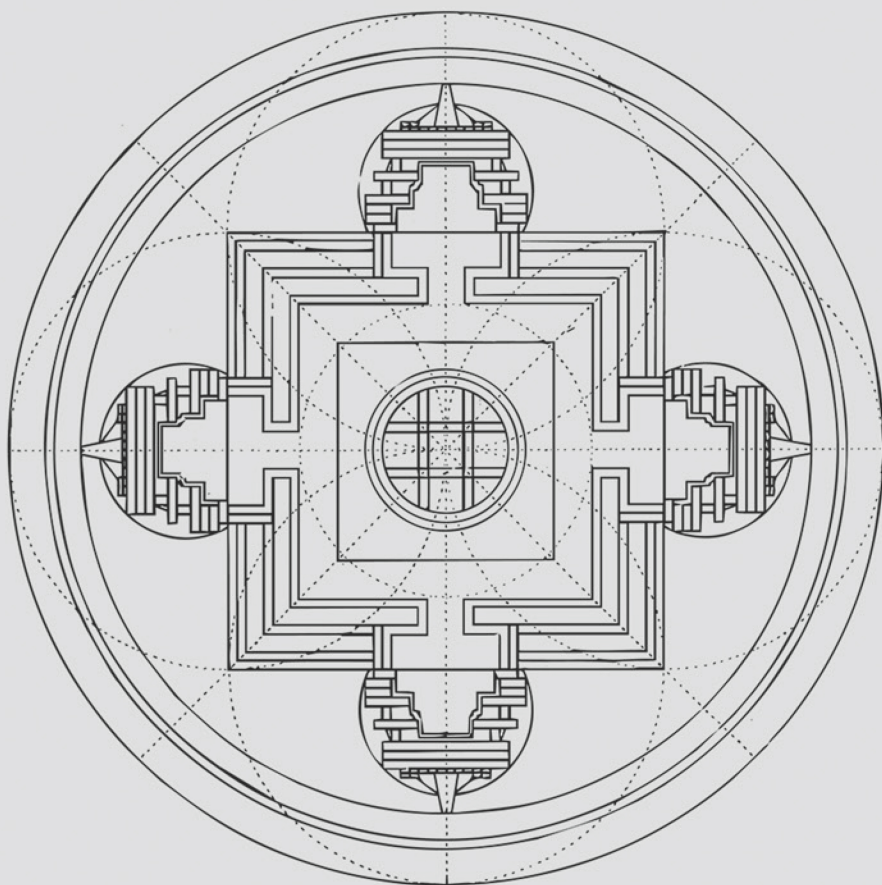


keréknyomok

2015/9. SZÁM ORIENTALISZTIKAI ÉS BUDDHOLÓGIAI FOLYÓIRAT



Tartalom

A szerkesztő megjegyzése	5	GIUSEPPE TUCCI A mandala, mint a reintegráció eszköze	91
VISSZAEMLEKEZÉSEK, TANULMÁNYOK, FORDÍTÁSOK		NARANCSIK GABRIELLA Jung mandalái és az Eranos köre	99
BETHLENFALVY GÉZA Horváth Z. Zoltán (1955–1996)	7	KELÉNYI BÉLA A Guhjaszamádzsza mandala méretarányai és megrajzolásának szakaszai	113
KICSI SÁNDOR ANDRÁS Horváth Zoliról	13	GELLE ZSÓKA Jolmó mandala	133
VÉGH JÓZSEF Horváth Z. Zoltán műveinek jegyzéke	16	KRITIKÁK, RECENZÍÓK	
VÉGH JÓZSEF Hit és tudás: Képzeletbeli beszélgetés Horváth Z. Zoltánnal	22	Agnieszka Helman-Ważny: The Archaeology of Tibetan Books	145
SZABÓ KRISZTINA – TÓTH ZSUZSANNA A megszabadulás ékköve – részlet 2.	36	Michael Henss: The Cultural Monuments of Tibet, I–II.	147
VÉGH JÓZSEF Nágárdzsuna Baráti levele	49	SUMMARIES IN ENGLISH	149
KELÉNYI BÉLA Az elmandalásított világ	78	E SZÁMUNK SZERZŐI	

KELÉNYI BÉLA

Az elmandalásított világ

1949-ben jelent meg az olasz orientalista, Giuseppe Tucci összefoglaló műve a mandaláról, amely angol fordítása után (1961) alapvetően meghatározta az utána következő évtizedek értelmezését a tárgykörben. Mivel mind stílusa, mind pedig tudományos apparátusa gyökeresen eltér nemcsak saját, hanem a korszak tudományos műveinek megközelítésmódjától is, jelen tanulmány Horváth Z. Zoltán fordításrészletének bemutatása előtt a kötet szellemiségét megjelenítő Tucci-idézet ("So the *maṇḍala* is no longer a cosmogram but a psychocosmogram, the scheme of disintegration from the One to the many and of reintegration from the many to the One...") tükrében foglalja össze a híres könyv, valamint az előtte és a közvetlenül utána megjelent tudományos publikációk mandalával kapcsolatos szemléletét.

„A *maṇḍala* tehát nem kozmogram, hanem pszichokozmogram, az Egyből a sokba való dezintegráció és a sokból az Egybe való reintegráció sémája” – olvasható ez a jellegzetes, sokat idézett mondat Giuseppe Tucci mandalának szentelt, 1949-ben olaszul, majd 1961-ben angolul is megjelent könyvének itt közölt fejezetében. Az idézet mintegy összefoglalja azokat az orientalisztikában szokatlannak tetsző nézeteket, melyek a könyv angol nyelvű megjelenése után leginkább meghatározták a tibeti mandaláról való nyugati gondolkodást, s azóta majdnem minden, a tárgykör szűkebb, tudományos és szélesebb, populáris rétegeiben írott műben is felbukkannak. A „mandala” ugyanis időközben nemcsak a legismertebb buddhista jelképpé, hanem rendkívüli népszerűsége folytán a szakrális tér szinonimájává vált a nyugati világban, melyet mindmáig szívesen alkalmaznak a legkülönbözőbb kultúrák jelképeinek (például a navahók „homokmandalái” vagy éppen a középkori keresztény katedrálisok rózsablakai) meghatározására. Nem véletlen, hogy a jeles tudós, Heather Stoddard a következő körülményes megállapításra kényszerült: „A *maṇḍala* mint fizikai tárgy, mint az ember belső, pszichikai kozmoszának diagramja, kölcsönös viszonyban a külső fizikai univerzummal, mint a megvilágosodás szemléltetője, valamint a kozmosz teljes test-tudatának szimbóluma: »nem az egyéni képzelet szüleménye, hanem egy megszerkesztett és tagolt kulturális rendszer.«”¹

Hogyan alakultak ki azok a szemléletek, melyek többnyire Tucci kinyilatkoztatásnak ható elképzelésére vezethetők vissza, s miért ilyen nehéz megfogalmazni bármit a mandala meghatározásával kapcsolatban? Bár a mandala eredetével és szimbolikájával kapcsolatban helyenként igencsak különböző nézetek láttak napvilágot, a tárggyal foglalkozó szakirodalom egészen napjainkig nem túl számottevő.

