

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE
POLISH SOCIETY FOR ORIENTAL STUDIES

PRZEGLĄD
ORIENTALISTYCZNY
ORIENTAL REVIEW

Kwartalnik

Wydano ze środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 4 (276)

WARSZAWA

2020

WYDAWNICTWO PTO

KOMITET REDAKCYJNY / EDITORIAL COMMITTEE

Redaktor naczelny / Editor in Chief – dr hab. Agata Bareja-Starzyńska, prof. UW
Członkowie / Members: – dr hab. Iwona Kordzińska-Nawrocka, prof. UW,
prof. dr hab. Iwona Kraska-Szlenk, dr Małgorzata Religa,
dr Magdalena Rodziewicz, prof. dr hab. Danuta Stasiak,
dr Anna Sulimowicz-Keruth, dr hab. Jacek Woźniak

RADA NAUKOWA / EDITORIAL BOARD

Prof. Eva Csato (Uppsala University), Prof. Eva de Clercq (Ghent University),
Prof. Janusz Danecki (University of Warsaw), Prof. Peter Kornicki (Cambridge University),
Prof. Olga Lomova (Charles University in Prague), Prof. Giacomella Orofino (University L'Orientale, Naples),
Prof. Mario Poceski (University of Florida), Prof. Lionel Posthumus (University of Johannesburg),
Prof. Pavel Rykin (St. Petersburg State University), Prof. Mark Turin (University of British Columbia)

RECENZENCI (od 2019) / REVIEWERS (since 2019)

dr Andżelika Adameczyk (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Piotr Balcerowicz (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Jerzy Bayer (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Marzena Czerniak-Drożdżowicz
(Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Andrzej Drozd (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),
dr Justyna Godlewska-Szyrkowa (Uniwersytet Warszawski),
dr Agnieszka Graczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Marcin Grodzki (Uniwersytet Warszawski), prof. UW
dr Stanisław Gródź (University of Birmingham),
prof. dr hab. Marcin Jacoby
(Szkola Wyższa Psychologii Społecznej),
dr Stanisław Kania (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Tomasz Kempa
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
prof. dr hab. Izabela Kończak (Uniwersytet Łódzki),
dr Magdalena Krzyżanowska (Universität Hamburg),
dr hab. Wiesław Lizak (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Halina Marlewicz, prof. (Uniwersytet Warszawski),
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marcin Michalski
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Dorota Michalak, prof.
(Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marzanna Pomorska (Uniwersytet Jagielloński),
dr Jan Rogala (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Ewa Rynarzewska (Uniwersytet Warszawski), prof. UW
prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Golaś (Uniwersytet Jagielloński),
dr Kamila Stanek (Uniwersytet Warszawski),
dr Marcin Styszyński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Lidia Sudyka (Uniwersytet Jagielloński),
dr Mariusz Sulkowski
(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego),
dr Magdalena Szpindler (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marcin Szydysz (Uniwersytet Wrocławski),
dr hab. Maciej Tomal (Uniwersytet Jagielloński),
dr Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr Małgorzata Wielńska-Softwedel
(Uniwersytet Ludwika i Maksymiliana w Monachium),
prof. dr hab. Witold Witakowski (Uppsala University),
dr Ewa Wołk-Sore (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marta Woźniak-Bobińska (Uniwersytet Łódzki),
prof. dr hab. Ewa Zajdler (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Estera Żeromska
(Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr hab. Grażyna Zajac, prof. (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Maciej Ząbek (Uniwersytet Warszawski)

Redakcja językowa / Proofreading
Zespół (język polski),
Editorial Committee (Polish)
Sekretarz redakcji / Editorial secretary
dr Zuzanna Augustyniak

Okładka / Cover
Wanda Winkowska-Siennicka

Adres redakcji / Address of the Editorial Office
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28 (Wydział Orientalistyczny UW)
00-927 Warszawa
Tel. 22 55 20 513

Nakład 250 egz.



Realizacja wydawnicza / Publishing Company
Dom Wydawniczy ELIPSA
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel. 22 635 03 01, e-mail: elipsa@elipsa.pl, www.elipsa.pl

OD REDAKCJI

Drodzy Czytelnicy,

Należą się Państwu przeprosiny za opóźnienie w publikacji „Przeglądu Orientalistycznego”, nr 4 z 2020 r. i kolejnych numerów, wynikłe z trudności organizacyjnych i finansowych związanych z wydawaniem czasopisma.

Oddajemy obecnie w Państwa ręce numer specjalny 4 z 2020 r. dedykowany prof. UW Stanisławowi Godzińskiemu.

Mamy nadzieję, że problemy wydawnicze „Przeglądu Orientalistycznego” zostały przezwyciężone i publikacja kolejnych numerów czasopisma przebiegnie bez zakłóceń.

Przy okazji informujemy, że Kronika działalności naukowej i wydarzeń kulturalnych w zakresie orientalistyki publikowana dotychczas w „Przeglądzie Orientalistycznym” została przeniesiona na stronę internetową Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego (<http://pto.orient.uw.edu.pl/kronika>)

Agata Bareja-Starzyńska
Redaktor naczelny „Przeglądu Orientalistycznego”

* * *

FROM THE EDITORS

Dear Readers,

We shall apologize for the delay in the publication of “Przegląd Orientalistyczny”, issue no 4/2020 and further issues, which was caused by organizational and financial difficulties.

We release special issue no 4/2020 dedicated to Prof. Stanisław Godziński.

We do hope that problems in the publication of “Przegląd Orientalistyczny” have been overcome and the release of the next issues of the journal will occur without disruption.

