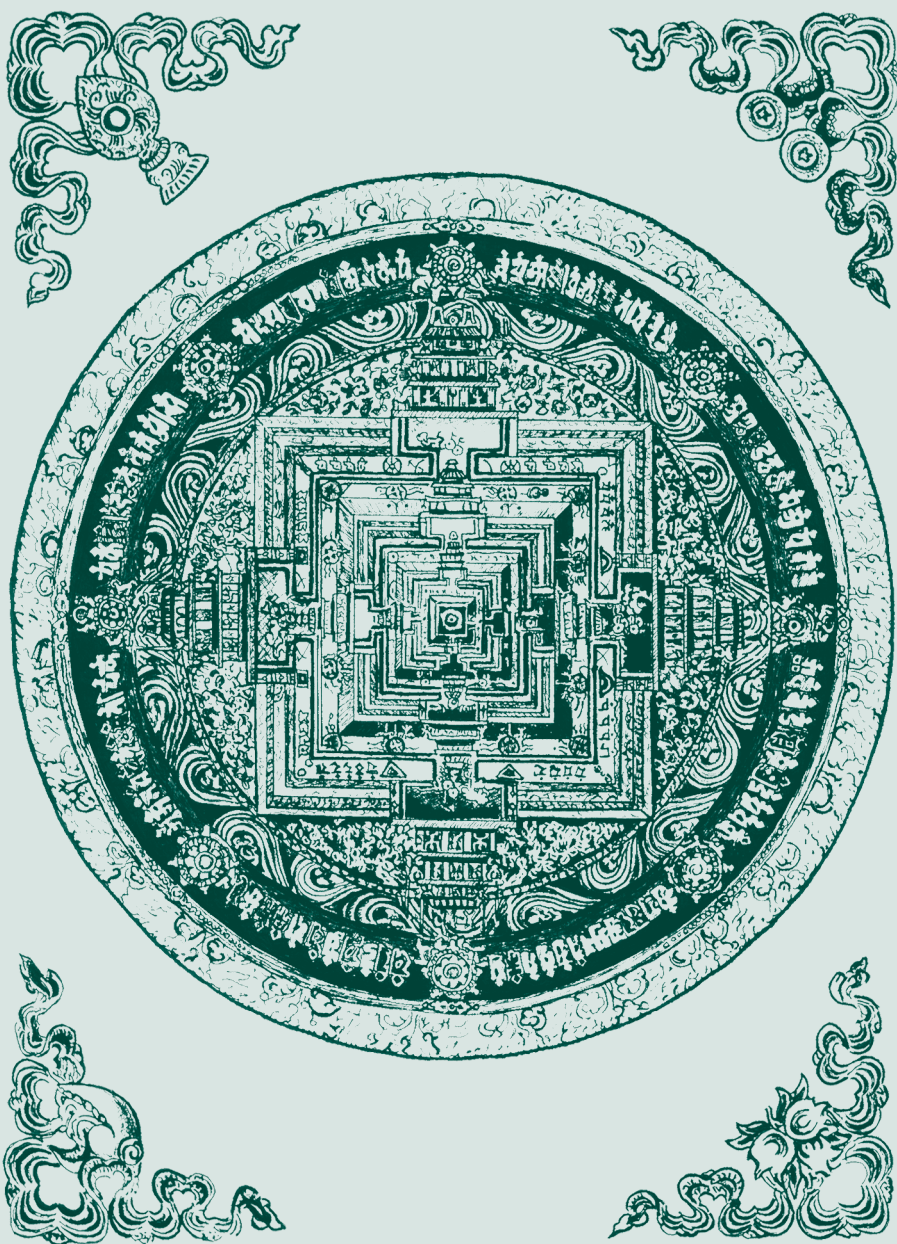


keréknyomok

2012/TAVASZ ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



KERÉKNYOMOK
2012/TAVASZ
6. szám

Orientalisztikai
és buddhológiai folyóirat

Kiadja
A Tan Kapuja Buddhista Főiskola

A szerkesztőség címe
1098 Budapest, Börzsöny utca 11.
e-mail: kereknyomok@tkbf.hu
honlap: www.tkbh.hu/kereknyomok

Szerkesztőbizottság
Agócs Tamás
Bincsik Mónika
Birtalan Ágnes
Fehér Judit
Kelényi Béla
Porció Tibor
Sárközi Alice
Végh Józseff

Tanácsadók
Bethlenfalvy Géza
Kara György
Urayné Köhalmi Katalin

Főszerkesztő
Fórizs László

E számot szerkesztette
Agócs Tamás
Fehér Judit
Fórizs László
Porosz Tibor
Végh József

Tipográfia
Maczó Péter

Műszaki szerkesztő
Dobosy Antal

Nyomda
Kapitális Kft.

Felelős vezető
Ifj. Kapusi József

ISSN 1788-3865

A borítón festett Kálacsakra *thangka*,
a Szera kolostorból (Tibet).

Fórizs Eszter grafikája
Kosi Gramatikoff fényképe nyomán.

A kiadvány kapható
A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán:
1098 Budapest, Börzsöny u. 11.

Ára 980 Ft

E számunk szerzői

DR. AGÓCS TAMÁS
tibetológus, egyetemi docens
TKBF Buddhista Tanszék
agocsster@gmail.hu

BÉRES JUDIT
tibetológus
szabadfoglalkozású
juditber@gmail.com

GELLE ZSÓKA
tibetológus, PhD hallgató
University of Vienna / Doctoral College
for Cultural Transfers
and Cross-Contacts
on the Himalayan Borderlands
gzsoka@gmail.com

KUZDER RITA
orientalista, PhD hallgató
ELTE Folklór Tanszék
krita67@gmail.com

JAKAB KATALIN
tanár, buddhista tanító
TKBF Buddhista Tanszék
jakabk@tkbf.hu

HENDREY TIBOR
Tibetet Segítő Társaság
Shambhala Tibet Központ vezetője
sambhala@tibet.hu

VÉGH JÓZSEF
tibetológus, tanszékvezető
TKBF Buddhista Tanszék
rest@tkbf.hu

Tartalom

TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK

VÉGH JÓZSEF

A samatha meditáció
tibeti, elefántos példázata 3

GELLE ZSÓKA

Kolostori tánc Tibetben 27

KUZDER RITA

Lhamo,
a tradicionális tibeti opera 36

BÉRES JUDIT

Amdó népdalainak
átfogó tanulmánya 53

DR. AGÓCS TAMÁS

Szemléletek füzére:
Padmaszambhava tanítása 71

BESZÉLGETÉSEK, INTERJÚK

JAKAB KATALIN

HENDREY TIBOR

Beszélgetés
Khenpo Tenpa Jungdrung
Rinpocsével 84

PROGRAMOK, ESEMÉNYEK

Nemzetközi Buddhista
Nyári Egyetem 2011 91

A Tan Szigete Közösség
bajnai elvonulása 94

A Dalai Láma
hetedik látogatása
Magyarországon 95

KRITIKÁK, RECENZÍÓK

E. J. Michael Witzel:
A világ mitológiáinak eredete 102

Joanna Jurewicz:
Tűz és kogníció
a Rigvédában 102

Richard Gombrich:
Amit a Buddha gondolt 104

Graham Priest:
A gondolkodás határain túl 105

SUMMARIES IN ENGLISH 107

Tanulmányok, fordítások

VÉGH JÓZSEF

A samatha meditáció tibeti, elefántos példázata

A közismert tibeti példázat a sáros elefánt befogásának és megszelídítésének allegóriájával a tudat lecsendesítésének technikáját tanítja. Az ábrázolásnak több szövegforrása is lehet, a képi megjelenítés pedig szervesen kapcsolódik hasonló témájú, az elefánt helyett ökröt vagy bikát ábrázoló kínai képsorozatokhoz. Az írott források és az ábrázolások, illetve a képek egymás közti kapcsolatát még nem tárták fel önálló kutatások. A tibeti és a nyugati leírások többsége útmutató a kép használatához. A képhez kapcsolódó feliratok idézetei indiai mesterek, Asaṅga (Maitreyaṇātha) és Bhāvaviveka műveire hivatkoznak. Egy ilyen képi-szimbolikus ábrázolás egy nyugati táblázatos összefoglalónál sokkal több szinten képes egyszerre bemutatni a figyelem, az emlékezet és összpontosítás viszonyrendszerét. Az elefántos példa sokrétűségére jellemző, hogy e képi elemek feloldása után a figyelemről szerzett tudás nem csak az elmélyülés fejlesztésében és a tudat megfigyelésében hasznosítható, hanem a hétköznapi életben is. Meditációs összefüggéseiben pedig több buddhista hagyomány metszéspontjában állva, a meditációs képzésben egyfajta közös nevezőt jelenthet a különböző buddhista irányzatok megközelítésmódjai között.

1. A képsorozat lehetséges indiai forrásai

1.1. A HASONLAT

Már a páli *Dhammapadában* találhatunk egy fejezetet az elefánttal kapcsolatos hasonlatokból. Ezek a versek összefüggésbe hozhatók a Tibetben közismert elefántos példázattal:

*Idaṃ pure cittamacāri cārikaṃ
Yenicchakaṃ yatthakāmaṃ yathāsukhaṃ
Tadajjahaṃ niggaheṣāmi yoniso
Hatthippabhinnaṃ viya añkusaggaho.*

Ez a tudat korábban vándorolt
Kényére, kedvére, ám ma teljesen
Kézbe veszem, mint az őrjöngő
Elefántot, ösztökével a hajtó.

Appamādaratā hotha sacittamanurakkhatha
*Duggā uddharathattānaṃ pañke sanno'va kuñjaro.*¹

Leljétek örömtők a figyelemben,
 Őrizzétek jól a gondolataitokat,
 Emeljétek ki magatokat a rosszból,
 Éppen úgy, mint a sárból az elefánt!²

A Dhammapada elefántról szóló fejezetében mindvégig szembetűnő a párhuzam a hátsóállat befogását és megszelídítését bemutató tibeti képsorral.³ Ám ez a versgyűjtemény ebben a formában nem jutott el Tibetbe. A Salu⁴ kolostorban 1934 körül talált szanszkrit nyelvű *Dharmapada* című gyűjtemény csak 17 százalékban egyeztethető össze a páli kánonban olvasható szöveggel.⁵ Elképzelhető, hogy valahonnan a tibeti fordítókhoz került a páli vagy a gándhári *Dhammapada* fejezeteinek a listája vagy tartalomjegyzéke, és ebbe a náluk ismert, és egészében sokkal jobban megfeleltethető szöveggyűjteményből, az *Udānavargā*ból⁶ válogattak bele verseket.⁷ A megegyező fejezeteken túl 9 olyan van, amelyeknek nincs páli megfelelője.⁸ Ez azért érdekes, mert a szöveg nyelvileg mégis a páli vagy prákrit szöveg szanszkritizálására utaló jeleket mutat.

A Tibetben közismert *Udānavargā*ban a páli „Elefánt fejezet” szerepét a „Ló fejezet” veszi át. Ebben a harmadik vers, amely hasonlít a *Dhammapada* fentebb idézett 326. verséhez, így hangzik:

'dul sbyong byed pas legs btul rta lta bur //
gang zhig dbang po legs par sdom pa yis //

¹ UV: Apramāda. 4. 36: Apramādaratā bhavata suṣilā bhavata bhikṣavaḥ: / Susamāhitasaṃkalpāḥ: svacittamanurakṣata / /

² Főrizs László fordításában (DHAMMAPADA 2002: 327): Leljétek örömet a fáradhatatlan éberségben! / Vigyázzatok, elmétek minden erejével törekedjétek! / / Hisz olyanok vagytok, mint a sárba süppedt elefánt. / De húzzátok ki magatokat a sárból! / / A páli magyarázat is (*Pāveyyakahaṭṭhiyaṭṭhu*) arról beszél, hogy egy öreg elefánt süppedt bele a sárba, de a kora miatt nem bír kimászni. Ebben a hasonlatban fontos tudatosítani, hogy az elefántoknak ez a szokása, és azt is, hogy a létforgatag szennyeződéseivel azonosítja a kommentár a sarat. Magyarul: DHAMMAPADA 1999, 137. Páli: DhA 4.25–26. ³ Ha az elefántos képet párhuzamba állítjuk a kínai, ürességgel végződő „bika-képekkel”, akkor a tibeti kép szövegének 10 szakasza megfelel a csan példázat tíz szakaszának (Amennyiben a ritkább, ürességgel, és nem a világgal végződő sorozatot vesszük elő az összehasonlításhoz.). Ehhez a *Dhammapada* „Elefánt” fejezete a következőképpen igazítható: bevezető versek, a képsor elé: 320–322; 1. kép: 323, 2. kép: 324, 3. kép: 325, 4. kép: 325, 5. kép: 327, 6. kép: 328, 7. kép: 329, 8. kép: 330, 9. kép: 331, 10. kép: 332–333.

⁴ zha lu.

⁵ Ezt a *Dharmapadā*t adta ki Patnában, dévanágari betűkkel Rāhula Sāṃkrtyāyana, akinek Gendün Csöpel (*dge 'dun chos 'phel*), volt tibeti szerzetes segített a szerkesztésben. A mű 22 fejezetben 414 verset tartalmazott. Az eredeti kézirat a kolostorban maradt, Sāṃkrtyāyana fotómásolatait pedig ma Patnában őrzik a K. P. Jayaswal Research Institute-ban. A Tibetben maradt eredeti sorsa bizonytalan, ha megmaradt, akkor valószínűleg Pekingbe szállították a kilencvenes években, a *Chinese Tibetan Research Center*-be. Vö.: DHAMMAPADA 1979. A Patnában kiadott szöveg egy évvel később Göttingenben is megjelent: „*The Patna Dhammapada*” címmel a „*The Language of the Earliest Buddhist Tradition*” (Göttingen 1980, pp 93–135) című kötetben. Egy másik kritikai feldolgozását Margaret Cone végezte el 1989-ben: *Patna Dharmapada* (JPTS Vol. XIII, Oxford).

⁶ *ched du brjod pa*.

⁷ Bernhard kritikái kiadásában az *Udānavarga* 33 fejezete 1050 verset tartalmaz.

⁸ 5: *Attha*; 6: *Śoka*; 7: *Kalyāṇī*; 13: *Śaraṇa*; 14: *Khānti*; 15: *Āsava*; 16: *Vācā*; 18: *Dadantī*; 22: *Uraga*.

khro ba spong zhing zag pa zad byed pa //
*thub de rnams kyis lha yi bar du myong //*⁹

Csakúgy, ahogyan az idomító a jól képzett lovat,
 Aki az érzékeit megfelelően fogja,
 Elhagyja a haragot, a végére jár a szennyezéseknek,
 Így a bölcsek megtapasztalják az istenieket.¹⁰

A folytatása ebben a szellemben:

bag yod pa yis bag med dang //
mi nyal mang pos gnyid log dang //
rta bzangs kyis ni rta rgod ltar //
*shin tu mkhas pas spangs nas 'gro //*¹¹

A figyelmességgel a figyelmetlenséget,
 Az éberséggel az aluszékonyságot,
 Mint a betört ló a vadlovat,
 A nagy bölcsek is úgy hagyják el a létforgatagot.

A „Tudat” fejezet minden verse beazonosítható az elefántos példázat képi ábrázolásainak valamelyik elemével. Ez a fejezet szinte mindegyik gyűjteményben megtalálható, és verseinek többsége is megegyezik. Érdekes kérdés, hogy az eltérő gyűjteményekben, más-más fejezetekben található versek milyen szempontok alapján kerülhettek a „Tudat” fejezetbe.

A kép tibeti szövege a kolostori képzés gerincét adó indiai mesterek (Asaṅga, Bhāvaviveka stb.) munkáira hivatkozik, akik nem a páli forrásokat, hanem az Āgamákat és a mahájána szútrákat olvasták. A páli kánon művei a tibetiek számára nem voltak közvetlenül elérhetőek.¹²

A hasonlóságok, a szövegek hagyományozódása és a képi ábrázolások története további kutatásokat érdemelnének. Jelen esetben a képsorozat ismertetése és a szövegforrások felderítése a cél.

Az elefánt páli példái az eredeti szöveg vizsgálata után önálló verseknek tűnnek, amelyek nem tartoznak olyan szorosan össze, mint a későbbi, egy képsorozatba összefűzött, a tudat

9 A tibeti szöveg forrása: D 326 *mdo sde* sa 226a2–3; UV 19.3: *yasyendriyāṇi samatāṃ gatāni aśvo yathā sārathinā sudāntaḥ | prahīṇadoṣāya nirāśravāya devāpi tasmai sprhayanti nityam* | | A „tíz bika kép”-pel kapcsolatos párhuzamokhoz a kínai változat (T.213 786c7–10): (忍和意得定 能斷諸苦惱) 從是得住定 如馬善調御 斷悲獲無漏 如馬能自調 棄惡至平坦 後受生天樂 [3–43 3. =19,3]

10 Az „isteniek” a meditáció, az elmélyülés szintjeire utal.

11 A tibeti szöveg forrása: D326 *mdo sde* sa 225b7–226a1; UV 19.4: *apramattaḥ pramatteṣu supteṣu bahu jāgaraḥ | abalāśva iva bhadrāśvaṃ hitvā yāti sumedhasam* | | Kínai változata (T.213 786c3–8): 不恣在放恣 於眠多覺悟 如羸馬比良 棄惡乃為賢 [54 4. =19,4]

12 Alig néhány cikk foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy mit fordítottak le a tibeti kánonba páli nyelvről, azon egyszerű oknál fogva, hogy a tibetiek a szanszkrit és prákrit nyelveket egyaránt „indianak” (*rgya gar skad*) nevezték. A kommentárok a pálit nem, de más prákrit nyelveket (*rang bzin gyi skad*) megadnak. A nagy tibeti-tibeti-kínai értelmező szótárban a *skad rigs chen po bzhi* címszónál, és nem a *rgya gar skad*-nál található a felosztást (Vö.TSHIG MDZOD 1984, 108). A 13. század elején egy szakja fordító (Dharmasvāmin, chag lo tsA ba) hozott Tibetbe néhány páli szöveget, mivel a muszlim invázió idején érkezvén Indiába, Szárnáthban már csak théraváda szerzeteseket talált (Vö.: ROERICH 1959).

lecsendesítését szolgáló tibeti tanítás. Ennek ellenére figyelemreméltó a páli versek és a tibeti képek fentebb leírt megegyező sorrendje.

A szanszkrit *Udānavarga* tudatról szóló fejezete már az elefántos képnek megfelelő részletességgel ismerteti, hogyan csendesíthetjük le tudatunkat, ami Buddha utolsó szavai szerint egyúttal a létforgatag örvénylésének lecsendesítése is bennünk.

A Buddha utolsó tanításaként híressé vált, Kínában és Tibetben egyaránt sokat idézett vers szerint:

*anityā vata saṁskārā, utpādayayadharminah/
utpada hi nirudhyante, teṣāṁ vyupaśamas sukham*//¹³

A tibeti szöveg Vidyākara-prabhā, Dharmaśrī-prabhā és Vardzsor¹⁴ fordításában (kb. 9. sz.):

*khye ma 'du byed mi rtag ste/ skye zhing 'jig pa'i chos can yin//
skyes nas 'jig par 'gyur ste/ de dag nye bar zhi ba bde*//¹⁵

„Bizony, az összetett dolgok mulandóak, létrejönnek és elpusztulnak,
Amint létrejönnek, el is enyésznek, lecsendesedésük a boldogság.”¹⁶

Amíg van mit lecsendesíteni, és van kinek csendesedni, addig a folyamat nem fejeződhet be. A tudat és a jelenségek között mindig lesz egy pillanatnyi fáziskésés. Amikor „csendesülő” és „csendesedett” egyidejűleg jelen vannak ugyanabban a folyamatban, akkor már nem beszélhetünk külön tapasztalóról és tapasztaltóról, hanem a tapasztalás folyamatát éljük. Ez az elmélyülés negyedik szintjén érhető el. Ez azért fontos, és az elefántos példázat szempontjából érdekes kérdés, mert tibeti szövege szerint a tudat lecsendesítésével az elmélyülés első szintjét éri el a gyakorló. Ez a vers a hagyomány szerint az egész megvilágosodáshoz vezető útra és a lecsendesülés fontosságára utal. Buddha itt azt ajánlja követőinek, hogy a *śamatha* meditációval párhuzamosan figyeljék meg a dharmákat is, azaz végezzenek a jelenségek tisztánlátására¹⁷ törekvő meditációt. Megfogalmazásában ez a két meditációtípus szétválaszthatatlannak tűnik, így érthető, hogy miért recitálják a chan/zen hagyományban ezt a négy sort a Buddha utolsó

13 DN. 16.6.10/II.157. A kínai változatban figyelemreméltó, hogy a *saṁskāra* kifejezés fordításával, amely a „cselekedetek” (行) szóval emberre érvényesíti Buddha versét, jelentősen megváltozik az egész szerepe: 諸行無常是生滅法生滅滅已寂滅為樂. Kínai fordítása kb. a IV/V. századtól ebben a formában (Kumārajīva, Faxian változata lehet): „Az összetett nem állandó,/ Születés és pusztulás törvényszerű,/ Keletkezik, majd pusztul/ Nyugvása lesz a kialakulás. // A „dharma” fordítására a kínaiak igyekeztek egy szót használni: „törvény” (法), miközben meghagyták a különféle fordításváltozatokat is. Az idézett vers, ezekkel az írásjegyekkel, legalább ötven helyen fordul elő a kínai

kánonban, és találhatunk másféle fordításokat is. (Vö.: CBETA, SEUNG 2008, 155–160)

14 dbar 'byor.

15 A tibeti, szanszkrit és páli szöveg közös forrása: WALDSCHMIDT 1949, 398–399; Páliul: *Aniccā vata saṁkhārā, uppādayayadhammino/ uppajjitvā nirujjhanti, teṣaṁ vūpasamo sukho*// Vekerdi József fordításában: „Keletkezik s el is múlik, nem örök, ami létezik;/ és ha a lét feloldódik, fő boldogság a megszűnés.” // (VEKERDI 1989, 39)

16 A buddhista meditációk szemléletében az itt és most folyamatos átalakulásban lévő jelenségek megfigyelése a cél, és nem egy elmúlt jelenség szemlélése.

17 *vipaśyanā*, *lhaḡ mthong*.

napjairól szóló hosszabb beszámoló¹⁸ helyett, *Nirvāṇa-sūtra* címmel.¹⁹ Ez konkrétan, gyakorlati szempontból valóban a zen-módszert jelenti, amely arra összpontosít, hogy tudatunkban semmilyen támasz („tárgy”) ne maradjon; így képesek leszünk egyidejűleg, reflexió nélkül jelen lenni a valóság aktuális folyamataiban. Mivel ez a törekvésünk nem valószínű, hogy azonnal sikerre vezet, amikor elfáradunk, amikor tudatunk elkalandozik, megpróbáljuk azt visszaterelni, s ezt az elsőre negatívnak, célunktól eltávolítónak talált mozdulatot kell a gyakorlás során tisztánlátó elmélyüléssé (*vipaśyanā*) nemesíteni.

Azokban a mahájána iskolákban, ahol a megvilágosodás elérését fokozatosan próbálják megvalósítani, gyakran szétválasztják, külön tanítják, de természetesen végül összekapcsolandónak tartják ezt a kétfajta meditációt. Ez magyarázhatja az elefántos metszet Tibetben betöltött szerepét is. Congkapa gelug rendben tanított és gyakorolt fokozatos meditációját úgy építette fel, hogy az elmélyülni szándékozónak külön kell elsajátítani a *śamatha* készségét. (Ez a legszerencsésebb esetben két hónapot, átlagosan fél évet vesz igénybe.)²⁰ A fokozatos utat összefoglaló kézikönyvében az utolsó két fejezetben foglalkozik ezzel a két meditáció típussal. A mű addig látszólag megelégedezik a *śamatha* meditációról, egy másik oldalról azonban mégis ezzel a módszerrel egészíti ki a *vipaśyanā*t, amit már a mahájána szútrák alapján, az üresség közvetlen belátásaként határoz meg. Ennek a feltétele a tudat lecsendesítésével elérhető összpontosítás. Több szerző, noha Congkapa kora kolostori képzésének szinte minden alapművére hivatkozik, ezt a könyvét alapvetően a *Madhyāntavibhāga* kommentárjának tekinti. Így a metszet erre történő hivatkozása, valamint az elmélyülés fokozatos útjának és a *śamatha* meditációnak a jellegzetes kapcsolata miatt ezek a képek minden bizonnyal a gelug hagyomány útmutatásai alapján készülhettek.²¹

A korai buddhizmus gyakorlatára, Buddha beszédeire jellemzőek az akár többször is visszatérő, különféle formában kifejtett és megvilágított példázatok. Így sok páli és szanszkrit nyelvű beszéd él a korabeli India mindennapi életéből vett példákkal. A tehén, a bika, az elefánt és egyéb hátasállatok, mint az idézett *Dhammapada* versekben is, gyakran előfordulnak. A legnépszerűbb nyomat szövege az elefánt szimbólum megértéséhez Bhāvavivekát (6. sz.) idézi:

yid kyi glang po log 'gro ba //
dmigs pa'i ka ba brtan po la //

18 A kínai és a japán hagyományban Buddha utolsó tanításait a *Mahāyānamahāparinibbāna-sūtra* tartalmazza, amely magában foglalja ugyan a páli beszámoló szövegét (*Mahāparinibbāna-sutta*, DN 16), de túlnyomórészt jóval hosszabb későbbi mahájána tanításokkal foglalkozik.

19 A recitáció kínai szövegét lásd a 12. számú lábjegyzetben!

20 Természetesen egy ilyen „készség” elsajátításában nagy egyéni eltérések lehetnek. A két időtartam a gyakorlók túlnyomó többségénél tapasztalt minimális és maximális ráfordított időt jelzi. Hosszabb időre elnyújtva, a gyakorlásunk napi intenzitása már nem éri el azt a minimumot, amely a készség kialakításához kell. Ez azt is mutatja, hogy a kellő intenzitású, rendszeres gyakorlás

szinte automatikusan meghozza az eredményt. „Szinte”, hiszen az erre irányuló szándék, akarat és összpontosítás nélkül nem megy.

21 A modern théraváda gyakorlat hajlik arra, hogy a *śamatha* gyakorlatnál nagyobb hangsúlyt kapjon a *vipaśyanā*. A tibetieknél a kagyü hagyományban a mahāmudrá anuttarajógatantra gyakorlataival, a nyingma vonalon pedig a dzogcsen-atijóga gyakorlataival váltják ki, mondván, hogy ezeknek a gyakorlatoknak a kiteljesítő szakaszában is ugyanezeket a készségeket sajátítják el. Ez azonban azt jelenti, hogy azonosítják a tudat lecsendesítését a tárgyat fogalmak nélkül megragadó tudatállapot stabilizálásával, amit Congkapa és a théraváda Buddhaghosa egyaránt tagadott. Vö.: WALLACE 2005, 220.

dran pa'i thag pas nges bcings nas //
shes rab lcags kyus rim dbyang bya //

A tudat tévelygő elefántját
 Rendre szelídítsd meg a bölcsesség ösztökéjével,
 A figyelem pályvájával ténylegesen kösd
 A belső látás oszlopához.²²

Az idézett mű következő versei, amelyek már nem jelennek meg az elefántos példa fadúcos nyomtatán, még szorosan a tudat lecsendesítéséhez szükséges tennivalókat sorolják:

rgod pa mi rtag la sogs pa//
yid la byed pas zhi bar bya//
zhum pa dmigs pa rgya chen dag//
*bsgoms pas yangs pa nyid du bya//*²³

Tudatod szétszórtságát, változékonyságát és a többi hibáját
 A figyelem segítségével csendesítsd le,
 A belső lustaságod pedig – nagy tárgyakon
 Meditálva – oldódjon bele azok kiterjedésébe.

g.yengs pa g.yeng ba'i mtshan ma la//
nyes dmigs lta bas bsdu bar bya//
zhum pa yang ni brtson 'grus kyi//
*phan yon mthong bas gzhengs bstod bya//*²⁴

Az elkalandozást, az elkalandozás jelei közt,
 A hibák megismerésével fogd össze,
 A belső lustaságod kapcsán arra figyelj, hogyan
 Adhatod át magad erőfeszítéseid jótékony hatásának.

1. 2. A PÉLDÁZAT SZEREPE A MEDITÁCIÓ TANÍTÁSÁBAN

Az ábrázolás szövegforrásai egyértelműen a fokozatos meditáció nagy kézikönyvei, amelyeket minden rend a maga hangsúlyai szerint állított össze. Az elefántos példázat szorosan kapcsolódik e kézikönyvek *śamatha* fejezeteihez, ahogyan az életkerék-ábrázolások pedig a *vipaśyanā*hoz. A buddhista gyakorlatban e kétféle tudatfolyamat összekapcsolása a cél, így felmerül a kérdés, hogy miért olyan kevés a már hivatkozásként említett zanszkári falképhez hasonló példa. Ezen

22 HEITMANN 1998, 25–26 (MHK 3.16):
nibadhyālambanastambhe smṛtirajjvā manogajam /
unmārgacārīṇaṁ kuryāt prajñāṅkuśavasani śanaiḥ // Vö.: BCA
 5.3: *kun nas dran pa'i thag pa yis // sems kyi glang po dam*
btags na // 'jigs pa thams cad med 'gyur zhing // dge ba thams

cad lag tu 'ong // (= D3871, dbu ma, la 10a5–6)

23 Uo.: *anīyatāmanaskārair uddhatāṇ śamam ānayet /*
vīpulāmbanābhāsāt saṅkṣiptāṇ vīpulātmatām //

24 Uo.: *vikṣiptāṇ saṅharet kṣiptanimitāḍḍīnavekṣaṇāt /*
vīryānuśaṁsadarśitvāl tīnam uttejayed api //

a képen egymás mellett ábrázolják a létesülés kerekét, amelynek segítségével a gyakorló az ürességet, a változást magát látja közvetlenül, valamint az ehhez a belátásához szükséges egyhegyű összpontosítás feltételét, a tudat elefánthoz hasonlítható energiáinak a megszelídítését és megtisztítását.²⁵

A sok, már nyugati nyelven is hozzáférhető,²⁶ lecsendesítésről szóló útmutatás közül csak a szöveghez kapcsolódó Congkapa magyarázatokat használok, s ezek közül is azt tárgyalom, amelyik a gyakorláshoz könnyebben forgatható. Ez paradox módon a leghosszabb, legrészletesebb mű, a „Megvilágosodáshoz vezető nagy fokozatos út”.²⁷ Congkapa eme írásában a képen is olvashatóhoz hasonló versidézetekkel találkozhatunk, amelyek az indiai előzményekre tudnak így még jobban rávilágítani.

Congkapa többek között Āryaśūra művét, a *Tökéletességek összefoglalóját* (*Pāramitāsamāsa*)²⁸ idézi, a negyedik századból:

shes rab ldan pa rnams la gnod pa dag //
bzod pa'i yon tan yod pas gnod mi 'gyur//
shin tu dul ba'i glang po mchog rnams la//
las kyi khyad par rnam mang bzod pa bzhin//
brtson 'grus gcig pu byas pa ngal ba'i mtha'//
*shes rab grogs kyis bstangs na don chen 'grub//*²⁹

Az ártó szándék nem sérti a bölcseket,
 Mert a türelem jó tulajdonságával bírnak,
 Mint a legkiválóbb, teljesen szelíd elefántok,
 Akik a legkülönfélébb munkákat is türelemmel viselik.
 Az erőfeszítés önmagában kimerülhet,
 Ám ha barátja, a bölcsesség segíti, nagy célját eléri.

Az utalás konkrétan az összeszedettség eléréséhez szükséges türelemre hozza fel példaként az elefántot, ami első látásra nem teljesen felel meg a tudat lecsendesítését tanító képsorozat elefántjának, amely a tudat zabolátlan és szennyezett energiáit testesíti meg. Ám nagyon hasonlít a korábban már említett *Dhammapada*-fejezet egyik verséhez. A képsorhoz tartozó szöveg az utolsó állomásnál az összpontosítás első szintjének az elérését állapítja meg, így mégis ugyanarról van szó. Mivel témája azonos, Congkapa ebben a páramitákról szóló fejezetében sokat idézi Āryaśūra művét, amelyben az indiai szerző gyakran példálózik az elefánttal.

25 Természetesen más, nem gelug rendekben is gyakorolhatták a *śamatha* meditációt külön, ám a fokozatos meditáció gyakorlatának szerves része volt. A nyingma gyakorlatokban is, ahol ezt gyakrabban váltotta ki a valószínűleg csan mesterektől tanult tárgynélküli meditáció. Ennek az lehet az oka, hogy Tibet e régebbi buddhista rendjében a fokozatos gyakorlatokat már csak egy konkrét, Buddha tanítását megvalósító élmény megtapasztalása után kezdik el.

26 Ha csak a legjellegzetesebbeket emelem ki: a gelug nézőpont: LAMRIMPA 1995; a kagyü nézőpont: THRANGU 1993; a modern théraváda szemlélete: pl. KHANTIPALO 1994.

27 *Lam rim chen mo*.

28 *pha rol tu phyin pa bsdu pa*, 3944, *dbu ma*, khi 217b1–235a5.

29 D3944, *dbu ma*, khi 232a5–7 (=LRCM 452, LRCM-E 2.214).

A *Lam rim chen mo* következő, utolsó előtti fejezete kimondottan a tudat lecsendesítésének a technikáját írja le. Ebben, noha közvetlenül nem említi az elefánt példázatát, a táblázatban szereplő összes fogalmat pontosan bekapcsolja a megvilágosodáshoz vezető út megfelelő szakaszához, hiszen művének is alapvetően ez a célja. Viszont hosszabban idézi Asaṅga, a kép szövegében is olvasható versét:³⁰

*karmaṇyatā sthītestatra sarvārthānāṃ samṛddhaye /
pañcadoṣaprahāṇāṣṭasaṃskārāsevanānvayā // 4.3 //
kausīdyamavavādasya sammoṣo laya uddhavaḥ /
asaṃskāro 'tha saṃskāraḥ pañca doṣā ime matāḥ // 4.4 //
āśrayo 'thāśritastasya nimittaṃ phalameva ca /
ālabhane 'sammoṣo layauddhatyānubuddhyanā // 4.5 //
tadapāyābhisamskāraḥ śāntau praśaṭhāvāhitā*

*der gnas las su rung ba nyid / /
don rnam s thams cad 'byor par 'gyur / /
nyes pa lnga spong 'du byed brgyad / /
bsten pa'i rgyu las byung ba'o / /
le lo dang ni gdams ngag rnam s / /
brjed dang bying dang rgod pa dang / /
'du mi byed dang 'du byed de / /
'di dag nyes pa lngar 'dod do / /
gnas dang de la gnas pa dang / /
rgyu dang 'bras bu nyid du'o / /
dmigs pa brjed par ma gyur dang / /
bying dang rgod pa rtogs pa dang / /
de spong mngon par 'du byed dang / /
zhi tsho rnal du 'jug pa'o / /³¹*

Amikor képes vagy ezen a szinten időzni,
Akkor tudatod bármelyik célod teljesíti.
Ez az öt akadály és a nyolc ellenszer
Alkalmazásán múlik majd.

Az elmélyült összpontosítás öt akadály:
a (1) belső lustaság, az (2) utasítások elfelejtése,
a (3) szellemi renyhesség és izgatottság,
az (4) ellenszerek nem alkalmazása,
az (5) ellenszerek fölösleges alkalmazása.

30 LRCM 527 / 342a.

31 Az LRCM 527–528. oldalakon 'jug helyett rnal du 'jog található. A szóhasználat közti különbség az, hogy a 'jug pa egy állapot elérésére

és az abban való tartózkodásra utal. A 'jog pa pedig az állapotokba juttató erő „uralására”, „meglovagolására” vonatkozik, ilyen értelemben még az elefántos példázatra is utal.

A nyolc ellenszer:

Az (1) állapot és a (2) benne való időzés,

(3) Maga az ok és (4) maga az eredmény,

A (5) meditációs tárgy el nem felejtése,

A (6) renyheség és az izgatottság felismerése,

(7) Elhagyásuk érdekében ezeket alkalmazni,

Hogy (8) a belső csendben természetes módon időzhess.³²

A lamrim tanításokat tibeti szokás szerint Congkapa egy rövid imában³³ is összefoglalta. Ebben, a vonatkozó résznél, a lecsendesülésről szóló versszakokban (23–24.), a lóhoz hasonlítja a megzabolázandó tudatot:

*rtse gcig bsam gtan tsam la 'khor ba yi//
 rtsa ba gcod pa'i nus pa ma mthong zhing //
 zhi gnas lam dang bral ba'i shes rab kyis//
 ji tsam dpyad kyang nyon mongs mi ldog pas//
 yin lugs phu thag chod pa'i shes rab de//
 g.yo med zhi gnas rta la bskyon nas ni//
 mtha' bral dbu ma'i rigs pa'i mtshon rnon gyis//
 mthar 'dzin dmigs gtad thams cad 'jig byed pa'i//
 tshul bzhin dpyod pa'i yangs pa'i shes rab kyis//
 de nyid rtogs pa'i blo gros rgyas par mdzad//
 rje btsun bla mas nyams len de ltar mdzad//
 thar 'dod bdag kyang de bzhin bskyang 'tshal lo//23/ /³⁴*

Önmagában az egyhegyű összpontosítás a létforgatag

Gyökerének az elvágásához nem elég erős belátás.

A lecsendesedés³⁵ útját végig nem járt bölcsesség

Bármennyit is elemez, a káros befolyásokat nem szünteti meg.

Ezért az ezek aktuális állapota felől minden kétséget kizáró bölcsesség,

A lecsendesedett és megingathatatlan tudat lován lovagolva,

A végletektől mentes középut érvelésének a kardjával,

Minden végletekhez tapadó, ragaszkodó belső tárgyat elpusztít,

Így az ennek megfelelően elemző, széles látókörű bölcsesség

A dolgokat olyannak látja, ahogyan azok tényleg vannak,

és helyesen elemző értelmünk még jobban kibontakozik majd.

³² Az utolsó két sor: *de spong mngon par 'du byed dang/ /zhi tshu rnal du 'jug pa'o//* jelentése egyaránt vonatkozik a belső csend állapotának elérésére, és megtartására, az abban való időzésre. A '*jug* egyébként is jelent belépést, és abban a térben folytatott tevékenységet. Jelen esetben fontos, hogy a belső csendet nem lehet sokáig passzívan fenntartani, tudatunk alaptermészete ez a változékonyság (*mi rtag*

pa), így az elért tudatállapot fenntartása az odavezető út folytatásaként csak dinamikus lehet.

³³ *lam rim bsdus don*.

³⁴ BSTOD SMON 79–80.

³⁵ A lecsendesedett tudat a spontán összpontosításra képes tudat, vagyis amely már képes, készség szinten akkor és arra összpontosítani, amire akar.

Így gyakoroltál, tiszteletreméltó Mester,
Segíts hát nekem is, a szabadulni vágyónak, hogy így tehessek!³⁶

A következő versszak mindjárt arról szól, hogyan kapcsolódik össze a csendes, összpontosítani képes tudat és az elemzés, hogy voltaképpen nem elemezhetünk megfelelően, ha nem nyugszik el tudatunk háborgása:

*rtse gcig goms pas ting 'dzin 'grub pa ni//
smos par ci 'tshal tshul bzhin dpyod pa yi//
so sor rtog pa yis kyang yin lugs la//
g.yo med shin tu brtan par gnas pa yi//
ting 'dzin bskyed par mthong nas zhi lhag gnyis//
zung 'brel sgrub la brtson rnams ya mtshan no//
rje btsun bla mas nyams len de ltar mdzad//
thar 'dod bdag kyang de bzhin bskyang 'tshal lo/24/ /³⁷*

Az egyhegyű elmélyedés révén megvalósulhat az összeszedettség (szamádhi),
De mennyivel többnek mondjuk majd azt, amikor csodás módon valóra váltottuk
A lecsendesítés és a tisztánlátás valódi egyesítését?
Ahhoz, hogy ezt láthassuk, a megfelelő elemzés egyenként
Megkülönböztető módszerével az aktuális tárgyára megingathatatlanul
Ráhangolódott összeszedettséget kell kifejleszteni.
Így gyakoroltál, tiszteletreméltó Mester,
Segíts hát nekem is, a szabadulni vágyónak, hogy így tehessek!!³⁸

1.3 KIKHEZ SZÓL A KÉP?

Tibetben bevett gyakorlat volt az indiai buddhista minták következetes másolása. Ez egy nehezen megvalósítható törekvés, mindig találkozott, ütközött a meglévő hagyományokkal, vagy

36 A gyakorlatban Congkapa eredeti szövegét senki sem használja szó szerint abban a formában, hiszen a mester egyes szám első személyben fogalmaz. (*rnal 'byor ngas kyang nyams len de ltar bgyis* // *thar 'dod khyed kyang de bzhin bskyang 'tshal lo* //) A gyakorló magára vonatkoztatva, átélve a lamrim imában kifejeződő kívánságot, s egyúttal a mester iránti tiszteletét és odaadását kifejezve használja ezt a formát. Így a korábban magyarul megjelent szövegváltozat csak Congkapa műveként olvasható, a gyakorlatban ezzel a módosítással használják. A vers Agócs Tamás fordításában (AGÓCS 1994, 105): VII. Elnyugtató tudat és kiterjesztett látás // 23. Ne hidd, hogy pusztán egyhegyű összpontosítással / képes leszel elvágni a létforgatag gyökerét! / Ha viszont a tudat elnyugtatójának az ösvénye hiányzik, / bármennyit elemzed is bölcsességgel a jelenségeket, / szenvedid nem tágiának. / Ezért a dolgok mibenlétét helyesen érzékelő bölcsességet

/ a rezenéstelenül elnyugtató tudat lovára ültessd, / s a végletektől mentes középut érveinek éles fegyverével / semmisíts meg minden szemléleti kapaszkodót, amely a végletes véleményeket fenntartja! / Széles hatókörű bölcsességgel a jelenségeket kellőképpen elemezve, / fejleszd ki és alkalmazd az olyanság-értő elmét! / Én, a jögi, ekképp gyakoroltam, / így tégy te is, szabadulni vágyó! // **37** BSTOD SMON 80.

38 Agócs Tamás fordításában (AGÓCS 1994, 105–106): 24. Egyhegyűen meditálva az elmélyülést eléred / – minek is beszélni erről? / De később már a megfelelő módon végzett, részletekbe menő / vizsgálódás által is mélyül a dolgok valódi állapotán / szilárdan és rezenetlenül nyugvó elmélyülés. / Csodálatosak azok a törekvések, amelyek az elnyugtató / tudatállapot és a kiterjesztett látás egyesítését célozzák! / Én, a jögi, ekképp gyakoroltam, / így tégy te is, szabadulni vágyó! //

a tibeti kultúra indiaitól eltérő sajátosságaival. Így a tanításban használt példák esetében a kolostoregyetemek társadalomban betöltött szerepe más volt, mint Indiában. A szerzetesek és világiak egymáshoz való viszonya, illetve a Buddha-dharmát befogadó társadalom szerveződése és hozzáállása a hagyományt fenntartó szerzetesekhez, gyakorlókhoz, egy sokkal egyoldalúbb kapcsolat volt. Tibetben szinte mindent alárendeltek Buddha tanításainak, míg Indiában mindig több nép kultúrája és vallása élt együtt.