Az indiai tantrák kultuszait és istenségeit kezdetben „groteszknak és szörnyűségesnek” látó nyugati világ ellenére a szakirodalom törekedett a tantrikus szimbolika, így a mandala megfelelő értelmezésére is. Jó példa erre a buddhizmus korai kutatására talán legnagyobb hatással levő francia orientalista, Eugène Burnouf (1801–1852) munkássága, aki lényegében a mahájána és a tantrikus buddhizmusról való első nyugati nézeteket kialakította.

¹ STODDARD 1999, 170.

1844-ben megjelent, az indiai buddhizmust összegző könyvének a mandalával kapcsolatos megjegyzése meglepően átgondolt: „A tantrákban e megszemélyesítések mindegyike egy kultusz tárgya, melyekre ezekben a könyvekben aprólékosan felvázolt szabályok vonatkoznak; ezen értekezések közül jó néhány többnyire előírások gyűjteménye, melyek a hívőket a rajzolás, az előre megtervezett körök és egyéb mágikus figurák (*mandala*) művészetében vezetik, s az a céljuk, hogy megkapják ezeknek az istenségeknek a képmását.”²

A tantrák kultuszának feltárása azonban jóval később, John George Woodroffe (1865–1936), a misztikus Arthur Avalon néven indiai tantrikus műveket kiadó brit jogász munkásságával kezdődött meg. A szanszkrit tanulmányokkal és hindu filozófiával foglalkozó amatőr tudós az indiai panditok segítségével 1913-tól fogva kiadott egy könyvsorozatot, melyben mintegy húsz hindu tantrát jelentetett meg. A „Tantrikus szövegek” című sorozat hetedik köteteként, 1919-ben adta ki a buddhista, tibetiből lefordítottat *Csakrasamvara tantrát*,³ mely a Szikkimből származó Kazi Dava Szamdup (*Kazi zla ba bsam 'grub*, 1868–1922) munkája volt.⁴ A mű azonban nem maga a tantra, hanem egy vele kapcsolatos szádhana szövegének fordítása, mely a Csakrasamvara mandalán alapul. Így az első buddhista tantra-fordítás után érdeklődve a legfelső tantra-osztályba tartozó mandalával kapcsolatos rituálé részletes leírásában részesedhetett az olvasó, előszavában Woodroffe némileg leegyszerűsített, de lényegre törő meghatározásával, mely szerint a mandala „az istenség anyagi vagy szellemi képmása lakóhelyén, annak őrzőivel.”⁵

Az a tudós, akit Woodroffe munkássága alapvetően inspirált és meghatározott, a német indológus, Heinrich Zimmer (1890–1943) volt. 1926-ban megjelent, a hindu művészetet és ikonográfiát bemutató első könyvének harmadik, a hindu jantrát és a mandalát bemutató fejezete tulajdonképpen a fent említett „tantra”-fordítás Zimmer-féle olvasata volt. A fejezethez kapcsolódó „Figuráisan kitöltött lineáris jantrák (lamaista mandalák)” című kiegészítés volt lényegében az első komoly európai tanulmány a mandalákról. Ugyanakkor a vadzsrajána buddhizmust a hinduizmus tükrében elemző összefoglalás, amely egy tibeti Amitájusz mandala kapcsán annak szerkezetét is megpróbálta leírni,⁶ meglehetősen eredeti módon próbálta a mandalák lényegét megjeleníteni: „A mandalák úgy létrejöttükben, mint létükben térképhez hasonlók. Életükben nem a vizuális képzelet kap mindig új szabadságot dinamikájukból; úgy tervezték őket, mint a térképeket. Mindenekelőtt létrejön a geometriai minta, mely szerkezetüket adja, és területet több kisebb térre tagolja. Úgy, ahogy a térképész térképének területét szélességi és hosszúsági fokokra vagy egy négyzet-hálózatra osztja fel.”⁷

A kitűnő indológus és vallástörténész Helmuth von Glasenapp (1891–1963) 1940-ben – ebben az időszakban a königsbergi egyetem indológia professzora – a hinduizmusról (1922), dzsainizmusról (1925) és buddhizmusról (1936) írott összefoglaló munkái után

² BURNOUNF 2010, 479.

³ *Shrichakrasambhāra Tantra* 1919.

⁴ Az indiai kormány hivatalos fordítójaként is tevékenykedő Kazi Dava Szamdup és Woodroffe kapcsolatáról lásd TAYLOR 2001, 209–211. Kazi Dava Szamdup nevéhez fűződik többek között a *Tibeti Halottaskönyv* fordítása is, melyet Evans-Wentz adott ki 1927-ben, lásd erről KELÉNYI 2009, 223–225.

⁵ *Shrichakrasambhāra Tantra* 1919, XVII.

⁶ ZIMMER 1926, 78.

⁷ ZIMMER 1926, 87.

jelentette meg a vadzsraja buddhizmusról szóló könyvét.⁸ Ebben elemezte a mandalák szerepét is, de körülményes megfogalmazása megragadt az általános következtetéseknél: „A »mandala« szó tulajdonképpen »kör«-t jelent a tantrizmusban, ám mindegyikük vonalakkal határolt diagram, még ha ez, mint a legtöbb esetben is, egy négyszög, melyben egyes körök találhatók. Egy mandala olyan »grafikon«, amely bemutatja a kozmoszt vagy bizonyos szellemi összefüggéseket, az eztszemlélő beavatottak számára pedig a transzcendens fölötti meditáció megkönnyítése. Az ezoterikusok véleménye szerint a mandalák nem emberek által kitalált szimbólumok, hanem a transzcendens viszonyok természetfeletti megnyilvánulását mutatják be.”⁹