We take this opportunity to inform you that the Chronicle (Kronika) of scholarly activity and cultural events in the field of Oriental studies which has been published so far in the „Przegląd Orientalistyczny” was moved to the website of the Polskie Towarzystwo Orientalistyczne (Polish Society for Oriental Studies) – <http://pto.orient.uw.edu.pl/kronika>

Agata Bareja-Starzyńska
Editor-in-chief of “Przegląd Orientalistyczny”

DEDYKACJA DLA PROFESORA STANISŁAWA GODZIŃSKIEGO

W uznaniu wkładu Stanisława Godzińskiego w rozwój studiów mongolistycznych i tybologicznych w Polsce i z okazji minionej 80 rocznicy urodzin dedykujemy Panu Profesorowi wydanie specjalne „Przeglądu Orientalistycznego”, nr 4 z 2020 r., publikując prace najmłodszego pokolenia badaczy związanych z kręgiem Jego zainteresowań naukowych oraz wiersz napisany przez Thuptena Kungę Chashaba specjalnie na ten jubileusz.

Koledzy i uczniowie
z Zakładu Turkologii i Ludów Azji Środkowej
Wydziału Orientalistycznego Uniwersytetu Warszawskiego

* * *

DEDICATION TO PROFESSOR STANISŁAW GODZIŃSKI

In recognition of Stanisław Godziński's contribution to the development of Mongolian and Tibetan studies in Poland and on the occasion of the 80th anniversary of His birthday we dedicate to Professor the special issue of “Przegląd Orientalistyczny”, no 4/2020, publishing works of the youngest generation of scholars engaged in the circle of His scholarly interests and a poem composed by Thupten Kunga Chashab, especially for this jubilee.

Colleagues and disciples
from the Department of Turkic Studies and Inner Asian Peoples
Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw

NAJWAŻNIEJSZE FAKTY
Z ŻYCIORYSU NAUKOWEGO I ZAWODOWEGO
STANISŁAWA GODZIŃSKIEGO

- 22 sierpnia 1939 r. Urodziny w rodzinie rolników z Żywiecczyny, we wsi Pewel Wielka.
- 1957 Po zdaniu matury wstąpienie na Uniwersytet Warszawski, w celu studiowania „egzotycznych języków” (wg słów Profesora). Podjęcie studiów nad językami altajskimi pod wpływem propozycji prof. Ananiasza Zajączkowskiego, – ówczesnego Dyrektora Instytutu Orientalistycznego UW, mimo wcześniejszych planów studiów sinologicznych, zainspirowanych samodzielną próbą nauki chińskiego w liceum.
- 1962 Obrona pracy magisterskiej, *Postpozycje we współczesnym języku mongolskim*, uzyskanie tytułu magistra i oferta pracy asystenta w Instytucie Orientalistycznym UW pod kierunkiem prof. Stanisława Kałużyńskiego.
- 1965 Wyjazd na pięciomiesięczny staż naukowy do Budapesztu i kontynuacja badań nad językiem mongolskim pod opieką prof. Lajosza Ligetiego.
- 1968 Uzyskanie tytułu doktora nauk humanistycznych w zakresie mongolistyki na podstawie rozprawy zatytułowanej *Sufiksy imienne we współczesnym języku mongolskim*, uhonorowanej w 1971 roku nagrodą Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.
- 1981 Wstąpienie do podziemnej organizacji opozycyjnej „Solidarność”. Aktywna działalność, między innymi przy tworzeniu struktur związkowych w Instytucie Orientalistycznym.
- 1985 Stopień doktora habilitowanego za pracę nad gramatyką języka średniomongolskiego (*Język Średniomongolski. Słowotwórstwo. Odmiana wyrazów. Składnia*, Rozprawy Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1985).
- 1986 Tytuł docenta, kontynuacja pracy naukowej i organizacyjnej na rzecz Instytutu Orientalistycznego oraz Wydziału Neofilologii UW.
- 1987–1988 Stypendium naukowe na Uniwersytecie Pekińskim. Podróże, m.in. do Tybetu, będącego od lat jedną z fascynacji Profesora. Pogłębienie znajomości języka i folkloru tybetańskiego.

- | | |
|------|--|
| 1991 | Nominacja na Ambasadora RP w Mongolii. Wkład w budowanie przyjaznych relacji między dwoma krystalizującymi się „młodymi demokracjami” – Polski i Mongolii. Pełnienie misji do 1995 roku. |
| 1997 | Powierzenie funkcji Kierownika Zakładu Turkologii i Ludów Azji Środkowej Instytutu Orientalistycznego UW. |
| 1999 | Tytuł profesora Wydziału Neofilologii UW w uznaniu sukcesów naukowych i pracy organizacyjnej na rzecz uczelni. |
| 2005 | Tytuł <i>doctora honoris causa</i> Wydziału Studiów Mongolistycznych Narodowego Uniwersytetu Mongolskiego za pracę na rzecz rozwoju studiów mongolistycznych. |
| 2008 | Uhonorowanie nagrodą i medalem Kubilaj-chana w uznaniu osiągnięć naukowych na polu mongolistyki. |
| 2008 | Przejście na emeryturę, utrzymywanie stałych kontaktów z gronem kolegów i uczniów z Zakładu Turkologii i Ludów Azji Środkowej. |

