymást ellenőrző rendszernek is tekinthetnénk, hiszen míg a kormányzat szerzetesi vezetése megfigyelés alatt tarthatta a világi képviselőt, addig ez a vallási oldalt tarthatta szemmel.

A *dzong-pön* három évig maradt hivatalában, ahol a közigazgatási előírások szerint a föld, a nép, a törvény ügyeivel foglalkozott. A katonai kérdések a hatáskörén kívül estek.

A tartományi vagy területi kormányzó a kerületi főtisztviselők felügyelőjeként működött, de közmegegyezés szerint a *dzong-pön* csakis a hagyományos törvények szellemében járt el, s lényegében szabad hatáskörrel rendelkezett.

Minden *dzongból* beérkező állami bevételt számontartottak Lhászában. Ezeket az összegeket a *dzong-pön* gyűjtötte össze, akinek a jövedelme a jogkörébe tartozó emberek adójából, a kivett bírságokból és abból a magánkereskelemből származott, melyben a kerületi elöljáró arra kötelezte a kereskedőket, hogy az általa felajánlott áron adjanak el neki portékájukból. Gyakran

fényűző ajándékokat kapott, s élvezte az *ula* („ingyenes szállítás”)² nyújtotta előnyöket. A hatalmas birtokok Tibetben sok gazdaságot és rengeteg hektár legelőt foglaltak magukban, ahol 15-20 család lakott. Az állam ezekből a birtokokból nyerte bevételeit, de a valóságban az összegyűjtött adónak csak kis része folyt be pénzben. Az állami bevétel nagy részét a gabonafélék, főként az árpa tette ki. A bérlő-gazdálkodó gabonában és földesúri szolgáltatásokban rótt le adóját földesurának. A pásztor nem szolgáltatással váltotta ki földesurának esedékes járandóságát. A paraszt, aki saját gazdaságát birtokolta, három módon adózott közvetlenül az államnak: pénzben, terményben és tényleges munkával.

Alkalmanként szükséges volt további adókat kivetni. Erre különösen akkor került sor, amikor valamilyen nagy esemény történt, vagy háborúba keveredtek. Általában ezeket a tételeket a gabonára kivetett adóval pótolták.

A 17. század után Tibet fő közigazgatási részei *Ü-Cang* („Középső-Tibet”), *Do-kham* („Kelet-Tibet”) és *Ngari* („Nyugat-Tibet”) voltak. *Cshi-kjabok* („kormányzók”) irányították ezeket az országrészeket. Erről most nincs módunk részletes beszámolót adni.

A Tanács alatt helyezkedtek el a különböző közigazgatási hivatalok. Mindegyiknek jelentős szerepe volt a tibeti kormányzat működésében; s mindegyiket hasonló módon, azaz egy szerzetesi és egy világi tisztviselő vezetésével irányították. Valamennyi hivatalnak hatalmában állt döntéseket hozni a megadott jogkörön belül. Ha olyan ügyek merültek fel, melyek ezen a hatáskörön túl mutattak, akkor ezeket döntésre átküldték a Tanácshoz. A hivatalok között jelentősebbek voltak: a *Drag-tar le-khung* (Hírközlési Iroda), posta és távírószolgálat; *Sib-khang* (Számvevő Hivatal); *Szo-nam le-khung* (Mezőgazdasági Iroda), mely a vetőmagot és a földjuttatásokat tartotta számon; és a *Csha-cha le-khung* (Adóhivatal), mely szabályozta a pénzsmára, teára, fára és fatermékekre, jakfarokra és szarvasagancsra kivetett adót.

A dalai láma felkutatása és beiktatása

A dalai láma kijelölésében a választásnak vagy válogatásnak semmi szerepe nem volt, méltósága pedig nem is örökletes a szó hétköznapi értelmében. Ő *Cshen-ré-szi* (Avalókitésvara, tib. *Szpján-rasz-gzigsz*) védisten evilági megtestesülése, és ezért azoknak kell felkutatniuk, akiknek kezében van az állam és az egyház.

Ennek a kutatásnak a menetét a következőképpen lehet felvázolni. A dalai láma halála után, mikor igaz lényege elhagyta

testét, egy régens veszi át az ország irányítását, míg fel nem lelik az újjászületettet. Az egyházfő megtestesülése utáni kutatás legmegragadóbb vonása, amikor a jóslatokat, a Lha-mo la-cho szent vizében megjelenő látomásokat hívják útmutatóul, s az egész tibeti nép kitartóan imádkozik. A kutatáshoz a cél szempontjából kedvező előjelűnek tartott időpontban fognak hozzá, s ezt természetesen a lehető legnagyobb körültekintéssel állapítják meg. Mindent elkövetnek, hogy elkerüljenek egy esetleges hibát. A kutató bizottság hét-nyolc tagja, akiket lámák, hivatalnokok és szolgálók közül választanak, titokban működik. Álrühában utaznak, és egy területet sem hagynak ki útjuk során. A gyermek felkutatásának céljából Bhutánban, Szikkimben, Nepálban, Mongóliában, sőt még Kínában is megfordulnak. Nagy gondot fordítanak arra, hogy ne ébresszenek gyanakvást vagy csalfa reményeket a meglátogatott családokban. A Ne-cshung, Szam-je és Ka-dong nagy jósdáinak tanácsát is kikérik, csakúgy mint a csillagjósokét. Végül a régens világi és egyházi főhivatalnokok társaságában ellátogat a szent tóhoz, ahol a nyugodt hullámok nemcsak a magasztos gyermek lakhelyét, de a család nevét és viselete sajátosságát is felfedik.

Körültekintő nyomozást folytatnak, hogy összeillesszék az egybegyűjtött adatokat. Az eredményeket alapos tanulmányozásra megküldik az Országgyűlésnek. Az előterjesztett névsorból néhány ígéretesnek tűnőt választanak ki további vizsgálatra. Végül, amikor úgy vélik, hogy megtalálták a gyermeket, legyen mégoly fiatal is, a jelöltnek meg kell felelni a szigorú próbáknak, nehogy hiba történjék.

Az eljárás rendszerint az, hogy a jól álcázott kutatóbizottság a kiválasztott házhoz megy, ahol szállást kérnek éjszakára. A látogatás alatt az elhunyt dalai láma különböző személyes tárgyait a gyermek elé helyezik. A kegytárgyak között rózsafüzereket, csengőket és dobokat mutatnak be, az eredeti tárgyakra emlékeztető másolatokkal együtt. Amennyiben a gyermek az igazi megtestesülés, boldogan ragadja meg elődjének tárgyait, teljesen figyelmen kívül hagyva a többi, még akkor is, ha azok újabbak és fényesebbek. Az elhunyt dalai láma személyes szolgája is elkíséri a társaságot. A gyermek habozás nélkül felismeri őt is. Mindazt, amit egy imposztor elviselhetetlen megpróbáltatásnak tekintene, a szent gyermek éretten viseli, kitűnő ítélőképességről, éles értelemről és hibátlan önuralomról téve tanúbizonyságot.

Míg a fent leírtak képezik az általános eljárást, addig olyan esetek is ismertek, amikor a gyermek bejelentette újjászületését, és gaszkodott elismeréséhez. Időnként a hivatalban lévő dalai

láma, mielőtt odahagyná testét, utalást tesz újjászületésének részleteire, ami hozzásegít az utód megtalálásához.

Ha a gyermek a sok próbán sikeresen túljut, és kilétét megerősítik, nagy boldogság köszönt Tibetre. Amikor ötödik és hetedik éve közt eléri a megfelelő kort, őt és családját Lhászába viszik, hogy a kormányzat és a tibeti nép az ország szellemi uralkodójaként iktassa be. A család Lhászában telepszik meg, míg a gyermeket a Potalába viszik, s kiválasztott szerzetesek és láma-újjászületések gondjaira bízják, akik tanárai lesznek. A mindennapi élet kezdettől fogva szigorú. Tanulmányai addig folynak, amíg a dalai láma életkora lehetővé nem teszi, hogy szellemi és világi vezetőként átvegye országának teljes irányítást. A mostani dalai lámát azonban a körülmények arra kényszerítették, hogy még nagykorúsága betöltése előtt átvegye a világi kormányzást. 1950 telén, amikor csak 16 éves volt, a XIV. dalai láma átvette a kormányzat feletti teljes ellenőrzést. Ő volt a legfiatalabb dalai láma, aki így cselekedett.

VÉGJEGYZET

¹ Írott alak: *gdan-sza*. Általában egy-egy rend központi kolostorának, a rendfőnök székhelyének megnevezése. – *A ford.*

² Mong. *ulaga*-tib. *u-lag* kifejezéssel jelölt intézmény eredete a Sa-skya hegemonátusra és a Jüan korra nyúl vissza, amikor is a sa-skya és mongol tisztviselők az ingyenes postai, személy- és teherszállítás előnyeit élvezhették. Emellett a helyi tibeti kerületi előljárók, vár- (*rdzong-dpon*) és földesurak által szervezett ún. közmunkákat, úgy mint erődök és öntözőrendszerek, kolostorok, kegyhelyek építését és javítását (tib. *mkhar-lasz*: „vármunkát”) is felölelte, s ez a legkorábban 1250-es években kivetett állami/*urasági* rendi igény később szokásjoggá vált az „erényesek” rendje irányította teokrata Tibetben (1642-1950) is. – *A ford.*

BIBLIOGRÁFIA

Sir Charles Bell, *The People of Tibet*, 2 kiad., Oxford 1968; Sir Charles Bell, *Tibet Past and Present*, 2 kiad., Oxford 1968; P. Carraso, *Land and Polity in Tibet*, Seattle 1959; C. W. Cassinelli és Robert B. Ekvall, *A Tibetan Principality, The Political System of Saska*, Cornell University, Ithaca, New York 1969; Matthias Hermanns, *Die Nomaden von Tibet*, Wien 1949; Matthias Hermanns, *Die Familie der Amdo-Tibeter*, Freiburg/München 1959; T. J. Norbu, *Tibet. An Account of the History and the People of Tibet*, New York 1968; M. Oppitz, *Geschichte und Sozialordnung der Sherpa*, Innsbruck/München 1968; Günther Schulemann, *Gesehichte der Dalai Lamas*, Leipzig 1958; E. H.

C. Walsh, „The Coinage of Tibet,” *MASB* 2: 2 (1907): 11-23; Prince Peter of Greece and Denmark, „The Tibetan Family,” *Comparative Family Systems*, szerk. M. F. Nimkoff, Boston 1965, pp. 192-208; Robert Ekvall, *Fields on the Hoof: Nexus of Tibetan Nomadic Pastoralism*, New York 1968; Melvyn C. Goldstein, „Stratification, Polyandry, and Family Structure in Central Tibet,” *Southwestern Journal of Anthropology* 27 (1971): 64-74; Melvyn C. Goldstein, „Serfdom and Mobility: An Examination of the Institution of ‘Human Lease’ in Traditional Tibetan Society,” *JAS* 30 (1971): 521-34. {Ugyancsak az előző szerzőtől „Taxation and Structure of a Tibetan Village”, *CAJ* 15, 1971: 1-27; „The Balance between Centralization and Decentralization in the Traditional Tibetan Political Systems”, *CAJ* 15, 1971:170-82; „The Circulation of Estates in Tibet: Reincarnation, Land and Politics”, *JAS* 32, 1973: 445-55; „On the Nature of Tibetan Peasantry”, *TJ* 13/1, 1988: 61-65; Melvyn C. Goldstein és Paljor Tsarong, „Tibetan Buddhist Monasticism: Social, Psychological and Cultural Implications”, *TJ* 10/1, 1985: 14-31; Melvyn C. Goldstein és Cynthia M. Beall, *Nomads of Western Tibet: The Survival of a Way of Life*, 1990, Serindia, London; David Snellgrove, „For a Sociology of Tibetan Speaking Regions”, *CAJ* 11, no. 3, 1966: 199-219; Barbara N. Aziz, „Some Notions about Descent and Residence in Tibetan Society”, *Contributions to the Anthropology of Nepal*, szerk. Cristoph von Fürer-Haimendorf, 1976: 23-39, Aris And Phillips, Warminster; B.N. Aziz, *Tibetan Frontier Families*, 1978, Vikas, New Delhi; B.N. Aziz, „Moving towards a Sociology of Tibet”, *TJ* 12/4, 1987: 72-96; Nicholas J. Allen, „Tibet and the Thulung Rai: Towards a Comparative Mythology of the Bodic Speakers”, *Tibetan Studies in Honour of Hugh Richardson*, 1980: 1-8, szerkesztette Michael Aris és Aung San Suu Kyi, Aris and Phillips, Warminster; Eva K. Dargyay, *Tibetan Village Communities. Structure and Change*, 1982, Vikas, New Delhi; Donald A. Messerschmidt, *The Gurungs of Nepal, Conflict and Change in a Village Society*, 1976, Aris and Phillips, Warminster; Christoph von Fürer-Haimendorf, *Himalayan Traders: Life in Highland Nepal*, 1975, John Murray, London; David H. Holmberg, *Order in Paradox. Myth, Ritual, and Exchange among Nepal’s Tamang*, 1989, Cornell. M. Aris és P. Booz, *Lamas, Princes, and Brigands. Joseph’s Rock Photographs of the Tibetan Borderlands of China*, 1992, New York; Franz Michael, *Rule by Incarnation: Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State*, 1982, Westview Press, Boulder; Namkhai Norbu, *A Journey into the Culture of Tibetan Nomads: Bod ’brog gi shes rigs*, 1983, Shang-Shung Edizioni, Arcidosso; L. Shastri,

„Marriage Customs of Ru-thig (Mnga`-ris), *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th IATS* vol II, szerk. Per Kvaerne, 1994, The Institute for Comparative Research in Human Culture, Oslo; Karma Lekshe Tsomo, „Tibetan Nuns and Nunneries”, *TJ* 12/4, 1987: 87-99. – *A ford.*}

IX. A tibeti irodalom

Népi irodalom

A tibeti irodalom igen terjedelmes, s egészében talán sohasem ismerhetjük meg. Számos emléke pusztulhatott el a kínai megszállók kezétől, s így ezek örökre elvesztek. Legrégibb ága kétségtelenül a népköltés, mely Tibet egész történelmében jelen van, az írásbeliség előtti időtől mind a mai napig. Eredetileg az irodalom szóbeli hagyományozást jelentett – olyan hagyományt, mely máig él. Az írás megjelenése óta, azaz a régi császárok korától, népköltési szövegeket is lejegyeztek.

A tibeti népi irodalom birtokunkban lévő legősibb darabjait Kelet-Turkesztán – egykor ez a terület a tibeti birodalom része volt – homokba temetett romjainál találták, kiváltképp a tunhuangi barlangkönyvtárban. Ezen írások egyik gyűjteményét, mely a császárkori Tibet ősi, preklasszikus nyelvén íródott, F. W. Thomas adta ki, de jelentek meg darabok a francia (Pelliot-) gyűjteményből is. E szövegek különféle jövődölésekkel (*mo*) foglalkoznak, és bizonyos hasonlóságot mutatnak egy ugyane korból származó türk szöveggel. Üzleti vállalkozások, kereskedelmi ügyletek, feljebbvalóhoz intézett kérelmek, utazók érkezésének, betegségek lefolyásának, az ellenséggel való találkozás kimenetelének, családi kapcsolatok alakulásának és eltűnt tárgyak megkerülésének előrejelzései voltak. Egy hasonló jóskönyv darabjaira a turfáni oázisban bukkantak. A *Szum-pa anya mondásai*, melyről úgy tartják, hogy a mai Rgjal-mo-rong vidékén egykor tibeti uralom alatt élő szum-pa nép nyelvéből fordították, közmondások, melyekhez hasonlóak bőven akadnak a későbbi Tibetben is.

Az ősi folklór szövegek mellett létezik néhány munka (egyikük Szkjivel, a Lhásza-völgygel kapcsolatos), melyek az Aranykor és a Hanyatlás Kora közötti átmenetre utalnak. Ezek a szövegek borulatóak. Egy király helyett, aki lejött a földre, hogy az emberek uralkodója legyen, itt többel találkozunk, s a mennyszülte királyok eltűnését követően az Aranykort felváltja az „Adóságok és Adók Kora”. Az embereket ekkor ördögök és démonok zaklatják, melyeknek kibékítése a legfontosabb. Ezeknek az írott emlékeknek a vallási háttere semmilyen kapcsolatot nem mutat a buddhizmussal, ehelyett egyre kifinomultabb bon vallásról árulkodik, mely az ősi népvallás jeleit mutatja. Összefoglalóan ezt akár *börmek* is hívhatnók, ám a későbbiekben ezt „nép vallásnak” (*mi-cshosz*) nevezik. A Szkji-völgyi írott emlékek egy en-

gesztelő állatáldozati szertartás leírásával zárulnak. A szövegek tartalmaznak néhány közmondást és mitológiai találókérdést, amelyek stílusukat tekintve nagyon közel állnak a *Tunhuangi évkönyvek* dalaihoz (ld. a tibeti történelem forrásairól szóló részt) és a későbbi szóbeli néphagyományhoz. Ezekben a szövegekben bukkantak rá a vadló és a vadjak közti küzdelem régi mítoszára, s a háziasított ló vadlótól való elválasztásának történetére.

A későbbi néphagyomány, mind a szóbeli, mind az írásbeli, nagyon konzervatív. Az A. H. Francke és G. Tucci által Nyugat-Tibetben, az M. Hermanns által Kelet-Tibetben és a G. Tucci által Közép-Tibetben gyűjtött anyagok vizsgálata nyilvánvalóvá teszi ezt. A versmérték szembetűnő hasonlóságot mutat a Tang-kori szövegekkel; ritmusa inkább daktiluszokra, mintsem a buddhista irodalom verseiben gyakori trocheuszokra épül. Akárcsak az ősi néphagyomány, a későbbi népi irodalom is sokszor használja a gondolatrítmus nyújtotta lehetőségeket.

A néphagyomány nagy része dalok formájában jelenik meg: lakodalmi dalok (*nyo-pa'i glu*), dalok különböző évszakokra, valamint ser-dalok (*cshang glu*). A vallási háttér olykor a buddhizmus és a bon hatását mutatja, ám az általános hangnemet mindig a régi *mi-cshos* határozza meg, ahogy azt a Geszár-eposz példája is mutatja (ld. alább). E néha nagyon kifinomult daloknak a témái a kozmogónia (időnként említést tesznek a „világ-tojásról” vagy inkább „világ-tojásokról”, a bon vallásból átvett elképzelésekről, amely ezt az elképzelést Belső-Ázsiából kapta); teogónia, istenek és királyok származástörténetei; és az ún. „eredettörténetek”, melyek az esküvő, ruházat, fejfedők, szokások stb. kialakulását írják le. A Hermanns által kiadott egyik kozmogóniai szöveg egy bon szövegből tartalmaz szószerinti átvételt. Nagyon gyakran a dalok kérdés-felelet formájúak, mint ahogy azt például a menyasszony hozzátartozói és a vőlegény hét barátja között váltott esküvői dalok esetében láthatjuk, akik úgy próbálnak bejutni a menyasszonyi házba, hogy az egymást követő nehéz és részletes kérdésekre választ adnak. Ha válaszuk helytelen vagy nem tudnak egy választ, a menyasszony családja fűzfavesszőkkel mér rájuk csapásokat. Miután a ház népének elnyerték a jóindulatát, a *nyopá*kat bebocsátják az ivó-terembe, ahol „ser-dalokat” énekelnek. Ez a dal kérdés-felelet formájában kifejtett hitvallás, s két részből áll: az egyik az árpával, a *cshang* („ser”) alapanyagával foglalkozik; a másik, megjelölve a nyíl-vesszőt és a szövőorsót, a nádról szól. A dalok gyakran igen újkeletű témát ötvöznek ősi emlékekkel: például az egyik Kelet-Tibetből származó folklór szövegben Khotán városát a „sötét-vörös fűzfa ligetének” hívták, mely kifejezést a 8-9. századi írott szövegekben használták.

A jövődölési célokra használt jóskönyvecskék (*mo-dpe*) máig népszerűek a tibetiek körében. Vannak álmfejtéssel foglalkozó könyvek is, köztük az *Álom istennőjének értekezése* (*Rmi-lam lha-mo'i bsztan-cshosz*). Nem kevésbé népszerű egy rövid szöveg, a *Tea és ser istennőjének értekezése*. Evilági bölcsesség elsajátításához pedig van egy kis füzetecske, melyben egy kasmíri apa ad fiának tanácsokat (*Kha-cshe pha-lugsz*) {„Kasmíri atyai tanácsok”}. Úgy tűnik, hogy muszlim kasmíri eredetiből fordították, mivel van benne néhány idegen szó is. Más kedvelt meséket, mint a néha igencsak szókimondó *A-khu szton-pát* (*Tanító nagybácsi*) valószínűleg sohasem nyomtatták ki.

A meséket és állatmeséket illetően nyilvánvalónak látszik, hogy az eredeti tibeti anyagok, mint az *A-khu szton-pa* mesék ugyanúgy léteztek, mint tündérmesék és állatmesék, melyeket más népektől, különösen az indiaiaktól vettek át. A tibeti állatmesék érdekes párhuzamokat mutatnak a *Pancsatántrával* és Aiszóposz meséivel. Akárcsak más népek állatmeséiben, az olyan állatok mint a róka (a ravaszság szimbóluma), a varjú (szerencsétlenség jele), madarak, majmok, papagájok, oroszlánok, tigrisek, macskák, teknőcök, sőt még a tetük és hangyák is fontos szerepet játszanak. Néhány Nyugat-Tibetből származó, hangyákkal kapcsolatos történet különösen réginek tűnik, mivel az aranyásó hangyák legendájához van köztük. Még ma is rendkívül népszerűek a *Hulladémon/Elvarázsolt Holttest* (*ro-lang*, szkr. *vétála*) történetei, melyekben a híres tündérmeséket az indiai *Vétála-pancsa-vimsatiká* egyik változatából vették át. Ez a változat ma semmilyen indiai nyelven nem létezik, ám mintaul szolgált az idetartozó mongol mesék (*Sziddhi kúr*) számára. Néhány esetben, mint például a *vétála* történeteknél, a korabeli hátteret a tibeti tájhoz és életmódhoz igazították. Szintén indiai forrásból ered a gonosz király, Ha-sang De-ba meséje, melyet hindi eredetiből fordítottak. Bizonyosan indiai buddhista eredetű Dpal-mo apáca és Dharmapála, kasmíri uralkodó elbeszélése is. Buddhista vagy bon-po ihletésűek, ám népszerű elképzeléseket is magukba foglalnak azok a mesék, amelyek olyan emberek élményeit írják le, akik képesek voltak eljutni a túlvilágra, majd vissza is térni onnan. Ezek az ún. *`dasz-log¹* (szó szerint az „eltávozott visszatérése”) szövegek.

Bizonyíték áll rendelkezésünkre arra nézve, hogy az indiai, hindu motívumok már a császárkorban utat találtak maguknak Tibetbe. A tunhuangi gyűjtemény nem kevesebb, mint hat, az indiai hős Ráma történetével foglalkozó kéziratot tartalmaz. Ez magyarázza a Rámájana mesék és nevek előfordulását a későbbi bon-po irodalomban (*Rgjal-rabsz bon-gji`bjung-gnasz*).

A tibeti irodalomban a néphagyomány legfontosabb nem-

buddhista alkotórésze a Geszár eposz-kör, mely Belső-Ázsia hatalmas területén terjedt el, s megtalálhatjuk a mongol, a türk-szojon, a lepcsza (szikimi) és burusaszki (Hunza-völgy) irodalomban. Ez az ősi hősköltemény valószínűleg Észak-Khamszban és Amdóban alakult ki a 14. vagy 15. század végén, ám azt el kell ismernünk, hogy találtak régebbi elemeket is ezen eposz különböző változataiban, mind a szóbeli, mind az írott hagyományban. Gling királysága bizonyára létezett ezen a vidéken (a szó eredetileg azt jelentette, hogy „világkontinens” vagy a „világ ismert országai”), s innen ered a hős neve, Gling Geszár. Ám az kétségtelen, hogy a név *Geszár* elemét, mely a bizánci *kaiszar*-ból származik, a korábbi szövegek *Phrom* (Róma-Bizánc, szogd alakjában: *Fróm*) országával hozzák összefüggésbe. Nem tudjuk, hogyan került ez a név a kelet-tibeti irodalomba, de mivel a régi szövegekben a *Phrom Geszár* cím a türkökkel (*dru-gu*) van kapcsolatban, és mert máshonnan tudjuk, hogy a bizánci császárok az akkor már idejemúlt címet barbár törzsfőnököknek adományozták, így talán a nyugati türkök közvetítésével került Tibetbe. Már a tibeti császárkorban ismert volt az összes népnek a neve, akik ellen Geszár az eposz-kör szerint hadat viselt. A hőskölteményt átható szellemiség azonban biztosan se nem bizánci, se nem türk, hanem a hiteles, régi tibeti *mi-cshos*ra és a bon-po genealógiákra nyúlik vissza.

Gyakorlatilag Tibet minden vidékének megvan a saját szóbeli vagy írott eposza. A legterjedelmesebb írott változat nem kevesebb, mint 19 nagyobb rész 24 kötetben. Az első rész a mennyben, az istenek világában (*Lha-gling*) történő előzményekkel foglalkozik, és szembeötlő hasonlóságot mutat a Gsen-rab bon-po tanító születését megelőző égi eseményekkel. A második rész a hős születéséről és gyermekként elkövetett korai cselekedeteiről szól; a harmadik rész a híres lovas versenyt énekli meg, melyből Geszár kerül ki győztesként, és ennek köszönhetően lesz Gling országnak királya. Az ezt követő részek Geszár különböző országokban tett hadjáratairól számolnak be: Kína (négy); az észak démonának (*bdud*) országa (öt), mindkét rész bon-po hatást mutat; Hor országa uralkodójuk, „Fehér Sátor” uralma alatt (hat és hét), mely tartalmazza Geszár feleségének, `Brugmónak elrablását és visszaszerzését; Ldzsang, Jünna vidéke, a császári időkben független királyság (nyolc); Mon, a Himálaja vonulatától délre fekvő országok (kilenc); Szttag-gzig, iráni vagy muszlim terület nyugaton (tíz); Szog, mongolok és közép-ázsiai iráni népek (tizenegy és tizenkettő); Bje-ri északon (tizenhárom); Kasmír délnyugaton (tizennégy); a türkök (*dru-gu*, tizenöt); Szbe-ra (Nepál?) és a Nők Királysága (tizenhat, tizenhét). A tizenyolcadik rész foglalkozik a kilencszemű gyöngy megszer-

zésével; a tizenkilencedik és utolsó Geszár pokolba történő alá-szállását (*Dmjal-gling*) mutatja be. Geszárra megszabadítóként és messiásként tekintenek, aki e létkorszak végén egy apokaliptikus csatában majd legyőzi a gonoszokat. Ez olyan elképzelés, melyet feltehetően a buddhista kálacsakra tanok befolyásoltak, ám igazából iráni vallási nézetekre vezethető vissza. Az eposzt nem-buddhista énekmondók/bárdok adják elő, és Geszárt ábrázoló festményeket sem találni a buddhista kolostorokban.

A tibeti drámajáték az álarcos táncokból (*`csham*) fejlődött ki, amelyek a buddhizmus előtti időkre nyúlnak vissza, s a termékenység és démonűző szertartások részét képezték. Az ilyen táncoknál, melyeket kiváltképp az újévi ünnepek alkalmával mutatnak be, szöveg nélküli zene kíséri a táncosokat. Szertartásukat „tánckönyvek” (*`csham-dpe*) írják le, mely a zenei kíséret „kottáját” is megadja. A buddhizmus később befogadta ezeket a *`csham*-táncokat, de buddhista újításokat, kiegészítéseket és újraértelmezéseket vezetett be. Az ún. „fekete kalapos táncosok” lettek a megismételgetői Lha-lung Dpal-gji rdo-rdse tantrikus szentnek, aki megölte a buddhistaellenes uralkodót, Glang-darmát. A kínai szerzetesek (*hva-sang*) megjelenítői a bohócok szerepét játsszák, a jelenet a kínai buddhizmus 8. századi kiűzetését jelképezi. Mindezek az előadások, köztük a szöveges drámajátékok a szabadban zajlottak – kolostorudvaron vagy egy vidéki elkerített területen, egy világi személy portájának udvarán, attól függően, hogy vallási vagy világi jellegűek voltak. Ezeket vándorszínész csoportok adták elő.

A későbbi drámajátékok nagy része hírhű buddhista legendákat tartalmaz, melyeket a tibeti feltételekhez igazítottak, így ötvözve az indiai elemeket a tibeti néphagyománnyal. A legismertebb drámajátékok közül néhánynak a témáját a buddhista *dzsátaka* mesékből (a Buddha megtestesüléseinek történetei) merítették mint a híres *Dri-med kun-ldant* (*Mindentől Megtisztultat/Szeplőtlen Tökéleteset*), mely Visvantara indiai herceg hősies önfeláldozásának meghatározó történetét beszéli el; vagy a *Nor-bu bzang-po tankirály életét*, ami a *Szudhana dzsátakára* megy vissza, s az egyetlen drámajáték, melynek szerzője – Szdingsz-cshen szmjón-ba – ismert. Egy másik drámajáték, *Az ifjú Padma `od-bar életének* rnying-ma-pa háttére van, de valószínűleg indiai forrásokra megy vissza, mivel egy alázatos buddhista ifjúról, egy céhmester fiáról és egy gonosz hindu uralkodóról mesél. Egy másik közkeletű drámajáték témája, *A Szépség Napja* (*Gzugsz-kji nyi-ma*), a *látnok lányának élete* szintén indiai forrásból származik. A lány egy bengáli király hitvese lesz, ám hamis vádak miatt kiűzik a palotából, és átadják a hóhérnak. Ráébred, hogy ezek az események csak korábbi *karmájának* eredményei. Mivel

odaadó buddhista, ezért lemond minden önzésről és az önfeláldozás bódhiszattvai példáját követi. Ragadozók közé kerül, és rájön, hogy ezek az állatok, melyek tisztelettel gyűltek köréje, sokkal fogékonyabbak a szentek, mint az emberek iránt. Sok testi és lelki megpróbáltatás után imát küld az együttérző Avalókitésvara bódhiszattvához, sőt, az összes élőlény javáért még saját megszabadulásáról és vallási érdemeiről is lemond.

A *Gro-ba bzang-mo* drámajáték egy átvett indiai tündérmese jellegzetességeit mutatja. A hösnő, *Tará* istennő egyik megtestesülése, csodálatos események közepette egy régóta meddő bráhmín pár gyermekeként látja meg a napvilágot. A lány csodaszép és erényes, ám megjövendölik, hogy később elfeledi szüleit és gyermekeiről is lemond majd. Amikor idősebb lesz, egy hitetlen hindu király bukkan rá, aki szépségétől megigézve feleségül veszi, anélkül, hogy ezt elmondaná királynéjának, aki valójában egy emberevő asszonyszörny (*ráksaszi*). Az újdonsült fiatal királyné elrejtőzik egy időre, s egy fiúnak és egy lánynak ad életet, ám végül az asszonyszörny királyné felfedezi őt és gyermekeit is. Dühödten megpróbálja felfalni mindhármat, ám a hajdani jövendölés beteljesül: kendőjébe burkolva a tündérkirálynő felszáll az égbe, odahagyva gyermekeit. Azért, hogy a gonosz királynő felfalhassa a fiút és a lányt, minisztereinek közreműködésével és egy varázsital segítségével az örületbe kergeti a királyt. A minisztereknek megparancsolják, hogy hozzák a királynő elé a gyermekek szíveit (megszokott motívum az indiai tündérmesékben), de ehelyett két kutyaszívet szereznek. Az asszonyszörny királyné később megtudja, hogy a gyermekek még mindig életben vannak, s meghagyja, hogy hajítsák le őket egy sziklaoromról. A hóhér megmenti a kislányt. A tengerbe hajított kisfiúnak egy keselyű siet a segítségére, majd a halak hozzák partra. A herceg ekkor Tündérrózsországba megy, ahol király lesz. Leánytestvére, akit pásztorok igazítanak útba, végül találkozik fivérével, s a két testvér együtt uralkodik. Amikor a gonosz királyné értesül ezekről az eseményekről, háborút indít Tündérrózsország ellen, s a herceg mindig célbataláló nyílvezzőjének áldozata lesz. A testvérek kiszabadítják apjukat, akit korábban börtönbe vetettek, és hárman mindkét királyság felett közösen uralkodnak.

A *Don-jod kisebb fivér* (*Gcsung-po don-jod*) című darab néhány részletben hasonlóságot mutat a *Gro-ba bzang-mo* drámajátékkal. A cselekmény indiai eredetű és két fiútestvér egymás iránti szeretetével foglalkozik, bár a drámába valós tibeti elemek is belevegyülnek: Dbusz és Gcang tartományok, valamint a dalai láma és a pan-cshen rin-po-cshe érdekcsoportjai közötti viszályok, melyekben a szöveg ez utóbbi pártja felé hajlik. Ebben a

drámajátékban a gonosztevő a dalai láma eretnek és hitetlen főminisztere, míg a tündérmese részben az idősebb fiú mostohaanyját ábrázolják a gonosz megtestesítőjeként. Akárcsak az imént felvázolt dráma asszonyszörny királynéja, ő is tálcán akarja látni a fiú szívét. Kölcsönös szeretetük miatt azonban mindkét fiú száműzetésbe megy, s az idősebb az, aki önzetlenül, megfosztva magát ételétől, a fiatalabb gondját viseli. A végén az öcs meghal, de életre keltik, és mindkét herceg ugyanazt a hercegnőt veszi feleségül, ami a tibeti többférjűségre utal.

Egészen más a háttére egy másik, *Sznang-gszal (Tiszta Fény)* címet viselő drámatörténetnek, amely egyben a hösnő neve is. Ez a mű egy a buddhista szentségre törekvő nő jellemét tárja fel, aki szülei házában és férjének, a gcangi kormányzónak a palotájában is egyaránt boldogtalan. Végül elszökik, s a keresés végén egy falfestményen lelnek rá, miközben meditál. Ez a mű nagyon kevés drámai elemet tartalmaz; nagyobb részt Sznang-gszal vallásos monológjai töltik ki. A többi szereplőt elég futólagosan ábrázolja, s inkább buddhista hitszónoklat-gyűjteményül, mintsem drámai történetként hat. Stílusa azonban gyönyörű.

Kedvelt drámajáték a *Rgja-bza bod-bza*, amely a hatalmas Szrong-bcan szgam-po császár kínai és nepáli házasságait jeleníti meg. Ezt a művet valószínűleg a *Mani bka`-bum* idevágó fejezetéből emelték át. A szentéletű Mi-la rasz-pa *Százezer Énekéből* vett egyik rész szintén népszerű a tibetiek körében, nevezetesen a nagy vadász, Mgon-po rdo-rdse története, akit a szent megtérít, s aki ettől fogva tartózkodik az állatok elejtésétől.