1942-ben jelent meg a Sven Hedin (1865–1952) által 1930–1933-ban Kínába vezetett svéd expedícióhoz csatlakozott sinológus, Ferdinand Diedrich Lessing (1882–1961) könyve,¹⁰ mely nagy részletességgel foglalta össze a híres pekingi „lamaista katedrális”, a Yonghegong építészeti szerkezetét és a benne ábrázolt istenségek ikonográfiai rendszerét. A mű máig haszonnal forgatható forrása lett a tibeti művészet kutatásának, hiszen a templom szerkezetét egy „épületként” megformált, intakt ikonográfiai rendszerként mutatta be. A szerző a mandalát az „istenség eszményi városa”-ként határozta meg, s nem mulasztotta el hozzátenni, hogy a rituális szövegek azon fejezeteit illusztrálja, melyek részletesen leírják az istenség alakját, kíséretét és palotáját. Lessing a templom épületének második szintjén megtalálta azt a látogatók elől többnyire elzárt termet is, ahol a színezett pormandala (t. *rdul tshon gyi dkyil 'khor*) készítésére szolgáló dobogót tartották a szerzetesek. Rendkívüli alaposággal dokumentálta a pormandala készítésének körülményeit, eszközeit, sőt leírta a vele kapcsolatos tibeti kifejezések többségét is, és azt is megjegyezte, hogy számos szertartás kapcsolódik hozzá, tehát nem egy önmagában értelmezett folyamatról van szó (tudomásom szerint ő az első, aki ilyen részletességgel beszámolt a pormandaláról).¹¹ Ezenkívül részletesen leírta Csakraszamvara mandalájának részleteit és bemutatta a szerkezetét is.¹²

A leideni Kern Intézetben dolgozó Pieter Hendrik Pott (1918–1989) 1946-ban megjelent, alapvetően a hindu vallásosságról szóló könyvében külön fejezetet szentelt a „lamaista rituálé” szimbolikájának, s ebben már csak azért is próbálta következetesen meghatározni a mandala fogalmát, mivel számára már ekkor kiderült, hogy a tárgykorban mennyi félreértés van. Miután sorra vette a némileg leegyszerűsített korábbi meghatározásokat („mágikus kör”, „keret a rítushoz és az istenségekhez”, stb.), a következő körülményes, de átgondolt definíciót alakította ki: „A mandala egy *kozmikus alakzat*, melynek közepén egy képmás vagy a megfelelő istenség szimbolikus behelyettesítése található, körülvéve számos olyan alacsonyabb rangú istenséggel, melyek egymás és a főalak viszonylatában hierarchikusan vannak elrendezve, s amely alakzat a *meditáció segédeszközeként* és az *istenségek gyűjtőhelyeként* használatos a rítusban, valamint mind az istenségek vagy szimbólumaik grafikai megjelenítésében, mind pedig a részletek gazdag kidolgozottságában különbözik a jantrától.”¹³

⁸ GLASENAPP 1940.

⁹ GLASENAPP 1940, 107.

¹⁰ LESSING 1942.

¹¹ LESSING 1942, 128–129.

¹² LESSING 1942, 130–137.

¹³ POTT 1966, 71.

Bármennyire furcsa is, a mandala szellemiségét a köztudatban nem az eddig idézett orientalisták tették ennyire fontossá és népszerűvé, hanem a svájci pszichiáter, Carl Gustav Jung (1875–1961). Az I. világháború időszakában „mandalákat”, azaz a belső állapotának megfelelő ábrákat rajzolni kezdő Jung számára a „rejtett értelmű” körök lényegében a személyiség pszichikus összességének, a tudatot és a tudattalant magába foglaló mély-énnek (Selbst), az emberi teljességet kifejező központi archetípusnak jelképei lettek.¹⁴ Jung ezt nemcsak a keleti mandaláknál, hanem többek között a keresztény szimbolikában is igyekezett kimutatni. Először Richard Wilhelm (1873–1930) egy régi taoista kínai szöveget feldolgozó, 1928-ban megjelent, *Az aranyvirág titka* című könyvének kommentárjában fejtette ki, hogy mit jelent számára a mandala fogalma. „A körkörös mozgás és a középpont” című fejezetben azt is megjegyezte, hogy szerinte a mandalák „mágikus” körei nemcsak Keleten, hanem Nyugaton, a korai keresztény középkorban, valamint a pueblo indiánoknál és az általa elemzett betegekénél is megtalálhatók.¹⁵ Szerinte ugyanis a mandala-formájú képződmények segítségével lehetőség teremthető egy olyan folyamatra, amely új személyiségközpontot képes létrehozni, vagyis védő és oltalmazó kör, amely mintegy „ráhelyezkedik a pszichikus káoszra”.¹⁶ Ezt az elvet Jung alkalmazta is a betegek gyógyítási folyamataiban, vagyis a szkizofrének álmaiban, vízióiban megjelenő, mandalaként felfogott képzeteket úgy értelmezte, hogy azok valójában a megzavart lelki egyensúlyt próbálják helyreállítani. 1937-ben megtett indiai útja során Jung még a Dardzsiling melletti Karma Dordzse Drubgyu Csöling kolostort (ahonnan az Evans-Wentz-féle *Tibeti Halottaskönyv* eredeti szövege származik) is felkereste, ahol az apáttal próbált meg beszélgetni a mandalák problematikájáról.¹⁷ S hogy nézetei milyen nagy hatással voltak az orientalisztikára, azt jól mutatja Wilhelm korábbi, ma már önironikusnak ható megjegyzése, mely szerint Kínán keresztül éppenséggel Jungot fedezte fel.¹⁸ Természetes azonban, hogy napjainkban Jung módszere sem kerülhette el az általános szakmai kritikát; példának okáért az amerikai Elon Egyetem vallástörténeti szakának japanista professzora, Pamela D. Winfield szerint: „Míg a buddhista mandala vizualizációja a bonyolult én-szerkezet ürességbe olvadásának egzisztenciális folyamatában tetőződik, addig Jung mandala terápiája az individualizációban csúcsosodik ki, vagy a lényünk tudattalan központjában található egyetemes én személyes és tudatos megvalósításában.”¹⁹

Jung hatásától és zseniális ráérzéseitől az orientalisztika sem vonhatta ki magát. Az olasz Giuseppe Tucci (1894–1984) – aki kora egyik legkiválóbb orientalistájának számított,²⁰ és elsősorban a tibeti művészet tárgykörében több, mindmáig megkerülhetetlen alapművet írt –, nyolc nyugat- és közép-tibeti expedíciójának (1928–1948) eredményeképpen, olasz nyelven kiadott *Indo-Tibetica* című sorozatában (1932–1941) már számos mandala leírását tette közzé. Általános értelmezésükhöz ekkor még csupán a tibeti buddhizmust megreformáló Congkapa (1357–1419) lakonikus meghatározását hívta segítségül, mely szerint a mandala nem más, mint a „mahájána lényegi tanításainak szimbolikus diagramja”.²¹

¹⁴ JUNG 2006, 253–255.

¹⁵ JUNG 1931, 96–97.

¹⁶ JUNG 2006, 474.

¹⁷ MCLYNN 1998, 2. k., 120.

¹⁸ GOMEZ 1995, 204.

¹⁹ WINFIELD 2000.

²⁰ Munkásságáról lásd PETECH 1984, 137–142.