Opracował Jan Rogala

PRZYCZYNEK DO OPISU TYBETAŃSKIEJ FAUNY – PSZCZOŁA W POEZJI MIŁOSNEJ DALAJLAMY VI

ABSTRACT: When interpreting poetry readers rely on their own experiences in order to better understand the text. Alas, these experiences happen to be misleading when the author comes from a vastly different place and time than the reader. This is certainly true in the case of the Sixth Dalai Lama Tsangyang Gyatso, whose love poetry is still being admired and treasured – both by Tibetan and foreign readers. In his poetry, bees are depicted as lovers being in an intimate relationship with flowers. However, the bees he described couldn't be Western honeybees, *apis mellifera*, as previous translators of his works assumed. From the depictions of bees in his works, I concluded it was probably either *apis laboriosa* or *apis dorsata*. This discovery adds a new layer to interpreting his poetry, based on the behavior of these species and their cultural meaning. The comparison between the bee-flower relationship and romance was inspired by *kāvya* – Indian court literature. Tsangyang Gyatso wasn't the first Tibetan artist to write about bees. Centuries before him yogis Milarepa and Shabkar Tsogdruk Rangdrol featured them in their autobiographies. The symbolism of the bee was present in the Tibetan Bon religion, having the goddess of travel Lam lha seated upon a golden bee.

KEYWORDS: Bees, Tsangyang Gyatso, Tibetan literature, Tibetan poetry, love poetry, human-animal relations

Czytanie poezji jest aktem twórczym, tak samo jak jej pisanie. W procesie interpretacji tekstu często czerpiemy z własnych emocji, skojarzeń, stereotypów związanych z realiami otaczającej nas rzeczywistości i bezwiednie zakładamy, że są tożsame z tymi opisywanymi w wierszach. W tym eseju zajmę się pożytkiem, jaki może wnieść w interpretację tekstu kultury wgląd w fizyczne ciało symbolu – pszczoły. Dopiero wyzbycie się europejskich skojarzeń z pszczołą – dzierzoniowskich uli ramkowych, strojów pszczelarskich, ale także żółto-brązowego ubarwienia, czy znanych behawioralnych wzorów – pozwala na uświadomienie sobie jak różna jest ta pszczoła od opisywanej przez Dalajlamę VI Cangjanga Gjaco (tyb. Tshangs dbyangs rgya mtsho) (1683–1706) (Shakabpa, s. 128, 133), jakie budziła skojarzenia i jak wyglądały jej relacje z ludźmi¹.

W tej pracy przedstawię pokrótce biografię Dalajlamy VI, następnie szkic tybetańskiej liryki, spróbuję zidentyfikować gatunek pszczoły opisywanej przez niego na podstawie biologii i zachowań pszczół występujących w Himalajach oraz w krótki sposób opiszę relacje ludzko-pszczęle w Tybecie. Następnie dokonam analizy fragmentów pieśni Dalajlamy VI, w których występują pszczoły.

Warto wspomnieć, że liryka miłosna Dalajlamy VI została już w Polsce przetłumaczona dwukrotnie, pierwszy raz przez Joannę Łukomską-Grelę oraz Zbigniewa Zagajewskiego w roku 1989 (por. bibliografia). Drugi przekład jest dziełem Stanisława Godzińskiego napisanym w związku z Festiwałem Nauki roku 2001. Wraz z Piotrem Balcerowiczem

¹ Do transliteracji języka tybetańskiego wykorzystany został w tej pracy tzw. system Wyliego (1959).

przygotowali publikację „Miłość niejedno ma imię: orientalna liryka miłosna”, w której przekład został zamieszczony (Godziński, Balcerowicz, s. 51–63). Pomimo wyjątkowej lirycznej wartości prezentowanej przez te tłumaczenia, jako młody badacz odważyłem się przedstawić własne przekłady, prezentowane dalej na kartach tego artykułu².

Historia krótkiego i dramatycznego życia Dalajlamy VI była w dużej mierze wynikiem zawirowań politycznych, które miały miejsce jeszcze przed jego urodzeniem. Dalajlama V Ngaŋang Lobsang Gjaco (tyb. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho) (1617–1682), dzięki odnowieniu układu patron-kapłan między Mongolią a Tybetem, uzyskał militarne wsparcie mongolskich Choszutów. Z pomocą ich przywódcy Guśri-chana (1582–1655) (Shakabpa i Maher, s. 328–382) Dalajlama V zjednoczył Tybet pod swoją władzą. Uwikłanie Mongołów w tybetańską politykę było nieodwracalne. Hierokratyczny ustrój Tybetu powodował, że śmierć przywódcy oznaczała około osiemnastu lat regencji w oczekiwaniu na osiągnięcie dojrzałości przez kolejną inkarnację. Sangje Gjaco (tyb. Sangs rgyas rgya mtsho) (1653–1705) pełniący rolę regenta (*sde srid*, wym. *desi*) zdecydował się na ukrywanie śmierci Dalajlamy V i czerpanie z tego faktu politycznych korzyści. *Desi* twierdził, że utrzymywanie przez niego władzy w Tybecie przez piętnaście lat było skutkiem instrukcji wydanych na łożu śmierci przez Lobsanga Gjaco. Nie ma jednak na to dowodów (Snellgrove i Richardson, s. 204–205).