VÉGJEGYZET

¹ A szakirodalom, így a hazai szerzők is műfaji megjelölésként a *pokoljárás* történetet alkalmazzák e szövegekre. Lásd az idevonatkozó bibliográfiát. – *A ford.*

BIBLIOGRÁFIA

ÁLTALÁNOS MŰVEK

A. H. Francke, *Geistesleben in Tibet*, Gütersloh 1925; Matthias Hermanns, *Die Familie der Amdo-Tibeter*, Freiburg/München 1959; Sir Charles Bell, *The People of Tibet*, 2. kiad., Oxford 1968; R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, collection „Sigma,” Paris 1962. Angolul: *Tibetan Civilization*, Stanford University Press 1972. {A tibeti irodalom egészéről szóló legátfogóbb munka: José Ignacio Cabezón & Roger R. Jackson, szerk., *Tibetan*

Literature. Studies in Genre, 1996, Snow Lion, Ithaca, N.Y. – *A ford.*}

ŐSI TIBETI NÉPI IRODALOM

J. Bacot, F. W. Thomas, Ch. Toussaint, *Documents de Touen-houang relatifs à l'histoire du Tibet*, Paris 1940/46 (tartalmaz néhány ősi tibeti dalt); F. W. Thomas, *Ancient Folk Literature from Northeastern Tibet*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst 1952, no. 3, Berlin 1957 (tartalmaz népi irodalmi anyagot Közép-Tibet Szkji-vidékéről is); Ariane MacDonald, „Une lecture des Pelliot tibétain 1286, 1287, 1038, 1047, et 1290,” *ETML* (Paris 1971): 190-391 (Ez inkább egy könyv, mintsem egy cikk, s a történelmi magyarázatok mellett sok információt tartalmaz az ősi tibeti költészetéről. Sajnálatos, hogy ekkora mennyiségű ismeretet nem tettek hozzáférhetőbbé egy mutatóval); F. W. Thomas, „A Ramayana Story in Tibetan from Chinese Turkestan,” *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge, Mass. 1929, pp. 193-208; Marcelle Lalou, „L'histoire de Ráma en tibétain,” *JA* (1936): 560-62; J. K. Balbir, *L'histoire de Rama en tibétain*, Paris 1963; J. W. deJong, „Un fragment de l'histoire de Rama en tibétain,” *ETML* (Paris 1971): 127-44 (a legfontosabb tanulmány az ősi tibeti Ráma-meséről); A. H. Francke, „Tibetische Handschriftenfunde aus Turfan,” *SBAW* (1924): 5-20 (más anyagokkal egyetemben egy ősi tibeti jóskönyv töredékeivel is foglalkozik). {„Hogyan vált el a hátsó testvérétől, a vadlótól”, *A nyolcszirmú lótusz. Tibeti legendák és mesék*, válogatta, fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Róna Tas András, 1958: 7-12, Európa, Budapest. – *A ford.*}

NÉPDALOK ÉS MONDÁSOK

H. Hanlon, „The Folk Songs of Ladakh and Baltistan,” *Transactions of the 9th International Congress of Orientalists*, London 1892; H. Hanlon, „The Wedding Customs and Songs of Ladakh,” *Actes du 10ème Congrès des Orientalistes*, Genève 1894; A. H. Francke, „The Ladakhi Pre-Buddhist Marriage Ritual,” *IA* 30 (1901); A. H. Francke, „On Ladakhi Poetry,” *Globus* 75, no. 15; A. H. Francke, S. Ribbach és Dr. F. Shawe, „Ladakhi Songs,” *IA* 31 (1902); A. H. Francke, „Ten Ancient Historical Songs from Western Tibet,” *IA* 38 (1909); A. H. Francke, „The Ancient Historical Songs of Western Tibet,” *IA* (1909); Dawasamdub Kazi, „A Tibetan Funeral Prayer,” *JASB*, N. S. 12 (1916); Johan van Manen, „Three Tibetan Repartee

Songs," *JASB*, N. S. 17 (1921), no. 4; A. H. Francke, *Tibetische Hochzeitslieder*, Hagen und Darmstadt 1923; A. H. Francke, „Tibetische Lieder aus dem Gebiet des ehemaligen westtibetischen Königreichs," *MSOS* (1929): 93-136; Yu Dawchuyuan, *Love Songs of the Sixth Dalai Lama*, Academia Sinica, Peiping 1939; A. F. C. Read, „Balti Proverbs," *BSOAS* 7 (1933-35): 499-502; J. H. Edgar, Verse of the Tibetan Border (Kelet-Tibetből), *JWCBRS* 8 (1936); René Nebesky-Wojkowitz, „Hochzeitslieder der Lepchas," *AS* 6: 30-40; Marion H. Duncan, *Love Songs and Proverbs of Tibet*, London 1961; Giuseppe Tucci, *Tibetan Folk Songs from Gyantse and Western Tibet*, Artibus Asiae, supplementum 22, Ascona 1966; Pavel Poucha, „Le vers tibétain," *Ar Or* 18, pt. 4 (1950): 188-235; pt. 22 (1954): 563-85; Vekerdi József, „Some Remarks on Tibetan Prosody," *AOH* 5 (1955): 101-22; Chang Kun, „On Tibetan Poetry," *CAJ* 2 (1956). {B.N. Aziz, „On Translating Oral Traditions: Ceremonial Wedding Poetry from Dingri", *Soundings in Tibetan Civilization*, szerk. B.N. Aziz és Matthew Kapstein, 1985: 115-132, Manohar, New Delhi; Natalia D. Bolsokhoyeva és Kalsang Tsering, *Tibetan Songs from Dingri*, 1995, Rikon; Melvyn C. Goldstein, „Lhasa Street Songs: Political and Social Satire in Traditional Tibet", *TJ* 7/1-2, 1982: 56-66; *Tudást Őrző Tiszta Tenger. Tibeti dalok, válogatta, tibetiből a prózafordítást készítette és az utószót írta Sári László, műfordítás Rab Zsuzsa*, 1986: 7-56, Európa, Budapest. – *A ford.*}

A TIBETI EPIKUS KÖLTÉSZET

A. H. Francke, *Der Frühlings-und Wintermythus der Kesar-sage*, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 15, Helsingfors 1902; A. H. Francke, *A Lower Ladakhi Version of the Kesar Saga* (tibeti szöveg, angol tartalmi kivonat), Calcutta 1905-1941; George N. Roerich, „The Epic of King Kesar of Ling," *JASB* 8 (1942): 277-311; Alexandra David-Neel, *The Superhuman Life of Gesar of Ling*, 2. kiad., London 1959; R. A. Stein, *L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling*, Paris 1959; R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris 1959; R. A. Stein, „Une source ancienne pour l'histoire de l'épopée tibétaine, le Poti bse-ru," *JA* (1962): 77-106. {Mireille Helffer, *Les Chants dans l'Épopée Tibétaine de Ge-sar d'après le Livre de la Course de Cheval: Version Chantée de Blo-bzang bstan-jin*, 1977, Librarire Droz, Paris and Geneva; Geoffrey Samuel, „The Gesar Epic of East Tibet", *Tibetan Literature*, szerk. J.I. Cabezón és R.R. Jackson, 1996: 358-67, Snow Lion, N.Y.; Rolf A. Stein, „Introduction to the Gesar

Epic”, *TJ* 6, 1981: 3-13; Uray G., „Vom römischen Kaiser bis zum König Ge-sar von Gling”, *Fragen der mongolischen Heldendichtung: Teil III*, szerk. Walter Heissig, 1985: 530-48, Otto Harrassowitz, Wiesbaden. – *A ford.*}

A TIBETI DRÁMA

Jacques Bacot, „Drimed Kundan. Une version tibétaine dialoguée du Vessantara Jataka”, *JA* (1914): 221-305; E. Denison Ross, *The Story of Ti-Med-Kun-Den* (szövegkiadás), Calcutta 1912; M. H. Morrison, *Ti Med ‘ Kun Dan* (fordítás), London 1925; Jacques Bacot, *Trois Mysteres tibétains*, Paris 1921; H. I. Woolf, *Three Tibetan Mysteries*, London 1924; M. H. Duncan, *Harvest Festival Dramas of Tibet*, Hong Kong 1955; Jacques Bacot, *Zuginima*, 2 vols., szöveg és fordítás, Paris 1957; Thubten Jigme Norbu és Robert B. Ekvall, *The Younger Brother Don Yod. A Tibetan Play Translated* (kiegészítették az eredeti szöveggel), Bloomington and London 1969; J. Bacot, „Le mariage chinois du roi tibétain Sron bcan sganpo” (részlet a Mani Bka’-’bum-ból), *MCB* 3 (1935): 1-60; J. Bacot, „La conversion du chasseur” [Mgon-po rod-rdzse vadász történetét alátámasztó szöveg], *EORL* (Paris 1932): 131-43. {Mario Fantin, *Mani Rimdu, Nepal: The Buddhist Dance-Drama of Tengboche*, 1976, English Book Store, New Delhi; Mireille Helffer, „The ‘cham of Padmaszambhava in the Monastery of Hemis”, *World of Music* 22/1, 1980: 107-124; Thubten J. Norbu és R. B. Ekvall, *gCung Po Don Yod: A Tibetan Play*, 1969, Indiana University Press for International Affairs Center, Indiana; Marceline de Montmollin, „Sha Ba Sha Khyi ‘Cham - A Bhutanese ‘Cham on the Conversion of the Hunter Mgon po Rdo rje by Mi la Ras pa”, *AOH* 44, 1990/1-2: 89-96; Dieter Schuh, „Der schauspieler des tibetischen Lha-mo Theatres”, *Zeitschrift für Asiatische Studien* 10, 1976: 339-384. – *A ford.*}

NÉPMESÉK

W. F. O’Connor, *Folk Tales from Tibet*, London 1906; A. H. Francke, „Die Geschichte des toten No-rub-can. Eine tibetische Form der Vetálapancavimsatika aus Purig”, *ZDMG* 75 (1921): 72-96; A. H. Francke, „Zur tibetischen Vetálapancavimsatiká (Sziddhi Kür)”, *ZDMG* 77 (1923): 239-54; A. H. Francke, „Two Ant Stories from the Territory of the Ancient Kingdom of Western Tibet. A contribution to the question of the gold-digging ants”, *AM* 1 (1924): 67-75; A. L. Shelton, *Tibetan Folk Tales*, Saint Louis 1925; A. H. Francke, „Wa-tsei-sgruns. Fuchsge-

schichten, erzählt von dKon-mchog-bKra-shis aus Khala-tse," *AM* 2 (1925): 408-31; A. H. Francke, „Zwei Erzählungen aus der tibetischen Vétalapancavimsatiká," *ZII*, 6 (1928): 244-54; Matthias Hermanns, *Himmelsstier und Gletscherlöwe. Mythen, Sagen und Fabeln aus Tibet*, Eisenach und Kassel 1955; Helmut Hoffmann, *Maichen aus Tibet* (Marchen der Weltliteratur), Düsseldorf und Köln 1965; A. W. MacDonald, *Materiaux pour l'étude de la littérature populaire tibétaine I. Édition et traduction de deux manuscrits tibétains des 'Histoires du cadavre'*; Paris 1967; Lőrincz L., „Les recueils Ro-sgrun tibétains contenant 21 contes," *AOH* 21 (1968): 317-37; Geoffrey Taylor Bull, *Tibetan Tales*, London 1969. {Norbu Chopel, *Folk Tales of Tibet*, 1984, LTWA; Rinjing Dorje, *Tales of Uncle Tompa. The Legendary Rascal of Tibet*, 1975, Dorje Ling, San Raphale, California; *A nyolcszirmú lótusz. Tibeti legendák és mesék*, válogatta, fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Róna Tas András, 1958: 7-46, Európa, Budapest. – *A ford.*}

A buddhista kánonikus iratok

Amennyiben eltekintünk a folklór szövegektől, a kormányzati iratoktól és a krónikáktól (ez utóbbiak kapcsán ld. a tibeti történelem forrásairól szóló fejezetet), a legkorább lejegyzett tibeti szövegek a kánonikus buddhista iratok. A kolostori krónikák szerint ezek átvétele már nem sokkal azután elkezdődött, hogy Thon-mi Szambhóta megalkotta a tibeti ábécét. A források e korai időszakban lefordított szövegek között említik a legendák könyvét, a *Karmasatakát* és a híres *Aranyfény szútrát* (*Szuvarnaprabhásza*), melynek töredékeire Kelet-Turkesztánban bukkantak. Ezek nem teljesen egyeznek meg a későbbi tibeti változatokkal. A Kr.u. 7. és a 8. század első felének folyamán azonban a buddhista írások hatalmas anyagának fordítása igen lassan haladt. A krónikák tanúsága szerint Mesz-ag-chomsz idejében öt mahájána szútrát hoztak Tibetbe azoktól a indiai buddhista bölcsektől, akik a Kailász környékén elmélkedtek.

A buddhista iratok nagymérvű fordítása, melyet a zsang-zsung tanítók a bon-po iratok lefordításával együtt szorgalmaztak, Khri Szrong-lde-bcan idejében vette kezdetét. Ez a munka különösen nagy lendületet kapott, miután Bszam-jaszban megalapították az első tibeti buddhista kolostort (775 körül), majd 779-ben államvallássá tették a buddhizmust. Sok kínai és indiai szerzetes *panditaként* dolgozott együtt a tibeti fordítókkal (locha-ba) Bszam-jaszban, közülük talán a legfontosabbak a tibeti Vairócsanaraksita, az indiai Vimalamitra, Dzsina-mitra és Dánasila voltak.

A szent iratok, a skolasztikus értekezések és magyarázatok fordítása Khri Szrong-lde-brcan utódai alatt is folytatódott, s tetőpontját a hitbuzgó Ral-pa-csan császár (817-836) és apja, Szad-na-legsz uralkodása alatt érte le. Ezt követően a nemesség és a bon-po ellenállás minden fordító tevékenységet leállított. Ral-pa-csan és Szad-na-legsz idejében a fordítómunkát sokkal rendszerezettebben végezték, mint azt korábban tették, s a régebbi fordításokat átírták. Császári védnökség alatt felállítottak egy indiai és tibeti tudósokból álló testületet, hogy egységet teremtsenek a buddhista szakkifejezések fordításában. A testület összeállította a *Mahávjút-pattit*, egy szanszkrit és tibeti nyelven íródott buddhista szótárt, amelyben a szavakat és kifejezéseket tárgy szerint rendezték. Elsősorban indiai nyelvekből, de kínai-ból, Uddijána (Szvat) és `Bru-zsa (Gilgit) nyelveiből, később ujjgurból is fordítottak szövegeket.

Körülbelül 1000 körül, miután Középső-Tibetben újjáéledt a buddhizmus, Kelet-Tibetben és nyugaton, Gugében lévő központokban a korabeli indiai hagyomány segítségével új fordítások

láttak napvilágot. Mivel a császárkor régi tantráit csak a „Tan korai terjedésének” (*sznga-dar*) idejére visszanyúló régi iskola ismerte el, más „ortodox” tantrákat vettek át a tibeti vallásos irodalom számára. Köztük volt a rendkívül fontos Kálacsakra (*Duszkji `khor-lo*), „Időkerék”, melyet – 60 évvel Indiába kerülése után – elsőként G.ji-dzso lo-cha-ba mutatott be Tibetben 1026-ban. Az indiai buddhista könyvek fordítása addig folytatódott, amíg a tibetiek indiai tanítókra tehetek szert, mivel Bihárt muszlimok hódították meg, s így a buddhizmus fokozatosan eltűnt szülőföldjéről. Még a híres dzso-nang-pa szerző, Taranátha (született 1575) is olyan új fordításokkal gazdagította az indiai eredetű tibeti vallásos művek kincsestárát, mint a *Kalápába vezető kalauz* (Kalápa Sambala országának fővárosa).

A tibetiek, akárcsak más buddhisták, szentirataik gyűjteményét *Hármaskosárnak* (*Tripitaka*, tib. *Szde-sznod gszum*) hívják. A legkorábbi időktől három részből állt: *Vinaja* („szerzetesi szabályzat”), *Szútra* („a Buddhának tulajdonított kinyilatkoztatások és mondások”), és az *Abhidharma* („későbbi szerzők által összeállított rendszerbefoglalt filozófia”). A tibetiek által ténylegesen használt megkülönböztetés a két nagy gyűjteményre vonatkozik: *Bka`-`gjur* {ejtsd. Kandzsur}, [a Buddha] *Kinyilatkozás fordítása* és a *Bsztat-`gjur* {ejtsd. Tandzsur} [a *Bka`-`gjur* szövegekhez tartozó] *Kompendiumok és kommentárok fordítása*, melyet a Törvény/Tan buddhista mesterei írtak. A hagyomány szerint a *Bka`-`gjur* gyűjteménye a 13. századra nyúlik vissza; a *Bsztat-`gjuré* pedig a polihisztor Bu-sztonnal (1290-1364) van szoros kapcsolatban, és a *Zsa-lu-i Bsztat-`gjumak* hívják, lévén Zsa-lu volt Bu-szton kolostora. Ezek a gyűjtemények eredetileg csak kéziratos másolatokban voltak hozzáférhetők.

Az első nyomtatott kiadást a Ming-ház Jung-lo korszakában, 1410-ben Kínában, nem pedig Tibetben készítették. A legújabb kutatások alapján úgy tűnik, hogy vörösréz lemezekkel nyomtatták. A Kandzsur második kiadása a Ming Van-li korszakban, 1605-ben jelent meg 105 kötetben. A harmadik kiadás a mandzsu Kang-hszi korszakban készült 1684-ben. 1737-ben mindkét gyűjteményt kinyomtatták az akkori mandzsu fővárosban, Pekingben; a *Bka`-`gjur-t* 108, a *Bsztat-`gjur-t* 225 kötetben. A harmadik kiadás nyomódúcait a Boxer-felkelés idején az európai seregek égették el 1900-ban, a könyvtárakban másolatai megmenekültek.

A legrégebbi Tibetben nyomtatott kiadás nyomódúcait a VII. dalai láma idejében, Sznar-thangban vették ki, ahol a dúcokat is tartották. A *Bka`-`gjur* 1731-ben, a *Bsztat-`gjur* 1742-ben készült el, az előbbi 100, míg az utóbbi 225 kötetet számlál. A Szde-dge-i {ejtsd. De(r)ge} kiadást, amely a mára elveszett régi

Li-thang-i kiadásra megy vissza, vörös tussal nyomtatták 1733-ban, és a Ming kiadáson alapult.

A XIII. dalai láma parancsára nyomtatott lhászai kiadású *Bka`-`gjur* 100 kötetre rúg. A betűk nagyok és jól kivehetők. Egy ehhez kapcsolódó *Bsztat`-`gjur* kiadást is terveztek, ám a viharos idők megakadályozták e szándék megvalósítását. A kánonnak a „dergei családhoz” tartozó egy másik nyomtatott változatát *Csoné*-ben tartják; a *Kandzsúrt* korábban nyomtatták, mint a *Tandzsúrt*, mely 1773-ban készült el. Beszámolnak más tibeti *Bka`-`gjur* kiadásokról is, melyek Csamdóban és a bhutáni Punakhában jöttek létre. Az ulánbatori tibeti *Bka`-`gjur* nyomódúcait a negyedik rdzse-bcun dam-pa khutukhtu Tibetben készítette 1804-ben. Rézlapokra égetett arany betűkből állnak.

Hagyományosan a *Bka`-`gjur* hármas felosztása a következő: *Vinaja*, *Szútra* és *Tantra* („mágikus és misztikus szövegek”). A *Szútra* rész nemcsak régi hínájána, hanem mahájána szövegeket is tartalmaz. A később nyomtatott kiadásokban azonban a részek elrendezése változó. A *Bka`-`gjur* általában a következő nagyobb részeket tartalmazza: 1) *Dul-ba* (*Vinaja*); 2) *Ser-phjin* (*Pradnyápáramitá*, „A tökéletes transzcendens bölcsesség elérése”); 3) *Szangsz-rgjasz phal-po-cshe* (*Buddhávátamszaka*, „Buddha-sokaság”), egy terjedelmes szútra néhány alrészszel; 4) *Dkon-mcshog brcegsz-pa* (*Ratnakúta*, „Kincshalom”), egy másik terjedelmes mahájána szútra-szöveg, amely a Buddha neveit és megkülönböztető jegyeit írja le. Néhány kiadás tartalmazza még a *Kásjapaparivartát* [Kásjapa megtérését] is, a tibeti fordítás hiányosabb, mint a kínai. Ezután következik az 5) *Mdo* (*Szútra*) és 6) *Rgjud* (*Tantra*). Bizonyos kiadások a Buddha eltávozásával foglalkozó szövegeket kiemelték a szútra felosztásból, létrehozva evvel a *Nirvána* (*Mjang`-`dasz*) részt.

A *Bsztat`-`gjur* két nagy részre oszlik: *Rgjud`-`grel* („*Tantra magyarázatok*”) és *Mdo`-`grel* („*Szútra magyarázatok*”). Bizonyos *Bsztat`-`gjur* kiadások ezenfelül még tartalmaznak egy himnuszokból álló részt (*Bsztatod-chogsz*) is. Ezek ugyanúgy szólnak a történeti Buddhának, mint más buddháknak, bódhiszattváknak, sőt még a kiterjedt mahájána és vadzsrajána panteon isteneinek is. További részt képez a *Szna-chogsz* („*Különféle szövegek*”), mely indiai világi tudományok – nyelvtan, költészetelmélet (*kávja*), festészet, szobrászat, matematika, asztronómia, asztrológia, alkimia, gyógyászat stb. – fordításait tartalmazza.

A régi tantrák gyűjteményét (*Rnying-ma`i rgjud`-`bum*) a rnying-ma-pa iskola hitelesként fogadja el, a dge-lugsz-pa rend azonban nem.

BIBLIOGRÁFIA

A TELJES KÁNON KATALÓGUSA

A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (*BKah-hgyur and Bstan-hgyur*), 2 vols., szerk. Hakuju Ui, Munetada Suzuki, Yensho Kanakura, Tokan Tada, Tohoku Imperial University, Sendai 1934 (általában csak mint „Tohoku-katalógus” idézik).

A BKA`-`GJUR KATALÓGUSAI

I. J. Schmidt, *Index des Kandjur*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg 1845 (egy szentpétervári kézírásos Bka`-`gjur mutatója); Kőrösi Csoma Sándor, *Analyse du Kandjour*. Traduite de l'anglais et augmentée de diverses additions et remarques par M. Leon Feer, Annales du Musée Guimet 2, Paris 1881; Hermann Beckh, *Verzeichnis der tibetischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin 1: Kanjur*, Berlin 1914; *A Comparative Analytical Catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripitaka edited in Peking during the K'ang-hsi Era*, Otani Daigaku Library, Kyoto 1930/32 (általában csak mint „Otani-katalógus” idézik); Taishun Mibu, *A Comparative List of the BKah-hgyur Division in the Co-ne, Peking, Sde-dge and Snar-than Editions*, Taisho Daigaku Kenkyokiyō no. 44, Tokyo 1959; F. A. Bischoff, *Der Kanjur und seine Kolophone*, 2 vols., The Selbstverlag Press, Bloomington 1968.

A BSZTAN`-`GJUR KATALÓGUSAI

Kőrösi Csoma Sándor, *Abstract of the Contents of the Bstangyur*, Asiatic Researches 20, Calcutta 1836; Palmyr Cordier, *Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale, Partie II et III*, 2 vols.: index du Bsztan-hgyur, Paris 1909-15; Marcelle Lalou, *Répertoire du Tanjur d'après le catalogue de P. Cordier*, Paris 1933.

TANULMÁNYOK A BUDDHISTA KÁNONRÓL

Georg Huth, „Verzeichnis der im tibetischen Tanjur, Abteilung mDo (Sutra), Band 117-24, enthaltenen Werke,” *SBAW*, phil-hist. Classe, pp. 267-86, Berlin 1895; Georg Huth, „Nachtragliche Ergebnisse bezüglich der chronologischen Ansetzung der Werke im tibetischen Tanjur mDo, 117-24,” *ZDMG* 49 (1895): 279-84; Berthold Laufer, *Bulletin de l'Académie Impériale de*

St. Pétersbourg, „Die Kanjur-Ausgabe des Kaisers K'ang-hsi" (1909): pp. 567-74; Paul Pelliot, „Notes á propos d'un catalogue du Kanjur," *JA* series 4, XI (1914): 111-50; Marcelle Lalou, *Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale, Partie IV, Les mdo-man*, Buddhica, 2eme serie: documents, Paris 1931; L. D. Barnett, „Index der Abteilung mDo des handschriftlichen Kanjurs im Britischen Museum," *AM* 7 (1931/32): 157-78; Friedrich Weller, „Zum Kanjur und Tanjur von Derge," *OLZ* (1936): 201-18; Kenneth K. S. Ch'en, „The Tibetan Tripitaka," *HJAS* 9 (1946): 53-62; Arnold Kunst, „Another Catalogue of the Kanjur," *BSOAS* 12 (1945/48): 106-21 (egy Cambridge-i Kandzsúr kézirat foglalkozik); G. Tucci, „Tibetan Notes: 1. The Tibetan Tripitaka," *HJAS* 12 (1949): 477-81; R. O. Meisezahl, „Über zwei mDo-man Redaktionen und ihre Editionen in Tibet und China," *ZS* 2 (1968): 67-149; A. Fonahn, *Notes on the Tanjur in Oslo*, Oslo Etnografiske Museums, Skrifter Bind 3, no. 4, Oslo; R. D. Badaraev, „Notes on a list of the Various Editions of the Kanjur," *AOH* 21 (1968): 339-51; „Canonical Texts" című rész első 4 cikke In: *Tibetan Literature. Studies in Genre*, 1996: 70-137, szerk. J.I. Cabezon és R.R. Jackson, Snow Lion, New York. - A ford.}

A KÁNONIKUS IRATOK JELENTŐSEBB KIADÁSAI ÉS ÁTÍRÁSAI

I. J. Schmidt, *Der Weise und der Tor*, Tibetischer Text und deutsche Übersetzung, 2 vols., St. Petersburg 1843; Philippe Édouard Focaux, *Rgya tch'er rol pa, ou développement des jeux, contenant l'histoire du Bouddha, Cakya Mouni*, traduit sur une version tibétaine du Bkah hgyour, 2 vols., Paris 1847-1848 (a Lalitavisztara tibeti változata); Anton Schiefner, *Ergänzungen und Berichten zu Schmidt's Ausgabe des Dsanglun*, St. Petersburg 1852; W. Woodville Rockhill, *The Life of the Buddha and the Early History of His Order*, (a Bka`-`gjur-ban és Bsztan`-gjur-ban lévő tibeti művekből állították össze), London 1884; Léon Feer, *Fragments et textes tirés du Kandjour*, Annales du Musée Guimet 5, Paris 1884; H. Wenzel, *Suhrllekha. Brief des Nagarjuna an König Udayana*, Übersetzung aus dem Tibetischen, Leipzig 1886; {Az előző mű kapcsán ld. még *Nágárjuna's Letter. -Nágárjuna's „Letter to a Friend"* (a tiszteletreméltó Zsönu Lodrö Rendáva kommentárjával, ford. Geshe Lobsang Tharchin és Artemus B. Engle, 1979, LTWA. - A ford.}. P. Ghosha, *Sher-Phyin*, 3 vols., Bibliotheca Indica, Calcutta 1888/89 (a Sataszáhaszriká Pradnyápáramitá tibeti szövege); Sarat Chandra Das, *Avadāna Kalpalatā*, 2 vols.,

Bibliotheca Indica, Calcutta 1889-1917 (legendák gyűjteménye tibeti fordításukkal), Julius Weber „Da buddhistische Sutra der `Acht Erscheinungen`, Herausgegeben von Georg Huth, “ ZDMG 45 (1891): 577-91; W. Woodville Rockhill, *Udānavarga. A collection of verses from the Buddhist canon* compiled by Dharmatrāta, a tibeti Bka`-gjur-ból fordítva, London, 1892; Anton Schiefner, *Tibetan Tales, derived from Indian Sources*, a tibeti Bka`-gjur-ból fordítva, németből fordította W.R.S. Ralston, London, 1906; Herman Beckh, „Die tibetische Übersetzung von Kālidāsa Meghadūta (*Bsztan`gyur*-ból vett kiadás),” ABAW (1906); Anhang, Berlin 1907; Herman Beckh, *Udānavarga, Eine Sammlung buddhistischer Sprüche in tibetischer Sprache*, Berlin 1911; Berthold Laufer, *Das Citarlaksana*. Nach dem tibetischen Tanjur herausgegeben und übersetzt, Dokumente der indischen Kunst I., Heft „Malerei”, Leipzig 1913; Satis Chandra Vidyabhusana, *So-sor-thar-pa*, kiadott szöveg és fordítás, Calcutta 1915 (a Vinaja Prātimókṣa szöveg tibeti változata; W.L.Campbell, *She-rab Dong-bu or Prajñā Danda by Lu-trub (Nagarjuna)*, kiadott szöveg és fordítás, Calcutta 1919; M. Shahidullah, *Les chants mystiques de Kanha et de Saraha*, en Apabhramsa avec les version tibétaines, Paris 1928; Friedrich Weller, *Das Leben des Buddha nach Asvaghosa's Buddhacarita*, tibeti és német, 2. vols., Leipzig 1928; Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Manjusrīmūlakalpa*, Buddhica, 1ème série, tome VI, Paris 1930 (a Mandzsusrīmūlakalpa három fejezetének tibeti szövegével); Friedrich Weller, *Das tibetische Brahmajālasūtra*, Leipzig 1934; Friedrich Weller, „Das tibetische Brahmajālasūtra” (német fordítás), ZII 10 (1935): 1-61; F.W. Thomas, *Tibetan Literary Texts and Documents Concerning Chinese Turkestan, vol. I: Literary texts* (a tibeti kánonból), London 1935; N.N. Chaudhuri, *Studies in the Apabhramsa Texts of the Dakarṇava*, Calcutta Sanskrit Series 10, Calcutta 1935 (tibeti változattal); P.C. Bagchi, *Dohākosa*, Calcutta Sanskrit Series no. 25c, Calcutta 1938 (a tibeti fordítással); Helmut Hoffman, *Bruchstücke de Ātānātikasūtra aus dem zentralasiatischen Sanskrit-Kanon der Buddhisten* (egy tibeti változattal), Königlich Preussische Turfan-Expeditionen, Kleinere Sanskrit-Texte 5, Leipzig 1939; Johannes Nobel, *Suvarṇaprabhāṣotama-Sūtra. Die tibetischen Übersetzungen mit einem Wörterbuch herausgegeben*, 2 vols., Leiden/Stuttgart 1944/50; Ernst Waldschmidt, *Das Mahāparinirvānasūtra*, Teil 2 und 3, Textbearbeitung, ADAW 1950, no. 2, Berlin 1951 (egy tibeti változattal); D.R. Shackleton Bailey, *The Satapancāśatka of Matr̥ceta*, Cambridge 1951 (egy buddhista himnusz tibeti fordítással); Jacob Ensink, *The Question of Rastrapala*, Zwolle

1952 (tibeti szöveg angol fordítással); Friedrich Weller, *Tibetisch-Sanskritischer Index zum Bodhicaryavatára*, ALAW 46, no. 3, 47 no. 3, 2 vols., Leipzig 1953/55; Edward Conze, *Abhisamayālaṅkāra*, Serie Orientale Roma, Roma 1954 (fordítás, szanszkrit-tibeti mutatóval); Johannes Nobel, *Udrāyana, König von Roruka*, die tibetische Übersetzung des Sanskrittextes, 2 vols. (vol. 1: tibeti szöveg és német fordítással, vol. 2: szójegyzék), Wiesbaden 1955; Giuseppe Tucci, *Minor Buddhist Texts*, 2 vols., Serie Orientale Roma, Roma 1956/58; Ernst Waldschmidt, *Das Catusparisatsūtra*, Teil 2 und 3 (Textbearbeitung), ADAW 1956, no. 1, Berlin 1956 (tibeti változattal); F.A: Bischoff, *Ārya Mahābala-nāma-mahāyānasūtra, tibétain (Mss. de Touen-houang) et chinois*, Buddhica, série 1, tome X, Paris 1956; Johannes Nobel, *Suvarnaprabhāṣottamasūtra. I-tsing's chinesische Version und ihre tibetische Übersetzung*, 2 vols., Leiden 1958; David Snellgrove, *The Hevajra Tantra*, 2 vols., London 1959 (szanszkrit és tibeti szövegek fordítással és jegyzetekkel); E. Obermiller, *Prajnapāramitā-ratnagunasamcayagāthāh*, Bibliotheca Buddhica 29, Leningrad 1937, reprint, The Hague 1960 (szanszkrit és tibeti szöveg); R.O. Meisezahl, „The Amoghapaśahdayadhārānī,” kritikai kiadás és fordítás, MN 17 (1962): 265-328; Friedrich Weller, „Betrachtungen über einen Ratnākūta-Text,” FF (1963): 369-74; Friedrich Weller, *Zum Kāśyapaparivarta*, Heft 2: Verdeutschung des Sanskrit-Tibetischen Textes, ASAW 57, no. 3, Berlin 1965; Tilman Vetter, *Dharmakīrti's Pramānaviniscaya, 1. Kapitel: Pratyaksam*, SÖAW 250, Abh. no. 3, Wien 1966; Ernst Steinkellner, *Dharmakīrti's Hetubinduh*, 1. Abhandlung, Wien 1967 (tibeti szöveggel); R.E. Emmerick, *Tibetan Texts Concerning Khotan*, London Oriental Series, vol. 19, London 1967; Dieter Schlingloff, *Die Buddhastotras des Mātrceta*, ADAW 1968, no. 2, Berlin 1968 (tibeti fordítással); Herbert V. Guenther, *The Royal Song of Saraha*, Seattle and London 1969 (Szaraha dōhāi); {Lőrincz László, „Zur Katalogisierung tibetischer Marchen”, *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*, szerk. Ligeti Lajos, 1978: 285-88, Akadémia, Budapest; „Bölcs és balga. (Részletek a Kandzsurból)”, *A nyolcszirmú lótusz. Tibeti legendák és mesék*, válogatta, fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Róna Tas András, 1958: 49-118, Európa, Budapest. – *A ford.*}. Terjék József, „Fragments of the Tibetan Sūtra of the `Wise and the Fool' from Tun-huang,” AOH 22 (1969): 289-334; Helmut H. R. Hoffman, „Kalacakra Tantra” CAJ 13 (1969): 52-73 (versek a Kálacsakra tantrából, 1. könyv tibeti változattal); Claus Vogel, *The Teachings of the Six Heretics, according to the Pravrajyavastu of the Tibetan Mūlasarvāstivāda*

Vinaya, AKM 39, 4, Wiesbaden 1970; Walter Fuchs, *Die Mandjurischen Druchausgaben des Hsin-ching (Hridayasútra)*, AKM 39, 3, Wiesbaden 1970 (tartalmazza a tibeti változat fénymásolt szövegét is). A tibeti kiadók további szövegeket adtak ki, melyek az utolsó olvasat után jelentek meg.

A tibeti szerzők írásai

A tibeti buddhista irodalom elsősorban a kánonikus iratok magyarázatait jelenti. Ide értendők az ún. „tudományok”, melyek a *Bsztat-`gjur* világi témákat, például a gyógyászatot vagy jogi kérdéseket tárgyaló *sásztra* vagy „értekező” részében találhatók. Korai lenne még teljes áttekintést nyújtani erről a témáról vagy akár „irodalomtörténetet” írni. Ezuttal az irodalmi megnyilvánulások e hatalmas tömegének csak a fő jellemzőit vázolhatjuk fel. Több időre van szükség, hogy áttekinthessük azt a nagyszámú könyvet, melyet a tibeti tudósok újabban megjelentettek. Közülük sokan csak akkor kezdték el kiadni a rendelkezésükre álló irodalmi anyagokat, miután a kommunista megszállású Tibetből más országokba, például Indiába menekültek. Ezek a szövegek pedig csak egy részét képezik a tibeti buddhista irodalom egészének. Ezért minden nap egyre több tibeti tudományos munkát kínál a kutatóknak.

A máig fennmaradt eredeti tibeti irodalom legősibb darabjai Szrong-bcan szgam-po miniszterének, Thon-mi Szambhótának a tibeti nyelvtanról írott 7. századi értekezései: a *Szum-csu-pa*, *Harminc betű* (azaz az ábécé) és a *Rtagsz-kji `dzsug-pa*, *A tibeti hangok nemének leírása*, ahol a prefixumok szerepét a tibeti nyelv saját illeszkedési rendszere szerint magyarázza. Ezeket a memoriternek szánt verses értekezéseket minden olyan későbbi szerző felhasználta, és a maga grammatikai iskolája szerint értelmezte. Ez kitűnhet Si-tu pan-cshen, Zsa-lu lo-cha-ba (1441-1528) és Lcsang-szkja Rol-pa`i rdo-rdzse (1714-1786) nyelvtanaiból, hogy csak a legismertebb példákat említsük.