²¹ TUCCI 1988, 55. A sorozatot angolul kiadó Lokesh Chandra a kötet előszavában az újabb kutatások alapján rendszerezte a Tucci által esetenként félreértett mandala-ciklusokat, lásd Tucci 1988, XV–XXXIII.

Közvetlenül mandala-könyvének megjelenése előtt, ugyancsak 1949-ben kiadott főművében, a *Tibeti festett tekercsképek* második részében azonban Tucci már összegezte a mandalák legfőbb ismérveit, s az indiai tudós, Buddhaguhja (8. század) *Tengyurban* található munkája, a *Dharmamandalaszútra*²² alapján részletesen leírta szerkezetüket,²³ illetve az általa gyűjtött thangka-anyag több mandaláját is meghatározta.²⁴ Ez nagy lépés volt, hiszen addig még senki nem tárta fel ilyen sokoldalúan a mandala különböző részleteit és megnevezésüket, de senki nem vont le ennyire határozott általános következtetéseket sem. Többek között ilyen volt Tucci azon megállapítása, hogy a mandala-palota épülete lényegében a babiloni *zikkuratokból* eredeztethető,²⁵ amit majd mandala-könyvében fogalmaz meg bővebben. Ugyancsak itt fejtette ki először a mandala „pszichokozmogram”-ként való meghatározásának nézetét: „Valóban, még ha a makrokozmosz és a mikrokozmosz közötti homológia alapján a mandala eredetileg kozmogram is, amit a dráma szimbólumainak sémáján keresztül végül megjelenít, az többé nem kozmikus evolúció és involúció; inkább a kezdeti tudat dezintegrációjának és reintegrációjának drámája. Pontosan ezen oknál fogva a vadzsrajánában a mandala nem egyszerű kozmogram, hanem inkább pszichokozmogram.”²⁶ Bár jól érzékelhető, hogy Tucci itt a mandala kapcsán átélendő egyetemes misztikus tapasztalatot akarta hatásosan megfogalmazni, az általa használt fogalmi apparátus – amelyet aztán mindmáig számtalan szerző átvett a rákövetkező évtizedekben – meglehetősen félrevezető. A mandala ugyanis nem „kozmosz”, azaz megjelenítésében nincsenek a buddhista *univerzumra* utaló olyan jelképek, mint a Méru hegy vagy a kontinensek (ezek viszont megtalálhatók az ún. felajánlási mandalánál²⁷), hanem a közepén megjelenített istenség palotájának szerkezetét és annak környezetét, minden részletében szimbolikus *világát* foglalja össze.²⁸ A „pszichokozmogram” kifejezés pedig nem utal sem az emberi test arányainak megfelelő mandala-palota konstrukciójára, sem a mandalával kapcsolatos meditáció folyamatára, hanem valamiféle általános archetipikus tapasztalatként értelmezhető.

Még ebben az évben Tucci a tudománytörténetben is egyedülálló vagy inkább különlegesnek mondható könyvet szentelt a mandala problematikájának, amely nemcsak szakmai, tudományos igénnyel, hanem meghökkentő átéltséggel, s Jung nyomán, a pszichológiai megfigyeléseket is felhasználva íródott. *A mandala elmélete és gyakorlata, különös hivatkozással a tudattalan modern pszichológiájára*²⁹ című, olasz nyelven kiadott művének stílusát első olvasásra leginkább költői formában megírt tudományos esszéként, vagy még inkább misztikus nézetektől ihletett filozófiai műként lehetne meghatározni. Ezt tükrözi a könyv előszavának bevezető része is: „Az volt a célom, hogy alapvető áttekintésükben

²² Tucci tévesen Padmákarának tulajdonította a szöveget, lásd erről LO BUE 1987, 788.

²³ TUCCI 1949a, 318–320.

²⁴ TUCCI 1949a, 598–607.

²⁵ Nem véletlen, hogy a *zikkurat* mint a világ közepét kifejező „Szent Hegy” hangsúlyos helyet foglal el Eliade ugyanebben az évben megjelent könyvében, lásd ELIADE 1993, 30–33. Jellemző módon ugyan Eliade az „archetipus” Jungtól származó kifejezését használta a hagyományos társadalomban élő ember „mintáinak” jellemzésére, ám jungi értelmezésétől könyvének 1958-as kiadásában már elhatárolta magát, lásd ELIADE 1993, 10–11.

²⁶ TUCCI 1949a, 327, fn. 32.

²⁷ Lásd erről BEER 2003, 84–86.

²⁸ Lásd erről KELÉNYI 2005.

²⁹ Tucci, Giuseppe: *Teoria e pratica del mandala: con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*. Astrolabio, Roma, 1949.

állítsam helyre az elméletét és gyakorlatát azoknak a pszichokozmogramatáknak, melyek vezethetik a neofitát, feltárva számára az erők titkos játékát, melyek a tudat helyreállításának útján működnek az univerzumban és bennünk.”³⁰ Ebből aztán jól érzékelhető, hogy új könyvében Tucci szakít a szaktudományos értelmezés száraz gyakorlatával, és átfogóbb, vallástörténeti és pszichológiai kontextusba helyezi mondanivalóját. Már a kötet fejezetcímei is azt mutatják, hogy mennyire a pszichologizáló, vagy még inkább az ezoterikus kategóriák határozzák meg a szöveget. Az első fejezet, mely a mandala teoretikus alapját világítja meg, bevezető az indiai „gnózis”-hoz. A mandalát az „újraegyesülés eszközeként” bemutató második fejezetben nemcsak a mandala különböző részeit közli (talán ez a legfontosabb része a könyvnek), hanem annak a hatásmechanizmusnak kifejtését is, ahogy a „neofita” az „abszolút tudat” fényével egyesül (az itt közölt fordításból Horváth Z. Zoltán főként ezeket a részeket hagyta ki). A harmadik és negyedik fejezet a mandala létrehozásán és néhány rituális hagyományon keresztül annak szimbolikáját és „liturgiáját” írja le, végül az ötödik fejezetben, mely a *Mandala az emberi testben* címet viseli, a testet a „megszabadulás” legfőbb eszközeként mutatja be.