Po śmierci Wielkiego Piątego, zaczęto poszukiwać jego kolejnego wcielenia w południowo-wschodnim Tybecie. Dalajlama VI narodził się w rodzinie znanego *tertona* (tyb. *gter ston*) – Pemy Lingpy (tyb. Padma gling pa) (1450–1521)³. Chłopiec otrzymał podstawową edukację buddyjską, ale pozostawał ze swoją matką – nie został przewieziony do stolicy, lecz w ustronne miejsce, z dala od wścibskich oczu. Kiedy ukończył 13 lat, ogłoszono go Dalajlamą VI. Wtedy został też nazwany imieniem, pod którym jest znany – Cangjang Gjaco, czyli ‘Ocean Melodii’ (Shakabpa, s. 128). Gdy wieść o tym, że Wielki Piąty nie żyje od wielu lat dotarła do cesarza dynastii Qing, ten użył jej do rozpowszechnienia wieści o tym, że zatajenie śmierci Dalajlamy V miało służyć utrzymaniu władzy w Tybecie w rękach *desiego*.

Wkrótce Dalajlama VI został przeniesiony do Lhasy, gdzie przez dwa lata studiował buddyjskie nauki pod okiem samego regenta. Później jednak jego nastawienie do nauki się zmieniło. Zapuścił długie włosy, które plótł w warkocze z ozdobami z drogocennych kamieni, zajmował się łucznictwem i jazdą konną. Wbrew naciskom hierarchów odmówił przyjęcia ślubów mnisich, a nawet zerwał poprzednie, zostając świeckim wyznawcą. Często wymykał się z pałacu Potala nocą, pił alkohol i wdawał się w liczne romanse, opisywane później przez niego w miłosnej liryce (Shakabpa, s. 128–131). Jego ulubionym miejscem było Szol, ówczesnie wioska u podnóża Potali. Legenda mówi, że po śmierci Dalajlamy VI każda dziewczyna, która spędziła z nim noc malowała dom na żółto. Do niedawna znaczna część budynków tej dzielnicy była w tym kolorze (Shakabpa, s. 131).

Hulaszczy tryb życia Dalajlamy zakończył się z chwilą wybuchu konfliktu pomiędzy władcą Choszutów – Lhasang-chanem (Lha-bzang) (?–1717) a *desim*, co doprowadziło do wojny. Podczas zdobywania stolicy Tybetu przez wojska mongolskie, wbrew woli Lhasang-chana, regent zginął. Dalajlama VI uzyskał wtedy schronienie w klasztorze Drepung. Mongołowie, oblegając klasztor, przekazali obrońcom ultimatum – jeżeli wydadzą dalajlamę, nikomu nie stanie się krzywda. Natomiast jeżeli Dalajlama VI nie opuści

² Dziękuję Thuptenowi Kundze Chashabowi, Magdalenie Szpindler i Agacie Barei-Starzyńskiej za wsparcie tybetologiczne i jednocześnie deklaruję, że wszystkie błędy są po mojej stronie.

³ <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Sixth-Dalai-Lama-Tsangyang-Gyatso/5871>

klasztoru, wówczas Mongołowie wezmą go szturmem. W trosce o życie mnichów Cangjang Gjaco zdecydował, że sam odda się w ręce chana Choszutów. Zanim Dalajlama VI opuścił klasztor, mnisi zmusili go do złożenia trzech przysiąg. Obiecał, że nie opuści Tybetu, nie da się skrzywdzić Mongołom i szybko powróci do Lhasy (Shakabpa, s. 133). Wywożony z Lhasy Cangjang Gjaco zaśpiewał swoją ostatnią pieśń:

bya de khrung khrung dkar mo
nga la gshog rtsal g.yar dang
thag ring rgyang la mi 'gro
li thang bskor nas slebs yong (Sørensen, s. 251)

Ptaku – biały żurawiu
Użycz mi swoich skrzydeł
Nie odleć daleko
Tylko do Lithangu i z powrotem⁴.

Wokół tego, co stało się potem, narosło wiele legend i współcześni Dalajlamie nie zgadzali się co do wersji wydarzeń, które nastąpiły po wyjeździe Dalajlamy VI z Tybetu. Jedna z nich mówi, że wieziony do Pekinu ciężko zachorował i zmarł. Druga – legendarna, opisuje, że gdy dotarł nad Jezioro Kukunor na granicy Tybetu i Mongolii, wyszedł z namiotu ubrany w tantryczny strój należący do Wielkiego Piątego (czyli Dalajlamy V), z jego sztyletem zatkniętym za pas, z bębniem w dłoni. Skupiając uwagę wszystkich, zaczął uderzać w bęben i tańczyć. Im szybciej tańczył i bił w bęben, tym większy zrywał się wiatr o sile trąby powietrznej wzbijającej z ziemi kurz. Po osiągnięciu pełnej prędkości Szósty zastygł w powietrzu i opadł na ziemię w perfekcyjnej pozycji medytacyjnej. Po chwili okazało się, że jest martwy. W ten sposób spełnił dwie z trzech przysiąg – nie dał się skrzywdzić Mongołom i nie opuścił granic Tybetu. Trzecią spełnił odradzając się niedługo potem w Lithangu (Shakabpa, s. 134).

Byli również tacy, którzy nie wierzyli, że Dalajlama umarł. W kronice mongolskiego mnicha Ngałanga Lhundrub Dargje'go (tyb. Ngag dbang lhun grub dar rgyas) można przeczytać, że żył jeszcze wiele lat po tych wydarzeniach. Praca ta przedstawia zupełnie inny wizerunek Cangjanga Gjaco – jest w niej przedstawiony jako oddany buddyjski mnich, który spędził życie na podróżach i nauczaniu. Historyczność zawartego w niej opisu jest jednak wątpliwa (Lhun-grub-dar-rgyas).