A tibeti irodalom további darabjai a 11. századból származnak. Híres vallási tanítók levelei és magasztaló költemények, mint például `Brom-szton Atisa tiszteletére írt harminc verse. E levelek közül néhányat Gu-ge szerzetes-királyai, Je-sesz-`od és Zsi-ba-`od, valamint a „Nagy Fordító”, Rin-cshen bzang-po írtak. Ezek mindegyike hitmagyarázó jellegű, s elsősorban néhány félrevezető tantra-értelmezés megcáfolásának szándékával készültek. Léteznek Atisa szanszkrit változatban fennmaradt *Bódhi-pathapradípa* című művének mintájára alkotott *blo-szbjong* („tudat megtisztítása”) jellegű aszkézis útmutatók. Mi-la rasz-pa (1040-1123) költő-szent az indiai sziddhák vadzsrágíti énekeit („gyémánt énekek”) és a *dohák* mintáját követő sok éneke természetesen hiteles tibeti hangulatot áraszt. Az e verseket tartalmazó szövegeket, a *Százezer éneket* és a remete-költő életrajzát (*rnám-thar*) nem a mester tanítványa, Rasz-cshung-pa (1084-1161) írta, mint ahogy azt korábban feltételezték, hanem egy későbbi bka`-brjud-pa láma, a „Gcangi Megszállott” (*Gcang-szmjon*

Héruka 1452-1507). A *Százezer ének* alapos vizsgálata megmutatja, hogy más hagyományok elemei is bekerültek a „Megszállott” könyvébe, mint ahogy azt a Mount Everest környékén élő hegyistennőről, Che-ring-máról szóló fejezet is mutatja, melyhez Mi-la két tanítványa, Bódhirádza és Bzsi-ba-`od írt külön kolofont. Fennmaradt a mahájána tanítások áttekintése, a *Megszabadulás drágakő-éke* Szung-po-pától, mely angol fordításban is hozzáférhető.

A sza-szkja nagy rendfőnökeinek írásaival kapcsolatban szerencsések vagyunk, hogy birtokunkban van a hatalmas *Sza-szkja bka`-bum*, az *Összegyűjtött Művek*, bennük Kun-dga sznying-po (1092-1158), Bszod-namsz rce-mo (1142-1182), Gragsz-pa rgjal-mchan (1147-1216), a nagy Sza-szkja Pandita (1182-1251) és `Phagsz-pa (1235-1280) munkái. Ezek a szerzők iskolájuk tantrikus tételeit, különösen a *Hévadzsrát* tárgyalták, ám más ciklusokat, nevezetesen a *Csakraszamvarát*, a *Szamputát* és a *Gur-mgont* sem hanyagolták el. Léteznek a tantrikus tárgykör egészéről szóló leírások is, mint például az első rendfőnöktől származó *A tantrák általános elemzése* (*Rgjud-szde szpji`i nam-par bzsa*) című munka. Ez tartalmazza a később általánosan elfogadott tantra osztályozást, úgy mint a *krijá*, *csarjá*, *jóga* és *anuttara jóga* felosztásokat csakúgy, mint az apa- és anya-tantrák két csoportját (ld. a vallásról szóló VII. fejezetet). Bár a *szakják* fontosnak tartották a tantrizmust, nem korlátozták magukat erre a témára, hanem olyan, a buddhizmus alaptételeibe bevezető általános munkákat is alkottak, mint Bszod-namsz rce-mo írása, *A Tanba nyíló ajtó* (*Cshosz-la`dzsug-pa`i szgo*), vagy `Phagsz-pa Kubiláj császár és bizonyos mongol hercegek számára írott *Általános útmutató* című műve. A sza-szkja lámák írásai között találhatunk még történeti és kronológiai munkákat, például Gragsz-pa rgjal-mchantól a *Sákja család királyi származását*. Léteznek levelek (Sza-szkja Panditától és `Phagsz-pától), orvosi munkák (Gragsz-pa rgjal-mchantól), filozófiával és logikával foglalkozó munkák (Sza-szkja Pandita), s költészeti művek (indiai *kávja* stílusban) `Phagsz-pától. Sza-szkja Pandita legismertebb munkája a *Legsz-bsad* (*Szubhásita*). Ez a mű tulajdonképpen egy rendkívül burjánzó nyelvezeten megírt, erkölcsi tanácsokat tartalmazó gyűjtemény, mely egyfajta útmutató mind a világi, mind a vallásos élethez.

A tibeti buddhista iskolák sok más polihisztorának léteznek hasonló *Gszung-`bum*jai, összes művei. Ezek a *bka`-brgjud-pa*, *rnying-ma-pa* és *dzso-nang-pa* iskolák különböző ágaihoz tartoznak. Kiváló példa Bu-szton rin-po-cshe (1290-1364) *gszung-`bumja*, amely gyakorlatilag a tibeti buddhizmus minden tárgyáról beszámol: tantráról (a *Kálacsakrára* helyezve a

hangsúlyt, melynek talán Bu-szton volt a legfőbb ismerője), vallásos művészetről és ikonográfiáról, történelemről, a *Kálacsakra történetéről* (*Dusz-`khor cshosz-`bjung*), a tökéletes bölcsességről, a logikáról és grammatikáról.

A buddhizmus „rég iskolája”, a rnying-ma-pa, Padmaszambhava és Vimalamitra idejére (8. század) vezeti vissza eredetét. Jellemző, hogy az általuk fontosnak tartott könyvek, az ún. *gter-mák*, „kincsek” nagy részét állítólag Padmaszambhava és tanítványai rejtették el azokra az időkre, amikor majd megértik ezeket a tanításokat. Ez igaz a „Nagy Beteljesedés” tanáról szóló alapmunkára, a *Sznyiing-thigre* [szívcseppre]. Ennek volt hiteles magyarázója Klong-cshen rab-`bjamsz-pa (1308-1363), akinek ez az iskola egyben tanításainak rendszerbe foglalását is köszönheti. A rnying-ma-pa iskola is rendelkezik saját tantra gyűjteménnyel, a *Rgjud-`bum*-mal, melyet más iskolák nem ismernek el, mivel kétes eredetűnek tartják. A tibeti buddhizmus más iskolái a rnying-ma-pa és a bon-po tanok közös kapcsolatait is nehezményezték. E rend *gter-ma* iratai között van két alapvető és jól ismert könyv: *Padmaszambhava életrajza* (*Padma thang-jig*), melynek sok változata ismeretes, valamint a külön-külön felfedezett „Padmaszambhava kinyilatkoztatásainak öt tekerce” (*Bka-`thang szde-lnga*), melyek istenekről, démonokról, a királyokról, a királynőkről, a *panditokról*, fordítókról, és a miniszterekről regélnek. Minde munkáknak O-rgjan gling-pa volt a felfedezője, aki feltehetőleg megtalálta és apokrif kiegészítésekkel kiadta ezeket 1347-ben illetve 1352-ben. A sok egyéb *gter-mát* felölelő egyik hatalmas gyűjtemény, a *Rin-cshen gter-mdzod* [Drágakőkincstár] nemcsak a „kincskeresők” történetét és Padmaszambhava életrajzának egy másik változatát, hanem liturgikus, rituális és mágikus értekezések szövegeit is tartalmazza. Csak a múlt század elején jelent meg nyomtatásban. A többi tibeti vallási iskola, mint például a bka-`brgjud-pa, dge-lugsz-pa és a bon-po mind rendelkezik saját *bar-do* irodalommal, melyet még kevésbé tanulmányoztak. A híres *Bar-do thosz-grol*, az ún. *Tibeti halottaskönyvről* is úgy tartják, hogy *gter-ma*. A szöveg, legalábbis Nyugaton megismert formájában szembetűnő hasonlóságot mutat a bon-po anyagokkal. Egy másik híres *gter-szton*, aki néhány fontos, misztikus rdzogsz-cshen műre „lelt”, Nyang-ral Nyi-ma `od-zer (1136-1203) volt.

Az egyik legjellegzetesebb *gszung-`bum* természetesen Conkhapához (1347-1419), a nagy megújítóhoz és a dge-lugsz-pa iskola alapítójához kötődik, akinek a műve minden későbbi dge-lugsz-pa tudós és megtestesülés *Összegyűjtött munkáihoz* szolgált mintául, kiváltképp a dalai lámák és a pan-cshen rin-po-cshék számára. Bcong-kha-pa legfontosabb munkái a *Bjang-*

cshub lam-rim cshen-mo, A megvilágosodáshoz vezető nagy fokozatos ösvény, melynek stílusára Sántidéva indiai mester *Bódhicsarjávátára* és Atisa *Bódhipathapradípa* című munkái hatottak. Bcong-kha-pa műve felöleli a mahájána buddhizmus egészét, s rövidített formában is létezik (*Lam-rim cshung-ngu*) azok számára, akik nem tudják tanulmányozni a hosszabb változatot. Habár a mester küzdött a tantrák helytelen felhasználása ellen, mégis becsülte őket annyira, hogy néhány értekezést írjon e tárgyról. A jellegzetes *Szngagsz-rim cshen-mo*, a *Mantrák fokozatos ösvénye* mellett különböző szakavatott munkákat írt a *Guhjaszamádza*, a *Szamvara* és a *Kálacsakra* ciklusokról, amelyeken tanítványainak, Rgjal-chab-rdzsének (1364-1432) és Mkhasz-grub-rdzsének (1385-1438) idevonatkozó művei alapulnak. Egyéb műveit a *Tökéletes bölcsességnek*, Náropa Hat Elvének, a logikának és Nágárdzsuna madhjamika tanának szentelte.

Míg Rgjal-chab-rdzse a rendszerbe foglalt filozófiát hangsúlyozta, addig Mkhasz-grub-rdzse a tantrikus témában multa felül. Főművei a *Tantrák részletes leírása* (*Rgjud-szde szpi rnam-par bzag-pa*) és a két fő hagyományláncolat ('*Bro* és '*Rva*) szellemében íródott terjedelmes kálacsakra alkommentárja. Ő is írt a *Tökéletes bölcsességről*, a logikáról és a *vinájáról*.

Conkhapa és tanítványai *gszung-'bumja* a nagy dge-lugsz-pa főpapok írásainak jellegzetes példája. A későbbiek semmi újat nem tettek hozzá e három szerző kialakította felépítéshez. A Nagy Ötödik dalai láma, Ngag-dbang blo-bzang rgja-mcho (1617-1682) *gszung-'bumja* azonban a már említett tárgyakban írt értekezéseken kívül tartalmaz egy Avalókitésvara megtestesüléseiről szóló érdekes könyvet, mely elődjéig, a IV. dalai lámáig megy vissza; vallási épületek felállítását taglaló értékes dokumentumok gyűjteményét; a *Szmon-lam* ünnepek leírásait; s a mongol hercegek adományait felsoroló jegyzéket. E szövegek az egyházfőre jellemző választékos stílusban íródtak. Figyelemreméltó milyen élénken érdeklődött az indiai költészet iránt, abban az alakjában, ahogy azt Dandin a *Kávjádersában* leírta. Ehhez hosszú kommentárt is írt. Szintén ő a szerzője egy Lhasza szentélyeiről szóló, Nyugaton is jól ismert, stílus tekintetében kimagasló írásnak (*Lha-lan szprul-pa'i gcug-lag-khang-gi dkar-cshag*) valamint egy indiai és kínai asztrológiáról szóló műnek. Azonban felettébb meglepő és más dge-lugsz-pa egyházfők írásaitól is nagyban eltér egy egész rész, melyet lepecsételtek és csak azon dge-lugsz-pa szerzetesek számára hozzáférhető, akiknek külön engedélyük van, hogy felhasználják. Ez a mű tartalmazza a rivális rnying-ma-pa rend (sőt még egy '*brug-pa* mester) titkos tanainak négy kötetét. Az ötödik dalai

lámát néhány rnying-ma-pa tanító oktatta, ő pedig elsajátította tanaikat.

Az V. dalai láma munkáival kapcsolatban nagy jelentőségű egy világi személy, az uralkodó beiktatta régens (*szde-szrid*) írásait tartalmazó szokatlan gyűjtemény. Szangsz-rgjasz rgja-mcho, aki 1679-ben lett régens és 1705-ben halt meg, majdnem minden vallási iskola, köztük a bon vallás tanításait is elsajátította, és néhány fontos, több kötetes munkát állított össze: a *Vaidúrja dkar-pót* (*Fehér lapis lazuli*), mely ugyanúgy foglalkozik az asztrológiával és időszámítással, mint a temetési szertartásokkal és a népvallás démonaival; a *Vaidúrja gja`-szept* (*Vaidúrját-csi-szoló*), mely a szerző tárgyhoz kapcsolódó megjegyzéseit taglalja; a *Vaidúrja szer-pót* (*Sárga lapis lazuli*), mely a „sárga vallás” történetét és elterjedését írja le; a *Dvangsz-sel me-longot* (*A makulátlan kristálytükör*), mely jogi tárgyú; és a *Vaidúrja szngon-pót* (*Kék lapis lazuli*), mely orvosi értekezés és egyben kommentár a *Rgjud-bzsihez* azaz a *Négy gyökér*hez, ehhez az orvoslásról szóló régi, névtelen szerzőjű munkához a *Lhan-thabsz-szal* (*Kiegészítés vagy Függelék*).

A pancshen rinpocshék közül az első, Blo-bzang cshosz-kji rgjal-mchan (1569-1662) fontos alkommentárt írt a *Vimalaprabhá* (*Makulátlan fény*) című Kálacsakra munkához. Ebből a harmadik megtestesülése, Blo-bzang dpal-ldan je-sesz felhasznált adatokat *Sambala-la`i lam-jig* (*Sambalába vezető útmutató*) című művében, mely különböző érdekes földrajzi adatokat tartalmaz. A pancshen forrásai közt említi a *Sambala-pa`i lam-jiget* azaz a *Sambalaiak utikalauszát*. Ennek szerzője, akit Man-lung gurunak is hívnak, 1239-ben született tibeti zarándok volt, aki a fő égtájak szerint számolt be azokról a vidékekről, ahol megfordult: keletről (Kína), délről (India, Bódhgajá és Dhányakataka), nyugatról (Udijána), északról (Sambala) és a középső területről (Tibet).

A sok más dge-lugsz-pa polihisztor közül Klong-rdol bla-ma (született 1719-ben) és a harmadik Thu-kvan Blo-bzang cshosz-kji nyi-ma (1737-1802) jelentősek. Ez utóbbi érdekes munkát készített az általa ismert vallásokról, köztük a taoizmusról és a konfucianizmusról. Klong-rdol bla-ma a bibliográfiai „könyvjegyzékről” (*thob-jig*) és enciklopédikus írásairól híres.

Ahogy Bcong-kha-pa és fő tanítványai létrehozták a dge-lugsz-pa iskola számára a buddhista Tan *summáját*, két évszázaddal később a *`brug-pa* alrendhez tartozó Padma dkar-po (Fehér Tünderrózsa, 1526-1592) ugyanezt tette a bka`-brgjud-pa rend érdekében. Padma dkar-po rendkívül fontos, Bhutánban (tib. *`Brug-jul*) nyomtatott több kötetes *gszung-`bumot* hagyott hátra. Nagy polihisztorként a buddhizmus minden témájában – logika,

a *Tökéletes bölcsesség, gyógyászat* stb. – írt, ám iskolája jellege miatt, *gszung-`bum*jának az ezoterizmus a szembeszökő vonása. Csakraszamvara, a *bka`-brgjud-pa* rend *ji-dam*ja fontos szerepet játszik, de a rend tagjai egyéb tantra-ciklusokat, köztük a Tára és Kálacsakra tantrákat sem hanyagolták el. Fehér Tavorózsza iskolájának hagyománya szerint összegzést írt ezekről *A kincs, mely megmagyarázza a legfőbb Ádibuddhákat illető kategóriák minden titkát* (*Mcshog-gi dang-po`i szangsz-rgjasz nam-par bje-ba gszang-ba thamsz-csad bsad-pa`i mdzod*) című munkájában. Padma dkar-po *Buddhizmus történetében* a Kálacsakrát felettebb jelentős témaként kezelte. Egy másik értekezésben a *mahásziddha* iskola jóga technikáit tanulmányozza mélyrehatóan. Különösen fontosak azok a munkái, amelyek részletes információkat nyújtanak saját iskolájáról: „Náropa Hat Elvéről” (*Náro chosz drug*) írt kommentárja, a *bka`-brgjud-pa* mesterek és könyvek listája, akiknek tanításait a `brug-pa alrend alapítójának idejéig követték, csakúgy mint e szellemi láncolathoz tartozó bizonyos kiemelkedő lámák *nam-thar*jai (életrajzai). Ezek egyike, a Gcang-pa rgja-rasz-pának szentelt mű Milarepára jellemző stílusban íródott misztikus énekeket (*mgur*) tartalmaz. A *Vadzsra-énekek füzére*, Padma dkar-po saját misztikus énekeinek különálló gyűjteménye szintén fontos része életművének.

A dge-lugsz-pa és más tibeti buddhista iskolák által eretneknek tekintett dzso-nang-pa rend legnagyobb szerzője Taranátha Kun-dga` sznying-po (született 1575-ben) volt, aki 17 kötetes *gszung-`bum*ot írt. Ez a gyűjtemény saját, igen fontos önéletrajzával kezdődik, mely részletes tanulmányozást érdemel, mert felfedi szerzője ismereteinek forrásait és jól bizonyítja, hogy életében még közvetlen kapcsolat állt fenn a tibetiek és az indiai mesterek között, akikkel együtt tanult. Ebben a művében, ahogy olyan történeti munkáiban is, mint a híres *Rgja-gar cshosz-`bjung* (*A buddhizmus története Indiában*), a tantrákra helyezi a hangsúlyt. Kiapadhatatlan tudásszomja leginkább a buddhista tantrizmus vagy vadzsrajána iránt mutatkozott meg. Kizárólag ennek a témának szentelte másik történeti munkáját, a *Drágakölölőhelyet*, mely hét ezoterikus vadzsrajána guru-láncolatot ír le. Munkái tartalmaznak még egy – különböző forrásokból összeállított – hosszú Sákjamuni Buddha életrajzot. Történetírói stílusa megmutatkozik még a *Jamántaka tantra-király körei történetében* (*Rgjud-rgjal gsin-rdzse-gsed szkor-gji cshosz-`bjung*), mely azoknak a guruknak a hagyományláncolatáról szól, akik annak szentelték magukat, hogy e *ji-dam* vörös és fekete alakjait idézik maguk elé. A Krisnácsárin indiai sziddhától eredő hagyományról szól a misztikus *dóha*-verseihez írt egyik kommentárjában. Taranátha legfontosabb műve a *Védistenek óceánja, szádhana*

drágakő-lelőhely (*Ji-dam rgja-mcho szgrub-thabsz rin-cshen 'bjung-gnasz*), amely leírja az összes *ji-damot*, s ezeknek jelképeit, színeit és testtartásait, megidézésének módszereit.

A hagyomány, csakúgy mint az olyan korábbi dzso-nang-pa szerzők, mint Dol-po-pa (1291-1361) szerint a tantrikus tanítások között a Kálacsakra érdemli a főiséget. Ezzel a rendszerrel Taranátha néhány értekezésében foglalkozott. Köztük van a jelentős *Kálacsakra-története*, egy Ná-ró-pa *Sékóddésatikája* szerinti Kálacsakra beavatási szertartáshoz írt kommentára, valamint egy 278 oldalas hatalmas mű, mely e rendszer misztikus élményeivel és megidézéseivel foglalkozik. Taranátha imákkal, *száadhanával*, jógával és Kálacsakra asztrológiával foglalkozó sok kisebb művet is írt.

Később a conkhapai újításoktól érintetlenül hagyott iskolák munkái közül a termékeny író, Mi-pham 'dzsam-dpal dgjesz-pa'i rdo-rdzse (1846-1912) *gszung-'bumja* emelkedik ki. Írásainak 19 kötete az összes rnying-ma-pa tanítást felöleli. Tartalmazza a Kálacsakra hiteles értelmezéseit is, úgy ahogy azt a rnying-ma-pák gyakorolták. Ez a „Lapis lazuli tükör, mely a dicsőséges Kálacsakra Utpannakramában megvilágítja a Vadzsrajóga lényegét” (*Dpal dusz-kji 'khor-lo 'i rdzogsz-rim rdo-rdzse 'i mal-'bjor-gji dgongsz-gnad gszal-bjed baidúrja 'i me-long*).

Manapság is hoznak létre fontos irodalmi munkákat. Például a kortárs menekült lámák Indiában értékes műveket jelentetnek meg. Egyikük a rnying-ma-pa megtestesülés, Bdud-'dzsomsz rin-po-cshe összeállította több kötetes *Rnying-ma Tan története* (*Rnying-ma 'i cshosz-'bjung*), mely értékes adatok valóságos kincsesbányája.

BIBLIOGRÁFIA

A következők a legfontosabb könyvek, melyek a tibeti irodalom különféle oldalaival foglalkoznak: Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949, vol. 1, pp. 94-170; Lokesh Chandra, *Materials for a History of Tibetan Literature*, Satapitaka Series 28, 3 vols., New Delhi 1963; Lokesh Chandra, *Eminent Tibetan Polymaths of Mongolia*, Satapitaka Series 16, New Delhi 1961.

A tibeti fanyomatok és kéziratok katalógusai: I. J. Schmidt és O. Boehtlingk, *Verzeichnis der Handschriften und Holzdrucke im Asiatischen Museum der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Bulletin historicophilologique de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, 4, 1847, no. 6-8; W. P. Wassilieff, „Die auf den Buddhismus bezüglichen Werke der Universitäts-Bibliothek zu Kasan,” *Melanges Asiatiques* 2, pp.

347-86; L. D. Barnett és A. H. Francke, „Tibetan Manuscripts and Sgraffiti discovered by Dr. M. A. Stein at Endere.” In M. A. Stein, *Ancient Khotan* 1, pp. 548-69, Oxford 1907; Kőrösi Csoma Sándor, „Enumeration of Historical and Grammatical Works to be met with in Tibet,” *JPASB* 7 (1911, extra no.): 81-87; L. A. Waddell, „Tibetan Manuscripts and Books etc., collected during the Younghusband Mission to Lhasa,” *Asiatic Quarterly Review* 34 (1912): 80-113; J. van Manen, „A Contribution to the Bibliography of Tibet,” *JPASB* 18 (1922): 445-525; Andrew Vostrikov, „Some Corrections and Critical Remarks on Dr. Johan van Manen’s Contribution to the Bibliography of Tibet,” *BSOS* 8 (1934): 51-75; J. Bacot, „La collection tibétaine Schilling von Canstadt à la Bibliothèque de l’Institut,” *JA* (1924): 321-48; G. Tsybikov: *Musei Asiatici Petropolitani Notitiae IV* pp. 1-7, St. Petersburg; B. Baradijn: *Musei Asiatici Petropolitani Notitiae VII*, pp. 49-84, St. Petersburg; Marcelle Lalou, *Catalogue du Fonds Tibétain de la Bibliothèque Nationale IV: Les mdo-mang*, Buddhica, 2me série, Documents, Paris 1931; Louis Ligeti, „Ouvrages tibétains rédigés à l’usage de Csoma,” *TP* 30 (1933): 26-36; J. Filliozat, „Liste des manuscrits de la collection Palmyr Cordier la Bibliothèque Nationale,” *JA* (1934): 168-70; M. Lalou, *Inventaire des manuscrits tibétains de Touen-houang conservés à la Bibliothèque Nationale (Fonds Pelliot Tibétain)*, 3 vols., Paris 1939-61; L. J. Nagy, „Tibetan Books and Manuscripts of Alexander Csoma de Kőrös in the Library of the Hungarian Academy of Sciences,” *Analecta Orientalia memoriae Alexander Csoma de Kőrös dicata*, Budapest 1942-47, pp. 29-56; {Terjék, J., *Collection of Tibetan MSS and Xylographs of Alexander Csoma de Kőrös*?, Kőrösi Csoma Társaság, Budapest. – A ford.}. René Nebesky-Wojtkowitz, „Einige tibetische Werke über Grammatik und Poetik,” *AV* 4 (1949): 154-59; Pentti Aalto, *Le Mdo-man conservé à la Bibliothèque Universitaire de Helsinki*, Eripainos, Miscellanea Bibliographica 6, Helsinki 1952; *A Catalogue of the Tohoku University Works on Buddhism*, szerk. Yensho Kanakura, Ryujo Yamade, Tokan Tada, and Hakuyu Hadano, Tohoku University, Sendai 1953; J. Bacot, „Titres et colophons d’ouvrages non-canoniques tibétains,” *BEFEO* 44 (1954): 275-334; Gombojab, „Mongolcud-un töbed kele-ber jokiyagsan jokiyal-un jüil,” *Studia Mongolica* 1 fasc. 28, pp. 1-40, Ulan Bator; R. O. Meisezahl, „Die tibetischen Handschriften und Drucke des Linden-Museums in Stuttgart,” *Tribus*, Neue Folge 7 (1957): 1-166; R. O. Meisezahl, *Alttibetische Handschriften der Völkerkundlichen Sammlungen der Stadt Mannheim im ReissMuseum*, Libri 11: 1 (48 pp.), Copenhagen; Manfred

Taube, „Verzeichnis der Tibetica des Leipziger Völkerkundemuseums,” *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig* 17 (1958): 94-139; René Nebesky-Wojkowitz, „Tibetan Blockprints and Manuscripts in Possession of the Museum of Ethnology in Vienna,” *AV* 13 (1958): 174-209; Lokesh Chandra, „The Authors of the Sumbums,” *III* 2 (1958): 110-27; Lokesh Chandra, „Tibetan Works Printed by the Shoparkhang of the Potala,” *Jñāna muktāvalī* (Sarasvati Vihara Series), New Delhi 1959, pp. 120-32; Wesley E. Needham, „The Tibetan Collection of Yale,” *The Yale University Gazette* 34 (1960): 127-33; Wesley E. Needham, *Tibetica. Exhibitions in the Yale University Library on the Occasion of the 170th Meeting of the American Oriental Society*, Yale University 1960; B. D. Dandaron, *Opisanie tibetskikh rukopisej i ksilografov Buryatskogo Kompleksnogo nauchnoissledovatel'skogo instituta*, vyp. 1, Moskva 1960; Lokesh Chandra, „Les imprimeries tibétaines de Drepung, Derge et Peking,” *JA* (1961): 503-17; Manfred Taube, *Tibetische Handschriften und Blockdrucke*, 4 vols. (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 11, 1-4), Wiesbaden 1966 {1985-re ez a sorozat már 9 kötetre bővült. – *A ford.*}; David S. Snellgrove, *A Catalogue of the Tibetan Collection. Chester Beatty Library* (együtt a C. R. Bawden, *Catalogue of the Mongolian Collection*), Dublin 1969; Josef Kolmas, *Tibetan Manuscripts and Blockprints in the Library of the Oriental Institute of Prague*, Academia, Prague 1969; Josef Kolmas, *Prague Collection of Tibetan Prints from Derge*, edited, 2 vols., Asiatische Forschungen 36, Wiesbaden 1971.

Az eredeti tibeti nyelvű irodalomnak kiadásai és fordításai (a tibeti történelemről szóló történeti művek kivételével): Anton Schiefner, *Tāranātha de doctrinae Buddhicae in India propagatione narratio*, contextum Tibeticum, Petropoli 1968; Anton Schiefner, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, Aus dem Tibetischen übersetzt, St. Petersburg 1869; Georg Huth, *Geschichte des Buddhismus in der Mongolei*, Aus dem Tibetischen des 'Jigs-med nam-mk'a ('Jigs-med rig-pai rdo-rje { 'Dzigsz-med rig-pa'i rdo-rdzse}-ként kellene szerepelnie), 2 vols., Strassburg 1892/96; Sarat Chandra Das, *Kah Bab Dun Dan*, compiled by Tāra Nātha (a tibeti szöveg kiadása), Calcutta 1901; {Egyed Alice, *The Eighty-four Siddhas*, A Tibetan Blockprint from Mongolia. *Fontes Tibetani* II. 1984, Akadémia, Budapest, (szövegkiadás). – *A ford.*}. Albert Grünwedel, *Tāranātha's Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der Sieben Inspirationen*, aus dem Tibetischen übersetzt, Bibliotheca Buddhica XVIII, Petrograd 1914; Berthold Laufer, *Der Roman einer tibetischen Königin*, Leipzig 1911 (a *Bcun-mo*

bka'i thang-jig tibeti szövege és fordítása); Albert Grünwedel, „Der Weg nach Sambhala,” *AKBAW* 1915, no. 3, München 1915 (a *Pan-cshen Blo-bzang Dpal-Idan Je-sesz Samba-la'i lam-jig* szövege és fordítása); Albert Grünwedel, *Die Tempel von Lhasa, Gedicht des ersten Dalai Lama, für Pilger bestimmt*, *SBHAW*, 1919, no. 14 (tibeti szöveg és német fordítás); Berthold Laufer, *Milaraspa*, Tibetische Texte in Auswahl übertragen, Hagen und Darmstadt 1922; Helmut Hoffmann, *Mila Raspa, Sieben Legenden*, München-Planegg 1950; Antoinette K. Gordon, *The Hundred Thousand Songs*, Selections from Milarepa, poet-saint of Tibet, Rutland/Vermont 1961; Garma C. C. Chang, *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, 2 vols., New York 1962 (teljes fordítás); {Milarepa dalai kapcsán lásd „Vászonruhám akár égő parázs...” *Válogatás Milarepa dalaiból*. Válogatta, angolból fordította és a bevezetőt írta Somogyvári Zsolt Eisinpó, 1997, Farkas Lőrinc, Budapest. – *A ford.*}; F. R. Hamm, „Studien zur Überlieferungsgeschichte des Mi-la'i Mgur 'Bum,” *ZS* 4 (1970): 29-79; G. N. Roerich, „The Author of the Hor-chos-hbyun,” *JRAS* (1946): 192-96; Emil Schlagintweit, „Die Berechnung der Lehre von Sureqamatibhadra,” (aus dem Tibetischen übersetzt), *AKBAW* (1896): 589-670; Berthold Laufer, „Studien zur Sprachwissenschaft der Tibeter. Zamatog,” *SMAW* (1898): 519-94 (a *Za-ma-tog* lexikográfiai munkáról). Emil Schlagintweit, „Die Lebensbeschreibung von Padma Sambhava,” I/II, *AKBAW* 21 (1899): 417-44; 22 (1905): 517-76 (a *Padma thang-jig* szövege és részleteinek fordítása); Sarat Chandra Das, *An Introduction to the Grammar of the Tibetan Language, with the Texts of Situi-sum-rtags, Dag-byed gsal-bai me-long and Situi zhal-lung*, Darjeeling 1915; Jacques Bacot, *Une grammaire tibétaine du tibétain classique, les slokas grammaticaux de Thonmi Sambhota, avec leur commentaires*, 2 vols., Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Etudes 37, Paris 1928; Johannes Schubert, „Tibetische Nationalgrammatik. Das Sum cu pa und Rtags-kyi 'ajug-pa des Lama Dbyans can grub pai rdo rje,” *MSOS* 31 (1928): 1-59; 32 (1929): 1-54; Yu Dawchuyuan, *Lovesongs of the Sixth Dalai Lama*, Academia Sinica, Peiping 1930; {A 7. dalai láma verseiből egy válogatást és tibeti népdalokat tartalmaz a *Tudást Őrző Tiszta Tenger. Tibeti dalok*, válogatta, tibetiből a prózafordítást készítette és az utószót írta Sári László, műford. Rab Zsuzsa, 1986, Európa, Budapest. – *A ford.*}. G. C. Toussaint, *Le dict de Padma*, Paris 1933 (a *Padma thang-jig* fordítása); Albert Grünwedel, *Die Legenden des Naropa*, übersetzt, in Umschrift herausgegeben und mit einem Glossar versehen, Leipzig 1933; Giuseppe Tucci, „Á propos the Legend of Naropá,” *JRAS* (1935): 677-88; H. V.

Guenther, *The Life and Teachings of Náropa*, Oxford 1963; {Az előbbi műnek magyar fordítását lásd *Náropa élete és tanításai*, angolból fordította, és az előszót írta Dr. Hornok László, 1997, Farkas Lőrinc, Budapest. – *A ford.*}. Claus Vogel, „On the Ná-ro-pai rnam-thar,” *CAJ* 1 (1968): 8-30; Johannes Schubert, „Das tibetische Mahátmya des Wallfahrtsplatzes Triloknáth,” *AA* 5 (1935): 76-78, 127-36 (egy dkar-cshag{név és/vagy tárgymutató, jegyzék}); W. Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford 1935 (tartalmazza néhány titkos szöveg fordítását). {Az előző könyv magyar nyelvű fordítását és kiegészítését lásd *Tibeti tanítók titkos tanításai*, ford. Dr. Hetényi Ernő, 1994, Trivium, Budapest. – *A ford.*}. Johannes Schubert, „Das tibetische Mahátmya von Lamayuru,” *AA* 7 (1937): 205-9; Jacques Bacot, *La vie de Marpa le 'traducteur', suivie d'un chapitre de l'avadána de l'oiseau Nilakantha*, *Buddhica* 1, 7, Paris 1937; Johannes Schubert, *Tibetische Nationalgrammatik. Das Sum cu pa und Rtags Kyi `ajug pa des Grosslamas von Peking Rol pai rdo rje, mit Übersetzung und Anmerkungen versehen*, *Artibus Asiae, Supplementum Primum*, Leipzig 1937; Giuseppe Tucci, *Travels of Tibetan Pilgrims in the Swat Valley*, Calcutta 1940 (kivonatok életrajzokból); M. Lalou, „Texte médical tibétain,” *JA* (1945): 209-11; Giuseppe Tucci, *Il libro tibetano dei morti*, Milano 1949 (a Bar-do thosz-grol legjobb fordítása); W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Dead*, 1957 London; {Kazi Dawa-Samdup láma fordításának és W.Y. Evans-Wentz összeállítása alapján angolból fordította Hetényi Ernő a *Tibeti halottaskönyv (Bar-do thosz-grol) – A halál utáni átmeneti állapotból hallás útján való megszabadulás yogája*. 1991, Háttér Kiadó, Budapest; P. Zieme- Kara Gy., *Ein uigurisches Totenbuch. Náropas Lehre in uigurischer Übersetzung von vier tibetischen Traktaten nach der Sammehandschrift aus Dunhuang. British museum Or. 8212 (109).*, 1978, Bibliotheca Orientalis Hungarica 22 és Otto Harrassoitz, Wiesbaden. Kara György professzor készítette *Halottaskönyv* egyik tibeti változatának magyar fordítását, melyet hasznos, szakmai jegyzetekkel látott el lásd *A köztes lét könyvei – tibeti tanácsok halandóknak és születendőknak*. Tibetből fordította, az előszót és a szómagyarázatot írta és a könyvészeti adatokat összeállította Kara György, 1986, Európa, Budapest. – *A ford.*}. P. Poucha, „Das tibetische Totenbuch,” *Ar.Or.* 20 (1951): 136-62; Jacques A. Durr. *Deux traités grammaticaux tibétains*, Heidelberg 1950; W. Y. Evans-Wentz, *The Tibetan Book of the Great Liberation*, London 1954 (a *Padma thang-jig* összefoglalása mellett különféle misztikus értekezések fordításait is tartalmazza); Alfonsa Ferrari, *Mkhyen-brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet*, szerk. L. Petech és H.