A könyv hangütését mintegy összefoglalja annak az észleletnek a leírása, mely a mandala értelmezőjének „pszichológiai tapasztalatát” hozza létre: „Csak bizonytalanul ismerjük fel a fényt, melybe benső létünket helyezzük; ragyog, mint egy fénypont a holdtalan éjszakában. De hogy érhetjük ezt el? Hogyan térhetünk hozzá vissza és vethetjük magunkat bele? Ilyen feltételek mellett gondolták ki azt a rendszert, amely összetett és szimbolikus módon fejezi ki a dezintegráció és reintegráció e drámáját: a *mandalát*, ahol a kettős folyamatot szimbólumok fejezik ki, amelyek – ha a beavatott helyesen olvassa őket – létrehozzák a felszabadító pszichológiai tapasztalatot. Nem arra gondolunk, hogy a *mandala* képi ábrázolása csupán a buddhizmus sajátja; valójában csak egy ősrégi intuíció pontos kidolgozását valósították meg, mely az idő múltával letisztult, s ezen kívül más felfogásokat is magáévá tett, ernyiben tehát külső minta is érintette.”³¹ S hogy ez a szemlélet honnan ered? Wilhelm fent említett könyvére hivatkozva Tucci arra hívja fel a figyelmet, hogy az „ilyen víziók és fénylő látomások az emberi szellem néhány titokzatos belső szükségyszerűségén keresztül következnek be. Jung becsületére válik, hogy ő volt az első, aki ezt felismerte.”³² Ebből szembetűnő, hogy a mandalát nem elsősorban az indo-tibeti buddhizmus, hanem egy ősi, egyetemes és időtlen képzetrendszer átfogó kifejeződéseként értelmezte; a fentiek tükrében mondhatnók úgy is, hogy Tucci ebben a művében a tibeti mandalán keresztül Jungot fedezte fel.

A tény, hogy a könyv először olaszul jelent meg, sokáig nehezen hozzáférhetővé tette a korabeli tudomány számára. Külön érdekessége a kötetnek, hogy jószérivel nincsenek benne bibliográfiai adatok, így nemcsak a tibeti műveket, hanem még azokat a nyugati szerzőket (mint például a fent idézett Lessing, Pott és Zimmer) sem idézi, melyeket nyilvánvalóan jól ismert. Ráadásul a második fejezet szövegéből ítélve Tucci nem olvashatta végig a könyvének eredeti forrását biztosító *Dharmamandalaszútra* egészét. A tibeti szöveg

³⁰ TUCCI 1949B, VII.

³¹ TUCCI 1949B, 22.

³² TUCCI 1949b, 37.

ugyanis nemcsak a mandala felépítését és különböző részeit nevezi meg, hanem kifejti azok szimbolikus tartalmát, s leírja a szanszkrit „mandala” szó tibeti megfelelőjének (t. *dkyil 'khor*) szó szerinti értelemben vett meghatározását is; ennek alapján Tucci feltehetően a mandala fogalmát is másként definiálta volna. Eszerint a szóösszetétel első tagja, a „közép” (t. *dkyil*) a mandala középpontjában helyet foglaló, megvilágosodott lényegű főistenséget (t. *gtso bo*), második tagja, a „kíséret” (t. *'khor*) pedig annak emanációját (t. *sprul pa*) jelképezi, illetve míg az első tag a „túljutó”-nak (t. *'das pa*), addig a második a „világban lévő”-nek (t. *'jig rten pa*) felel meg, azaz együtt a nirvána és a szamszára kettősségét is jelképezik.³³

Érdekes módon 1949-ben egy olyan mű is megjelent Indiában, amely a 12. századi híres bengáli tudós, a Vikramasíla kolostori egyetemén tanító Abhajákaragupta (1087–1141) szanszkrit szövegét, a mandalákat csoportosító *Nispannájógávalít* mutatta be.³⁴ Közreadója, a híres indiai tudós, Benoytosh Bhattacharya (1897–1964) tudományos előzményként csupán az 1926-ban, Pekingben, báró von Staël-Holstein által felfedezett, 787 darabból álló szoborcsoportra hivatkozott, melyet a Harvard Egyetem professzora, Walter Eugene Clark (1881–1960) adott ki 1937-ben.³⁵ Ez a sorozat ugyanis szerinte a *Nispannájógávalí* alapján készült, melynek előzménye a *Vadzsrávalí* című munka huszonhat mandalát sorol fel. Abhajákaragupta ezeket részletezte a *Nispannájógávalí*-ban, azaz tantrikus osztályokba sorolta őket, s meghatározta a mandalában helyet foglaló istenségek ikonográfiai jellegzetességeit. A könyv nyilvánvalóan olyan buddhista szerzetesek számára íródott, akik a meditációs gyakorlat szempontjából tanulmányozták.

Tucci mandala-könyvéről ekkor még alig vett tudomást a tudományos világ; feltehetően legfőképp azért, mivel olasz nyelven jelent meg, bár amúgy sem volt könnyen befogadható. Nem úgy az Ascona közelében 1933-tól fogva megrendezett Eranos-konferenciák vallástudományi köre, melyeknek vezéralakja Jung, egyik alapvető témája pedig a Kelet és Nyugat szellemiségén való „meditáció” volt. Tucci ugyan csak érintőlegesen kapcsolódott a körhöz, ám egyik legnagyobb hatású szereplője, a Tuccit mesterének tartó vallástörténész, Mircea Eliade (1907–1986)³⁶ 1952-ben megjelent *Képek és jelképek* című munkájában, a középpont „megalkotásával” kapcsolatban Tucci és Jung nyomán összegezte a mandaláról való sajátos elképzeléseit: „A mandala tehát egyszerre imago mundi és szimbolikus panteon. A beavatási szertartások során, sok egyéb próbatétel közt, az újonnan megtértnél el kellett érnie a mandala különféle szintjeire is. Ez a behatolási rítus értelmét tekintve megegyezik a közismert templomi körmenettel (*pradaksina*), illetve a teraszról teraszra, »a tiszta régióig«, azaz a templom legfelső részéig való folyamatos haladással.” S miután kifejtette, hogy a mandala funkciója lényegében megegyezik a labirintuséval, konklúzióként még hozzátette: „A földre rajzolt mandalába történő behatolás a beavatást jelképezi, ugyanakkor a mandala meg is védi az újonnan megtértnél minden külső ártó hatalomtól, és segíti, hogy figyelmét összpontosítva megtalálja saját »Középpontját«.”³⁷

³³ LO BUE 1987, 796.

³⁴ BHATTACHARYA 1972.

³⁵ BHATTACHARYA 1972, 12–14.

³⁶ Lásd erről GNOLI 1986, 281–296.

³⁷ ELIADE 1997, 66.