Bogata biografia autora i wieloznaczność twórczości Dalajlamy VI pozwalają interpretować jego wiersze na wiele różnych sposobów. Do najpopularniejszych należą interpretacje polityczne, religijne oraz romantyczne (por. Sørensen). Oryginał pozostaje wieloznaczny, ale moim zdaniem przy tłumaczeniu należy zdecydować się na jedną z interpretacji. W moim wypadku będzie to interpretacja romantyczna, dosyć popularna – będę traktował wiersze Dalajlamy VI jako pieśni miłosne opisujące jego relacje z kochankami.

Tybetańska poezja opiera się na metrum. Wyróżnia się trzy główne kategorie wierszy tybetańskich: *lu* (tyb. *glu*), *gur* (tyb. *mgur*), oraz *nyengag* (tyb. *snyan ngag*). Budowa wierszy miłosnych Dalajlamy VI sprawia, że włącza się je do kategorii pieśni *lu*. Forma ta wywodzi się z ludowej muzyki, tańca i rytuałów (Sopa, Cabezon, Jackson, s. 368–392). Ten typ poezji jest gatunkiem najwcześniej stosowanym i najbardziej rodzimym. Do wcze-

⁴ W wypadku tego wiersza wzoruję się na przekładzie S. Godzińskiego, nieznacznie go modyfikując.

nych źródeł *lu* zalicza się utwór *Mani Bka' bum* przypisywany tybetańskiemu królowi Songcenowi Gampo (tyb. Srong-btsan sgam-po) (?–649) i *Padma'i bka' thang* – biografię Padmasambhawy (tyb. Padma 'byung gnas) (VIII w.) spisaną przez jego partnerkę Jesze Cogjal (tyb. Ye shes mtsho rgyal) (777 bądź 757–817). Wczesne wiersze *lu* można podzielić na pieśni królewskie (tyb. *rgyal po'i glu*) i pieśni popularne (tyb. *'bangs kyi glu*), przy czym te pierwsze są znacznie lepiej zaświadczone od drugich. Ludowymi *lu* inspirowali się poeci tacy jak Milarepa (tyb. Mi la ras pa) (1052–1135 bądź 1040–1123), Drukpa Kunleg (tyb. 'Brug pa kun legs) (1455–1529) i właśnie Cangjang Gjaco, Dalajlama VI. Do dziś zachowało się wiele popularnych *lu* traktujących na przykład o siewie i żniwach, miłości i zaślubinach. Wiersze *Lu* były wykonywane w określonych warunkach i ze specyficznymi melodiami (tyb. *dbyangs*), czego nie oddaje forma pisana. Rytmicznie stanowiły najczęściej zestawy sześciogłoskowych wersów daktylicznych, często łączonych w strofy. Jedną z cech charakterystycznych są paralele symboliczne i znaczeniowe między pierwszą a drugą strofą, a także partykuły emfaticzne oraz zreduplikowane lub potrojone frazy onomatopieczne (*kyi li li, me re re*) (Sopa, Cabezon, Jackson, s. 370–372).

Pieśni *gur* (*mgur*) wykształciły się z pieśni *lu*. Oryginalnie pełniły funkcję pochwalną, ale podczas późnego (drugiego) upowszechnienia buddyzmu w Tybecie w wieku XI, coraz częściej zaczęły przybierać formę pieśni religijnych. Najbardziej znanymi wierszami *gur* są te zawarte w „Stu tysiącach pieśni” Milarepy. Elementem, który odegrał dużą rolę w kształtowaniu się gatunku były także sprowadzone do Tybetu przez nauczyciela Milarepy, mistrza Marpę (tyb. Mar pa chos kyi blo gros) (1012–1097), tantryczne pieśni wyrażające duchowe urzeczywistnienie (Sopa, Cabezon, Jackson, s. 172–174).

Nyangag (*snyan ngag*) to tłumaczenie sanskryckiego terminu *kawja*. Są to wiersze oparte na zasadach klasycznej indyjskiej poetyki, o której piszę więcej w dalszej części artykułu. Warto podkreślić, że podział na trzy wymienione wyżej gatunki poezji nie jest ścisły – znacznie częściej przenikały się one ze sobą i jako kategorie były raczej płynne (Sopa, Cabezon, Jackson, s. 176).

W liryce Dalajlamy VI jednym z często powtarzających się elementów jest pszczoła, najczęściej w połączeniu z motywem kwiatowym. Biorąc pod uwagę miejsce urodzenia i pierwsze kilkanaście lat życia Dalajlamy w Conie w południowo-wschodnim Tybecie i resztę życia spędzoną w Nangkarce i Lhasie, mogę z dużą dozą prawdopodobieństwa stwierdzić, że Dalajlama VI mógł mieć kontakt z czterema gatunkami pszczół z rodzaju *apis*. Są to *apis cerana* nazywana po polsku „pszczołą wschodnią”, *apis laboriosa* czyli „pszczoła skalista”, „pszczoła karłowata” (*apis florea*) bądź *apis dorsata*, inaczej „pszczoła olbrzymia” (Integrated Taxonomic Information System – Search, Apinae [18.09.2020]).