Az elefántos képeket tehát mindazok használhatták, akik a tudat lecsendesítését szerették volna megtanulni, ami az összpontosítás, s ezzel a tanulás és az elmélyültebb meditációk feltétele. Ezek az emberek lehetnek kezdő szerzetesek, akik érthették és elővehették a szövegben hivatkozott indiai mesterek műveit. Asaṅga-szövege, „*A közép és a két véglet megkülönböztetése*”, egyértelműen arra utal, hogy Indiában a gyakorlat szorosan kapcsolódott a páliul *satipaṭṭhāna*-ként ismert „éberség-gyakorlat”-hoz.³⁹

Az is közismert tény, hogy azokban a fokozatos megközelítést gyakorló irányzatokban, ahol a tanulás egy jelentős szakaszában különválasztják a *samathát* a *vipaśyanātól*, úgy egyesítették a kettőt, hogy a tisztánlátó, elemző meditáció gyakorlatába beleillesztették a „tudatos jelenlét gyakorlatok” légzésfigyeléssel foglalkozó részét. A gelug rendben többnyire 21 légzést figyelnek meg a gyakorlat kezdetén, majd rátérnek a szemlélődés pontjaira. Ha a tudat még nem csillapodott le eléggé, még egy huszonegyes ciklust figyelemmel kísérnek.

1.4 A TIBETI ÁBRÁZOLÁS

A közismert kép tibeti elnevezése nem az elefántra utal, hanem a *samatha* meditációra: „*A tudat lecsendesítésének szemléltető ábrája*”⁴⁰. Az elterjedt metszet a mai napig kapható a tibeti közösségekben, amelyeket egészen a közelmúltig az utóbbi néhány száz évre visszavezethető fadúcokról nyomtattak. Kifestett tekercskép formájában is hozzáférhető, és akad belőle hatalmas méretű falikép is. Ez utóbbi például a zanszkári Likir⁴¹ kolostor egyik falán található, szorosan az életkerék ábrázolás mellett.⁴²

Sajnos a metszetek korát nagyon nehéz megállapítani, így nem tudjuk pontosan, mikortól kezdve terjedtek el ezek az ábrázolások. Azt is nehéz megállapítani, hogy a kép mikor jelent meg először Tibetben, s volt-e már Indiában is. Hasonló a helyzet a kínai, nyugaton „*tíz bika*” címen ismert történettel.⁴³

39 A tibeti kánonban *Saddharma-smṛtyupasthāna* (D 287, mngo sde, ya 82a1-sha 229b7. 'phags pa dam pa'i chos dran pa nye bar gzhas pa//) címen található a legtöbbet hivatkozott ilyen tanítás. A kínai hagyományban megtalálható a páli *Mahāsatipaṭṭhāna-sutta* szövege (T26).

40 zhi gnas dpe ris.

41 klu dkyil.

42 Martin Brauen képét Heinz Bechert közli a „*The World of Buddhism*” című tanulmánygyűjtemény 22. színes képeként. A kolostor helyzete azért különleges, mert a 11. században alapított nyingma kolostort a 15. században a gelug rend vette át.

43 Az eredeti írásjegy 十牛 (*shíniú*) inkább ökörre, vagy bivalyra vonatkozik. A kínai-japán gyakorlat miatt sok ábrázolás alkotója és keltezése pontosan ismert.

A tibeti képek esetében, gyakran az alkotók szerénysége miatt, nem mindig tudjuk pontosan a nevüket, vagy a készítés időpontját. Az eredeti szöveget és képeket Kuōan Shīyūln (廓庵師遠, 12. sz.) nevéhez köti a hagyomány, amely szerint ő főként az *Avatāraśaka-sūtra* és más mahájána szövegek alapján jelenítette meg a bódhisattva tudati energiáinak a kibontakozását. Annál figyelemreméltóbb az egyezés a *Dhammapada* szövegével!

2. A tudat lecsendesítése (A képsor tibeti szövegének fordítása)

A három jármű minden pozitív tulajdonságának azt nevezzük, amikor az ember a tudat lecsendesítésével⁴⁴ és a tisztánlátással⁴⁵ foglalkozik. Mivel annyira fontosak azok a célok és érdekek, amelyeket a tudat lecsendesítésével elérhetünk, és mert nagyon hatékonyak leszünk, ha ezzel foglalkozunk, így a megszabadulást kereső jógiknak nagyon fontos, hogy tudatukat lecsendesítsék. Nos, a gyakorló a lecsendesedett tudat hat halmán időzik,⁴⁶ és tudatában van, hogy miképpen Maitreyanātha „A közép és a két véglet megkülönböztetése” című műve is elmagyarázza,⁴⁷

az elmélyült összpontosítás öt akadályát a következők:

- (1) a belső lustaság (*le lo*),
- (2) az utasítások elfelejtése (*gdams ngag brjed pa*),
- (3) a szellemi renyhesség és nyugtalanság (*bying rgod*),
- (4) az ellenszerek nem alkalmazása (*'du mi byed pa*),
- (5) az ellenszerek fölösleges alkalmazása (*'du byed pa*).

Ezek közül az első (1) ellenszerei a bizalom (*dad pa*), (2) a hajlandóság (*'dun pa*), (3) a tanulási képesség (*shin sbyangs*) és (4) a kitartó törekvés (*rtsol ba*).

A második ellenszere (5) az emlékezés (*dran pa*),

a harmadiké (6) a figyelem (*shes bzhin*),

a negyediké (7) az ellenszerek (megfelelő) alkalmazása (*'du byed pa*),

és az ötödiké (8) a belső kiegyensúlyozottság (*btang snyoms*).

E nyolcat kell művelnünk, hogy elérjük a célunkat. Ezeket kilenc tudatállapotra is oszthatjuk, ahogyan a hat erő⁴⁸ révén valósíthatjuk meg őket. Így magukba foglalják a figyelem négy állapotát is, amelyekkel könnyedén és hibátlanul megvalósíthatjuk az összpontosított elmélyülést⁴⁹, ahogyan „A középút szíve” is mondja:

A tudat tévelygő elefántját

Rendre szelídítsd meg a bölcsesség ösztökéjével,

A figyelem pályájával ténylegesen kösd

A belső látás oszlopához.

⁴⁴ *śamatha*, *zhi gnas*.

⁴⁵ *lhag mthong*.

⁴⁶ A tudat lecsendesedésének hat halma, illetve hat kelléke, alapfeltétele: 1. a meditáció zavartalan helye (*mthun pa'i yul na gnas pa*). 2. A meditáló érje be alapszükségeit kielégítésével, „ne akarjon nagyot” (*dod pa chung ba*). 3. Tudja, mikor mennyi elég (*chog shes pa*). 4. Hagyjon fel a fölösleges egyéb tevékenységekkel (*bya ba mang po yongs su spangs pa*). 5. A tiszta erkölcs (*tshul khrims rnam par dag pa*). 6. A durva érzelmek elhagyása,

hogy ezek ne keltsenek fölösleges gondolatokat (*rnam rtog yongs su spangs pa*).

⁴⁷ MAV. *dbus dang mtha' rnam par 'byed pa* // D 4021, *sems tsam*, phi 40b1–45a6. Utalás a mű negyedik, meditációról szóló fejezetére (*pratipakṣabhāvanā* 'vasthāphalapari-cchedaścaturthaḥ), közelebbről annak 3–4. versére. A fejezet maga a tudatos jelenlét („emlékezet”) elmélyült és folyamatos művelését írja le (*smṛtyupasthānabhāvanā*).

⁴⁸ Részletesebben lásd az elefánt verse után, a szöveg vége felé!

⁴⁹ *samādhi*, *ting nge 'dzin*.

.....

Így az elefánt példázata a vad megszelídítéséről szól, és a képet követő magyarázat csak egy durva, elnagyolt kifejtése a képen láthatóknak.

A tudat kilenc állapota a következő:

1. Tudati ráhangolódás (*sems 'jog pa*)
2. Folyamatos ráhangolódás (*rgyun du 'jog-pa*)
3. „Foltszerű” vagy szakaszos ráhangolódás (*glan te 'jog pa*)
4. Közelítő ráhangolódás (*nye bar 'jog pa*)
5. Szabályozott ráhangolódás (*'dul bar byed pa*)
6. Lecsendesülés (*zhi bar byed pa*)
7. Teljes lecsendesedés (*rnam par zhi bar byed pa*)
8. Egyhegyű ráhangolódás (*rtse gcig tu byed pa*)
9. Egyenletes ráhangolódás (*mnyam par 'jog pa*)

Ezek elérése a következő erők segítségével történik: (1) a mestertől hallott és megtanult útmutatások erejével valósíthatjuk meg az első szintet. (2) A gondolataink erejével valósítjuk meg a másodikat, majd a harmadik és a negyedik eléréséhez (3) az emlékezetünkre van szükség. (4) A figyelem ereje az ötödik és a hatodik szintet valósítja meg, (5) a törekvés erejével érjük el a hetedik és a nyolcadik szintet. (6) A gyakorlatban való belső jártasság ereje valósítja meg a kilencedik szintet.

Ezek a figyelem négy szintjében a következőképpen vannak benne: az első és a második (1) a figyelem bevezető szakaszát⁵⁰ alkotja, a középső öt [3–7] pedig (2) a megszakadó figyelem⁵¹ szakaszát. A nyolcadik (3) a figyelem megszakítás nélküli, vagyis folyamatos tevékenysége.⁵² A kilencedik (4) a figyelem spontán megvalósuló állapotára hangolódik rá.

Így a kilenc tudatállapot fokozatos valóra váltásának a végén egy nem ingadozó belső tudati alkalmazkodóképességre tesz szert az ember, amely – elérésével egy időben – a tudat lecsendesülésével megvalósítja az összpontosítás első szintjét is.

Ilyen módon a tudat lecsendesítését követően, ha valaki a középút⁵³ mélységes szemléletével egyhegyűen és hasonló módon egyenletesen⁵⁴ ráhangolódva meditál tovább, majd az elemzés erejéből fakadó, belső tudati alkalmazkodóképességre tesz szert, akkor ezzel magát a tisztánlátó elmélyülést⁵⁵ éri el. Így pedig, ha az ember a megfelelő módon gyakorolt, akkor a lecsendesült és a tisztánlátó tudatállapotokat összekapcsoló összeszedett elmélyülés bölcsességének éles kardjával képes lesz fokozatosan eljutni a két elhagyandó szennyeződés csatamezején aratott győzelemhez. Ezzel pedig megvalósítja a négy test nagy királyságát. Így váltván valóra a megvilágosodott tevékenységek szakadatlan folytatásával a vándorló lények reményeit, ameddig csak a tér elér.

⁵⁰ *jug pa'i yid byed.*

⁵¹ *chad cing 'jug pa'i yid byed.*

⁵² *chad pa med par 'jug pa'i yid byed.*

⁵³ *madhyamaka, dbu ma.*

⁵⁴ *cha mnyam du.*

⁵⁵ *vipaśyanā, lhag mthong.*

Bárcsak elérnék ezt mindazok a szerzetesek
S remeték, akik megkapták az útmutatást!
Bárcsak minden zavaró tényezőt elhagyván,
Szívük s szellemük⁵⁶ a meditációt szolgálná!

[Kolophon:]

„Mivel ilyen kép nem sok van, ezért
Rajzolj egy újabb ilyen útmutatót!”
Először a festő Szönam Rincsen kérte meg
Trijang Trülming-dzint, hogy vázlatát
Nyomtassa ki, majd ez után Dzsampel Gendün
Erényes cselekedete révén ez önzetlenül valóra is válhatott.
Hogy minden lénynek megmutassa az utat a legkiválóbb
Megingathatatlan összeszedettség szintjére!

Az egyes képelemek mellett olvasható rövid jegyzetek, elnevezések fordítása, azok jelentésének feloldása, elsősorban Loszang Szönam rabdzsampa⁵⁷ magyarázatai alapján:

A tudat lecsendesítése az elefánt példázatának a segítségével:

(i.) A tudat behangolása (*sems 'jog pa*).

[1.] A ruha: a tudat előkészítése, „ráhangolása” a gyakorlásra.

[2.] A kötőfék vagy pányva: az éber figyelem, éber emlékezet.⁵⁸

[3.] Szertartási balta vagy ösztöke: éberség, éber figyelem.

[4.] Az elefánt a tudatot, sötét színe pedig a létforgatag bilincseit, ez esetben közelebből a tudat tehetetlenségét, tompaságát és lustaságát jelzi.⁵⁹

[5.] Ez (a híd) kapcsolja össze az ösvényen elérhető hat eredményt a hat erővel, elsőként a tanulás erejével. Ennek segítségével érhetjük el a tudat első állapotát.

[6.] A majom: szétszórtság,⁶⁰ amelyhez a sötétnek rajzolt állat az izgatottság⁶¹ szennyeződését jelenti.

[7.] A tudat csendesedésének az elsőől a hetedik szintjéig a lángok vagy hiányuk a figyelem és az éberség, a célnak megfelelő, vagyis az adott szint eléréséhez szükséges (egyre csökkenő) energiáját jellemzik.

56 A tudat a buddhista hagyomány szerint a szívben rejtőzik. E megközelítésben eleve nem válik szét értelem és érzelem, ész és szív. Így ennek a megfelelő belátása nem mindig egyszerű az észszerűsége nevelt mai ember számára.

57 *blo bzang bzod nams rab 'byams pa* (1956–).

58 Az ismertetés magyarul talán először Serab Gyalcen Amipa szakja mester önéletrajzi jellegű könyvében jelent meg a 77–81. oldalakon. Az ebben a könyvben olvasható

eltérő fordításokra, mivel ott egy számozott ábra kapcsán könnyen megtalálhatóak, egyben hivatkozom (AMIPA 1990): „az emlékezés szellemi ereje”. Az azóta megjelent, különböző nyugati nyelvekből, vagyis nem tibetiből fordított szövegváltozatokat nem tartottam relevánsnak.

59 AMIPA 1990, 77: a „tudat tompaságá”-ról beszél, de a többről nem.

60 Uo.: „a figyelem elkalandozása”.

61 Uo.: „szellemi nyugtalanság”.

[8.] Az út, az „úton járásra” utal, így a gondolkodás erejére⁶², vagyis a tudat második lakóhelyének elérésére.

(ii.) [9.] A folyamatos ráhangolódás (*rgyun du 'jog pa*)⁶³, vagyis a tudat második lakóhelyének a megtapasztalása.

[10.] [11.] A gyümölcsök vagy a kelme az érzékszervek szintjén érezhető boldogságot jelképezik, az öt érzék érzéktárgyainak megfelelő képekkel, mert ezen a szinten ezek még nem kívánt mozgásba hozzák a tudatot.

[12.] Ettől a ponttól kezdődően fokozatosan növekszik az állatok tiszta, „fehér” része, ezzel párhuzamosan a gyakorlásban a boldogság, a tisztaság és a stabilitás tényezői is ugyanúgy erősödnek.⁶⁴

[13.] [14.] (Eközben megmutatkozik az) emlékezet (tudatos jelenlét, éberség) ereje, amelynek révén elérjük a tudat harmadik és negyedik lakóhelyét.

(iii.) „Foltszerű”, vagyis szakaszos ráhangolódás (*glan de 'jog pa*)⁶⁵.

Ettől a szinttől a finomabb belső lustaság egyénenként és alkalmanként változó finomabb és durvább megtapasztalása.

[15.] [16.] A nyúl a visszatekintésre utal, ami az adott tárgyra való összpontosítást hátráltatja⁶⁶ (még ha az elért állapot pozitív visszacsatolásaként öröm érzetével jár is együtt, kizökkent a soron következő ráhangolódásból). Ettől a ponttól tudjuk finoman megkülönböztetni, mi az, ami előre visz, és mi az, ami hátráltat.

(iv.) Közelítő ráhangolódás (*nye bar 'jog pa*)⁶⁷ a tudat negyedik lakóhelyének megtapasztalására.

[17.] [18.] A belső figyelem ereje révén elérhetővé válik a tudat 5. és 6. lakóhelye.

[19.] Megszűnnek („kiegyenlítődnék”) a korábbi izgatottságot okozó belső késztetések.⁶⁸

(v.) A megerősödés szintje.

[20.] A lecsendesítésnek ebben a szakaszában a tudat az erény területén, az erény irányában szóródik szét, mivel ez egy megszakítás, ezért itt abba kell hagynunk a gyakorlatot. Ám egy másik alkalommal majd megszakítás nélkül megtapasztaljuk mindkét célunk gyümölcsét. (Voltaképpen azért állunk meg, hogy a gyakorlattal elért „gyümölcsöket élvezzük”.) (Ha sikerül) a figyelmet (az erényekre irányítani, és ott is tartani, akkor ez) megakadályozza a tudat szétszórtságát, és ez emel majd bennünket az összeszedettséghez.

⁶² Uo.: „Ezt a meditációval kapcsolatos útmutatásokon való gondolkodás szellemi erejével lehet elérni.”

⁶³ Uo.: „fokozódó rögzítettség”.

⁶⁴ Uo.: „Ez a meditáció tárgyának növekvő tisztaságát jelképezi, és azt, hogy a tudat egyre inkább rátapad.”

⁶⁵ AMIPA 1990, 79: „a felfűzött összpontosítás”.

⁶⁶ Uo.: „finom szellemi tompaság”.

⁶⁷ Uo.: „a ráhangoltság,” „szoros rögzítettség.”

⁶⁸ Uo.: „Megszűnik a tudati nyugtalanságnak az a képessége, hogy a tudatot elterelje.”

- (vi.) Az elcsendesülés (*zhi bar byed pa*)⁶⁹ a tudat lecsendesítésének hatodik szakasza.
- [21.] [A „tanítás tükrében” időnként felvillannak Buddha tanításai és a jelenségek közti összefüggések.]
- [22.] Az erőfeszítés ereje révén elérhetővé válik a tudat lecsendesítésének 7. és 8. szakasza.
- (vii.) [23.] A teljes lecsendesülés (*rnam par zhi bar byed pa*)⁷⁰ szakaszában (már) nehezen jön létre a „finom” belső tudati lustaság és izgatottság, mert ha felbukkan, már egy kicsi belső erőfeszítés is azonnal megszünteti.
- (viii.) Egyhegyű összpontosítás (*rtse gcig tu byed pa*).
- [24.] Ebben a szakaszban az elefánt sötét színű része eltűnik, és a majomtól is megválunk. Így végül (már egy kis) éber figyelem révén elérhetjük a folyamatos („megszakítás nélküli”) összeszesedettség állapotát, anélkül, hogy tudatunkat egy kicsit is megzavarná a belső lustaság („tompaság”) vagy a szétszórtság.
- [25.] A teljes jártasság erejével a tudat itt eléri a 9. szintet⁷¹.
- (ix.) Az egyenletes ráhangolódás (*mnyam par 'jog pa*)⁷².
- [26.] [27.] A tudat lecsendesítésével tudatunk (szív és szellem) (bármilyen könnyen) tud alkalmazkodni („hajlékony lesz”)⁷³.
- [28.] (Ezzel párhuzamosan) testünk (is) hajlékonyabb, rugalmasabb lesz⁷⁴.
- [29.] Az ürességet megértő és belátó tudat lecsendesülésével és egyidejű tisztánlátásával a létforratag gyökerét elvágjuk.
- Az éberség és a figyelem erejénél fogva (ezentúl) az ember erre a látásmódra törekszik⁷⁵.
- Legyen jó!

Az 1. táblázat voltaképpen az elefántos kép modern megjelenítése, de mivel a képek többértékű, szinte többdimenziós összefüggéseket segítenek felismerni, így más szempontok alapján, a képen kódolt információkból másféle viszonyrendszert is tükrözhetünk, a szemléltetésükhöz újabb táblázatokat szerkesztve. A második táblázat a tudat lecsendesítésének szintjei és a figyelem szakaszai közötti összefüggéseket mutatja. Az előbb ismertetett okok miatt itt most csak a legfontosabb szempontokat emeltem ki: (1) a kilenc szint, (2) az akadályok, (3) az ellenszerek, (4) az érzések, (5) a kilenc szint mint tudatállapot⁷⁶, (6) az elérésükhöz szükséges hat belső erő⁷⁷, és a figyelem négy fokozata.

⁶⁹ Uo.: „az elnyugvás szintje.”

⁷⁰ Uo.: „teljes elnyugvás.”

⁷¹ AMIPA 1990, 80: Erőfeszítés nélküli folyamatos és egyenletes ráhangolódásról beszél.

⁷² Uo.: „Az egy pontúság szintje.”

⁷³ AMIPA 1990, 81.: „szabályos rögzítettség.”

⁷⁴ Uo.: „testi boldogságérzet.”

⁷⁵ Uo.: „A lángok által jelképezett rendkívül erőteljes emlékezettel és éberséggel az üresség helyes szemléletét gyakoroljuk.”

⁷⁶ *skye gnas dgu*.

⁷⁷ *stobs drug*.

1. TÁBLÁZAT

A tudat lecsendesítése (Śamatha meditáció)

A kilenc szint	Akadályok	Ellenszerek	Érzések
1. (belső) tudati ráhangolódás (<i>nang nyid la sems 'jog pa</i>)	lustaság (<i>le lo</i>) felejtés (<i>brjed pa</i>) tompaság (<i>bying</i>) nyugtalanság (<i>rgod</i>)	törekvés és kitartás (<i>rtsol ba</i>) emlékezet (<i>dran pa</i>) éber figyelem (<i>shes bzhin</i>)	fokozott nyugtalanság és tompaság
2. folyamatos ráhangolódás (<i>rgyun du 'jog pa</i>)	felejtés (<i>brjed pa</i>) tompaság (<i>bying</i>) nyugtalanság (<i>rgod</i>)	kitartás (<i>rtsol ba</i>) emlékezet (<i>dran pa</i>) éber figyelem (<i>shes bzhin</i>)	a tompaság és nyugtalanság alábbhagy
3. „foltszerű” vagy szakaszos ráhangolódás (<i>glan te 'jog pa</i>)	felejtés (<i>brjed pa</i>) tompaság (<i>bying</i>) nyugtalanság (<i>rgod</i>)	az emlékezet ereje (<i>dran pa'i stobs pa</i>)	a tompaság és nyugtalanság lecsillapszik (“elfárad”)
4. közelítő ráhangolódás (<i>nye bar 'jog pa</i>)	finomabb tompaság (<i>bying ba phra ba</i>) és nyugtalanság (<i>rgod pa phra ba</i>)	az emlékezet ereje (<i>dran pa'i stobs pa</i>)	a tudat (állapota) finomabbá válik
5. szabályozott ráhangolódás (<i>'dul bar byed pa</i>)	finomabb tompaság (<i>bying ba phra ba</i>)	erősebb belső figyelem (<i>shes bzhin gyi stobs</i>)	a tudatot áthatja az elcsendesülés szándéka
6. lecsendesülés (<i>zhi bar byed pa</i>)	finomabb nyugtalanság (<i>rgod pa phra ba</i>)	erősebb belső figyelem (<i>shes bzhin gyi stobs</i>)	az összpontosítás öröme
7. teljes lecsendesedés (<i>rnam par zhi bar byed pa</i>)	az ellenszerek nem alkalmazása (<i>mngon par 'du mi byed pa</i>) a finomabb tompaság és nyugtalanság ellen (<i>bying rgod phra ba</i>)	nagyobb erőfeszítés a nehézségek elviselésére (<i>rtsol ba'i stobs</i>)	biztos figyelem, erős összpontosítás (<i>jug pa'i yid byed</i>)
8. egyhegyű ráhangolódás (<i>rtse gcig tu byed pa</i>)	nem alkalmazni mindjárt az elején a tudatos jelenlétet és az éber figyelmet (<i>dran pa dang shes bzhin mngon par du mi byed pa</i>)	az emlékezésre és a figyelemre irányuló kicsivel még nagyobb erőfeszítés (<i>dran pa dang shes bzhin gyi brtsol ba'i stobs</i>)	a figyelem folyamatosan időzik a választott tárgyon (<i>chad pa med par 'jug pa'i yid byed</i>)
9. egyenletes ráhangolódás (<i>mnyam par 'jog pa</i>)	az ellenszerek túlzott alkalmazása (<i>mngon par 'du byed pa</i>)	kiegyensúlyozottság (<i>btang snyoms su 'jog pa</i>) nem alkalmazni fölöslegesen az ellenszereket (<i>mngon par 'du mi byed pa</i>)	a figyelem bár-mikor képes rögzülni a választott tárgyon (<i>lhun gyis 'grub pa'i yid byed du 'jog pa</i>)

2. TÁBLÁZAT

A śamatha és vipaśyanā meditáció

<i>Śamatha</i> (lecsendesedett tudat)	<i>Vipaśyanā</i> (tisztánlátó elmélyülés)
a test és a tudat kisebb tehetetlensége az összpontosítás közben	a test és a tudat kisebb tehetetlensége az elemzés közben
a kiegyensúlyozottság folyamatos	képesek vagyunk (a tudattartamokat) elemezni, miközben kiegyensúlyozottak vagyunk
az összpontosításból testi és szellemi odaadás származik	az elemzésből származó testi és szellemi odaadás

3. TÁBLÁZAT

A tudat lecsendesítése és a figyelem szintjei, valamint az ezt akadályozó és segítő erők

9 tudatállapot (<i>skye gnas dgu</i>)	6 erő (<i>stobs drug</i>)	4 figyelem (<i>yid byed bzhi</i>)
1. (belső) tudati ráhangolódás (<i>nang nyid la sems 'jog pa</i>)	(1) a mestertől hallott és megtanult útmutatások ereje (<i>bla ma'i gdams ngag thos pa'i stobs</i>)	(1) a figyelem bevezető szakasza (<i>jug pa'i yid byed</i>)
2. folyamatos ráhangolódás (<i>rgyun du 'jog pa</i>)	(2) a gondolataink ereje (<i>bsam pa'i stobs</i>)	
3. „foltszerű” vagy szakaszos ráhangolódás (<i>glan te 'jog pa</i>)	(3) az emlékezetünk ereje (<i>dran pa'i stobs</i>)	(2) a megszakadó figyelem (<i>chad cing 'jug pa'i yid byed</i>)
4. közelítő ráhangolódás (<i>nye bar 'jog pa</i>)		
5. szabályozott ráhangolódás (<i>'dul bar byed pa</i>)	(4) a figyelem ereje (<i>shes bzhin gyi stobs</i>)	
6. lecsendesülés (<i>zhi bar byed pa</i>)		
7. teljes lecsendesedés (<i>rnam par zhi bar byed pa</i>)	(5) a törekvés ereje (<i>brtson 'grus kyi stobs</i>)	
8. egyhegyű ráhangolódás (<i>rtse gcig tu byed pa</i>)		(3) megszakítás nélküli, vagyis folyamatos figyelem (<i>chad pa med par 'jug pa'i yid byed</i>)
9. egyenletes ráhangolódás (<i>mnyam par 'jog pa</i>)	(6) a gyakorlatban való belső jártasság ereje (<i>'dris pa'i stobs</i>)	(4) a figyelem spontán megvalósuló állapota (<i>lhun gyis 'grub pa'i yid byed</i>)

Az elmélyülés négy szintje

- A lecsendesedett tudat (*zhi gnas*)
- Tisztánlátás (*lhag mthong*)
- Tisztánlátás és lecsendesedett tudat, a szennyeződések már legyőztek
- Egyhegyű összpontosított elmélyedés (*ting nge 'dzin, samādhi*), amint a tudat a mindentudás akadályait legyőzte

3. A tibeti főszöveg Wylie-átírásban⁷⁸

zhi gnas dpe ris

[*zhi gnas*]

*theg pa gsum gyi yon tan thams cad zhi lhag dngos sam rjes mthun gyi sgom gang yang rung ba'i 'bras
bur gsungs shing / zhi gnas grub nas dge sbyor gang byas stobs che ba sogs phan yon dang dgos pa shin
tu che bas/ thar pa don du gnyer ba'i rnal 'byor pa rnams kyis zhi gnas sgrub pa gal che zhing / 'di la zhi
gnas kyi tshogs drug la gnas pa'i sgom pa pos/dbus mtha' nas bshad pa ltar/ le lo dang / gdams ngan rjed
pa dang / bying rgod dang / 'du mi byed pa dang / 'du byed pa ste ting 'dzin gyi nyes pa lnga rig nas dang
po'i gnyen por/ dad pa/ 'dun pa/ shin sbyangs/ rtsol ba bzhi/ gnyis pa'i gnyen por dran pa/*

*gsum pa'i gnyen por shes bzhin/ bzhi pa'i gnyen por 'du byed pa/ lnga pa'i gnyen por btang snyoms
te gnyen po 'du byed brgyad bsten nas sgrub dgos la/ de dag kyang sems gnas dgur phye ba dang / de
rnams stobs drug gis 'grub lugs dang / yid byed bzhir sdud tshul rnams shes (na) ting 'dzin skyon med
bde blag tu 'grub par gsungs pas/ dbu ma snying po las/*

*yid kyi glang po log 'gro ba/
dmigs pa'i ka ba brtan po la/
dran pa'i thag pas nges bcings nas/
shes rab lcags kyus rim dbang bya//⁷⁹*

*zhes pa ltar glang po che mdul ba 'dul ba'i dpe dang sbyar te gong du ri mo bkod pa rnams kyi don rag rim
tsam 'god pa la/ sems gnas dgu ni/ sems 'jog pa/rgyun du 'jog pa/ glan de 'jog pa/ nye bar 'jog pa/ dul bar
byed pa/ zhi bar byed pa/ rnam par zhi bar byed pa/ rtse gcig tu byed pa/ mnyam par 'jog pa rnams yin la/
de dag stobs drug gis 'grub lugs ni/ bla ma'i gdams ngag thos pa'i stobs kyis sems gnas dang po 'grub/
bsam pa'i stobs kyis gnyis pa 'grub/ dran pa'i stobs kyis gsum pa dang bzhi pa 'grub/ shes bzhin gyi stobs
kyis lnga (pa) dang drug pa 'grub/ brtson 'grus kyi stobs kyis bdun pa dang brgyad pa 'grub/'dris pa'i
stobs kyid dgu pa 'grub pa'o//*

78 A tibeti szöveg az itt közölt népszerű fanyomat mellett sokféle formában előfordul. A fordításhoz még egy másik, vászonra nyomott (és a papírra nyomott változattól eltérő

beosztású) szöveget is felhasználtam.

79 Bhāvaviveka (*legs ldan 'byed*): MHK: *dbu ma snying po'i tsig le'ur byas pa*. D 3855, mdo 'grel, dza 4a6.

[dpe ris]

de dag yid byed bzhi sdud tshul ni/ dang po dang gnyis pa'i skabs bsgrims te 'jug pa'i yid byed dang / bar pa lnga'i skabs chad cing 'jug pa'i yid byed dang / brgyad pa ni chad pa med par 'jug pa'i yid byed dang / dgu pa ni lhun gyis 'grub pa'i yid byed du 'jog pa yin no/ /

de ltar sems gnas dgu rim gyi 'grub pa'i mthar shin sbyangs mi g.yo ba thob pa dang dus mnyam du bsam gtan dang po'i nyer bsdogs kyis bsdus pa'i zhi gnas grub pa'i⁸⁰ yin no/ /

de lta bus⁸¹ zhi gnas grub pa'i rjes su zab mo dbu ma'i lta ba la rtse gcig tu dpyad 'jog cha mnyam du goms par byas pas/ dpyad pa rang stobs kyis drangs pa'i shin sbyangs khyad par can thob pa na/ lhag mthong mtshan nyid pa thob pa yin la/ de ltar tshul bzhin nyam su blangs na zhi lhag zung du 'brel ba'i ting 'dzin shes rab kyi ral gri rnon pos spangs bya sgrib gnyis kyi g.yul ngo rim gyis bcom nas sku bzhi'i rgyal thabs chen po mngon du byas te nam mkha' ji srid bar 'gro ba'i re ba skong ba'i 'phrin las lhun grub rgyun mi chad pa 'byung ba yin no/ /

bslab pa nod pa'i dge slong dag/ dben pa dag kyang 'thob par shog/
g.yeng ba thams cad spangs nas ni/ / sems ni las rung sgom gyur cig/

dpe ris 'dra min mang bas kha byang gi/
yi ge gsal 'khod gsar du bris shig ces/ /
lha bris dbu drang bsod nams rin chen nas/ /
bskul ngor khri byang sprul ming 'dzin pas bkod/ /
par gyi yon⁸² sbyor 'jam dpal⁸³ dge 'dun gyis/ /⁸⁴

bgyis pa'i dge bas bdag dang 'brel 'grub can/ /
ting 'dzin mi g.yo bla med mchog gi sar/ /
'gro kun 'dren ba'i dad dpon nyid gyur cig/

(1) sems 'jog pa/

dran pa

shes bzhin

glang po sems dang/ kha dog nag pa bying pa mtshon/

lam gyi khuug pa drug stobs drug dang sbyar ba las dang po thos pa'i stobs so// di brten nas sems gnas dang po 'grub pa yin//

sprel 'phro ba dang / kha dog nag pa rgod pa mtshon/

80 A szövegeten bizonyítalan az olvasat, az egyértelmű, hogy nem a grub pa szerepel.

81 de lta bu'i zhi gnas.

82 A kép két oldalára tördelt verzióban: rgyu.

83 Az 'jam után a dpal igen nehezen vehető ki.

84 A kép két oldalára tördelt szöveg befejezése innen a következő: par gyi rgyu sbyor tshe 'das A song gi / zhabs 'jug byed po rgyal ston bla brang dang // dung dgon dge slong blo

bzang rdo rje yis // 'das dngos thog nas bskrun pa 'di yis dges // des gtsos mar 'gyur sems can 'das tshad kyi// tshe rabs phreng bsags sdig ltung dag [X X] / / X X X X bla med byang chen gyi // sa yi lam bzang myur du 'thob par shog / ces pa'i par gyi 'du byed bod chu glang lo dang phyi lo 1973 lor don 'grub rdo rjes 'phags yul gyi rgyal sa ldi li nas par bskrun byas pa'o // dge'o // [az X-jel a nyomaton látható képtől és szövegtől idegen vonalakra utal. (Valószínűleg a nyomódúc hibája.)]

.....
 'di nas sems gnas bdun pa bar me lce yod med dang / che chung gi khyad par bkod pa ni/ dran shes kyi
 'bad rtsol stobs shugs bskyed chen chung gi khyad par ro//
 bsam pa'i stobs so/ 'dis sems gnas gnyis pa 'grub/

(2) rgyun du 'jog pa/
 'dod yon lnga ni rgod pa'i yul mtshon/
 'di nas bzungs la go nas dkar cha rim gyis 'phel bde gsal cha dang / gnas cha rje 'phel 'gro ba//
 dran pa'i stobs so// 'dis sems gnas gsum pa dang bzhi pa 'grub/

(3) glan de 'jog pa//
 bying ba phra mo/ 'di nas bying ba phra rags so sor ngos zin pa/
 phyi mig blta ba ni/ sems g.yeng ba ngo shes nas slar dmigs pa la gtod pa'o//

(4) nye bar 'jog pa/ shes bzhin gyi stobs so// 'dis sems gnas lnga pa dang drug pa 'grub//
 rgod pa sngon la skyes pa'i nus mnyams pa/

(5) zhi gnas sgrub skabs sems dge ba'i phyogs la 'phro ba'ang bar gcod yin pas 'gog dgos kyang / skabs
 gzhan du mi 'gog par don gnyis kyi 'bras bu len pa/
 shes bzhin gyis sems 'phror mi ster zhing / gzengs gtod nas ting 'dzin la 'dren pa/

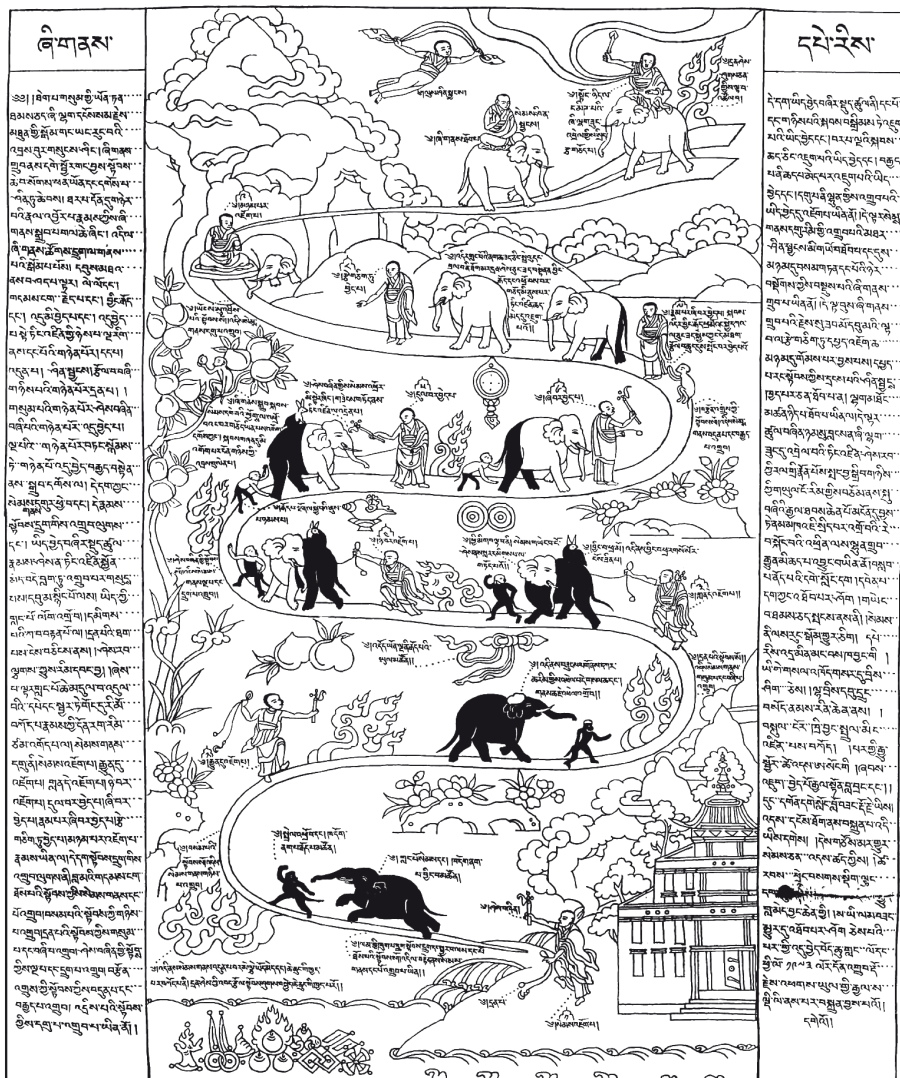
(6) zhi bar byed pa/
 brtson 'grus kyi stobs so// 'dis sems gnas bdun pa dang brgyad pa 'grub/

(7) rnam par zhi bar byed pa/ skabs 'dir bying rgod phra mo'ang skye dka' la cung zad skyes kyang de ma
 thag rtsol ba chung dus spong bar byed pa'o//

(8) rtse gcig tu byed pa/
 'dir glang po'i zhag cha zad cing spre'u dang bral ba ni thog mar dran shes cung zad bsten na bying rgod
 dang 'phro bas bar gcod mi nus par ting 'dzin chad med du 'jug pa'o//
 yongs su 'dris pa'i stobs so// 'dis sems gnas dgu pa 'grub/

(9) mnyam par 'jog pa/
 zhi gnas thob pa sems shin sbyangs/
 lus shin sbyangs/
 stong nyid la dmigs pa'i zhi lhag zung 'brel gyis srid rtsa gcod pa//
 dran shes shugs can gyis lta ba 'tshol ba//
 dge'o//

Elefántos példázat népszerű tibeti fanyomaton



Felhasznált irodalom

I. FORRÁSOK. BUDDHISTA KÁNONKIADÁSOK

CBETA: The Chinese Buddhist Electronic Texts Association Tripitaka honlapja: www.cbeta.org.
 D: Derge kánon, a *bka'* 'gyur és a *bstan* 'gyur 1734-ben megjelent kiadásának Tōhoku katalógusa
 [D (katalógus szám) (gyűjtemény) (kötet) (folio-rekto/verzo) (sor)]

DhA: *Dhammapada-aṭṭhakathā*, *Dhammapada Commentary* Vol. 4. Pali Text Society, Oxford 1970
 (1914')

.....

DHARMAPADA 1979: *The Buddhist Hybrid Sanskrit Dharmapada*, Patna.

DHAMMAPADA 1999: *Dhammapada: A Tan ösvénye*. Terebess Kiadó, Budapest. Fordította: Vekerdi József.

DHAMMAPADA 2002: *Dhammapada*. Páli nyelvből fordította: Fórizs László. (2. javított kiadás) Gaia Multimedia Stúdió (1994¹).

T: *Samgaṇikīkṛtaṃ Taiśotripiṭakaṃ* / Machine-readable text-database of the Taisho Tripitaka (the Taisho Shinshu Daizokyo) / 大正新脩大藏經テキストデータベース A The Association for Computerization of Buddhist Texts (ACBUT) oldala: <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/~sat/index.html>

UV: *Udānavarga*. hrsg von Franz Bernhard. Band I. Einleitung, Beschreibung der Handschriften, Textausgabe, Bibliographie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1965. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen Philologisch–Historische Klasse, Dritte Folge Nr. 54). Kínai szöveg: Tiān Xizāi 天息災, 法集要頌經 (*Udānavarga*), in T.213. Tibeti szöveg: D 326, 209a1–253a7.

WALDSCHMIDT 1949: *Das Mahāparinirvāṇasūtra*. Text in Sanskrit und Tibetisch, Vergleichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der Chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins auf Grund von Turfan-Handschriften Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Waldschmidt. Teil I. Der Sanskrit-Text im Handschriftlichen Befund. Akademie-Verlag Berlin, Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1949, 1950.

II. INDIAI MESTEREK MŰVEI

BCA Śāntideva: *Bodhicaryāvatāra*, Fordította: Sarvajñādeva, dpal brtsegs /Korrektorok: Dharmmaśrībhadrā, Sumatikīrti, blo ldan shes rab /, rin chen bzang po /, shAkya blo gros / = D 3871, mdo 'grel, la 1a1–40a7.

MHK = D 3855: Bhāvaviveka: *Madhyamaka hr̥daya kārikā*, bod skad du/ dbu ma'i snying po'i tshig le'ur byas pa zhes bya ba/ Dīpaṃkara Śrījñāna, lo tsA ba dge long tshul khriṃs rgyal ba.

HEITMANN 1998: Heitmann, Anette L.: *Textkritischer Beitrag zu Bhavya's Madhyamakahr̥dayakārikā, Kapitel 1–3*. Ausgabe des Textes nach indischen und tibetischen Quellen. Videnskabsbutikkens Forlag, Kobenhavens Universitet Det Naturvidenskablige Fakultet.

MAV: *Madhyāntavibhāga. Madhyānta vibhāga śāstra of Maitreya with Bhāṣya of Ārya Vasubandhu and ṭīkā by Ārya Sthiramati*. Editor and Hindi Translator Swami Dwarikadas Shastri. Bauddha Bharati, Varanasi 1994.

III. TIBETI MESTEREK MŰVEI

BSTOD SMON 1998: *bstod smon phyogs bsgrigs* // mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang // (1993¹)

LRCM tsong kha pa: *lam rim chen mo*. In: TSONG GSUNG, vol. 13. (pa)

LRCM-E: *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment. I–III*. Tr. by The Lamrim Chenmo Translation Committee. Joshua Cuttler, Ed-in-chief, Guy Newland (ed.) Snow Lion, Ithaca, NY 2000–2004.

TSONG GSUNG: *gsung 'bum/ tsong kha pa blo bzang grags pa sku 'bum (sku 'bum par ma)*

TSONG 1992: *minyam med tsong kha pa chen pos mdzad pa'i byang chub lam rim che ba bzhugs so/ / mtsho sdom mi rigs dpe skrun khang* (1985¹)

IV. MÁSODLAGOS FORRÁSOK

AGÓCS 1994: Agócs Tamás: A megvilágosodáshoz vezető út állomásai. *tsong kha pa: byang chub lam rim mdor bsdus*. In: Fehér Judit szerk.: *Tibeti buddhista filozófia*. Balassi Kiadó – MTA Orientalisztikai Munkaközösség, (Történelem és Kultúra 11.) pp. 91–109.

AMIPA 1990: Serab Gyalcen Amipa Láma: *A lótusz megnyitása*. Fordította: Agócs Tamás, Orient Press.