Ebben az időszakban a mandalával kapcsolatos más nézetek is felbukkantak az európai szakirodalomban. 1950-ben jelent meg az antropológus Schuyler V. R. Cammann (1912–1991) tanulmánya,³⁸ mely szerint az általános felfogással ellentétben a tibeti mandalák nem az indiai tantrizmusból eredeztethetők, hanem a kínai Han-kori (i.e. 100 – i.sz. 100 k.) bronztükrökre vezethetők vissza (a hasonlóságra egyébként már Tucci is utalt könyvében³⁹). Ezek szerkezetét, T és V alakú jeleit (mintáiról ezt a típust TLV tükörnek is nevezik) a négy iránnyal és a négy kínai égtájvédővel azonosította a szerző, ezt az elvet pedig egy Dunhuangban talált, szerinte a legkorábbinak számító mandala-ábrázolások egyikével próbálta párhuzamba hozni.⁴⁰

Néhány évvel később, 1958-ban pedig a nemzetközi tibetológia egyik legkülönösebb személyisége, a lipcsei Néprajzi Múzeum ázsiai gyűjteményének volt kurátora, Siegbert Hummel (1908–2001) egy újabb, a tibeti mandala eredetével kapcsolatos tanulmányt tett közzé.⁴¹ Felidézve Cammann gondolatait – mármint, hogy a mandala-diagram csak a 9. században jelent meg Indiában, és oda valószínűleg a buddhizmus előtti korszak samanisztikus-taoista Kínájából származott –, kifejtette azt az eredeti nézetet, hogy a mandala még inkább az északkelet- vagy nyugat-tibeti területekről került át Indiába, majd innen vissza Tibetbe. Szerinte a négyzet és a kör kapcsolatát mutató Han-kor taoista mandalái és a tunhuangi korai buddhista mandalák az Eurázsia sztyepei vadász kultúrájából eredő szoláris hagyományon alapulnak. Ugyanakkor újra felvetette a mandalák lunáris hagyományával, az i.e. 4 évezredben, az ókori Keleten emelt „négyyszögletű, emeletes tornyok”-kal, a zikkuratokkal való hasonlóságot is (mint láttuk, ez a nézet is megjelent már Tuccinál). Hummel a tibeti kultúrát a neolitikumban történt bevándorlásokból eredeztette, egyrészt az eurázsiai sztyeppék irányából, a Kukunor vidékén át Közép-Tibetbe, másrészt délről, Kasmíron keresztül Ladak felé. Ez magyarázza számára a prototibeti és az ókori keleti kultúrák kapcsolatát. Ezenkívül utalt a Tibetben található megalitikus nagy kőkörök és monolitok maradványaira, melyek véleménye szerint nem temetkezési helyek, hanem a kozmikus rendszer kifejeződései, s középpontjukban a Világfa/Világtengely áll (előzményként elsősorban Roerich kelet-tibeti, valamint Francke és Tucci nyugat-tibeti kutatásaira támaszkodott). Ezek után nem meglepő, hogy szerinte a mandala struktúrája a tibeti megalitikus kultúrából alakult ki, amelynek előzménye a lépcsőzetes hegy (vagyis a zikkurat) és a halomsír, a tumulus, melyet a Világfa koronáz. Annyit azért megengedett, hogy csak akkor kaphatnánk a „lamaista” mandalák eredetére választ, ha sikerülne ilyesféle megalitikus mandalákra bukkanni Tibetben. Végül okfejtésére azzal tette fel a pontot, hogy a mandalát érdemes lenne a labirintus fogalmával is kapcsolatba hozni, hiszen a velük összefüggő, befelé, majd kifelé haladó rituális táncok jellege, az összehúzó és kiáramlás megtalálható a kundalíni jóga rendszerében is.

³⁸ CAMMANN 1950, 107–119.

³⁹ TUCCI 1949b, 141.

⁴⁰ Mindazonáltal a példaként felhozott, 9–10. században készült rajz valójában egy oltárt ábrázol az Usnisavídzsájá dháraní recitálásához. A középpontban található lótuszon a „Buddha” írásjegy olvasható, körülötte áldozati edények a „víz”, „füstölő” és „méces” írásjegyekkel ellátva, a négy irányban pedig az égtájvédők nevei találhatók. A Dunhuangban talált mandalarajzokról lásd LUCZANITS 2009, 140–149.

⁴¹ HUMMEL, 158–171.

A korszak egyik legszínesebb egyénisége, Anagarika Govinda láma (Ernst Lothar Hoffmann, 1898–1985) 1960-ban kiadott, a maga korában kulcsműnek számító *A tibeti misztika alapjai* című könyvében érdekes módon nem foglalkozott a mandalák struktúrájával, hanem csupán a tantrikus meditáció folyamatát szemléltette vele. Ezt tükrözi akkurátus – alapvetően helyes – meghatározása is, mely szerint a mandala nem más, mint „a szimbólumok rendszerezett elhelyezése, amelyen a vizualizáció folyamata alapszik”.⁴² A híres *mani mantra* szótagjainak egységeire szellemesen felépített könyve azonban furcsa módon nemcsak hogy Tuccinak a *Tibeti festett tekercsképekben* leírt mandala-fejezetéről, hanem az alapvetőnek tekinthető vadzsrajána-fejezetről sem vesz tudomást.

1961-ben következett be Tucci könyvének angol nyelvű kiadása, amely azután évtizedekig alapvetően meghatározta a mandaláról való tudományos gondolkozást. Mindazonáltal a könyvet nem fogadta egyértelmű lelkesedés; sőt, azonnal kiváltotta a Syracuse Egyetem professzora, a hinduizmus iránt elkötelezett, osztrák származású Agéhananda Bháratí (Leopold Fischer, 1923–1991) dühödt kritikáját, aki már a bevezetésben sem leplezte ellenszenvét: „Nem kétséges, hogy fontos könyv, noha Tucci professzor minden tudós művéből a legkevésbé tudós.”⁴³ Nem kímélte a mandala általános meghatározását sem: „Tucci »pszicho-kozmogram«-nak hívja a mandalákat, ami épp annyira jó, mint bármilyen más titkos értelmű hellenizmus; valamint Junggal együtt megerősíti, hogy »archetípusok, melyek öröklöttek az emberi lélekben.«” Általánosságban pedig a következő – igencsak helytálló – kifogást emeli: „A szerző minimalizálja a teológiai megkülönböztetést a hinduizmus és buddhizmus között; ez bizonyos fokig jogos, mivel a tantrikus hagyomány annyira átjárja mindkettőt, hogy az elővigyázatlan és képzetlen olvasókkal elhitetheti, nincsenek alapvetően fontos különbségek.” Ennél azonban jóval súlyosabb az alábbi megállapítás: „Valójában nincsen túl sok minden a könyvben, vagy éppen csak valamennyire a *mandalára* vonatkozó munka; amit Tucci megtett, az valójában a hindu és buddhista tantrikus dogmák összefoglalása, melyek némileg kapcsolatba hozhatók a *mandalával*, épp úgy, ahogy bármilyen keresztény dogma valamennyire kapcsolatba hozható a kereszttel.”⁴⁴ Hogy a tudós kortársak másik felére milyen hatással lehetett a mű, jól érzékelhető az egészen más hurokat pengető Edward (Eberhart Julius Dietrich) Conze (1904–1979), a buddhista szövegek hírneves fordítójának ismertetőjéből, aki csupán szerényen összefoglalta a könyv szerkezetét, majd konklúzióként hozzáfűzte: „Tucci professzor egyike azon néhány tudósaknak, akiknek van alapjuk a tantrizmus szellemi folyamatának mélyére hatolni. Ezen a területen az úttörők egyike volt, s amit elmond nekünk, az olyan hihetetlen, mint az elveszett Atlantiszról szóló mesék. Sőt, műveltségének és víziójának emelkedettsége a pusztá szakértő rövidlátó perspektíváját is kijavítja.”⁴⁵ 1967-ben megjelent könyvében pedig éppenséggel Tucci munkájára hivatkozva fejt ki, hogy a tudománynak tekintettel kell lennie a pszichológiára.⁴⁶

⁴² GOVINDA 1992, 92.