Richardson, Roma 1958; Johannes Schubert, *Publikationen des modernen Chinesisch-Tibetischen Schrifttums*, Institut für Orientforschung, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, no. 39, Berlin 1958; J. W. de Jong, *Mi la ras pai rnam thar*, texte tibétain de la vie de Milarépa édité, 's-Gravenhage 1959; W. Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa, A biography from the Tibetan translated with introduction and annotations*, London and New York 1969; Humphrey Clarke, *The Message of Milarepa, A selection of poems*, London 1958 (a *rnam-thar*ból vett dalok); George Roerich, *Biography of Dharmasvāmin*, Patna 1959 (Cshag-lo-cá-ba Cshosz-rdzse-dpal életrajzának szövege és fordítása), Lokesh Chandra, *Vaidúrya ser-po*, 2 vols., Satapitaka Series 12, New Delhi 1960 (tibeti szöveg); Raghu Vira, szerk., *The Samye Monastery*, Satapitaka Series 14, New Delhi 1961 (egy *dkar-cshag* szövege); Turrell V. Wylie, *The Geography of Tibet According to the Dzam-ling rgyas-bshad* Roma 1963; Turrell V. Wylie, „Dating the Geography 'Dzam Gling Rgyas Bshad through its Description of the Western Hemisphere,” *CAJ* 4 (1959): 300-11; bDud-'joms rin-po-che, *Bod snga rabs gsang chen mying mai chos 'byung*, Kalimpong 1964 (egy rnying-ma-pa buddhizmus-/rendtörténet szövege); bDud-'joms rin-po-che, *snga 'gyur rnying-ma pa'i bstan pai rnam bzhag legs bshad snang bai dga ston*, Kalimpong, n.d. (a rnying-ma-pa tanok rendszerezett leírásának szövege); D. Seyfort Rugg, *The Life of Buston Rin po che*, Rome 1967 (szöveg és fordítás); D. Snellgrove, *Four Lamas of Dolpo*, 2 vols., Oxford 1967/68 (négy *rnam-thar*); *Sa skya pai bKa-'bum*, 15 vols., szerk. a Toyo Bunko, Tokyo 1968 (a szaszka-pa rendfőnökök {és/vagy} egyházfőnökök összes munkáinak szövege 'Phagsz-páig bezárólag); Lokesh Chandra, szerk., *Yu thok's Treatise on Tibetan Medicine*, Satapitaka Series 72, New Delhi 1968 (tibeti szöveg); W. A. Unkrig, *Die Tollwut in der Heilkunde des Lamaismus*, The Sino-Swedish Expedition, Stockholm 1942; P.C. von Krasinski, *Tibetische Medizinphilosophie*, Zürich 1953 (W.A. Unkrig bevezetőjével a tibeti gyógyászati irodalomról); Theodor Burang, *Tibetische Heilkunde*, Zürich 1957; Fr. Hübotter, *Chinesisch-Tibetische Pharmakologie und Rezeptur*, Ulm 1957; Yeshey Donden, „Tibetan Medicine-a Brief History,” *TSB* 5 (1972): 7-24; {Mivel jelen munka nem tárgyalja a tibetiek által világi tudományok közé sorolt gyógyászatot, így az érdeklődő következő kiadványokban nézhet utána: Terry Clifford, *Tibetan Buddhist Medicine and Psychiatry*, 1996, Delhi; Dr. Yeshi Dhonden, *Health through Balance. An Introduction to Tibetan Medicine*, szerk. és tibetiből fordította Jeffrey Hopkins, 1986, Snow Lion, Ithaca; Rinpoche Jampal

Kunzang Rechung, *Tibetan Medicine Illustrated in Original Texts*, 1973, Wellcome Institute of the History of Medicine, London; Nagy Zoltán, *Tibeti orvoslás*, 1992, Pesti Szalon, Budapest. – A ford.} Manfred Taube, „Zur Textgeschichte einiger gZuns-bsdus Ausgaben,” *ZS* 2 (1968): 55-66; Lokesh Chandra, szerk., *Tibetan Chronicle of Padma dKar-po*, E. Gene Smith előszavával, Satapitaka Series 75, New Delhi 1968; Ferdinand D. Lessing és Alex Wayman, *Mkhas-grub-rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*, The Hague and Paris 1968 (szöveg és fordítás); James E. Bosson, *A Treasury of Aphoristic Jewels: The Subhāsita ratna nidhi of Sa skya Pandita in Tibetan and Mongolian*, Indiana University Publications, Uralic and Altaic Series, vol. 92, Bloomington 1969 (szöveg angol fordítással). {Körösi Csoma Sándor, „A brief notion of the Subhāshita Ratna Nidhi of Saskya Pandita, with extracts and translations,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal* 24 (1855) és 25 (1856), reprint *Journal and Proceedings of the Royal Asiatic Society of Bengal* 7 (1911); Saskya Pandita „Subhashita Ratna Nidhi”, *Körösi Csoma Sándor dolgozatai*, szerk. Duka Tivadar, 1885: 369-92, Budapest; Bethlenfalvy Géza, „Three Pancatantra Tales in an Unedited Commentary to the Tibetan Subhāsitaratnanidhi”, *AOH* 18, 1965: 317-38; Bethlenfalvy Géza, „The Mongolian and Tibetan Tale ‘Hare and the Lion’”, *Mongolian Studies*, szerk. Ligeti Lajos, 1970: 93-102, Budapest; Bethlenfalvy G., „On Subhāsitaratnanidhi. – Echoes and Conception,” *Papers on the Literature of Northern Buddhism*, szerk. Sanghasen Singh és Bethlenfalvy Géza, 1979: 24-37, Department of Buddhist Studies, University of Delhi; L. Ligeti, *Le Subhāsitaratnanidhi mongol. Un document du moyen mongol. Partie 1re: Le manuscrit tibéto-mongol en reproduction phototypique avec une introduction*, Société Körösi Csoma, 1948, Bibliotheca Orientalis Hungarica VI., Akadémia, Budapest; Lajos Ligeti, *Trésor des sentences. Subhāsitaratnanidhi de Sa-skya pandita, traduction de Sonom Gara*, Monumenta Linguae Mongolicae Collecta IV és Indeces Verborum Linguae Mongolicae Monumentis Traditorum IV, 1973, Budapest; Sza-szkja Pandita, *A bölcsesség kincsestára*, tibetiből magyar prózára fordította, a jegyzeteket és az utószót írta Ligeti Lajos, műfordítás Tandori Dezső, 1984, Európa, Budapest; David P. Jackson, 1983, „Commentaries on the Writings of Sa-skya Pandita: A Biographical Sketch,” *TJ* 8/3: 3-23. – A ford.}. Namgyal Dorje Dalama, szerk., *The Penetration and Spread of Buddhism in China by Gung mGonpo skyab*, Berkeley 1969 (csak tibeti szöveg); Lokesh Chandra, szerk., *A 15th Century Tibetan Compendium of Knowledge by Don-dam smra-bai senge*, E. Gene Smith bevezetőjével,

Satapitaka Series 78, New Delhi 1969; Ngawang Gelek Demo, szerk., *The Autobiography of the first Panchen Lama Blo Bzang Chos Kyi Rgyal Mtshan*, E. Gene Smith bevezetőjével, New Delhi 1969; Nga-wang Gelek Demo, szerk., *Collected Works of Thu'u bkwan Blo bzang Chos kyi nyima*, 10 vols., New Delhi 1969; Nga-wang Gelek Demo, szerk., *Three Karchacks*, E. Gene Smith bevezetőjével, New Delhi 1970 (tartalmazza az V. dalai láma Lhásza Dkar-cshag-ját); Lokesh Chandra, ed., *Kongtrul's Encyclopaedia of Indo-Tibetan Culture*, E. Gene Smith bevezetőjével, Satapitaka Series 80, New Delhi 1970; *Bka brgyud gser 'phreng chen mo*, a drukpa {'brug-pa} kagyüpa alrend barawa ágának tanítási áthagyományozási láncolatához tartozó kiemelkedő guruk életrajzeit és önéletrajzeit tartalmazza, 4 vols., Dehra Dun 1970; {Samten G. Karmay, *Secret Visions of the Fifth Dala Lama: the Gold Manuscript from the Fournier Collection*, 1988, Serindia, London; Glen H. Mullin, *Essence of Refined Gold, by the Third Dalai Lama, with Related Texts by the Second and Seventh Dalai Lama*, 1978, Tushita, Dharamsala; G.H. Mullin, *Bridging the Sutras and Tantras: A Collection of Ten Minor Works by the Gyalwa Gendun Drub, the First Dalai Lama*, 1982, Gabriel/Snow Lion, Ithaca, New York; G.H. Mullin, *Meditations on the Lower Tantras: from the Collected Works of the Previous Dalai Lamas*, 1983, LTWA; G. H. Mullin, *Path of the Bodhisattva Warrior: The Life and Teachings of the Thirteenth Dalai Lama*, 1988, Snow Lion, Ithaca, New York; – *A ford.*}. Nga-wang Gelek Demo, szerk., *The Secret Biography of the Sixth Dalai Lama*, Rong-po grub-cshen kiemelkedő gelukpa mesterekről szóló életrajzgyűjteményével együtt, New Delhi 1970. {A kalandos életű VI. dalai láma életrajzi adatainak korszerű, tibetiből vett szövegfordításokkal alátámasztott szintézise: Michael Aris, *Hidden Treasures and Secret lives. A Study of Pemalingpa (1450-1521) and the Sixth Dalai Lama (1683-1706)*, 1989: 107-226, Kegan Paul International, London and New York; Per K. Sorensen, *Divinity Secularized. An Inquiry into the Nature and Form of the Songs Ascribed to the Sixth Dalai Lama*, 1990, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 25, Vienna. – *A ford.*}. Anne-Marie Blondeau, „Le Lha-'dre bka'-than,” *ETML* (Paris 1971): 29-126; Car pai Blama Sans-rgyas bstan-'jin szerk. Alexander W. Macdonald, *Documents pour l'étude de la religion et de l'organisation sociale des Sherpa*, A. W. Macdonald előszavával, Junbesi et Paris-Nanterre 1971; Nga-wang Gelek Demo, *Táranátha's Life of the Buddha and His History of the Kalacakra and Tara Tantra*, Prof. D. Seyfort Ruegg előszavával, New Delhi 1971; Lokesh Chandra, szerk., *Bu-ston's Collected Works*, 28 vols.,

Satapitaka Series 41-68, New Delhi 1965-70. {Ter Ellingson, „Tibetan Monastic Constitutions: the *bca`-yig`*”, *Reflections on Tibetan Culture. Essays in Memory of Turrel V. Wylie*, szerk. Lawrence Epstein és Richard F. Sherburne, 1990: 205-30, Edwin Mellen Press, Lewiston; Janet Gyatso, *Apparations of the Self. The Secret Autobiography of a Tibetan Visionary*, (a rnying-ma rendbeli látnok-költő (`Dzsig-sz-med gling-pa [Dzsigmé Lingpa] (1730-98) életrajzi adatai mellett két művének fordítását és elemzését is feőleli), 1998, Princeton University Press, New Jersey; D. Schuh, L. Petech, R. Stein, G. Uray, R. Meisezahl, R. K. Kampfe, 1976, *Monumenta Tibetica Historica: Kampfe, Nyi-ma `od-zer*, Die Biographie des 2. Pekinger ICang-skya Qutuq-tu Rol-pa`i rdo-rje (1717-1786), 2. vol, Bd. I, St. Augustin. – *A ford.* }

A bon-po irodalom

A tibeti irodalom történeti áttekintésének nehézsége még szembeötlőbbé válik, ha a bon-po irodalom felé fordulunk, amelyet a nyugati kutatók sokáig érdemtelenül figyelmen kívül hagytak. Emiatt az itt közzétett adatok is csak hiányosak lehetnek. Az 1959-es katasztrófát követően tibeti bon-po menekültek érkeztek Indiába. Ezt megelőzően a nyugati könyvtárakban csak nagyon kevés tibeti fanyomat vagy kézirat létezett. Így az első könyv, mely a bon általános tanulmányozására vállalkozott – Hoffman *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* – kénytelen volt a buddhista forrásokból kivonatolt, elszórt anyagokra hagyatkozni. Ez a nagyszabású tanulmány – a kritikusok szerint – a buddhista befolyásoltsága miatt hiányos és helytelen adatokkal szolgál. Azonban amikor a hiteles bon-po szövegek ismerté váltak, a buddhista források többsége hitelesnek bizonyult; ezért most el kell kezdeni a két anyag összehasonlító tanulmányozását.

A legcsekélyebb kétség sem férhet hozzá, hogy a bon a tibeti népvallás kezdetleges szintjén jóval régebbi múltra tekinthet vissza, mint a buddhizmus, s nagy valószínűséggel olyan szóbeli irodalomra támaszkodott, mely az istenek és szellemek kiengesztelésével és lebírásával foglalkozott. A *bönpók* saját későbbi írásos forrásaikban azt állítják, hogy a Thon-mi Szambhóta által bevezetett írást megelőzően volt már egyfajta írásbeliségük, de ez természetesen nem igaz. Ennek az írásnak semmilyen jelével nem találkozhatunk, és a későbbi forrásokban talált külön bon-po ábécé is minden bizonnyal a 7. század első felétől használt, jól ismert tibeti ábécéből ered.

A rendszerbe foglalt bon vallás – az ismert legrégebbi szöveg, a sza-szkja főpap, Gragsz-pa rgjal-mchan *Bod-kji rgjal-rabsz* című írása alapján – még Tibet írásbeliség előtti időszakában, Zsang-zsungból és Bru-zsából (Gilgit) terjedt el. Ez összeköthető a Gri-gum bcan-po király (Dri-gum a tunhuangí évkönyvekben) meggyilkolását követő időekkel, aki, helytálló bizonyítékok szerint úgy tűnik, történelmi, nem pedig mitológiai személyiség volt, bár az ismeretlen, hogy mikor élt. A zsang-zsung bont először annak temetkezési rítus formájában az előbb említett király gyászszertartásán használták, ami jóval azelőtt történt, hogy Tibetben kialakították volna az írást. Ezért ebben az időszakban a zsang-zsung papoknak és tibeti tanítványaiknak még csak szóbeli irodalmuk volt.

A legkorábbi időszak, amikor szóban megőrződött bon-po szövegeket tibetire fordítottak Khri Szrong-lde-brcan (755-797) kiskorúságának idejére esik, s minden valószínűség szerint a

szövegek már kifinomultabb zsang-zsung bon vallást képviselnek, melyet erre az időre már hindu, buddhista és nyugati (első-sorban iráni) hatások értek. A rnying-ma-pa szövegek néhány zsang-zsung pandit nevét is őrzik, ilyen például Sa-ri u-cshen (*dbu-csan* alakban is előfordul), Dran-pa khod-szpungsz, Sztag-lha me-`bar (zsang zsung: La-szad ne-bar) és Li-si sztag-ringsz. A neveket az eredeti bon-po források is megerősítik. Ezek a férfiak dolgoztak együtt a tibeti fordítókkal a Bszam-jasz-i Avalókitésvara templomban, ahol buddhista szövegeket fordítottak indiai nyelvekből. A *Padma thang-jig* szerint még Sántaraksita tanítványa, Vairócsanaraksita is fordított bon szövegeket. Az egyetlen cím szerint megemlített bon-po szöveg ebben a forrásban *A százezer klu négy póthiban*¹ (*Klu `bum pod bzsi*). Minden valószínűség szerint a nagy, háromrészes *Klu-`bumot* („fehér”, „fekete” és „tarka”) vagy talán az egyik korábbi változatát értik ezen a címen. Már tibeti fanyomatos könyvben is hozzáférhető. A „tarka” részben nemcsak az egész mű, hanem néhány fejezet címét is zsang-zsung nyelven adják meg. A fejezetcímek szumpa nyelven is megjelennek. A *Klu-`bum* szövege érdekes és jellegzetes keveréke az ősi animista-samanista hiedelmeknek és más, például kozmogóniai elképzeléseknek, melyek kétségtelenül iráni eredetűek, s az iráni dualizmus jellegzetes nyomait viselik magukon. A zsang-zsung bon vallás maga is iráni (*Ta-zig*) eredetre hivatkozik, s a későbbi bon-po írott szövegek a címeket nemcsak zsang-zsung, hanem két képzeletszülte nyelven, a „mennyei iráni nyelven” (*mu-szangsz ta-zig*) és a „Kapita szvasztika isteneinek nyelvén” (*ka-pi-ta g.jung-drung lha'i szkad*) is megadják. Ezek a címek a fantázia szülötteinek tűnhetnek, ám sok tekintetben nagyon hasonlóak a zsang-zsunghoz. Létezik a *Klu-`bum*nak egy rövidített változata is, de a Laufer által megjelentetett azonos című könyvecske nem bon szöveget tartalmaz.

Szintén a bon vallás korai rétegéhez tartozik a Laufer által lefordított és kiadott „Engesztelő vers”. Célja, hogy lecsillapítsa és megbékéltesse a *klu*, *gnyan* és *sza-bdag* szellemeket.

George N. Roerich Észak-Tibetben (Hor-pa vidék, Gnam-ru és Nag-chang) és a Nagy Tóvidéken tett utazásai óta ismert a buddhista *Bka-`gjur* és *Bsztat-`gjur* bon-po megfelelője. Később nyilvánvalóan a zsang-zsungból fordított ősi rész sok szöveggel bővítették. Nagyobb részét azonban úgy tűnik, hogy a rnying-ma-pa rendtől vették át. A *bönpók* így már saját *tantrák*-kal, *szádhanákkal* és beavatási szövegekkel rendelkeznek, amelyek erősen emlékeztetnek rnying-ma-pa társaikra.

A zsang-zsungok által hozott régebbi anyagokhoz tartozik valószínűleg a „Kincsestár” (*Mdzod-phug*) Dran-pa nam-mkha`

kommentárjával együtt, mely feltehetőleg Khri Szrong-lde-brcan idejére nyúlik vissza. Az alapszöveget tibeti és zsang-zsung nyelven is lemásolták, s ez némiképp hasonlít a buddhisták enciklopédikus *Abhidharmakósájához*.

Az alapító, helyesebben a bon vallás rendszerezője, Gsen-rab életrajzának magja szintén zsang-zsung eredetre mutat. Az egyik változatot, a *Gzer-miget* (zsang-zsung nyelven *Kulcs az emlékezethez*) A. H. Francke lefordította, s tartalmának kivonata máshol jelent meg. Itt azonban a rnying-ma-pa átvételek is nyilvánvalóak: gyakorlatilag a *Bka`-thang szde-lnga* egész első és harmadik részét átvették, s a bon-po igényekhez igazították.

Gsen-rab életrajzának a *Becses foglalat, a lángoló szútra, makulátlan és dicsőséges* című részletes változatát, mely nyilvánvalóan sokkal későbbi, mint a *Gzer-mig*, nemrég jelentette meg a Bon-po Alapítvány, s nem kevesebb, mint 61 fejezetből áll. Kilenc fejezet, melyeket D. Snellgrove fordított és adott ki, a bon vallás „kilenc járművét” írja le. Ezekből a fejezetekből valamint az e hatalmas műben foglalt további terjedelmes anyagból világosan kitűnik, hogy a *`Dusz-pa rin-po-cshe dri-ma-med-pa gzi-brdzsid rab-tu `bar-ba`i mdo* (rövidített alakban: *Gzi-brdzsid*) nem egyszerű életrajz, hanem a későbbi bon tanítás egészét felölelő kompendium. Történetének megállapításához alapos tanulmányozásra van szükség. Gsen-rab életrajzának kialakulása akkor lesz világos számunkra, ha a bon-po tudós, Tendzin Namdak által összeállított Gsen-rab életrajzot megvizsgáljuk, amely nemcsak a Gzer-migből és a Gzi-brdzsidból vett át anyagot, hanem tizenegy más forrást is tartalmaz.

A bon-po szentíratokat nemcsak a „kilenc kocsi” alapján rendszerezték, hanem a „Négy Bon Kapu és ötödikként a Kincsestár” (*Bon szgo bzsi mdzod lnga*) szerint is. Ez a meghatározás nem vonatkozhat öt kincsre, ahogy azt G. Tucci javasolta (*Die Religionen Tibets*, p. 252). Ezt már korábban megfelelően lefordították (ZDMG [1938]: 363 ff.). A „Kincsestár” a már említett *Mdzod-phug*sz. Az első „kapuhoz” tartozik a zsang-zsung *sznyan-rgjud* („Zsang-zsung hallás útján átadott hagyomány”) valamint a „nagy tökéletesedés” (*rdzogsz-cshen*) irodalom néhány szövege, amelyen a *bönpók* megosztoznak a rnying-ma-pákkal (kiadta Tendzin Namdak). A „Kapuk és Kincsestár” jelentette nehézségről egészben beszámol egy kiadatlan kézirat, amely a „A négy bon kapunak és ötödikként a kincsestárnak igaz lényege” (*Bon szgo bzsi mdzod-phug lnga`i jang-sznyiing*) címet viseli.

A bönpók vallásuk történetéről is érdekes könyveket írtak, melyeknek műfaja a buddhista *cshosz-`bjung* (*buddhizmus/Tan-történet*) irodalomra hasonlít. Az egyetlen kiadott munkát ebben a műfajban a Khjung-po Blo-grosz rgjal-mchan által 1439-ben

befejezett *Rgjal-rabsz bon-gji 'bjung-gnasz* (*A bon története és királyi származás-láncolata*) képviseli. Egy hasonló műfajú darab, a *Bsztan- 'bjung* (*A Tan eredete*) töredéke leírja, miképp alakult ki a bon Bru-zsában (Gilgit).

A buddhista írások közt Mkhjen-brce *Középső-Tibet szent helyeinek kalauza* című munkájához hasonló, ám a Tibet területének egészét tárgyaló vallási földrajz egyik darabja *A [bon-po] kolostorok könyve* (*Dgon-deb*), mely sok izgalmas történetföldrajzi adatot tartalmaz.

VÉGJEGYZET

¹ A *póthi* gyakorlatilag a Tibetben meghonosodott indiai „könyv”-formátum, amely tulajdonképpen a pálmafafelevél alakját mintázó, hosszú, keskeny és különálló lapokból alkotott könyvet jelenti. – *A ford.*

BIBLIOGRÁFIA

Anton Schiefner, Über das Bonpo-Sútra „Das weisse Naga Hunderttausend, “Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg, 7, série, tome 28 no. 1, St. Pétersbourg 1881; Berthold Laufer, *Über ein Sühngedicht der Bonpo*, Denkschriften der Wiener Akademie d. Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse 1900, no. 7; Berthold Laufer, „Über ein tibetisches Geschichtswerk der Bonpo,” *TP*, pp. 24-44 (a következő szöveg fordítása); Sarat Chandra Das, szerk., *rGyal-rabs bon gyi 'byung gnas*, Calcutta 1915 (sok hiba a nyomtatásban); A. H. Francke, „A Ladakhi Bon po Hymnal,” *IA* 30 (1901); A. H. Francke, „gZer myig. A Book of the Tibetan Bonpos” *AM* (1924): 243-49 (1926): 321-39 (1927): 161-239 481-540 (1928): 1-40 new series 1 (1949): 163-88; Marcelle Lalou „Rituel Bon-po des funérailles royales (fonds Pelliot tibétain 1042) “ *JA* (1952): 339-61; Helmut Hoffmann „Probleme und Aufgaben der tibetischen Philologie. Mit einem Anhang: Zur Geschichte der Bon-Religion “ *ZDMG* 92 (1938): 345-68; Helmut Hoffmann „Zur Literatur der Bon-po“ *ZDMG* 94 (1940): 169-88; Helmut Hoffmann Gsen. Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung,” *ZDMG* 98 (1944): 340-58; „Tibetan Zang zung Dictionary” and „Sangs rgyas kyi bstan rtsis ngo mtshar nor bui phreng ba,” Tibetan Bonpo Foundation, Delhi 1961; *Dus pa rin po chei rgyud dri ma med pa gzi brjid rab tu 'bar bai mdo*, 12 vols., Delhi, n.d.; Tenzin Namdak, szerk., *Mdzod phug*, alapvető versek Dran-pa namkha kommentárjával, Delhi 1966; Dgongs-mdzad Ri-khrod

chen-po, *A-tri Thun-Tsham cho na dan*, Tibetan Bonpo Foundation, Delhi 1967 (a bonpo „nagy tökéletesedés” tanításai); David Snellgrove, *The Nine Ways of Bon*, London 1967; Helmut Hoffmann, „Zan-Zun: the Holy Language of the Tibetan Bon-po,” *ZDMG* (1967): 376-81; Helmut Hoffmann, „An Account of the Bon Religion in Gilgit,” *CAJ* 13 (1969): 137-45 (a bonpo egyháztörténet (*bsztan-bjung*) egyik darabjának kiadása és fordítása); Tenzin Namdak, *The Life of Lord Gshen rab excerpted from original texts*, 2 vols., Delhi 1971 (tibeti szöveg tizenhárom különböző forrásból); *Ma rgyud sangs rgyas rgyud gsum*. A három alapvető anyatantra Rgjal-gsen Mi-lusz Bszam-legsz kommentárjával, Delhi 1971 (tibeti szöveg); Tenzin Namdak, *Sources for a History of Bon*, New Delhi 1972 [tibeti-ül]; Lokesh Chandra és Tenzin Namdak, *History and Doctrine of the Bon-po. Nispanna Yoga*, Satapitaka Series 73, New Delhi 1968 (tartalmazza a zsang-zsung sznyan-rgjud {„szóbeli áthagyományozás”} tanokat); Samten G. Karmay, *The Treasury of Good Sayings: A Tibetan History of Bon*, London Oriental Series, vol. 26. London 1972. {Per Kvaerne, „The Literature of Bon”, *Tibetan Literature*, szerk. J.I. Cabezon és R.R. Jackson, 1996: 138-46, Snow Lion, New York. – A ford.}

X. Tibeti vallásos művészet

A tibeti művészetet áthatja a tibeti vallások mindent felölelő szellemisége. Ez ugyanúgy igaz a buddhista, mint a bon-po műtárgyakra. A házak, paloták és várak építése azonban kivételt képez, bár még itt is találunk olyan vonásokat, melyek nyilvánvalóan a világi és vallási építészetet ötvözik.

A kutatók még ma is komoly nehézségekbe ütköznek amikor megkísérlik, hogy akárcsak főbb vonalaiban is bemutassák a tibeti művészetet. Bár a tibeti műtárgyokról szóló kiadványokban semmi esetre sincs hiány, mégis szinte lehetetlen általános leírást nyújtani erről a művészetről. Néhány kivétellel, az idevágó irodalmat (ld. a könyvészetben) vagy dilettánsok és lelkes amatőrök írták, akik Tibetben vagy a szomszédos himáljai körzetekben tett utazásaik során gyűjtöttek anyagokat, vagy pedig olyan kutatók munkája, akik a tibeti művészetnek pusztán ikonográfiai és szimbólikus oldalát írták le. Kutatók *rara avis* csoportját képviseli Giuseppe Tucci, George N. Roerich és Pieter H. Pott, akik alaposabban tanulmányozták e tárgykört. Értékes munkáik jól mutatják, hogy nem érett még arra az idő, hogy megírják a tibeti művészet történetét. Kétségtelenül alapos stílusbeli kutatások szükségesek ahhoz, hogy elkülöníthessük az idegen hatásokat, s megmagyarázhassuk ezen elemek tibeti szintézisét. A tibeti művészet bemutatását itt az is nehezíti, hogy a kézikönyvben nincs módunk képet közölni.

Bizonytalan, hogy vajon a tibeti földön felfedezett legkorábbi műtárgyakat valóban tibetiek vagy tágabb értelemben k'iang népek készítették. A legrégebb emlékek az ország nagy sós tavainak vidékén, Amdóban, sőt nyugaton, (Mánaszarovar és Kulu körényékén) is megtalálható megalitikus menhirek, dolmenek, kősorok. Ezek annak az eurázsiai halomsíróvezetnek egy ágát alkotják, amely a magyar síkságtól Nyugat-Kínáig terjed. A Tibetben talált legkorábbi ilyen emlékek, melyek biztosan vallási rendeltetésűek, a Kr.u. 7. század előtti időkből származnak, de létezhetnek még akár bronzkor előtről is.

A tibeti megalitikus emlékek rokonok az „állat-stílus” darabjaival, erősen emlékeztetnek a szkíta művészetre és Belső-Ázsia feltehetőleg indoeurópai nomádjainak fémtárgyaira, akik egészen Kínáig hatoltak. Motívumaikban hasonlítanak még az ún. „lurisztáni bronzokra” is. A G. Roerich által Amdo, Hor, Gnamru vidékén és a keleti Nag-chang tartományban talált tárgyak, valamint azok, amelyeket G. Tucci gyűjtött Nyugat- és Közép-ső-Tibetben, valószínűleg *kis jüecsi* mintára mennek vissza. E

nép csoport a korai Han időkben helyett, hogy az indoeurópai jüecsik többségét követte volna nyugatra, a mai Kanszu déli hegyvidékére vándorolt, s fokozatosan összeolvadt a Nan-san hegyeiben és a Fennsíkon (*Bjang-thang*) élő őslakos tibeto-k'iang népekkel. Ezt valószínűleg antropológia kutatások is megerősíthetik. A tibeti nomádok (*'brog-pa*) körében ez „új állat stílusként” élt tovább. A díszítés tűszerszámokon, rézcsatokon jelenik meg, melyek például egy körbe foglalt kétfejű sas motívumot ábrázolnak. Később az állat-stílust a buddhista díszítésben is átvették, ahogy az a talizmános szelencéken is látható, ahol a buddhisták a „nyolc szerencsés jelet” (*bkra`-sisz rtagsz brgjad*) – az ősi „vadász mágia” továbbéléseként – egy rohanó szarvas alakjával ötvözik. A jól ismert szkíta és szibériai régiségekről ismert térdeplő szarvas stilizált alakjai tűnnek fel az ezüsstel fútatott vasból készült írószerszám-tartókon, ezüst kardokon és törhüvelyeken. Néhány nyugat-tibeti tárgynál is felhasználtak állatmotívumokat, mint például egy lemezkén, melyen két kutya néz szembe egymással ugyanúgy, mint az eurázsiai állat stílus ábrázolásokban. Igen fontosak a szarvakat viselő *khjung* lemezek, melyek stílusjegyeik alapján nem hozhatók kapcsolatba az indiai *garuda* madárral. Ezt az állatot később az őshonos, nagy tiszteletnek örvendő sasmadárral azonosították. Nagy valószínűséggel e sasok némelyike nem kései bon-po eredetű, hanem inkább a prehisztorikus időszakhoz tartozik.

A tibeti építészettel kapcsolatos néhány adat a Szrong-bcan szgam-po törzsegyesítési időszakát megelőző korra nyúlik vissza. A rövid életű kínai Szuj-dinasztia (589-617) évkönyvei néprajzi adatokat tartalmaznak a „Nők királyságáról”, melyet a kínaiak *Szu-pínak*, míg a tibetiek *Szum-pának* hívnak. A tibeti birodalom része volt, központja a mai Rgjal-mo-rong vidékén feküdt, ám a Szuj-korban befolyása északon további területekre terjedt ki. A szumpákat úgy ismerték, mint akik rézsútosfalú, kilenc emeletű, toronyszerű házakat és palotákat emeltek. Ezek bizonyára erődítmények lehettek: mikor a nép hírére vette az ellenség támadásának, falusiak és nomádok mind a tornyokhoz siettek, melyeknek bejáratai gyakran nem az épület tövében, hanem annál magasabban helyezkedtek el. Könnyen lehet, hogy a Stein Aurél útján Uddijána (Szvat) nyugati részén talált hasonló romokat valamikor tibeti-rokon népek lakták, talán a zsang-zsungok. A mandzsu időkben ezeket a magas torony-építményeket még a mandzsu-kínai betörések elleni védelmül használták Rgjal-mo-rongban. Ilyen tornyokat fedeztek fel Lho-brag és Rkong-po déli tartományaiban. Mi-la rasz-pa viszont vezeklésül emelt tornyot mestere, Mar-pa parancsára.

A Jar-klungsz-völgyi vetélkedő fejedelmecskék várainak is

rézsütös falai voltak, melyeket napszitta sárral megkötött súlyos kövekből építették. A belső szerkezetet faoszlopok és gerendák támasztották, a magas és keskeny, lőrések formájára emlékeztető ablakokon keresztül köveket zúdíthattak a támadó ellenségre. E régi várak maradványai ma is állnak, s egyiküket, a Phjing-ba sztag-rcét a későbbi tibeti császári ház erődjeként azonosították, amelyet a hagyomány szerint Szrong-bcan szgam-po egyik félig mítikus elődje, Sztong-ri sztong-bcan épített. Egy másik vár, melyben hajdan császárkor előtt élő fejedelem, Lha-tho-tho-ri gnyan-bcan lakott, ma is áll. *Jum-bu bla-mkhar* vagy *Om-bu bla-szgang*ként ismerték, melyre a tibetiek mint „Tibet legrégebb házára” utalnak. Alapszerkezete minden bizonnyal a császárkor előtti időkre nyúlik vissza, míg kínai jellegű toronyteteje későbbi kiegészítés.

A régi tibeti várak zord és harcias kialakítását néhány ősi templom megépítésénél vették át: ilyen a Szrong-bcan szgam-po emeltette Jar-klungsz-i Khra-brug kápolna és a Dbu-ru ka-chal, valamint a Khri Szrong-lde-brcan építtette Bszam-jasz környéki Kva-cshu és Hasz-po-rgjab. Mindegyikük megőrizte ősi jellegét, amelyet az erős, rézsütös falak jelentenek, így inkább várakra, mintsem templomra hasonlítanak. Ilyen jellegű erődket később is használtak, mint ahogy azt a Phag-mo gru-pa-dinasztia (14-15. század) alatt emelt Jar-klungsz pho-brang romos vára is jól példázza. Az is valószínűnek tűnik, hogy a Szrong-bcan szgam-po építtette legfontosabb korai buddhista templomok, a Dzso-khang (mely a birodalom köldökét [*lte-ba*] azaz középontját jelentette) és a Ra-mo-cshe, eredetileg ugyanazon jellegzetességeket mutatták. Később azonban ezeket a szentélyeket új szerkezetekkel és udvarokkal bővítették, s a homlokzatokat is átépítették, ezért csak az alsóbb szinteket tekinthetjük 7. századból származóknak. Sokukat a kínaiak pusztították el.

Mialatt a kolostorok és templomok külső arculata egyre kifinomultabb és díszesebb lett – fehérre meszelték a falakat és aranyozott kínai tetőket építettek –, a tibeti épületek alapszerkezete nagyon keveset változott a századok során. Ezt jól mutatja a lhászai Potala palota jólismert, rézsütös falszerkezete. A régi krónikák szerint Szrong-bcan szgam-po külföldről fogadott fel munkásokat és mesterembereket. Ezért hívták a császári palota egy részét, amelyet azon a dombon emeltek, ahol most a Potala áll, „Saka jellegű palotának” (*szog-po lugsz-kji mkhar*), hiszen abban az időben *szog-pónak* természetesen nem a mongolokat, hanem a khotáni (tib. *Li-jul*) *s[z]akák*at nevezték. Ismeretes, hogy a császárok nepáli mesterembereket is alkalmaztak; így ezekben a korai időkben mind khotáni (*Li-lugsz*), mind nepáli (*Bal-po'i lugsz*) hatások mutatkoztak a művészeti stílusokban.

Nagyon kevés korai szobrászati emlék maradt fenn. A legkiemelkedőbb példa a Ral-pa-csan császár temetkezési helyén talált köoroszlán. A szobor amiatt meglepő, mert kétségtelenül iráni stílusjegyeket mutat, melyek nem Iránból közvetlenül, hanem a Tarim-medence népeinek közvetítésével jutottak el Tibetbe. Ral-pa-csan oroszlánjának megdöbbentően hasonló párjára bukkantak a Selyemút északi részénél fekvő Tumsuknál.

A legrégebb emlékek között találhatók a császárok által az ország különböző részein felállított köoszlopok (*rdo-ring*). Ezek különösen fontosak a rájuk vésett korabeli feliratok miatt. A legősibb a Potala alatti Zsol negyedben található. Mivel a felirat szövegében semmilyen buddhista vonás nem fedezhető fel, így elképzelhető, hogy a *rdo-ring* jelképrendszer (a buddhizmus előtti vallás egyfajta *omphalos*aként) a maga egyszerű környezetében jellegzetesen tibeti találmány. A későbbi köoszlopok, mint például a *Bszam-jasz*-i, buddhista szimbolikát mutatnak: nap, hold, *bindu* (a vadzsrajána polaritás jelképe) és a tündérrózsa trónus látható rajtuk. A 9. századi *Szkar-cshung*-i oszlop egy fodrozott kő napellenzőernyőt és kagylóhéj csúcsdísz hordoz, míg a *Zsva'i lha-khang* két köoszlopának négyszögletes talpazatát két kettős-vadzsra (*visvavadzsra*, tib. *szna-chogsz rdo-rdzse*) jelképpel díszítették.