BECHERT–GOMBRICH 1984: Bechert, Heinz – Gombrich, Richard (eds): *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*. Thames and Hudson, London.

JPTS: *Journal of Pali Text Society*, Oxford.

KHANTIPALO 1994: *Calm and Insight: A Buddhist Manual for Meditators*. Curzon Press, Richmond. (1981¹)

LAMRIMPA 1995: Gen Lamrimpa (Ven. Lobsang Jampal Tenzin): *Calming the Mind. Tibetan Buddhist teachings on Cultivating Meditative Quiescence*. Tr. Alan Wallace. Snow Lion 1992, 1995².

ROERICH 1959: *Biography of Dharmasvāmin (Chag lo ts ba chos rje dpal)*. A Tibetan Monk Pilgrim. Original text decyphered and translated by Georg Roerich. K. P. Jayaswal Research Institut, Patna.

SEUNG 2008: Seung Sahn: *A zen iránytűje*. Fordította: Fórizs László, Cartaphilus Kiadó, Budapest.

THURMAN 1990: Robert A. F. Thurman (ed): *The Life and Teachings of Tsong Khapa*. Translated by Sharpa Tulku, Khamlug Tulku, Alexander Berzin, etc., LIWA 1982, 1990 repr. Dharamsala.

THRANGU 1993: Khenchen Thrangu: *The Practice of Tranquillity and Insight: A Guide to Tibetan Meditation. A Commentary on the Eighth chapter of the Treasury of Knowledge by Jamgön Kongrül*. Shambhala, Boston, London.

VEKERDI 1989: *Buddha beszédei*. Fordította: Vekerdi József, Helikon, Budapest.

WALLACE 2005: Wallace, B. Allan: *Balancing the Mind: A Tibetan Buddhist Approach to Refining Attention*. Snow Lion Publications, Ithaca, Boulder.

GELLE ZSÓKA

Kolostori tánc Tibetben

Jelen tanulmány szerzője részleteket közöl abból a kiadatlan könyvből, melyet 1998-ban, Kelényi Bélával közösen kezdett írni. Abban az időben a kolostori táncokkal foglalkozott, és tibeti, indiai utazásai során gyűjtött anyagot a könyv megírásához, melynek kiadása végül elmaradt.

A tánc korai időktől kezdve a tibeti vallási rituálék része volt már a buddhizmus elterjedése előtt is, amikor Tibet és Belső-Ázsia jelentős részén a bön vallást gyakorolták. A régi források szerint Tibetben a királynak rituális táncot kellett előadnia hatalomra kerülésekor, hogy megmutassa, hogyan sugárzik belőle az a természetfeletti erő, a *mnga'thang*, amely minden valódi uralkodó személyében megtestesül. A tánc bemutatása alatt a király fehér ruhát viselt, haját kontyba tűzték, turbánt tettek rá, amelynek csúcsát keselyű alakja díszítette. E régi táncokról – a rövid külső leírásokon túl – nem sokat tudunk.¹ A bön irodalom tanulmányozása során csupán az utóbbi évtizedekben vált bizonyossá, hogy már a buddhizmus elterjedése előtt sokféle rituális tánc létezett, közülük számos táncban maszkokat és kosztümöket használtak, és egy előadás táncosainak száma akár a száz főt is elérhette. E régi táncokat a szövegek „összehangolt táncnak”, tibetiül *'chams ponak* nevezik. Egyes táncokat a bön papok adtak elő, kezükben dobbal, míg másokat világi emberek. Olyan táncokról is beszélnek a régi bön források, amelyekben állatjelmezeket használtak, és táncosaik néha messzi földről, pl. Perzsiából származtak.² A bön vallás rituális táncainak emlékét őrzi egy máig népszerű buddhista legenda. Eszerint egy buddhista remete, Pelgji Dordzse³, elhatározta, hogy megöli Langdarmát, azt a 9. századi tibeti királyt, aki kegyetlenül üldözte a buddhizmus híveit. A remete fekete kalapos mágusnak öltözött be – e fekete kalaposokat, akik ma a buddhista cshamban is feltűnnek, legszívesebben a bön papokkal azonosítják –, és miután egy rituális tánc előadásával magára vonta a király figyelmét, ruhája alá rejtett íjával és nyilával sikerült egy óvatlan pillanatban megölnie.

A tibeti vallásosság számos régi bön szokást máig megőrzött, ma is sokfajta mágikus cselekedethez kapcsolódik rituális tánc. A „tibeti időjárás-szabályozó” táncával próbálja befolyásolni a természet erőit, egyes tibeti jóspapok pedig – többek között maga az állami jó is – szintén táncolni kezdenek, amikor megszállja őt az istenség.⁴

A tibeti buddhista csham tánc eredetét az írott források hiánya miatt nem könnyű meghatározni, de mai formája valószínűleg a korai bön táncok, az indiai rituális tánc (*gar*), és az indiai színház egymásra hatásából jött létre. A tibeti hagyomány szerint a buddhista csham létrehozója Padmaszambhava volt, aki a 8. században érkezett Tibetbe, a király, Tiszong Decen

¹ NEBESKY-WOJKOWITZ 1976, 1.

² Például Hoffmann fordításaiban olvashatunk arról, hogy a bön szertartásokban is használtak maszkokat.

H. HOFFMANN 1950, 258.; Ter Ellingson, Dancers

in the Marketplace. In: *Asian Music, Journal of the Society for Asian Music*, Vol. X-2, 1979, 166.

³ Tib: *lha lung dpal gyi rdo rje*.

⁴ NEBESKY-WOJKOWITZ 1956, 430–431.

meghívására. Az ötödik dalai láma leírása szerint⁵, amikor megkérte a király, hogy segítsen Śāntarakṣitának⁶ az első kolostor felépítésében, Padmaszambhava a Vajrakīlaya⁷ táncot adta elő, hogy előkészítse, megszentelje a földet a Szamje kolostor⁸ építéséhez, és leigazza a helyi *lhat*⁹ és *srint*¹⁰. A táncsal felszentelt terület közepén egy cérnakeresztet¹¹ állított fel, hogy ezzel gyűjtse egybe az ártó szellemeket. Majd táncának tisztító ereje által a negatív erőket egy tésztabú koponyafejébe kényszerítette. Tantrikus tánca eltüntetett minden akadályt, és 767-ben felépülhetett a kolostor. E tánc emlékére épült fel a négy irányban egy-egy Vajrakīlaya sztúpa, melyek megakadályozzák, hogy ártó erők a kolostor szakrális területére lépjenek.¹²

A csham általános elemzése

Nem könnyű válaszolni arra a kérdésre, hogy egy adott rituális tánc, azaz egy csham hogyan keletkezik. Az orális hagyomány és a táncszöveg¹³ megerősít bennünket abban, hogy a táncok szerzői amellet, hogy a csham szerkezetét általános kozmológiai és ikonográfiai elvekre alapozzák, saját iskoláik hagyományait követve hoznak létre egy-egy új táncot. Ám egyes esetekben – pl. álmok, meditációs tapasztalatok iránymutatása alapján – bevezethetnek addig nem létező alakokat, táncmozdulatokat is. Az ilyen álmok során gyakran meglátogatják Padmaszambhava legendás lakhelyét, a rézszínű hegyet,¹⁴ és az ott látottak és hallottak jelentenek inspirációt az új csham megformálásához. A „Fehér Öreg” alakjának bevezetése a Potalában évente előadott cshamba állítólag szintén egy víziónak köszönhető, amelyet a 13. Dalai Láma látott álmában mongóliai száműzetése alatt. A „Fehér Öreg”¹⁵ Mongóliában eredetileg olyan szent volt, aki védelmezte a nyáját, és biztosította a jó termést, amikor azonban alakja bekerült a cshamba, egyfajta tréfacsínáló szerepet kapott. Mindenesetre a legtöbb csham meglehetősen változatlan, szilárd szerkezettel és formával rendelkezik, amelyet gyakran többszáz éves táncszöveg rögzít.

A csham általában egy vagy két napig tart, bár az előkészületek sokszor két hétig is eltartanak. A táncokat többnyire nappal adják elő, az előadás napfelkeltétől napnyugtáig tart, dél körül rövid szünettel. Az, hogy az évnek melyik szakában adják elő, sok esetben attól függ, hogy milyen vallásos szertartásokhoz kapcsolja a hagyomány. Így pl. újévkor mindig van csham előadás, különösen a 12. tibeti hónap 28. és 29. napján, és a többi hónap 29. napja is előnyt élvez az előadás szempontjából. A nyingma és kagyü egyház által előadott táncok többnyire Padmaszambhava születésnapjához kapcsolódnak, ezért az ötödik, vagy a hetedik tibeti hónap tizedik napján adják elő ezeket. A tibeti naptár szerinti Majom évében, amelyben Padmaszambhava született, különösen ünnepélyes keretek övezik e táncelőadásokat. A gelukpa iskolához tartozó kolostorok, alapítójuk, Congkapa¹⁶ születésnapja alkalmából mutatnak be rituális táncokat. A csham általában egy adott kolostorban minden évben ugyanazon a napon kerül megrendezésre. Ettől

5 Tib: *ngag dbang blo bzang rgya mtsho*, 1617–1682.

6 Híres tudós, Tibetbe utazása előtt az indiai Vikramaśīla kolostor apátja volt.

7 A Vajrakīla tanítások egy részét Padmaszambhava Pelgyi Dordzsénak és Jese Cögyalnak adta át, más részét termaként (tib: *gter ma*) elrejtette.

8 Tibet első kolostora, mely mandala alaprajzú, az indiai Odantapuri kolostor mintájára épült.

9 Hegyistenek, helyi védelmezők összefoglaló neve.

10 Tib: *srin po, srin mo*, „ártó szellemek.”

11 Tib: *mḍos*.

12 YESHE 1978, 384; PEARLMAN 2002.

13 'chams *yig*.

14 Tib: *zangs mḍog dpal ri*. Padmaszambhava mennyországnak képét ld. ROERICH 1925, 28. kép; RIBBACH 1917, 5. melléklet.

15 Tib: *sgampo dkarpo*, mongol: *caghan ebiigen*.

16 Tib: *tsong kha pa*, 1357–1419.

az időponttól csak akkor térnek el, ha magasrangú egyházi személy látogatása alkalmából kell időpontot változtatniuk.

A jó időjárás nagyon fontos a csham előadása szempontjából, hiszen különben a maszkok és ruhák kárt szenvednének. Ezért a legtöbb kolostor időjárás-szabályozót alkalmaz az ünnepre, hogy varázslatával távol tartsa az esőt.¹⁷ Nebesky-Wojkowitz így ír erről:

„A tánc előestéjén zuhogott az eső, és már aggódtam, hogy le kell mondani az ünnepségről. Odarendeltek egy ismert időjárás-szabályozót, és meg voltak győződve róla, hogy távol tudja tartani az esőzést. A mágus hátborzongató alak volt, vészjósló, fenyegető tekintetű. A lámacsuhá felett vörös-fehér csikos köpönyeket viselt, és fehér kagylódarabokkal díszítette fülét. Hosszú, koromfekete haját művészien összefonta gyapjával és jakszörrel, és magas, toronyforma fejdísz épített belőle magának. Mint mindig – ha megrendelték mesterkedését –, a táncterre most sem esett egyetlen csepp eső sem. Bár Szikkim közeli hegyláncait esőfátyol takarta, a bhutáni lámák mégis zavartalanul megrendezhették az ‘Istenek táncát’”.

A cshamot a kolostor udvarán adják elő, vagy a templom előtti téren. Az utóbbi esetben a templom színes homlokzata szolgáltatja a díszes hátteret a misztériumjátékhoz. Néha a homlokzatot tekercsképpel díszítik, a gelukpáknál Congkapa képével, a többi egyháznál pedig Padmaszambhava, vagy valamelyik másik szent képével, aki kapcsolatban áll a bemutatott rituáléval. Van, amikor a homlokzaton függő tekercskép azt az istenséget ábrázolja, aki a táncban központi alakként jelenik meg. A templom a csham alatt öltözőként is szolgál. A táncosok innen lépnek ki a templom előtti térre, amely a színpad szerepét tölti be. H. H. Godwin-Austen kapitány, aki a múlt század egyik érdekes angol földrajzi felfedezője volt, 1864-ben járt a ladakhi Hemisz kolostorban, ahol egy csham megtekintése után a következőképpen írta le a táncteret:

„A kolostor főbejáratától, masszív ajtajától kissé lejtős, kikövezett út vezetett a térre, amely kb. 30x40-méteres lehetett, baloldalán szűk veranda, közepén pedig egy hatalmas imapózna állt. A jobbra eső sarokban lévő nagyobbik festői szépségű kapu az egyik fontos bálványuk szentélyének bejárata volt, hatalmas bronzkarika kopogatókkal, szép faragott és festett ajtófélfákkal. A főépület rácsozott ablakmélyedésekkel tarkított falai zárták le jobb oldalról az udvart. A tetőt különös, henger alakú, függőlegesen álló szövetből készült tárgyak díszítették, amelyeket „thook”-nak neveztek; mindegyik mellett trisúla (*triśūla*), azaz a háromágú szigony feketére és vörösre festve. A főbejáratall szembeni oldalon az udvar nyitott volt. Középen két magas pózna állt, ún. „turpoche”, amelyről jakször és fehér zászlócskák lógtak le, tibeti betűkkel ékesen...”¹⁸

Az említett imapóznák¹⁹ a szövegek szerint azokat a magas rangú istenségeket szimbolizálják, akik a csham főszereplői. Az imazászlók színe is ezekhez az istenségekhez igazodik. Tanvédő istenségek esetén sokszor fekete, vagy sötétkék. Az imazászlókra varázsigéket nyomtatnak, amelyekkel ezek a védelmezők megidézhetők. A zászlórúd általában egy szögletes emelvényen áll, amelyet kőből, vagy agyagból építenek. Ez a kis emelvény gyakran egyben oltárként is szolgál, ezért ide helyezik a különböző edényeket a felajánlásokkal, az áldozati süteménnyel, és néha itt hevernek a *liṅga*²⁰ megöléséhez használt fegyverek is. A póznák körül két koncentrikus

17 A tibeti időjárás-szabályozóról, ld. NEBESKY-WOJKOWITZ 1975, 467–480.

18 GODWIN 1865, I. 71–72.

19 Tib: *phyä dar*.

20 Tésztából készült bábu, melybe belekényszerítik azokat az ellenséges erőket, melyek a buddhizmusra nézve ártalmasak lehetnek. Hindu párhuzam: Bir Baba kultusz (*śraddhā*) Indiában.

körön mozognak a táncosok körbe-körbe, a buddhista szokásoknak megfelelően az óramutató járásával megegyező irányban. A tánckörön kívül mindig áll néhány sátor, ahol az előkelőbb vendégek és a zenészek foglalnak helyet. Néha üléspárnák vagy székek is állnak a tánckör mellett, ahol a fekete kalaposok vezetője, vagy egy-egy magasabb rangú istenség trónol.

A táncosok mellett számos más résztvevő szükséges egy csham előadás bemutatásához. A legfontosabb közülük talán a *dordzse lopön*²¹, aki a tánckörön kívül, gyakran egy – az udvarra néző – erkélyen ül. Imáival és mantráival, amelyek a színen megjelenített istenségekhez szólnak, misztikus síkon ő irányítja a cshamot. Magasrangú egyházi méltóság, vannak esetek, amikor valahai táncmester, de leggyakrabban maga a kolostor apátja látja el ezt a feladatot. A tánc színrevitelének és a technikai részleteknek a mestere a *cshampön*²², a táncmester. Egyes kolostorokban állandó személyt jelölnek ki erre a célra, van azonban, hogy egy-egy adott táncnak saját táncmestere van. A *cshampön* tudásának egy részét tánckönyvekből szerzi, de jobbra a tánc ismételt megfigyelése, és saját táncmesterének magyarázatai képzik avatott táncmesterre. Legfontosabb feladata, hogy betanítsa a cshamhoz szükséges táncosokat. A gyakorlás többnyire titokban folyik, még szerzetesek sem nézhetik a próbákat. A tánc bemutatása során a táncmester szerzetesi ruhában irányítja a táncot, fehér áldozati selyemsállal a nyakában, amelyet alkalomadtán felajánl a templomból kilépő fontosabb istenségnek, néha azonban csak arra használja, hogy segítségével jelt adjon egy újabb rész kezdetére. A táncmester az előadás alatt a színpad körül sétál, és diszkrét jeleket ad a táncosoknak, ha véletlenül kiesnek a lépésből, vagy túl gyorsak, netán túl lassúak.

Az előadás fontos szereplője mindezek mellett a zenekar, amelynek létszáma változó, a bemutatott tánctól függ. A napi rituálékon használt hangszerek mindegyike felbukkan a cshamot aláfestő zenekarban: a hosszú trombita,²³ az oboa,²⁴ a kagylókürt,²⁵ a nagydobok,²⁶ és a különböző alakú és méretű cintányérok,²⁷ amelyek a tánc ritmusát biztosítják. A zenészek a templom főkapuján kilépve a csham előadás kezdetén lassú léptekkel körbejárják a táncteret, hangszerükön játszva, végül elfoglalják helyüket. A zenekar nagyságától függően egy vagy több sorban ül, az utóbbi esetben a nagydobosok foglalják el az első sort. Minden zenész előtt alacsony asztalkán ott fekszenek a kisebb hangszerek, a tibeti „kotta”²⁸, és az elmaradhatatlan vajas tea. A zenekar vezetője a *rolpön*²⁹, aki az említett *dordzse lopön*nel és a *cshampön*nel együtt felelős az előadás megfelelő kivitelezéséért.

Egyes csham előadásokban állatokat is bevezetnek a táncterre, mivel népszerű az az elképzelés, hogy az állatok az embernél jobban érzik a térben lévő energiákat, és remegésük azt jelzi, hogy az istenségek elégedettek az áldozattal.

A csham szereplői közül a táncosok felszentelt szerzetesek, de legalább novíciusok, míg a harcosok vagy tréfacsinálók szerepét – akiknek száma arányaiban elenyésző – világiak is játszhatják. Az, hogy melyik szerzetes milyen szerepet kap, nem annyira fizikai képességein,

21 *rdo rje slob dpon*.

22 *'chams dpon*.

23 Tib: *dung chen* vagy *dung ring*.

24 Tib: *rgya gling*.

25 Tib: *dung dkar*.

26 Tib: *rnga chen*.

27 Tib: *rol mo*, *bsil bsnyen*, *sbul 'chal*.

28 Tib: *dbyangs yig*. Vonallal jelölik a dallamot,

és attól függően, hogy a következő hang magasabb vagy alacsonyabb, a vonal felfelé vagy lefelé folytatódik. Szöveges megjegyzést is fűznek hozzá: a vastagabb vonal jelzi, hogy hangosabban, a vékony, hogy halkabban kell az adott részt énekelni. Fekete számok jelölik a dob ütéseit, pirosak a cintányérét.

29 Tib: *rol dpon*.

hanem elsősorban tanultságán, életkorán és azon múlik, mennyire ismeri az adott csham spirituális hátterét. A magasabb rangú lámák alakítják, személyesítik meg a tánc főistenségeit és a fekete kalaposok vezetőit; átlagos tudású szerzetesek játsszák a kíséretet és a közönséges fekete kalaposokat, és a novíciusok lesznek például a csontváltáncosok, vagy alacsonyabb rangú istennők.³⁰

A többnyire elsőként bemutatott cshamot „gyökér tánc”-nak³¹ hívják. Ez három elkülöníthető részből áll: a bevezetőből, a fő részből és a fináléből. A bevezető rész a nézők szeme elől elzárva, abban a teremben zajlik, ahol a táncosok öltözködnek. A csham megfelelő színpadra vitelének előfeltétele, hogy a táncban résztvevők megfelelő spirituális hozzáállással rendelkezzenek, másként a csham elvesztené mély szellemi jelentését, és egyszerű színdarabbá, látványossággá válna. A táncosoknak, ahhoz, hogy felkészüljenek a táncra, meditációba kell merülniük³². A meditáció módjáról nem szól a szöveggönyv; szóbeli hagyomány útján adja tovább az erről szóló tanítást az egyik táncmester a másiknak, és ők tanítják meg a gyakorlatokat a táncosoknak. Legfontosabb mozzanata a meditációnak az, amikor a táncos átváltozik azzá az istenséggé, akit majd a táncban megjelenít³³. A táncosnak meditációja alatt el kell jutnia a fény, az üresség és a ragaszkodás-mentesség princípiumainak tökéletes megértéséhez, továbbá azonosulnia kell azzal a minőséggel, amely az általa megvalósított istenségre jellemző. Így a „gyökér táncban”, amelynek központi alakja a rettenetes Héruka és félelmetes kísérete, a táncosoknak magukra kell öltetniük e rémisztő természetet, és „isten gőgjük”³⁴ segítségével kell bemutatniuk azt. A „Haragvó Héruka gyökértánc” a nyingma hagyományban például a *bka'ma*³⁵ tanításokhoz tartozik, ezen belül része az „Illúziók hálója” tantrának³⁶. A békés és haragvó istenségek vizualizálásának és megvalósításának rituáléja során adják elő ezt a táncot, hogy megszenteljék vele a teret, ahol majd az istenségek mandalája felépül. Két részből áll. A bevezető tizenkét részes, melyek a megfelelő hely utáni kutatást és az isteni palota építésének előkészítését szimbolizálják. A fő rész az égi palota hét részből álló vizualizálásából, majd az istenség kilenc részes vizualizálásából áll. Összesen tehát huszonnyolc részes a rituálének ez a része, melynek teljes előadása nyolc órába telik. A mai csham előadások ezt gyakran jelentősen lerövidítik.

A megfelelő tudatállapot azonban csak az egyik a csham pontos bemutatásának három szükséges előfeltétele közül. A másik két dolog a beszédhez és a testhez kapcsolódik. A tánc szöveggönyve³⁷ például leírja, hogy a táncosnak a csham előadása közben megállás nélkül mantráznia kell. Az a kifejezés, amelyet a táncszövegek használnak³⁸, arra utal, hogy a mágikus szótagokat összezárt fogakkal kell sziszegni. E mantra szövegeknek csak rövid töredékeit találhatjuk meg írott formában, hiszen ezek a tánc legtitkosabb részei, s ezért szóbeli hagyomány útján, nem pedig írásban adják tovább őket.

A test szempontjából vizsgálva a szöveggönyv megjegyzi, hogy a pontatlan mozdulatok valóságos értelemben károsak lehetnek. Azt is pontosan megszabja, milyen sorrendben öltsek fel

30 NEBESKY-WOJKOWITZ 1976, 74–75.

31 Tib: *rtsa 'chams*.

32 Tib: *blos bzung*.

33 Szk.: *āveśa*, tib.: *bdaḡ skyed*.

34 *lha'i nga rgyal*.

35 A nyingma hagyomány két részre osztja forrásait a továbbhagyományozás módja szerint: 1. *bka'ma*: hagyománylánc (mester-tanítvány soron) keresztül

továbbörökített tanítások, 2. *gter ma*: „kincsek”, olyan tanítások, melyeket elrejtettek (többnyire Guru Rinpoche), és különböző korokban arra rátermett mesterek megtalálják és felfedik ezeket mások számára is.

36 Tib: *sgyu 'phrul dra ba'i rgyud*.

37 Tib: *'chams yig*.

38 „*ngag sngags kyi bzlas pa*.”

39 Tib: *gser skyems*.

jelmezeiket. Jobb oldalról kell a ruhadarabokat elvenni, és bal oldalról belebújni, majd kézbe venni a tánchoz használt attribútumokat.

Amikor a táncosok kilépnek a szabadba, „arany italáldozatot”³⁹ mutatnak be. Ezt a legtöbb cshamban a fekete kalapos táncosok egy csoportja végzi. Kilépve a templom kapuján, néhány láma fogadja őket, akik a kezükbe adnak egy csészét, rozsliszt és sör keverékével töltve. A következő tánc alatt a fekete kalaposok a csésze tartalmát szétfröcskölnek a föld felett, áldozatként a buddhista panteon számtalan istenségének, különösen a föld urainak.⁴⁰ Ezután a szöveg szerint áldozatot mutatnak be a többi helyi istenségnek⁴¹, és minden evilági istennek és szellemnek⁴². Az italáldozatban nem csak a fekete kalaposok vesznek részt, akik a „gyökértáncot” mutatják be, de a dobosok is. Ezután több olyan rituális aktus következik, amellyel a fekete kalaposok előkészítik és felszentelik a teret, táncukkal felvázolva a csham főistenségének mandaláját. Azután meghívják a védőistenségeket⁴³, majd újabb táncok következnek, melyek a mandala helyének előkészítéséhez kapcsolódnak.

A csham központi részében történik meg a mandala építése spirituális szinten, melynek középpontjában ott van a főistenség női párjával és kíséretével.

A csham harmadik, egyben záró része tizenegy „felvonás”-ból áll, melyek mind egy „hulla”⁴⁴ köré csoportosulnak. A „hulla” egy másik kifejezés a csham szövegekben a lingára, a tésztabura. Az áldozati tésztababut a tánc tér közepére helyezik, a táncosok körbejárják, vizsgálgatják, nekítámadnak varázstörükkel, riadtan hátrálnak, majd végül leszúrák. A „hulla” részeit átalakítják tiszta táplálékká, és különböző békés és haragvó istenségeknek ajánlják fel, közben az ételfelajánlást megfelelő mudrákkal kísérik. Ez a rész az istenségek meghívásával⁴⁵ kezdődik, akik érkezésükkor a nekik megfelelő helyet foglalják el, a jobb oldalon állnak a békés istenségek, a bal oldalon a haragvók, középen pedig a buddhák és szentek, akik képesek mind a békés, mind a haragvó erők uralására. A linga megőlésének, átalakításának és felajánlásának spirituális gyakorlata szinte azonosnak tűnik a *gcod*⁴⁶ gyakorlatával. A lakoma után összegyűjtik a maradékot, és az éhes szellemeknek adják. A csham bizonyos részeit annyira szimbolikusan formálják meg táncban, hogy az avatatlan szemlélő bizonyos részekre csak az ismertebb szereplők megjelenéséből következtethet. Egy végső tánc után a szereplők visszatérnek a templomba, és leveszik jelmezeiket. Számukra a csham a jelmezek levetése utáni meditációval zárul.

Zárásgondolat helyett következzen a csham máig legnagyobb szakértőjének, René de Nebesky-Wojkowitznak ihletett leírása egy kolostori táncelőadásról, melynek Bhutánban volt szemtanúja:

„Tarka, ünneplőbe öltözött tömeg tolongott már kora hajnal óta a tér körül, mire tíz óra felé kezdetét vette a csham, ahogy a tibetiek ezt a kultikus táncot nevezik. Hosszú sorban vonult ki a lámazenekar a templomból, hogy eljuttassa a táncot bevezető első zenei taktusokat, az ún. *rölcshamot*. A sor vezetője egy öregember volt, fehér maszkkal, fedetlen fővel, jellegzetes papi ruhába burkolózva. A többi szerzetes tarkán csillogó palástot hordott csuhája felett. Mindegyikük a *drukpa* rend⁴⁷ rikító vörös süvegét viselte. Először két láma jött hosszú templomi trombi-

⁴⁰ Tib: *gzhi bdag*.

⁴¹ Tib: *yul lha*.

⁴² Tib: *lha srin sde brgyad*, az „evilági istenek és szellemek nyolc osztálya”: *gshin rje, ma mo, bdud, btsan, rgyal po, klu gnod sbyin, gza’*.

⁴³ Tib: *bsrung ma nams spyang drang ba*.

⁴⁴ Tib: *bam*.

⁴⁵ Tib: *mgon spyang ’dren*.

⁴⁶ A *gcodröl* ld. EDOU 1996.

⁴⁷ Tib: *’brugs pa bka’ brgyud*, a kagyü vonal egyik ága, Bhután legfőbb buddhista irányzata.

tákkal, őket követte még kettő, mindketten furulyákkal és cintányérokkal, és végül tíz vagy tizenkettő, nagy botokra erősített dobokkal. Zajosan vonultak körbe a tér körül, aztán megálltak, körbefordultak tengelyük körül, majd ismét körözni kezdtek. Háromszor kerülték meg a teret, és újra eltűntek a templomban, mialatt egy kisebb zenekar játszani kezdett.

Egyszer csak két kardtáncos tűnt fel a színen. Feketében voltak, térdig érő bhutáni ruhában, amelynek ujját széles fehér szegély díszítette. Mellkasuk felett keresztszerűen két sárga, vörössel díszített selyem téglalap volt, melyeket részben zöld és sárga selyem négyszög takart. Mindketten gazdagon díszített, tarkára festett sisakot viseltek. Vad ugrásokkal szökellt körbe a két táncos a téren. Jobbjukban kirántott kardjukat lóbálták, bal kezükben kézi dob volt, fénylő selyem szalagokkal. A templomi zenekar lármája a lámák szerint elűzi a legtöbb gonosz szellemet, amelyek a kolostor udvarán lebzselnek; a maradék elűzéséről azonban a harcosoknak kell kardcsapásaikkal gondoskodniuk.

Alig tűnt el az utóbbi két szereplő a színről, máris megjelent két láma tarka ruhában, szarvas maszkot, és az előzőekhez hasonlóan kardot viselve. A legtöbb lámaista táncban fellépnek szarvasfejű táncosok. Ők a Holtak Urának és a Lelkek Bírójának, *Jamának* a követői. A zene üteme gyorsult, a szarvas táncosok felhúzott térdel a magasba szökkenetek. Körülbelül tíz perc múlva elhagyták a teret, és újra feltűnt az előző két feketeruhás bhutáni. Ezúttal a kardokat rituális csengővel cserélték fel. Ruházatuk majdhogynem változatlan volt, de sisakjuk mellett még egy nagy, ötszirmú diadémot is viseltek, az öt Buddha ábrázolásával.

Hosszabb szünet következett. A kolostor apátja a táncter szélén telepedett le párnáira. Innen kellett vezetnie imákkal és misztikus formulákkal a következő körtáncot. Az előtte álló asztalkán feküdtek a megszokott rituális tárgyak: csengő és gyémántjogar (*vadzsrá*), démontör (*phurbu*) és egy könyv is, amely a tánc pontos magyarázatát és mélyebb jelentését tartalmazta. Ez a könyvtípus a tibeti irodalom legszigorúbban őrzött titkos iratai közé tartozik.

Aztán felhangzott a lámazenekar komoly, ünnepélyesen zengő melódiája, amelyet a templomi trombiták bűgása uralt. A templom kapuján hosszú, vörös ruhában egy táncos lépett ki. Arcát hatalmas démonmaszk fedte, amely kissé hátrahajlott, hiszen orrlyukai szolgáltak szemnyílásként a táncos számára. A maszk homlokáról hosszú hajtincs lógott le. A táncos kardot és koponyacsészét tartott kezeiben. A szerzetes heves, rángatózó mozdulatokkal kezdte táncát. A nézők pillantása riadt alázattal követte. Ezen egyszerű emberek szemében már nem egy beöltözött láma táncolt, hanem a 'Sárkányok országának'⁴⁸ egyik rémisztő démona, akitől – hitük szerint – életük és boldogságuk függ. Amikor a táncos pörögve, szökellve visszaért kiindulási pontjához, egy másik démoni alak lépett ki a templomból, aki csatlakozott az előző szereplőhöz. Leírtak egy kört együtt, mire egy harmadik démon bontakozott ki a templom sötétségéből. Így folyt tovább a tánc, míg végül kilenc álarcos száguldott mind vadabb szökkenésekkel körbe az udvaron. Örvénylő táncuk Bhután irtózatos démonainak gátlástalan kavargását ábrázolta. Három új szereplő tűnt fel a színen: álarcos tréfacsinálók, akik egyetlen lámatáncnál sem hiányozhatnak, és akik a komor isteni körtáncba vidámabb színeket hoznak.

Hirtelen elhallgatott a zene, és a démonok megmerevedtek. Az apát varázsigéket mormolt, a kezeiben lévő vadzsrával és csengővel titokzatos kézmozdulatokat végzett. Ez volt a tánc csúcspontja. Azok a szavak, amelyeket az apát most kimondott, ugyanazok a szavak voltak,

⁴⁸ Bhután tibeti neve: 'brug yul, a „Sárkányok országa”.

amelyekkel egykoron Padmaszambhava mester Bhután démonait foglyul ejtette azért, hogy a buddhizmus védőistenségeivé tegye őket. Ünnepléses templomi zene közepette a táncosok ismét mozgásba lendültek, de megszűnt már a démongyűrű vad, gátlástalan örvénylése. Lassú, kimért tánc lépésben vonultak az álarcosok hosszú sorban a táncter körül, ahogy ez a buddhista tan védelmezőihez illik, majd eltűntek a templom belsejében.”⁴⁹

Bibliográfia

- EDOU 1996: Edou, Jérôme: *Machig Labdrön and the Foundation of Chöd*. Snow Lion Publication, Ithaca, N.Y.
- ELLINGSON 1979: Ellingson, Ter: Dancers in the Marketplace. In: *Asian Music, Journal of the Society for Asian Music*, Vol. X-2, 1979. pp. 166–178.
- FISCHER 1946: Fischer, Emil S.: The Sacred Lamaist Dances. In: *Journal of the Royal Asian Society*, 1946. LXXII. pp. 30–37.
- GODWIN 1865: Godwin-Austen, H. H.: Description of a Mystic Play, as Performed in Ladakh, Zanskar &c. In: *Journal of the Asiatic Society of Bengal, Calcutta*, Vol. 34, 1865. Part I. pp. 71–79.
- HOFFMANN 1950: Hoffmann: *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bön-Religion*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Abh., Nr. 4, p. 258.;
- KUNSANG 1975: Kunsang Choephel: Folk and Lama Dances. In: *Tibetan Review*, July–August 1975. pp. 19–21.
- LAUFER 1923: Laufer, Berthold: *Oriental Theatricals*. Field Museum of Natural History, Chicago, pp. 2–59.
- LOBSANG 1972: Lobsang P. Lhalungpa: Tibetan Music: Sacred and Secular. In: *Tibetan Review*, Oct.–Nov. 1972. pp. 11–14.
- NEBESKY-WOJKOWITZ 1955: Nebesky-Wojkowitz, René de: Wo Berge Götter sind – Drei Jahre bei unerforschten Völkern des Himalaja. In: *Der Tanz der Götter*. Stuttgart, pp. 245–251.
- NEBESKY-WOJKOWITZ 1975: Nebesky-Wojkowitz, René de: *Oracles and Demons of Tibet, The Cult and Iconography of the Tibetan Protective Deities*. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, (1.ed. Mouton, 1956.) pp. iv.
- NEBESKY-WOJKOWITZ 1976: Nebesky-Wojkowitz, René de: *Tibetan Religious Dances, Tibetan text and annotated translation of the 'chams yig*. Ed.: Christoph von Führer-Haimendorf, Mouton, The Hague–Paris.
- PEARLMAN 2002: Pearlman, Ellen: *Tibetan Sacred Dance: a journey into the religious and folk traditions*. Rochester, Vermont, USA: Inner Traditions.
- POIT 1965: Pott, P. H.: Some Remarks on the 'Terrific Deities' in Tibetan 'Devil Dances'. In: *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism*. Koyasan University, Koyasan, Japan. pp. 269–278.
- POZDNYEJEV 1978: Pozdneyev, A.M.: *Religion and Ritual in Society: Lamaist Buddhism in Late 19th-Century Mongolia*. The Mongolia Society Inc., Bloomington, Indiana. pp. 504–521.
- RIBBACH 1917: Ribbach, S. H.: Vier Bilder des Padmasambhava und seiner Gefolgschaft. In: *Jahrbuch der Hamburgischen wissenschaftlichen Anstalten*, 34, Hamburg.
- ROERICH 1925: Roerich, Georg: *Tibetan Paintings*. Paris.

⁴⁹ NEBESKY-WOJKOWITZ 1955.

-
- STEIN 1957: Stein, R. A.: Le Linga des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes. In: *Liebenthal Festschrift, Sino-Indian Studies*, V. pts. 3–4. pp. 200–234.
- WADDELL 1895: Waddell, L. Austine: *Tibetan Buddhism, with its Mystic Cults, Symbolism and Mythology*. Dover Publications, New York, 1972. 1. Ed. W. H. Allen & Co., London, pp.viii–598.
- YESHE 1978: Yeshe Tsogyel: *The Life and Liberation of Padmasambhava*. 2 vols., trans. Kenneth Douglas and Gwendolyn Bays. Berkeley: Dharma Publishing.

KUZDER RITA

Lhamo, a tradicionális tibeti opera

A műfaj tibeti megjelenését általában Thangtong Gyalpónak (*thang stong rgyal po*) (1361–1485), a magas rangú buddhista tertön (kincstartó) lámának tulajdonítják. Thangtong Gyalpo idősebb korában drámákat írt, amelyeket később elő is adtak. Ugyanakkor egészen az 5. dalai láma idejéig (1617–1682) a lhamo színtársulatok alakulásáról és fejlődéséről csak keveset tudunk. A 19. századra viszont a lhamo már egész Tibetben nagy népszerűségnek örvendett. Minden nagyobb körzetnek volt egy állandó amatőr társulata. Az előadócsoport szerzetesekből és világiakból tevődött össze, s hagyományosan legalább nyolc tagból állt. A cikk a hagyományos tibeti táncos zenedrámát, a lhamót ismerteti.

„**A** lhamo mélyen gyökerező hagyomány, mely bemutatja egyedülálló személyiségünket.” (Őszentsége Tendzin Gyaco, a 14. Dalai Láma, 1992. április 20. India, Sotön Fesztivál.)

A művészetek közül talán a színjátszás van a legközvetlenebb kapcsolatban egy ország és népe élő hagyományaival. A tibeti táncos zenedráma, a *lhamo* (*lha mo*) fejezi ki leginkább a tibeti emberek kulturális identitását.

A zenedráma, vagy nyugati kifejezéssel az opera, jellemzői: közönség számára színpadon előadott történet, jelmezes szereplőkkel, díszletekkel, tánccal és énekkel. A tibeti zenedráma esetében ezek közül a díszlet hiányzik. A szereplők egy része maszkot visel, és az előadás táncos jellegű, mégpedig kötött koreográfiával. Az európai operában a hangsúly a zenén van. Keleten a zene csupán egyik összetevője a drámai egységnek.

Rokon műfajt a középkori Európában kereshetünk, s így a kálváriajáráshoz és a misztériumjátékhöz hasonlítható leginkább.

A tibeti irodalomban a dráma vagy dögar (*zlos gar*) az öt kis tudományhoz (*rigne cshungva nga*)¹ tartozik, a költészet (*nyenngag, snyan ngag*), a metafora (*ngöndzso, mngon brjod*), a metrika (*debdzso, sdeb sbyor*) és az asztrológia (*karci, skar rtsis*) mellett.

A lhamo előadások a dögar egyik alcsoportját alkotják. Az előadók a következő öt elemre koncentrálnak: a szöveg memorizálása, komédia és improvizáció, jelmez, tánc és zene. A lhamo szó jelentése: istennő. A hagyomány úgy tartja, hogy amikor az emberek az előadást nézték, olyan szépnek találták a táncokat és énekeket előadó lányokat, hogy azt mondták: „Maguk az istennők táncolnak”. Később ezt a lhamo elnevezést alkalmazták a tibeti zenedráma, az acse lhamo (*a ce lha mo*) megjelölést pedig a női előadókra.

A műfaj meghatározására a tibetiek a dögar, „táncos zenedráma” kifejezést használják. A dögar etimológiája szerint ismétlődő táncot jelent, mely utalhat a műfaj eredetének – Indiába vezető – gyökerére. Indiában inkább a tánc, Kínában viszont a dráma kap nagyobb hangsúlyt – ezt igen jól kifejezi a terminológia is. Indiában a *nátja* (,tánc’) a műfaji meghatározás, a gyújtófo-

¹ *rig gnas chung ba lnga*.

galom, Kínában viszont a *hszi* (játék'), vagy a *dzsü* (színház'). Ugyanakkor az előadás műfajára a dráma kifejezést használva arra is utalunk, hogy a főszereplőnek legtöbbször csak vizontagságos úton sikerül elérnie célját, miközben démonokkal, gonosz emberekkel és különböző nehézségekkel kell megbirkóznia. Ugyanakkor Tibetben egy másik kifejezést is használnak e

A Sotön ལྷོ་སྐྱོན་(zho ston) fesztivál programja

Időpont: A tibeti (lunáris) 6. hónap 24-től – a 7. hónap 15-ig.
 24-e – megérkezés Lhaszába (11 társaság)
 25-től – 27-ig – próba (az Állami Kincstári Hivatal ellenőrző)
 28-a – pihenés

29-e – mindegyik társulat a **Potala** tetején: 1-1 rövid tánc, campa-, cshang- és füst felajánlás
 A Norbulingka kapujához: rövid táncok
 a **Drepung kolostorhoz**
 Program a Drepung kolostorban: 30-ától – 5-éig

- 1, Ngönpa tánc – Pündün csoport
- 2, Lhamo – GYANKHARA társulat
(Gyasza Belsza / Nangsza Öbum / Norszang herceg)
- 3, Jó szerencse tánc – Tasi Sölpa csoport
- 4, Lhamo – CSHUNGPA társulat
(Donyö and Döndup / Norszang herceg)
- 5, Táncok – Nemo csoport
(helyi táncok) Dharong csoport
- 6, Lhamo – SANGPA társulat
(Gyasza Belsza)
- 7, Táncok – Nangoe csoport
- 8, Lhamo – KJORMOLUNGPA társulat
(az a dráma, amelyiket hivatalosan kértek a társulattól)
- 9, Vadjak tánc – Serong Dogce csoport
- 10, Dobtánc – Csung Cering csoport

Norbulingkánál: 6-ától – 10-éig
 Minden csoport bemutat 1-1 órás előadást, majd 5 napon keresztül még drámákat
A szponzorok és az arisztokraták házáinál: 11-étől – 15-éig.




1. kép. A Sotön Fesztivál programja

műfajra, mégpedig a *namthar* (*rnam thar*) szót, amit az ária szóval fordíthatunk magyarra, s a szöveg előadásmódjára utal. E szó másik jelentése 'élettörténet,' ami szintén jól jellemzi e darabokat. A szakirodalomban e műveket általában tibeti operának nevezik.

A lhamo eredetét Thangtong Gyalpóig² (1361–1485) vezetik vissza, aki magas rangú buddhista láma, kincstartó szerzetes (tertön, *gter ston*) volt. Idős korában ösztönzést érzett arra, hogy vasból készült láncidákat építsen Tibet számtalan szurdoka, szakadéka és folyója fölé, hogy segítségükkel az elzárt vidékeken található településeket is bevonja Tibet vérkeringésébe, s oda is eljuttathassa a buddhista tanokat. Terveihez szponzorokat keresett, akik boldogan támogatták anyagiakkal, állatokkal, emberi munkaerővel, s a vasércbányák kincsével. Úgy tartják, hogy a munkások között hét lánytestvért megtanított énekelni és táncolni, míg ő dobbal és cintányérral kísérte őket. E dalok kezdetben nem alkottak összefüggő történetet. Később viszont Thangtong Gyalpo már drámákat is írt. Drámái a mani lámák (vándorló vallásos történetmesélők) vallásos történeteinek alapultak, amelyeket elő is adtak. Az előadások alapját minden

² *thang stong rgyal po*.

bizonynal indiai buddhista drámák, szertartásos és rituális mutatóványok, korabeli tibeti táncok és a mani lámák történetei, legendák alkották.

A lhamo előadások fokozódó népszerűsége magával hozta a szintársulatok létrejöttét. Úgy tartják, hogy a Pündün (*spun bdun*) szintársulat lehetett az első. Nem lehetetlen, hogy ők Thangtong Gyalpo csoportjának közvetlen leszármazottai. Valójában azonban egészen az 5. dalai láma (1617–1682) idejéig keveset tudunk a lhamo szintársulatok alakulásáról és fejlődéséről. A Potala palota falain található falfestmények opera történetekről is mesélnek. Ezekről úgy hiszik, hogy 1655–1705 között keletkeztek.