⁴³ BHARATI 1962, 130–131.

⁴⁴ BHARATI 1962, 130.

⁴⁵ CONZE 1962, 163–164.

⁴⁶ CONZE 1967, 26.

A mandala Tuccit követő, talán legkorábbi meghatározását a későbbi évtizedek tibetisztikáját meghatározó angol tudós, David Snellgrove adta meg korai, a Hévadzsa tantrát feldolgozó, 1959-ben megjelent művében. Tucci olaszul megjelent könyvére hivatkozva, de nyilvánvalóan a *Dharmamandalaszútra* teljes szövegének ismeretében a következőképp határozta meg a mandalát: „A maṇḍala, melynek elsődleges szerepében a kiáradás és visszaáramlás (*samsāra* és *nirvāṇa*) igazsága fejeződik ki, az univerzum középpontja. Innen fogva minden olyan korábbi hagyományt magába foglal, melyek összekapcsolódnak ezzel az elképzeléssel. Legbelseje a Méru hegy; az univerzális uralkodó palotája, a királyi stūpa; sőt, még inkább a tűz-oltár, ahol valaki saját maga feláldozását végzi el.”⁴⁷ Jóval később, 1987-ben megjelent, összegző művében lényegében ugyanezt fejtette ki, azzal a különbséggel, hogy a mandalát egyszerűen olyan körként, vagy kör-alakú elrendeződésként értelmezte, amely a megszentelt területet megkülönbözteti a mindennapok profán világától.⁴⁸ E szembesítés nyilvánvalóan Eliadéra utal, Snellgrove viszont korábbi megfogalmazásához társította a fenti kettősséget. Eszerint a mandala buddhista gyakorlata abból az általános mahájána tanításból ered, hogy a nirvána (mint megszentelt tér) és a számszára (mint a profán világ) lényegében azonosak, illetve azonosságuk a megvilágosodás állapotában ismerődik fel.⁴⁹ S annak bizonyítására, hogy ez a gondolkodásmód a nyugati világtól sem idegen, Goethe nagy művéből felidézi a makrokozmosz jelét, azaz a pentagrammát megpillantó Faustot,⁵⁰ lényegében újjólag eljutva tucciánus kezdőtételünkig, mármint hogy a mandala nem – legalábbis nem csak – „kozmoqram”, hanem „pszichokozmoqram” is:

*„E jelt talán istenség írta le,
bensőm zajgását csillapítja,
szegény szívem öröme nyitja,
s rejtelmes hatóereje
a létnek titkait mind megvilágosítja!
Isten vagyok? A fény kitölt!
Im, e világos, tiszta jelben
a működő Természetet látton-láthatja lelkem.” (Jékely Zoltán fordítása)*

A mandalával kapcsolatos elképzelések eddigre már annyira áthatották a nyugati gondolkozást, hogy a pár év múlva megnyíló, a tibeti művészet legfontosabb korszakait átfogó, New Yorkban megrendezett úttörő jelentőségű kiállítás középpontjában egy Kálacsakra mandala állt mint „misztikus palota, mely megtestesíti a buddhák beteljesedett történetét és kozmoszát”.⁵¹ A kiállítás koncepciója azonban még ennél is tovább ment: a különböző egységek felosztását a mandala-palota részeinek megfelelően rendezték el, mivel a mandala a „spirituális nevelés szférájaként” nem más, mint a „tökéletesen megtisztult univerzum”, amely nemcsak környezetünket, országunkat, hanem magát a földet vagy saját tudatunkat is képes átalakítani. A mandala-palota külső teremt a történeti buddha, Sákjamuni,

⁴⁷ SNELLGROVE 1959, 32, fn. 4.

⁴⁸ SNELLGROVE 1987, 199.

⁴⁹ SNELLGROVE 1987, 198–199

⁵⁰ SNELLGROVE 1987, 200.

⁵¹ THURMAN – RHY 1991, 13.

a buddhista mesterek és a vallás nagy támogatóinak képmásai jelképezték. A palota középső részei a buddhizmus gyakorlata, nevezetesen a négy nagy tibeti rend, a nyingma, szakja, kagyü és geluk rendek, azaz alapítói, mesterei és „archetipikus istenségeik” (t. *yi dam*) szerint voltak csoportosítva. Végül a palota legbelső termeiben elhelyezett, a mennyei vagy földi „Tiszta Föld” mennyországaiban megjelenített „transzcendentális” bódhiszattvák és buddhák képmásai azt voltak hivatva bemutatni, hogyan alakult át a tibeti nemzet és civilizáció ezekkel a misztikus birodalmakkal való kapcsolat révén. A szerzők kegyes hozzájárása pedig leginkább a nyugati ember mélyreható problémáit szólaltatja meg: „Tibet Tiszta Föld kiterjedése úgy látható, mint a kulcs Tibet misztikus vonzerejéhez, amely magáról a Föld mandalás, szent jellegéről és végső paradicsomi helyzetéről élesíti fel álmainkat. Életben tartja reményeinket az alapvető igazság megértésére, teljességében jeleníti meg a világ szellemi hagyományait, hogy a valóságos cél – nirvána, megszabadulás, megváltás, megvilágosodás és megdicsőülés – valójában itt és most kéznél vannak, a mi létezésünk legbelsejében.”⁵² S hogy Tucci szemléletének hatása még ezután is mennyire jelenvaló volt, azt a mandalának 1997-ben nem túlságosan eredeti könyvet szentelő Denise Patry Leidy meghatározása is bizonyítja; szerinte ugyan a mandalát gyakran a kozmosz alaprajzaként írják le, ám az valójában nem más, mint egy meghatározott istenség megjelenítése a kozmoszban és *mint* a kozmosz.⁵³