A sok apró sztúpával ékesített falakkal körülvett Bszam-jaszban található első tibeti buddhista kolostor épületegyütteséről határozottan úgy tartják, hogy a Bihar vidéki Otantapurí *vihára* mintáját követve, indiai buddhista ízlés szerint álmodták meg. A buddhista világegyetem megjelenítését tárja elénk, melyben a központi templom jelenti a Méru világhegyet és a négy fő égtáj irányában elhelyezkedő két kisebb templomtól közrefogott szentélyek pedig a kisebb és nagyobb világszigeteket (*dvípa*) jelenítik meg. Habár egy múlt századi tűzvész során a templomok súlyosan megrongálódtak, az eredeti terv még mindig észrevehető, s a helyreállított épületek is az eredeti mintát követik. A szilárdan megépített, négy égtáj szerint elrendezett sztúpák elkerülték a pusztulást. Hagyományos stílusban festették őket: fehérre, vörösre, feketére és kékre mint Buddha tanítványainak, a kegyes világcsászárok, a pratyéka-buddháknak és az égi világokból aláereszkedő világmegmentő buddháknak a jelképeivel. Tibet korai időszakának különféle idegen hatásait tükrözik a vallási szobrok, melyek alsó részét „tibeti stílusban” alakították ki (ami azt jelentheti, hogy a különböző idegen hatások feloldódtak a tibeti szintézisben), míg a középső részét kínai, s a felső részét indiai mintára formálták meg. Bizonyára már ebben a korai időszakban voltak ismereteik a kínai buddhista szobrokról, hiszen Szrong-brcan szgam-po kínai felesége hozta Tibetbe a

híres Dzso-bo szobrot, csakúgy mint más, feltehetőleg kínai buddhista művészeti tárgyat. Nem mindegyik szobrot öntötték bronzból, mivel elég megszokott volt, hogy inkább vékony fémréteggel borított agyag-formát készítettek.

Eredetileg a tibeti sztúpák, csakúgy mint indiai elődeik, a makro- és mikrokozmoszt jelképezték, ám fokozatosan megváltozott formájuk és jellegzetesen tibetivé alakultak. Az indiai sztúpa hatalmas gömbje például olyan alakot öltött, mely alul keskenyedett, s ezért többé már nem „tojásnak” (*anda*) hívták, mint Indiában, hanem *kalasa* (tib. *bum-pa*), azaz „kancsó” lett. A sztúpa szimbolikájában a kocka jelképezi a földelmet; a *kalasa* a vizet (melynek mértani formája, a kör jóval szembeötlőbb az indiai emlékeknél); s kúpalakú tornyocska a tüzet (felfelé mutató háromszöggel jelképezik). Tibetben ez a tornyocska általában tizenhárom korongból áll, melyek a „megvilágosodás állomásait” (*bhúmi*) jelképezik. Eredetileg a napernyőkre vonatkoztak. A „kis házon” (*harmiká*, tib. *phu-su*) nyugvó tizenhárom korong feletti egész szerkezetet a polaritás szimbólumai (félhold és a nap), valamint a csúcson az *unio mystica*-t és az éterelemet megjelenítő „lángnyelv” (*bindu*, tib. *thig-le*) koronázza meg. Előfordul, hogy a *harmiká* négy oldalán az Őseredeti Buddha szemeit ábrázolják.

A tibeti művészet két másik, kizárólag vallási célokra használt ága a festészet és szobrászat. E művészeti formák tanulmányozásakor nincs helye a dilettánsok, műgyűjtők, sőt még akár néhány művészettörténész önös lelkesedésének sem. A kínai és japán buddhista gyakorlattal szemben e műalkotásoknak alkotói általában névtelenek, s nevüket nem is tartják fontosnak.

A festmények (falfestmények és festett tekercsképek vagy *thangkák*) és a szobrok a vallási megidézés eszközei. A művész először a Jóga segítségével készíti fel magát, hogy elérje az önkívület állapotát, melyben szellemi szemével valóban látja a buddhákat és isteneket, akiket majd műalkotásában jelenít meg. A művész az „Abszolút” (*tathatá*) vagy a „Sugárzó Fény” (*od-gsza*) felmagasztosult eszközévé válik, s egy liturgikus szertartás keretében kell megtennie az előkészületeket, mielőtt neki-látna munkájának. Nem lehet sem öreg, sem beteg, s meg kell várnia a csillagok szerint kedvező napot és órát, mielőtt művéhez hozzáfogna, amely nem az egyén alkotása, hanem már egy korábban is létező valóság újrateremtése. Az alkotó érdeme így csak abban a képességében áll, hogy meg tudja jeleníteni látomásait. A festő lehet hozzáértő világi személy, de avatott szerzetes vezetésével kell dolgoznia.

A festészeti és szoborkészítési módszereket a buddhista Indiából vették át, s az idevágó értekezéseket lefordították tibetire,

és belevették a *Bsztat-`gjurba*. Jól példa erre a *Csitralaksana* (a festészet jellemzői) és a *Pratimánalaksana* (a szobrok jellemzői). Csak ez utóbbi maradt fenn szanszkrit eredetiben. A festészetre nézve még régebbi előírások találhatók az egyik kánonikus szövegben, a *Mandzsusrí Múlatantrában*, melyet Marcelle Lalou tett közzé kiváló fordításban. A tibeti *thang-ka* szó szanszkrit megfelelője a *pata* (szó szerint: „vászon darab”). Az erről az, akár ikonometriának is nevezhető témáról szóló eredeti tibeti irodalom indiai mintát követ. E tárggyal foglalkozó szerzők közt van Szman-thang-pa, a `brug-pa iskolához tartozó Padma dkar-po (1526-1592), s későbbi dge-lugsz-pa szerzők, mint Klong-rdol bla-ma (szül. 1729) és a mongol Szum-pa mkhan-po (1704-1777).

A tekercsképeket általában vászonra, ritkábban selyemre festik. A vásznat széleinél átbújtatott zsineggel keretre feszítik. Az anyagot állati eredetű enyvvvel kevert mésszel vonják be, majd az egyenetlenségeket kagylóhéjjal lecsiszolják. Amikor a felszín teljesen sima, az alakokat szénnel vázolják fel. Ez a folyamat mindig a központi alakkal veszi kezdetét, melyet majd csak ezután vesznek körbe a kisebb alakok és jelenetek. Csak meghatározott színeket alkalmaznak, amelyek hagyományos ásványi és növényi anyagot tartalmaznak. Sajnos, manapság nyugati vegyi festékeket is alkalmaznak. A szabály szerint a *thang-kák* téglalap alakúak; csak a *mandala* ábrázolásakor alakítanak ki négyzet formát.

A legtöbb öntött szobor anyaga *li* azaz „csengettyű-fém”, melyekből különböző minőségűeket használnak fel: a gyengébb minőségű burkot a *khronak*, míg a jobbat, a rézötvetet, *mkhar*-nak hívják. Más szobrokat természetes, tiszta vörösréz-ből vagy ezüstből készítenek. Kedvelt változat a *ji-khjim*, amely nyolc fémet tartalmaz: aranyat, ezüstöt, vörösrézt, fehér vasércet, sziklakristályokat, fehér- és fekete ólomércet, valamint higanyércet. Természetesen léteznek a szabadban található sziklából faragott szobrok is. Faszobor viszonylag kevés van.

Amikor kiöntötték a szobrot vagy megfestették a *thang-kát*, szentelő szertartást kell bemutatni, csak így lehet életre kelteni a magasztos kegytárgyakat, hogy magukba foglalhassák az isteni hatóerőt. A vezető pap elvégzi az ilyenkor szokásos *szádhana* (azaz idéző) jellegű tantrikus szertartást. Az avató szerzetesnek elmélyülés útján kell azonosulnia a megidézett istenséggel. Előbb a szobrot egy nyolcszirmú lótusz alakú *mandala* közepébe helyezik. Mindegyik szíromra szertartási korsót (*bum-pa*) tesznek, mely vizet és más tiszta anyagokat: illatszert, vaját, gyümölcsöt, magokat és egyéb szertartási hozzávalókat tartalmaz. Majd a pap megidézi és megjeleníti az istenséget, 108 alkalommal elismétli a magasztos *je dharmá hétuprabhaváh* szertartásos szövegét, minden buddhista tanítás összegzését. Ezt követi a

Buddha magasztalása, miközben a kegytárgyat virágokkal, füstölökkel és zenével avatják fel. Ezután a megszentelés vallásos erényét az összes érzőlény javára ajánlják fel. Ezt követi a legjelentősebb pillanat, a *rten-bszkjed* („a kegytárgy életre keltése, melybe az isteni szellemet iktatják”). Miután a kegytárgyat a *lasz-bumból* („tettek korsója”) meghintették, a pap felkéri az istenséget, hogy ereszkedjen a kegytárgyba. A *hūng* szótaggal érik el, hogy a magasztos tárgyat megóvják a gonosz szellemektől és az akadályoktól (*bgegsz*). A *mantra* teszi lehetővé, hogy a szertartást végző pap szívéből egy elrettentő „tanvédő” {*dharmapála*, tib. *cshosz-szkjong*} vetüljön ki. A bonyolult szertartás úgy zárul, hogy a pap jobb kezének középső ujjával a magasztos vízből meghinti a szobor száját, orrát, szemeit, füleit, kezeit, köldökét és fejét.

A tibeti vallásos művészet különböző stílusai további tanulmányozást kívánnak, az azonban nyilvánvaló, hogy három fő stílus hatott rá, melyek később, bizonyos mértékig, jellegzetesen tibeti szintézisben olvadtak össze. A tibeti szerzők különbséget tesznek indiai, kínai és khotáni stílusok (*rgja-gar-gji lugsz*, *rgja-nag-gi lugsz* és *li lugsz*) között. Érthető, hogy az indiai hatások különböző csatornákon keresztül jutottak el Tibetbe. Egyikük, ahogy azt Táránátha *Buddhizmus története Indiában* című munkájának utolsó fejezetében leírta, a bengáli pála művészeti stílus volt, amely Nepálon keresztül talált utat Tibetbe. Táránátha rámutat, hogy ez a hagyomány Dhímán és Bitpaló iskolájára megy vissza, akik a buzgó buddhista pála-királyok, Dévapála és Dharmapála idejében (8-9. század) éltek. Nyugat-Tibet egy másik indiai hagyomány, a Haszarádzsa kasmíri iskolájának befolyását mutatja. G. Tucci, a 10-11. századi Gu-ge királyság vallási kegytárgyairól szóló kimagasló tanulmányaiban ennek az iskolának a jelentőségét emeli ki. A Mang-nang és Alcshi fal-festmények kétségtelenül a kasmíri művészet hatásait mutatják. A pála-nepáli befolyás nyugaton egészen Kódzsarnáthig terjedt, míg a kínai stílus csak akkor éreztette hatását, amikor a politikai és katonai kapcsolatok elősegítették azt. Ez utóbbi stílus a kínai Tang-dinasztiával egyidejű tibeti császárkorban hatott, majd jóval később, igen erősen, a mandzsu uralom alatt bontakozott ki. Mégis az indo-nepáli stílus az, amely végigvonul a tibeti művészet egész történetén. Kelet-Turkesztán, pontosabban Khotán befolyása a nagy tibeti császárok korától vált jelentőssé, amikor a nepáliak mellett khotáni művészeket és mesterembereket fogadtak fel. A belső-ázsiai stílus jelentősége, melyet legújában nem valami meggyőzően, különböző hatások közönséges keveredéseként vetettek el, bizony jól megmutatkozik a középső-tibeti Ivang és Szamada művészetben valamint a

nyugat-tibeti (Szatledzs völgye és mellékfolyóinak vidéke) bon-po falfestményeken. Az indo-görög művészet (általában Gandhára művészetnek hívják) Khotánon keresztül érezte némileg hatását, mint ahogy ez bizonyos buddha-szobrok ruházatának redőzetében is megmutatkozik. A nyugati bon-po falfestményeken azonban feltűnnek az iráni motívumok is, például a madár-alakos szegélydíszek és a jellegzetes gyöngy díszítés. A kínai stílus nem változtatta meg a régi *thang-ka* minták alapvető elrendezését, ám hatását felfedezhetjük (különösen Khamszban) a tibetiek térkezelésben, ahogy a hegyeket, folyókat, fákat, növényeket, madarakat, gazellákat, felhőket és sárkányokat megjelenítik a tájban.

BIBLIOGRÁFIA

A tibeti művészet indiai alapjairól szóló anyagok: Berthold Laufer, *Das Citralaksana* (nach dem tibetischen Kanjur herausgegeben und übersetzt), Dokumente der indischen Kunst, vol. 1, Malerei, Leipzig 1913; Marcelle Lalou, *Iconographie des étoffes peintes (pata) dans le Manjusrímúlakalpa*, Buddhica 1: 6, Paris 1930.

A tibeti vallásos művészetről szóló igazán komoly tanulmányok, beleértve a különböző stílusokat és a külföldi befolyást, igazából csak Giuseppe Tucci munkái, *Tibetan Painted Scrolls*, 3 vols., Roma 1949; Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica I, Mc'od-rt'en e ts'a-ts'a nel Tibet Indiano*, Roma 1932; *Indo-Tibetica III, 1 templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*, part 1: Spiti e Kunawar, part 2: Tsaparang, Roma 1935 and 1936; Giuseppe Tucci, *Indo-Tibetica IV: Gyantse ed i suoi monasteri*, 3 vols., Roma 1941; Giuseppe Tucci, „A Tibetan Classification of Buddha Images according to their style,” *AA* 22 (1959): 179-87; J. van Manen, „On making Earthen Images, Repairing Old Images and Drawing Scroll Pictures in Tibet,” *Journal of the Indian School of Oriental Art* 1 (1933): 105-11; Siegbert Hummel, *Geschichte der tibetischen Kunst*, Leipzig 1953 (ezt a könyvet, akárcsak ennek a szerzőnek más műveit, óvatosan használjuk fel); P. H. Pott, „Tibet.” In *Burma, Korea, Tibet*, Kunst der Welt, pp. 151-269, Baden-Baden 1964; Gisbert Combaz, „L'évolution du stúpa en Asie,” *MCB2*, (1933): 163-305; 3 (1934/35): 93-144; 4 (1935/36): 1-125 (a tibeti csörtemmel is foglalkozik); J. Hackin, „Sur des illustrations tibétaines d'une légende du Divyáavadána,” *Annales de Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation* 40 (1913): 145-57; J. Hackin, „Some Notes on Tibetan Paintings,” *Rupam* 7 (1921): 11-13; J. Hackin, „Les scènes

figurées de la vie du Bouddha dans l'iconographie tibétaine," *Memoires concernant l'Asie Centrale* 2 (1916): 1-116; J. Hackin, „Indian Art in Tibet and Central Asia," *The Influences of Indian Art*, pp. 129-43, London 1925; Karl Khandalavala, „Commentary on Tāranātha's chapter on Buddhist Art," *Marg* 4, no. 1, pp. 61-63.

Prehisorikus és korai tibeti művészet: George N. Roerich, *The Animal Style among the Nomad Tribes of Northern Tibet*, Seminarium Kondakovianum, Prague 1930; Georges de Roerich, „Problems of Tibetan Archaeology," *Urusvati Journal* 1 (1931): 27-34; A. W. MacDonald, „Une note sur les mégalithes tibétains," *JA* (1953): 63-76; P. H. Pott, „A Tibetan Painting from Tun-huang," *Orientalia Neerlandica* (1948): 303-11; Giuseppe Tucci, „Preistoria tibetana." In *Opera minora*, Roma 1971, Vol. 1, pp. 467-470.

Különféle kiadványok a tibeti ikonográfiáról és vallásos művészetéről: H. H. Godwin Austen, „On the System Employed in Outlining the Figures of Deities and other Religious Drawings, as Practiced in Ladak, Zaskar, etc.," *JASB* 33 (1864): 151-54; Eugen Pander, *Das Pantheon des Tschangtscha Hutuktu*, szerk. Albert Grünwedel, Veröffentlichungen aus dem Museum für Völkerkunde 1, nos. 2-3, Berlin 1890; Albert Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig 1900; S.Ch. Vidyabhusana, „On Certain Tibetan Scrolls and Images Lately Brought from Gyantse," *MASB* 1, no. 1, Calcutta 1905; J. Bacot, „L'art tibétain," *Annales du Musée Guimet, Bibl. de Vulgarisation* 28 (1908): 35-71; J. Hackin, „Notes d'iconographie tibétaine," *Mélanges d'indianisme S. Lévi*, Paris 1911, pp. 313-28; J. Hackin, *L'art tibétain*, Paris 1911; G. B. Gordon, „The Alexander Scott Collection of Art Objects from Tibet and Nepal," *Philadelphia Museum Journal* 5 (1914): 55-57; G. B. Gordon, „Some Art Objects from Tibet," *Philadelphia Museum Journal* 5 (1914): 10-14; J. Hackin, „Les scènes figurées de la vie du Bouddha d'après des peintures tibétaines," *Mémoires concernant l'Asie Orientale*, Paris 1916; S. H. Ribbach, *Vier Bilder des Padmasambhava*, Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg, 5. Beiheft, Hamburg 1917; J. van Manen, „Concerning a Bon Image," *JPASB* (1922): 195 ff.; O. C. Gangoly és J. van Manen, „A Tibetan-Nepalese Image of Maitreya," *Rupam* 11 (1922): lff.; J. Hackin, *Guide-Catalogue du Musée Guimet*, Paris 1923; L. Adam, *Hochasiatische Kunst*, Stuttgart 1923; J. Bacot, *Décoration tibétaine/Kunstgewerbe in Tibet*, Berlin-Paris 1924; L. Adam, *Buddhastatuen*, Stuttgart 1925; A. Ghose, „Tibetan Paintings," *Rupam* 27 (1926): 83-86; P. Rousseau, „L'art du Tibet," *RAA* (1927); H. Lee Shuttleworth,

Lhalung Temple, Spyi-ti, Memoirs of the Archaeological Survey of India, vol. 39, Calcutta 1929; G. de Roerich, „Le Bouddha et seize grand Arhats,” *RAA* (1929/30); J. Hackin, *La sculpture indienne et tibétaine au Musée Guimet*, Paris 1931; A. v. Stael-Holstein, „On Two Tibetan Pictures, Representing Some of the Spiritual Ancestors of the Dalai Lama and of the Panchen Lama,” *Bulletin of the National Library of Peiping*, 1932; R. Linossier, „Les peintures tibétaines de la collection Loo,” *EORL* vol. 1, pp. 1-97, Paris 1932; T. A. Joyce, „Objects from Lhasa, Collected by Sir James MacDonald,” *British Museum Quarterly* 7 (1932): 54ff.; R. H. van Gulik, *Hayagrīva*, the Mantrayanic Aspect of the Horse-Cult in China and Tibet, International Archives for Ethnology, vol. 33, supplementum, Leiden 1933; C. Pascalis, *La collection tibétaine du Musée Guimet*, Hanoi 1935; A. Kühn, „Zwei Darstellungen des Padmasambhava,” *AA* 5 (1935): 117-26; Rahula Sankrityayana, „Buddhist Painting in Tibet,” *Asia Magazine* 37 (1937): pp. 776-80; Rahula Sankrityayana, „Technique in Tibetan Painting,” *Marg* 16 (1963): 30-33; E. H. C. Walsh, „The Image of Buddha in the Jo-wo-khang Temple at Lhasa,” *JRAS* (1938): 535-40; Ferdinand D. Lessing, *Yung Ho Kung. An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking*, the Sino-Swedish Expedition VIII, 1, Stockholm 1942; John R. Krueger, *Index to F. D. Lessing's Lamaist Iconography of the Peking Temple Yung-Ho-Kung*, Bloomington 1966; F. A. Peter, „The 'Rin-hbyung',” *JASB* IX (1943): 1-27; P. H. Pott, „A Remarkable Piece of Tibetan Ritual Painting,” *International Archives for Ethnology* 43 (1943): 215-43; Schuyler Cammann, „Tibetan Painting, Freer Gallery,” *Gazette des Beaux Arts* 6 és 25, Paris 1944; Giuseppe Tucci, „Tibetan Book Covers,” *Art and Thought* 1948; Mario Bussagli, „Bronze Objects Collected by Prof. G. Tucci in Tibet,” *AA* 12 (1949): 331-47; Eleanor Olson, „Tibetan Collection and other Lamaist Articles,” *The Newark Museum*, vols. 1-5, Newark 1950-71; Anagarika Govinda, „Solar and Lunar Symbolism in the Development of Stūpa Architecture,” *Marg* 4 (1950): 185ff.; Siegbert Hummel, „Die Gloriolen in der lamaistischen Malerei,” *AS*, 1950, no. 4, René Nebesky-Wojkowitz, „Ein Beitrag zur tibetischen Ikonographie,” *AV* 5 (1950): 138-58; Schuyler Cammann, „Suggested Origin of the Tibetan Mandala Paintings,” *The Art Quarterly*, no. 2, 1950; Siegbert Hummel, *Lamaistische Studien*, Leipzig 1950; René Nebesky-Wojkowitz, „A Contribution to Mahayana Iconography,” *Stepping Stones* (Darjeeling) 2 (1951): 77-82; P. H. Pott, *Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology*, Leiden 1951; Eleanor Olson, „A Tibetan Emblem of Sovereignty,” *Oriental Art*

Magazine 3, no. 3, London 1951; Toni Schmid, *The Cotton-Clad Mila: the Tibetan Poet-Saint's Life in Picture*, Stockholm 1952; P. H. Pott, „The Tibetan and Nepalese Collections of the Baroda Museum,” *Bulletin of the Baroda Museum and Picture Gallery* 9 (1953): 1-7; W. J. G. van Meurs, *Tibetan Temple Paintings*, 2. kiad., P. H. Pott bevezetôjével, Leiden 1953; Siegfried Morenz és Johannes Schubert, *Der Gott auf der Blüte*, AA, Supplementum 12, Ascona 1954 (a tavirôzsât illetôen az egyiptomi és tibeti mûvészetben); Siegbert Hummel, *Tibetisches Kunsthandwerk in Metall*, Leipzig 1954; Siegbert Hummel, *Die Lamaistische Kunst in der Umwelt von Tibet*, Leipzig 1955; R. A. Stein, „Architecture et pensée religieuse en Extreme-Orient,” *AAs* 4 (1957): 163-86; L. Jisl, *Tibetan Art*, London 1958; E. Bryner, *Thirteen Tibetan Tankas*, Colorado 1959; Toni Schmid, *The Eighty five Siddhas*, Stockholm 1958; R. A. Stein, „Peintures tibétaines de la vie de Gesar,” *AAs* 5 (1958): 243-71; Antoinette K. Gordon, *The Iconography of Tibetan Lamaism*, Tokyo 1959; Toni Schmid, *Saviours of Mankind, I, Dalai Lamas and Former Incarnations of Avalokitesvara*, The Sino-Swedish Expedition VIII 9, Stockholm 1961; Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, 2. kiad., Oxford 1963; Raghu Vira és Lokesh Chandra, *A New Tibeto Mongol Pantheon*, 17 vols., Satapitaka series 21, New Delhi 1961-67; Antoinette K. w Gordon, *Tibetan Religious Art*, 2. kiad. New York 1963; Hugh Richardson, „Early Burial Grounds in Tibet and Tibetan Decorative Art of the 8th and 9th Centuries,” *CAJ* 8 (1963): 73-92; Toni Schmid, *Saviours of Mankind, II, Panchen Lamas and Former Incarnations of Amitâyus*, the Sino-Swedish Expedition 46, Stockholm 1964; Walter Eugene Clark, *Two Lamaistic Pantheons*, 2. kiad., 2 vols., New York 1965; P. H. Pott, *Yoga and Yantra. Their Interrelation and Their Significance for Indian Archaeology*, The Hague 1966 (tibeti anyagokkal is foglalkozik); Helmut Hoffmann, *Symbolik der tibetischen Religionen*, Stuttgart 1967; David Snellgrove és Hugh Richardson, *A Cultural History of Tibet*, New York and Washington 1968; {Legújabb kiadást bővített bibliográfiával és új előszóval lásd *A Cultural History of Tibet*, 1995, Shambala, Boston and London. – *A ford.*}. Werner Schulemann, „Der Inhalt eines tibetischen *mc`od rten*,” *ZS* 3 (1969): 55-76; Pratapaditya Pal, *The Art of Tibet*, New York 1969; Pratapaditya Pal és Hsien-ch'i Tseng, *Lamaist Art*, Museum of Fine Arts, Boston, n.d.; Jampa Kalsang, „Grundsatzliches zur Füllung von *mc`od rten*,” *ZS* 3 (1969): 51-53; Philip Denwood, „Forts and Castles-an Aspect of Tibetan Architecture,” *Shambhala*, Occasional Papers no. 1, pp. 7-17, Tring/Herts 1971; {Az előbbi tanulmány témájához kap-

csolódik Neil Howard, „The Fortified Places of Zanskar”, *Recent Research on Ladakh, the 4th International Colloquium on Ladakh 1989*, szerk. Henry Osmaston, 1995: 79-99, Motilal Banarsidass, Delhi; szintén az előbbi kötetben Kath Howard, „Archaeological Notes on Chorten (mChod-rten) types in Ladakh and Zanskar from the 11th-15th Centuries”, 1995: 61-78. – *A ford.*}. Madanjeet Singh, *Himalayan Art*, London and Melbourne 1968. {E könyv megjelenése óta szervezett néhány tibeti művészeti kiállítás katalógusa kapcsán lásd *Dieux et démons de l'Himalaya*, összeállította Gilles Béguin (Párizs és München 1977-78), Paris 1977; német változat: *Tibet, Kunst der Buddhismus*, Paris 1977; *Heritage of Tibet*, összeáll. Wladimir Zwalf (London 1981-82), 1981, London; *Die Götter des Himalaya – Bestandskatalog* és *Götter des Himalayas – Tafelband*, összeáll. Gerd-Wolfgang Essen és Tsering Tashi Thingo, (Köln és München, 1989-90), 1989, Munich; *Art esotérique de l'Himalaya: la donation Lionel Fournier*, összeáll. Gilles Béguin, (Párizs 1991-92), 1990, Paris; *Wisdom and Compassion: The Sacred Art of Tibet*, összeáll. Marilyn M. Rhie és Robert A.F. Thurman, (1991-92, San Francisco, New York és London), 1991 New York, Őszentsége a Dalai Láma előszavával lásd 1991, Thames and Hudson, London; *Die Schwarze Stadt and der Seidenstrasse, Buddhistische Kunst aus Khara Khoto (10. bis 13. Jahrhundert)* (az egykori tangut [kin.: hszi-hszia] határváros Hara-hoto 1909-es Kozlov-féle orosz expedíciónak és a helyszínen végzett ásatásoknak az anyaga, Bécs 1993-94), katalógus, angol nyelvű változatát lásd *Lost Empire of the Silk Road: Buddhist Art from Khara Khoto (X-XIII. century)*, 1993, Wien; *Tesori del Tibet, oggetti d'arte dai monasteri di Lhasa*, összeáll. Erberto F. Lo Bue, (Milano, 1994), 1994, Milan; Roger Goepper, fényképanyag Jaroslav Pocnar, *Alchi. Ladakh's Hidden Buddhist Sanctuary*, 1996, Serindia, London; Per Kvaerne, *The Bon Religion of Tibet. The Iconography of a Living Tradition*, 1995, Serindia, London; Roderick Whitfield, *The Art of Central Asia: The Stein Collection in the British Museum*, London; gyakorlatilag az előbbi könyv testvérpárja a Jacques Giés főszerk., *Les Arts de l'Asie Centrale, La Collection Paul Pelliot du musée national des arts asiatiques-Guimet*, 2 vols., Réunion de Musées Nationaux, Paris; ennek angol fordítását lásd *The Arts of Central Asia. The Pelliot Collection in the Musée Guimet*, ford. Arabella von Friesen, 1996, Serindia, London; Franco Ricca és Erberto Lo Bue, *The Great Stupa of Gyantse. A Complete Tibetan Pantheon of the Fifteenth Century*, 1993, Serindia, London; Roberto Vitali, *Early Temples of Central Tibet*, a 8-15. századból, a kínai megszállás pusztítása után megmaradt templomoknak

gazdag képanyaggal és szöveggel ellátott leírása, 1990, Serindia, London; David és Janice Jackson, *Tibetan Thangka Painting. Method and Materials*, 1984, London; David Jackson, 1996, *A History of Tibetan Painting: the Great Tibetan Painters and their Traditions*. Wien; Heather Karmay, *Early Sino-Tibetan Art*, 1975, Aris and Phillips, Warminster; David L. Snellgrove és Tadeusz Skorupski, *The Cultural Heritage of Ladakh*, 1977 és 1980, London; Deborah Klimburg-Salter, *The Silk Route and the Diamond Path: Esoteric Buddhist Art on the Trans-Himalayan Trade Routes*, (neves szerzők cikkgyűjteménye), 1982, Los Angeles; D. E. Klimburg-Salter, „Reformation and Renaissance: A Study of Indo-Tibetan Monasteries in the Eleventh Century”, *Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata* szerk. G. Gnoli et L. Lanciotti, Serie Orientale Roma 56, 2, 1987: 683-710, Roma; szintén az előző kötetben Yoshiro Imaeda, „Peintures Cosmiques du Bhoutan”, 1987: 627-34; Philip Rawson, *Sacred Tibet*, 1991, Thames and Hudson, London; A. Chayet, *Art et Archéologie du Tibet*, 1994, Paris; Robert E. Fisher, *Art of Tibet*, 1997, Thames and Hudson, London; Pema Tsering, *Tibetische Weihenminiaturen: lamaistische Symbole für geistliches Heil und weltliches Glück*, 1995, Wiesbaden; Robert Beer, 1999, *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*, Shambhala: Boston. Kelényi Béla, „A `Fehér Megmentő`”, *Új Művészet*, 1992/12: 51-52; Kelényi B., „A tibeti imamalom”, *Keletkutatás* tavasz, 1993: 101-106, Budapest; ugyanettől a szerzőtől „Panydzsara Mahákála. Egy tibeti tekercskép a Delmár-gyűjteményből”, *Ars Decorativa* 14, 1994: 81-98, Iparművészeti Múzeum, Budapest; Kelényi Béla és Vinkovics Judit, *Lamaista szobrászat a Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Művészeti Múzeum gyűjteményéből*, katalógus, 1994, Iparművészeti Múzeum, Budapest; Kelényi B. és Vinkovics J., *Tibeti és mongol buddhista tekercsképek*, katalógus, 1995, Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeum, Budapest; Urayné Köhalmi Katalin, „Dpal-Idan Lha-mo istennő lószerszámainak steppei elemei”, *Uray Géza emlékére. Tanulmányok, Történelem és Kultúra* 8, szerk. Ecsedy Ildikó, 1992: 139-148, MTA Orientalisztikai Munkaközössége, Akadémia, Budapest; ugyancsak az előbbi kötetben lásd Vinkovics Judit, „A Hopp Ferenc Kelet-Ázsiai Múzeum Guhyasamája tankjáról”, *Történelem és Kultúra* 8, 1992: 149-55; Vinkovics J., „Lamaista varázstörök”, *Keletkutatás* tavasz, 1993: 94-100, Budapest; Róna-Tas András, „Tally-stick and Divination-Dice in the Iconography of Lha-mo”, *AOH* 6, 1956: 163-79, Birtalan Ágnes, „Geschichte der heiligen Götterbilder der drei Klöster unseres Jaqacin-Volks”, *AOH* 39 1985: 177-203, Budapest; Sárközi Alice, „A Thangka from Mongolia”, *Proceedings of the*

Csoma de Kőrös Memorial Symposium, szerk. Ligeti Lajos, *Bibliotheca Orientalis Hungarica* 23 1978: 23-30, Akadémia Kiadó, Budapest; Szabó Béla, *Régi tibeti és nepáli művészet*, katalógus, 1982, Miskolc; Terjék J., „A lamaista ikonometria”, *Keletkutatás* 1973: 147-56, Budapest; Bethlenfalvy G. és Sárközi A., „Lamaista pokolképek”, *Keletkutatás* 1975: 87-113, Budapest; Bethlenfalvy Géza, *Tibeti könyvillusztrációk*, n.d., Kőrösi Csoma Társaság, Budapest. Barbara Lipton és Nima Dorjee Ragnubs, *Treasures of Tibetan Art: Collection of the Jacques Marchais Museum of Tibetan Art*, Donald S. Lopez esszéjével a XIV. dalai láma, Tendzin Gyacó előszavával, 1996, New York; Miklós Pál, *A tunhuangi ezer Buddha barlangtemplomok*, 1959, Magyar Helikon, Budapest; Roderick Whitfield szöv. és Seigo Otsuka foto., *Dunhuang, Buddhist Art from the Silk Road*, 2 vols., 1996, Textile and Art Publications, London; Blanche C. Olschak és Geshé Thupten Wangyal, *Mystic Art of Ancient Tibet*, 1987, Shambala, Boston and London. – A ford.}

XI. A tibeti emigráció

Amikor a dalai láma kalandos szökése után 1959 márciusában menedékre lelt Indiában, csak lhászai kormányának legidősebb tagjai és a harcias khampák alkotta bátor testőrsége kísérte el. Azonban fokozatosan sok más kolostori és egyházi tisztviselő, a különféle tibeti buddhista iskolák sok magas méltóságú lámája követte Indiába. Az egyre nagyobb számú tibeti között, akik Indiába, Bhutánba, Szikkimbe és Nepálba menekültek, csak néhány tartozott a nemesekhez, a földbirtokos arisztokráciához. Ezeknek a menekülteknek a többsége apró birtokokon gazdálkodó földműves volt; a maradékot kisebb kereskedők, nomádok és szerzetesek alkották. *Exodusuk* a legcsekélyebb kétséget kizáróan rávilágít az átlag tibeti magatartására és érzéseire a kínai kommunista megszállókkal szemben. A száműzetésben élők számára megkérdőjelezhetetlenül a dalai láma maradt a legfőbb hatalom, vezető, a spirituális és világi élet irányadója. A tibetiek ezt akkor nyilvánították ki, amikor életük kockáztatásával követték őt a száműzetésbe; és manapság is tanúbizonyságot adnak erről, amikor elfogadják irányításának fennsőbbiségét, amely gyakorlatilag Tibet száműzetésben működő kormánya, függetlenül attól, hogy más nemzetek elismerik-e vagy sem. A manapság egykori hazájukon kívül élő, nagyjából 85 000¹ menekült számára továbbra is a dalai láma Tibet jelképe.

Maga a dalai láma nagyon is tudatában volt ennek, amikor *My Land and My People* [‘Hazám és népem’] című könyvében a következőket írta: „Népem elpusztítása ellen tiltakozva és mindazért, amiért ők élnek, száműzetésben a számomra megmaradt egyetlen útnak szentelem életemet: az Egyesült Nemzetek, s most e könyv segítségével emlékeztetni a világot arra, mi is történik Tibetben; gondját viselni a tibetieknek, akik velem menekültek a szabadságba; megtervezni a jövőt.” Egy másik alkalommal pedig így szólt: „Bárhol is vagyok, a tibeti nép mindig úgy tekint rám, mint Tibet vezetőjére.”