A 19. századra a lhamo már egész Tibetben nagy népszerűségnek örvendett. Minden nagyobb körzetnek volt egy állandó amatőr társulata. Az előadócsoporthoz szerzetesekből és világiakból tevődött össze, s hagyományosan legalább nyolc tagból állt. Ekkor már tíz professzionális szintársulat működött Tibetben. Ezeket nemcsak a kormány adózási listáján tüntették fel, de az évenkénti kötelező Sotön (*zho ston*) fesztivál alkalmából is fel voltak jegyezve. Kilenc társulatnak saját földbirtoka volt, melyet ők maguk műveltek meg, hogy elő tudják teremteni megélhetésüket. Csak különleges alkalmakkor adtak elő darabokat. Három társulat – a Gyankhara (*gyang kha ra*), a Chungpa (*chung pa*) és a Sangpa (*zhang pa*) – különösen tehetséges volt a táncos zenedrámák előadásában. A kisebb csoportok nem feltétlenül adtak elő teljes darabokat, inkább csak a kedveltebb részeket azokból. A Kjormolungpa (*kyor mo lung pa*) társulat abban különbözött a többiétől, hogy ők állandóan utazó „állami szintársulat” voltak, s a tagoknak nem a földművelésből kellett megélniük. A kormány szigorúan ellenőrizte őket, oda utaztak előadásokat tartani, ahová küldték őket, s azokat a darabokat adták elő, amelyekre felkérték a társulatot. A 19. század végére előadásaik színvonala lehanyatlott. Növekedett viszont az Acsi Tang Szang (*ace thang gsang*) szintársulat népszerűsége, melyet nő irányított. Ő sugalmazta a Dalai Lámának, hogy szervezzen versenyt a két társulat között. Az Acsi Tang győzött, megörökölve riválisa nevét. Ők lehettek az első igazi hivatásos, állandó társulat. Különösen találó paródiáikról és szatíráikról váltak ismertté.

A lhamo előadások ideje az őszi Sotön fesztivál volt, mely a Drepung (*'bras spungs*) kolostorból ered, s a hosszú nyári elvonulások végét jelzi. Van egy történet, mely szerint a Drepung kolostor szerzeteseiről a sun (hegyi démon) azt gondolta, hogy túlságosan vallásosak és tisztelettudók, s ezért nagy problémákat zúdított a szerzetesekre. E démon megtevesztésére szervezték a szerzetesek a Sotön fesztivált. Látva, hogy a kolostorban hangoskodnak, énekelnek és táncolnak, megváltozott a démon szerzetesekről alkotott véleménye, s nem háborgatta őket tovább. Ezt követően a Sotön minden évben megrendezett ünnepé vált.

Az 5. dalai láma idejére hatalmas programmá nőtte ki magát a fesztivál. Mind a tíz társulat részt vett rajta, melyek közül hat a saját népdalait és táncait adta elő, míg a négy nevesebb mutatta be ténylegesen a lhamo darabokat. A szervezés felelőssége a Kincstári Hivatalé volt. Feladataik a lhamo társulatok érkeztetésétől a szöveggönyv meghatározásán, valamint a jelmezek és maszkok kiosztásán át egészen az előadás minőségének vizsgálatáig terjedtek.

A lhamo társulatok a 6. tibeti hónap 24. napján érkeztek meg Lhaszába. Ezután három napig próbáltak, melyet ellenőrzött a Kincstári Hivatal, s ezután határozta meg, hogy melyik társulat mit adhat elő a fesztiválon. A 28. napon pihenhettek a színészek. 29-én valamennyi csoport még napfelkelte előtt a Potala palota előtt gyülekezett, felmentek a palota tetejére, s ott előadtak egy-egy rövid táncot, és campa-, cshang- és füstölőáldozatot mutattak be. Ezt követően a Norbulingkához

(*nor bu gling ka*) mentek, hogy megreggelizzenek családjukkal, míg a szerzetesek imádkoztak. Itt a nyári palota bejáratánál újra rövid táncokat adtak elő. A Drepung kolostor felé vezető úton meghallgatták az adminisztrátor intő beszédét, hogy miként viselkedjenek, amíg a kolostorban tartózkodnak. Minden évben többé-kevésbé hasonlóan zajlott a fesztivál.

A program a Pündün (*spun bdun*) társulat ngönpa (*ngon pa*) táncával kezdődött.

Ezt követte a Gyankhara (*gyang kha ra*) előadása a Gyasza Belsza³ (*rgya bza' bal bza'*), Nang-sza Öbum (*snang sa 'od 'bum*) vagy a Norszang herceg (*chos rgyal nor bzang*)⁴ valamelyikével. A következő társulat, a Tasi Sölpa (*bkra shis shol pa*) a Norszang herceg lhamóból adott elő részleteket. Ezt a Csungpa (*chung pa*) társulat lhamo előadása követte, amelyben a Norszang herceg vagy a Dönjö és Döndup (*don yod don grub*) darabot adták elő. E társulatot a 13. pancsen láma fedezte fel, ő hívta meg őket a Tasilhünpo kolostorba (*bkra shis lhun po*), s ezt követően a 13. dalai láma is helyet adott nekik a Sotön fesztiválon. Őket a Nemo (*gnas mo*) és a Darong (*gra rong*) társulatok táncai követték. A Sangpa (*zhang pa*) társulat saját specialitását, a Gyasza Belsza lhamót adta elő, majd a Nangce (*snang rtse*) csoport táncos műsora következett. Ez után lépett színpadra a Kjormolungpa (*kyor mo lung pa*) társulat azzal a darabbal, amire felkérte a Kincstári Hivatal. Majd a Serong Dongce (*shas rong dong rtse*) adta elő a 7. dalai láma idejéből származó vadjakok táncát. S végül a Csung Cering (*chung tshe ring*) társulat különleges dob-tánca zárta a programot.

A Drepung kolostorbeli program után a Norbulingkában adott elő minden társulat körülbelül egy órás műsort. Mivel a nézők soraiban szerzetesek is nagy számban fordultak elő, ezért a női szerepeket is férfiak játszották.

A színészek minden előadás végén felsorakoztak járandóságukért, melyet ekkor osztottak ki nekik, viszont akinél tévesztést fedeztek fel, annak 'béréből' levontak. A Kincstári Hivatalnak teljes ellenőrzési joga volt az előadó társulatok fölött, míg azok Lhászában tartózkodtak. A hivatalnokok értékelték az előadások minőségét, amelyeket könyvvel a kezükben kísérték figyelemmel, s ha előfordult tévesztés, büntetést adtak érte, sőt ha szükségesnek ítélték, új színészeket és tanárokat neveztek ki.

A lhászai fesztivál után a szponzorok és az arisztokraták meghívták a társulatokat saját házaikba, ahol újabb előadásokat adtak elő egészen a 7. hónap 15. napjáig. Ekkor minden társulat hazatért, kivéve a Kjormolungpát, mely a Kincstári Hivatal utasításait követve tovább folytatta a turnézást az országban.



2. kép. Ngönpa tánc

3 Tib: *rgya bza' bal bza'*.

4 *rgya bza' bal bza'*, *snang sa 'od 'bum*, *chos rgyal nor bzang*.

A lhamót hagyományosan szabadtéri 'színpadon', a dingcshán (*sding cha*) adják elő, egy széles mennyezetsátor (*gur*) alatt. A színteret a sátor árnyékolja be, ami közepén van alátámasztva, ami biztosítja, hogy a színpad minden irányból jól látható legyen. Egy előadás több napig is eltarthat, így a hangulat egy vásárhoz vagy egy majálishoz hasonló. Ezért a lhamo nemcsak a színpadon van jelen, hanem a közönség soraiban is. Az előadás mentes mindenféle díszlettől vagy egyéb kellékektől, kivéve a patronáló szent, Thangtong Gyalpo szobrát közepén, egy oltáron. Bár állandó díszlet nincs a színpadon, olykor mégis használnak a szemléletesebb megjelenítés kedvéért kisebb, díszletszerű paravánokat, mint például a tengeren való hajózás érzékeltetésére egy kifeszített vásznat, melyre rá van festve a vízben lebegő hajó és a vízben úszkáló halak is.



3. kép. Tengeri utazás paravánja

Az előadás három fő részre tagolható: (i) a színpadot megtisztító szertartás,⁵ (ii) maga a lhamo darab, (iii) az adományok átvétele (*tasi*).⁶ Az alábbiakban a tisztító rítust ismertetjük részletesen.

Minden előadás a színteret megtisztító szertartással kezdődik, melyet három karakter végez el. Először a vadászok, azaz a ngönpák (*rngon pa*) lépnek színre. Sötétkék vagy fekete, nagy kecskeszakállas maszkot és bő nadrágot viselnek, melynek szűk alját fekete nemezcizmába gyúrik be. Derejuk köré sok rojtos végű kötél van felerősítve, hogy kerékhez hasonlóan forogjon a táncosok körül, amikor ügyesen körbe-körbe piruetteznek a színpadon. Úgy tartják, hogy e fürge, élénken öltözött karakterek szerepköre annak a hét fivérnek az alakjából fejlődött ki, akik akrobata táncukkal segítették elzavarni a démonokat, melyek akadályozni

5 Tib: *rngon pa don*.

6 Tib: *bkra shis*.

próbálták a hídépítő munkákat. Egyébként e hét vadászra ama vaslánc hét láncszemének emberi megtestesüléseiként tekintenek, melyet még Tára istennő adott Thangtong Gyalpónak álmában. Az ő maszkjuk vált a tibeti zenedráma jelképévé. A maszkot az 5. dalai láma tervezte egyik álma alapján. A maszk alakja, illetve a fehér szakáll Thangtong Gyalpóra utal. A homlokon lévő szimbólumok Guru Padmaszambhavát jelképezik. A sötétkék szín Vadzsrápánit⁷ szimbolizálja. A maszkot kis gombok díszítik,



5. kép. Ringa (tündér)

tosak legyenek a nézők abban, a ngönpák jól játsszák a szerepüket. Tibetben a gyalu gyakran használja a fapálcáját, ha bármilyen tévesztést fedez fel a táncban vagy az énekben. Ugyanakkor a ngönpákkal is versengenek szellemes szópárbajokban és táncokban, s a tisztító szertartás végén megszentelik a színpadot.

⁷ Szkt: *Vajrapāṇi*.



4. kép. Gyalu (herceg)

a füleknél végtelen csomó lóg, mely azt a se-lyemszalagot formázza, amit a hajba fonnak, a haj hosszának kihangsúlyozására. A fej tetején arany körív látható, mely közepén kicsúcsosodik, s a régi Tibet tantrikus gyakorlóira utal. A maszk tetején pedig egy drágakő található, ami a legrégebbi lhamóból, a Norszang herceg című darabból ered.

A ngönpák csoportjához aztán két nyugodt, komoly szereplő csatlakozik még hosszú, bő ruhában, magas, fenséges sárga kalapban. Ezek az idősebb szereplők a gyaluk (*rgya lu*), azaz a hercegek, akiket valószínűleg fegyelmezési céllal állítottak a színpadra, hogy biz-

Az előadás bevezető részének jellemző karakterei még a tündérek (dákínik vagy ringák⁸). A ringák nem viselnek maszkot, viszont valamennyien koronát (*ringa csöpen*)⁹ hordanak. Ők is részt vesznek a táncban, de a dráma előadása alatt a színpad jobb oldalán állnak egy sorban, a kórust alkotva. Időnként helyettesíthetik az istennőket vagy nimfákat, ahogy a darab megkívánja. Hagyományosan ezt a szerepet is férfiak játszották.

A tisztító szertartásban résztvevő szereplők állandó résztvevői valamennyi előadásnak. De míg a ngönpák és a gyaluk csak a színpadot megtisztító szertartásban vesznek részt, addig a ringák az egész előadás alatt a színpadon tartózkodnak.

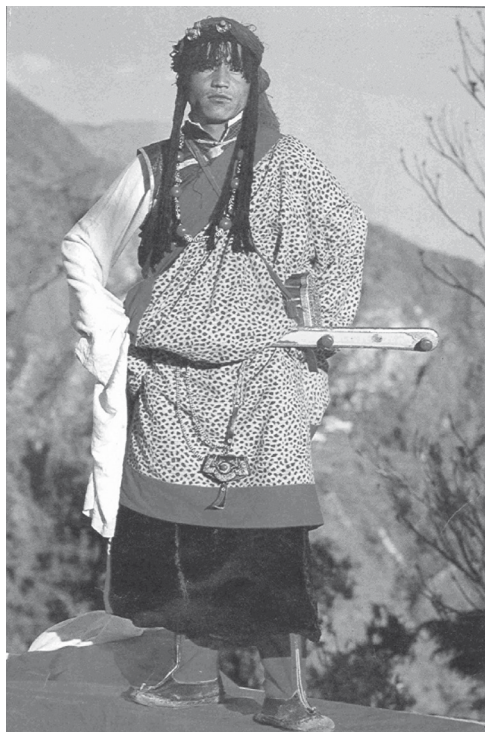
A tisztító rítus után következik maga a lhamo darab. Végül pedig az adományok átvétele (*tasi*)¹⁰, amelynek során a támogatók átadják ajándékaikat, borókát és füstölőt gyűjtanak, campát osztanak szét, háromszor meghajolnak, s végezetül ima éneklése közben feldobják a campát.

A szereplők is három nagy csoportba sorolhatók: (i) pozitív, (ii) negatív és (iii) vegyes jellemű karakterek.

(i) Pozitív jellemű szereplő: a főszereplő mindig egyértelműen a pozitív hős, akinek vallásos küldetése van, nevezetesen a buddhista tanítások megismertetése és elterjesztése. Ebben természetfeletti segítőkre is számíthat. A Dova Szangmo¹¹ történetben a főszereplő segítői a bölcs jese khadomák¹². Küldetése véghezvitelében, illetve az akadályok elhárításában rendkívüli képességek segítik. Ilyen képesség például, hogy tud repülni. Csodálatos átváltozási képességgel is rendelkezik: bármikor bármilyen testet magára ölthet (kutya, kígyó, varjú, keselyű pár, hal, beszélő papagáj, majom), sőt olykor egyszerre több testet is.

(ii) Negatív jellemű szereplő: a pozitív hős ellenfele, aki az ő legyőzéséért született újra a földön. Többnyire valamilyen démonnő vagy boszorkány. Kezdetben ő is szép küllemű, de miután találkozik ellenfelével, megmutatkozik valódi arca, s félelmetessé válik. Ő is birtokában van bizonyos rendkívüli képességeknek. A történet végén természetesen elbukik, s elnyeri méltó büntetését.

(iii) Vegyes jellemű szereplők: ők azok, akik kezdetben negatív szereplők. Elkövetik a legnagyobb bűnt: ölnek. Maga a király is ebbe a csoportba sorolható, sőt ide tartoznak a vadászok, a mészárosok és az egyik hóhér is. Legfőbb jellemzőjük, hogy külső hatásra (a buddhista tanítás megismerése, vagy egy ima révén) megbánják addigi tetteiket és



6. kép. Hóhér

⁸ Tib: *rigs lnga(-ba)*, a dákínik (skt. *dākinī*, tib. *mkha' 'gro ma*) egy másik tibeti neve.

⁹ Tib: *rigs lnga cod pan*.

¹⁰ Tib: *bkra shis*.

¹¹ Tib: *'gro ba bzang mo*.

¹² Tib: *ye shes mkha' 'gro ma*.

megváltoznak, könyörületesebb lesznek az áldozataikhoz. Ezért természetesen a történet végén el is nyerik jutalmukat.

A karakterek könnyen felismerhetők jellegzetes öltözkük, énekük és táncuk alapján. Tibetben általában minden színtársulat maga gondoskodott a maszkjairól (*bag*, 'bag) és a jelmezeiről (gyöncshe, *gyon chas*) a bemutatkozó jelenetre, valamint a ngönpák, gyaluk, ringák és a mellékszereplők ruháiról. A királyok, a miniszterek és a magas rangú hivatalnokok ruháit azonban a szponzorok biztosították. Ezek gyakran a legfinomabb kínai és orosz selymekből készültek, s indiai, kínai és európai drágakövekkel díszítették őket. A királyi udvar jelmezei mindig a lhászai arisztokrácia ruházatát mintázták. A hős király vagy királyfi azonnal felismerhető sárkánymintás brokát öltözetéről és széles karimájú kalapjáról a korona körüli vörös selyemrojtjal.



7. kép. Boszorkány

Ha a fő cselszövő egy boszorkány vagy egy démonnő, akkor öt kisebb ördögök rémisztő kísérete veszi körül. A boszorkányt hosszú fekete köntösben ábrázolják. Ő maszkot is visel, ami könnyecsepp alakú, fele feketére, fele fehérre van festve. A további szereplők lehetnek még jószok, istenségek, tündérek, ráncos öreg bölcsek és vad hóhérok, marsallok, miniszterek és kamarások kísérete, mely állandóan körülveszi a királyt.

Ezenkívül nem elhanyagolhatóak az állatszereplők, úgy, mint a majom, keselyű, varjú, ló, vadállatok, kutya, és a többiek, melyeket főleg fiatalok vagy gyerekek jelenítenek meg maszkokban. Az állatszereplők rendkívüli csoportját alkotják a különleges tulajdonságokkal rendelkező állatok, mint például a beszélő papagáj, vagy a dákinívé átalakulni képes kutya, amelyeknek szöveges szerepük is lehet. Vannak azonban olyan állatszereplők is, melyek csak statisztaszerepet töltenek be, ugyanakkor ők is kötött koreográfiájú táncot járnak.



8. kép. Állatszereplők



9. kép. Démonok

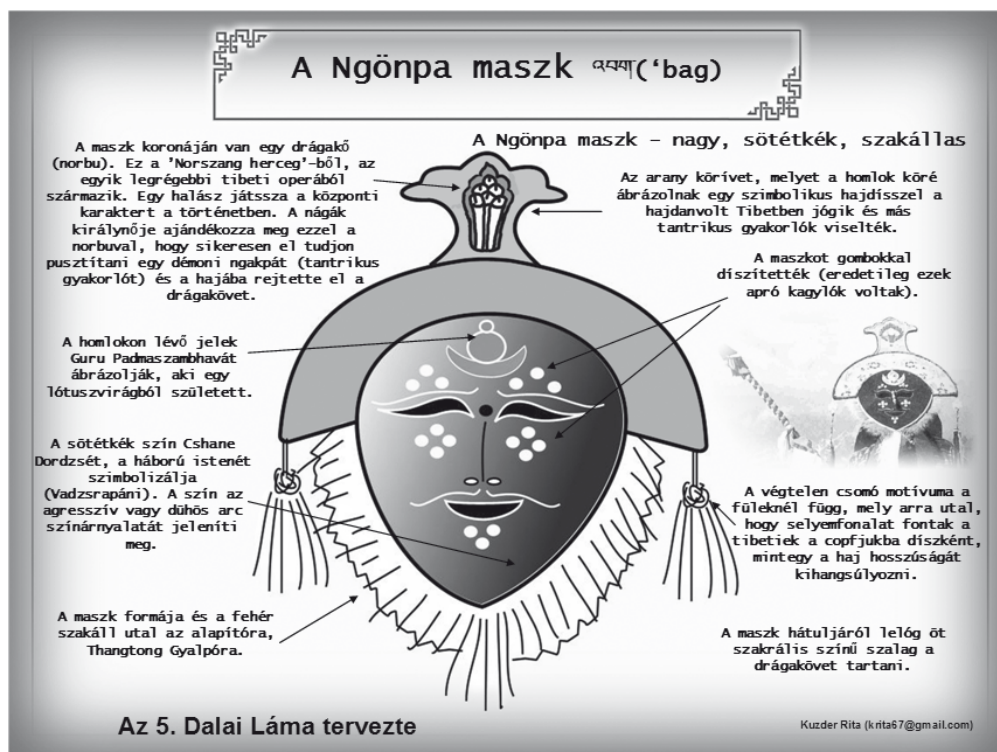


10. kép. Öregasszony

A ruházat színe is karakterfüggő: sárga színű a ruházata a pozitív szereplőknek (pl. a jó királynak, remetének); vörös ruhát viselnek a katonák, hivatalnokok; zöld a békés, szeretnivaló emberek ruházata; fekete a gonosz szereplőké; s fehérbe öltöznek a hívők.

A maszkok is többfélék lehetnek. A legegyszerűbb az arcfestéssel készített: korommal festik be az arcukat a gazembereknek, cselszövőknek, hamuval pedig a koldusoknak.

Kétféle maszkot használnak a lhamo előadásokban: sík és domború maszkokat. Sík maszkot viselnek például a boszorkányok vagy a ngönpák, domború maszkot pedig a démonok és az állatszereplők. A domború maszkokat textil vagy papírcsíkból kasírozás technikájával készítik, száradás után festik.



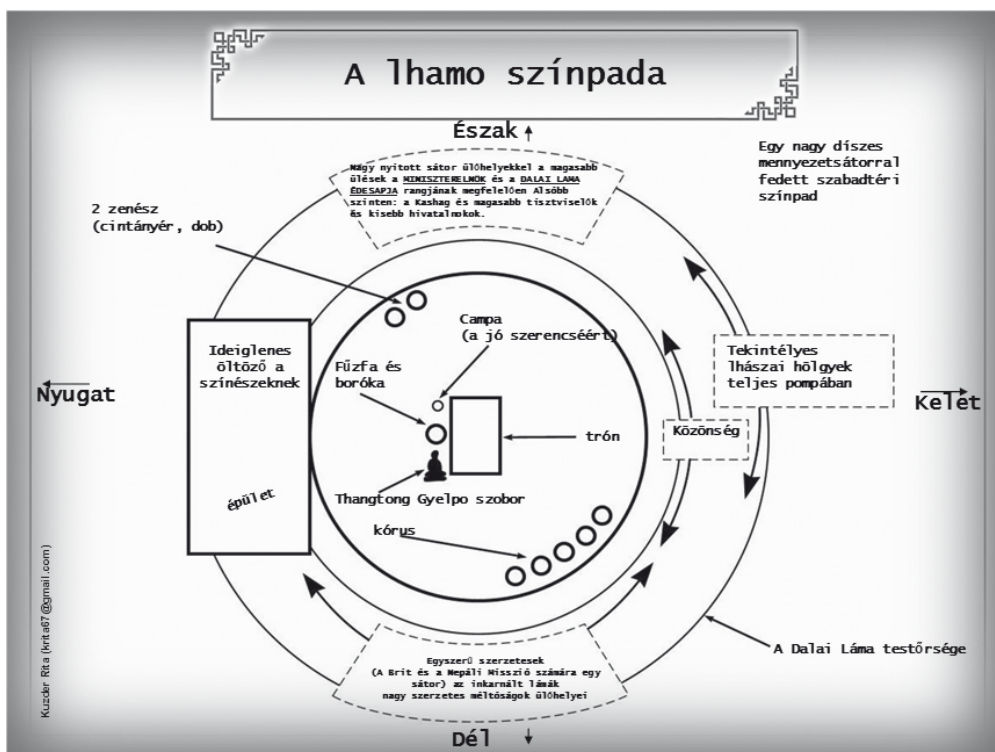
11. kép. A ngönpa maszk, a tibeti opera szimbóluma

A lhamo előadások közönségének soraiban az egyik legfontosabb résztvevő a Dalai Láma, majd a nemesek, a miniszterek, a szerzetesek, de ott található a köznép is. A vendégek a sátor alatt foglalnak helyet. Az északi oldalon lévő hosszú nyitott sátorban a miniszterelnök, a Dalai Láma édesapja, alacsonyabb rangú kashag-tagok, illetve egyéb magas rangú hivatalnokok. Az alacsonyabb rangú hivatalnokok párnán ülnek előttük. A déli oldalon foglalnak helyet az inkarnált lámák, apátok és a magas szerzetesi méltóságok, előttük pedig az egyszerű szerzetesek. De még a brit és nepáli misszióknak is állítottak fel sátrat. A nagyközönség a keleti oldalon lévő nagy sátor alatt helyezkedett el.

Általában úgy tartják, hogy a komédia gyakran az emberi lét tragédiájából születik, e kettő formális megkülönböztetése nem létezik a tibeti zenedrámában. A lhamo előadás világos, ért-

hető képekben ábrázolja a tibeti emberek természetét. Az előadás alatt a közönség hol mély tisztelettel imádkozik, hol önfeledt kacagásban tör ki. A Szukji Nyima¹³ előadása során például a nézők mély hódolatukat fejezik ki a buddhista tanok és azok népszerűsítése iránt. De amikor a jós transzba esve körbetáncorogja a színpadot, miközben ütlegeti titkárát és komoly képpel megjósolja, hogy télen hideg és nyáron meleg lesz, akkor nagyon jól mulatnak mindezen, annak ellenére, hogy egyébként a jóslás szokását nagyra becsülik és tisztelik Tibetben.

Eltekintve a tánctól és az énekléstől, a legtöbb lhamo előadás a közönség fantáziájához igazodik. A realizmus majdnem teljesen hiányzik a tibeti színpadról, színpadi kellékek sincsenek. Például a vadászok portyázása nem látható bokrok között zajlik, a hercegek is hiába keresik kedvesüket, akik pedig néhány lépésre állnak az éneklő kórustól, a vihar tombolásáról is csak a narrátor bejelentéséből értesülünk. A realizmus hiánya a legnyilvánvalóbban talán a dráma tetőpontján érezhető, amikor a harci jelenetek hétköznapi viseletbe öltözött szereplőinek játéka jobban emlékeztet tréfacsinálásra, mint vitéz bajvívásra.



12. kép. A színpad

Fontos szerepet tölt be az előadások során a narrátor (sungszo¹⁴), aki a színpadot megtisztító szertartást követően lép színre. Stilizált módon elrecitálja a történet rövid összefoglalását, mindezt olyan gyorsan és különös nyelvezettel, hogy aligha tudja bárki is követni; de a közönség nagy része már ismeri a történetet. A narrátor minden jelenet előtt ezen a különös,

¹³ Tib: *gzugs kyi nyi ma*.

¹⁴ Tib: *gzhung srong ba*.

gyors hangon előéneklí a jelenet lényegét, elrecitálja a párbeszéd verseit, bejelenti a kimenő és bejövő szereplőket.

Minden dráma szövege két részre osztható: a leírt szövegre és a rögtönzött részre. Az írásba foglalt rész kötött, megmásíthatatlan, mindig minden előadás alkalmával ugyanaz. Az improvizatív rész kötetlen formájú. Ez utóbbinak tulajdonítható, hogy olykor csak négy óra egy előadás időtartama, máskor viszont akár tíz órán keresztül is tarthat.

Szépirodalmi elemek: Minden librettó egy instrukcióval kezdődik, ami magában foglalja a zenedráma hallgatására vonatkozó instrukciókat. A szövegkönyv legszembevetőbb jellemzője, hogy nem különül el benne formailag a prózai és a verses rész, a leírás és a párbeszéd. Gyönyörű leíró részeket is találhatunk benne. Bizonyos részeket többször megismételnek, ezzel fokozva a hangulatot. A komikus jelenetek nincsenek előre megírva, ugyanis azok mindig az aktuális idő és hely eseményeit, történeteit figurázzák ki. Ezeknek a részeknek a nyelvezete sokkal közérthetőbb.

Nagyon szép versbetéteket is találhatunk a drámákban. A Dova Szangmo történetben egy szép és különleges verset olvashatunk. Különlegességét az adja, hogy minden sora a tibeti ábécé megfelelő betűjével kezdődik.

ka ma lha yi me tog yid 'ong ma
kha dog ldan pa'i rgyal po bdag la gson/
ga nas bltas kyang snying po mi 'dug pas/
nga ni dam pa'i lha chos shin tu mos/
ca co dben pa bsten pa'i lha khang du/
cha lugs sgom chen lta bu'i mtshams shig byed/
ja chang 'dod dgu 'dzoms pa'i gzim chung du/
nya chung nad med bcom pa'i ming sring gnyis/
ta ra dkar mo'i 'gro ba bzang mo kyod/
tha dad med pa'i ma bu 'phrad du yong /
da ni lha chos mtshams du bzhugs par mdzod/
na chung mdzes ma'i thugs la de ltar zhog/
pa'u lta bu'i bdag la gson/
pha ma'i drung du bu mo sdod dbang med/
ba mo bzhin du mgo thag zung 'brel byed/
ma mo lu gu'i khyu nas gcig par bton/
tsa ri 'dra ba'i cha grang 'jigs pa brgyad/
tsha zer bdud mo'i sa steng 'i ru slebs/
dza grogs bzhag nas rgyal pos chos mdzad na/
wa skyes rgyal po'i thar lam de yis bgrod/
zha zhum spyi bor mkhas kyang snying po med/
za btung longs spyod 'dod yon che na yang /
'a 'ur ngang nas lha chos ma byas na/
ya med can ni gshin rje'i khriims rwar slebs/
ra ma dkar mo lug gis mtha' nas bskor/
la lung brgal zhing bdud kyi bshan rar slebs/

*sha tsha can kyi gtan grogs yod na yang /
ha cang btsun mo ma bu za ba'i tshé/
a ma mi sdod mkha' 'gro'i gling du 'gro/*

A szívedben őrzött királyodra hallgass,
Álomszép virága a Vágy Istenének!
Bárhonnan is nézem, a lényeket nem lelem,
Csodálatos Szent Tant ezért is tisztetem.
Dharmán hosszan hogy meditálhassak,
Egy csendes templomba én most elvonulok.
Ételedül tea és cshang van bőséggel,
Fehér Tára, te szépséges Dova Szangmo,
Győztes testvérektől, ficánk halainktól
Holtig el ne váljál, maradjatok együtt!
Isteni Dharmáról meditáljatok most!
Jól véd szívedbe ezt, te ifjú szépség!
Királyom atyámként hallgassál meg engem!
Leányként szüleimmel már nem maradhattam,
Mint tehén, melynek orrán kötél feszült,
Nyájából kivetett anyajuh, egyedül,
Oly félelmes világ, démonnő uralja.
Ördögi pokolként tüzes-jeges Cari.
Őrizetlen hagynád családod a Tanért.
Párduc útját járja akkor majd a róka.
Rettegő szívű bölcs értelmetlen marad.
S hiába mindene, étel, ital, vagyon.
Szónokold bár fennen az Isteni Dharmát!
Törvényhozó Jama színe elé kerülsz,
Ugyanígy a juhok közt a fehér kecske,
Útja hegyen-völgyön vágóhídra vezet.
Ügyeljen rám akár szeretett hitvesem,
Úzi bánat az anyát, s gyermeket e földön.
Végül Hacsang úrnő felfalna bennünket,
Zárszóként anya a dákinék szigetére repül.

A lírai leíró részek, s a vers- és dalbetétek többnyire népdal eredetre vezethetők vissza. Több helyen is találhatunk a szövegben hasonlatokat, ezek előfordulása szintén általános a népmesékben, legendákban.

A szereplők nevei is mindig nagyon beszédesek: Dova Szangmo¹⁵, a *Jóságos Égjáró*, a főszereplő neve; a férje Kála Vangpo¹⁶, a *Kála Uralkodó*; Tina Dzin¹⁷, a *Formában Tartó*, a miniszter neve;

¹⁵ Tib: 'gro ba bzang mo.

¹⁶ Tib: kA la d'bang po.

¹⁷ Tib: tri na 'dzin.

a gyermekek neve: Lhacsig Kuntu Szangmo¹⁸, a *Jóságos Istennő* és Kuntu Legpa¹⁹, a *Mindenkinek Hasznos* és így tovább.

Folklorisztikus elemek: ezek összegyűjtése és feldolgozása mind a nyolc zenedrámából még további munkát igényelne, de mindenképpen érdemes lenne vele foglalkozni a jövőben. Néhány példát említenék csupán a Dova Szangmo történetből. Megtalálható benne az esküvői szertartás rövid leírása. Ugyancsak megtudhatjuk ebből a történetből, hogy egy királynak több felesége is lehet. Találunk a darabban szólásokat, közmondásokat is. De még azt is felfedezhetjük a szövegben, hogy a hadsereg felosztása ugyanúgy tízes rendszerű, mint például a mongol hadseregé.

Buddhista elemek: ahogy azt már korábban említettem, Thangtong Gyalpo szerzetesként a buddhista tanok népszerűsítésében is érdekelt volt. Így aztán a zenedrámákat átszövik a buddhista elemek. Ilyennek tekinthető a bevezető instrukciós rész, sőt az azt követő előzmény leírása is. A főszereplő mindig a tan megismertetéséért és terjesztéséért küzd, ezért határozza



13. kép. Zenészek

el, hogy újrászületik a földre. Születését számos csodás jelenség kíséri: nagyon idősek a szülei; gyermekként már az anyaméhben imádkozik, s az idő elérkeztakor úgy születik meg, hogy anyjának nem okoz fájdalmat. Születésekor a dákinék az életére vonatkozó prófécíát mondanak. A romlott erkölcsű országban az erények gyakorlására tanít, arra, hogy tartózkodni kell a bűntől, és Avalókitésvarán kell meditálni és a szent hat szótagú mantrát kell recitálni. Több ima is található a művekben, amelyeket a *nágákhoz*, *cenekhez* és istenekhez intéznek. Néhányukat

¹⁸ Tib: *lha cig kun tu bzang mo*.

¹⁹ Tib: *kun tu legs pa*.

nevükön nevezve: Tárá, Avalókitésvara, Jese Khadoma, Padmaszambhava, Szamantabhadra. A démonnő elpusztításában az istenek is segítik a hőst.

Az előadás zenei kíséretét a 'kéttagú zenekar' szolgáltatja, melynek állandó helye a színpad jobb hátsó sarkában található. A két zenész cintányérral²⁰ és dobbal²¹ kíséri a szereplőket. Szerepük az ütem hangsúlyozásában, a tempójelzésben, végjelzésben, illetve az események jelzésében van. Meghatározott ritmussal, lassabb-gyorsabb tempóval jelzik, hogy ki lép a színpadra. A ritmus- és tempóváltás azt jelzi, hogy új szereplő lép be, a gyors dobpergés pedig azt, hogy a jelenet véget ért. A zenei kíséret mellett a kórus is állandóan jelen van, hogy szükség esetén megszólalhasson.

Az énekesek, a szólisták maguk az állandó karakterrel bíró szereplők. Minden szereplőnek saját dallama és énekstílusa van. A kart vagy kórust az öt vagy hat ringa alkotja, akiknek meghatározott helyük van a színpad jobb oldalán.

Zenei elemek: (i) csak beszédet hallunk, (ii) csak hangszerek szólnak – ez kétféle lehet, amikor csak a dob, illetve amikor a dob és a cintányér is hallatszik, (iii) ének, hangszer és tánc összhangban hallható és látható a színpadon, (iv) csak ének, azaz ária szól²², melynek hangkészlete pentaton, (v) a kórus énekel kitartott hangon.

A hangok jellemzői: (i) a tisztán kitartott hangok a női szereplők énekét jellemzik, (ii) a gyors ritmusú énekesbeszéd a narrátorra jellemző, (iii) a rendes beszéd pedig a tréfás jeleneteknél fordul elő.

A tibeti lhamóban alkalmazott kifejezőeszközök: az énekesbeszéd, azaz a recitatív beszéd, a kiáltások, vagy a záró ereszkedő hanglejtés. Ezen kívül még hajlításokkal, váltóhangokkal és staccatókkal teszik színesebbé az énekeket.

Dallamkészletének jellemzői a pentatónia, a kis terc, a tiszta kvart, melyhez olykor még kiegészítő félhangok kapcsolódnak. Alapvető vonás még az egyszólamúság, mely unisono – ebben az esetben a narrátor vagy az előénekes után lép be a többi szereplő.

Az énekesek hangképzésénél megfigyelhető, hogy amíg a férfi szereplők általában természetes hangon énekelnek, a női szereplők magas, torokban képzett hangon adják elő az énekeket. Körülbelül húsz dallam figyelhető meg a lhamo előadásokon. Néhány dallam megnevezése az általuk kifejezni kívánt hangulat megjelölésével:

Dallam (<i>dbyangs</i>)		Hangulat
1. <i>gdang ring</i>	(hosszan kitartott)	öröm, nyugalom
2. <i>skyo glu</i>	(bánatos ének)	bánat, szomorúság
3. <i>gdang thung</i>	(hosszú-rövid)	általában az elbeszélés
4. <i>gdang log</i>	(hosszan forduló)	érzelmi változás

Az előadók általában minden jelenetbe táncolva lépnek be, a két zenész által kísérve, akik a színpad jobb hátsó sarkában ülnek. A lhamóban minden szereplőnek saját tánclépése van. A táncmozdulatok a ritmus és a testtartás szerint a következő hat típusba sorolhatóak:

²⁰ Tib: *rol mo* vagy *sbug cal*.

²¹ Tib: *lag nga* vagy *nga*.

²² Duettel nem talákoztam.

A tánc ('khrab) neve	Stílus	Előadott tartalom	
1. <i>don 'dar</i>	(pergő)	lassútól a gyors tempóig, felfelé és lefelé irányuló mozdulatok	a színpadra lépéskor
2. <i>phyé ling</i>	(félkörös)	félkör forgások először jobbra, majd balra	előre haladáskor
3. <i>phyag 'bul</i>	(felajánlás)	a kéz felemelése tiszteletadásra, összetett kézzel való meghajlás	tiszteletadáskor
4. <i>gar che</i>	(nagy tánc)	egész körforgások egy körvonalon	egy hosszú utazás megtételekor
5. <i>dal gtong</i>	(lassú lépés)	lassú lépések, az összes hangszerrel is leállnak egy kicsit	
6. <i>'phar chen</i>	(nagy szökkenés)	nagy köröket forogva, kinyújtott pörgő karokkal, a földtől 60 fokos szögben	hadgyakorlatkor, akrobatikus elemek

A tánc mindig csak egyirányú lehet: mindig az óramutató járásával megegyező irányban adják elő táncukat a szereplők. A tánclépések megváltoztatása, a dob ritmusának megváltoztatásával összhangban, jelzi a jelenet vagy a szereplés végét.

A színészeket több csoportba sorolják: tanítók, fiatalabb tanítók, általános előadók, zenészek és gyakorlók. Egy előadóművész általában egy évig gyakorol, mielőtt szerepet kapna egy drámában vagy néptánc fellépésen. A gyakorláshoz tartozik a koreográfia megtanulása, a zenei gyakorlatok és a hang fejlesztése éppúgy, mint a hagyományos drámaszövegek memorizálása. Amint ezeket az alapokat elsajátítja, elkezdheti képezni magát a dráma repertoár valamelyik jellemére, drámai vagy komikus szerepére koncentrálni, illetve abban az irányban is fejlesztheti tudását, hogy még jobb táncossá vagy zenésszé váljon.

Végezetül álljon itt a klasszikus repertoár nyolc zenedrámája:

1. Szongcen Gampo kínai és nepáli feleségének története²³
2. Nangsza Öbum története – Táráról szóló történet²⁴
3. Buddha életéről szóló dzsátaka²⁵
4. Dova Szangmo dákiní története²⁶
5. Szukji Nyima története – Sakuntaláról szóló indiai történet²⁷
6. Dönjö és Döndub fivérek története²⁸
7. A fénylő Lótuszgyermek története – Padmaszambhaváról szóló történet²⁹
8. Norszang király története³⁰

²³ Tib: *rgya bza' bal bza'i rnam thar*.

²⁴ Tib: *snang sa 'od 'bum gyi rnam thar*.

²⁵ Tib: *chos kyi dri med kun ldan gyi rnam thar*.

²⁶ Tib: *nikha' 'gro 'gro ba bzang mo'i rnam thar*.

²⁷ Tib: *gzugs kyi nyi ma'i rnam thar*.

²⁸ Tib: *gcung po don yod dang don grub kyi rnam thar*.

²⁹ Tib: *khye'u padma 'od 'bar gyi rnam thar*.

³⁰ Tib: *chos rgyal nor bzang gi rnam thar*.

Bibliográfia

GELLE 2003: Gelle Zsóka: A mani mantra mestrei. In: *Démonok és megmentők*. Szerk. Kelényi Béla, Budapest.

RICHARDSON 1993: Hugh Richardson: *Ceremonies of the Lhasa Year*. London.

ROSS 1995: Joanna Ross: *Lhamo, Opera from the Roof of the World*. New Delhi.

KÁRPÁTI 1981: Kárpáti János: *Kelet zenéje*. Budapest.

KUZDER 2011: Kuzder Rita: *Dova Szangmo*. A Tan Kapuja Buddhista Egyház. Budapest.

WANG 1986: Wang Yao: *Tales from Tibetan Opera*. Beijing.

A fotókat Kim Yeshi készítette.

BÉRES JUDIT

Amdó népdalainak átfogó tanulmánya

A Tibet északkeleti részét alkotó Amdó tibeti népdalai a tibeti néphagyomány egyik legfontosabb tárháza. Ezek a dalok napjainkig szerves részei az itt élő emberek hétköznapijainak és ünnepeinek, bár az elmúlt évtizedekben felgyorsult modernizációs folyamatok és nyelvcseréi rendelkezések miatt rohamosan csökken a saját dalaikat ismerő tibetiek száma. Az amdói nyelvjárás és szokások különbözősége, és a területen élő egyéb népcsoportokkal való évszázados szimbiózis léte miatt ezek az énekek nagyban eltérnek a közép-tibeti népdaloktól. Cikkem célja nem az összes tibeti népdal, hanem csupán az amdói népdalok egyes típusainak rövid ismertetése.

A történelmi Tibet észak-keleti részének egyik nagy egysége, Amdó, ma a Kínai Népköztársaság három tartományának részeit képezi: majdnem a teljes Csingháj-tartományt¹ – kivéve az észak-nyugati részt, mely nem tibetiek lakta terület, és a legdélebbi részt, Jusut (*sKye dgu mdo; Yu shu*), mely Khamhoz tartozik –, Kanszu-tartomány (*Gan su*) déli részét – Kannant (*Gan lho; Gan nan*) –, és Szecsuan-tartomány (*Si chuan*) északi részét, Ngabát (*rNga ba; A ba*). Leszámítva a nomád területeket, ahol a tibeti etnikum dominál, a lakosság legnagyobb része han és hui nemzetiségű. E ténynek és a modernizációnak, a hagyományos életmód feladásának együttes hatásaként a népdalok egyre gyorsabban szorulnak ki az amdói tibetiek hétköznapijaiból. A nomádok beköltöznek a városokba, így a nomád munkafolyamatokat kísérő munkadalok szükségtelenné válnak. A földművesek falvaiban a lakosság nagyobb része nem tibeti nemzetiségű, így az újabb generációk már nem az anyanyelvük dalait, mondókait tanulják meg. A nyelvcseréfolyamat következményeként olyan folklór alkotások tűnnek el nyom nélkül, amelyek pedig alapvető hordozói és közvetítői a tibeti nemzeti öntudatnak, kultúrának és nyelvnek. A Kulturális Forradalom (1966–1976) törést hozott a néphagyományban, mikor is a tibeti hagyományok az élet minden területén támadás alá kerültek. Később a politikai légkör enyhültével az 1980–1990-es évektől előtérbe került a tibeti hagyományok, értékek megőrzése, a folklór alkotásokat – nem csupán dalokat, hanem meséket, találós kérdéseket, mondásokat is – feldolgozó könyvek, hanganyagok kerültek kiadásra. Az utóbbi években kutatócsoportok alakultak a tibeti népdalok gyűjtésére, feldolgozására, közülük a legkiemelkedőbb munkát a *The Tibetan Endangered Music Project*² végzi, hsziningi (*Zi ling; Xi ning*) székhellyel.

Az amdói népdalok tipizálása egyelőre még nem történt meg. Léteznek tibeti szerzők által felállított rendszerek, de ezek nem egységesek és átfogóak, és nem a nemzetközi folklorisztika figyelembevételével készültek, így csak egyfajta belső felosztást adnak.