Bibliográfia

- BEER 2003. Beer, Robert: *The Handbook of Tibetan Buddhist Symbols*. Chicago – London: Serindia.
- BHARATI 1962. Bharati, Agehananda: The Theory and Practice of the Mandala. *The Journal of Asian Studies*, 1962, Vol. 22, No. 1, Nov., 130–131.
- BHATTACHARYA 1972. Bhattacharya, Benoytosh (ed.): *Niṣpannayogāvalī of Mahāpañḍita Abhayākaragupta*. Baroda: Oriental Institute.
- BURNOUF 2010. Burnouf, Eugène: *Introduction to the History of Indian Buddhism*. Translated by Katia Buffetrille and Donald S. Lopez Jr., Chicago: The University of Chicago Press.
- CAMMANN 1950. Cammann, Schuyler: Suggested Origin of the Tibetan Mandala Paintings. *The Art Quarterly*, Vol. 8, 1950, 107–119.
- CONZE 1962. Conze, Edward: The Theory and Practice of the Mandala, by G. Tucci. *Journal of the Royal Asiatic Society*, Vol. 94/3–4, October, 1962, 163–164.
- CONZE 1967. Conze, Edward: *Thirty Years of Buddhist Studies*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- ELIADE 1993. Eliade, Mircea: *Az örök visszatérés mítosza*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- ELIADE 1997. Eliade, Mircea: *Képek és jelképek*. Budapest: Európa Könyvkiadó, Budapest.
- GLASENAPP 1940. Glasenapp, Helmuth von: *Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs*. Stuttgart: W. Spemann Verlag.

⁵² THURMAN – RHY 1991, 13.

⁵³ LEIDY – THURMAN 1997, 17.

- GOMEZ 1995. Gomez, Louis O.: *Oriental Wisdom and the Cure of Souls: Jung and the Indian East. Curators of the Buddha* (ed. Donald S. Lopez, Jr.). Chicago: The University of Chicago Press.
- GNOLI 1986. Gnoli, Gherardo: Mircea Eliade 1907–1986. *East and West*, Vol. 36, Nos 1–3, 1986, 281–296.
- GOVINDA 1992. Govinda, Anagarika: *Foundations of Tibetan Mysticism*. New Delhi: B. I. Publications Pvt Ltd.
- HUMMEL 1958. Hummel, Siegbert: Der Ursprung des-tibetischen Mandalas. *Ethnos*, 1958, 2, 158–171.
- JUNG 1931. Jung, Carl G.: The Circular Movement and the Centre. Wilhelm, Richard (ford. és bev.): *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Ltd.
- JUNG 2006. Jung, Carl. G.: *Emlékek, álmok, gondolatok*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- KELÉNYI 2005. Kelényi Béla: Vajrabhairava „tizenhármass” mandalája. *Bolor-un Gerel. Kristályfény. Tanulmányok Kara György professzor 70. születésnapjának tiszteletére*, I–II. (szerk. Birtalan Á., Rákos A.), Budapest: ELTE Belső-Ázsiai Tanszék – MTA Altajisztikai Kutatócsoport, 401–416.
- KELÉNYI 2009. Kelényi Béla: A „Tibeti Halottaskönyv” – egy keleti bédekker a nyugati túlvilághoz. *Tibeti Halottaskönyv. A bardó-utasítás nagykönyve*. Budapest: Cartaphilus, 223–225.
- LEIDY – THURMAN 1997. Leidy, Denise Patry and Thurman, Robert A. F.: *Mandala: the Architecture of Enlightenment*. Asia Society Galleries, New York: Tibet House.
- LESSING 1942. Lessing, F. D.: *Yung-ho-kung: An Iconography of the Lamaist Chatedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult*. Stockholm: Publication 18 of the Sino-Swedish Expedition.
- LO BUE 1987. Lo Bue, Erberto: The Dharmamaṇḍala-sūtra by Buddhaguhya. (eds. Gnoli, G., Lanciotti, L.) *Orientalia Josephi Tucci Memoriae Dicata*, SOR, LVI, Roma, 1987, 787–818.
- LUCZANITS 2009. Luczanits, Christian: Ritual, Instruction and Experiment: Esoteric Drawings from Dunhuang. *The Art of Central Asia and the Indian Subcontinent in Cross Culture Perspective* (ed. Anupa Pande & Mandira Sharma). New Delhi: National Museum Institute – Aryan Books International, 140–149.
- MCLYNN 1998. McLynn, Frank: C. G. Jung. *Élete és munkássága*. Budapest: Kossuth Kiadó.
- PETECH 1984. Petech, Luciano: Giuseppe Tucci (1894–1984). *JIAS* 1984, Vol. 7, No. 2, 137–142.
- POTT 1966. Pott, P. H.: *Yoga and Yantra*. Translated from the Dutch by Rodney Needham. Springer-Science+Business Media, B.V.
- Shrīchakrasambhāra Tantra: A Buddhist Tantra*. (ed. Kazi Dawa-Samdup) Tantrik Texts, Vol. VII, London – Calcutta: Luzac & Co, Thacker, Spink & Co.
- SNELLGROVE 1959. Snellgrove, David L.: *The Hevajra tantra*. London: Oxford University Press.
- SNELLGROVE 1987. Snellgrove, David L.: *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and their Tibetan Successors*. London: Serindia Publications.

-
- STODDARD 1999. Stoddard, Heather: Dynamic Structures in Buddhist Maṇḍalas: Apradākṣina and Mystic Heat in the Mother Tantra Section of the Anuttarayoga Tantra. *Artibus Asiae*, 1999, Vol. 58, No. 3/4, 169–213.
- TAYLOR 2001. Taylor, Kathleen: *Sir John Woodroffe, Tantra and Bengal. "An Indian Soul in a European Body"?* Richmond – Surrey: Curzon Press.
- THURMAN – RHY 1991. Thurman, Robert A. F. – Rhy, Marylin M.: *Wisdom and Compassion. The Sacred Art of Tibet*. New York: Harry N. Abrams.
- TUCCI 1949a. Tucci, Giuseppe: *Tibetan Painted Scrolls*. Roma: Libreria dello Stato.
- TUCCI 1949b. Tucci, Giuseppe: *The Theory and Practice of the Mandala*. London: Rider and Co.
- TUCCI 1988. Tucci, Giuseppe: The Temples of Western Tibet and their Artistic Symbolism. In Chandra, Lokesh (ed.): *Indo-Tibetica* III. 1. *The Monasteries of Spiti and Kunavar*. New Delhi: Aditya Prakashan.
- WINFIELD 2000. Winfield, Pamela D.: A Question of Balance: Jung's Misreading of Buddhist Symbolism. *Schuykill Graduate Magazine Online*, Vol. 3, No. 1, Spring, 2000.
- ZIMMER 1926. Zimmer, Heinrich: *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*. Berlin: Frankfurter Verlags – Anstalt A.-G.