A legnagyobb probléma a dalai láma számára a tibetiek rehabilitációja és újbóli letelepítése. Ehhez hatalmas mennyiségű pénzre van szükség, melyet aligha engedhet meg magának a saját menekültjeivel küzdő India, valamint az olyan kis országok mint Nepál, Bhután és Szikkim {ma India része}. 1959 áprilisára azonban Acsarja J.B. Kripalani elnökletével mégis létrejött a Tibetieket Segítő Központi Iroda. Kezdetben természetesen a menekülteket olyan befogadó táborokban helyezték el, mint a nyugat-bengáli Buxaduar, amelynek éghajlatát a menekültek nem

találták megfelelőnek. Később a menekültek többsége, férfiak és nők, körülbelül 95 útépitő táborban dolgoztak; s még manapság is igen sokan ott vannak, szakmai képzésre és újbóli letelepítésre várva. Mivel a menekültek 66 százaléka korábban földműves volt, ezért az indiai hatóságok megpróbálták kidolgozni egy letelepedésüket célzó programot. A legfontosabb központok Bajlakuppében, a Csanvéri-völgyben és Mundgodban, Majszúrban (összesen 45 000 menekültre tervezték), az orisszai Csandragiriben, a Madhja Pradés államban lévő Mainpatban, s a kelet-himáljai határvidék részének, az Északkeleti Határhivatalnak (ang. rövid. NEFA) a területén fekvő Csanglandban és Tezuban voltak. Kezdetben a telepesek igen viszontagságos körülmények közt éltek, de a legújabb jelentések szerint azóta mindezekben javulás állt be. Bhután kormánya egy új telepet hozott létre Bumthangban, amely körülbelül 1000 embert fogadhat be. Az Egyesült Nemzetek menekültekért felelős főbiztosának felügyelete alatt további 2000 menekültet rehabilitálhatnak a nepáli Roszovában, Lóban és Kathmanduban. E tevékenységet a befogadó országok egyedül nyilvánvalóan nem képesek anyagilag fenntartani. Számos támogatási alapot hoztak létre magáncsoporthoz (Európában és az Egyesült Államokban), nemzeti Vöröskereszt Társaságok és a nemzetközi, bár európai kezdeményezésű ún. „Közös Terv” (*Common Project*), melynek a holland Bernhard herceg az elnöke. E szervezet reméli, hogy közel 27 000 tibeti menekültet tud elhelyezni az indiai mezőgazdaságban és iparban.

A dalai láma által létrehozott szervezetek, valamint az indiai és nepáli kormány segítségével szakképzett tibetiek kisebb csoportjai alakultak, akiket így a kézműipari központokban foglalkoztatnak. A legfontosabbak ezek közül Dalhousie-ban, Dardzsilingben (a tibeti hatóságok támogatják) és Patanban (Nepál) találhatók. Ezek a központok szőnyegek, cipőket, csizmákat, szőrmesapkákat, brokátozatokat, festményeket (az ún. *thang-ka*), öveket, fém-műves tárgyakat és ékszereket állítanak elő. E szerény anyagi eszközökkel rendelkező központok számára a fő nehézséget a nyersanyagok beszerzése és termékeik piaci értékesítése jelenti.

Tibet másik gondja annak a hozzávetőlegesen 5000 szerzetesnek az elhelyezése és eltartása, akiknek az a feladata, hogy megőrizze a tibeti vallást és műveltséget. Ez a dalai lámát is nagyon aggasztja. Buxaduarban létrehoztak egy vallási akadémiát. A kezdeti nehézségek után a lámákat szolgálatukhoz és oktatási munkájukhoz szükséges könyvekkel és kéziratokkal látták el. Időközben számos tibeti nyomdát hoztak létre, melyek az igen fontos hagyományos irodalom terjesztését szolgálják.

A legkomolyabb gondot az öregek és a nyomorékok megsegítése okozza, akik már nem képesek tovább dolgozni. Az

Egyesült Nemzetek menekültekért felelős főbiztosának hivatala csak nemrégiben kötelezte el magát, hogy két otthont állít fel az idősek számára, melyek együtt 1000 személyt lesznek képesek befogadni. Az élelmet ennek a csoportnak az indiai kormány biztosítja.

A Tibeti Iskolák Társasága, az Indiai Oktatási Minisztérium alatt működő autonóm szervezet 4170 gyerek számára hét bentlakásos iskolát, 1736 tanulónak pedig hat bejáró iskolát működtet. Azonban még így is sok gyermek semmiféle rendszeres oktatásban sem részesül.

Körülbelül 1000 tibeti él manapság az indiai szubkontinensen kívül: az Egyesült Államokban, ahol néhány fiatal tibeti a Maine állambeli Millinocketben lévő Great Northern Paper Company-nak dolgozik; Japánban, néhány európai országban. Néhány éve tibeti fiúkat tanítanak technikai ismeretekre Koppenhágában, Dániában.

A tibetiek újbóli letelepítésére tett legsikeresebb kísérletre Svájcban került sor, ahol a Nemzeti Vöröskereszt és a svájci nép 400 tibetinek adott otthont, s a Pestalozzi Gyermekfaluban létrehoztak egy „Tibet Házat” az árvák számára.

A dalai láma fáradhatatlan erőfeszítéseinek köszönhetően fokozatosan kialakulóban van Indiában egy tibeti kormányzat, mely a kínaiak által elfoglalt területen kívül élő tibetiek szükségleteit próbálja kielégíteni, ami a csekély pénzügyi forrásokat tekintve igen nagy teher. Ez a régi tibeti kormány újrászervezett formája, bár a korszerűsítésre is tettek lépéseket, például a kormányzatot felosztották különálló hivatalokra, mindegyiküknek saját feladata és hatásköre van. Ezeket a újításokat Dharamszalában, a dalai láma száműzetésének székhelyén kihirdetett új alkotmányban fektették le 1963. március 10-én. Ezt az alkotmányt magában Tibetben is bevezetik, amennyiben és amikor a nemzetközi fejlemények újra lehetővé teszik az önkormányzást a tibetiek számára. Egyelőre az alkotmány eszköz a folyamatosság valamint a tibetiek vallási és világi önazonosságának megőrzésére.

Az alkotmány terjedelmes és kidolgozott okirat, amelyet a korszerűsítés felé mutató, jól körülhatárolt irányelv jellemez. A demokratikus fejlődést példázza a törvényhozó testület, a Tibeti Nemzetgyűlés összetételének teljes megváltoztatása.

A Nemzetgyűlés összetételének

- a) 75 százaléka a nép által a területi választókerületekben megválasztott tagokból;
- b) 10 százaléka a területi és kerületi tanácsok által, az idevonatkozó hatályos törvények szerint megszavazott tagokból;

- c) 10 százaléka a kolostorok és más vallási intézmények által, az idevonatkozó hatályos törvények szerint megválasztott tagokból;
- d) 5 százaléka Őszentsége, a dalai láma által közvetlenül kijelölt tagokból áll. E személyek a művészetben, tudományban és irodalomban kimagasló alkotók közül kerülnek ki.

Az alkotmány másik fontos újítása a régensség időtartamára vonatkozott. Ez a mindenkori dalai láma halálától számított időszak egészen addig terjedt, míg utóda 18 évesen át nem vette a hatalmat. A régens teljhatalommal való felruházása erre az időszakra néhányszor már katasztrofálisnak bizonyult Tibet történelmében. Ezentúl a Régenstanács a Nemzetgyűlés által megválasztott három tagból áll, akik közül az egyik egyházi képviselő lesz.

Mióta a dalai láma száműzetésben él, adminisztrációja Dharamszalában, Himacsal Pradés államban székel, s a következő testületekből áll:

1. A *Kasag* kabinet
2. Egy a nép 17 megválasztott képviselőjéből álló testület, mely közigazgatási szerepet tölt be
3. A Tibeti Nemzeti Munkabizottság.

A *Kasag* a dalai láma rangidős tisztviselői alkotják, s a tibeti kormány közigazgatási hivatalaival kapcsolatos ügyekben hoz irányadó döntéseket. Jelenleg öt hivatali igazgató áll az élén. Általában szintén ez a szerv felügyeli a világ 14 'térsgében' lévő ún. Tibet Irodákat köztük az Új-Delhiben, a New Yorkban, Genfben és az 1992 óta Budapesten működő közép-európai Tibet Házat is.

A Vallási és Kulturális Ügyek Tanácsa gondoskodik a tibeti menekültek szellemi és művelődési tevékenységéről Indiában, Bhutánban és Szikkimben. Közeli kapcsolatot tart fenn a tengerentúli tibeti lámákkal és más országok buddhistáival. Ezenfelül nagy általánosságban a tájékoztatás hivatalos közvetítője azok számára, akik érdeklődnek a buddhizmus és Tibet történelmi fejlődése iránt.

Az Otthon és Rehabilitációs Iroda gondoskodik a tibeti menekültek rehabilitációjáról, egy olyan művelet keretében, amely tartalmazza a Bajlakuppe és Mundgod hegyeiben, Majszurban, Mainpatban Madhja Pradésban, az orisszai Csandragiriben és a NEFA területén lévő Tezuban és Csanglandban létrehozandó mezőgazdasági telepek tervét. Felügyeli a kézműipari központokat is, ahol a tibetiek kisebb közösségeit képzik és továbbélésüket segítik. Nem kerülik el figyelmét más rehabilitációs tervek sem, például azok, amelyeket magánszervezetek támogat-

nak és indítottak újtukra (például Svájcban). Az Irodát mindig képviseli valaki azokban a bizottságokban, amelyek e terveket felügyelik, hogy megvédhessék a menekültek érdekeit.

Az Otthon és Rehabilitációs Iroda másik feladata, hogy az összes tibeti általános jólétéről gondoskodjon. Az útépítő táborokban lévő képviselőin keresztül állandó kapcsolatot tart fenn az útépítő munkások ezreivel, akiknek rehabilitálása még várat magára. Az Iroda képviseli ezeket a tibeti munkásokat az indiai kormány Közmunkaügyi Hivatalánál a bérek folyamatos kifizetését, a balesetből kifolyó munkahelyi térítéseket, valamint a letelepítési terveket illető ügyekben. Kapcsolatot tart fenn a már letelepültekkel, akár Indiában vagy külföldön. Tájékoztatást ad a menekültek helyzetéről az indiai kormány és a magán adományszervezetek számára.

A Tibeti Oktatási Tanács közvetlenül felelős a tibeti menekült gyerekek taníttatásáért Indiában, Nepálban, Bhutánban és Szikkimben. Elsősorban a Tibeti Iskola Társaságon keresztül működik, amely a dalai láma kérésére felállított külön testület az indiai kormány Oktatásügyi Hivatala alá rendelve. Ez az indiai kormány által támogatott társaság megpróbál korszerű oktatást biztosítani a tibeti gyermekeknek, ugyanakkor a nyelvükkel, történelmükkel, vallásukkal és műveltségükkel kapcsolatos ismereteket terjeszt.

VÉGJEGYZET

¹ A menekültek száma újabb adatok szerint e könyv elkészítése óta (1975) 120 000 fölé emelkedett. – *A ford.*

BIBLIOGRÁFIA

Tibetans in Exile 1959-1969. Beszámoló a tíz éves indiai rehabilitációról, összeállította Öszentsége a Dalai Láma hivatala, Dharamsala 1969; *Die Leiden eines Volkes. Die Tragödie Tibets und der tibetischen Flüchtlinge*, Herausgegeben von der Schweizer Tibethilfe Solothurn, Solothurn 1961 (ez a könyv kifejezetten az Európában élő tibeti menekültekkel foglalkozik: Nagy-Britannia, Dánia, Németország és különösen Svájc); James O. Mays, „Dilemma of the Dalai Lama,” *TSB* 4/1 (1970): 35-44, Bloomington, Indiana; Ernest Gross, „The Tibetan Refugee Problem,” *TSB* 3 (1969): 37-41; Ernest Dale, „Tibetan Immigration into the United States,” *TSB* 3 (1969): 42-45; H. H. the Dalai Lama, „Future of the Tibetans,” *Indian Review* (Feb./

March 1967): 64-65; H. H. the Dalai Lama, *My Land and My People*, London 1962; *Tibet 1950-1967*, kiadja a Union Research Institute, Hong Kong 1968 (a dalai láma által 1967 március 10-én kihirdetett új alkotmány teljes szövege, pp. 530-54). {További adatok találhatóak: Tendzin Gyacó, *Száműzetésben – szabadon. A tibeti dalai láma önéletírása*, angolból ford. Horváth Z. Zoltán, 1992, Írás Kiadó, Budapest; népszerűsítő munka H. Uhlig, *Tibet - Egy rejtélyes ország kitarja kapuit*, ford. Rátkai Ferenc, 1995, Dunakönyv, Budapest; *Tibet. Egy ország, egy nép, egy nemzet*, angolból ford. Nemes Géza S., 1994, Tibetet Segítő Társaság, Budapest; Hírlevél. Tibet Ház Alapítvány e-mail: tibethouse@elender.hu – Budapest, 1997 –, szerk. Gelle Zsóka; V. Conner és R. Barnett, szerk., *Leaders in Tibet: A Directory*, 1997, Tibet Information Network, London. A Tibet Information Network Tibet jelenlegi, kínai megszállás okozta politikai helyzetéről gyűjt és tesz közzé adatokat. Részletesebben ld. e-mail cím: tin@gn.pc.org // vagy levélcím: 188-196 Old Street, London EC1V 9FR, United Kingdom. Claes Corlin, *The Nation in your Mind. Continuity and Change among Tibetan Refugees in Nepal*, 1975, Göteborg; Robert Barnett és Shirin Akiner szerk., *Resistance and Reform in Tibet*, Motilal, Delhi; Ronald D. Schwartz, *A Circle of Protest, Political Ritual in the Tibetan Uprising*, Motilal. – A ford.}

Időrendi táblázat

Tibet

Korabeli események más országokban

Kr.u. 600 előtt: Gnam-ri Szrong-szcan megalapítja a tibeti birodalmat.

618-906: Tang-dinasztia Kínában.

kb. 620-649: Szrong-brcan szgam-po. Zsang-zsung meghódítása. A tibeti írás létrehozása.

627-49: Taj-cung császár.

641: A tibeti császár feleségül veszi a Tang hercegnőt, Ven-csenget.

649-679: Mang-szrong Mang-bcan, A tu-jü-hunok (A-za) meghódítása.

670-692: Az első tibeti gyarmatosítás Kelet-Turkesztánban.

676-704: Du szrong Mang-po-rdzse.

692: a kelet-turkesztáni telepek ideiglenes elvesztése.

704-755: Mesz-ag-chomsz.

710: a császár feleségül veszi a kínai hercegnőt, Csin-csenget.

751: A Talasz-folyó közelében lezajlott csata: a kínaikat legyőzik a tibetiek muszlim szövetségesei.

755-797: Khri Szrong-lde-brcan.

755-757: An Lu-san felkelés.

763: a tibetiek elfoglalják a kínai fővárost, békekötés a tibetiekkel.

kb. 775: Bszam-jasz alapítása.

775-785: az Abbászida kalifa, al-Mahdi.

779: a buddhizmus államvallás lesz.

785-809: Harún ar-Rasíd kalifa, először a tibetiekkel, de 789 után a kínaikkal lép szövetségre.

790-kb. 860: a második tibeti gyarmat-birodalom Kelet-Turkesztánban.

792-794: buddhista hitvita Bszam-jaszban: a kínai szerzetesek kiűzése.

797-799: Mu-ne bcan-po.

799-815: Szad-na-legsz. A buddhista szerzetesek befolyása nő az állam kormányzásában.

kb. 800-tól: később al-Ma`mún kalifa, Horaszán
kormányzója. Harcol a tibetiekkel.

809-813: al-Amin kalifa.

813-833: al-Ma`mún kalifa uralkodása.

815-838: Ral-pa-csan. A buddhista
befolyás növekedése és számos buddhista
fordítás.

821-824: a Tang-dinasztiabeli Mu-cung.

822: a kínai-tibeti békeszerződés
nagyraoszt a tibetiek kezén hagyja
gyarmataikat.

838-842: Glang-darma. Bon
restauráció és a buddhizmus
üldözése. A császár meggyilkolása
után viszálykodás fiai, Jum-brtan és
`Od-szrunsz között. A tibeti birodalom
széthullásának kezdete.

866: a kínaiak legyőzik a tibeti
„főminisztert”. A gyarmatbirodalom
elvesztése, feudális anarchia Tibetben.
A nyugat-tibeti dinasztia megalapítása
Gugében a kései 9. században: a „buddhizmus
későbbi terjedésének” kezdete Középső-Tibetben.
Klu-mesz (kb. 950-1025) az élharcosa ennek a
tevékenységnek.

970: Je-sesz-`od, Nyugat-Tibet királya 10-13. század: a Hszi-hszia/v.
buddhista tanulmányok céljából Mi-nyag (tangut) birodalom
Rin-cshen bzang-pót Tibettől ÉK-re. Emiatt nincs közvetlen
Kasmírba küldi. kapcsolat Kínával.

1012-1096: Mar-pa, a bka`-brgjud-pa
iskola alapítója.

1040: Gu-ge királyai meghívják
a Vikramasíla kolostorbeli Atisát.

1040-1123: Mi-la rasz-pa.

1042-1045: Atisa térítő tevékenysége
Nyugat- és Középső-Tibetben.

1057: `Brom-szton megalapítja a Rva-szgrengsz {Reting}
kolostort. A bka`-gdamsz-pa iskola kialakulása.

1073: `Khon Dkon-mcshog rgjal-po megalapítja
a Sza-szkja kolostort.

1076: a Tabo-i buddhista zsinat Nyugat-Tibetben.

1158: a Gdan-sza-mthil kolostor és a Phag-mo gru-pa
bka`-brgjud-pa alrend alapítása.

1179: a `Bri-gung kolostor és az azonos nevű
bka`-brgjud-pa alrend alapítása.

1182-1251: Sza-szkja Pandita.

- 1189: a karma-pa iskola kezdete.
- 1189-1227: Dzsingisz kán a mongolok világhódító urakodója.
- 1227: Dzsingisz kán leigázza a tangut birodalmat.
- 1235-1280: a sza-szkja `Phagsz-pa.
- 1247: a sza-szkja egyházfő látogatást tesz Köden mongol hercegnél.
- 1260: `Phagsz-pa meglátogatja Kubiláj mongol nagykánt.
- `Phagsz-pa megkapja a Tibet egésze (13 tízezred-kerület) feletti világi uralmat (1265) a „Császári Tanító” címet (1270).
- 1279-1368: a mongol Jüan-dinasztia Kínában.
- 1279-1294: Kubiláj kán, mongol császár Kína trónján.
- 1290: a sza-szkja-pák {mongol segítséggel} kifosztják a `Bri-gung kolostort.
- 1290-1364: Bu-szton, a nagy tudós a buddhista szövegeket kánonná rendezi.
- kb. 1350: a phag-mo gru-pa Bjang-cshub rgjal-mchan átveszi a hatalmat Középső-Tibet felett; a sza-szkja uralom vége.
- 1357-1419: Bcong-kha-pa, a tibeti buddhizmus megújítója és a dge-lugsz-pa iskola alapítója. Fontos dge-lugsz-pa kolostorok alapítása.
- 1368-1444: a kínai Ming-dinasztia.
- 1391: Dge-`dun grub-pa, Bcong-kha-pa unokaöccse Dga`-ldan apátja és az I. rgjal-ba rin-po-cshe (Avalókitésvara megtestesülése) lesz.
- 1403-1424: a Jung-lo császár Kínában.
- 1409: Dga`-ldan.
- 1414: Bkra-sisz lhun-po.
- 1416: `Brasz-szpungsz.
- 1419: Sze-ra theg-cshe-gling.
- 1470-1543: a mongol Dajan kán.
- 1475-1542: Dge-`dun rgja-mcho, a II. rgjal-ba rin-po-cshe. A phag-mo gru-pa hatalom hanyatlása, a karma-pa rendet pártfogoló gcangi Rin-szpungsz ház felemelkedése.
- 1543-1583: a tümet Altan kán, a mongolok uralkodója.
- 1543-1588: Bszod-namsz rgja-mcho, III. rgjal-ba rin-po-cshe. 1578-ban a tümet

Altan kán hívja meg, a dalai láma címet
adományozza neki. A mongolok második megtérése.

1570-1662: Blo-bzang cshosz-kji rgjal-mchant,
a dalai láma korábbi mesterét pan-cshen rin-po-csheként
mint Amitábha megtestesülését tisztelik; ez az újabb
láncolat Bcong-kha-pa tanítványára,
Mkhasz-grub-rdzse-re vezethető vissza.

1587: hivatalos szövetség a gcangi hercegek
és a karma-pa főpap közt a dge-lugsz-pa
rend ellen.

1589-1617: Jon-tan rgja-mcho,
a IV. dalai láma (Dzsingisz kán sarja).

17. század első fele: jezsuita és kapucinus
hittérítők Lhászában és Tibet más részein.

1617-1682: Ngag-dbang blo-bzang rgja-mcho,
az V. dalai láma, „Nagy Ötödik”-nek is hívják.

1641-1642: a hosút Gu-sri {Güsri} kán legyőzi
Be-ri bon-po királyát és a gcangi királyt, s Tibet
vallási és világi hatalmát átadja a dalai lámának.
A hosút kán és háza Tibet védelmezője marad.

1644-1911: Kína a mandzsu
Csing birodalom része.

1651-1653: a dalai láma
a mandzsu udvarba látogat.

1661-1722: a mandzsu
Kang-hszi császár uralma.

1679: a dalai láma Szangsz-rgjasz rgja-mchót
nevezi ki régensnek.

1683: a Ladak elleni háború után
a Mánaszarovar vidéke és Gu-ge gazdát cserél,
s ezentúl Lhásza fennhatósága alá tartozik.

1683-1706: VI. dalai láma. A régens
politikai okokból eltitkolja a „Nagy Ötödik”
halálát, s az új megtestesülést titokban tartja.

1697: a VI. dalai láma trónrajuttatása.

1705: Lhászát megtámadják a hosút mongolok.
Szangsz-rgjasz rgja-mchót megölik.

1706: a Hosút Lha-bzang félreállítja a fiatal
dalai lámát és Pad-dkar `dzin-pát emeli
a trónra, akit a tibetiek többsége nem ismer el.
A fogoly Changsz-dbjangsz rgja-mcho
a Kukunor vidékén meghal.

1708-1757: a Li-thang közelében született
VII. dalai láma, Bszkal-bzang rgja-mcho.

1716: Desideri jezsuita atya Lhászában.

1717: a dzungar mongolok kifosztják Lhászát.

1720: kínai protektorátus létrehozása Tibetben.

Khang-cshen-nasz a kínaiak érdekeit szem előtt
tartva kormányoz.

1735-1796: a C sien-lung császár
Kínában.

1740-1747: Pho-lha-nasz uralma
a mandzsuk fennhatósága alatt.

1750: `Gjur-med nmam-rgjalt, Pho-lha-nasz
fiát és utódját, miután a dzungarokkal szövetkezik
a mandzsuk helytartó (*amban*) megöleti.

1751: a dalai láma átveszi a hatalmat
a két kínai *amban* felügyelete alatt.

1758-1804: a VIII. dalai láma,
`Dzsam-dpal rgja-mcho.

1774-1775: George Bogle brit-indiai küldöttsége
a 3. pan-cshen rin-po-cshéhez.

1783: Samuel Turner küldetése.

1788: a nepáli gurrák betörése.

1790-1792: a második gurka betörés,
akiket végül a mandzsuk győznek le.

1806-1815: a IX. dalai láma,
Lung-rtogsz rgja-mcho.

1816-1837: a X. dalai láma,
Mkhasz-grub rgja-mcho.

1835-1842: a dzsammui rádza
meghódítja Ladakot.

1854-1856: tibeti-nepáli összeütközés.

1856-1875: a XII. dalai láma,
`Phrin-lasz rgja-mcho.

1876-1933: a XIII. dalai láma, Thub-bsztan
rgja-mcho. Oroszország megpróbálja megvetni
a lábát Tibetben a burját Dordzsiev láma
segítségével.

1890: a britek elfoglalják Szikkimet.

1904: brit katonák törnek be Tibetbe
Younghusband ezredes parancsnoksága alatt.
A dalai láma Mongóliába menekül,
majd Pekingbe látogat.

1910: a kínaiak betörnek Lhászába,
a dalai láma Brit-Indiába menekül.
Csao Er-feng, Szecsuan kormányzója
megpróbálja elfoglalni a délkelet-tibeti
területet egészen Giamdáig.

1911: a lhászai mandzsuk helyőrség
megadja magát.

1912: a dalai láma visszatér Lhászába
és *de facto* független államban uralkodik.

1911: Forradalom Kínában.
A mandzsuk uralom vége.

1912-1916: Jüan Si-kaj vezette
Kínai Köztársaság.

1914: a háromoldalú Szimlai Egyezmény
(brit, kínai és tibeti). A dalai láma élete végéig
küzd Tibet függetlenségének elismertetéséért.

1928-1949: Csang Kaj-sek
és a Kuomintang hatalmon.

1934: Reting rin-po-cshe Tibet régense.

1935: a XIV. dalai láma,
Bsztan-`dzin rgja-mcho születése.

1941: Eltávolítják a Kína-barátnak tartott
Reting rinpocshét, helyére Szttag-brag rinpocshét
nevezik ki.

1947: India függetlenné válik.

1949: a Kínai Népköztársaság
kikiáltása.

1950: októberben a kínaiak betörnek Tibetbe.

1950: a dalai láma ideiglenesen
az indiai határ közelében fekvő
Jatungban tartózkodik.

1952: a dalai láma visszatér
és megkísérel együttműködni a kínaiakkal,
akik belső autonómiát ígértek Tibetnek.

1959: miután a kínaiak megszegik ígéreteiket,
kitör a nagy tibeti felkelés, melyet levernek.
A dalai láma Indiában lel menedékre.

1963: a dalai láma emigrációs kormánya
ki hirdeti az új alkotmányt.

Mutató

Dölt betűvel a [megközelítően] ejtett tibeti szóalakok, míg aláhúzással a különféle szövegek lettek jelölve.

A

Abbaszidák p. 67, 311
 abhiséka p. 161, 164
 Abhajákaragupta p. 187
Abhidharmakósa p. 212, 263, 287
 Acsala p. 193
 Ádibuddha ld. Szamanthabhadra
 A-dkar p. 146
 Ahmad, Zahiruddin. p. 44
 Ahriman p. 142
 Ahuramazda p. 142
 Aiszóposz p. 253
 Akhaimenida p. 144
A-khu szton-pa p. 253
 Aksóhja tib. Mi-bszkjod-ba p. 162
 Akszaj Csin hegység p. 11
 Alcsi p. 297
 Alexandria p. 160
Álom istennőjének értekezése p. 253
 Altan kán p. 81, 216, 313-14
 amban (mandzsú helytartó) p. 56, 89, 94, 95, 99, 315
 Amdo p. 12, 44, 56, 73, 83, 99: végjegyz., 101, 112, 182, 212, 254, 291
 'Amdo vallástörténete', p. 44 ('Mdo cshosz-'bjung', 1865)
 Amitábha, ld. tib. 'Od-dpag-med ("Mérhetetlen Fény") p. 83, 142, 158, 161, 162, 215, 314
 Amógasziddhi p. 162
 Amóghavadsra p. 2120
 al-Amin p. 66, 312
 Amnye Macshen hegység p. 11
 Amu-darja p. 188
 anda p. 295
 Andrade, Antonio. p. 57, 83
 Angol-Kínai Egyezmény (1906) p. 99, 100
 Angol-Tibeti Egyezmény (1904 szept. 7) p. 99
 An Lu-san felkelés (755) p. 65, 311
 antarábháva vö. bar-do
 Anubisz p. 211
 Anuttarajóga [tantra] p. 196, 209, 271
 Ánanda p. 138
 Apollo p. 158
 arhat p. 156-58
 Aris, Michael p. 57: végjegyz., 220: végjegyz.
 Arsakida p. 144
 arúpadhátu p. 172, 187
 Asóka p. 157
 Aszamkjéja Kalpa p. 146
 Aszanga p. 160, 167, 193, 206
 Asszám p. 17, 113

- átman p. 157
 avadhúti p. 163, 199, 201
 Avadhútipá p. 185
 Aveszta p. 211
 avidjá tib. ma-rig-pa p. 157
 Azam, Muhammed p. 50
 Ázsiai Kapcsolatok Konferenciája p. 108
 atijóga p. 209 vö. rdzogsz-cshen
 Atisa (tib. Dzso-bo rdzse) 982-1054; p. 39, 73, 74, 80, 164, 184-86, 193, 194, 206, 211, 212, 213, 270, 312
 Avalókitésvara p. 80, 82, 128, 139, 158, 161, 168, 171, 193, 215, 217, 246, 256, 273, 286, 313
 Avatamszaka szútra p. 160
 Aurangzeb császár p. 50, 87
 Ausztria p. 56
 `a-cshung p. 17
 a-zsa p. 61, 64, 67, 311 ld. kín. tu-jü-hun
 B
- Bacot, Jacques p. 34, 39
 Bahman Jast p. 49
 baidúrja ld. vaidúrja
 Baján Kara hegység p. 11, 12
 Bajkál-tó p. 95
 Bajlakuppe p. 306, 308
 Bal-jul/v.-po ld. Nepál
 balti nyelv vö. Baltisztán p. 17, 38, 49, 50
 bang-szo p. 139
 Baranov p. 98
 bar-do p. 199, 210, 272
 Bar-do thosz-grol p. 133, 200, 210, 272
 barikus nyelvek p. 17
 al-Battáni p. 49
 bcan [-démonok] p. 128, 129, 131
 bcan-po p. 61, 68
 Bcong-kha-pa blo-bzang-gragsz-pa (1357-1419) p. 80, 185, 206, 212-15, 272, 273, 313 ld. ejtett alak *congkhapa*
 bde-ba cshen-po ld. mahászukha
 bdud p. 130, 254
 Bdud-`dzsomsz rin-po-cshe (1904-1987) p. 276
 békeszerződés, kínai-tibeti pl. i.sz. 822 p. 16, 66
 belga p. 56
 Bell, Charles p. 102, 104
 Belső-Ázsia p. 38, 60, 96, 97, 127, 134, 135, 138, 143, 187, 210, 216, 218, 252, 254, 291, 297
 Benáresz p. 155
 Benedict, P. K. p. 17
 Bengál[ia] p. 65, 127, 255, 305
 Be-ri p. 217, 314
 Bernhard herceg p. 306
 Besbalik p. 65
 bgegsz p. 297
 Bhadrabódhi p. 189
 bhakti p. 158
 bhiksu ld. dge-szlong
 Bhrikutí p. 168

bhúmi p. 172
 Bhusuku p. 172
 Bhután p. 57, 74, 88, 89, 129, 204, 216, 220 végjegyz., 264, 305, 306, 308, 309
 Bihár p. 39, 65, 74, 155, 263, 294
 bindu p. 163, 294, 295
 Bitpaló p. 297
 Bizánc p. 160, 254
 al-Birúni p. 50
 Bjamsz-cshen cshosz-rdzse p. 215
Bjang-cshub lam-rim p. 213, 272-73
 Bjang-cshub rgjal-mchan (ejtsd *dzsangcsub gyelcen*) 1302-1364, p. 40, 78-79, 313
 Bjang-cshub-`od p. 184, 185, 190 végjegyz.
 Bjang-thang ld. *Csantang*
 bka'-blon (ejtsd *kalön*) p. 56, 91
 bka'-gdamsz-pa (ejtsd *kadampa*) p. 40, 186, 193, 194, 212, 213, 214, 312
Bka'gjur p. 148, 175, 218, 263, 264, 286 ejtsd *kandzsur*
 bka'-brgjud-pa (ejtsd *kagyüpa*) p. 40, 74, 78, 173, 185, 189, 196, 198-205, 270, 271, 272, 274, 275, 312
 bka'-sag p. 89, 94, 107, 111, 112-113, 242-46, 308
Bka'-thang szde-lnga ('Ötrészű [papír-]tekercs') p. 31, 40, 41, 79, 172, 208, 272, 287
 Bkra'-sisz-dpal, Gling-rasz-pa, `brug-pa bka'-brgjud-pa p. 204, 205
 Bkra'-sisz ldingsz (ejtsd *tasiding*) p. 90
 Bkra-sisz-lhun-po ld. Tasilhunpo
 Blo-bzang cshosz-kji rgjal-mchan p. 83, 274, 314, az 1. pan-cshen rin-po-cshe
 Blo-bzang dpal-ldan je-sesz p. 274, a 3. pan-cshen rin-po-cshe
 bla p. 132, 145
 bla-na-med p. 146 ld. Anuttarajóga
 Blo-/Glo-bo p. 91, 306 ld. Musztang
 blon-cshen p. 39, 61
 blo-szbjong p. 270
 Bod p. 49
 bodikus nyelv[ek] p. 17
 óbodikus p. 16, 18
 Bódhgajá p. 155, 194, 274
 bódhicsitta p. 185, 199, 209
 Bódhimitra p. 174
Bódhipatha pradipa p. 186, 193, 213, 270, 273
 Bódhírádza p. 271
 bódhizattva p. 145, 158, 161, 171, 185, 186, 193, 209
Bod-kji deb-ther dpjid-kji rgjal-mo'i glu-dbjangsz ('Tibet könyve. A Tavasz királynőjének éneke') p. 45, ld. 'Ötödik dalai láma krónikája'
Bódhicsarjávátára p. 213, 273
 Bódhidharma p. 173
Bod-kji rgjal-rabsz ('Tibet uralkodói leszármazása') p. 40, 197, 285
 bodo nyelv p. 17
 Bogle, George p. 90, 315
 Bombay p. 111
 bon-cshosz p. 127, 177, 251
 bon-po p. 18, 37, 41, 42, 62, 65-67, 73, 74, 82, 128, 131, 132, 136-148, 169, 170, 171, 173, 175, 206, 209, 210, 217, 252, 262, 272, 274, 285-88, 298, 312, 314
Bon-szgo bzsi mdzod-phug lnga'i jang-sznying p. 287
 bon-szku p. 140
 boxer-felkelés p. 263

Bran-ka Dpal-jon p. 66, 174, 175
 Brámaputra p. 229 ld. Gcang-po
 britek p. 104, 108
 Brit Kelet-Indiai Társaság p. 90,
 Brit-India 94, 96, 106, 240, 315
 brkjang-ma ld. lalaná
 Bszam-grub-rce p. 80, ld. Sigace
 Bszam-jasz (ejtsd *szamjé*) p. 37, 39, 42, 65, 94, 136, 170-171, 186, 206, 262,
 286, 293, 294, 311
 bsze p. 129
 Bszkal-bzang rgja-mcho ld. *Kelszang* ...
 bszkjed-rim p. 219 végjegyz. ld. szampannakrama
 Bszod-namsz rce-mo, sza-szkja-pa p. 196, 271
 Bszod-namsz rgja-mcho p. 81, 216, 313; a III. dalai láma
 bsztan-`bjung p. 288
 Bsztan-`dzin rgja-mcho, a XIV. dalai láma ld. *Tendzin* ...
Bsztan-`gjur p. 148, 263, 264, 270, 286, 296 ejtsd *tandzsor*
Bsztod-chogsz p. 264
 Bzsi-ba-`od p. 271
 Buddha Dzsajanti p. 112
Buddhávátamszaka p. 264
 `Buddhizmus története Indiában` p. 43, 206, 275, 297 ld. Taranátha
 `Buddhizmus története Indiában, Tibetben és Mongóliában`, p. 44 ld. még
 Szum-pa mkhan-po
 bu-lugsz-pa p. 205
 bum-pa p. 295, 296
 Bumthang p. 306
 burját-mongol p. 96, 97-98, 315
 Burma p. 18
 burmai p. 17, 107
 burusászkai p. 254
 Bu-szton rin-cshen grub p. 31, 41, 74, 189, 205, 263, 271, 313
 Buxaduar p. 305
 `bam-jig p. 34
 `Ba-ra-ba, bka`-brgjud-pa p. 204, 220 végjegyz.
 `brasz[-bu] p. 196, 206
 `Brasz-szpungsz, 80, 81, 136, 214, 215, 218, 237, 313 ld. ejtett alak *drépfung*
 `bri-gung [bka`-brgjud-]pa p. 74, 78, 79, 204, 205, 211, 212, 312, 313
 `brog p. 12, ~-pa p. 232-36, 292
 `Brog-mi lo-cá-ba p. 74, 196, 199
 `Bro lo-cha-ba p. 205, 273
 `Bro nemzetség p. 60, 73
 `Bro Sesz-rab-gragsz p. 189
 `Brom-szton (ejtsd *dromtön*) 1017-1076; p. 186, 193, 212, 270, 312
 `bru-csha/v.- zsa p. 34, 61, 64, 74, 190 végjegyz, 19, 262, 285, 288 ld. Gilgit
 `brug-jul, ld. ejtett alak *drukjül* ld. Bhután
 `Brug-mo p. 254
 `brug-pa [bka`-brgjud-] p. 74, 89, 204, 205, 216, 219 végjegyz., 273, 274,
 275, 296