¹ *Mtsho sngon; Qing hai*. A földrajzi neveket magyaros helyesírással adtam meg. A tibeti és a kínai átírás zárójelben található.

² A hsziningi Tanítóképző (*Dge thon slob grwa chen mo*)

tanára, Gerald Roche által vezetett kutatócsoport, mely számára az egyetem tibeti diákjai gyűjtenek népdalokat, főképp a szülőfalujukban és környékén.

Ahogy az amdói életforma, úgy az amdói tibeti dialektus is külön halmazt alkot a tibeti életforma és nyelv egészében. A nyelvjárás természetesen Amdón belül is területenként változik, de a két alapvető ág, amit megkülönböztethetünk, a nomád és a földműves nyelvjárás.³ A nomádok beszéde archaikusabb, és ami a kiejtést illeti, sokkal „tisztább”, mint a földműveseké.⁴ Ez az elkülönülés a népdalokra nézve is meghatározó, nem csupán a nyelvezetet, hanem a dallamot, énekmodot, szokásokat és a repertoárt illetően is. Más és más dalokat más dallamon énekelnek a nomádok, és másfélén a földművesek. A nomádokra alapvetően a hosszabb, elnyújtott dallam jellemző, míg a földművesekre a rövidebb. De még nomád és nomád, földműves és földműves is más-más dallamon énekel el egy dalt, ha egy hegy más-más oldalán élnék. Az előadásukhoz kapcsolódó szokások és tabuk is eltérőek az egyes területeken; ez főképp a szerelmes dalokra igaz, melyek előadását a földműves területeken sokkal erősebb tiltások kötik, mint a nomádoknál.

Magá az éneklés nincs feltétlenül alkalomhoz kötve. A népdalok többsége része a mindennapi tevékenységeknek vagy az ünnepségeknek. Utcán menet, induláskor, érkezéskor, mosakodás közben, lovon, motoron, bármely pillanatban dalra fakadnak a tibetiek egy beszélgetés közepén, ha egy szóról eszükbe jut egy dal. Az éneklés szervesen hozzátartozik az amdói ember mindennapjaihoz. Énekel kísérik a munkafolyamatokat, a sétát, az ünnepeket, énekelnek egyedül és társaságban. Nincs olyan, kicsit is ünneplésbe forduló találkozó, amely ne torkolna éneklésbe. Igen népszerű játék a kínaiak és mongolok között is megtalálható „ujjal mutogató” – aminek egyik változatában a vesztes a kör végén énekel – és a „körbeadogató”⁵. Ezenkívül a népdalok elmaradhatatlan elemei az esküvőknek⁶, hajszertartásoknak (*skra ston*) és az újévi ünnepségeknek (*lo sar*) is. Énekelnek gyermek születésekor (*bu ston*), eljegyzéskor (*bag ston*), házavatóskor (*khang ston*) is, ezek közül is a legtöbbet esküvőkön, eljegyzéseken és dalversenyeken⁷. Amdó legtöbb részén még ma is él a szokás, mely szerint az esküvőkön a vendégek rang és kor szerint sorban foglalják el a helyüket. Az étkezés után következik az úgynevezett esküvői sör (*gnyen chang*), amelynek fogyasztása közben a vendéglátó házigazda családja a sorban ülőket éneklésre biztató dalokat ad elő. A vendéglátó család valamelyik tagja minden sorból kiválasztja azt az énekest, aki majd egyik kezében pálinkát (*chang dkar*) tartva, a másikkal saját arcát érintve⁸, a sor előtt lassan jobbra-balra lépegetve előadja dalát⁹, majd a végén átadja a csészét valakinek, akinek folytatnia kell a sort egy következő dallal¹⁰. A dalok előadásának többé-kevésbé kötött sorrendje a következőképp fest: Az ünnepeken „kinyitják a dalok ajtaját”, (*glu sgo 'phye*), majd a kezdő dalokból (*glu 'go rtsom*), magasztaló dalokból (*bstod glu*), tréfás dalokból (*glu kha mtshar*), kérdés-felelet formájú dalokból (*dri ba dris lan*), háladalokból¹¹, szomorú

3 Tib: 'brog skad ill. rong skad.

4 A nomádok kiejtésében az elért és fölért betűkkel jelzett hangok tisztán hallhatók, míg a legtöbb földműves kiejtésében elmosódnak. A mögért *da* egyes goloki nomádok kiejtésében *la* lesz, a többiben *da* marad, míg a földműveseknél teljesen eltűnik. Ez alól talán csak egyes repkongi földműves dialektusok képeznek kivételt, melyekben nagyon tiszta, a nomádokéhoz hasonló kiejtést figyelhetünk meg.

5 Egy kis tárgyat adnak körbe-körbe, míg a társaság egyik tagja elfordulva „üti a ritmust”. Amikor abbahagyja, az abban a pillanatban a tárgyat tartónak kell egy dalt énekelnie.

6 Tib: *gnyen ston*.

7 DPA' 2005, 106.

8 Ez az arcot érintő mozdulat egyébként nem csak az esküvőkre jellemző, hanem a szerelmes dalokat előadó, páros, rögtönzött vagy hivatalos versenyeken is így gesztikulál az énekes. A Geszár-eposz hőseit (*sgrung mkhan*) is ezzel a gesztussal ábrázolják, mikor kinyilatkoztatást kapnak az istenektől, és a *mgur*-énekeseket is.

9 DPA' 2005, 106.

10 Az illető megteheti, hogy nem énekel, de az igen nagy szégyennek számít, tehát tanácsos a csészét elfogadnia.

11 Tib: *bka' drin zhu ba'i glu*.

dalokból (*smreng glu*), csúfolókból (*glu shags*), közvetítő dalokból¹², áldásdalokból¹³ énekelnek sorjában¹⁴. Az esküvőkön a nomádok először szerelmes dalokat, majd valamilyen más népdalt énekelnek. Minden más találkozáson is hasonlóképpen játszódik le az éneklés rítusa. A sor, amit a helyet foglalt emberek alkotnak, és amit tibetiül *gral*-nek hívnak, három részre osztható. Ez a tagolás a dalokban is gyakran megjelenik, ahogy a „piac” (*khrom*) is, mely nem a szó szoros értelmében vett piacot jelenti, hanem inkább egyfajta utcai sokadalmat. Attól kezdve, hogy egy tibeti kilép a házából vagy sátrából, már a „piacon” van.

A fentiekből látható, hogy a tibeti felosztás a dalok előadásának alkalmát veszi alapul, nem pedig a dalok formai és tartalmi jellemzőit. A többféle felosztás mind egyetért a szerelmes dalok (*la ye*) és a „népdalok” (*dmangs glu*) elkülönítésében. Az utóbbi kategória esetében a tibeti kifejezés szó szerinti fordítását használtam. Ez nem azt jelenti, hogy a szerelmes dalok nem népdalok, csupán a szerelmes dalokra vonatkozó tabukra utal, mely szerint nagyközönség, család előtt általában nem szokás, nem szabad őket énekelni, ellentétben a másik halmazba tartozó dalokkal.

Az ünnepekkor általában megadott sorrendben éneklük a dalokat, és ezt a sort a „dal ajtaját kinyitni hivatott” énekkel szokás kezdeni. A kezdődalok a földműves területeken terjedtek el. Az énekes mintegy már dalban előre jelzi, hogy énekelni fog, és szívesen veszi, ha mások is csatlakoznak hozzá.

*Hágó folyójának, völgy folyójának
Forrása különböző, nem ugyanaz,
Folyó folyása más-más, nem ugyanaz.
Találkoznak, a tengerben találkoznak,
Vízdagasztó nyári eső öröméért találkoznak.*

*Fenti felhőnek és lenti felhőnek
Helye különböző és nem ugyanaz.
Gomolygásuknak helye más-más, nem ugyanaz.
Találkoznak, kék égen találkoznak,
Esőcseppek hullásának öröméért találkoznak.*

*Hágó emberének, völgy emberének,
Hazája különböző, nem ugyanaz¹⁵.
Anyanyelve más-más nem ugyanaz.
Találkoznak, piacon találkoznak,
Dalnak, táncnak és játéknak öröméért találkoznak.¹⁶*

A „dal ajtaját kinyitó” dalokkal egyrészt az érkező vendéget üdvözlük, másrészt felszólítják a jelen lévő társaságot az éneklésre:

¹² Tib: *bar byol gyi glu*.

¹³ Tib: *bkra shis 'jog pa'i glu*.

¹⁴ DPA' 2005, 107.

¹⁵ Itt a hegyekben élő nomádokról és a völgyekben élő

földművesekről van szó. Ugyanez vonatkozik a következő sorban szereplő „anyanyelvre” is, ami a gyakorlatban nyelvjárást jelent.

¹⁶ RTA 2000, 8.

*Keleten kinyitottam egy ajtót,
Keleten a sárga ajtót kinyitottam,
Egy melegséget gyűjtő dalt énekelek.*

*Nyugaton kinyitottam egy ajtót,
Nyugaton egy fehér kagyló-ajtót kinyitottam,
Egy fényességet gyűjtő dalt énekelek.*

*A piac közepén kinyitottam egy ajtót,
(Bent) a piac dalainak ajtaját kinyitottam,
Egy boldogságot gyűjtő dalt énekelek.¹⁷*

A fenti dalban a nap, a hold és az utca – vagyis az éneklés helyszíne – sokszor használt párhuzamával találkozhatunk. A keleten kinyílt sárga ajtó a felkelő napot jelenti, a nyugaton kinyílt fehér kagyló ajtaja pedig a holdat. A piac ebben a dalban sem a szó szoros értelmében vett piacra vonatkozik, hanem az éneklés helyszínére. Ahogy az első versszakban a melegség az eredménye a napfelkeltének, a másodikban a fényesség a holdfelkeltének, úgy a harmadik versszakban a dalolás megkezdésének eredménye a boldogság.

A magasztaló dalokat újévkor, esküvőn és egyéb ünnepek alkalmával éneklük, de előadhatják konkrét személynek, lámának, szülőnek, idősebb rokonoknak, vezetőnek címezve is. Ilyenkor értelemszerűen az adott személy tisztelete a téma:

*A sor elejéről¹⁸ körbejárva selyem ülőke van leterítve,
A mintás selyem ülőkén
Foglal helyet a rókaprém-sapkás nagybácsi¹⁹.
A nagybácsi olyan, mint a Nap ragyogása.*

*A sor közepéről körbejárva vászonülőke van leterítve,
A foltos vászonülőkén
Foglal helyet a fényes-piros²⁰ kiskéses jóbarát²¹.
A bensőséges jóbarát olyan, mint a Hold ragyogása.*

*A sor széléről körbejárva irhaiülőke van leterítve
A bolyhos irhaiülőkén
Foglal helyet a türkizes-korallos²² nő²³.
A nő olyan, mint az olvadt vaj kavargása.²⁴*

¹⁷ MKHA' 2005, 96–97.

¹⁸ Ünnepeken, vendégségben, vagy egyszerű étkezés-nél a szokások szerint a helyetfoglalás meghatározott – fontossági – sorrendben és irányban történik, és azután ebben a sorrendben osztják ki az ételeket-italokat is.

¹⁹ A *zhang*; szó szerint „anyai nagybácsi”. Az esküvőn a menyasszony számára ő a legfontosabb jelenlévő családtag – mivel fontos szerepet kell betöltenie a lakodalom

szertartásaiban –, így őt illeti meg a legjobb hely.

²⁰ *Skaq*; pirosas-lilás fényes festék elnevezése (RY).

²¹ *Na zla*; szó szerint „egykorú barát.”

²² Türkiz és korall ékszerekkel ékesített.

²³ *Ma sru*; a dalokban gyakran előforduló kifejezés a nőkre. Szó szerint az anyákat és nagynéniket jelenti, gyakorlatilag az összes nőrokon általános neve.

²⁴ NOR BU 1992, 71.

Egy-egy konkrét személy tiszteleténél általánosabb egész Tibet, vagy a szűkebb környezet, hegyek, tavak, folyók, állatok, a puszták, a gabonák magasztalása a sok víz, jó tejhozam, jó legelő és jó termés érdekében, tehát az adott életkörülménynek megfelelő környezet dicsérete, továbbá a kultúra, az összetartás és a vallás tisztelete.

*Mint a fehér kristályból emelt sztúpa,
Olyan a keleti Margyel²⁵ hegy oszlopa.
A hegyen a hegyláncok töretlenek,
Ez Tibet nagy érdemeit²⁶ jelképezi.*

*Mint az övként felkötött fehér selyem,
Olyan az országban kígyózó Páva-folyó²⁷.
A folyó több kisebb folyót gyűjt magába,
Ez a nép nagy összetartását jelképezi.*

*Mint a mezőre terített kék selyem,
Olyan Trisor Gyalmó²⁸, a Kék-tó.
A tóba halak és vidrák gyűlnek,
Ez Tibet nagy erejét jelképezi.²⁹*

A tréfás dal kifejezetten népszerű daltípus Amdóban, főképp Csingháj-tartomány tibetiek lakta részein, Kanszu-tartomány déli részén, és Szecsuan-tartomány Ngaba területén. Elhagyhatatlan elemei az esküvőknek és egyéb mulatozásoknak, sörünnepeknek (*dgyes skyes*) is. A többi dalhoz hasonlóan, helytől és népességtől függő változatokban él. Alapvetően kétféle formai felépítésű tréfás dal létezik: hagyományos felépítésű és felelgetős. A hagyományos daltípusnál két vagy három versszak ellentétes értelmű párhuzamokból épül fel:

1. *Ha a hóoroszlán tejét
Lefejjük, drágakő edény kell³⁰.*

*Ha a gyors ló³¹ lépte
Visz minket, finom patkó kell.*

*Ha százezer dálnok tréfáját
Énekeljük, nektár ízű sör³² kell.³³*

25 *rMa rgyal*; Amdó déli részén végigfutó hegylánc, legnagyobb része a Csingháj-tartománybéli Golokban (*mGo log*; *Guo luo*) található, de átnyúlik Kanszu-tartományba. Amdó leginkább tisztelt hegye.

26 A tibetiben a *bsod nams* szó szerepel, ami a jó tettek felhalmozásából fakadó jó karmára, érdemre utal.

27 *Ma chu*. Kínai nevén Huang He, azaz a Sárga-folyó.

28 A tó istennőjének, gazdászellemének a neve.

29 MKHA' 2005, 108.

30 Ha valami nagy tettet szeretnénk végrehajtani, jó gondolatok, ötletek kellene hozzá (szóbeli közlés alapján: Nyima Cering (*Nyi ma tshé ring*), Kína, Golok megye, Padma falu (*Pad ma; Ban ma*), 2011).

31 A *rta 'do ba* a gyorslábú, kiváló lóra értendő, gyakori kifejezés a tibeti folklórban.

32 Szó szerint sör-nektár.

33 RTA 2000, 57–58.

2. *A jó lámának tanár kell,
A jó tanárnak írás kell.
Ha van írás, a láma boldog.*

*A jó vezérnek tanácsos kell,
A jó tanácsosnak beszédképesség kell.
Ha van elég beszédképesség, a vezér boldog.*

*A jó anyósnak meny kell,
A jó menynek munka kell.
Ha van elég munka, az anyós boldog.³⁴*

A csúfolóknak két formája van, az egyik a normál szakaszos felépítésű, a másik a felelgetős, mikor az egyik énekes dalára egy másik válaszol. Az utóbbit főképp újkor, menyegzőkön, alkalmi ünnepeken éneklük. Két vagy több ember kört alkot, majd egymásnak kérdés-kérdés, válasz-válasz módon éneklük a dalt, vagy férfiak és nők felelgetnek egymásnak. Ez egyfajta verseny, melynek győztesét napok elteltével választják ki. Néhány ilyen csoport még napjainkban is létezik.³⁵ Az ilyen típusú felelgetés a szerelmi daloknál fordul még elő, erre később visszatérünk. Az első dalra adott válasz szintén nem meghatározott, az előadókra van bízva, és a gyakorlatban nem feltétlenül kérdés-felelet, hanem egyrészt egyfajta visszavágás, másrészt az első énekes által elkezdett gondolatmenet folytatása. Ebben a tekintetben ez igen nehezen énekelhető daltípus, nem a hangképzését tekintve, hanem azért, mert az énekesek gyors észjárására van szükség ahhoz, hogy feleletet tudjanak adni.

*A: A nótát ne nekem dalold, az égnek dalold!
Ha be tudod takarni a mezőt a kezeddél, akkor dalolj nekem!*

*A nótát ne nekem dalold, a mezőnek dalold!
Ha be tudod takarni a mezőt a ruhád aljával, akkor dalolj nekem!*

*A nótát ne nekem dalold, a víznek dalold!
Ha vizet tudsz merni kötéllel, akkor dalolj nekem!*

*B: A nótát nem neked dalolom, az égnek dalolom,
A kék eget kézzel betakarni nincs módomban,
De mivel az eget a felhő betakarja, neked énekeltem.*

*A nótát nem neked dalolom, a mezőnek dalolom,
A fehér pusztát a ruhaaljjal betakarni nincs módomban,
De mivel a mezőt a hó betakarja, neked énekeltem.*

³⁴ RTA 2000, 39–40.

³⁵ RIN CHEN 2007, 10.

*A nótát nem neked dalolom, a víznek dalolom,
A tiszta vizet kötéllel kimerni nincs módomban,
De mivel a vizet a vödör kimeri, neked énekeltem.*³⁶

A nem felelgetős formában előadott csúfolók egy része más dalokat, például a tréfás dalokat, vagy a körtáncdalokat hivatott bevezetni. Ezeket is a csúfolóra jellemző formában adják elő, és nem például a keletkezés dalokra szinte egyöntetűen jellemző kérdés-felelet formában. Ugyan a tibeti felosztások mindegyike a csúfolók közé sorolja őket, azok tartalmi jellemzőivel nem rendelkeznek, így én inkább abba a kategóriába tenném, amelynek az éneklésére felszólítanak. Több variáció előfordulhat, az egyik legjellemzőbb a három versszakos, szakaszonként három soros, soronként nyolc szótagos felépítés. A tréfás dal éneklésére hívó dalok a következőképp mutatnak:

*Mikor ma reggel eljöttem otthonról,
A fekete sörényű lovam farkát befontam.
Biztosan van egy föld, ahol vágtaázhatok!
Keressük most a jelét a földnek, ahol vágtaázhatok!*

*Mikor ma reggel eljöttem otthonról,
Tele tegeznyi bronz nyílveesszőt hoztam magammal.
Biztosan van egy cél, ahová kilőhetem!
Keressünk most egy célnak tűnő helyet, ahová kilőhetem!*

*Mikor ma reggel eljöttem otthonról,
Tele tréfás dallal készültem.
Biztosan van rá lehetőség, hogy elénekelhessem!
Keressük most a jelét az énekesnek, akivel énekelhetek!*³⁷

A csúfolókra alapvetően az énekes öndicsőítése, a másik énekes szidalmazása, kettejük ellentétpárokkal való szembeállításja jellemző, tréfás formában:

*Az én éles nyelvem olyan, mint a kés,
Az én durva felső fogam olyan, mint a fenőkő.
Ahol kés és fenőkő találkozik,
Nincs olyan gondolat, hogy a zsíros húst el ne vágja.*

*Az én inam olyan, mint a bőrűj,
Az én egyenes térdízületem olyan, mint a nyílveessző.
Ahol új és nyílveessző találkozik,
Jöhet bár Ling Geszár, nincs ok félelemre.
Az én gazdag hangom³⁸ olyan, mint a dharmadal³⁹,*

36 TSHE DPAL 2006, 224–225.

37 BKRA PO 1997, 58.

38 A tibeti a *skad ngag* kifejezést használja. A *skad* magasan képzett hangot, a *ngag* mélyen, a torokban képzett hangot jelenti.

Az az igazán ügyes énekes, aki mind a kettőt tudja használni.

39 *Mgur*.

*Sok csúfolóm olyan, mint az eposz⁴⁰,
Ahol eposz és dharma-dal találkozik,
Lehetsz akár mester⁴¹, nincs okom félelemre.⁴²*

A következő példában pedig már a felelet formát is megfigyelhetjük:

*A: Szálló-lebegő pillangó,
Melyik a külső, melyik a belső, nem tudom.*

*Izgó-mozgó hosszú giliszta,
Melyik a fejed, melyik a farkad, nem tudom.*

*Hebegő-habogó mai dalnok,
Melyik a dal eleje, melyik a vége, nem tudom.*

*B: A te pillangód keselyűvel kelt versenyre.
Keselyűvel versenyezve az égen szállt,
Hogy a szél elviszi, nem tudta.*

*A lassú teknős tigrissel kelt versenyre.
Tigrissel versenyezve az erdőbe ugrott,
Hogy a tüske szúrós, nem tudta.*

*Daltalan legény, ezret legyőzővel⁴³ keltél versenyre.
Ezret legyőzővel versenyezve csúfolóra zendítettél,
Hogy a szád egy zárt erszény, nem tudtad.⁴⁴*

Itt megemlíteném még a közvetítő dalokat, ezek ugyanis leginkább a csúfolók éneklése alkalmával szoktak elhangzani. Ha a közönség nem találja elég szórakoztatónak a dalokat, akkor egy úgynevezett közvetítő ösztökéli őket a jobb előadásra:

*A vörös bengáli tigris azt mondja, ő a legjobb,
A sárga díszes vadjak azt mondja, ő a legjobb.
A szép, tarka szikláshegy kerek közepén
Ti ketten épp egyformák vagytok!
Én, a vadjakborjú jöttem, hogy közvetítsek⁴⁵,
S ti ugyan nem békültök meg⁴⁶, de adjátok meg nekem a tiszteletet!*

⁴⁰ sGrung.

⁴¹ Srid pa; az éneklés mestere, aki birtokában van az összes dalnak.

⁴² TSHE DPAL 2006, 109–110.

⁴³ Stong rgyal; olyan dalnok, aki ezer másikat legyőz az énekversenyekben.

⁴⁴ TSHE DPAL 2006, 235–236.

⁴⁵ Hogy a harcoló feleket kibékítse.

⁴⁶ Szó szerint „nincs közvetítőök” (bar med rung), azaz nem hallgatnak a közvetítő szavára, nem akarnak kibékülni.

*Az ezret győző dálnok azt mondja, ő a legjobb,
A szép hajadon leány azt mondja, ő a legjobb.
A piaci sokadalom kerek közepén
Ti ketten épp egyformák vagytok!
Én, a dálnok jöttem, hogy közvetítsek,
S ti ugyan nem békültök meg, de adjátok meg nekem a tiszteletet!⁴⁷*

Egyes források az esküvői dalok egy részét, úgymint az após-dalokat (*zhang glu*, *zhang gtam glu*) is, a csúfolók közé sorolja⁴⁸, mivel ezeket is felelgetős formában adják elő. A menyasszony férfi családtagjai a vőlegény férfi családtagjaival felelgetnek egymásnak. Mikor a leendő feleség elindul leendő férje családjának házába⁴⁹, a vőlegény unokatestvérei⁵⁰ ezt a dalt énekelhetik a menyasszony családjának:

*Az égi após⁵¹ gondolata felfelé fordult,
Az unokaöccsök nem maradnak, hazamennek.
Az unokaöccsök derekára kilőni való nyílvessző kell.
Ha nyílvessző nincs, üres a derék.
Az unokák vállára egy fogni való íj kell,
Ha íj nincs, üres a váll.
Az unokaöccsök nem maradnak, hazamennek.
A nagybácsik⁵² megöregedtek, bizony megöregedtek,
Az unokaöccsök kicsik, bizony kicsik.⁵³*

A menyasszony apja részéről pedig a következő a válasz:

*Felajánlási isten, te nem maradtál, elmégy,
a cen-szellem⁵⁴ három nyílvesszője⁵⁵ legyőzött téged.*

⁴⁷ DPA' 2005, 110.

⁴⁸ RIN CHEN 2007, 12–18.

⁴⁹ Hagyományosan az esküvő után a lányt vitték a férj házába, ennek tibeti elnevezése *gnas*, illetve *gnas yul*.

⁵⁰ A tibeti megfelelője, *tsha bo*, a hétköznapi nyelvhasználatban nem csupán az unokatestvéreket jelöli, hanem a családhoz tartozó oldalági férfi rokonokat is, itt is ebben az értelemben értendő.

⁵¹ Az *a myes* szó az apóst jelöli az amdoi tibetiben, a *dgung* *a myes* pedig egy tiszteleti kifejezés rájuk a folklórban.

⁵² *Pha a khu*; szokásos kifejezés a népdalokban a család idősebb férfijaira.

⁵³ RIN CHEN 2007, 17.

⁵⁴ *bTsan*.

⁵⁵ *mDa' btsan mda'*: Csone (Co ne) vidékén, mikor a menyasszony elindul a leendő férje házába, ezt a khataggal

díszített nyilat kell vinnie. Azt tartják, hogy ha így tesz, fia fog születni. Ha ezt elmulasztja, akkor a rákövetkező újévkor be kell pótolnia. Hogyha ezek után sem születik fia, akkor az összes anyai nagybátyja évente egy ilyen dísz-nyílvesszőt ad a férj családjának, és ezt magának a feleségnek kell átadnia. Az átadott nyilat a férj családja nagy becsben tartja, a házi szentélyben helyezi el, és kis kagylókkal, tükkörrel, selyemmel, fehér gyapjúval, khataggal díszíti az áldozati helyet. A nyilat aztán a saját fiuk „lélek-nyilaként” (*bla mda'*) tartják számon, és nagyon szerencsétlen előjelnek gondolják, ha megsérül. Egy piacdall részlete jó példa erre: „...ngas dgung sngon dkyil du mda' zhis 'phangs / mda' na ning 'phen na da lor yong / ltong gan la btsa' zhis ma chags pa / pha a khu' i tshé ring rgyu red / smyug gan la gas kha ma byung ba / bu tsha bo' i yan lag rgyas rgyu red / sgro gan la spu chad ma byung ba / ma sru mo kha rtsis che rgyu red /". (RIN CHEN 2007, 22.)

*Leány, ez a Te ajándékod,
Nekem, az apának⁵⁶, milyen hozományom⁵⁷ van?
Tűzhely isten, te nem maradtál, elmégy,
Három ezüstpénz legyőzött téged.
Leány, ez a Te ajándékod,
Nekem, az apának, milyen hozományom van?⁵⁸*

A „keletkezés dalai” (*srid pa chags glu*) a fentebbi felsorolásokban még nem szerepeltek. Bár egyes tibeti szerzők a kérdés-felelet dalokhoz sorolják őket, én mégis külön kategóriát nyitok nekik, mivel véleményem szerint a kérdés–felelet nem a kategóriája, hanem formai és előadás-beli jellemzője több daltípusnak is. A keletkezés dalai nem szerves részei az ünnepi, sorrendhez kötött énekléseknek, mind formailag, mind tartalmukban elkülönülnek a többi amdói népdaltól, amennyiben egy dal akár ezer sort is kithet. A szótagok száma igen változatos, hét-nyolc, akár egy versszakon belül is variálódhat, és a versszakokban található sorszám is változhat egy dalon belül. Az alábbi dal a keletkezés fokozatait ismertető típusba tartozik⁵⁹:

*Kérdés: Keleten van egy fa,
Egy gyökerű, három csúcsú fa.
Mondd, mi a neve e három csúcsnak?*

*Ennek a tetején tizenkét ág van,
Tizenkettő lévén, mindnek adj nevet!
A tetején háromszázhatvan levél van,
Mind a háromszázhatvanak adj nevet!*

*Felelet: Keleten van egy fa,
Egy gyökerű fán három csúcs:
A nap, a hold, a csillagok.*

*A tetejének az a tizenkét ága
Az év tizenkét hónapja, így mondják.
A tetejének az a háromszázhatvan levele
A háromszázhatvan nap.⁶⁰*

Ahogy a fenti példa is mutatta, ezek a dalok kérdés-felelet felépítésűek. Az egyik énekes felteszi a kérdést, egy másik pedig megválaszolja, s mindez tréfálkozó hangnemben történik. A téma nem szorítkozik a Föld és jelenségeinek kialakulására, hanem az elemek, hegyek, vizek, élőlények tulajdonságaival kapcsolatos kérdések is felmerülnek bennük, mint például van-e az égnek tartóoszlopa, és hol lakik a szél.

⁵⁶ Itt a tibetieken a *zhang* szó szerepel, ami az anyai nagybácsit, tehát a menyasszony apját jelöli.

⁵⁷ *rDzong*: hozomány, KEN 2007, 673.)

⁵⁸ RIN CHEN 2007, 17–18.

⁵⁹ Tib: *srid pa'i chags rim gyi skor*.

⁶⁰ NAM 2006, 75–76.

Talán a munkadal a legegységelműbben behatárolható, és jellemzőiben más népek dalaihoz legjobban hasonlító daltípus. Legelterjedtebb összefoglaló elnevezései a *las gzhas* és *ngal rtsol gyi glu*. Ezeket soha nem kísérik hangszerrel, mivel – értelemszerűen – a munkavégzés megkönnyítését, unalom űzését hivatottak szolgálni, ritmusuk, dallamuk is a munkavégzés üteméhez igazodik – ez oda-vissza igaz. Az ilyen típusú dalok általában egy felső és egy alsó mondatból állnak. A hangterjedelem nem túl nagy, kivéve a terelő dalokat⁶¹, melyek a nagy távolságok miatt igénylik az erőteljes hangokat.

Egyértelműen meg kell különböztetni a földművesek és a nomádok munkadalait. A földművesek főképp a földművelő munkákhoz kapcsolódó dalokat énekelnek, mint például az alábbi gyomláló dal⁶² Sinhuából⁶³:

*Figyelmesen gyomlálj a gyomot!
Gyorsan, sebesen gyomlálj a gyomot!
Gyors a kezem,
Gyors, mint a gyilongi⁶⁴ ló futása,
Sebes, akár a garudák ura,
Míg egy lusta nő megérinti a rézedényt, hogy kimossa,
Míg egy lomha férfi megérinti a bundáját, hogy felvegye,
Én, a nő, végzek az öreg föld gyomlálásával.⁶⁵*

Ide tartoznak még a vetés-aratás egyes szakaszaihoz, terményeihez kapcsolódó dalok, mint például a kaszálódal⁶⁶ és az aratódal⁶⁷. Az utóbbira álljon itt két példa, az első Csapcsa (*Chab cha, Gong he*) körzet Tumpa (*Tum pa, Dong ba*) falujából, a második a Sinhuában lévő Doviból (*rDo sbis*):

1. *Jól van, gyere, gyere!
A kis föld olyan, akár az anyajuh nyaka,
A sarló olyan, akár a farkas szája
Most...vágd, vágd!⁶⁸*
2. *Könnyű kéz, könnyű kéz,
Nekem nincs könnyű kezem,
Nekem nincs gyors kezem,
Hadd vágjasson a vadló!
Hadd repüljön a keselyű!⁶⁹
Mire egy lusta nő megérinti a koszos rézedényt, hogy elmossa,
Befejeztem, befejeztem.*

⁶¹ Tib: *lug rdzi'i glu*. Sokszor a szerelmesdalt is terelődal-ként említik, ugyanis terelés közben előszeretettel éneklük.

⁶² Tib: *yur ma yur ba'i gzhas*.

⁶³ Zhon hwa, Xin hua.

⁶⁴ Gyors, megbecsült amdói lófajta, hasonlóan a *rta 'do-ba*-hoz.

⁶⁵ RIN 2008, 20.

⁶⁶ Tib: *lo tog brnga ba'i glu*.

⁶⁷ *zhing 'breg pa'i gzhas; lo tog 'breg pa'i glu*.

⁶⁸ NYI MA 2010.

⁶⁹ Ez egy szójáték: a tibetiben a vadló *rta rgod* (szó szerint vad ló), a keselyű pedig: *bya rgod* (szó szerint vad madár).

A földműves munkadalokhoz tartoznak még a szántó- és vetődalkok (*zhing rmo 'debs kyi gzhas*), az aratás idejének imádságos dalai (*zhing 'breg pa'i skabs kyi smon gzhas*), a csévészódalkok (*phang 'khel ba'i glu*), a bálázódalkok (*shog rtsig pa'i glu*), a talajdöngölő dalok (*g.yul kha rdung ba'i glu*; *g.yul brdung ba'i glu*), az oszlopállító dalok (*gdung ma 'gyogs pa'i glu*), a házépítéshez kapcsolódó téglarakó dalok (*ar gzhas*), a falépítő dalok (*gyang gzhas*), a föld- és kőhordó dalok (*sa rdo khur ba'i glu*), a földtörő dalok (*sa 'chag-pa' glu*), a szántódalkok (*sa zhing rmo ba'i glu*), az aratás végének kezdetekor énekelt dalok (*zhing 'breg tshar kha'i gzhas*) és az aratás végén énekelt dalok (*zhing 'breg tshar skabs kyi gzhas*).⁷⁰

A nomád munkafolyamatokat segítik a fejdalkok (*'o ma bzho ba'i glu*, *zho dbyangs*) és vajköpülő dalok (*mar dkrug pa'i glu*), melynek egy változatában a következő sort ismételtetik változó dallammal:

*Áldozom, háromszor áldozom,
Amazzal⁷¹ áldozom.⁷²*

Szintén a nomádok által énekelt dalokat képezik még a terelődalkok vagy pásztordalkok (*lug rdzi'i glu*), birkanyíró dalok (*bal 'breg pa'i glu*), málházódalkok (*khal 'gel ba'i glu*), nemezelődalkok (*gdan phyng 'jog pa'i glu*).

Ezekén kívül ismerünk még szövődalkokat (*thags 'thag pa'i glu*; *ras 'thag pa'i glu*), trágyagyűjtő dalokat (*lud gsog pa'i glu*) és vadászdalkokat (*rngon pa'i glu*):

*(o me ho ho dang me ho ho o o)⁷³
A fekete vadkutya⁷⁴ az, mi a húst a gödörbe dobta,
Én, a fiú, vagyok az, ki a vadkutyákat összegyűjti.
Nem puska hangja, mennydörgés hangja az.
Nem kutya hangja, tigris hangja az,
Vaddisznó tetemét hozzák.
A söröskorsó⁷⁵ kerüljön a szájhoz!⁷⁶*

Ezen kívül hús, vaj és sajt, joghurt, tea és cukornád készítésekor és sok egyéb munkafolyamat során is elhangozhatnak még munkadalok.

Ami a dallamot illeti, más dallama, üteme van az aratást kísérő daloknak, más a mosást végző asszonyok énekének, más a faltapasztáskor énekelt daloknak, de területenként is eltérhet a dallam- és szövegvilág. Azonos típusú szöveget alkalmazhatnak ugyanahhoz a munkafolyamathoz, különféle ritmusokkal, dallammal az egyik vidéken, és egy másik típust egy másik vidéken.

⁷⁰ RIN 2008, 19–21.

⁷¹ *Gan*: annál (*de*) távolabbra mutató szó.

⁷² KA LA PING KA 1989, 368. Lucsuból (*Klu chu*).

⁷³ Szándékosan nem fordítottam le ezt a sort, mivel jobbára lefordíthatatlan szótagokból áll. Az ilyen szótagok igen gyakoriak a tibeti dalokban, a dallam nyújtására

szolgálnak. Helyenként a szavakat vagy ragokat szorosan beleszövik a hajlításokba.

⁷⁴ *Khyi dom nag*. (KEN 2007, 95.)

⁷⁵ Ahogy a többi dalban is, itt is az árpából erjesztett csangról van szó, és nem az Európában ismert sörről.

⁷⁶ KA LA PING KA 1989, 380. Druksuból (*'Brug chu*).

A szerelmes dalokat a tibetiek mindig egy különálló kategóriaként kezelik. Amdóban a legelterjedtebb elnevezés a „hágó ének”,⁷⁷ de énekelnek olyan egyéb elnevezések is, mint „erős dal” (*shugs glu*), vagy „hegyi dal” (*ri glu*), Golokban⁷⁸ pedig „nomád dalnak” (*brog glu*), vagy „társ-dalnak” (*rogs glu*) is nevezik.⁷⁹ Bardzongban⁸⁰ „öreg dalnak” (*glu rgan*) vagy „nagy dalnak”⁸¹ hívják, de ezeket általában egyfajta tabunévként használják abban az esetben, ha nem illik kimondani a dal nevét. Khamban⁸² „szerelmes dal” (*mdza' glu*) és „torokdal” (*mgur-mo*) az általános elnevezés, a Jünnani Decsen⁸³ területen pedig az „ének”⁸⁴ és „hágó-dal”⁸⁵ a használatos. A közép-tibeti dialektusokban „ének” (*gzhas*), ill. „szerelmes ének” (*mdza' gzhas*)⁸⁶ a használatos kifejezés. Egy értelmező szótár⁸⁷ „kis dalnak” (*glu chung*) nevezi.

Mivel a tibeti társadalomban a szülői tiltás-kényszerítés rendezte és nagyrészt rendezi még ma is a kapcsolatokat, a szerelmesek találkozására kevés mód volt. A hegyeken, völgyekben pásztorkodás, munkavégzés közben látó- és hallótávolságban voltak egymástól, de kontaktusba nem léphettek, így messziről elmondhatták egymásnak az érzéseiket. A dalokat általában a pusztában, hegyeken, emberektől távol éneklék, innét ered az általános amdói „hágó ének” elnevezés is. Igen erős tabuk kötődnek az éneklésükhöz, ahogy ezt már korábban említettük, viszont ezek a nomádoknál és földműveseknél más-más erősséggel és jelentőséggel bírnak. Ezek a tiltások fokozatosan alakultak ki, eleinte kevésbé voltak jellemzőek. Ilyen tabu például, hogy a földműves területeken nem szabad szerelmes dalt ellenkező nemű rokonok előtt énekelni⁸⁸, se a házban, közel a házhoz, se családi ünnepeken⁸⁹. A Kék-tó környéki nomádok ünnepek alkalmával énekelhetnek szerelmes dalokat akár a sátoron belül is, de ehhez az idősebbek beleegyezését kell kérni. Ugyanígy az amdói és lhászai földműves esküvőkön is hiányzik a szerelmes dal a repertoárból, ezzel szemben a nomád esküvőkön nem feltétlenül.

Mivel a szerelmes dalokat alapvetően terelés vagy a földműves munkák végzése közben éneklék, a nagy távolságok miatt hosszan kitartott modulációk és díszítő szóelemek jellemzőek a nomád részen, a földműves részen pedig rövidebb, gyorsabb ritmus, kevésbé elnyújtott dallam. A nomádok sokszor a terelődalokkal is azonosítják a szerelmesdalokat, mivel leggyakrabban terelés közben tanulják és éneklék. Az amdói részen a dallama igen eltérő a többi nép-

77 Hegyi hágó: *la gzhas* vagy *la yas/la ye*. Általánosságban elmondhatjuk, hogy a *la gzhas* az írott forma, míg *la ye* a beszélt, legalábbis a földműves nyelvezetre ez feltétlenül igaz, ugyanakkor a nomád nyelvezet sokszor használ archaikus formákat, így az írott tibeti nyelv szavai gyakran fellelhetők a nomádok beszédében. Tehát a nomádoknál a *la gzhas* (írott) forma használatos inkább. Alexandru Anton-Luca szerint a khampa dialektusokban a *zs* hang gyakran alakul át *j* hanggá, így elképzelhetőnek tartja, hogy ez történt a *la gzhas/la ye* szó esetében is (ANTON-LUCA 2002, 179.)

78 Tib: *mGo log; Guo luo*.

79 ANTON-LUCA 2002, 179.

80 Tib: *'Ba rdzong; Thun de*.

81 Tib: *glu chen*. ANTON-LUCA 2002, 179.

82 *Khams*.

83 *bDe chen*.

84 A *gzhas mo* szót nem lehet lefordítani úgy, hogy a jelentést is közvetítse, így itt az ének (*gzhas*) fordítást

használtam. A *mo* nőképző szó jelentőséggel bírhat a khampa dialektusokban, de etimológiája további vizsgálatot igényel.

85 *la glu*– BSOD 2006, 10. A *gzhas mo* nem pontosan ugyanaz a kategória, hanem a szerelmes daloknak egy jünnani táncos játékkal kibővített típusa, amikor egy kézben elrejtett tárggyal szimbolizálják a másik iránt érzett szerelmüket. A témáról részletesebben ír: Tshe ring Nyi ma 1991. *Bde chen bod rigs gzhas mo*. Yun nan mi rigs dpe skrun khang.

86 ANTON-LUCA 2002, 182.

87 DAG (2004), 131.

88 Azonos nemű esetében más a helyzet, hiszen a férfiak az apától, a nők az anyától tanulják ezeket a dalokat.

89 Ennek a szemérmességnek (*ngo tsha*) egy másik megnyilvánulása egy hasonló, már modernebb tabuban, hogy az amdói földműves családok nem néznek filmeket a családtagokkal közösen.

dal dallamától, szemben a lhászai szerelmesdalokkal, amiknek a dallama rövid, hasonlóan az egyéb népdalokhoz.

A szerelmes dalok igen kedvelt, mondhatni a legkedveltebb dalok Amdóban, így a hét-köznapiokon, baráti társaságban is szívesen éneklük őket, főleg olyan nő társaságában – szinte mindig a férfiak kezdik el ezeket a dalokat énekelni, hiszen a nőket köti a szemérmesség –, akinek irányába az illető így akarja kimutatni az érdeklődését. De ezen kívül gyakran teremtenek alkalmat az előadására a különféle „piknikek”, melyek igen gyakran és spontán módon kerülnek megrendezésre a szabad ég alatt⁹⁰ – ilyenkor nem feltétlenül jelzésértékű a dal, hanem egyszerűen csak a szórakozás kedvéért éneklük –, vagy pedig az olyan ünnepek, mint a lóverseny (*rta rgyug*), íjászverseny (*mda' rtsed*) és a különféle helyi istenségeknek szentelt ünnepek. Ilyenkor hivatalos dalversenyeket szerveznek, és akár távolabbi amdói részokról érkező énekesek is előadnak, de szigorúan betartva a hagyományokat, az elején figyelmeztetik a jelenlévőket, hogy szerelmes dal következik, családtagok együtt ne hallgassák, és a fellépők rokonai távozzanak. A faluban szervezett dalversenyen mindig az adott falu női és egy másik falu férfijai lépnek fel vagy fordítva, de sosem azonos faluból. A verseny vagy a rögtönzött előadás a következőképp zajlik le: vagy egy „főszínpadhoz”, „főkörhöz” gyűlik mindenki, vagy kis csoportok alakulnak ki, hasonlóképpen a kolostorokban megrendezett vitákhoz. A kis körökben egy adott pár (akik nem alkotnak egy párt, csak a verseny kedvéért felelgetnek egymásnak) felváltva, felelgetve énekel. Az épp soron lévő előadó a kör közepén áll, fél kezében a fehér *katagot*⁹¹ vagy pálinkásüveget, - poharat tartja, másik kezével az arcát érinti (ez állandó kíséremozdulata a szerelmesdal éneklésének), lassan körbe lépegetve, forogva adja elő a dalt, majd a végén átadja a kezében lévő *katagot* vagy csészét a másiknak, aki egy másik dallal folytatja. Általában a férfiak sokkal magabiztosabban énekelnek, míg a nők szégyenlősebbek. Az éneklés során jellemző mozdulatuk a közönségtől való félrefordulás és az arcuk takarása. A verseny során a körben ülők tetszésük kifejezésére pénz tűzhetnek az előadók kalapjára.

Ezek az ünnepeken egy évig nem vesznek részt azok a tibetiek, akik rokonukat gyászolják. Ha magasrangú láma vagy vezető halt meg, az egész falu köteles tartózkodni a mulatságoktól.⁹²

A dalversenyek tiltottak voltak a Kulturális Forradalom idején, Repkongban⁹³ például 1978-ban állították vissza a szokást.⁹⁴ Hagyományosan és napjainkban dalverseny szempontjából a „Lurol”⁹⁵, „Csendza Mani”⁹⁶ és a „Trika Larci”⁹⁷ fesztiválok a legnépszerűbbek az amdóiak körében.⁹⁸ Ilyen fesztiválokat tartanak még többek között a Kék-tótól délre fekvő részeken⁹⁹, Kanszu-tartomány déli részén és a Kék-tótól északra fekvő tibeti területeken¹⁰⁰, Golokban.