Pszczoły wschodnie są bliskimi krewnymi pszczół miodnych. W przeszłości hipotezowano, że w rzeczywistości mogą to być dwie odmiany tego samego gatunku, jednak najnowsze badania dowiodły, że pomimo tego, że trutnie *apis cerana* podczas lotu godowego unasienniają królowe *apis mellifera*, nie dochodzi do powstania potomstwa. Pszczoły wschodnie są zazwyczaj mniejsze od pszczół miodnych, chociaż w obydwu wypadkach rodziny pszczół znajdujące się na chłodniejszych obszarach charakteryzują się przeciętnie większym rozmiarem osobników. Przedstawicielki *apis cerana* żyjące w chłodnych rejonach Himalajów miałyby więc rozmiar podobny do pszczół europejskich. Paski na odwłoku pszczół wschodnich są ostrzejsze od tych na odwłokach pszczół miodnych, a także mają czarne obwódki. Ubarwienie może się jednak zmieniać zależnie od rejonu. Cechą odróżniającą *apis cerana* od *apis mellifera* jest dostarczająca hemolimfę żyła promieniowa, która ciągnie się przez całe tylne skrzydła (Koetz, s. 559–582).

Rodziny pszczół wschodnich są zdecydowanie mniej liczne od tych składających się z pszczół miodnych. Rodziny *apis mellifera* mogą liczyć ponad 50 000 robotnic, podczas gdy kolonie *apis cerana* rzadko przekraczają liczbę 7 000. Pszczoły wschodnie są dużo bardziej narażone na ataki drapieżników – os, szerszeni, niedźwiedzi, kun, łasic, wielu gatunków ptaków, a nawet tygrysów. Bardziej są także podatne na choroby pasożytnicze, w szczególności na roztocza *varroa destructor*, czyli „dręczące pszczele” żywiące się ciałem tłuszczowym i hemolimfą (Koetz, s. 572).

Apis cerana zagnieżdżają się najczęściej w dziuplach, szczelinach skalnych, jaskiniach i ludzkich budynkach. Preferowane przez nie tereny to lasy wtórne i obszary rolnicze. Pszczoły te wybierają najczęściej przestrzenie o objętości od trzech do stu dziesięciu litrów. Ich składające się z od trzech do czternastu plastrów gniazda znajdują się na wysokościach od dwóch do dziesięciu metrów. Pszczoły wschodnie są mniej agresywne od pszczół miodnych. Ponadto żądłac wydzielają mniejszą ilość feromonów – skutkuje to mniej wyraźną reakcją reszty roju. Behawioralną cechą, która utrudnia hodowlę jest wysoka rojliwość związana z monsunami. W przeciwieństwie do *apis mellifera*, która najczęściej zostaje w jednej siedzibie przez lata, *apis cerana* zmienia siedzibę wraz z pogodą i porą roku, co sprawia, że relacja między nią a bartnikami wymaga zupełnie odmiennego podejścia (Koetz, s. 587).

Pszczoły karłowate występują zdecydowanie liczniej w ciepłych rejonach Azji. Dlatego pomimo tego, że notujemy ich obecność w Himalajach, wątpię, żeby były one gatunkiem opisywanym w rzezonych wierszach. Robotnice tego gatunku mierzą zaledwie 7–10 mm, a ich ubarwienie jest czerwono-pomarańczowe. Rodziny tych pszczół są mało liczne – rzadko kiedy przekraczają liczebność paru tysięcy osobników. Są bardzo mało agresywne. Bronią się przed atakami z zewnątrz wydają wysoki piskliwy odgłos. Budowa ich gniazd jest bardzo prosta. Bardzo często migrują – jest to przystosowanie pozwalające im zostawić gniazdo zainfekowane pasożytami, a także przystosować się do pogody (Yan-Ru i Bangyu, s. 153–155).

Pszczoły skaliste są jednymi z największych pszczół na świecie – robotnice mogą mierzyć do 3 cm (*apis mellifera* 10–15 mm). Są blisko spokrewnione z pszczołami olbrzymimi i na pierwszy rzut oka niemal od nich nieodróżnialne, zarówno w kwestii wyglądu, jak i zachowania. Mają ciemniejsze odwłoki i dłuższe włoski na tułowiu od *apis dorsata*. Pszczoły te są dobrze przystosowane do chłodnego środowiska z niską zawartością tlenu. Ich gniazda są często budowane przy pionowych ścianach na znacznych wysokościach, najczęściej powyżej dziesięciu metrów. Gniazdo składa się zaledwie z jednego plastra, ale mierzącego około trzech metrów w poziomie i półtora metra w pionie. Podobnie jak *apis cerana* migrują, ale w odróżnieniu od nich najczęściej wracają w te same miejsca. W poszukiwaniu pożytku pszczoły skaliste wyruszają na odległość do 3 kilometrów – jest to przystosowanie do himalajskich warunków (Ahmad i in., s. 4).

Bardzo podobne do nich są pszczoły olbrzymie – *apis dorsata*. W rozmiarach są zbliżone do pszczół skalistych. Cechuje je wyjątkowa agresywność. Ich rodziny liczą 60 000 osobników, a gniazda są budowane na dużych wysokościach, najczęściej w skałach. W gniazdach może się znajdować do 45 kilogramów miodu. Paski na odwłoku są koloru złotego, czarnego i mlecznego. Częściej niż pszczoły skaliste gnieżdżą się na gałęziach. Podobnie do innych pszczół azjatyckich mogą migrować nawet na odległość dwustu kilometrów. Jest to mechanizm związany z sezonem monsunów. Uważam, że prawdopodobnie przedstawicielkę tego gatunku opisywał Dalajlama VI. Ich zasięg występowania sięga najdalej na północ, obejmując znacznie większy obszar zamieszkały przez

Tybetańczyków niż w wypadku *apis cerana*, *apis laboriosa* i *apis florea* (<https://www.inaturalist.org/taxa/574869-Apis-laboriosa%20dost%C4%99p%2018.09.2020>).