C

Cacella, E. és J. Cabral p. 57, 83
 Cajdam-mélyföld p. 12
campa p. 59
 Cangpo-folyó p. 60, ld. Gcang-po

Cao-sen p. 131
 Changsz-dbjangsz rgja-mcho (*canjang gya[m]co*, VI. dalai láma (1683-1706) p.
 87-88, 217-18, 220 végjegyz., 314
 Che-dbang rab-brtan p. 218
 Chefoo-i tanácskozás (1876) p. 97
 Che-ring-ma p. 271
 Che-szpong nemzetség p. 66
chok-dü p. 241-43
 chor-ba ld. védaná
Ci-kang p. 241
 Ci-lu-pa p. 189, 202
cipa p. 231, 232
 ci-pön p. 241
Congkhapa p. 80, 213, 276 ld. Bcong-kha-pa
 Conze, E. p. 160
 Curzon, Lord p. 97-98

CS

csagatáj p. 50
 csakra p. 199
 "csak-tudat" buddhista nézetrendszer p. 160, 196, 206 ld. csittamátra
Csakraszamvara tantra-ciklus p. 187, 199, 212, 213, 271, 275
Csamdo p. 105, 110, 123, 264
 csan buddhizmus p. 65, 172, 173
 Csandragiri p. 306, 308
 Csandragupta császár p. 54
 Csangan (a mai Hszian) p. 52, 65, 311
 Csang Csing-vu p. 111, 118
 Csang Jing-tang p. 101
 Csang Kaj-sek p. 107, 316
 Csang Kuo-hua p. 118, 121, 122
 Csangland p. 306, 308
Csantang (tib. írott alak: Bjang-thang: `Északi [Fenn-]Sik) p. 12, 292
 Csanvéri-völgy p. 306
 Csao Er-feng 100-102, 104, 315
 csarjá p. 271
 Csen Ming-ji p. 121
Csenrézi ld. Avalókitésvara
 Csengtu p. 122
 cshang-glu p. 252
cshi-kjab khen-po p. 243, 246
 cshol-kha p. 78, 197
Cshoné p. 264
 cshosz p. 136, ld. dharma
 cshosz-dbjingsz p. 136, 190 végjegyz. ld. dharma-dhātu
 cshosz-nyid bar-do p. 210
 cshosz-`bjung p. 41, 200, 287
 Cshosz-kji nyi-ma (1737-1802) p. 136
 Cshosz-kji `od-zer, sza-szkja-pa p. 198, 219 végjegyz.
 cshosz-szde p. 237
 cshosz-szkjong ld. dharmapála
 cshosz-szku ld. dharma-kája
Cshosz-la `dzsug-pa`i szgo p. 271
 cshosz-rgjal p. 89, 168, 171 ld. dharmarádzsa
 Cshumbi-völgy p. 99

cshupa p. 235
 Csien-/K`ien-lung mandzsu császár p. 90-91, 95, 315
 csig-csar [thar-pa] p. 172, 208
 Csin-dinasztia Észak-Kínában p. 77
 Csin-cseng p. 64, 169, 311
 Csing-haj p. 12, 107 ld. Kék-tó és tib. Mcho-szngon
 Csing uralkodóház p. 52, 53, 82, 218, 314
 Csinvat-híd p. 211
Csitralaksana p. 296
 csitta ld. szemszcsittamáttra p. 196 ld. „csak-tudat”
 Csog-ro nemzetség p. 67, 73
 Csou En-laj p. 111, 112
 csuan-csü p. 117
 Csung Jin p. 211
 `csham p. 255
 `cshi-kha`i bar-do p. 210

D

Daéná p. 211
 daikus nyelvek p. 17
 Dajal, Harisvar p. 108
 Dajan kán p. 313
 Dalhousie p. 306
 dákiní p. 164, 166, 201, 208
 dalai láma, p. 39, 81, 88, 90, 91, 94, 95, 97, 98, 100-03,
 104, 108-114, 117, 136, 216-19, 237, 240-48, 256, 264, 272, 273, 305-
 308, 314-316
Ötödik dalai láma krónikája [= `A Tavasz Királynőjének éneke`] p. 31, 44-45
 damaru p. 195
 Dangra Jumcho p. 59, 62
 Dandin p. 43, 273
dápön p. 242, 244 írott alak: mda`-dpon
 dard p. 54
 Dardzsiling p. 306
 Dar-ma mdo-szde p. 200-201
 Dar-rce mdo (kín. Ta-csien-lu) p. 11, 102
 darugacsi (mong.) p. 77, 79
 Dánasíla p. 174, 262
 Dánia p. 307
 dbang, <kín.vang p. 83: végjegyz.
 dbang-bszskur ld. abhiséka
 Dbasz nemzetség p. 32, 60, 67
 dbu-csan, dbu-med p. 33, 286
 Dbu-ru ka-chal p. 293
Deb-dmar (`Vörös könyv[ek]`) p. 42
 de-bzsin-nyid ld. tathatá p. 295
 de-bzsin snying-po ld. tathátagatargbha
 de-dpon p. 241
Deb-ther rgja-mcho, p. 44 ld. `Amdo vallástörténete`
Deb-ther szngon-po (`Kék könyv[ek]`) p. 39, 42 ld. `Gosz locává
 Delhi p. 108, 112, 308
 demiurgosz p. 141
 De-mo hutuktu p. 90
 ~ ~ rinpocshe p. 96
Denszong/-dzsong p. 90 (`Rizs-lejtők` vidéke), ld. Szikkim
Derge ld. Szde-dge

Desideri, Ippolito p. 56, 314
 deus otiosus p. 130, 142
 Dévadatta p. 32
 Dévapála p. 297
 Dga`-gdong p. 136
 Dga`-ldan (ejtsd *ganden*) p. 80, 95, 99, 214, 237, 241, 313
 Dga`-ldan pho-brang p. 216
 dge-chul p. 238
 Dge`-dun grub-pa (1391-1475) p. 80, 215, 216, 313, az I. dalai láma
 Dge`-dun rgja-mcho p. 216, 313
 dge-lugsz-pa p. 43, 80, 81, 88, 95, 97, 99, 189, 193, 210., 211-19, 237, 238, 264,
 272, 273, 296, 313 ld. `sárgasüvegesek` vagy `erényesek` vagy `új kadampa`
 rend
 dge-sesz p. 238
 dge-szlong p. 96, 185, 218, 238
 Dgon-deb p. 288
 Dgon-lung p. 44
 Dgongsz-pa rab-gszal, bla-cshen p. 73, 182, 186
 dgra-lha p. 131 (ejtsd *drala*)
 Ding-ri p. 194
 dkhjil`-khor ld. mandala
 Dharams[z]ala p. 113, 307, 308
 dharma p. 136, 156, 157, 159, 165 ld. tib. cshosz
 dharma-dhātu p. 136, 188 ld. cshosz-dbjingsz
 dharma-kája p. 140, 160, 196, 206, 209, 219 végjegyz. ld. tib. cshosz-szku
 Dharmakirti p. 185, 212
 Dharmapála p. 297
 dharmarádzsa p. 168, 171 ld. tib. cshosz-rgjal
 Dhányakataka p. 188, 274
 dhimal nyelv p. 18
 Dhimán p. 297
 dhjáni-buddhák p. 162 ld. inkább tathágata
 Ding-ri p. 74
 Dkon-cshog brcegsz-pa p. 264 ld. Ratnakúta
 dkon-mcshog gszum ld. triratna
 Dkon-mcshog rgjal-po, `Khon sza-szkja-pa p. 74, 196, 312
 Dbasz nemzetség p. 32, 73
 dbu-ma ld. avadhúti
 Dbu-ru (`Föszarv`) p. 62, 67
 Dbusz (ejtsd *Ü*) p. 12, 49, 78, 79, 80, 83: végjegyz., 256
 dge-bsznyen p. 145
 dgra`-bcsom-pa ld. arhat
 dmag-dpon ld. *mákpön*
 Dmjäl-gling p. 255
 dmu p. 130, 143
 dmu-thag p. 38, 130
 dngul p. 240
 Dnyánéndra p. 172
 Dogra dinasztia p. 51
 dohá p. 166, 270, 275
 Dolan hadnagy p. 108
 dolmen p. 291
 Dol-po p. 91, 140
 Dol-po-pa p. 206, 276
donce p. 240
 don-dam [bden-pa] ld. paramártha-szatya

Don-`grub rin-cshen p. 212
 Dorzsiev p. 96, 98, 99, 315
 dōmo p. 132
 dörbeldzsín p. 78, 198
Dpal dusz-kji `khor-lo`i rdzogsz-rim rdo-rdzse`i rnal-`bdzsor-gji dgongsz-gnad
gszal-bjed baidúrja`i me-long p. 276
 Dpal-ldan je-sesz p. 90 (1737-80), pan-cshen rin-po-cshe
 Dpal-`khor-brcan p. 73
 Dpal-ldan lha-mo p. 142
 Dpal-gji rdo-rdzse, Lha-lung p. 43, 67, 176, 255
 Dpa-`bo gcug-lag `phreng-ba p. 31, 42, 44 ld. Mkhasz-pa`i dga`-szton
 dpe-jig p. 33
 dpon-cshen p. 78, 83 j.
 Drag-tar le-khung p. 246
 drang-szrong p. 145
Drépfung p. 80, 95, 136, 171, 241
dri írott alak: bri p. 230, 232, 234
 Dri-gum bcan-po p. 136, 137, 285 ld. Gri-gum
Dri-med kun-ldan p. 255
 dru-gu ld. türk
Drukjül p. 89, ld. Bhután
 drung-jig cshe-mo 241-42, 244
 Dulaf, Abú p. 50
 dur-bon p. 136
 dur-gsen p. 145
 Dusz-`khor cshosz-bjung 272 ld. még Kálacsakra
 Dusz-gszum mkhjen-pa p. 204, 205
 Dusz-kji `khor-lo ld. Kálacsakra
 Dvagsz-po p. 94 ~ lha-rdzse ld. Szgam-po-pa
Dvangsz-sel me-long p. 274
 dvípa p. 294 tib. gling
 `dasz-log p. 253, 257 végjegyz.
 `du-bjed ld. számszkára
 `dun-sza p. 38, 68
 `du-sesz ld. számdnyá

DZ

dzasza p. 237, 244
dzongpön p. 245, 248 végjegyz.
 dzo és ~-mo p. 230
 dz[s]ungár-mongol p. 87, 90, 218, 314, 315

DZS

Dzsajháni p. 49
 Dzsambudvípa p. 197
 Dzsammu p. 91, 315
 Dzsálandhari p. 166
 dzsátaka p. 255
 Dzsínamitra p. 174, 262
 Dzsingisz kán p. 77, 102, 197, 219 végjegyz., 313
 Dzso-bo p. 197, 214, 295
 Dzso-bo rdzse ld. Atísa
 Dzsokhang p. 43, 95, 114, 168, 169, 170, 176, 214, 293
 Dzso-mo-nang p. 212

dzso-nang-pa p. 82, 189, 205-07, 263, 271, 275, 276
 dzsu-thig p. 145
 dzsürcsi p. 77
 `Dzsam-dpal rgja-mcho, a VIII. dalai láma (1758-1804) p. 90, 315
 `Dzsang p. 63, 64, 65, 66, 254 ld. kín. Nancsao
 `dzsa`-sza mu-tig-ma p. 83 végjegyz.
 `Dzsig-rten mgon-po, bri-gung-pa p. 204, 205
 `dul-ba ld. vinajá

E

Egyesült Államok p. 108, 239, 306, 307
 Egyesült Nemzetek p. 109, 305, 306, 307
 Egyiptomi halottaskönyv p. 211
 Eurázsia p. 291
 Európa p. 306

F

Fergána-medence p. 168
finom-test p. 199, 200
 Fönícia p. 143
 francia p. 56, 251
 Francke, A. H. p. 31, 34, 39, 44, 54, 252, 287
 Fravasi p. 129
 Fukanggan mandzsú tábornok p. 91

G

Gajómart p. 143
 Galdan (írott alak Dga`-ldan) kán p. 87
 Ganden ld. Dga`-ldan kolostor
Ganden tripa p. 238
 Gandhára p. 158, 298
 Gangesz p. 50
 Gangsz-cshen mdzod-lnga (ejtsd *kangcsen dzöngá*) p. 129
Gantok p. 42 (írott alak szGang-thog)
 Gardízi p. 49
 gar-log ld. karluk
 Gartok p. 111
 garuda p. 132, 211, 292
 Gautama buddha p. 137, 155 ld. Sákjamuni Buddha
 ga`u p. 236
 Gcang (Középső-Tibetben) p. 12, 49, 50, 57, 60, 68, 78-80, 83, 89, 137, 204, 205, 215, 217, 256, 257, 313, 314
 Gcang-ma p. 175
 Gcang-pa Rgja-rasz-pa p. 204, 275
 Gcang-po ld. Bráhma-putra felső folyása p. 12
 Gcang-szmjon Héruka p. 270-71
 gcsod p. 194-95
 gcug-lha-khang ld. vihára
 gcugsz p. 143
Gcsung-po don-jod p. 256
 gdan-sza p. 248 végjegyz.
 Gdan-sza-mthil p. 78, 204, 312
 ge-khod p. 142

gelong ld. 96
 Genf p. 308
 ger-pa p. 241
 Geszár p. 138, 252, 254-55
 Giamda p. 100, 315
 Gilgit p. 38, 49, 50, 64, 74, 136, 137, 168, 196, 262 ld. `bru-zsa, 285
 G.jasz-ru p. 68
 G.ji-dzso locává p. 187, 189, 263
 gjog-klu p. 128
 G.jon-ru p. 68
 G.ju-lo p. 138
 Glang-dar-ma (másnéven U`i dum-br[c/]tan) császár (i.sz. 836- v. 838-42) p. 39, 43, 67, 73, 176, 182, 255, 312
 gling ld. dvípa
 Gling-rasz-pa Padma rdo-rdzse p. 204
 Gnam-lha dkar-mo p. 129
 Gnam-mcho p. 12, 82 ld. Tengri Nor
 Gnam-ri szr/lon-b[r]can király (megh. isz. 618) p. 38, 60, 61, 311 vő. Sztong-ri sztong-bcan
 Gnam-ru p. 286, 291
 Gnasz-cshung p. 94, 136, 247 (ejtsd *nécsung*)
 gnasz-khor-pa (ejtsd *nékorpá*) p. 135
 gnoszticizmus p. 160, 165
 gnyan p. 128, 129, 286
 Godávári-folyó p. 159
 golok p. 112
gompa p. 237 írott alak: dgon-pa
 gong-ma 79, 83: végjegyz.
 Gould, Basil 106
 Gragsz-pa rgjal-mchan (ejtsd *drakpa gyelcen*) sza-szkja rendfőnök 1147-1216; p. 40, 42, 136, 271, 285
 Gragsz-pa rgjal-mchan, 5. phag-mo-gru király (uralk. 1383-1432); p. 83: végjegyz.
 Gri-gum p. 130, 131, 136 ld. Dri-gum
 grong-`dzsug p. 200
 grub-thob ld. sziddha
 Grueber, Johann és Albert d'Orville p. 56, 83
 Gsen-lha `od-dkar p. 141
 Gsen-rab mi-bo p. 137-139, 140, 147, 254, 287
 Gsin-rdzse ld. Jamántaka
 Gszal-sznang, Szba p. 42, 170
 gszang-ba`i dbang-bszskur ld. guhjábhiséka
 gszang-szngagsz ld. [titkos] mantra
 Gszang-szngagsz cshosz-gling p. 90
 Gszer-khang p. 183
 gszer-szkjemsz p. 145
 gszung-`bum p. 213, 271, 272, 273, 275, 276
 gszungsz p. 141
 gter-ma p. 166, 208-209, 210, 272
 gter-szton (ejtsd *tertön*) p. 40, 208-209, 210
 gto p. 144
 Gto-bu `bum-szangsz p. 138
 gtod p. 129
 gtor-ma p. 214
 gtum-mo p. 199, 201
 Gu-ge p. 39, 56, 73, 74, 83, 87, 182, 262, 270, 314

guhjábhiséka p. 203
Guhjaszamádza tantra-ciklus p. 183, 199, 213, 273
 Gulab Szingh p. 91
 Gung-szrong gung-bcan császár (641-646) p. 62
 Gung-thang p. 202
 gupta írás p. 31, 63
 gurka p. 90-91, 315
 gur-mgon p. 271
 guru p. 161, 164, 189, 194, 198, 200-203, 275
 Guru rinpocshe ld. Padmaszambhava
 Güsri kán p. 82, 87, 88, 217, 314
 gyal-chab p. 241, 243
 `gyémántkocsi` ld. vadszrajána
 `gyökér-láma p. 231
Gyurmé namgyel (`Gjur-med rnam-rgjal) p. 89, 316
 gzed p. 129
 Gzer-mig p. 140, 287
 Gzi-brdzsi p. 287
 gzugsz ld. rúpa
 Gzugsz-kji nyi-ma p. 255
 `Gosz locáva ("fordító") p. 42
 `grel-ba p. 264
 `Gro-ba bzang-mo p. 256

H

"Halottaskönyv" ld. *Bar-do thosz-grol*
 Han uralkodóház p. 52, 292
 harmiká p. 295
 Harrer, Heinrich p. 108
 Harún ar-Rasíd p. 65, 311
 Haszarádza p. 297
 Hasz-po-rgjab p. 293
 He-misz p. 90
 Hermanns, M. p. 252
 Hérodotosz p. 54
 Héruka p. 164, 166
 Hévadzsa p. 166, 196, 197, 212, 271
 Himacsai Pradés p. 308
 Himálaja p. 11, 54, 89, 129, 155, 216, 254, 291
 Kelet-Himálaja p. 18
 Nyugat-Himálaja p. 49, 54, 127, 137
 Transzhimálaja p. 12
 hínajána p. 158, 161, 171, 174, 212
 hindu p. 140, 158, 161, 163, 165, 255
 Hoffman, H. p. 34, 35, 44, 83: végjegyz., 285
 holland p. 306
 Hor p. 40, 254, 286, 291
 hor-jig p. 219: végjegyz.
 Horaszán p. 49, 312
 Horezm p. 77
 Ho-sang Mahájána/ v. kín. Mahojen p. 37, 169, 172, 255
 hosút-mongol p. 56, 82, 87, 88, 217, 314
 hsziang p. 117
 hszien p. 117
 Hszi-fan p. 83: végjegyz.

Hszi-hszia p. 67, 77, 312 ld. tib. mi-nyag és tangut
 Hszikang p. 100, 101, 104
 Hszincsiang p. 123
 hsziung-nu (`ázsia hun`) p. 59
 Huang-ho/v. -he, tib. Rma-cshu p. 59
 Huang Mu-szung p. 106
 Huc, E. és J. Gabet p. 56, 91
 Hudúd al-`Álam (`Világ tájai`) p. 49
 Huj-csao p. 168
 Hunza p. 254
 al-Huwárizmí, Mas`údí p. 49
 húng-szótag p. 297

I

India p. 31, 32, 37, 54, 63, 74, 97, 101, 104, 108, 110-113, 119, 136-139, 143,
 148, 155, 167, 168, 171, 172, 173, 185, 186, 189, 196, 199, 206, 210, 213,
 219, 239, 240, 245, 255, 262, 263, 270, 273, 274, 276, 285, 294, 295, 297,
 305, 306, 307, 309, 316
 Dél-India p. 194
 Észak-India p. 38
 Északnyugat-India p. 158, 164, 166
 Indiai Unió p. 109
 Indrabhúti p. 166
 indoeurópaiak p. 291, 292
 indo-görög művészet p. 158, 298
 Indokína p. 167
 indo-nepáli stílus p. 297
 Indonézia p. 167
 Indus p. 50, 54
 iráni p. 132, 133, 137, 138, 140, 142, 143, 144, 147, 158, 165, 167, 211, 254,
 286, 294, 298
 Ivang p. 297

J

Jaeschke, H. A. p. 34
 jabgu p. 190: végjegyz.
jabsí szarpa p. 237
 Ja-lung-folyó (tib. Nyag-cshu) p. 59
 jak p. 59, 230, 232
 Jama p. 128, 210
 Jamántaka p. 166, 210-11, 275
 Jangce-folyó p. 12, 44, 59, 102; ld. tib. `Bri-cshu
 Jang-dag rgjal-po p. 142
 Jang-tung (kín.) p. 38, 52, 59 ld. zsang-zsung
 Jar-klungsz (ejtsd *jarlung*) p. 38, 60, 79, 167, 212, 292, 293
 Jar-lha sam-po p. 129
 Japán p. 107, 167, 239, 295, 307
 Jatung p. 110, 111, 316
 Jászín p. 49, 50
 Je-gsen p. 146
 Jemen p. 49
 Jer-pa p. 186
 Je-sesz `od, lha bla-ma, nyugat-tibeti papkirály p. 39 (947-1024); p. 39, 182-84,
 270, 312

Je-sesz rgja-mcho p. 88
 Je-szmon rgjal-po p. 142
 Jézus p. 138
 jezsuita p. 56, 57, 82, 314
 ji-dam ("védistenség") p. 130, 166, 184, 187, 195, 231, 275
 Ji-dam rgja-mcho szgrub-thabsz rin-cshen `bjung-gnasz p. 275-76
 jig-cang p. 241, 243
 ji-khjim p. 296
 Jogászok Nemzetközi Bizottsága p. 113
 Jokszum p. 90 ('Három jógin' találkozóhelye)
 jon-tan p. 142
 Jon-tan rgja-mcho (1589-1617), a IV. dalai láma p. 43, 81, 217, 314
 jóga p. 160, 195, 209, 271, 275, 276, 295
 jógacsárin p. 160, 212
 Jum-brtan p. 73, 312
 Jum-bu bla-mkhar p. 293
 Jung-lo, kínai Ming császár p. 83: végjegyz., 215, 263
 Jüan Si-kaj p. 101, 102, 103, 315
 Jüan uralkodóház p. 40, 52, 78, 79, 248 végjegyz., 313
 jüecsi, `kis` p. 291, 292
 Jünnan p. 38, 64, 103, 139, 254

K

Ka-dong p. 247
 Kag-la-bong p. 64
 Kailász-hegy p. 11, 132, 135, 142, 144, 169, 208, 262 ld. tib Gang Ti-sze
 kalasa ld. tib. bum-pa
 Kalápa p. 263
 kalki[n] p. 98, 188, 189, 190 végjegyz.
 Kalkutta p. 240
 kalmükök p. 97
 kalpa p. 188
kalön p. 243 ld. bka`-blon
 Kálacsakrapáda p. 202
Kálacsakra tantra-ciklus p. 187-89, 202, 205-207, 213, 215, 255, 263, 273-275, 276
 Káli-Durga p. 163
 Káli Juga p. 37, 251
 Kamalagupta p. 183
 Kamalasíla p. 37, 65, 173
 Kámadéva p. 43
 kámadhátu p. 172, 187
 Kambala p. 166
 Kanaudzs p. 50
Kandzsar ld. Bka`-gjur
 Kang-hszi, a mandzsu Csing dinasztiai császár p. 87, 88, 89, 218, 263, 314
 Kanszu p. 37, 38, 65, 66, 292
 Kanze p. 103
 Kao Hsziencse p. 64
 Kapita p. 286
 kapucinusok p. 56, 314
 Kara György p. 162, 166, 219 végjegyz.
 karahanidák ld. karluk
 karenikus nyelvek p. 17
 Kargil (tib. írott alak Dkar-szkjil) p. 54
 karluk-türk p. 64, 65, 67, 184, 190: végjegyz.

- karma [*kagyü*]-pa p. 39, 41, 74, 79, 80, 204, 205, 212, 313, 314
 karma tib. lasz p. 157, 161, 240, 255
Karmasataka p. 168, 262
 karuná p. 163, 187
 kasag ld. bka`-sag
 Kasgár p. 64
 Kásgharí, Mahmúd p. 50
 Kásjapa buddha p. 157
Kásjapaparivarta p. 264
 Kasmír p. 50, 51, 91, 136, 183, 189, 239, 253, 254, 297, 312
 Kathmandu p. 91, 306
 kávja (szkt.) p. 43, 264, 271
Kávjadarsa p. 273
Kelszang gyacó p. 88, 90, 218, 314; írott alak: Bszkal-bzang rgja-mcho, a VII. dalai láma (1708-1757)
 Kha-cshar p. 183
 Kham[sz] p. 12, 62, 83: végjegyz., 100, 111, 112, 254, 298, 305
 Khampa dzong p. 98
 Khang-cshen-nasz p. 88, 89, 315
 kha-thag p. 231, 239
 Khotán p. 32, 39, 49, 59, 64, 68, 169, 252, 293, 297, 298
 khotáni írás p. 31, 32, 174
 Khja`i rdor ld. Hévadzsra
 khjug-jig p. 34
 khjung p. 132, 141, 292 vö. garuda
 Khjung-lung p. 139
 Khjung-po Blo-grosz rgjal-mchan p. 287
 Khra`brug p. 293
 Khrag-thung ld. Héruka
 Khri `Dusz-szrong császár (676-704) p. 63, 311
 Khri Gcug-lde-bcan p. 66, 174-175, 262, 312; ld. Ral-pa-csan
 Khri Lde-gcug-brcan császár p. 63, 311; ld. Mesz-ag-chomsz (712-755)
 Khri Lde-szrong-bcan császár (799-815); ld. Szad-na-legsz p. 66, 262, 311
 Khri-ma Lod anyacsászárné (704-712) p. 64
 Khri-mo Mnyen-ldong szteng, Mong-bza p. 62
 Khri rinpocshe p. 99, 214
 khri-szde p. 40
 khri-szkor p. 79, ld. `tízezredes terület`
 Khri Szrong-lde-bcan (ejtsd *triszong decen*) császár (755-97) p. 38, 42, 43, 61, 64-65, 67, 139, 147, 169-170, 171, 173, 174, 176, 208, 262, 285, 287, 293, 311
 khro p. 296
 khutukhtu p. 90, 217
 `kilenc kocsi/jármû/megközelítés` p. 208, 287
 Kim-seng kong-dzso ld. Csin-cseng
 Kína p. 31, 37, 38, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 79, 88, 89, 90, 94, 97, 99, 100, 101-103, 104, 108, 112-113, 114, 133, 137, 138, 143, 167, 168, 169, 171, 172, 173, 197, 208, 216, 218, 219, 239, 247, 254, 255, 257, 262, 263, 273, 274, 291, 293, 295, 297, 311, 312, 313, 314, 315
 Kínai Államtanács p. 112, 117
 Kínai Köztársaság p. 106, 315
 Kínai Népköztársaság p. 108, 109, 110, 219, 316
 Kircher, Athanasius p. 56
 Kisztná-folyó p. 159, 188
 k`iang p. 38, 52, 59, 60, 61, 67, 291
 klésa p. 206

Klong-cshen-pa p. 208, 272
 Klong-rdol bla-ma p. 274, 296
 klu (szkt. nága) p. 128, 129, 159, 183
 klu-mo p. 144
Klu-`bum p. 286 ld. `Száz ezer kígyószellem...`
 Klu-mesz p. 73, 182, 186, 312
 Klu-szgrub ld. Nágárdzsuna
 Kolmas, Josef p. 44
 konfucianizmus p. 274
 Kong-bzser, Dbasz p. 67
 Kong-po p. 60, 68, 100, 292
 Koppenhága p. 307
 Korea p. 109
 Kódzsarnáth p. 297
 Köden (tib. Go-dan) kán p. 77, 197, 313
 Kőrösi Csoma Sándor p. 34
 Kripalani, Acsarja J.B. p. 305
 Krisnacsárin p. 166, 207, 275
 Krit p. 37, 251
 krijá p. 209
 Kronosz p. 143
 Kubiláj kagán, később az első mongol Jüan császár p. 77-78, 100, 197-98, 271, 313
 Kuca p. 67
 kuki nyelv p. 17
 Kukuripá p. 199
 Kulturális Forradalom p. 114, 122, 123
 Kulu p. 291
Kumbum p. 88, 99, 107, 212 írott alak Szku-`bum
 Kun-bzang mam-rgjal (=Nam-mkha` dzsig-sz-med, 1597-?1652), lha-bcun
 cshen-po p. 90
 Kundeling p. 94
 Kun-dga` rdo-rdzse p. 42
 Kun-dga` bzang-po, Ngor sza-szkja-pa p. 198
 Kun-dga` sznying-po p. 271
 Kunlun-hegység p. 11
 Kun-tu bzang-po ("Öseredeti") buddha p. 138, 140, 207 ld. szkt. Szamanthabhadra
 ("Mindenképp Jó")
 Kununor-tó p. 11, 37, 77, 82, 102, 107, 218, 314 ld. kín. Csing-haj, tib. Mcho-
 szgon, s `Kék-tó`
 `Kukunori [Év]könyvek` p. 44
 kundaliní p. 163
 kung p. 237
 kun-rdzob [bden-pa] p. 207, szkt. samvriti-szatya
 Kuomintang p. 103, 106, 107, 109, 111, 316
 Kusinagara p. 156
 Külső-Mongólia p. 99
 Kva-cshu p. 293
 `Khon család p. 74, 196, 312
 `khor-ba ld. szamszára
 `Khor-lo szdom-pa ld. Csakraszamvara
 `Khor-re p. 182-83

L

Ladak p. 11, 50, 51, 73, 87, 89, 90, 91, 137, 314, 315
 La-dvagsz rgjal-rabsz p. 44
 lalaná p. 163, 199, 201

lalo p. 232
 Lalou, Marcelle p. 34, 39, 296
 lam p. 196
 lam-rim p. 186
Lam-rim cshung-ngu p. 273
Lankavatára szútra p. 160
 La-szad ne-bar p. 286 ld. Sztat-lha me-`bar
 lasz-bum p. 297
 lazaristák p. 56
 Laufer, Berthold p. 31, 32, 42, 54, 285
 Lcsang-szkja Rol-pa`i rdo-rdzse p. 270
 Lcse-szton-pa p. 205
 Ldzsang ld. `Dzsang
 Legsz-bsad p. 271
 Leh p. 12
 lepcsá p. 254
 lha-bcun p. 79
 Lha-bzang kán p. 56, 87, 218, 314
 lha-cshosz p. 127
 Lha-gling p. 254
Lha-ldan szprul-pa`i gcug-lag-khang-gi dkar-cshag p. 273
 Lha-mo la-mcho p. 247
 lha-pa p. 135
 lha-ram-pa p. 214
 lhan-csig szkjesz-pa`i dre p. 211
 Lha-tho-tho-ri p. 167, 293
 Lhásza p. 12, 34, 39, 50, 52, 56, 68, 73, 77, 83, 88, 90, 94, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 108, 110, 112, 114, 117, 120, 123, 135, 168, 169, 170, 171, 176, 182, 186, 193, 212, 214-17, 242-245, 248, 251, 264, 273, 293, 314, 315
 Lho-brag p. 74, 199, 292
 Lho-kha p. 113, 121, 123
 li p. 296
 Liangcshou p. 77 tib. Bjang-ngosz
 Li Fang-kuei p. 39
 Li-bjin bráhmín p. 32
 Li-jul ld. Khotan
 Ling-si p. 242
 Li-si sztag-ringsz p. 286
 Li-thang p. 88, 264, 314
 Li-thig-dman p. 62
 Lig Gnya-zsur v. Lig Mi-rgja/v.-rhja, zsang-zsung uralkodó p. 60, 61
 Liu Csi-fu p. 121
 Liu Ven-huj p. 105
 Lo ld. Blo
 logosz p. 162
 London p. 98
 longsz-szpjod-szku ld. szambhóga-kája
 Lopnor p. 61
 lte-ba p. 293
 Lúi-pá p. 166
 Lu-khang-ba p. 111
 Lung-rtogsz rgja-mcho, a IX. dalai láma p. 315
 Lungsar p. 104, 105
 `lurisztáni bronzok` p. 291

M

- madhjamika buddhizmus p. 159, 165, 173, 212
 Madhja Pradés p. 306, 308
 Magadha p. 74, 183, 184
 maga toghon kagán p. 64
 Ma-gcsig lab-szgron p. 194
 magyar p. 291
 mahájána buddhizmus p. 142, 145, 157, 158, 161-164, 167, 169, 170, 174, 183, 186, 209, 212, 264, 271, 273
 mahájóga p. 209
 Mahákála p. 195
 Mahámája p. 199
 mahámudra p. 199, 204
 mahászandhi ld. rdzogsz-cshen
 mahászanghika p. 157, 185
 mahásziddha p. 173, 275
 mahászukha tib. bde-ba cshen-po p. 160, 163
 Mahávjūtpatti p. 174, 262
 al-Mahdi p. 311
 Maidari khutukhtu p. 217
 Mainpat p. 306, 308
 Maitréja p. 158, 214, 217
 Maitréjanátha p. 212
 Maitripá p. 74, 185
 Majszur p. 306, 308
 makára p. 182
 makpön p. 244
 Mandzsusrí p. 171, 194, 196, 213, 215
 Mandzsusrimúla Tantra (tib. `Dzsa-m-dpal rca-rgjud) p. 37, 202, 296
 Mani bka'-bum p. 257
 man-ngag ld. upadésa
 Mang-szl/ron mang-brcan császár (649-676) p. 63, 311
 majordómusz ('udvarnagy') p. 38, vö. tib. blon-cshen
 al-Ma`mún p. 49, 66, 312
 mandala p. 134, 162, 164, 166, 195, 296
 mandzsu p. 52, 56, 79, 82, 87, 88, 89, 90, 91, 96, 98, 99, 100, 104, 217, 218, 263, 292, 297, 314, 315
 Mang-nang p. 297
 mang-po rdzse p. 311
 Man-lung guru p. 274
 máraná p. 202
 Mára p. 130
 Marco Polo p. 56
 Marduk p. 144
 Mánaszarovar-tó p. 132, 144, 291, 314
 manicheizmus p. 138, 141, 142, 187, 207, 208, 218
 mantra p. 162, 194, 200, 213, 273, 297
 Marpa (1012-1098) p. 74, 199-201, 203, 205, 292, 312
 Maudgaljána p. 138
 Maurja p. 54
 Ma-zsang Khrom-pa-szkjabsz p. 170
 „Második Buddha” p. 207; ld. Padmaszambhava
 Mcho-szmon-gling rin-po-cshe (1819-44) régens p. 91
 Mchur-phug kolostor p. 39, 204
 McMahon, Henry p. 102, 103; `~ vonal` 103

mcshod-rten (ejtsd *cső/v.-orten*) p. 95 ld. sztúpa
Mcshog-gi dang-po`i szangsz-rgjasz rnam-par bje-ba gszang-ba`i thamsz-csad
bsad-pa`i mdzod p. 275
 Mcshimsz nemzetség p. 73
Mdo-`grel p. 264
 Mdo-szmad p. 83: végjegyz.
Mdzod-phug p. 286-87
 meditáció p. 146-47, 160, 169, 193, 196, 200, 207, 210, 232
 Megasztenész p. 54
`Megszabadulás drágakő-éke` p. 199, 271
 Mekong-folyó p. 12, 59, 102 ld. tib. Rdza-cshu
 Méru p. 171, 187, 294
 Mesz-ag-chomsz (másnéven Khri Lde-gcug-brcan>ejtsd *tri decukcen*) császár
 (i.sz. 712-55) p. 38, 64, 168, 169, 262, 311
 Mezopotámia p. 144, 211
 Mgar nemzetség p. 63, 168
 mgon-po p. 195
 Mgon-po rdo-rdzse p. 257
 mgur-`bum p. 203, 257, 270
 mi-cshosz p. 127, 137, 251, 252, 285
 mi-drag p. 241
 Mi-la rasz-pa p. 133, 135, 142, 200, 202-204, 205, 213, 257, 270, 271, 275, 292, 312
 Ming-dinasztia p. 79, 97, 215, 263, 264, 313
 mi-nyag p. 62, 138, 312 ld. tangut
 Mi-pham `dzsam-dpal dgjesz-pa`i rdo-rdzse p. 276
 Miran p. 39
 Mirza Haidar p. 50
 Minorsky p. 49
 Mitra p. 144, 158
 Mjal-ba nag-po p. 142
 mjang-`dasz ld. nirvána
 Mjang nemzetség p. 61, 68, 73, 176, 208
 mkhan-po p. 118, 238
 mkhar p. 296
 mkhar-lasz p. 248 végjegyz.
 Mkasz-grub-rdzse (ejtsd *kédubdzse*); p. 215, 273, 314
 Mkhasz-grub rgja-mcho, a X. dalai láma p. 315
Mkhasz-pa`i dga-`szton ('Bölcsek örömnépe', 1564) p. 41
 mkha-`-gro[-ma] ejtsd *kándro[-ma]* ld. dákiní
 Mkhjen-brce p. 288
 Mnga-`risz p. 78, 246
 mo p. 251
 mogul p. 50, 51
 mon p. 254
 Mongólia, mongol p. 56, 81, 87, 99, 107, 197, 216, 219, 239, 247, 254, 273, 313,
 314, 315
 Külső ~ p. 108
mönlam ld. szmon-lam
 moszo p. 63, 64, 139
 Mount Everest p. 271
 mthar thug p. 193
 Mtho-gling p. 74, 183, 185
 Mu-cung, Tang uralkodóházbeli kínai császár (i.sz. 820-24) p. 39, 312
 Mu-csho ldem-drug p. 138
 mudra p. 162, 164, 165, 182
 Mukden p. 82