⁹⁰ Az ilyen közös szerelmesdal éneklést nevezik *la gzhas mnyam len*-nek.

⁹¹ Felajánlási „sál”, amit a tisztetlet jeleként nyújtanak át magasabb rangú szerzeteseknek vagy ajándékozáskor, vendégfogadáskor világiaknak.

⁹² CHAB 2000, 85. Erre igen jó példa különben, hogy a 2008-as tavaszi tibeti zavargások után a tibeti családok szinte egyöntetűen tartózkodtak a rákövetkező tibeti újév megünneplésétől, ezzel adózva a zavargások során elhunyt, általuk nem ismert tibetieknek is.

⁹³ *Reb gong, Tong ren*.

⁹⁴ ANTON-LUCA 2002, 177.

⁹⁵ *Drug pa'i klu rol*. Repkong területén lévő hat különböző faluban megrendezett fesztiválsorozat.

⁹⁶ *gCan tsha ma Ni*. A Csingháj-tartományban lévő Csendza (*gCan dza; Jian za*) területén a hatodik holdhónapban megrendezett vallásos ünnep.

⁹⁷ *Khri ka la rtse*. A hatodik tibeti hónap végén Trikában (*Khri ka; Gui de*) tartott öt napos fesztivál, Amnyi Jülha (*A myes yul lha*) ünnepe.

⁹⁸ ANTON-LUCA 2002, 180.

⁹⁹ *mTsho lho, Hai nan*.

¹⁰⁰ *mTsho byang, Hai bei*.

A szerelmes dalok dallama, mivel a férfiak és nők közti vágyat, vonzódást, szerelmet és az ebből fakadó egyéb érzéseket jelképezi, kellemes, a nyelvezete pedig cifra, díszítésekkel, hasonlatokkal és metaforákkal teli. Gyakran használnak természeti képeket, és igen gyakori az állandósult kifejezések ismétlődése. Az előadási módjára a fent leírtakon kívül a felelgetős forma a jellemző, nem kérdés-felelet alakjában, hanem a csúfolókhöz hasonlóan a férfi által énekelte szakaszra reagál a nő, vagy fordítva. Felépítésére a két-három versszakos forma jellemző. A földműves területeken főképp két versszakból állnak a dalok, ilyenkor az első a példa, a második a példázott. A három szakaszosnál az első kettő a példa, a harmadik a példázott.¹⁰¹ Egy versszakban akár páros, akár páratlan, általában változó és kettőtől hétig terjedő a sorok száma. A többi népdalhoz hasonlóan meghatározott sorrendben adják elő a téma függvényében. Ezek a témák és sorrendek területenként eltérőek lehetnek, itt-ott bővülnek egy témakörrel, vagy kihagynak egy másikat. Az itt található példák az előadás sorrendjét követik ugyan, de a lista nem teljes. Az alábbi egy párvalasztó szerelmes dal:

*A felső Julung lókarámjában
Egy-egy ló üget.
Nekem nincs társam az ügetéshez, így itt maradok,
Az én társam, fiatal kanca¹⁰², te legyél!*

*A falu központjában¹⁰³
Egy-egy pár tölti idejét.
Nekem nincs társam az időtöltéshez, így itt maradok,
Az én játszótársam, leány, te legyél!¹⁰⁴*

A társuló dalokban elkötelezettségüket nyilvánítják ki a választott mellett:

*Nincsen sok lovam, csak egy van,
Az az egy ló az ég sárkánya¹⁰⁵.
Sárkánynak hívom bár, de nem ordít,
Száz ló között ragyogó.*

*Nincs sok szeretőm, csak egy van,
Az az egy szerető Tára-(szobor)testű¹⁰⁶.*

101. DKON 2003, 534–537.

102. *Thor mo*; 3–4 éves kanca. Szóbeli közlés alapján: Dzsamjang Jesi ('*Jam dbyangs ye shes*'), Kína, Csinghajtartomány, Hainan megye, Csapcsa, 2010.

103. A tibetiben a *rtseḍ ra* szó szerepel, ami szó szerint játszóteret jelent, a gyakorlatban viszont azt a helyet, ami a falu közepén van, és ahová időt tölteni érkeznek a tibetiek.

104. BAN 2009, 23.

105. A tibeti néphiedelemben az égen egy sárkány lakik,

aminek ordítása a mennydörgés. A nagyon gyors, kiváló, esetleg csodás képességű lovak vágóját gyakran hasonlítják e sárkány röptéhez.

106. Tára istennő, akinek alakját gyakran állítják nőideálként. A tibetiben a *sGron ma* szó szerepel, ami egy alakváltozat a beszélt amdőiban a *sGrol ma*-ra. Ez egy szójáték, ugyanis a testre használt tiszteleti szó (*sku*) egyaránt jelentheti egy istenség szobrát is, ahogy a következő sorban jelenti is.

*Szobornak neveztem, de nem áldozok neki¹⁰⁷.
Az egykorú barátok közt ragyogó.¹⁰⁸*

Az elválás dalaiban pedig főleg az elválásról magáról, az elválás okairól énekelnek:

*A kék ég kupolája alatt
Én, az ordító kissárkány¹⁰⁹, boldog vagyok.
Bár boldog vagyok, mégsem maradhatok.
Mikor a felhő a tó partjára kél,
Mikor a köd a tó széléhez ér,
Nem gondolhatok arra, hogy ne menjek.
A magam mögött hagyott milliárd csillagot
El nem feledve indulok.
Esthajnalcsillag, ki köztiük vagy,
Ragyogd el nekik a szavaimat.*

*Jungdrung¹¹⁰ falu közepén
Én, a játékos leány, boldog vagyok.
Bár boldog vagyok, mégsem maradhatok.
A közvetítő¹¹¹ megérkezett.
Hogy a szüleimet becsapjam,
És ne menjek, arra nem gondolhatok,
A magam mögött hagyott egykorú barátaimat
El nem feledve indulok.
Gyermekkori szerelmem, ki köztiük vagy,
Te ismered a szavaimat.¹¹²*

A kedvesre emlékező dalokra egy példa:

*Elmondom, hogyan emlékezem a gyors lovamra:
Előző három éjjelen háromszor álmodtam,
Fehér mezőn futó lóval álmodtam,
Aranyló nyereggel felnyergeltem, ezt álmodtam,
Ezenkívül három lépésnyire elvitt, ezt álmodtam.
Mikor a szürke hajnal felkelt,
Nem ültem a lovamon, csak álmodtam.*

107. Itt jelenik meg a fentebb említett szójáték: a szobornak (*sku*) áldozni szoktak (*mjal*), de a testnek (*sku*) nem.

108. BOD KYI 1987, 79.

109. Mennydörgés.

110. A névvel nem egy konkrét falura utalnak. A szó a bön

vallású területeken elterjedt dalokban gyakran használatos általános név a falvakra.

111. *Bar ba*, az a személy, aki a lánykérésnél közbenjár, mivel ez nem történhet személyesen.

112. BAN 2009, 488.

*Elmondom, hogyan emlékezem a kis kedvesemre:
Előző három éjjelen háromszor álmodtam:
A falu közepén találkoztunk, ezt álmodtam,
Nevetve három szót mondott, ezt álmodtam,
A fejiünket egy párnára tettük le, ezt álmodtam.
Mikor a sziürke hajnal felkelt,
A kedvesemmel nem találkoztam, csak álmodtam.¹¹³*

Az elkészítés dalaiban pedig végleges búcsút intenek a kedvesüknek:

*A Kék-tó nem megy, itt marad,
A vadkacsa nem marad, elmegy.
A tótól jobbról-balról elköszön,
A Tó Szívétől¹¹⁴ végleg elköszön.*

*A kis kedves nem megy, itt marad,
A hős ifjú nem marad, elmegy.
A falutól jobbról-balról elköszön,
Kedvesétől végleg elköszön.¹¹⁵*

A fent említett daltípusok csupán egy töredékét képezik az amdói daloknak, számos más műfaj létezik ezeken kívül, a szerelmi balladáktól (*rogs 'then*) kezdve a Geszár-eposzban található eposz dalokon (*sgrung glu*) keresztül a sördalokig (*chang glu*), melyek a fentiekkel együtt későbbi kutatások tárgyát képezhetik.

Bibliográfia

ELSŐDLEGES IRODALOM

- BAN 2009: *A mdo la gzhas rMa klung sgeg mo'i rlabs sgra*: Ban de tshe ring – Bsod nams tshe brtan (szerk.). Kan su'u mi rigs dpe skrun khang.
- BKRA PO 1997: *Glu shags srid pa'i dar lce*: bKra po (szerk.). Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang.
- BOD KYI 1987: *Bod kyi la gzhas gzhon nu 'gugs pa'i lcags kyu*: mTsho sngon zhing chen mang tshogs sgyu rtsal khang (szerk.). Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang.
- DPA' 2005: *A mdo'i yul du dar khyab che ba'i dmangs glu'i skor rob tsam gleng ba*: dPa' khar rgyal. Ziling: *Mang tshogs sgyu rtsal* 2005/2: 102–111.
- KA LA PING KA 1989: *Ka la ping ka'i sgra dbyangs*: Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang.

¹¹³. BAN 2009: 236–237.

¹¹⁴. A Kék-tó közepén lévő sziget (*Mahádéva*) neve a

szájhagyományban.

¹¹⁵. BAN 2009, 503.

- NAM 2006: *Glu srid pa co ka'i drug 'gyur*: Nam mkha' tshe ring (szerk.). Kan su'u mi rigs dpe skrun khang – mTsho lho bod rigs rang skyong khul mang tshogs sgyu rtsal khang.
- NOR BU 1992: *mTsho lho'i dmangs glu*: Nor bu dbang rgyal (szerk.). mTsho lho bod rigs rang skyong khul dmangs khrod rtsom rig gi dge mtshan sna 'dzoms gzhang las khang.
- RIN 2008: A mdo'i rong khul gyi las gzhas: Rin chen rgyal. Zi ling: *Mang tshogs sgyu rtsal* 2008/1: 19–21.
- RTA 2000: *A mdo'i dmangs glu gces bsdus*: rTa mgrin sgrungs (szerk.). Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang.
- TSHE DPAL 2006: *A rig glu shags snyan dbang gso ba'i bdud rtsi*: Tshe dpal bkra shis – 'Jigs byed tsho – mGon rgyal (szerk.). Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang.

MÁSODLAGOS IRODALOM

- ANTON-LUCA 2002: Anton-Luca, A.: Glu and La Ye in Amdo: An Introduction to Contemporary Tibetan Folk Songs. In: Toni Huber (szerk.). *Amdo Tibetans in Transition. Society and Culture in the Post-Mao Era*. Leiden, Boston, Köln: Brill's Tibetan Studies Library, 2/5: 173–197.
- BSOD 2006: Bsod nams nor bu (szerk.): *Dbyangs can ngag gi 'gyur khug – Yun nan Bde chen rdzong gi dmangs khrod glu gzhas gces bsgrigs*. Pe cin: Mi rigs dPe skrun khang.
- CHAB 2000: Chab 'gag rdo rje tshe ring: Chab 'gag sa cha'i yul srol skor zhig brjod pa. *Bod ljong sgyu rtsal zhib 'jug*. Lha sa: Bod ljongs sgyu rtsal zhib 'jug rtsom sgrig pu'u 2000/1: 85.
- DAG 2004: Padma rdo rje (szerk.): *Dag yig gsar bsgrigs*. Zi ling: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang.
- DKON 2003: dKon mchog. Bod kyi glu gzhas skor rob tsam bshad pa. In: Kha sgang bkra shis tshe ring (szerk.): *Bod kyi yig rnying zhib 'jug mTsho sngon mi rigs slob chen Rig gzhang*. Mi rigs dPe skrun khang, 2003 [1992/2]: 534–537.
- KEN 2007: Ken zhan tsung – Li cun ying – lHun grub rdo rje: *A mdo'i kha skad tshig mdzod*. Kan su'u mi rigs dpe skrun khang.
- MKHA 2005: mKha 'bum: Bod kyi dmangs khrod glu gzhas skor gyi dpyad pa thar thor. Zi ling: *Mang tshogs sgyu rtsal* 2005/1: 93–108.
- RIN 2008: Rin chen rgyal: A mdo'i rong khul gyi las gzhas. Zi ling: *Mang tshogs sgyu rtsal* 2008/1: 19–21.
- RIN CHEN 2007: Rin chen skyabs: A mdo co ne'i dmangs glu thor bu phyogs bsgrigs. Zi ling: *Man tshogs sgyu rtsal* 2007/2: 9–23.

GYŰJTÉS ÉS SZÓBELI KÖZLÉSEK

- 'JAM 2010: 'Jam dbyangs ye shes: Kína, Csingháj-tartomány, Hainan megye, Tangkarmo falu (*mTsho sngon, mTsho lho, Thang dkar mo*).
- NYI MA 2010: Nyi ma tshe ring: Kína, Csingháj-tartomány, Hainan megye, Tumpa falu (*Qinghai, mTsho lho, Tum pa*).

AGÓCS TAMÁS

Szemléletek füzére: Padmaszambhava tanítása

Jelen cikk Padmaszambhava lta ba'i phreng ba (Szemléletek füzére) című művének magyar fordítását tartalmazza, rövid bevezetővel. A szöveg vázlatosan bemutatja a különféle – nem buddhista és buddhista – szemléleteket, a nem tantrikus és tantrikus buddhista utakat, és különösképpen a Nagy Beteljesedés, a Dzogcsen világszemléletét. A Nagy Beteljesedés megvalósítását a négy felismerés, a három jellegzetesség és a négy jóga fogalmai segítségével tárgyalja. Végül a különböző szemléletekhez tartozó gyakorlati rendszereket vázolja fel.

Bevezetés

A nyingmapa iskolában¹ Második Buddhának nevezett Padmaszambhaváról, a tibeti buddhizmus legendás megalapítójáról kevés történelmi adat maradt fenn. A neki tulajdonított művek többségének sem ő a valódi szerzője, mivel azok túlnyomórészt a szellemi utódainak tartott kincsfeltáróktól, a tertönöktől² származnak. A tibeti irodalom hatalmas tárházában csupán négy-öt olyan szöveg található, amelyet Padmaszambhava személyes művének tekintenek.³ Ezek egyike a Szemléletek füzére.⁴

A nyingmapák által nagy becsben tartott értekezés a Tengyur⁵ tantrikus kommentárokat⁶ tartalmazó gyűjteményében található, ahol is az „Emlékeztető jegyzet a különféle szemléletek és utak sajátosságairól”⁷ címet viseli. A szöveg végére illesztett kolofon „A szóbeli tanítások királyaként”⁸ határozza meg a művet, szerzőjét azonban nem nevezi meg. A szöveg másik, a kánonitól lényegesen el nem térő változata Rongzom Pandita⁹ XI. századi nyingmapa tudós munkái között maradt fenn. Címe itt *Man ngag lta ba'i phreng ba* (rövidítve *lta phreng*) alakban szerepel, kolofonja pedig „Padmaszambhavát, a nagy tanítómestert”¹⁰ jelöli meg szerzőjének. Ennek az adhat némi hitelt, hogy a művet más, Rongzom kora előtti források is említik és idézik.¹¹ Szintén Rongzom Panditától származik a mű legkorábbi kommentárja: „A Második Buddha eredeti kinyilatkoztatása: a Szemléletek füzére”¹². A művet a nyingmapák évszázadokon át Rongzom munkája alapján tanulmányozták, mígnem a XIX. században az „irányzat nélküli” *rime*¹³ moz-

¹ *rNying ma pa*, „régiek rendje”.

² *gter ston*.

³ Felsorolásukat lásd DOWMAN 1994, 157–8. oldalán.

⁴ *lTa ba'i phreng ba*.

⁵ *bsTan 'gyur*.

⁶ *rgyud 'grel*.

⁷ *lTa ba dang theg pa la sogs pa'i khyad par bsdu pa'i bskyud byang*.

⁸ *Man ngag gi rgyal po lta ba'i phreng ba*.

⁹ Rong zom Paṇḍita Chos kyi bzang po, 1012–1088?

¹⁰ *slob sdon chen po padma 'byung gnas*.

¹¹ KARMAY 1988, 143–4. o.

¹² *Slob dpon sangs rgyas gnyis pa'i gsung dngos/ man ngag lta ba'i phreng ba*.

KARMAY 1988, 137–8. o.

¹³ *ris med*.

galom két kiemelkedő alakja, Dzsamgön Kongtrul Lodrö Tájé¹⁴ és Dzsamgön Mipam Gyacó¹⁵ is részletes magyarázatokat írt hozzá.¹⁶

A mű témája – mint a kánonban szereplő címe is mutatja – a különféle szemléletek (*lta ba*) és utak (*theg pa*) sajátosságainak bemutatása. A két fogalmat gyakran szinonimaként kezeli. A nyingmapáknál később kilenc út vagy „jármű”¹⁷ néven ismeretes kategóriarendszer alapjait vázolja föl, amely a különféle buddhista utakat, a végső cél megközelítéseit foglalja egyfajta hierarchikus rendszerbe. Ekképp a *lam rim* (fokozatos ösvény) irodalom korai előfutárának tekinthető. Ugyanakkor, mivel az egyes utak alapjait képviselő szemléletek (*lta ba*) kifejtése hangsúlyozott szerepet kap benne, Padmaszambhava szövegét a *grub mtha'* (tétéles filozófiai) irodalom előképei közé is sorolhatjuk. A mű szerkezetileg azonban korántsem egyenletes, hiszen a kilenc út közül a Nagy Beteljesedés (Dzogcsen)¹⁸ szemléletének bemutatása aránytalanul nagyobb helyet kap benne. A mű lényegében a dzogcsen szemlélet kifejtése, amihez szinte csak háttérként szolgál a többi nyolc szemlélet és út bemutatása. Ezt látszik igazolni ama tény, hogy Rongzom Pandita a Guhjarabha-tantra¹⁹ „Tanítás a Nagy Beteljesülés önkéntelen megvalósulásáról”²⁰ című fejezetének kommentárjaként tárgyalja.²¹

A mű első részének szerkezete, amely a különféle szemléleteket és megközelítéseket foglalja össze, a következőképpen vázolható fel:

- (1) Helytelen (azaz nem buddhista) szemléletek
 - (1.1) Közömbös szemlélet
 - (1.2) Világias szemlélet
 - (1.3) Nihilista szemlélet
 - (1.4) Idealista szemléletek
- (2) Világfeletti (buddhista) szemléletek
 - (2.1) A jellegzetes sajátosságok útja (szútrájána)
 - (2.1.1) A tanítványok útja (srávakájána)
 - (2.1.2) A magányos buddhák útja (pratjékabuddhajána)
 - (2.1.3) A tökélyharcosok útja (bódhiszattvajána)
 - (2.2) Az elpusztíthatatlan ösvény (vadzsrajána)
 - (2.2.1) Krijátantra
 - (2.2.2) Ubhajatántra
 - (2.2.3) Jógatantra
 - (2.2.3.1) Külső jóga (Hatalom-tantra)
 - (2.2.3.2) Belső jóga (Módszer-tantra)
 - (2.2.3.2.1) Megalkotás

¹⁴ *'Jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas*, 1813–1899.

¹⁵ *'Jam mgon mi pham rgya mtsho*, 1846–1912.

¹⁶ http://www.rigpawiki.org/index.php?title=The_Garland_of_Views:_An_Instruction. (Olvasva: 2009. november 20.)

¹⁷ *theg pa dgu*.

¹⁸ *rdzogs chen*.

¹⁹ *gSang ba'i snying po*. A nyingmapa iskola egyik legfontosabb kanonikus szövege, melynek hitelességét az

új iskolák sokáig kétségbe vonták. (Szerepéről lásd KARMAY 1988, 139–40. o.)

²⁰ *rDzogs pa chen po lhun gyis grub pa'i man ngag*.

²¹ Hosszabb címén: „Tanítás az összes jelenség önkéntelen megvalósulásáról az eleve meglévő Nagy Beteljesedésben” (*Chos thams cad ye nas rdzogs pa chen por lhun gyis grub pa'i tshul bstan pa man ngag*). Karmay a Guhjarabha-tantra XIII. fejezetével azonosítja. (139. o.)

(2.2.3.2.2) Beteljesítés

(2.2.3.2.3) Nagy Beteljesedés²²

A Nagy Beteljesedés felfogását bemutató rész egyben bevezeti a következő nagyobb szövegegységet, a Nagy Beteljesedés megvalósításáról (illetve önkéntelen megvalósulásáról) szóló fejezetet. Padmaszambhava itt mutatja be, a Guhjagarbha-tantrából vett idézeteken keresztül, a dzogcsen-mandalát, melynek egy változata a híres „Tibeti Halottaskönyvben” is megjelenik.²³ Ezután a Nagy Beteljesülés szemléletének gyakorlati megvalósulását tárgyalja három oldalról: a négy felismerés²⁴, a három jellegzetesség²⁵ és a négy jóga²⁶ szempontjából. Végül a mandalába való belépés négy fokozatát sorolja fel. Rongzom Pandita magyarázata szerint ezek a kategóriák – csakúgy, mint az azokon belüli felosztások – úgy viszonyulnak egymáshoz, mint alap, út és gyümölcs.²⁷ A Nagy Beteljesülés önkéntelen megvalósulásáról szóló részt a tanítások titkoságáról szóló függelék zárja le.

Végül Padmaszambhava az egyes szemléletekhez és utakhoz tartozó gyakorlati és viselkedési rendszereket mutatja be az alábbi felosztásban:

- (1) Gyakorlattal nem rendelkező szemléletek
 - (1.1) Közömbös
 - (1.2) Nihilista
- (2) Gyakorlattal rendelkező szemléletek
 - (2.1) A világias és idealista szemléletűek világi gyakorlata
 - (2.2) A tanítványok (srávakák) gyakorlata
 - (2.3) A tökélyharcosok (bódhiszattvák) gyakorlata
 - (2.4) A felülmúlhatatlan (tantrikus) gyakorlat

A Szemléletek füzére igen tömör, szűkszavú írás, mely talán egy hosszabb előadás rövidített vázlata vagy jegyzete lehetett.²⁸ Jelen írás keretei között természetesen nem vállalkozhatunk részletes magyarázatára, ám az alapvető megértéshez szükséges ismereteket igyekeztünk láb-jegyzetben közreadni.

22 A módszer-tantra válfajai, melyeket a szöveg felfogásoknak vagy módozatoknak (*tshul*) nevez, itt még nem alkotnak három különböző *jánát*, ösvényt (*theg pa*), mint a kilenc ösvény később kikristályosodott rendszerében, ahol Mahá-, Anu- és Atijógaként (*Mahāyoga, Anuyoga, Atiyoga*) váltak önálló utakká. (Lásd KARMAY 1988, 147–8. o.)

23 Az itt bemutatott dzogcsen-mandala buddha-alakjai azonosak a Valóság bardójában (*chos nyid bar do*) megjelenő békés istenségekkel, elhelyezkedésük és szimbolikájuk azonban némileg különbözik. (Vesd össze: PADMASZAMBHAVA 2009, 85–98, valamint 188–191. oldal)

24 *rtogs pa bzhi*.

25 *mtshan nyid gsum*.

26 *rnal 'byor bzhi*.

27 *gzhi, lam, 'bras bu*. A négy felismerés az alap, a három jellegzetesség az út, a négy jóga a gyümölcs, a mandalába való belépés pedig titkos útmutatás a szintáttörés (*thod rgal*) gyakorlásához. A négy felismerés közül az első kettő az alap, a harmadik az út, a negyedik a gyümölcs. Az első jellegzetesség az alap, a második az út, a harmadik a gyümölcs. A négy jóga közül az első az alap, a második és harmadik az út, és a negyedik a gyümölcs. A mandalába való belépés első fokozata az alap, a második az út, a harmadik és negyedik pedig a gyümölcs. (Lásd DOWMAN 1994, 172. o.)

28 DOWMAN 1994, 158. o.

Fordítás

SZEMLELETEK FÜZÉRE

A szóbeli tanítások királya

Emlékeztető jegyzet a különféle szemléletek és utak sajátosságairól

Hódolat a Magasztos Mandzsusríkumárának és az elpusztíthatatlan Dharmának!

I. A SZEMLELETEK ÉS UTAK SAJÁTOSSÁGAI

1. HELYTELEN SZEMLELETEK

A világi lények megszámlálhatatlan téveszméi négy osztályba sorolhatók: (1) közömbös, (2) világi, (3) nihilista és (4) idealista.

- (1.1) A közömbös²⁹ nem törődik vele, hogy a világon létező dolgoknak van-e oka vagy következménye. Teljesen ostoba.
- (1.2) A világi³⁰ nem törődik vele, hogy vannak-e előző vagy következő életek. Csak a jelenlegi életen belül elérhető gazdagságra és hatalomra törekszik, melyhez titkos világi mondások³¹ támaszkodik.
- (1.3) A nihilista³² nézet szerint az égvilágon semminek sincs oka vagy következménye. Egyetlen életünk van, melynek eseményei véletlenszerűen jönnek létre, majd semmivé lesznek.
- (1.4) Az idealista³³ szemlélet mindennek az égvilágon valamiféle örökkön létező önvalót tulajdonít. Ide tartozik a nem létező ok, de létező következmény nézete³⁴, az okozatiság helytelen személete³⁵, valamint a létező ok, de nem létező következmény nézete.³⁶

Ezek mind a tudatlanság nézetei.

2. VILÁGFELETTI SZEMLELETEK

A világfeletti utaknak³⁷ pedig két fajtája van: (1) a jellegzetes sajátosságok útja és (2) az elpusztíthatatlan ösvény.

29 *Phyal ba*. Közönséges lény, akinek nincs semmiféle világnézete. (KARMAY 1988, 152, 69. lábjegyzet.)

30 *rGyang 'phen pa*, vagy *'jig rten rgyang 'phen pa*. Szanszkritul *Lokāyata/Cārvāka*. Világi, „hedonista” iskola. (KARMAY 1988, 152, 70. lábjegyzet.)

31 *'jig rten gyi gsang tshig*. „Titkos mondások, amelyek nem alkalmasak a megvilágosodás elérésére. Olyan emberek használják ezeket, akik csak világi dolgokkal foglalkoznak.” (Rongzom nyomán KARMAY 1988, 153/73.)

32 *Mur thug pa*. Szó szerint: „véget érő”, *véges*. (Amely szerint a halál végső megsemmisülés.)

33 *Mu stegs pa*, szkt. *Tirthika*. Buddhista értelemben a hindu iskolák gyűjtőneve, amelyek mind valamiféle végső önvalót (*ātman*-t) tételeznek.

34 *rGyu med la 'bras bu yod par lta ba*. „Ama nézet, mely szerint a megnyilvánult dolgok öröktől fogva léteznek, azokat senki sem hozta létre.” (Rongzom nyomán KARMAY 1988, 153/74.) Karmay a *Sāṃkhya* iskola nézetével azonosítja.

35 *rGyu 'bras log par lta ba*. „Akik szerint erénytelen tettekkel el lehet érni a magasabb világok boldogságát.” (Rongzom nyomán KARMAY 1988, 153/75.) Karmay a saiva szektákkal azonosítja.

36 *rGyu yod pa la 'bras bu med par lta ba*. Karmay a *Jaina* iskolával azonosítja.

37 *'jig rten las 'das pa'i lam*. A világfeletti utak a buddhista ösvények, amelyeket követve ki lehet jutni a szamszárából, a világ szenvedésteli körforgásából.

- (2.1) A jellegzetes sajátosságok útjának³⁸ pedig ismét három válfaja: (1) a tanítványok útja, (2) a magányos buddhák útja és (3) a tökélyharcosok útja.
- (2.1.1) A tanítványok útját³⁹ követők szemlélete szerint a nem buddhista iskolák vagy eltúlozzák, vagy alábecsülik a dolgok jelentőségét, a megsemmisülés és az öröklét nézete pedig egyformán épp oly tévedés, mint kígyónak látni a kötelet. A különféle személyiség-halmazokat⁴⁰, érzéktartományokat⁴¹ és tudatforrásokat⁴² alkotó négy főelem⁴³ legparányibb részecskéit és a felfogó tudatot⁴⁴ végső valóságnak tartják. A Négy Nemes Igazságon szemlélődve, fokozatosan érik el a négy gyümölcsöt.⁴⁵
- (2.1.2) A magányos buddhák útját⁴⁶ követők szemlélete annyiban egyezik a tanítványokéval, hogy szerintük sem létezik olyan örök önvaló, amelyet a nem buddhista iskolák a világon létező minden dolgoknak tulajdonítanak. Ám ők ráadásul a formák halmazának, valamint részben a jelenségtartománynak⁴⁷ az önvalótlanságát is felismerik. Amikor pedig elérik a magányos buddhaságot, nem támaszkodnak személyes tanítómesterre, mint a tanítványok, hanem korábbi [életükben folytatott] szemlélődésük erejénél fogva, a tizenkét tagú oksági láncolat megértésével fogják fel a mélységes valóságot, és így érik el a magányos megvilágosodás gyümölcsét.
- (2.1.3) A tökélyharcosok útját⁴⁸ követők szemlélete szerint az égvilágon egyetlen szennyezett vagy megtisztított jelenségnek sincs végső szinten valós saját természete. A szokványos valóság szintjén viszont minden csupán varázslatszerű megkülönböztető jellegzetességgel rendelkezik. A tíz önfelülmúló⁴⁹ gyakorlat eredményeképpen tíz egymást követő szinten haladnak át, míg végül elérik a felülmúlhatatlan megvilágosodást.
- (2.2) Az elpusztíthatatlan ösvénynek⁵⁰ szintén három válfaja van: (1) a Krijátantra útja, (2) az Ubhajantra útja és (3) a Jógatantra útja.
- (2.2.1) A Krijátantra útját⁵¹ követők szemlélete szerint a végső valóság szintjén nincs születés és megszűnés, ám a szokványos valóság szintjén az istenség formatestén szemlélődnek. Elsősorban a különböző szertartáskellékek, valamint különböző egyéb okok és feltételek – mint az istenség képmásán és gesztusain folytatott meditáció, mantrák ismételtetése, a rituális tisztaság és az asztrológiai konstellációk szerinti időzítés – együttes hatóerejénél fogva érik el végcéljukat.

38 *Mtshan nyid kyi theg pa*, szkt. *Lakṣaṇayāna* (Más néven *Sūtrayāna*).

39 *Nyan thos kyi theg pa*, szkt. *Śrāvakayāna*.

40 *Phung po*, szkt. *skandha*. A látszólagos személyiség összetevői (a formák, érzetek, észlelések, szándékok és tudatosulások halmaza).

41 *Khams*, szkt. *dhātu*. A tizennyolc érzéktartomány a hatféle (öt érzékszervi és egy mentális) érzékelés érzéki, tárgyi és tudati szférái.

42 *Skye mched*, szkt. *āyatana*. A tudat tizenkét forrása az öt érzékszerv és azok tárgyai, valamint az elme/ész (szanszkrit: *manas*) és a belsőleg tapasztalható jelenségek (*dharma*).

43 *Byung ba chen po*, szkt. *mahābhūta*. Az anyagi formákat alkotó főelemek a föld, víz, tűz és szél.

44 *rNam par shes pa*, szkt. *vijñāna*. Az ötödik személyiség-halmaz.

45 A folyamba kerülés (szkt. *śrotāpanna*), a még egyszeri visszatérés (*sakṛd-āgāmin*), a vissza nem térés (*anāgāmin*) és a teljes megszabadulás (*arhat*) megvalósítási fokozatai.

46 *Rang sangs rgyas kyi theg pa*, szkt. *Pratyekabuddhayāna*.

47 *Chos kyi khams*, szkt. *dharmadhātu*.

48 *Byang chub sems dpa'i theg pa*, szkt. *Bodhisattvayāna*.

49 *Pha rol tu phyin pa*, szkt. *pāramitā*.

50 *rDo rje'i theg pa*, szkt. *Vajrayāna*. Más néven *rGyud kyi theg pa*, szkt. *Tantrayāna*.

51 *Bya ba'i rgyud kyi theg pa*, szkt. *Kriyātantrayāna*.

(2.2.2) Az Ubhajantra útját⁵² követők szemlélete szerint a végső valóság szintjén nincs születés és megszűnés, ám a szokványos valóság szintjén az istenség formatestén szemlélődnek. Egyrészt a négyféle *azságon*⁵³ folytatott elmélyült szemlélődésre, másrészt a különböző szertartáskellékekre és egyéb okokra-feltételekre támaszkodva érik el végcéljukat.

(2.2.3) A Jógatantra útját⁵⁴ követők szemléletének két fajtája van: (1) a külső jóga: a hatalom-tantra útja és (2) a belső jóga: a módszer-tantra útja.

(2.2.3.1) A külső jóga, [avagy] „hatalom-tantra” útját⁵⁵ követők szemlélete szerint a külsődleges kellékek kevésbé fontosak; inkább a végső valóság szintjén nem születő vagy megszűnő istenségeken, istennőkön és a hozzájuk illő tiszta tudatosságon folytatott elmélyüléssel: a négy pecséttel⁵⁶ rendelkező nemes formatesten való szemlélődéssel valósítják meg [a végcéljukat].

(2.2.3.2) A belső jóga, azaz a módszer-tantra útját⁵⁷ követők szemléletének három válfaja van: (1) a Megalkotás felfogása, (2) a Beteljesítés felfogása és (3) a Nagy Beteljesedés felfogása.

(2.2.3.2.1) A Megalkotás felfogásában⁵⁸ a három elmélyült összpontosítás⁵⁹ fokozatos kifejtésével és a mandala fokozatos felépítésével valósul meg [a végcél].

(2.2.3.2.2) A Beteljesítés felfogásában⁶⁰ a végső valóság szintjén nincs kimozdulás középről, a születés és halál nélküli istenségek és istennők fogalommentes lényegét képező valóság-tartományból⁶¹; a szokványos valóság szintjén azonban a magasztos formatest világos megjelenítést gyakorolják. A [két valóság] keveredés nélküli azonosságán folytatott szemlélődéssel valósítják meg [a végcél].

(2.2.3.2.3) A Nagy Beteljesedés felfogásában⁶² azon a felismerésen szemlélődnek, hogy az összes világi és világfeletti jelenség egyöntetűen már eleve a Buddha test-beszéd-tudat mandaláját⁶³ alkotja. Ahogy a [Guhjagarbha]tantrában áll:

52 gNyis ka'i rgyud kyi theg pa, szkt. Ubhayatantrayāna. Az *ubhaya* szó jelentése: „mindkettő” (szertartás és meditáció is). Más néven sPyod pa'i rgyud, szkt. Caryātantra.

53 A négyféle *azság* (*de nyid rnam pa bzhi*) a gyakorló, az istenség, a magzótag (*yig 'bru*) és a mantrázás „éppen-azsága” (*de kho na nyid*, szkt. *tattvatā*). (Rongzom nyomán KARMAY 1988, 155/80.) A gyakorló először elképzei magát az istenség képében, aztán felidéli a bölcsességlényt (a külső istenséget) maga előtt, vizualizálja a magzótagot mindkettejük szívközpontjában, majd mantrázás kíséretében gyakorolja a fények kibocsátását és elnyelését. (NORBU 2001b, 167/148.)

54 rNal 'byor rgyud kyi theg pa, szkt. Yogatantrayāna.

55 rNal 'byor phyi pa thub pa'i rgyud kyi theg pa. A szanszkrit kifejezés nem ismeretes.

56 *Phyag rgya bzhi*, szkt. *caturmudrā*: nagypecsét (*phyag rgya chen po*, *mahāmudrā*), dharmapecsét (*chos kyi phyag rgya*, *dharmamudrā*), fogadalompecsét (*dam tshig phyag rgya*, *samayamudrā*) és tettecsét (*las kyi phyag rgya*,

karmamudrā). A nagypecsét a test, a dharmapecsét a beszéd, a fogadalompecsét a tudat, a tettecsét pedig a különféle rituális cselekedetek tisztaságát (azaz buddhatermészetét) hitelesítő vizualizációk. (Mipham kommentárja alapján NORBU 2001a, 170. és NORBU 2001b, 170–1.o.)

57 rNal 'byor nang pa thabs kyi rgyud kyi theg pa.

58 bsKyed pa'i tshul. A mandala vizualizációs megalkotásának módja.

59 *Ting nge 'dzin rnam pa gsum*: Összpontosítás az olyanságra (*de bzhin nyid kyi ting nge 'dzin*), a mindent bevilágító együttérzésre (*kun tu snang gi ting nge 'dzin*), és a bölcsesség okára avagy magzótagjára (*rgyu'i ting nge 'dzin*). (Kongtrul alapján NORBU 2001a, 184. és NORBU 2001b, 183.o.)

60 rDzogs pa'i tshul.

61 *Chos kyi dbyings*, szkt. *Dharmadhātu*.

62 rDzogs pa chen po'i tshul.

63 sKu gsung thugs kyi dkyil 'khor.

*Az elpusztíthatatlan személyiségthalmazokat
 Az öt beteljesedett Buddha alkotja,
 A tudatforrásokat és érzéktartományokat
 A tökélyharcosok mandalái,
 A földet Lócsaná, a vizet Mámakí,
 A tüzet Pándaravászini, a szelet Tárá,
 A teret pedig Ákásadhátóisvarí.⁶⁴
 A három létsík így eleve szintiszta.*

Ennek értelmében a szamszára és nirvána valamennyi jelensége eleve időtlen, ám működőképes varázslat⁶⁵, mely örök időktől fogva a tíz atya- és anyabuddha mandaláját alkotja. Így saját természeténél fogva minden szenvedésfeletti.⁶⁶ Az öt főelem az öt anya, az öt személyiségthalmaz az öt buddhanemzetség atya, a négy felfogó tudat a négy tökélyharcos, a négy tárgy a négy szépséges istennő, a négy érzékszerv a [másik] négy tökélyharcos, a négy idősíki pedig a négy áldozó istennő. A test-érzékszerv, annak tudata és tárgya, valamint az ezek [egyesüléséből] származó tiszta tudat⁶⁷ a négy haragvó [kapuőr] istenség. Az állandóság és megszűnés négy szélsőséges nézete a négy haragvó [kapuőr] istennő.⁶⁸ Az elme Szamantabhadra: az elpusztíthatatlan, megvilágosult tudat, tárgya Szamantabhadri, a cselekvés befogadója, az összes feltételes és feltétlen jelenség. Mivel minden eleve magában hordozza a teljes és tökéletes buddhaság természetét, nincs mit újonnan megvalósítani, és ösvény sem létezik. Ekképp mind a tíz irány, az idő mindhárom arca, az összes feltételes és feltétel nélküli jelenség, valamint mindhárom létbirodalom elválaszthatatlan az ember tudatától. Az idézet szerint:

*Az önmagára eszmélő tudat
 Maga a megvilágosult Buddha,
 Maga a három világ,
 Maga az [öt] főelem.⁶⁹*

Valamint:

*Minden jelenség a tudatban lakozik,
 A tudat otthona a tiszta tér,
 A tiszta tér pedig sehol sem létezik.*

⁶⁴ sPyan ma (szkt. Locanā), Mā ma kī (Māmakī), Gos dkar mo (Pāṇḍaravāsini), sGrol ma (Tārā) és Nam mkha' dbyings kyi dbang phyug ma (Ākāsadhātóisvarī); az öt anya (nőbuddha), akik az elemek tiszta természetét képviselik.

⁶⁵ Bya ba byed nus pa'i sgyu ma. Végso soron nem létező, káprázatszerű jelenség, mely konvencionális értelemben oki hatékonysággal rendelkezik.

⁶⁶ Rang bzhin gyis mya ngan las 'das pa. Természetes nirvána.

⁶⁷ Byang chub sems, szkt. bodhicitta. Itt: „A módszer és bölcsesség egyesítésének örömét érzékelő tiszta tudat”. (Rongzom nyomán Karmay 1988, 156. 88. lábjegyzet.)

⁶⁸ E szimbolika részletesebb bemutatását lásd DOWMAN 1994, 169–170. oldalán.

⁶⁹ Namkhai Norbu Rinpoce szerint az idézet a Khams gsum rnam rgyal gyi rtogs pa című szövegből származik, melynek lelőhelye ismeretlen. (NORBU 2001b, 200.o.)

Valamint:

*Minden jelenség lényegében üres.
Minden jelenség kezdettől fogva szintiszta.
Minden jelenség átható tiszta fény.
Minden jelenség magától szenvedésfeletti.
Minden jelenség időtlen időktől beteljesedett, megvilágosodottság-természetű.⁷⁰*

Ilyen a Nagy Beteljesedés felfogása. (A „Nagy Beteljesedés” az érdem és a tudás felhalmozásának beteljesedését és az eredmény önkéntelen megvalósulását jelenti. A felfogás a jelentés megértésére vonatkozik.)⁷¹

II. A NAGY BETELJESEDÉS MEGVALÓSÍTÁSA

1. A NÉGY FELISMERÉS

A Nagy Beteljesedés felfogásáról négy felismerés által lehet tökéletesen meggyőződni. A négy felismerés: (1) az ok egységének felismerése, (2) a magzótagok segítségével történő felismerés, (3) az átváltoztatás általi felismerés és (4) a közvetlen felismerés.

(1.1) Az ok egységének felismerése: Mivel a végső valóság szintjén az égvilágon minden születetlen, nincsenek különböző dolgok. Mivel a szokványos valóság szintjén varázslatszerű jellegzetességgel bírnak, nem különböznek egymástól. Maga a születetlen jelenik meg mindenféle varázslatos képben, mint a Hold a vízben, és képes mindenféle működésre. Mivel maga a varázslat lényegnélküli és születetlen, ezért a szokványos és a végső valóság megkülönböztethetetlen. Az ember így ismerheti fel az ok egységét.

(1.2) A magzótag segítségével történő felismerés: Az összes dolgok születetlensége Á, a Beszéd természete. Maga a születetlen varázslatos megjelenése és működőképessége OM, a Test természete. Az ezt felismerő értelem, a határtalan és középpont nélküli, varázslatos tudás pedig HÚM, a Tudat természete.⁷²

(1.3) Az átváltoztatás általi felismerés: Ahogy a vörös festék⁷³ rendelkezik azzal a képességgel, hogy a fehér vásznat vörössé színezzék át, úgy az ok egységének felismerése és a magzótag módszere rendelkezik azzal a képességgel, hogy az egész tapasztalást buddhasággá változtassa át.

(1.4) A közvetlen felismerés mélységes meggyőződés az egész tapasztalás időtlen időktől fennálló buddhaságáról. Ez a szöveghagyománynak és szóbeli tanításoknak nem ellentmondó, ám nem kizárólag azok szavára hagyatkozó, az ember saját értelme általi, közvetlen felismerés.

⁷⁰ Idézetek a Guhjaszamádza-tantrából. (gSang ba 'dus pa'i lung) (NORBU 2001a, 203.)

⁷¹ Egy ismeretlen tibeti szerkesztő jegyzete, amely az új iskolák számára is elfogadható módon, az istenségjoga betetőződéseként definiálja a kifejezést. (Lásd KARMAY

1988, 146. o.)

⁷² A Rongzom-féle szövegben a három magzótag Á, O, és OM. (Lásd DOWMAN 1994, 173, 188; KARMAY 1988, 167; NORBU 2001a, 206.)

⁷³ bTsud: festőbuzér (*Rubia tinctorum*).

(1.5) A tökéletes meggyőződés. A jögi útja a négy felismerés jelentésének megértése. Ez azonban nem olyan, mint bizonyos okok végrehajtásától várni az eredmény megvalósulását, hanem olyasvalami, amiről az ember maga győződik meg, közvetlen felismerés által.