Z wymienionych powyżej gatunków jedynym udomowionym jest *apis cerana*. Nie mamy jednak dowodów na wykorzystywanie na terenach zamieszkałych przez Tybetańczyków uli służących do stałej hodowli. Nie oznacza to oczywiście tego, że nie pozyskiwano tam miodu. Najczęstszym sposobem pozyskiwania wosku i miodu od *apis cerana*, *apis dorsata* oraz *apis laboriosa* na terenach przyległych do Tybetu – Bhutanie, Sikkimie i Nepalu, było wybieranie ich z gniazd dzikich pszczół. Dowody na ten typ działalności zbierackiej są zachowane na znalezionych w Bhutanie petroglifach (Crane, s. 37). Wiemy też, że w Bhutanie i Nepalu rozwijało się bartnictwo kładowe oraz ściennie. Niską wydajność i ekstensywny charakter tego modelu gospodarki pszczelej potwierdza fakt sprowadzania w XIX w. miodu do Bhutanu z Indii. Ten model hodowli dotyczył jednak wyłącznie *apis cerana* i nie był analogiczny do bartnictwa europejskiego z powodu częstych migracji rodzin tego gatunku (Crane, s. 71–77).

Najlepiej zachowaną i opisaną praktyką zbieraczą jest tradycja Gurungów (Macfarlane, Gurung, Ahmad i in.). Gurungowie to grupa etniczna z centralnego Nepalu, mówiąca językiem z grupy tybetańskiej i wyznająca w większości buddyzm tybetański z silnymi wpływami bonu i hinduizmu (Macfarlane, Gurung i in., s. 11). Pszczoły, których gniazda stają się celem ich wypraw to najczęściej *apis laboriosa* bądź *apis dorsata*. Metoda pozyskiwania miodu Gurungów doskonalona przez wiele pokoleń, była przekazywana z ojca na syna i wymaga wyjątkowych umiejętności praktycznych. Należy znaleźć gniazdo pszczół skalistych, rozpalić pod nim ogień tak, żeby wykurzyć z niego pszczoły. Następnie należy wspiąć się i odciąć plaster. Z całym tym procesem związanych jest wiele zwyczajów religijnych i kulturowych.

Pozyskiwany miód można podzielić na trzy rodzaje – czerwony, wiosenny i jesienny. Pierwszy pochodzi gatunkowo z białego rododendrona (*ericaceae*), tojadu (*aconitum*) oraz *entada rheedii* i znaleźć go można wyłącznie w gniazdach pszczół skalistych. Ze względu na działanie zawartych w nim grajanotoksyn ma właściwości psychodeliczne. Typowymi objawami zatrucia tym rodzajem neurotoksyn są: rozmycie postrzeganego obrazu, podwójne widzenie, zawroty głowy, potliwość oraz parestezja. Według medycyny ludowej ma on także działanie zdrowotne (Gurung, Ahmad i in., s. 6). Opis pszczół pozyskujących pyłek z rododendronów znajduje się też w biografii jogina Szabkara Cogdruka Rangdrola (tyb. Zhabs dkar tshogs drug rang grol) (1781–1851) (Zhabs-dkar Tshogs-drug rang-grol, s. 370).

Wiele wątpliwości co do pozyskiwania przez Tybetańczyków miodu odnosi się do buddyjskiej tradycji religijnej. Khando Czazocang, siostrzenica Dalajlamy XIV, powiedziała w roku 1980:

Ludność Tybetu wyznawała buddyzm i z zasady nie zabijała pszczół. Większość Tybetańczyków uważa pozbawienie pszczół miodu za zły czyn, ponieważ poświęciły wiele czasu i pracy na zebranie go.

Potem dodała jednak

Nie było pszczelarstwa w Tybecie, ale niektórzy we Wschodnim Tybecie hodowali pszczoły. Zamieszkiwały one puste kłody bądź drzewa, które smarowano maślaną. Potem, kiedy rodziła urosła, pozyskiwano miód zabijając podczas miodobrania wiele pszczół (Crane, s. 284).

Ponoć *terton* Dżigme Lingpa (tyb. 'Jigs med gling pa) (1730–1798) wykupił całą górę, aby zatrzymać zbieraczy przed ogołočeniem pszczół z zebranego przez nie miodu (Barstow, s. 9).

Na podstawie powyższych informacji można stwierdzić, że przynajmniej niektóre tybetańskie grupy etniczne pozyskiwały miód z gniazd pszczół społecznych metodami zbieraczymi bądź bartniczymi. Należy dodać, że komponując swoją poezję Cangjang Gjaco mógł mieć na myśli wiele innych gatunków z rodziny pszczołowatych (*apidae*). Poeta mógł pisać o jednym z licznych gatunków pszczół samotnic, ponieważ w wierszach nie pojawiają się opisy roju, ani gniazda. Nie jest wspomniany także miód ani żądło. Pomiędzy tego uważam taką ewentualność za mało prawdopodobną – a to z powodu opisów pszczół społecznych w starszej poezji tybetańskiej, którą Dalajlama VI z pewnością znał i do której nawiązywał. Także z powodów językowych – wyraz użyty w wierszach to *sbrang bu*. Pierwsza sylaba tego słowa oznacza miód. Podejrzewam, że gdyby chodziło o inne owady przypominające pszczoły, wykorzystałby określenie *bung ba*, odnoszące się bezpośrednio do dźwięku brzęczenia.

Przyglądając się wcześniejszej poezji tybetańskiej należy wskazać Milarepę, jednego z najślawniejszych tybetańskich joginów i poetów, który wspominał pszczoły w swoich pieśniach. Najczęściej występują one w otoczeniu kwiatów, które są niezbędne, by nadać pszczołom znaczenie, jak w wierszu poniżej.