- Mundgod p. 306, 308
 múlászarvásztivádín p. 174
 múlatantra p. 188
 Mu-ne bcan-po császár (797-799); p. 66, 173, 311
 Mu-rug bcan-po p. 66
 mu-szangsz ta-zig p. 286
 muszlim p. 49-51, 52, 65, 77, 83, 107, 159, 184, 188, 190 végjegyz. , 215, 253, 254, 263, 311
 Musztang p. 91, 140 ld. Blo-bo
 Musszuri p. 113
 myriarch vő. tib. khri-szkor

 N
 Nag-chang p. 286, 291
 Nag-cho locává p. 184-86
 nága ld. tib. klu
 nága nyelv p. 17
 Nágárdzsuna p. 159, 165, 167, 173, 193, 212, 273
 Nag-cshu p. 123 ld. Szalven
 Nagy-Britannia p. 94, 102, 106
 "Nagy Ötödik" dalai láma p. 56, 82, 94, 206, 216-17, 314 ld. Ngag-dbang
 blo-bzang rgja-mcho
 Nagy Sándor p. 54
 nahszi p. 139 ld. moszo
 Namco p. 12 (tib. írott alak gnam-mcho) ld. Tengri Nor
 Namdak, Tendzin p. 287
 Namgyal Intézet p. 42
 nam nyelv p. 18
 Nancsao p. 63, 64, 66 ld. tib. `Dzsang
 nang-blon p. 68
 nang-dzi-sag p. 244
 nang-mcshod p. 203
 nang-po rdzse p. 49, 68
 Nanking p. 105
 Nansan Csiliensan p. 11, 292
 Natong p. 97
 Nálándá p. 185, 189, 199
 Náro cshosz-drug p. 199, 204, 210, 273, 275
 Náropá p. 74, 189, 199, 200, 201, 203, 205, 276
 Neame, Ph. p. 107
 NEFA: Northeastern Frontier Agency p. 306, 308
 Nehru p. 109, 110, 111, 112
 Nel-pa pandita p. 41
 Nepál p. 38, 50, 61, 62, 63, 90-91, 109, 139, 140, 156, 167, 168, 169, 170, 185, 194, 202, 203, 239, 247, 254, 257, 293, 297, 305, 306, 315
 Nergal p. 211
 nesztorianizmus p. 137, 198
 nevar[ij] p. 91
 Newman, John p. 190: végjegyz.
 New York p. 109, 308
 `népvallás, ~hit` ld. mi-cshosz
 Nga-phod ngag-dbang `dzsig-sz-med p. 118, 120
 Ngag-dbang blo-bzang rgja-mcho, a "Nagy Ötödik" dalai láma (1617-82) p. 43, 81-82, 89, 206, 216-17, 273, 274, 314
 Ngag-dbang rnam-rgjal, zsabsz-drung 1594-?1651 (ejtsd *nGáváng námgyel*) p. 57, 89 `brug-pa bka`-brgjud

Ngári p. 246 ld. *Mnga`-risz*
nGáváng dzsimé ngabo p. 110, 112
 ngor [sza-szkja-]pa p. 74
 nirmána-kája p. 160, 196, 209, 219 végjegyz. tib. szprul-szku
 nirvána p. 156, 160, 161, 164, 172, 209, 264 tib. mjang-`dasz
 nominalizmus p. 206
 nor p. 232-33, 235
Nor-bu bzang-po tankirály élete` p. 255
 Nor-bu che-ring p. 96
 Norbu Lingka p. 112-113, 243
 Nyang-ral Nyi-ma`i `od-zer p. 272
 Nyarong p. 96
 Nyi-ma-mngon, Szkjid-lde p. 182
 "nyolcrétü ösvény` p. 156
 nyon-mongsz ld. klésa
 nyo-pa`i glu p. 252

O

Odorico de Pordenone p. 56
 ojrát-mongol p. 87
 O-lde szpu-rgjal p. 60, 130
 Om-bu bla-szgang ld. Jum-bu ...
 Omorka p. 143
 orfikus p. 143
 O-rgjan gling-pa (1323 v. `29-1367) p. 40, 79, 208, 272
 orhoni feliratok p. 49
 Orissza p. 165, 306
 `Oroszlántrónus` p. 41, 95
 oroszok p. 83, 91, 94, 97-98, 99, 315
 Ozirisz p. 211
 Otantapurí p. 171, 294
 `Od-dpag-med [buddha] p. 83, ld. szkr. Amitábha
 `od-gszal (ragyogó fény`) p. 200, 210, 295
 `Od-lde p. 185, 190 végjegyz.
 `Od-szrunsz p. 73, 312
 `Od-zer-ldan p. 142

Ö

Ögödej kagán p. 77
 örmény p. 83

P

Pad-dkar `dzin-pa p. 218, 314
 Padma dkar-po p. 274-75, 296
 padma p. 164
 Padma g.jang-rce p. 90
Padma bka`-thang p. 208
 Padma gling-pa ld. *pemalingpa*
 [Az ifjú] Padma `od-bar p. 255
 Padmaszambhava (tib. Padma `bjung-gnasz) p. 65, 73, 129, 137, 138, 139, 144,
 146, 166, 170-171, 173, 183, 201, 207-11, 272
Padma thang-jig p. 40, 79, 272, 286
 Pakisztán p. 164

Pancsa Sila p. 111
Pancsatantra p. 253
 pan-cshen rin-po-cshe p. 83, 87, 90, 94, 95, 96, 101, 104, 106, 110-111, 112, 114, 118, 119, 215, 218, 256, 272, 274, 314, 315
 Pandzsáb p. 158
 paraklétosz p. 138
 paramártha-szatya p. 206
 pata 296 ld. thang-ka
 Patel, Vallabhai p. 110
 Pála fejedelemség p. 39
 pála-királyok p. 297
 Pánini p. 32
 páramitá p. 172, 173, 186, 200, 201, 209, 211, 213
 párthus p. 144
 Pátan p. 306
 Pe-har p. 136, 171
 Peking p. 56, 82, 90, 97, 99, 104, 111, 112, 122, 123, 215, 263, 315
 Pelliot, Paul p. 39, 218, 251
Pemalingpa p. 220 végjegyz.
 perzsa p. 54, 144, 211
 Pestalozzi Gyermekfalu p. 307
 Petech, Luciano p. 50
 petrogenész p. 144
 Pha-dam-pa szangsz-rgjasz p. 74, 194
 Phari dzong p. 98
 Phag-mo-gru-pa, gro-mgon Rdo-rdzse rgjal-po p. 204, 205, 312
 phag-mo-gru [pap-]királyok p. 40, 78-80, 83 végjegyz., 198, 293, 313
 Phala p. 113
 phja-istenek p. 143, 144
 phjag-rgja ld. mudra
 phji-blon p. 68
 phji-dar (ejtsd *cshidar*) p. 73, 182, 207
 Phjing-ba sztag-rce p. 293
 pha-mchun p. 129
 phar-phjin ld. páramitá
 phjag-cshen ld. mahámudra
 Phjag-na rdo-rdzse ld. Vadzsrápáni
 phjug p. 232
 pho-lha p. 131
 Pho-lha-nasz p. 88, 89, 315
 Phrom p. 138, 254
 Phrul-gsen p. 145
 Phullahari p. 199
 Phun-chogsz nam-rgjal, a 3 gcangi király (uralk. 1611-22) p. 81
 Phun-chogsz nam-rgjal, Szikkim 1. "tankirálya" (uralk. 1647-70) p. 90
 phung-po ld. szkandhá
 phu-su ld. harmiká
 `pokoljárás-történetek` ld. `dasz-log
 portugál p. 57
 Potala p. 39, 41, 82, 87, 94, 217, 243, 248, 293, 294
 Potopá p. 193
 Pott, Pieter H. p. 291
 póthi p. 38, 288 végjegyz.
 pradnyá p. 164, 165, 187, 200
Pradnyá páramitá tib. Sesz-rab-kji pha-rol-tu phjin-pa p. 159, 160, 163, 212, 213, 238, 264, 273, 275

Pratimánalaksana

pratyéka-buddha p. 294

prátityaszamutpáda tib. rten-`brel p. 157

Ptolemaiosz, Klaudiosz p. 54

Punakha p. 264

Purig p. 17

`Phagsz-pa blo-grosz (ejtsd *pakpa lodrö*), sza-szkja rendbeli császári tanító a mongol-kínai Jüan udvarban (1235-1280) p. 40, 77-78, 81, 100, 197-98, 271, 313

`Phagsz-pa-lha dge-lasz nmam-rgjal p. 119, 120

`Phan-jul p. 193

`Phan-po cshu p. 77

`Phjing-jul p. 139

`Phjong-rgjasz (ejtsd *cshongyé*) p. 38, 41, 60, 65

`pho-ba p. 199

`phrin-lasz p. 142

`Phrin-lasz rgja-mcho, a XII. dalai láma p. 315

R

Ral-pa-csan ld. Khri Gcug-lde-bcan császár

Ra-mo-cshe p. 168, 169, 292

Ra-sza p. 63, ld. Lhasza

raszana p. 163, 199, 201

Rasz-cshung-pa p. 204, 205, 270

Ratnakára p. 185, 186

Ratnaraksita p. 174

Ratnaszambhava p. 162

rádzsput p. 90

Rádzsagriha p. 184

Ráhulagupta p. 184

ráksaszi p. 256

Rámajana p. 253

Rca-brang p. 74

Rce-thang p. 204

Rciu p. 128, 129

Rdo-rta-nag p. 77

rdzogsz-cshen p. 173, 208, 272, 287

rdzogsz-rim p. 219 végjegyz. ld. utpannakrama

rdzong-dpon p. 79

Red-mdá-`ba Gzson-nu blo-grosz p. 212

Reting rinpoce p. 105, 109, 316

rigsz-ldan ld. kalki[n]

rigsz-lnga ("Öt buddhacsalád") p. 209

Rin-cshen bzang-po (958-1055) p. 39, 74, 183-85, 270, 312

Ral-pa-csan császár (i.sz. 817-36) p. 39, 65, 170, 294

rdo-rdzse p. 161, 164 ld. vadzsra

Rdo-rdzse-`cshang ld. Vadzsradhara

Rdo-rdzse phag-mo ld. Vadzsraváráhi

Rdo-rdzse phur-pa ld. Vadzsrakila

rdo-rdzse mal-`bjor ld. vadzsrajóga

Rdo-rdzse rnal-`bjor-ma ld. Vadzsrajógini

Rdo-rdzse szemsz-dpa` ld. Vadzsraszattva

rdo-rdzse szku ld. vadzsrakája

rdo-ring p. 39, 41, 43, 66, 294

rdzong-dpon ld. *dzongpön*

Rdzse-bcun dam-pa khtukhtu p. 217, 264

Rdzse rin-po-cshe ld. Bcong-kha-pa
 rgjal-ba rin-po-cshe p. 80
Rgja-bod jig-chang ('Kína és Tibet feljegyzései') p. 39, 42
Rgja-bza bod-bza p. 257
Rgja-gar cshosz-`bjung ld. 'Buddhizmus története Indiában'
 rgjal-ba rin-po-cshe p. 215, 216, 313 vö. dalai láma
 Rgjal-chab-rdzse p. 215, 273
 Rgjal-lha-khang p. 77
 Rgjal-mo-rong p. 59, 251, 292
Rgjal-rabsz bon-gji `bjung-gnasz p. 253, 288
Rgjal-rabsz gsza-ba`i me-long ('Az uralkodói származás[történeteke]-t megvilágító tükör') p. 31, 39, 42, 44, 136
 Rgjal-to-re, Dbasz p. 67, 175
 rgju p. 196, 206
 rgjud p. 161, 206, 238 ld. tantra
Rgjud bzsi p. 274
Rgjud-rgjal gsin-rdzse-gsed szkor-gji cshosz-`bjung p. 275
Rgjud-szde szpi`i mam-par bzsag p. 271, 273
Rgjud-`grel p. 264
 Ribbach p. 135
 Richardson, Hugh p. 39
ridro p. 237, 238
 rig-pa p. 209 vö. vidjá
 rim-gjisz [thar-pa] p. 172
 ring-khang p. 38
 Rin-szpungsz p. 80, 313
 rkang-gling p. 195
 Rlangsz család p. 78
 Rma Cshosz-gsesz p. 194
 Rma-lo p. 138
 Rock, Joseph F. p. 139
 Roerich, G. p. 148, 286, 291
 ro-langsz p. 253 szkt. vétála
 ro-ma ld. raszaná
 Rongbaca p. 102
 Római Birodalom p. 144, 254
 Róna Tas András p. 55: végjegyz.
 rmi-lam p. 199, 200, 253
 nmam-sesz (ejtett alak *namse*) p. 232 ld. vidnyána
 nmam-thar p. 40, 270, 275
 nmam-rtog p. 196, 219 végjegyz. ld. vikalpa
 mnying-ma[-pa] p. 39, 40, 73, 82, 133, 137, 173, 183, 189, 195, 206-211, 217, 255, 271, 272, 273, 276, 285, 286, 287
Rnying-ma cshosz-`bjung p. 276
Rnying-ma rgjud-`bum p. 264, 272
 Rol-pa i rdo-rdzse, zsza-nag karma-pa p. 212
 Roszová p. 306
Rtagsz-kji `dzsug-pa, p. 33, 270 ld. még Thon-mi Szambhóta
 rten-bszkjed p. 297
 Rudra Csakrin p. 188
 Rva-hagyomány p. 273
 Rva Cshosz-rab p. 189
 Rva-lung p. 89
 Rva-szgreng (ejtsd/lásd *reting*) p. 77, 186, 193, 213
 ru p. 68
 Ru-jong-bza p. 62

Ru-lag p. 68
 rúpa p. 199
 rúpadhātu p. 172, 187

S

saivita p. 182, 194
 saka p. 293 vö. szog-po
 Sakabpa, Cepon W. p. 109
 sakti p. 163
 Salvador p. 109
 Sambala p. 188-89, 190 végjegyz., 263, 274
Sambala'i lam-jig p. 274
 Sa[ng]-rí u-csan p. 139, 286
 san-san p. 61
 Sang-dinasztia p. 59
 sangsz-pa bka'-brgjud-pa p. 204
 Sáriputra p. 138
 Satra, Loncszen p. 102
 Sántaraksita p. 65, 170, 172, 173, 286
 Sántidéva p. 213, 273
 Sákjamuni Buddha p. 32, 130, 137, 155, 160, 162, 168, 188, 194, 209, 264, 275, 294
 sámán; [animizmus-] samanizmus p. 130, 132, 134-135, 136, 140, 144, 147, 167, 195, 216, 286
 Sárga-folyó p. 12, ld. kín. Huang-ho és a tib. Rma-cshu
 'sárgasüvegese' p. 80, 82, 87, 147, 199, 206, 211-19 ld. dge-lugsz-pa
 sásztra p. 270
 Schüttler, G. p. 136
 Selyemút p. 294
 Sen Cung-lien p. 107
Ser-kang p. 244
 ser-phjin ld. pradnyápáramitá
 sesz-rab ld. pradnyá
 Sesz-rab rgjal-mchan p. 205
Sékóddésatiká p. 276
 Sigace p. 80, 83, 98, 123, 215 írott alak Gzsi-kha-rce v. Bszam-grub-rce
 Simon Magus p. 165
 sino-tibeti nyelvcsalád [?] p. 15
 Si-tu pan-cshen p. 270
 Shafer, Robert p. 16
 Snellgrove, David p. 287
 Sophia p. 160
 Sraddhákavarma p. 183
 srámanéra ld. dge-chul
 srávaka p. 209
 Stein Aurél p. 39, 292
 Stein, Rolf A. p. 34, 43
 sünyatá p. 159, 165, 193, 196, 206, 210 tib. sztong-pa-nyid
 Svájca p. 307, 308

SZ

sza-bdag p. 128, 285
Szaddharmapundarika szútra p. 159
 Szad-ma [d]kar p. 62
 szad-mi bdun p. 171

Szad-na-legsz (másnéven ld. Khri-lde szrong-brcan) császár (i.sz.799-815) p. 39, 66, 173, 262, 311
 Szagang szecsen, mongol történetíró p. 31
 Szamada p. 297
 Szamanida uralkodóház p. 49
 Szamantasri p. 189
 szamdnyá p. 199
 szammatija p. 185
 szamszára ("létforgatag") p. 157, 161, 164, 209
 szamszkára p. 199
 Szamvara p. 166, 273
 szandhábhasá p. 163, 166
 szangha p. 156, tib. dge-'dun ejtsd *gendün*
 Szangsz-po 'bum-khri p. 141
 szangsz-rgjasz p. 155 'buddha'
 szanszkrit p. 16, 31, 32, 43, 44, 164, 174, 199, 262, 296
 Szaraha p. 165, 207
 szarváasztivádin p. 167, 185
 Sza-szkja bka'-bum p. 271
 sza-szkja-pa (ejtsd *szakjapa*) p. 40, 74, 77-78, 136, 196-98, 199, 205, 208, 211, 212, 248 végjegyz., 271, 285, 312, 313
 Sza-szkja pandita Kun-dga' rgjal-mchan (1182-1251); p. 74, 77, 81, 196-97, 219 végjegyz., 271, 312, 313
 Szalven-folyó p. 12, 59, 102 ld. tib. Nag-cshu
 Szamanthabhadra p. 137, 162, 187, 189, 207, 209, 275, 295 ld. tib. Kun-tu bzang-po és Adibuddha
 szambhóga-kája p. 160
Szamjé ld. Bszam-jasz
 szampannakrama p. 196 ld. bszkjed-rim
 Szang-si, Szba p. 169, 170
 Szangsz-rgjasz phal-po-cshe ld. Buddhávatamszaka
 Szangsz-rgjasz rgja-mcho p. 87, 217, 274, 314; az V. majd a VI. dalai láma régense (szde-szrid)
 Szatledzs-folyó p. 59, 137, 138, 298
 Sza-trig er-szangsz p. 140
 szádhana p. 276, 286, 296
 Szászánida-uralkodóház p. 142, 144
 Százezer Klu- ['kigyó-, vizi-'] *szellem* p. 139, 286
Szba-bzséd p. 42
Szba-bzséd gcang-ma p. 43
Szba-bzséd zsabsz-btagsz-pa p. 43
Szde-dge kánonkiadás p. 263, 264
Szde-dge'i rgjal-rabsz ('Dergei királyok története') p. 44
 szde-pa p. 217
 szde-sznod gszum ld. Tripitaka
 szde-szrid (ejtsd *deszri*) p. 79, 217, 274
 Szdingsz-cshen szmjón-ba p. 255
 Szecsuan p. 38, 65, 66, 100, 103, 104, 112, 315
 szemsz p. 196, 200
 Sze-ra theg-cshe-gling p. 80, 81, 95, 107, 237, 241, 313
 Szen-ge nmam-rgjal, ladaki király (kb. 1600-40) p. 81
 Szgam-po-pa p. 199, 204, 205, 271
 szgju-lusz p. 199
 szgju-ma p. 195
 Szgrol-ma ld. Tára
 szgrub-szde p. 90

Szibéria p. 132, 134-135, 292
 sziddha p. 165, 199, 203, 207, 270, 275
 sziddhi p. 194
Sziddhi kūr p. 253
 szienpi p. 60
 Szikkim p. 89, 90, 97, 99, 106, 108, 110, 113, 129, 216, 247, 305, 308, 309, 315
 Szimlai Egyezmény p. 102, 108, 109, 316
 Szinkiang (Hszincsiang) p. 11
 Szír-darja p. 188
 szkandhá p. 199, 209
 Szkar-cshung templom p. 39, 294
 Szkar-rdo p. 50
 Szkar-rgjal p. 183
 szkíta p. 291
 Szkjid-cshu p. 60, 63, 95, --völgy p. 251
 szku p. 141
 Szman-thang-pa p. 296
 szmon-lam p. 80, 214, 273
 szna-chogsz p. 264
 szna-chogsz rdo-rdzse ld. visvavadzsra
 Szna-nam nemzetség p. 66, 73
 sznang-gsen p. 145
Sznang-gszal p. 257
 Sznar-thang p. 212, 263
 Szne-gdong p. 79
 sznga-dar 167-82, 263
Szngagsz-rim cshen-mo p. 213, 273
 sznyan-rgjud, zsang-zsung ~ p. 287
Sznyan-ngag-gi me-long p. 43, ld. Kávjadarsa
 Sznye-thang p. 186
 sznying-rdzse ld. karuná
 sznying-thig p. 208, 272
 szogd p. 137, 219: végjegyz., 254
 szogl-po] p. 254, 293
 Szo-nam le-khung p. 246
 Szómanátha p. 189, 205
 Szpa-gro (ejtsd *paro*) p. 57
 Szpjan-rasz-gzigsz ld. Avalókitésvara
 szprul-szku p. 88, vö. *tulku*
 szprul-szku ld. nirmána-kája
 Szpung-szad zu-ce, Khjung-po p. 60, 61
 szrang p. 231, 240
 szri-szellemek p. 145
 szrid-pa`i bar-do p. 210
 szrid-pa szellemek p. 142
 Szrid-rgjal-ma p. 142
 Szrid-gsen p. 145
 Szrong-bcan szgam-po császár (618-641 és 646-49) p. 31, 38, 44, 60-63, 67, 79, 82, 127, 130, 134, 137, 167, 168, 174, 176, 177, 197, 217, 257, 270, 292, 293, 311
 Szrong-nge 182-83 ld. Je-sesz `od
 Sztag-brag rin-po-cshe p. 316
 sztag-chang [sza-szkja-]pa p. 74
 Sztag-gzig ld. *Taz/s/ig*
 Sztag-lha me-`bar p. 286 ld. La-szad ne-bar
 sztag-lung [bka-`brjud-]pa p. 74, 204, 205, 211

Sztag-szgra klu-gong p. 39, 170
 szteng-lha p. 128
 szthaviravádin p. 157, 185
 Sztod-lung p. 62
 Sztod-phjogsz [= `Felvidék`] p. 11
 Sztong-brcan jul-bzung, Mgar p. 61, 63
 sztong-pa-nyid ld. súnjátá
 Sztong-ri sztong-bcan p. 293
 sztúpa p. 139, 163, 185, 294, 295 ld. tib. mcshod-rten
Szubbhásita ratna nidhi ld. Legsz-bsad
 Szucsandra p. 188
 Szudhana dzsátaka p. 255
 Szuj uralkodóház p. 52, 292
 Szumátra p. 185, 194
Szum-csu-pa, p. 33, 270 ld. még Thon-mi Szambhóta
Szum-pa anya mondásai p. 251
 Szum-pa mkhan-po (1704-1777) p. 44, 296
 szum-pa p. 138, 251, 292
 szupi p. 59, tib. szum-pa
 Szuréndrabódhi p. 174
 Szuvarnavípa ld. Szumátra
Szuvarnaprabhásza szútra p. 169, 262
 Szvajambhú[náth] p. 185
 szvasztika p. 134, 148, 206, 286
 Szvát ld. Uddijána p. 62

T

Tabo kolostor, ~ zsinat (1076) p. 74, 312
 Taca rinpocshe p. 95, 96
 Ta-hszüe hegység p. 11
 Taj-cung, Tang császár p. 62, 64, 311
 Taktra rinpocshe p. 109
 Talaszi csata (751) p. 64, 311
tamka p. 240
 tang-hsziang p. 59, 67 vö. tangut
Tang su p. 42, 44, 52, 60, 133, 197
 Tang uralkodóház (618-906) p. 39, 44, 52, 53, 62, 64, 66, 252, 297, 311
 tangut p. 37, 67, 312, 313 ld. kín. hszi-hszia
 Tan Kuan-szan p. 118, 121, 122
 tantra p. 146, 147, 161, 163, 165, 171, 182, 183, 185-89, 196, 199, 202, 205, 206, 209, 211, 212, 213, 215, 238, 263, 264, 271, 273, 286
 taoizmus p. 274
 Ta-pao-fa-vang (kín.) p. 79
 Tarim-medence p. 12, 65, 66, 67, 188, 294
 Tasilhunpo p. 83, 90, 94, 205, 215, 237, 313 írott alak Bkra`-sisz lhun-po
 tathatá p. 160, 206, 295 tib. de-bzsin-nyid
 tathágata p. 162
 tathágatagarbha p. 205, 206
 Tavang p. 113
 Taxila p. 158
Taz/sig p. 138, 254, 286 máshol írott alak: sztag-gzig
 Tára p. 163, 168, 185, 193, 194, 256, 275
 Taranátha Kun-dga` sznying-po p. 43, 206, 220: végjegyz., 263, 275, 297
Tárikh-i Kashmíri p. 50
Tárikh-i Rashídi p. 50
 "tároló-tudat" p. 160

- Tengri Nor ld. Namco p. 12, 82
Tendzin gyacó (Bsztan-`dzin rgja-mcho, a jelenlegi azaz a XIV. dalai láma p. 107-114, 219, 248, 305
 teokrácia p. 89, 105, 136, 194, 217, 219, 240
 Tezpur p. 113
 Tezu p. 306, 308
 Thab-lha p. 131
 thabsz ld. upájá
 thang-ka p. 295, 296, 297, 306
 Thang-la p. 129
 Thang-nag bon-po p. 139
 Thar-rgjan ld. Megszabadulás...
 the-dzsi p. 244
 theg-pa p. 144
 the`u-rang p. 130
 théraváda p. 156
 thig-le ld. bindu
 thob-jig p. 274
 Thomas, F. W. p. 34, 39, 251
 Thon-mi Szambhóta p. 31-32, 63, 167, 262, 270, 285
 Thot p. 211
 Thub-bsztan rgja-mcho, a XIII. dalai láma p. 219, 244, 245, 264
 Thu-[b]kvan Blo-bzang cshosz-kji nyi-ma p. 274
 thugsz p. 142, thugsz-szrasz p. 141, 144
 Tiámat p. 144
 Tilópa p. 201, 202
 Tibet
 Délkelet-Tibet p. 94, 107
 Észak-Tibet p. 148
 Belső-Tibet p. 50, 102
 Észak-Tibet p. 59
 Kelet-Tibet p. 100, 110, 112, 133, 182, 216, 252, 262, 291
 Középső-Tibet p. 91, 140, 168, 176, 212, 216, 246, 252, 256, 262, 274, 288, 291, 312, 313 ld. Dbusz és Gcang (ejtsd *üchang*)
 Külső-Tibet p. 50, 102
 Nyugat-Tibet p. 39, 50, 59, 73-74, 81, 135, 137, 182-85, 252, 253, 297, 298, 312
 Tibet Helyi Kormánya p. 117
 Tibetieket Segítő Központi Iroda p. 305
 Tibeti Kereskedelmi Szabályzat (1893) p. 97
 tibeti nyelv,
 klasszikus tibeti p. 16
 preklasszikus ~ p. 251
 tibeto-birmán nyelvek [újabb elképzelések szerint önálló nyelvcsalád] p. 15, 18, 59, 136
 Ting-nge-`dzin, Mjang nemzetségbeli p. 66, 174, 176, 208
 `tiltott ország/világ" p. 83, 91
 tisri, kin. ti-si: "császári tanító" p. 78, 197, 313
 `tizenhét pontos egyezmény" p. 110-111, 113
 tizenkét állatövi jegy p. 38, 187
 Tírabhukti rádza p. 62
 `tízezredes kerület" p. 79, 313 ld. myriarch
 Tolsztoj, Ilja p. 108
 torgut p. 97
 toto nyelv p. 18
 Tö-san p. 172

Tripitaka p. 193, 263
 triratna p. 195
 trisná p. 156
 Tubbat p. 49
 Tucci, Giuseppe p. 39, 41, 252, 287, 291, 297
 tu-jü-hun p. 38, 62, 64, 311 ld. `a-zsa
 tulku p. 80, írott alak: szprul-szku
 Tumsuk p. 294
 Tuna p. 98
Tung-tien p. 53
 Tunhuang p. 37, 39, 251
Tunhuangi évkönyvek p. 252
 tunhuangi könyvtár p. 38, 62, 285
 Turkesztán, p. 38, 64, 167
 Kelet-Turkesztán p. 32, 64 67, 139, 158, 168, 184, 218, 251, 262, 297, 311
 Nyugat-Turkesztán p. 38, 64, 67, 188
 Turner, Samuel p. 315
 tümet-mongol p. 216, 313
 türk p. 49, 50, 65, 67, 135, 138, 254
 nyugati türk p. 61, 64 tib. dru-gu

U

Uddijána p. 127, 158, 164, 170, 207, 208, 262, 274, 292
 uigur p. 65, 66, 67, 123, 219 végjegyz., 262
 ula p. 246, 248 végjegyz.
 Ulánbátor p. 264
 upadésa p. 201
 upája p. 163, 209
 Urga p. 102; ld. Ulánbátor
 U-sang rdo temploma p. 39, 176
 utpannakrama p. 196, 276

Ü

Ü (írott alak Dbusz) p. 50, 60, 246

V

vadszra ld. tib. rdo-rdzse
 Vadzsradhara p. 162, 200, 201, 205
 vadzsragiti p. 270, 275
 vadzsraja buddhizmus p. 78, 146, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 185-87, 195,
 199, 200-201, 203, 264, 275, 294
 vadzsraja p. 276
 Vadzsrajiní p. 164
 vadzsraja p. 200
 Vadzsraja p. 196
 Vadzsrapáni p. 174, 176, 188, 212
 Vadzsraszattva p. 162
 Vadzsraharáhi p. 164
Vaidúrja dkar-po p. 274
Vaidúrja gja`-szel p. 274
Vaidúrja [g]szer-po p. 274
 Vairócsana buddha p. 158, 162
 Vairócsanaraksita p. 171, 262, 286

Vang Hszüan-cö p. 62
 Van-li, Ming császár p. 263
 vartula p. 144
 Vaszubandhu p. 160
Vei-cang tu-cse p. 53
 Ven-cseng hercegnő p. 62, 168, 294, 311
Ven-hszen tung-kao p. 53
 védaná p. 199
 Vémacsitra p. 144
 védistenek ld. ji-dam
 vétála ld. ro-langs
 vidjá p. 164, 165, 209 vö. rig-pa
 vidnyána p. 199
 vihára p. 294
 vikalpa ld. nmam-rtog
 Vikramasíla p. 39, 184-85, 194
 Vimalamitra p. 173, 208, 262, 272
Vimalaprabhá p. 274
 vinajá tib. `dul-ba p. 157, 169, 182, 205, 211, 212, 263, 273
 Virúpá[ksá] p. 185, 196, 207
 Visnu p. 158, 188
 Visvantara p. 255
 visvavadzsra p. 294
 Vitalli, Roberto p. 190: végjegyz.
 Vogel, Jacques Philippe p. 31, 33
 `vörössüvegesek` p. 82, 89, 216, 217
 Vu Csung-hszin p. 107

W

Waddell, L. A. p. 39
 Washingtoni Konferencia p. 103
 Wylie, Turrel V. p. 34

Y

Yang Ho-chin p. 44
 al-Ya`qúbi p. 49
 Youngusband, Francis p. 98-99, 100, 315

Z

zen buddhizmus vö. csan bud.
 zervanizmus p. 142
 Zoravar Szingh p. 91
 zoroasztrianizmus p. 129, 211
 Zurván Akarana p. 142

ZS

Zsa-lu p. 205, 263
 Zsa-lu lo-ca-ba p. 270
 zsang-blon p. 64
 Zsang-szton p. 208
 zsang-zsung p. 18, 38, 52, 54, 59, 60, 61, 62, 67, 73, 132, 136, 137, 138, 140,
 144, 147, 170, 262, 285, 286, 292, 311
 Zsen Zsung p. 122

Zsi-ba-`od p. 270
zsi-bjed-pa p. 194-95
Zsi-ma-khol p. 64
Zsol-i felirat (i.sz. 764) p. 39, 294
Zsva`i lha-khang p. 294
zsva-lu [sza-szkja-]pa p. 74

Tartalom

Előszó.	5
Rövidítések jegyzéke.	7
I. Tibet földrajzi helyzete.	11
II. A tibeti nyelv és kapcsolata más nyelvekkel.	15
III. A tibeti írás. Átírási rendszerek.	31
IV. A tibeti történeti források.	37
Belső források.	37
Muszlim források.	49
Kínai források.	52
Tibetről szóló adatok a klasszikus ókorból.	54
Európai utazók Belső-Ázsiában Marco Polo óta.	56
V. Tibet történelme.	59
A birodalmi egység és terjeszkedés kora (600-800).	59
A feudális szétagoltság és a kolostori hatalom fejlődésének kora (900-1200).	73
Tibet és a mongolok (1200-1600).	77
A sárga egyház uralma és a mandzsuk (1650-1912).	87
Tibet: a Nagy-Britannia, Oroszország és Kína közti hatalmi sakkjátszma áldozata. A tényleges függetlenség és a kínai kommunista megszállás időszaka (1912-1969).	94
VI. Tibet jelenlegi politikai kerete.	117
Bevezetés.	117
A Tibeti Autonóm Területet Előkészítő Bizottság.	118
A Tibeti Autonóm Terület.	119
A Kínai Kommunista Párt Tibetben.	120
A Népi Felszabadító Hadsereg Tibeti Katonai Területe.	121
A Tibeti Autonóm Terület politikai kerete a Nagy Proletár Kulturális Forradalom után.	122
VII. Tibet vallásai és a tibeti hittérítő tevékenységek	127
A tibeti népvallás.	127
A bon vallás.	136
A tibeti buddhizmus.	155
A buddhizmus Tibetbe kerülése előtti történetének vázlata.	155

A „Tan korai elterjedése”	167
A „Tan későbbi terjedése”	182
A tibeti buddhista iskolák fejlődése	193
Bka’-gdamsz-pa	193
Zsi-bjed-pa	193
A sza-szkja-pák és az első térítés a mongolok közt. . .	195
Bka’-brgjud-pa	198
Zsa-lu-pa	205
A dzso-nang-pa iskola	205
Rnying-ma-pa	206
Dge-lugsz-pa (a sárgasüvegesek rendje)	211
VIII. Társadalmi és gazdasági felépítés	
a hagyományos Tibetben	229
Parasztok	229
Nomádok	232
Nemesség	236
Szerzetesek és apácák	237
Kereskedők	239
Fizetőeszközök	240
Tibet hagyományos politikai rendszere	240
A dalai láma felkutatása és beiktatása	246
IX. A tibeti irodalom	251
Népi irodalom	251
A buddhista kánonikus iratok	262
A tibeti szerzők írásai	270
A bon-po irodalom	285
X. Tibeti vallásos művészet	291
XI. A tibeti emigráció	305
Időrendi táblázat	311
Mutató	317

Kiadta a Terebess Kiadó Budapesten, 2001-ben
<http://www.terebess.hu>
A kötetet tervezte és a kiadásért felel Terebess Gábor
Szerkesztette: Steinert Ágota
Műszaki szerkesztő: Bozzay Kristóf
Készült a Szegedi Kossuth Nyomda Kft. üzemében
ISBN 963 9147
TE