2. A HÁROM JELLEGZETESSÉG

Ez három jellegzetesség révén valósul meg tökéletesen: (1) A négyféle felismerés megértése az ismeret jellegzetessége. (2) A rendszeresen gyakorolt szemlélődés az alkalmazás jellegzetessége. (3) A szemlélődés ereje általi megvalósulás a végeredmény jellegzetessége. A három jellegzetesség a négyféle felismerés összefüggését, rendeltetését és végső rendeltetését képviseli.

(2.1) Az összefüggés. Az ok ismeretének jellegzetessége az a felismerés, hogy az összes szennyezettnek vagy megtisztítottanak nevezett jelenség (i) eleve Buddhatest-beszéd-tudat természetű, (ii) a természetes buddhaság tartománya és (iii) már átváltoztatott.⁷⁴ Vagyis mind a négy felismerés a felülmúlhatatlan buddhaság megvalósulásának okával függ össze.

(2.2) A rendeltetés. Az ismeret alkalmazásának jellegzetessége az összes szennyezett és megtisztított jelenség, valamint az öt gyógyszernek és öt nektárnak nevezett [ellenszerek]⁷⁵ időtlen időktől fennálló buddhaságának teljes egyöntetűségében gyakorolt meg nem különböztetés. Ez azért szükséges, mert ez a felülmúlhatatlan buddhaság megvalósulásának oka.

(2.3) A végső rendeltetés. Az összes szennyezett és megtisztított jelenség, valamint az úgynevezett „öt gyógyszer” és „öt nektár”, az időtlen időktől fennálló buddhaság teljes egyöntetűségében, megkülönböztetés nélkül, önkéntelenül megvalósul, ezért a létesülés körforgása teljesen azonos a felülmúlhatatlan buddhasággal. Mivel a szenvedés felülmúlása, a nirvána önkéntelenül megvalósul, ez a végeredmény jellegzetessége. A felismerések végső rendeltetése a Buddhatest-beszéd-tudat kifogyhatatlan díszkerekének⁷⁶ megvalósulása.

3. A NÉGY JÓGA

Ehhez a közeledés, a megközelítés, a megvalósítás és a teljes megvalósítás önkéntelen megvalósulásának jogáit kell gyakorolni.

(3.1) A közeledés a megvilágosult tudat ismerete. Az a felismerés, hogy az égvilágon minden eleve buddhaság-természetű, és nem lehet ellenszerrel orvosolni vagy megjavítani.

⁷⁴ Rongzom kommentárja szerint a magszótag általi felismerés a jelenségek Buddhatest-beszéd-tudat természetének (*sku gsung thugs kyi bdag nyid*), az ok egységének felismerése a természetes buddhaság mindent felölelő tartományának (*rang bzhin gyis sangs rgyas pa'i dbyings*), az átváltoztatás általi és a közvetlen felismerés pedig annak a belátásához vezet, hogy az összes jelenség már eleve „át van változtatva” (*byin gyis brlabs pa yin*). (NORBU 2001a, 211.)

⁷⁵ A Guhjabarba-tantra kommentárjai szerint az öt gyógyszer (*smam lnga*) az öt érzékszervi tárgy, az öt nektár (*bdud rtsi lnga*) pedig az öt elem megtisztítására használatos anyagokat jelenti. (NORBU 2001b, 206.)

⁷⁶ *sKu gsung thugs mi zad pa rgyan gyi 'khor lo*. A megvilágosult tapasztalás mandalaszerkezetének metaforája, melyben minden jelenség a megvilágosodás díszé, ékítménye.

(3.2) A megközelítés az isteni azonosság tudata. Annak megértése, hogy miután minden eleve buddhaság-természetű, én magam is eleve istenség vagyok, nem pedig most kell azzá válnom.

(3.3) A megvalósítás a nő megalkotása. Annak megértése, hogy az abszolút anya a tér tartománya, melyben az abszolút nő maga a tér, és a föld, víz, tűz és szél négy alakjában jelenik meg; a cselekvés befogadója tehát kezdettől fogva létezik.

(3.4) A teljes megvalósítás a módszer és bölcsesség egyesítése. Az öt abszolút nő bölcsessége, az anyatér, az üresség, és az öt személyiség-halmaz buddhái, a módszeratyák szándék nélküli, időtlen egyesüléséből megjelennek a megvilágosult tudat ivadékai, a bódhiszattva-párok. Egyesülésük maga az időtlen buddhaság, melyben varázslat varázslattal játszadozik, és e háttérrel boldogság varázslatszerű folyamában, az élvezettel egyidejűleg önkéntelenül ráébred a teljes meghatározatlanságra, mely beláthatatlan, akár a tér.

Ezzel a négy démon⁷⁷ legyőzetik, és megvalósul a végcél.

4. BELÉPÉS A MANDALÁBA

Belépés az eleve felülmúlhatatlan mandalába, a hatalmas kívánságteljesítő palota korlátlan körébe, melyben az égvilágon minden kezdettől fogva tiszta és tökéletes. (1) A módszer-tantra forrásainak tanulmányozása felnyitja az ember szemét. (2) Ahogy a tanítás értelmét is felfogja, megpillantja a mandalát. (3) Ahogy szemlélődéssel hozzászoktatja magát a felismeréshez, belép a mandalába. (4) Ahogy az valósággá válik, eléri az abszolút sikert.⁷⁸

Ezzel a Nagy Beteljesedés megvalósul, és az ember önkéntelenül rálép a Betűkerék Gyűjtemény szintjére.⁷⁹

5. FÜGGELÉK: A NAGY BETELJESEDÉS TITKOSSÁGA

A legkiválóbb képességű ember megérti, hogy az időtlen buddhaság időtlen buddhaságot jelent, és egy nagy ugrással ott terem, az átlagember azonban erre nem képes. Az átlagember hiába hallja ezt, akárhogy is gondolkodik, nem ébred benne mély és igaz meggyőződés. Hitelenségből és azon érzésénél fogva, hogy az átlagelme számára ez nehezen érthető és valódi mélységében felfoghatatlan, azt hiszi, hogy mindenki ugyanolyan átlagember. Az ilyenek a legkiválóbb embereket hazugsággal vádolják és rágalmazzák. Ezért a Nagy Beteljesedést titokban kell tartani, ezért is nevezik a legtitkosabb útnak. Így, amíg az időtlen buddhaság jelentését fel nem képesek fogni, addig az alsóbb utak tanításával kell szolgálni a lények javát. Így nem

⁷⁷ bDud rnam bzhi (catvāri mārā): phuṅg-po'i bdud (skandhamāra), nyon mongs kyi bdud (kleśamāra), 'chi bdag gi bdud (mr̥tyumāra) és lha'i bu'i bdud (devaputramāra). A négy démon négy jóga általi legyőzésének magyarázatát Rongzom nyomán lásd DOWMAN 1994, 175. o. és NORBU 2001a, 216–7. és NORBU 2001b, 212–3.

⁷⁸ dNgos grub chen po. A „nagy megvalósítás”, a buddhaság.

⁷⁹ Yi ge 'khor lo tshogs chen gyi sa. Az elpusztíthatatlan ösvény, a tantrájána szerint a bódhiszattva-ösvény 13. szintje. Lásd Norbu (2001a, 289–292; és 2001b, 288–291.), valamint DOWMAN 1994, 176–8. magyarázatait.

vesznek el a tanítványok. Ezért a tanítónak ismertetnie kell velük a számszára hátrányait és a nirvána előnyeit, és az összes úthoz értenie kell. Köztudott, hogy aki csak részleges ismerettel rendelkezik, az nem foglalhat el tanítói posztot.

III. GYAKORLATI ÉS VISELKEDÉSI RENDSZEREK

A különböző szemléletek különféle gyakorlati és viselkedési rendszereket hoztak létre.

(1) Gyakorlat nélküli a (1.1) közömbös evilági és a (1.2) nihilista szemlélet.

(2) Gyakorlattal rendelkező négyféle van: (2.1) A világias és az idealista szemléletűek világi gyakorlata, (2.2) a tanítványok gyakorlata, (2.3) a tökélyharcosok gyakorlata, és (2.4) a felülmúlhatatlan gyakorlat.

A közömbös mit sem tud okról és okozatról, ezért nincs gyakorlata.

A nihilistának azért nincs gyakorlata, mert a megsemmisülésben hisz.

(2.1) A világias különféle jelen életbeli célok megvalósítása érdekében rituális tisztaságot és más efféléket gyakorol. Az idealista egy létezőnek vélt, állandó önvaló megtisztítása véggett testét sanyargatja: öt tűz között ülést⁸⁰ és egyéb aszketikus gyakorlatokat végez, miközben helytelen viselkedési rendszert követ.

(2.2) A tanítványok gyakorlatáról ez áll a Vinájában:

*Soha ne tégy semmi rosszat,
Gyakorold az erényeket,
Fékezd meg a tudatodat!
Ez a Buddha tanítása.⁸¹*

A tanítványok mind szokványos, mind végső szinten különálló létezőknek tekintik az erényes és erénytelen dolgokat, így gyakorlati és viselkedési rendszerükben az erény gyakorlására és az erénytelenség elkerülésére törekednek.

(2.3) A tökélyharcosok gyakorlatáról ez áll a Tökélyharcosok Fogadalmában⁸²:

*A körülményekkel összhangban cselekedj,
Ne alkalmazz mágiát és fenyegetéseket!
Ha jószág és szeretet van benned,
Erényességeden nem eshet csorba.*

⁸⁰ *Me lnga la brten pa*. Utalás egy ősi, védikus, aszketikus gyakorlatra, melynek során az ember négy tűz között foglal helyet, lehetőleg nyári délidőben, amikor a merőlegesen tűző Nap az ötödik. (DOWMAN 1994, 211. 189. lábjegyzet.)

⁸¹ *So sor thar pa'i mdo* (Szkt. *Prātimokṣasūtra*). *The Tibetan Tripitaka*, bKa' 'gyur (Tokyo 1965) Vol. 42, 1031. szöveg,

149-3-3. (Karmay azonosítása: KARMAY 1988, 163. 100. lábjegyzet.)

⁸² *Byang chub sems dpa'i sdom pa nyi shu ba* (Szkt. *Bodhisattvasaṃvaraviniśaka*). *The Tibetan Tripitaka*, bsTan 'gyur (TOKYO 1965) Vol. 114. 5582. szöveg, 233-2-7. (Karmay azonosítása: KARMAY 1988, 163. 101. lábjegyzet.)

Ha a tökélyharcost nagy együttérzés vezérli, akár erényes, akár erénytelen dolgokat művel, nem sérti meg a fogadalmát. A tökélyharcos gyakorlati rendszere tehát röviden a nagy együttérzésen alapszik.

(2.4) A felülmúlhatatlan gyakorlatról ez áll az Abszolút kötelesség szútrájában⁸³:

*Aki teljesen biztos a Buddha útjában,
Nyugodtan élvezheti a szenvedélyeket,
Érintetlen marad a szennyeződéstől,
Mint a tavirózsa a tó iszapjától.*

Az összes tapasztalat időtlen egyöntetősége miatt nem kell jóságra törekedni, és nem kell kerülni az ellenszenvet. Ez nem zárja ki az együttérzés felmerülését azok iránt, akik azt az egyöntetőséget nem értik. Ahogy az ember szemléletileg felismeri az időtlen tisztaságot, ugyanolyan tiszta lesz a gyakorlata és a viselkedése is.

LEZÁRÁS

*A szemléletek e titkos füzérét,
Amelytől a vak szeme is kinyílik,
A legkiválóbbaknak ajánlom:
A bölcseknek és módszerhez értőknek!*

Itt végződik a „Szemléletek füzére” című szóbeli tanítás, amelyet Padmaszambhava, a Nagy Tanítómaster adott.

Mangalam!

Irodalomjegyzék

A LEFORDÍTOTT SZÖVEG

PADMASZAMBHAVA: Man ngag lta ba'i phreng ba (MTPH). In: *The Tibetan Tripitaka, bKa' 'gyur* (TOKYO 1965) Vol. 83. 4726. szöveg, *rGyud 'grel Bu* kötet 414b–419b. (Kritikai kiadását lásd KARMAY 1988, 163–171. oldalán!)

HIVATKOZOTT IRODALOM

DOWMAN 1994: Dowman, Keith szerk. és ford.: *The Flight of the Garuda, Teachings of the Dzogchen Tradition of Tibetan Buddhism*. Boston: Wisdom Publications.

HANSON 1970: Hanson, Mervin V.: *The Garland of Views, A Translation and Commentary of the man-ngag lta-ba'i phreng-ba*. MA értekezés, Saskatoon: University of Saskatchewan.

⁸³ *Dam tshig chen po'i mdo*. Azonosítatlan szöveg.

(Letölthető: <http://library2.usask.ca/theses/available/etd-11052008-143706/>)

KARMAY 1988: Karmay, Samten Gyaltsen: *The Great Perfection (rdzogs chen), A Philosophical and Meditative Teaching in Tibetan Buddhism*. Leiden: E.J. Brill.

NORBU 2001A: Norbu, Chogyal Namkhai: *Santi ma hā sang gha'i rmang gzhi'i khrid rin chen bum bzang*. Arcidosso: Shang Shung Edizioni.

NORBU 2001B: Norbu, Chogyal Namkhai: *The Precious Vase: Instructions on the Base of Santi Maha Sangha*. Arcidosso: Shang Shung Edizioni (NORBU 2001a angol fordítása.)

PADMASZAMBHAVA 2009: *Tibeti Halottaskönyv – A bardó útmutatás nagykönyve*. (Fordította Agócs Tamás) Budapest: Cartaphilus Könyvkiadó.

EGYÉB INTERNETES FORRÁSOK (OLVASVA 2011. NOVEMBER 08-ÁN):

Thubten Jinpa angol fordítása

<http://www.tibetanclassics.org/en/media-resources/text/other-texts-translated-by-thupten-jinpa-phd>

Padmakara fordítócsoporth francia és angol fordítása

<http://www.oceandesagesse.org/doc/textesFR.pdf>

Őszentsége a XIV. Dalai Lama kommentárja (angol PDF, valamint tibeti, angol és kínai MP3 fájlok)

http://www.khempo.com/events_hhdl_miami_audio.htm

<http://www.lamrim.com/hhdl/garlandofviews.html>

<http://www.fpmt.org/media/podcast/teachers/hhdl.asp>

Beszélgetések, Interjúk

JAKAB KATALIN ÉS HENDREY TIBOR

Beszélgetés Khenpo Tenpa Jungdrung Rinpocsével

Az interjú 2006-ban készült a Tibetet Segítő Társaság Sambhala Tibet Központban.

Kérdés: Rinpocse, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola és a Sambhala Tibet Központ képviselője nagy örömeinek ad kifejezést, hogy a jungdrung bön hagyomány első képviselőjeként Magyarországra érkezett. Ebben a rövid áttekintő beszélgetésben először szeretnénk megkérni, hogy beszéljen életpályájáról, hogyan vált e hagyomány képviselőjévé, valamint hogyan épül fel a jungdrung bön hagyomány hierarchiája, belső szerkezete.

Válasz: Először akkor talán röviden magamról. Szüleim az 1960-as években érkeztek Tibetből Nepálba, száműzetésbe. Itt, Nyugat-Nepálban találkoztak, és én már ott születtem. Ezen a területen található az egyik legrégebb tibetiek lakta település. Tíz éves koromban már az egyik helyi kolostor lakója voltam, ahol írni, olvasni tanultam hagyományos módon. Hamarosan Szönám Gyalcen Khenpo rinpocse¹, az apát, három gyermeket, köztük engem is az indiai Menri kolostorba hozott, mely a száműzetésben újjáépített legnagyobb bön kolostor. Ezt a kolostort Őminenciája Jongdzin Tenzin Namdak rinpocse és Őszentsége Menri Tridzin rinpocse hozta létre. Ott tanultam tizenhárom éves koromtól, szünidő nélkül, anélkül, hogy bárhová elmentem volna onnan. Ezen évek alatt végigvettem a teljes bönpó tananyagot, mely magába foglalta a szútra-, tantra- és dzogcsen-tanulmányokat, valamint az általános tibeti tárgyakat, mint nyelvtan, asztrológia, szanszkrit nyelv, a mandala és a sztúpa szakrális geometriai szerkezete. Ezen felül megtanultuk a szakrális recitálás művészetét és a szertartásokat. Tizenhárom évet töltöttem a tudnivalók elsajátításával, miután megkaptam a gese fokozatot 1994-ben.

A bönpó hagyomány szerint nagyon sokféle módja van annak, hogy valaki lámává, lopönné (vezető tanár) vagy khenpóvá (apát) váljék.

A lámákat alapvetően háromféle módon osztályozhatjuk:

1. Az örökletes vonal lámái². Róluk azt tartják, hogy egy bizonyos istenség áldását élvezik vagy tőle is származnak, mint például a Szakja-család. A bön rendszerben az örökletes áthagyományozásnak hat vonala létezik, ezeket a lámákat nagy tisztelet övezi, és nagy áldást tulajdonítanak nekik. E lámák kiváló képzésben részesülnek, tanulniuk kell, hogy a megfelelő fokozatot elérjék.

¹ Tib: mkhan po bsod nams rgyal mtshan rin po che.

² Tib: gdung brgyud kyi bla ma.

2. A bönben van tulku rendszer is,³ de ez a forma nem túl elterjedt, néhány tibeti kolostorban lelhető fel.

3. A harmadik fajta láma-képesítést olyan személy kaphatja, aki keményen tanul, megkapja a szükséges tanulmányi és spirituális tudást, ami képessé teszi arra, hogy tanításokat, spirituális vezetést adjon, speciális megbízatással látják el, kinevezhetik khenpónak, lopönnek stb., de természetes módon lámaként is tisztelhetik, még ha nem is rendelkezik e címmel.

A fenti esetek mindegyikében fontos, hogy a láma rendelkezze meghatalmazással (*dbang*), átadással (*lung*), valamint megfelelő instrukciókkal (*khrid*) minden gyakorlattal vagy tanítással kapcsolatban, amit folytat.

Ami engem illet, a gese fokozatot 1994-ben kaptam meg. Nem volt szándékomban, hogy khenpo vagy pönlob legyek, hogy ilyen nagy felelősséget vállaljak. Tovább akartam tanulni. Ugyan teljesítettem a gese fokozatot, de még annyi minden tanulni és ismerni való maradt. Így elmentem Őeminenciája Lopön Tenzin Namdak rinpocséhez Kathmanduba, ahol a tantrára és a dzogcsenre összpontosítottam. 1994-ben mentem oda és két évig tanultam, és tanítottam a szerzeteseket a Triten Norbuce kolostorban.

1996-ban Őszentsége Menri Tridzin rinpocse és Őeminenciája Jongdzin Tenzin Namdak rinpocse javasolta, hogy vállaljam fel a pönlob (vezető tanár) munkájának felelősségét a Triten Norbuce kolostorban. Ekkor kezdtem vezető tanítóként tanítani. Bár nem volt a szándékomban, hogy ekkora felelősséget vállaljak, de segíthettem az embereket és szolgálhattam ezen a módon hagyományomat és teljesíthettem tanítóim kívánságát. Megteszek minden tőlem telhetőt tanítóim mélységes áldásának segítségével. Őszentsége és Őeminenciája Jongdzin rinpocse 2001-től nevezett ki khenpóvá, aki valójában az egész kolostor minden tevékenységéért felelős. Hát ez a története eddigi életpályámnak, annak, hogyan váltam e feladatok felelősévé.

Kérdés: Kérem, beszéljen nekünk Tibet ősi hagyományáról, a bönről. Mit jelent a szó, és milyen messzire nyúlnak vissza a gyökerei?

Válasz: A szónak sok különböző jelentése van. Tág értelemben jelentése: létezés, lény. Igeként a bön jelentheti: mantrát és imát recitálni, tanítani, kifejezést adni valaminek, tanításokat adni. Azután a bön tényleges jelentése: a létezés igaz értelme, azaz a tudat természete, a végső igazság. A hagyományt gyakran hívják „jungdrung bön”-nek, melynek jelentése „örökkévaló bön”. Ez a jelentés a létezés igaz természetére vonatkozik, valamint ezen igaz létezés megvalósítására.

Tönpa Senrab Buddha, a bön hagyomány alapítója, a tanítások sokrétű szintjeit adta át. Az összes tanítás végső soron ezen igaz Természet magyarázatára megy vissza, és két része van:

1. A megvalósítás jungdrung bönje, ami a tudás.
2. Az előírások jungdrung bönje.

Az első rész foglalja magába mindazt a bölcsességet és megvalósítást, amelyet az előírások jungdrung bönjének, azaz a tanításoknak a gyakorlásával értünk el. A bön hagyományban 178 kötetet tesz ki a Kangyur és 380 kötetet a Tengyur. Mindezeket a tanításokat nevezzük összeségében az előírások jungdrung bönjének. Megtanítják, hogyan tudjuk megtisztítani negatív

3 A kolostorvezető apátok örökletes kiválasztásának tibeti módja, újabb testet öltésük megkeresésével.

érzelmeink által okozott elhomályosulásainkat, hogyan tudjuk megszüntetni a szamszára nyomorúságát, elmagyarázzák, mi a nyomorúság és szenvedés oka, valamint hogyan küszöbölhetők ki ezek az okok. Ha ezen tanítások szerint gyakorlunk, bölcsességre teszünk szert és megtisztítjuk a negatív érzelmeket, akkor beszélhetünk a megvalósítás vagy tudás jungdrung bönjéről. A végső jungdrung bön a megvilágosodás, a dharmakája.

Ami az idő aspektust illeti, a mi történeti leírásaink sok ezer évvel ezelőtti időkről szólnak, kb. 18 ezer évvel ezelőtt történt eseményekről. A hozzánk legközelebb eső periódus 9 ezer évvel ezelőtti, amikor Tönpa Senrab Buddha még élt. Életrajza szerint Tönpa Shenrab Buddha nyolcezer kétszáz évig élt, ami 82 'sen' év. (Egy sen év száz emberi évnek felel meg.) Ám ha nem számolunk sen éveket, akkor Tönpa Senrab 82 évig élt, kilencezer évvel ezelőtt. Ezért beszélünk 9 ezer év távlatáról a hagyományunkkal kapcsolatban.

Kérdés: Ahogy olvassuk és hallgatjuk a bön és a buddhizmus tanításait, azt látjuk, hogy ugyanazt a nyelvet és szókincset használják. Megváltoztathatta-e a nyelv váltása és szókincs változása a bön vallás eredeti jelentését?

Válasz: Ez egy jó kérdés. Mindig megpróbálok ezt a kérdéskört tisztázni.

Először is mondjuk ki, hogy a buddhizmus nem azonos a tibeti nyelvvel, de a szanszkrit nyelvvel sem. Az egész terminológiát nemrégiben fordították le angolra. A „buddha” szanszkrit szó, de a „buddhizmus” elnevezés igen új keletű, azt hiszem, nem több, mint 170 éves. Ez a „buddhizmus” kifejezés lépett a nyugati nyelvekben a mi „nangcsö”⁴ szavunk helyébe, valamint a „buddhista” jelentéssel fordítják a mi „nangpa”⁵ szavunkat. Mindezen szavak a „buddha” jelentésére utalnak.

Mikor azt mondjuk Buddha, az a nyugati országokban azonnal Sákjamuni Buddhára utal, aki 2500 évvel ezelőtt élt Indiában. Ezzel azonnal együtt jár, hogy az emberek azt gondolják, ez az egyetlen Buddha létezik. Ám a Buddha tanításában az áll, hogy nem egy buddha van, hanem nagyon sok. Így mindazok, akik bíznak és hisznek a buddhák tanításában és a buddhaságban, buddhisták. Így nekünk is van a tibeti nyelvben ez a „nangpa” szavunk, amelynek fordítása szó szerint nem „buddhista”, hanem a pontos jelentése: olyan ember, aki menedéket vesz a Három Ékkőben. Ez a „nangpa” szó jelentése. Ezért ha a „nangpa” szót buddhistaként fordítjuk, egy olyan személyt kell, hogy jelentsen, aki menedéket vesz a Három Ékkőben. Mind a bönben, mind a buddhizmusban ezt jelenti a „nangpa” szó.

A bön menedéket vesz a Három Ékkőben, hisz a buddhaság elérésében, elfogadja a Buddha filozófiáját a buddhaságról és a megvilágosodásról. A bön hagyomány szerint nagyon sok mester érte el a buddhaságot.

Ezen a módon, ha buddhistának és buddhizmusnak azt tartjuk, mely a három ékkőben való menedékvétel jelentésével bír, akkor a bön hagyomány buddhizmus. Ám ha a 'buddhista' és a 'buddhizmus' szót csupán azokra a személyekre és hagyományra értjük, akik Sákjamuni Buddha követői, akkor nem vehetjük be a bönt ebbe a körbe.

A bön hagyomány jóval azelőtt létezett, hogy Sákjamuni Buddha megszületett volna. A két átadásnak sok nagyon hasonló aspektusa van, de ez nem jelenti azt, hogy azonosak. Az em-

⁴ Tib: nang chos.

⁵ Tib: nang pa.

berek részére gyakran nem tisztázódnak ezek a dolgok. Mi bönpók buddhistának valljuk magunkat, mivel „nangpa” a nevünk tibeti nyelven, ami azt jelenti, hogy a benne foglalt jelentés minden tulajdonságával rendelkezünk.

Kérdés: Ahogy ismerjük, a bön és a buddhizmus találkozása nem volt nehézségektől mentes, és talán a kapcsolatuk sem mindig harmonikus a jelen korszakban sem. Milyen okai lehetnek az ellentmondásnak, és melyek az alapvető hasonlóságok?

Válasz: Legelőször is szeretném elmondani, hogy az az időszak, mikor a buddhizmust bevezették Tibetben, a nyolcadik században, egyáltalán nem volt békés. Ám mindig konfliktus jellemzi azt a folyamatot, mely szerint egy régebbi hagyomány helyett újat akarunk elterjeszteni, és ez így volt mindenhol a világon.

Ez nem a vallás lényege, az ok nem a vallásban keresendő. A vallás lényege a bönben és a buddhizmusban is a békesség, harmónia és egyetértés. Alapja a béke és harmónia. Ám az emberek gyakran használják a vallást politikai célok érdekében, és ez mindent összezavar. Ez az, ami tönkreteszi, beszennyezi a vallást. Ez történt Tibetben is a nyolcadik században. Az új vallás bevezetésében a királyokat politikai okok motiválták, nem az, hogy hiányzott volna Tibetben a spirituális gyakorlat.

Szrongcen Gampo két feleséget vett magának, egyet Kínából, egyet Nepálból. Ez nem azért történt, mert nem volt elég lány Tibetben, hanem azért, mert a király és miniszterei erősíteni akarták Tibet politikai és gazdasági befolyását a térségben. Valójában nagyon is sikeresek voltak ebben, hiszen kiterjesztették a királyság hatalmát Kína és Mongólia bizonyos részeire, valamint más területekre. Ez a ráhatás természetesen azóta szertefoszlott.

Öt generációval Szrongcen Gampo után Triszong Decen több meghívással erősítette meg az indiai buddhizmus befolyását, és a bön hagyomány súlyos üldöztetést szenvedett.

Ezek nagyon nehéz idők voltak a bön gyakorlói számára, el kellett hagyniuk az országot.

Mégsem gondolom, hogy konfliktus lenne a bön és a buddhizmus között. Nagyon nagy a hasonlóság, mondhatnám, hogy alapvetően egyformák. Mindkettőben a tanítások alapja az együttérzés, a bódhicitta és a szemlélet is ugyanaz. Nincs ok az ellentétre. Támogatni egyet és a másikat elítélni nem a vallás, hanem az emberi természet sajátsága.

Napjainkban, ha a tibeti buddhizmus öt iskoláját tekintjük, mindegyikről elmondhatjuk, békés és harmonikus kapcsolatokra törekszik. A bön és a buddhizmus a tibeti kultúra és spirituális hagyomány két tartópillére.

Kérdés: Lehet, hívhatjuk Tibet ősi, buddhizmus előtti hagyományát egyfajta samanizmusnak, mely valójában a világ legősibb hagyománya, és megtalálható volt a föld minden táján. Jelenleg egyre több ember érdeklődik iránta. Úgy tűnik ez a régi módszer még mindig hatásos. Mit gondol erről Rinpoce?

Válasz: Nem igazán értek egyet a kérdés első részével. Sok ember használja régen elavult szótárak szómagyarázatait, melyeket azóta sem frissítettek fel, és a bönről mint samanizmusról beszélnek. Míg mások különböző olyan előadóktól hallanak a bönről mint samanizmusról, akik nem sokat tudnak róla. Mindez erős félreértés. A bön nem ilyen. Természetesen a mi hagyo-

mányunkban is fellelhetőek samanisztikus elemek. Mivel a tanítás nagyon sokrétű. Valójában számomra igen nehéz pontosan tudni, mit értenek önök samanizmus alatt a saját nyelvükben, de ha a szó jelentése az orvoslás és gyógyítás tevékenységét takarja, akkor valóban megvan a hagyományunkban ez az aspektus. Ám a tanításoknak ez az aspektusa sem úgy került bele a hagyományba, hogy valaki személyes látomást kapott, például, amikor kint aludt egy hegyen és ott termett egy idegen, és hirtelen átadott neki valamit.

Az orvoslás és gyógyítás gyakorlatát is Tönpa Senrab Buddha tanította meg, ahogy a szútra, tantra és dzogcsen magasabb gyakorlati szintjeit is. A bönben kilenc járművet tartunk számon, a bön kilenc egymást követő járművét. Az első négy jármű az érző lények ideiglenes jóllétéről gondoskodik. Mikor a bönt először tanították, minden érző lény javára tették. Az érző lényeknek kétféle feladata van: gondoskodni egyrészt erről az életről és a következőről. Ebben az életben időlegesen boldognak és egészségesnek kell lennünk és bizonyos javakkal kell rendelkezünk, dolgokra van szükségünk. Ezen igények kielégítésére használjuk a bön első négy járművét, ide tartozik a jósolt előrejelzés, asztrológia, orvoslás és különböző gyógyító szertartások. A következő élet érdekében történnek a temetési szertartások, és a szútra tantra és dzogcsen tanításai. A dzogcsen tanításait tartjuk a legmagasabb tanításoknak a hagyományon belül.

Mindezen oknál fogva nem értek azzal egyet, hogy a bön egyfajta ősi tibeti samanizmus. Sokkal több annál. Van benne samanisztikus aspektus, de még ez is kizárja az állatáldozatot.

Az előadásban megemlítettem, hogy mielőtt Tönpa Senrab Buddha tanított volna, létezett valamiféle bön, hiszen a szót mindenféle gyakorlatra és recitációra használták, ilyen értelemben általános jelentéssel bírt azokban az ősi időkben. Bármiféle imát, fohászt jelenthetett a különböző helyi rendszerekben, melyeket különböző szellemekhez intéztek, mint 'Cen',⁶ 'Dü'⁷ és 'Gyalpo'⁸ stb. Ezek a hagyományok változatlanul folytatódnak Nepál, Tibet eldugott területein, de még Indiában is. Azonban ezek a tevékenységek semmiképpen nem kapcsolódnak a bön hagyományhoz.

Kérdés: Számos bön és buddhista mester él és tanít nagyszámú hallgatóságnak a világ különböző részein. Az ősi időkben a mesterek csupán azokat tanították, akik készen álltak a befogadásra, akkoriban kevés tanítványuk volt, így meg tudták őrizni az átadás magas minőségét. Mára minden megváltozott. A tanítók nagy nyilvánosság előtt adnak tanításokat, ami számunkra nagyon jó dolog, mivel sokan tudnak elmenni, meghallgatni azt, hiszen a tibeti tanítókról úgy tudjuk, magas spirituális szintet képviselnek. Rinpoce milyen álláspontot képvisel ebben?

Válasz: Igen, ez igaz, a régi időkben a magas szintű tanításokat titokban tartották, csak néhány tanítványnak adták át, akiket tüzetesen megvizsgáltak, és megfelelőnek találtak. Mások voltak a körülmények. A korai időkben a tanítások virágzása idején az emberek mély tiszteletet és odaadást éreztek a tanítások iránt, még ha nem is volt képzettségi hátterük, tudósi megértésük. Nagyon egyszerű emberek voltak, nem mindegyikük írástudó, de mindannyian mély odaadást éreztek. Tudatuk és életmódjuk harmóniában volt a tanításokkal. Nem foglalkoztak sokat a tanulmányozással, beszédekkel, inkább a gyakorlásra összpontosítottak. Nem voltak tanult

⁶ Tib: *btsan*.

⁷ Tib: *bdud*.

⁸ Tib: *rgyal po*.

emberek, de az életüket át meg átszötte a természetes bölcsesség, például a karma törvényének mély ismerete. A tibeti kultúra része volt. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy nem voltak nagy tudású lámák, voltak magas megvalósítású tanult mesterek, akik rendkívül képzetek voltak a filozófiában és a logikában. Ha most olvassuk a műveiket, melyeket sok száz évvel ezelőtt írtak, olyan átfogó és mély megértést mutatnak, hogy nagyon nehéz nekünk a mai időben egy írásműben ilyen mélységekig menni.

Az idők változásával változik az emberi tudat is, ami az idők során sekélyessé lett. Az emberek ellustultak, mivel a dolgok könnyednek látszanak, pedig egyértelmű, hogy igen gyorsan tudnak látványosan megnehezedni.

Mégis az emberek a pillanatnyilag könnyűnek látszó helyzetben bíznak, nem akarnak keményen dolgozni, nem akarnak összpontosítani és gyakorolni, következésképpen természetesen elvesztik hitüket és odaadásukat. Ez megtörténik a tibeti társadalmon belül is, részben a körülmények, a politikai helyzet miatt, de részben az életmód okán is. Ezért mondhatjuk, hogy megvan a veszély, hogy a tanítások elvesznek.

A korai időkben a bön sok üldöztetést szenvedett, de nem veszett el. Az emberek elszántak és erősek voltak. Itt van a tanítás sértetlenül, használni tudjuk. Az üldözés nem tudja a vallást lerombolni. Akkor mi teheti meg? Az emberek tudatának változása, életvitelük és bizonyos változások a társadalomban. Ha a társadalmi környezetben kedvezőtlen atmoszféra alakul ki, ez jelenti a legnagyobb veszélyt a gyakorlásra és tanításra nézve. Ennek köszönhetően az emberek elvesztik belső odaadásukat a tanítás iránt, az már nem képvisel értéket számukra, és ez veszélyesebb, mint a kommunista üldözés.

Most beszéljünk arról, hogyan alakul a tanítás Nyugaton. Ezeket a tanításokat nem lehet egy helyhez kötni. Bárhol, ahol érző lények élnek, legyen az Tibet vagy Magyarország, fontos, hogy megjelenjen, ha a tanítás megfelelő célt szolgál. Ezért tanítanak a tibeti lámák nagyobb nyilvánosság előtt. A nyugati kultúra különböző, de az embereket érdekli a tanítás. Néhányuk erős motivációt érez, hogy tanulja, ami nagy erőfeszítést igényel. A tudományos felfogás terén a nyugatiak sokkal jobbak, mint a tibetiek, hiszen ilyen a képzésük kora gyerekkoruk óta. Az odaadás érzését felkelteni viszont nagyon nehéz a nyugati emberek számára. Természetesen ez az én véleményem.

Például, ha a Három Ékkőben való menedékvételről beszélünk Nyugaton, megkérdezzük: „Miért vegyék menedéket, szabad vagyok és független.” Valahogy így. Ez az, ami kulturálisan különböző. Pontosan azért kell menedéket vennünk, hogy biztosítsuk szabadságunkat és függetlenségünket. Békétlen tudatunk az, ami veszélyezteti szabadságunkat és függetlenségünket. Ha kívülről érkezik valami támadás, úgy tűnhet, kezelni tudjuk azt, ám ha belülről jön, igen nehéz tenni ellene. A tanítás révén tudjuk biztosítani belső békénket, ellenőrzésünk alá vonni tudatunkat és negatív érzelmeinket. Ennek okán tanítunk nagyobb nyilvánosság előtt, hogy az emberek mélyebb megértéshez jussanak. Így gondolom.

Kérdés: Mint tudjuk, az ősi magyar spirituális hagyománynak is vannak samanisztikus vonatkozásai. Sok kutató foglalkozik vele manapság és talál ázsiai, közép-ázsiai kapcsolatokat. Sajnálatos módon ez az ősi hagyomány mára majdnem teljesen eltűnt. Mit gondol Rinpocse, kutatás révén újra lehet-e éleszteni ezt a hagyományt és aztán használni, mint spirituális utat?

Válasz: Minden attól függ, mi maradt meg. Mi érhető el az ősi magyar hagyományból és mi használható belőle? Igen, azt gondolom, hogy mindig találhatunk jó dolgokat az ősi hagyományokban. Az ősi időkben az emberek életstílusa különböző volt. Ezen életvitel határozta meg, mit és hogyan tettek, és sok mindent tanulhatunk tőlük.

A mai, 21. századi emberek nagyon sok külső dologtól függnék. Mindannyian hozzá vagyunk kötve autóhasználatához, telefonhoz, mobilhoz, az internethez. Mikor ezek a dolgok még nem léteztek, mondhatjuk, hogy akkor egy primitív társadalom működött, de az emberek mégis megélték és megtalálták a szükséges megoldásokat. Mostanra modernizálódtunk, a dolgok könnyebbnek tűnnek, de rendkívüli függőségeket vettünk a nyakunkba érte. Azért hozunk létre újabb és újabb dolgokat, hogy minél függetlenebbek legyünk, de az eredmény pont az ellenkezője, még nagyobb függőségbe kerülünk. Ha egy nap megszűnik az áramszolgáltatás, nem nagyon tudunk mit tenni. Nincs hová menni segítségért. A régi időkben az emberek szabadabbak voltak. Nem nagyon sújtotta őket, bármi jött. A körülményeknek megfelelően éltek. Tudták, hogyan kerüljenek harmóniába az elemekkel, a szellemlényekkel, hogyan használják az energiájukat anélkül, hogy megzavarnák őket. Természetesen a fény, az elektromosság jó, de meg kell fontolni, milyen mértékben zavarjuk össze a környezetünket, az elemeket ahhoz, hogy megszerezzük? Ezzel nem azt akarom mondani, hogy minden, amit teszünk veszélyes, hanem azt, hogy használjuk az ősök bölcsességét és tudását, hogy javítsunk a dolgunkon.

Kérdés: A bön egyik fő aspektusa a gyógyítás, mégpedig az, hogy a testet és tudatot együttesen kell gyógyítani. A modern gyógymódok egészen más hozzáállással dolgoznak. Gondolja Rinpoce, hogy ez a két különböző módszer együttműködhet és segítheti egymást?

Válasz: Úgy gondolom, nagyon sokféleképpen működhetnek együtt, de azt nem tudom kifejezni, hogyan. Sok vonatkozásban közös megoldást tudnak találni.

Kérdés: Hol vannak a főbb bön központok a világon? Milyen munka folyik ezekben? Van terv egy magyar bön központ létrehozására?

Válasz: Először a nyugati központokról: van egy nagy és igen jól működő központ Amerikában, a Ligmincha Institute, valamint különböző kapcsolódó részintézmények Amerikában és Mexikóban. Európában, Franciaországban és Lengyelországban is vannak központok.

A két legnagyobb kolostorunk Indiában és Nepálban van. Tibetben szintén nagyon sok kolostort újjáépítettek, de sajnos a képzési rendszer erősen korlátozott a politikai helyzet miatt. És Magyarország? Igen, remélem, hogy lesz Magyarországon is bön központ.

Köszönjük a beszélgetést.

Programok, események

Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetem 2011

A Tan Kapuja Buddhista Főiskola idén először rendezte meg Nemzetközi Buddhista Nyári Egyetemét annak a gondolatnak a jegyében, hogy elmélet és gyakorlat terén kiváló előadókat hozzon Magyarországra, akik különböző buddhista irányzatokat képviselnek. Bár idén még kevesebb számban vettek részt rajta külföldről érkezett hallgatók, az előadások mindvégig angol nyelven zajlottak, magyar tolmácsolással.

A nyári egyetem programját július 27-én Tiszteletreméltó Hang Truong (kínai nevén Heng Chang) mester nyitotta meg. Hang Truong az egyik legbefolyásosabb vietnami szerzetes a világszerte létező vietnami közösségekben. Vietnamban született és a háború alatt nevelkedett, az Egyesült Államokban tanult, a kínai hagyományban nyert szerzetesi felszentelést, és a kínai zen hagyományvonal megvilágosodott mestere, Hszüan Hua közvetlen gyámsága alatt részesült Dharma-oktatásban. Azóta több-nemzetiségű közösségekben dolgozik és szolgál Ázsia-, Amerika- és Európa-szerte. A mester holisztikus, integráló felfogásáról közismert, mellyel a buddhizmust igyekszik modernizálni és integrálni a gyorsan változó világba. 2002-ben megalapította az Együttérző Szolgálat Társasága nevű non-profit szervezetet, amely a test, tudat és szellem gyógyításához nyújt segítséget.

2003-ban többedmagával létrehozta a Hana Szellemi Elvonuló-központot a hawaii Mauiin, ahová a világvallások fő vezetőit szeretné összehívni beszélgetésekre, a kultúrák közötti megértés érdekében. A Tiszteletreméltó Ce Hang Truong mester a bódhiszattva eszmények és holisztikus életmód gyakorlatát tanítja. Olyan különböző gyakorlati modulokat illeszt egybe, mint a meditáció, az integrál taicsi, a szolgálat és az öt legfőbb érték (jószág/együttérzés, megbocsátás, öntudatosság, kiegyensúlyozottság és nyitottság).

A nyitó Avatamszaka szútra virágfelajánlás szertartáson az összes vendég aktívan részt vehetett, közösen végezve a leborulásokat, énekelve a mantrákat és a hozzájuk tartozó vizualizációs gyakorlatokat. A mester részletes magyarázatot adott a szertartás minden lépéséhez, ezzel is előkészítve a következő napok tanítását, melynek fő témája az Avatamszaka szútra elmélete és meditációs gyakorlatainak bevezetése volt.

Az Avatamszaka szútra (szanszkritul: Mahāvaiṣṭya Buddhāvataṃsaka Sūtra, magyarul Virágfüzér szútra) a kelet-ázsiai buddhizmus egyik leghatásosabb mahájána szútrája. Az Avatamszaka egy olyan végtelen világgyezetemet ír le, amely egymást kölcsönösen tartalmazó világok sokaságából áll. A műben szereplő látomás szolgált a kínai buddhizmus hua-jen iskolájának alapjául, amely a dolgok kölcsönös áthatásának filozófiáján alapszik. A szútra, a mahájána egyik leghosszabb szentirata, negyven fejezetből áll. Ezek különböző témákat tárgyalnak, de az egész szútrán átível a dolgok (dharmák) kölcsönös függése, valamint a teljes megvilágosodáshoz, a buddhasághoz vezető ösvény tanítása.

A két nap voltaképpen arra adott lehetőséget, hogy a hallgatóság megismerje a szútra szerkezetét, valamint pszichológiai módszereit. Érdekes volt megtudni például, hogy az Avatamszaka tanításai szerint a buddhaság nem egy végállomás, hanem egy örök ösvény; a hangsúly magán a járason van, de csak akkor képes haladni a gyakorló, ha a környezetét is emeli. Ez talán az egyetlen olyan szútra, mely társadalmi szempontból is foglalkozik az evolúcióval.

A mester délelőtt az elméletről tanított, délután pedig a meditációs módszerekről. A tanítás végén a résztvevők a Csang mester által elindított Integrál Taichi néhány mozgásgyakorlatába kóstolhattak bele, melyből mindenki számára világossá válhatott, hogy a tudat csak akkor képes a meditációra, ha az egyén energiarendszere rendezett, ezt pedig a testi gyakorlatok révén lehet elérni. Az Integral Tai Chi (ITC) olyan rendszer, amely hozzásegít a jin és jang, a jó és rossz, a helyes és helytelen kettősségeinek felülmúlásához. Az ITC nem csak harcművészet, hanem az élet számos területét ötvöző módszer, amely a testedzés tízfajta módját, az egészséges étkezés szabályait és az ok-okozati törvényszerűségeket figyelembe vevő életmódot is magában foglalja. Mindezek a módszerek energiánk fejlesztését és kiterjesztését szolgálják, melynek végső célja a megvilágosodás szellemének fenntartása és táplálása.

Nyári egyetemünk második vendégelőadója, David R. Loy amerikai buddhista filozófus, önmagunk és a világ átalakításáról tartott szemináriumot július 29–31. között.

David Loy írásai általában a buddhizmus és a modernitás közötti összefüggésről szólnak. 1971 óta folytat zen gyakorlatot, a Szanbó Kjódan japán zen buddhista tradíció felhatalmazott tanítója. Könyvei: *Nem-kettőség: összehasonlító filozófiai tanulmány; Hiány és transzcendencia: Az élet és halál problémája a pszichoterápiában; A Nyugat története buddhista szemmel: Hiánytörténeti tanulmányok; A Nagy Felébredés: Buddhista Társadalomelmélet; Pénz, szex, háború, karma: megjegyzések egy buddhista forradalomhoz; Tudatosság – kötött és kötetlen: Buddhista esszék; A sárkányok és démonok dharmája: Buddhista témák a modern képzeletvilágban* (feleségével, Linda Goodhew-val együtt); valamint a legutóbbi: *A világ történetekből áll. A Buddhist Response to the Climate Emergency* (2009) [Buddhista válasz a vészes éghajlatváltozásra] társszerkesztője. David Loy korábban a Szingapúri Nemzeti Egyetemen, valamint a japán Bunkyo Egyetemen oktatott. 2006-tól 2010-ig az etika, vallás és társadalomtudomány professzora volt a Cincinatti-béli Xavier Egyetemen (USA).

A belső és külső világunk párhuzamairól, a lelki és társadalmi problémák közös eredetéről, illetve azok közös megoldási lehetőségeiről szóló budapesti előadássorozata a buddhista pszichológia és társadalomtudomány területeit érintette. Kiindulópontja szerint a szenvedő én hátterében bujkáló hiányérzet, mely szerint „nem vagyunk valósak”, magánéletünkben a pénz, a hírnév és a nemi élvezetek hajszolására ösztönöz minket. A hiány valóságának meg nem értéséből fakadó „három méreg” (a kapzsiság, a rosszindulat és az elvakultság) pedig napjaink modern társadalmában intézményes formákat öltött. David Loy kifejtette, hogy a buddhizmus által tanított személyes átalakulást (felébredést vagy megszabadulást) egyfajta „társadalmi felébredésnek” kell kiegészítenie, mely a globális szenvedés intézményesített okait is megszünteti. Egy ilyen „buddhista forradalom” azonban csak más vallásokkal és társadalmi mozgalmakkal együttműködve, szélesebb társadalmi perspektívában képzelhető el. Az elméleti szemináriumok mellett David Loy a zen buddhista meditáció gyakorlatába is bevezette az érdeklődőket, majd július 31-én este ingyenes, nyilvános előadást tartott Gyógyító ökológia: az ökológiai válság buddhista szemszögből címmel.

A nyári egyetem záróhetén augusztus 1. és 6. között két kurzus zajlott párhuzamosan. Dél-eltőnként és este Richard Gombrich professzor tartotta intenzív páli nyelvtanfolyamának óráit, míg délutánként a hazánkban már többször járt, főiskolánkon is bemutatkozott Dr. Khammai Dhammasami vezetett vipasszaná meditációt.

Richard Francis Gombrich személyében világhírű brit indológust köszönthettünk nyári egyetemünkön, aki a szanszkrit, páli és buddhista tanulmányok tudósa. 1976-tól 2004-ig az Oxfordi Egyetem Boden szanszkrit professzora volt. Jelenleg az Oxford Centre for Buddhist Studies alapító-elnöke. 1994 és 2002 között a Pali Text Society elnöke, 2006 óta pedig a UK Association of Buddhist Studies elnöke. Gombrich professzor a théraváda buddhizmus egyik legjelentősebb 20. századi tanulmányozója, aki mindig is a buddhista és más indiai vallási szövegek és gyakorlatok összehasonlításának fontosságát hangsúlyozta. Legutóbbi kutatásai a buddhizmus eredetére összpontosítanak. A Buddha halálának időpontjáról folytatott tudományos diskurzus legnagyobb hatású résztvevője. Tizennyolc könyvet és száznál is több cikket írt illetve szerkesztett. Nemrégiben megjelent könyvének, *Amit a Buddha gondolt (What the Buddha Thought)*, jelenleg készül a magyar nyelvű fordítása. Gombrich professzor intenzív páli nyelvtanfolyamának nagyon pontos célja volt: az, hogy képessé tegye a hallgatókat páli nyelvű, főleg a Páli Kánonhoz tartozó szövegek önálló tanulmányozására.

Tiszteletreméltó Dr. Khammai Dhammasami thai-burmai (san) származású théraváda buddhista tudós-szerzetes. Az Oxfordi Egyetemen, a Buddhista Tanulmányok Központjában szerzett doktori fokozatot, ahol jelenleg is oktat és kutat. 2009-ben kezdett konzultációs órákat és heti előadásokat tartani. A Londoni Egyetem Keleti és Afrikai Tanulmányok Központjának (SOAS) kutatói munkatársaként páli nyelvet és meditációt oktat. Nagy-Britannián kívül Myanmarban, a jangoni Nemzetközi Théraváda Buddhista Misszionárius Egyetemen van professzori állása, valamint a sri lankai Kelaniya Egyetem Páli és Buddhista Tanulmányok Intézetének is kitüntetett professzora. Indonéziában, Thaiföldön és Indiában is vendégelőadó.

Vipasszaná meditációs kurzusán a Burmában és Thaiföldön élő hagyományvonalak által őrzött meditációt mutatta be, a Szatipatthána-szuttát, az „Éber tudatosságról szóló példabeszédet” állítva a gyakorlat központjába, amely a Páli Kánon egyik fontos, meditációról szóló szútrája. Ebben a gyakorlatban a hangsúly a test, a gondolatok és az érzelmek természete és a közöttük lévő összefüggések megértésére helyeződik. A délutánokenti foglalkozások előadást, ülőmeditációt, némi olvasást és beszélgetést foglaltak magukban.

A sikerre való tekintettel, és az eredeti célkitűzéseknek megfelelően, a Főiskola hagyományt kívánt teremteni a nyári egyetemmel, amelyre ezentúl minden nyáron sor kerül.

Az előadásokról felvételek is készültek, amelyek megvásárolhatóak lesznek a Főiskolán.

Agócs Tamás – Cser Zoltán – Csörgő Zoltán

A Tan Szigete Közösség bajnai elvonulása

A Dhammapada Alapítvány 2004 őszén azzal a céllal alapított, hogy létrehozza és működtesse az öregek tanítása, a théraváda tradíció szerinti első magyarországi buddhista kolostort, és ennek működésére alapozva hitelesen jelenítse meg a Magyarországon mindeddig csak hírből ismert hagyományt. A közhasznú szervezetként bejegyzett Alapítvány emellett számtalan olyan közhasznú tevékenységet kíván folytatni a kolostor megalapítása után, amelyek meggyőzően közvetítik a buddhizmus szellemiségét.

Az Alapítvány kérte a buddhista világban jelentős tekintélynek örvendő Ácsán Szumédhó mester és az általa képviselt thai erdei szerzetesi vonal támogatását a kolostor irányítására, működésének megindítására. A mester ehhez elvi beleegyezését adta, ugyanakkor elgondolkodtatón egyszerű és mégis lényegi volt a beszélgetésen résztvevő rangidős Vadzsiró théra felvetése: „Az egész elképzelés sikere egyetlen dologon múlik: Magyarországon hányan borotválják majd le a fejüket és öltik föl a fehér vagy sárga ruhát?”

Jelenleg Angliában az öregek tanítása szerint való angliai Amarávatí buddhista kolostorban a tiszteletreméltó Ácsán Cshá és Ácsán Szumédhó théravádin erdei szerzetesi vonalának követőiként két magyar vesz részt a képzésben. Thánavaró, Schneider Gábor, Magyarországon született 1978-ban. Tanulmányait A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán végezte, de mielőtt befejezte volna, elköteleződött a szerzetesi élet mellett. Idén kapta meg a teljes szerzetesi felavatást, példát mutatva ezzel további jelentkezőknek is. A másik magyar, Gambhíró szamanéra, Nyitrai Gábor. Thánavaró két nagy tapasztalattal rendelkező, idősebb théra társaságában részt vett A Tan Szigete Közösség (Dhammadípaszangha) által június 6. és 11. között a leendő bajnai Dhammadípa kolostorban megrendezett elvonuláson.

A thérák közül Ácsán Dhammanandó 1951-ben született Londonban. Fiatalkorában két évet önkéntesként Thaiföldön töltött, ekkor érintette meg először a buddhizmus. Kinti élményei nyomán lépett kapcsolatba Ácsán Szumédhóval és a nyugati buddhista Szanghával, majd világi gyakorló csoportot szervezett Northamptonban. Később húsz hónapot töltött anagárikaként az egyik angliai kolostorban, és bár egy időre még visszatért a világi életbe, 1991-ben ismét anagárikává avatták, majd 1993-ban megkapta a teljes szerzetesi felavatást. Hosszú ideig a Csittavivéka kolostorban élt Ácsán Szucsittó irányítása alatt, majd Svájcban, Olaszországban, Ausztráliában és Új-Zélandon látogatta a vonalhoz tartozó kolostorokat. 2007 óta Amarávatiban él, ahol 2009 óta tanít is.

Ácsán Kaljánó 1961-ben Hitchinben született, és tizenhét éves kora óta gyakorló buddhista. 1980-tól kezdve – világi követőként – Amarávatí rendszeres látogatója volt. Közel 20 évig dolgozott mint klinikai pszichológus és fizioterapeuta a neurológiai rehabilitáció és tanulási zavarok gyógyítása területén. Különösen a test és a tudat közti kapcsolat kérdésköre érdekli. Emellett képzett taj-csi mester. 1995-ben kapta meg a teljes szerzetesi felavatást Csittavivékában, azóta bejárta Olaszország, Thaiföld és Ausztrália kolostorait is.

A hatnapos elvonuláson tizennégyen vettek részt és végezték az alaposan kidolgozott napi-rend szerinti gyakorlatokat, köztük a Főiskola több hallgatója, akik néhány hónap elteltével immár Amarávatiban is élő tapasztalatot szerezhetnek az elvonulások buddhista gyakorlataiból.

Csörgő Zoltán

A Dalai Láma hetedik látogatása Magyarországon

Őszentsége a XIV. Dalai Láma 2010. szeptember 17–20. között Magyarországra látogatott és tanítást, valamint beavatást adott a Papp László Budapest Sportarénában. Tibet indiai száműzetésben élő legfőbb vallási vezetője 2000-ben járt utoljára Magyarországon. Előtte öt ízben látogatott Budapestre, először 1982-ben, amikor II. János Pál pápa meghívására átutazóban Magyarországon töltött egy éjszakát, a Magyar Népköztársaság Kormányának vendégházában. Akkor Őszentségét Ferihegyen a mongol nagykövet mellett Dr. Hetényi Ernő, a Magyarországi Buddhista Misszió alapító-vezetője, valamint a kormány részéről Marjai József miniszterelnök-helyettes fogadta.



Őszentségét hallgatják a résztvevők (2010. szeptember 19.)

Érdemes összegezni a látogatások további alkalmait:

1990. április 25–30. Az alakulófélben lévő Szakja Buddhista Közösség, a Karma-Kagyüpa Buddhista Közösség és a Csan Buddhista Egyházak meghívottjaként Őszentsége a XIV. Dalai Láma a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetemen Csenrézi tanítást adott. A Bazilikában a történelmi egyházak vezetőivel közös szertartáson vett részt.

1992. július 23–25. A Csan Buddhista Egyház meghívására a vallási vezető négyezer ember előtt adott buddhista tanítást a Budapest Sportcsarnokban. A látogatás során ellátogatott Tar

községbe, ahol felszentelte a Karma Ratna Dargye Ling Egyház által Kőrösi Csoma Sándor halálának 150. évfordulója alkalmából épített tizenhárom méter magas emlék-sztúpát és béke-szentélyt.

1993. május 17. Őszentsége a Dalai Láva felszenteli a Bon Job koreai születésű buddhista szerzetes jóvoltából Zalasántón épült harminchat méter magas sztúpát, ami akkor Európa legmagasabb ilyen építménye volt.

1996 októberében Őszentsége a Dalai Láva a Budapest Klub meghívására látogatott Magyarországra, és több jelentős vallási vezető, humán politikus és művész társaságában aláírta a Planetáris Tudat Kiáltványát. A látogatás során Őszentségét fogadták a Magyar Parlamentben is, ahol politikusokkal, valamint a parlamenti Tibet Csoport tagjaival is találkozott. Október 28-án Őszentsége nyilvános előadást tartott az Építők Kongresszusi Központban.

2000. október 12–14. Őszentsége a Közép Európai Egyetem (CEU) és a Tibetet Segítő Társaság Sambhala Tibet Központ, valamint a Karma-Kagyüpa közösség meghívására érkezett Magyarországra. Ez alkalommal Orbán Viktor miniszterelnök és Martonyi János külügyminiszter nem-hivatalos találkozáson fogadta Őszentségét a Parlamentben. Őszentsége a CEU-n tartott sajtótájékoztatót, majd magyarul újonnan megjelent könyvét mutatta be a Libri Könyvpalotában. 13-án a Nemzeti Sportszarnokban nyilvános beszédet tartott, másnap pedig ugyanott buddhista tanítást adott. 14-én délután Pannonhalmán a Bencés Apátságban találkozott Várszegi Asztrik főapáttal, és beszédet mondott az kolostor templomában.

A legutóbbi látogatás meghívását 2005-ben a Tibetet Segítő Társaság Sambhala Tibet Központ kezdeményezte, több buddhista egyházzal és közösséggel együttműködve. A meghívást



Őszentsége a XIV. Dalai Láva (2010. szeptember 19.)

.....

Őszentsége képviselője még 2006-ban elfogadta, de Őszentsége egészségi állapota, majd a Pekingi Olimpia körül kialakult helyzet, valamint a tibeti zavargások körülményei miatt az út többször halasztást szenvedett.

A látogatás tavalyi megvalósulásában közreműködő, a tervbe vett két napos nyilvános tanítást és átadást szervező egyházak és közösségek a következők voltak: A Tan Kapuja Buddhista Egyház, Buddhista Misszió Magyarországi Arya Maitreya Mandala Egyházközség, Congkapa Buddhista Alapítvány, Dharmaling Magyarország Buddhista Egyház, Drikungpa Buddhista Közösség, Magyarországi Karma-Kagyüpa Buddhista Közösség, Magyarországi Dzogcsen Közösség, RIME Tenzin Sedrup Ling Rime Buddhista Centrum, a Szakja Tasi Csöling Buddhista Egyházközség, A Magyarországi Mongol Kultúra Egyesülete. A magyarországi látogatás társult meghívói voltak még a Tibetet Segítő Társaság Sambhala Tibet Központ, a Közép-Európai Egyetem (CEU), valamint a Magyar Parlament Tibet Csoportjának képviselői.

Őszentsége szeptember 17. és 20. között tartózkodott hazánkban. Előtte néhány nappal, szeptember 14–15-én még Kargilban, az indiai Ladakhban adott tanítást. Magyarországról Svédországba utazott. A Dalai Láma évek óta rendszeresen tart előadásokat és ad buddhista tanításokat a nyugati országokban. E programok rendszerint két részből állnak: a buddhista tanokat nem ismerő laikus közönségnek szóló úgynevezett „nyilvános tanításból”, és a buddhista fogalmakban, gyakorlásban jártasabbaknak szóló „buddhista tanításból”. Ezeket rendszerint kiegészíti egy, a tibeti buddhista hagyomány és gyakorlás szerves részét képező speciális esemény, a „meghatalmazás”, vagy „áldás”.

A magyarországi látogatás legfőbb eseményei a szeptember 18-án és 19-én megtartott tanítás („Bevezetés a tibeti buddhizmusba”), a Csenrézi (az Együttérzés Buddhája) meghatalmazás és áldás, valamint Őszentsége nyilvános beszéde („Együttérzés: A boldogság művészete”) voltak. A Csenrézi meghatalmazás a gyakorló buddhisták számára – az áldás mellett – tanítást, útmutatást és beavatást is jelentett egyben. A tibeti buddhista hagyományban Csenrézi (szkt. Avalókitésvara) az együttérzés bódhiszattvája, aki az eredeti természetünkkel fogva mindannyiunkban benne rejlő önzetlen segítőkészséget, odafordulást és a megkülönböztetés nélküli szeretet képességét testesíti meg, s hívja életre.

A tibeti buddhista hagyomány szerint a mindenkori Dalai Láma, így Őszentsége a XIV. Dalai Láma is, az együttérzés bódhiszattvájának, Csenrézinek a megtestesülése. Őszentsége személyében nem csupán a tibeti buddhizmus vallási vezetőjét, a minden Buddhák együttérzésének megtestesítőjét tiszteljük, hanem egy egyszerű tibeti szerzetest is, Tenzin Gyatso-t, aki korunk egyik legnagyobb spirituális tanítója, s aki életével, gyakorlásával igazolja a buddhista tanítás minden értékét.

A nyilvános tanítás során Őszentsége a buddhista vallás gyakorlásától független, világi etikai értékrend fontosságáról beszélt, s arról, hogy miként érhető el a hétköznapi emberek számára a pozitív gondolkodáson, egymás iránti nyitottságon s együttérző odaforduláson át a belső béke és boldogság állapota. A Dalai Láma már több, magyarul is megjelent kötetet szentelt e kérdéskörnek. E kötetek nagy sikert arattak a hazai olvasóknál. Őszentsége ezúttal is úgy választotta meg a buddhista tanítás témáját, hogy az a buddhizmus iránt érdeklődő, de abban nem jártas emberek számára is érthető legyen, s eredeti, tiszta forrásból táplálkozó alaptanításokat tartalmazzon. Így a laikus érdeklődőknek is módja

nyílt megismerni Buddha legfontosabb tanításait, s képet kapni a tibeti buddhizmus gyökereiről.

Őszentsége előadásait 22.000-en látták a helyszínen, illetve 54.764-en az internet közvetítésével. Az internetes számadat természetesen nem pontos, hiszen nem tudhatjuk, hányan nézték együtt egy-egy monitor vagy kivetítő előtt. Harminckét országból vásároltak jegyeket az érdeklődők, sok látogató érkezett Oroszországból, Romániából, különösen sokan jöttek Erdélyből.

Őszentségét idézve: „Az esemény érdemei megoszlanak az összes résztvevő között”. Ez azt jelenti, hogy függetlenül attól, ki milyen szerepben vett részt e minden várakozást felülmúló nagyszabású eseményen, mindenki – előadó, hallgató, segítő – egyformán részesült a szeretetlét együttlét áldásaiból.

Őszentsége a Dalai Láma mindennel elégedett volt, nagyon sikeresnek ítélte meg a rendezvény szervezését és lebonyolítását, és az újabb meghívásra határozott nyomatékkal válaszolta, hogy hamarosan visszatér hazánkba. A látogatás Szervező Bizottsága folytatja munkáját az elkövetkező látogatás szervezésére.

További kulturális és vallási programokra is sor került Őszentsége a Dalai Láma tiszteletére. E programok túlnyomórészt Szathmáry Botond és Csörgő Zoltán szervezőmunkája következtében jöhettek létre:

- Homokmandala szertartás a Magyar Kultúra Alapítvány székházában, zárószertartási menettel a Duna partjára, és vízbeszórás a Lánchídról. A homokmandalát négy tibeti szerzetes, Antu, Lobsang Jampa, Urgen Tsering és Sonam Chhoda készítette. Ugyancsak ők voltak azok, akik a Dalai Láma tanításai után a Budapest Sportaréna-ban mindkét napon csamtáncot mutattak be.
- Tibet arcai – fotókiállítás a Magyar Kultúra Alapítvány székházában. Kiállítók: Jankovich Tibor, Milasin Csaba, Návay Ákos, Szabó Zoltán, Szathmári Botond, Szendrő Szabolcs.
- Orientális orientációk a magyar kortárs képzőművészetben – kiállítás neves magyar képzőművészek részvételével a Budapest Galéria kiállítóházában.
- Filmnapok a Dalai Láma látogatásának tiszteletére a Tabán moziban.
- Tibeti film-hét a Sambhala Tibet Központban.
- A Himalája kincse – A tibeti buddhizmus táncai, énekei, szertartásai, amelyeket a Drikung Kagyü hagyományvonal lámái mutattak be A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán. Nyolc szerzetes és két világi érkezett Ladakhból, a Tserkarmo kolostorból, akik egy többhónapos európai körutazás keretében mutattak be részleteket a tibeti buddhizmus kultúrájából, amelyben minden tantrikus rituálénak, éneknek, maszkos-álarcos táncnak, cselekedetnek mély jelentése van, és mindegyik élő alkotóeleme a napi gyakorlatnak a tibeti buddhista kolostorokban.
- Zenészek Tibetért – koncert a Fonó Budai Zeneházban. Fellépők: Laár András és a Tündértantra, Gesztelyi Nagy Judit, Kanalas Éva, Dresch Dudás Mihály, Jeszenszky István.
- Szakrális Körtánc program Farkas Andrea vezetésével, amelyre a zenei program két része között került sor a Fonóban.
- Kalmük táncost a Lótusz Állami Népi Táncegyüttessel a Hagyományok Házában.
- Kiállítás a Tejút buddhista gyerektábor alkotásaiból A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán. A kiállítást a táborban részt vett több mint negyven gyerek által készült festményekből, rajzokból, kerámiákból, hangszerekből, ablakmatricákból állították össze.

- Tibet-konferencia A Tan Kapuja Buddhista Főiskolán. Előadók és témák: Csögyal Tendzin: A tibeti kultúra, Béres Judit: Az amdói népdalok, Kuzder Rita: Lhamo, a tradicionális tibeti opera, Somlai György: Táranátha és reinkarnációs vonala, Végh József: A tudat lecsendesítésének Tibetben használt elefántos példázata a figyelem fokozataival, Agócs Tamás: Szemléletek füzére: Padmaszambhava tanítása.

Őszentsége politikai találkozókra is részt vett. Budapest díszpolgári címét Demszky Gábor főpolgármester nyújtotta át számára. A Dalai Láma Róma, Párizs, Varsó, Prága és Velence hasonló díja után kapta meg Budapest legrangosabb kitüntetését. Az elismerő címet a kulturális és szellemi hagyományok megőrzéséért, az erkölcsi felelősségtudat egyetemességének hirdetéséért, a békéért és az erőszakmentes megoldásokért folytatott küzdelméért egyhangú döntéssel adományozta a tibeti nép szellemi vezetőjének a Fővárosi Közgyűlés.

Őszentsége ez alkalommal is ellátogatott az Országházba, hogy találkozzon a parlamenti képviselőket tömörítő 25 fős Tibet Csoport képviselőivel. A vallási vezetőt a parlament Felsőházi termében országgyűlési képviselők és más meghívottak fogadták. Ékes József köszöntése után a Dalai Láma húszperces, nyilvános beszédet mondott Tibet és a saját küldetéséről, majd sajtótájékoztatót tartott a parlamentben. Tendzin Gyaco találkozott Tőkés Lászlóval, az Európai Parlament alelnökével is.

A Béke Nobel-díjas Tendzin Gyaco a tavalyi látogatás idején volt hetvenöt éves. Ma is sokat utazik, célja, hogy a figyelmet Tibetre irányítsa. Személyes varázsának is köszönhetően világszerte egyre többen fordulnak Buddha tanítása felé.



Őszentsége a rendezők körében (2010. szeptember 19.)

Végezetül következzen az a köszöntés, amelyet a magyarországi közösségek nevében Cser Zoltán olvasott fel Őszentsége előtt:

„A magyarországi buddhista közösségek és minden itt egybegyűlt nevében szeretnénk szívből köszönteni Őszentségét, a tizennegyedik Dalai Lámát, s kifejezni mélységes hálánkat azért, hogy elfogadta meghívásunkat, s immáron hetedik alkalommal részesít bennünket tanításában, valamint hogy először ad beavatást hazánkban.

Kerek tíz éve annak, hogy utoljára személyesen köszönthettük Őszentségét hazánkban. Az elmúlt tíz év alatt fáradhatatlan odaadásának köszönhetően a világ egyre jobban megismerte a buddhista tanítás mélységét, egyre több ember számára váltak ismertté Buddha tanai. De ami talán még ennél is sokkal fontosabb, hogy egyre több ember értette meg Őszentsége személyes példájából, s szóbeli tanításaiból az olyan belső értékek, mint az önzetlen szeretet, együttérzés, vagy a másokkal való törődés rendkívüli fontosságát, főleg jelenünk zaklatott világában. Élete maga a tanítás, amely mindannyiunk előtt példázza a szenvedést eloszlató belső béke, s a mélységes együttérzés valóságát és bölcsességét. Látogatása és tanítása sokaknak ad új erőt, útmutatást életük gondjainak, bajainak leküzdéséhez, sokunknak pedig a buddhista gyakorláshoz nyújt ösztönzést és kitartást, hogy a tanítás szellemiségét egyre jobban integráljuk hétköznapijaink minden pillanatába.

Mindannyian jól ismerjük élete szinte minden megnyilvánulását, amely nyitott könyv az egész emberiség előtt. S bár oly sokszor elmondta már a múltban, hogy személyében csupán egy egyszerű tibeti szerzetest kell látnunk, mégis együttérzésének szétsugárzása a világban, és személyes jelenlétének áldása sokunk számára megkérdőjelezhetetlen bizonyossága annak, hogy benne az Együttérzés Buddhája, Avalókitésvara, avagy tibetiül Csenrézi testesült meg.

Tanításai a történelmi idők legnagyobb tanítóinak bölcsességét hozzák el közénk, mégis érhetően fűszerezve Őszentsége felejthetetlenül kedves humorával. Nyitottsága és mély tisztelete a többi vallás hagyományai iránt példaértékű minden ember számára, ahogy példaértékű a modern tudományok felé mutatott érdeklődése is.

Őszentsége indította el és évek óta ápolja is azt a tudósokkal folytatott párbeszédet, amelynek talaján egyre több meggyőző tudományos eredmény bizonyítja az emberi tudatban rejlő hatalmas képességeket, a jóra irányuló gondolkodás fontosságát, s ennek révén a lehetőséget egy emberibb, békésebb, harmonikusabb együttélés kialakítására a családokban, közösségekben, és a föld népei között.

Ugyanígy a meditáció időtlen gyakorlatai révén elérhető tudati változásokat is az ő kezdeményezése és segítsége révén ismerhette meg a nyugati tudományos világ, s ezen keresztül minden békére, harmóniára vágyó ember Keleten és Nyugaton egyaránt. Ahogy Őszentsége gyakran hangsúlyozza: a nagy változásokat a világban csak a befelé fordulás kis lépéseivel lehet elérni.

Az elmúlt tíz évben Magyarországon sokan csak könyvekből és az elektronikus médián keresztül találkozhattak Őszentsége tanításaival, ezért kimondhatatlan várákozás előzte meg mostani látogatását, amelynél már csak az örömünk és hálánk nagyobb, hogy újra magunk között láthatjuk.

Kérjük Őszentségét, maradjon sokáig közöttünk, s részesítse az embereket bölcsessége, együttérzése minden áldásában. Kívánjuk, hogy Tibettel kapcsolatos imái váljanak valóra, s a

.....

Tibetben élők is részesülhessenek személyes tanításának örömében, amelynek itt most mindannyian nyitott tudattal, hálával adjuk át magunkat.

*»A Buddhák nem mossák le vízzel az ártó tetteket.
El sem törlik a lét szenvedéseit kezüikkel,
S nem adják át másoknak felismeréseiket.
Az igazság tanítása által szabadul fel minden, ami él.
Ez a végső valóság.«*

Csörgő Zoltán

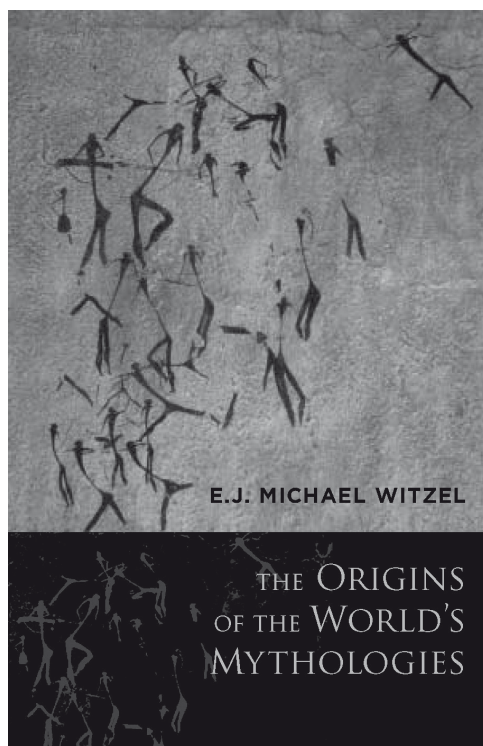
Kritikák, recenziók

E. J. Michael Witzel: A világ mitológiáinak eredete (The Origins of the World's Mythologies)

New York: Oxford University Press USA, 2012. 720 oldal

Rendhagyó módon először egy még meg sem jelent könyvre szeretnénk felhívni a figyelmet, amelyet az Oxford University Press beharangozójában egyenesen intellektuális kézigránátnak nevez. A könyv minden bizonnyal a legambiciózusabb vállalkozás a mitológia kutatásában Mircea Eliade óta. Szerzője E. J. Michael Witzel, a szanszkrit nyelv professzora a Harvard Egyetemen. Witzel professzor merészen az árral szemben úszva a legrégebbi elérhető szövegek alapján, a releváns régészeti, összehasonlító nyelvtudományi valamint humán populáció-genetikai kutatásokra is támaszkodva, az emberiség 100,000 évre visszanyúló kollektív mítoszainak eredetét egyetlen ősi afrikai forrást rekonstruál. Az „afrikai Éva” közösségeiben született mítoszok ősi spiritualitásunk legkorábbi bizonyítékait tárják elénk.

Fórizs László



Joanna Jurewicz: Tűz és kogníció a Rig-védában (Fire and cognition in the R̥gveda)

Warszawa: Dom Wydawniczy ELIPSA, 2010. 485 oldal

Joanna Jurewicz a Varsói Egyetem Dél-Ázsia Tanszékének professzora. A buddhizmus kialakulásával foglalkozó kutatók körében

nagy feltűnést keltett a *Journal of the Pāli Text Society* 26. kötetében 2000-ben megjelent írása: *Játék a tűzzel: a pratitja-szmutpáda a*

védikus gondolkodás szemszögéből (*Playing with Fire: The pratityasamutpada from the perspective of Vedic thought*). Jurewicz professzor könyve a Rigvédára támaszkodva az ősi indiai gondolkodóknak a világ és önmaguk megértésére irányuló erőfeszítéseit rekonstruálja. „A céloom az, hogy megmutassam, a kognitív nyelvészet alapfogalmai, nevezetesen a metafora és a metonímia, miként segíthetnek az ősi indiai költői szöveg, a Rigvéda elemzésében. A használatuk képessé tesz minket arra, hogy rekonstruáljuk a védikus költők gondolkodásának különböző aspektusait, és segítségükkel megmagyarázhatunk néhány homályos metaforát is. Bemutatjuk a vágy fogalmi megragadásának alapvető útját a Rigvédában.”

(Joanna Jurewicz)

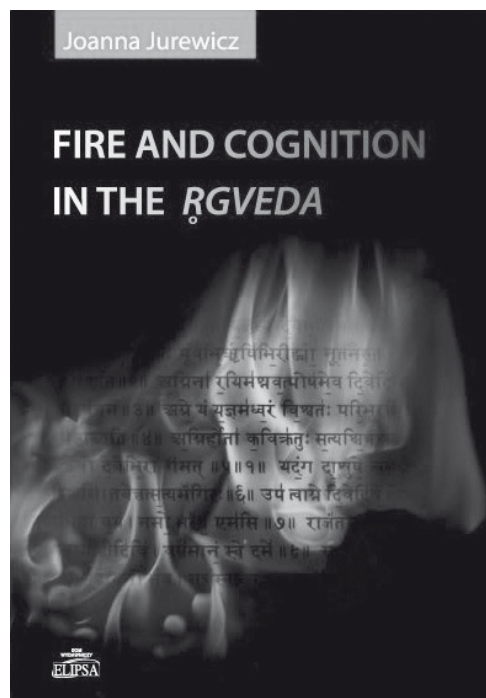
TARTALOM

Köszönetnyilvánítás

Bevezetés

Előszó

1. A Rgveda költői gondolkodásmódjának rekonstruálása a kognitív nyelvészet segítségével
2. A világ teremtése a Nāsadiya himnuszban (RV 10.129)
- I. Rész: Meghatározó események
3. Expanzió
4. A hajnali világosság megjelenése
5. Szómasajtolás
6. Agni és más meghatározó események
- II. Rész: Bölceleti modellek
7. A Vizek Gyermeke
8. A Nyersben [rejlő] Kifőtt (*āmāsu pakvām*)
9. A méz hullámai és az olvasztott vaj áramlása
10. A teheneket kiszabadító aṅgirasok
11. A teheneket kiszabadító aṅgirasok.
A halhatatlanság elérése az áldozatban.
12. A teheneket kiszabadító aṅgirasok. Meghalás.



13. Agni a rgvedai metafizika központjaként
- II. Rész: Az istenek tettei és a metafizika
14. Indra küzdelme Vṛtrával (a vṛtrahatya mítosz)
15. Bṛhaspati
16. Viṣṇu
17. Varuṇa
18. A Rgveda istenei, Agni és a Nāsadiya
- Befejező megjegyzések
- Appendix I: A könyvben elemzett legfontosabb rgvédai fogalmi metaforák
- Appendix II: A könyvben elemzett legfontosabb rgvédai metonímiák
- Appendix III: Általános tartományok és a valóság transzformációjának általános modellje a rgvédában
- Appendix IV: A bölceleti modellek diagramjai
- Appendix V: A könyvben elemzett versszakok jegyzéke
- Bibliográfia

Fórizs László

Richard Gombrich: *Amit a Buddha gondolt* (*What the Buddha Thought*)

London: EQUINOX, 2009. 239 oldal

A könyv szerzője a világhírű angol indológus, Richard Francis Gombrich. A mű mellett érvel, hogy a Buddha minden idők egyik legeredetibb és legbrilliansabb gondolkodója volt. A Buddha gondolatait vizsgálva Gombrich professzor különösen a nagyfokú absztrakci-

gondolkodókkal szemben – nem ezekre alapozta. A Buddha korábbi bráhmaikus szövegekre támaszkodva a szeretet és együttérzés alapvető fontosságát hangsúlyozta, miközben a karma és az újjászületés ősi tanításait etikai alapon radikálisan átértelmezve új tartalommal ruházta fel.

What the Buddha Thought
Richard Gombrich



ós készséget emeli ki. A középpontban – a tudatos tapasztalás valamennyi összetevőjét egyaránt modellező folyamatként – a tűz áll. A könyv arra is rávilágít, hogy miközben a Buddha előszeretettel alkalmazott metaforákat a beszédeiben, az érvelését – a korábbi

TARTALOM

Előszó

Háttérinformáció

1. fejezet: Bevezetés
 2. fejezet: Bővebben a karmáról, és társadalmi kontextusáról
 3. fejezet: A karma-tan előzményei a bráhma-nizmusban
 4. fejezet: Dzsáína előzmények
 5. fejezet: Mit értett a Buddha *anattán*?
 6. fejezet: A Buddha pozitív értékei: szeretet és együttérzés.
 7. fejezet: A bizonyítékok kiértékelése
 8. fejezet: Minden lángban áll: a tűz központi helye a Buddha gondolkodásában
 9. fejezet: Okság és nem-véletlen folyamatok
 10. fejezet: Kogníció; nyelv; nirvána
 11. fejezet: A Buddha pragmatizmusa és szellemi stílusa
 12. fejezet: A Buddha szatírikusként; bráhmin szakkifejezések mint társadalmi metaforák
 13. fejezet: Kell-e hinni e könyvnek?
- Függelék: A Buddha sajátjává tett négy(-öt) bráhmin szakkifejezés

Fórizs László

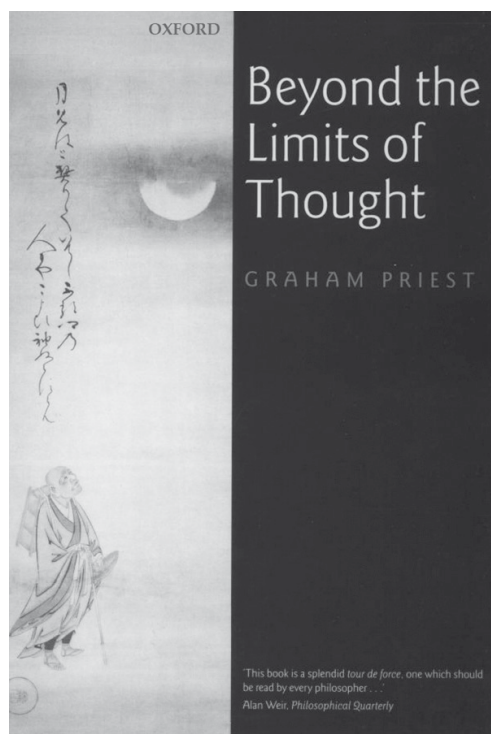
Graham Priest: *A gondolkodás határain túl* (*Beyond the Limits of Thought*)

New York: Oxford University Press, 2 edition, 2003. 336 oldal

Graham Priest immáron klasszikussá vált könyve a gondolkodás határainak természetét vizsgálja. A modern logika eredményeire támaszkodva kimutatja, hogy e határok elemzése szükségszerűen ellentmondásokhoz vezet. Az Első részben Priest a Kant előtti filo-

rész – többek között Wittgenstein és Derrida gondolatain keresztül – magának a nyelvnek a hatáiraival foglalkozik.

A könyv legújabb kiadása egy további részszel bővült. Ennek első fejezetében Priest a heideggeri lét-grammatika ellentmondásaira mutat rá, míg a következő – Jay Garfielddel, a neves tibetológussal és Nágárdzsuna szakértővel közösen írt – fejezet a korábbi eredményekre támaszkodva megkísérli Nágárdzsuna filozófiáját a mai filozófiai diskurzus fősodrába helyezni. Végül az utolsó fejezetben Priest az első kiadásra adott reakciókra válaszol.



zofíára koncentrálva a kifejezés, az iteráció, a kogníció és a fogalomalkotás határait mutatja be. A Második rész elsősorban azt vizsgálja, hogy Kant és Hegel miként viszonyultak e határokhoz. A Harmadik rész az ön-referencia határait és paradoxonjait kutatja, a Negyedik

TARTALOM

Előszó az első kiadáshoz

Előszó a második kiadáshoz

Bevezető

A határon túl

Első rész: A gondolkodás határai a Kant előtti filozófiában

1. A kifejezés határai

2. Az iteráció határai

3. A kogníció határai

4. A koncepció határai

Második rész: A gondolkodás határai Kantnál és Hegelnél

5. Noumena és kategóriák

6. Kanti antinómiák

7. Hegeli végtelenek

Harmadik rész: Az ön-referencia határai és paradoxonjai

8. Abszolút végtelenség

9. Ördögi körök
10. Parametrizálás
11. Halmazok és osztályok
Technikai függelék
Negyedik rész: A nyelv és határai
12. A gondolkodás egysége
13. Fordítás, referencia és igazság
14. Öntudat, szabályok és 'différance'

Konklúzió
Ötödik rész: Post terminum
15. Heidegger és a létgrammatika
16. Nágárdzsuna és a gondolkodás határai
17. További reflexiók
Bibliográfia
Index

Fórizs László

Summaries in English

József Végh: *A Tibetan Parable of Samatha* *Meditation*

The article gives a translation and analysis of the well-known Tibetan parable with the allegory of harnessing the muddy elephant. The text source of this depiction varies significantly, while the pictorial representations are related to the similar Chinese picture series with the ox. The famous parable teaches about the techniques of calming consciousness. A pictorial-symbolic depiction like this is able to represent the complex relations of mindfulness, recollection and concentration better than their simple western textual counterparts.

Zsóka Gelle: *Monastic Dance in Tibet*

The article gives a general picture of Cham, a ritual dance of Tibet performed during festivals on monastery courtyards. The dancers personify deities belonging to certain Tantric cycles and whirl around the centre making the audience see their three dimensional mandala in motion. The dance is based on a fairly technical script usually written by a famous lama who had dreams and visions of these deities. The dance master of the monastery would teach the choreography to the monks selected. They are not only performers who can dance well, but also tantric adepts, who are thought to be able to identify completely with a particular deity in their meditation be-

fore and during the performance. Most of the movements and events are deeply symbolical and it would be hard to see beyond the colourful masks and costumes unless we learn a bit about the history and ritual practices the Cham is based on.

Rita Kuzder: *Lhamo*

The article is a general introduction to Lhamo, the traditional Tibetan dancing music drama. The origins of Lhamo (*lha mo*) are usually accredited to Thangtong Gyalpo (*thang stong rgyal po*) (1361–1485), a fourteenth century saint and scholar. The roots of the eight traditional dramas can be traced back to the Indian Buddhist dramas, to the ceremonial dances of the Tibetan Royal Dynastic period and to the religious stories of the mani lamas.

The performances are played in the seventh month of the Tibetan calendar, during the so called Shoton (*zho ston*) festival at the Drepung (*'bras spungs*) monastery. Every Lhamo consists of three parts: (i) stage cleaner dance (*rngon pa don*), (ii) the full Lhamo story and (iii) taking the donations (*bkra shis*).

The drama has a written part which is sung by the actors, and an improvisation which is in prose. Every performer has got its own melody and dance. Lhamo dancing is strictly choreographed. The companies could provide their own costumes and masks, or they are supported by their sponsors.

Among the audience we can find people from different layers of the society. The Dalai

Lama, monks, members of the aristocracy, officers or even foreigners can be found among the audience as well as common people.

It is our goal to further study the traditional Tibetan dancing music drama, to collect and systematize the elements of belles-lettres and folklore within Lhamo plays.

Judit Béres:
Comprehensive Study of Amdo Tibetan Folksongs

Amdo, which recently forms the part of the People's Republic of China, had embraced most of the north-eastern provinces of the historical Tibet. Folksongs of the area are one of the most important treasures of the Tibetan customs and traditions as they are the main bearers of their collective national pride called *la rgya*. In these songs one can find customs of everyday manners, as well as feasts or celebrations like marriage, competitions, the New Year's festivals, etc. Nowadays these songs are particularly endangered by the process of modernization which has just reached the area in the last decades. Tibetans living in towns or cities are slowly forgetting their native language and tend to sing in Chinese instead of Tibetan. Not only the dialect of this area, but also the

melody and singing customs of these songs differ very much from the better known songs of the Tibetan Autonomous Region. They have been researched almost without exception by Tibetan scholars only, but their system is a kind of an inner one and cannot be adopted to the international folklore systematization of folksongs. The recent study is not meant to give a whole systematization yet, but to introduce the most important types of folksongs of the Amdo Tibetans by a small summary.

Tamás Agócs:
Garland of Views: A Teaching of Padmasambhava

The article contains a Hungarian translation of the *Man ngag lta ba'i phreng ba*, a teaching of Padmasambhava contained in the Tibetan Tengyur. The text introduces the different non-Buddhist and Buddhist views and the non-tantric and tantric vehicles or ways to enlightenment. Specifically, it gives a detailed description of the view of Dzogchen or Great Perfection. Realization of the Great Perfection is treated under the categories of the four realizations, three characteristics, and four yogas. Finally it describes the practical aspects of the different views.