Yul shing ri bde ba'i mkhar
Spang ri me tog bkra ba'i yul
Spra spre'us rtsed mo rtse ba'i sa
Bya skad sna tshogs sgrog pa'i gnas
Bung ba lang ling 'phur ba'i sa (Gtsang smyon he ru ka rus pa'i rgyan can)

Kraina Mon lasów i wzgórz – to szczęścia włości
 Górskie łąki pełne kwiatów – kraina piękna
 Tańczących rajszych drzew pełne łąki
 Małpich zabaw i harców plac
 Rozlicznych ptaków śpiewających schronienie
 Wahadłowego lotu pszczół przystań.

W przeciwieństwie do Dalajlamy VI Milarepa nawiązuje zarówno do pszczelich zachowań rojowych, jak i do wytwarzanego przez nie miodu.

Bsogs pa'i nor la tshur bltas pas
Nor mi rtag sbrang ma'i sbrang rtsi 'dra
Bdag zas gzhan gyis spyod pas blo ma bde (Gtsang smyon he ru ka rus pa'i rgyan can)

Patrzę tu na zgromadzone bogactwo
 Bogactwo przemijające niczym pszczeli miód
 Jedzenie spożywane przez innych niepokoi mnie.

Do pszczół, niemal sto lat po Dalajlamie VI, będzie nawiązywał tybetański jogin i poeta Szabkar Cogdruk Rangdrol. W jego autobiografii pszczoły są traktowane jako aktorzy z własną sprawczością – toczą z joginem wiele rozmów, a nawet pouczają go

o buddyzmie. W autobiografii Szabkara pojawiają się przynajmniej dwa gatunki pszczoł – mające pasy czerwone i żółte (prawdopodobnie *apis florea*) oraz zupełnie czarne (prawdopodobnie *apis dorsata*, bądź *apis laboriosa*) (Zhabs-dkar Tshogs-drug rang-grol i in.).

Bya ba dang rnal 'byor bung ba nga'i
Ka dag rig pa'i lus po la
Thabs shes gnyis kyi ga shog sgro rgyas
'Od gsal la nyams kyi thig le bkra
Pha rol phyin drug rkang lag thogs
Nyams rtags yon tan rwa tso skyes
Blang dor 'byed pa'i mig dang ldan
Yon bdag me tog sar 'gro tshe
Rin chen mgur gi bum pa nas
Glu dbyangs bung ba'i sgra bzhin sgrogs (Tshogs Drug Rang Grol, s. 278)

Ja, Jogin-jako-pszczoła
 Mam ciało: pierwotną czystą świadomość
 Mam parę wyrośniętych skrzydeł – to zręczne środki i wnikliwość
 Znaczą mnie pasy doświadczenia jasności
 Stoję na sześciu nogach – paramitach (doskonałościach)
 Przez medytację, doświadczenia i urzeczywistnianie
 Wykształciłem czółki dobrych przymiotów
 Mam oczy, które widzą co przyjąć, a co odrzucić.
 [Czas] tutaj to [czas] odwiedzin moich patronów-jak-kwiaty
 Z wazy drogocennych pieśni
 Intonuję melodię *glu* jak brzęczenie pszczoły.

Kojarzenie kwiatów i pszczoł z miłością występowało także w Indiach, doskonale znanych Tybetańczykom z przekazu buddyjskiego. Bóg pożądania Kamadewa posiadał łuk wykonany w całości z kwiatów. Cięciwa łuku była pokryta miodem i obsiadana przez pszczoły. Pięć strzał Kamadewy oznacza pięć pasji, a także pięć stopni miłości erotycznej. W Tybecie z pszczołami połączony jest także aspekt żeńskiego bodhisattwy Tary – Kurukulla. Pełni ona rolę uwodzicielki, która za pomocą potężnych seksualnych energii zniewala zarówno mężczyzn, jak i kobiety. Podczas wizualizacji, z nosa praktykującego wylatuje osiem czerwonych pszczoł, które dostają się do nozdrzy osoby, która ma zostać uwiedziona. Za pomocą aparatu gryząco-ssącego wysysają święte sylaby z tej osoby, a później wracają do serca osoby praktykującej żeby złożyć „nektar” w „gnieździe”. Jest ona często przedstawiana z kwiatami, w szczególności niebieskimi oraz białymi liliami. Symbolizm pszczoł pragnących nektaru i miodu jest analogiczny do kochanka nie mogącego żyć bez swojej wybranki (Beer, s. 274).

Poszukując rdzennie tybetańskiej religijności związanej z pszczołami możemy dotrzeć do źródeł przedstawiających boginię pochodzącą z przedbuddyjskiej religii bon. Lam lha (dosł. ‘Bogini drogi’) jest patronką podróżników chroniąc ich przed niebezpieczeństwami wędrowni. Bogini ta jest przedstawiana jako żeńska postać lecąca na olbrzymiej pszczole bądź szerszeniu⁵. Niewykluczone, że skojarzenie pszczoły z podróżami wynika z charakterystycznych dla pszczoł himalajskich migracji oraz mobilności zapewnianej przez skrzydła.

⁵ <https://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=1388%20dost%C4%99p%2022.09.2020>



Źródło ilustracji: <https://www.himalayanart.org/items/200015> [22.09.2020]

Lam lha tutaj otoczona jest przez dwadzieścia swoich emanacji i osiem niebezpiecznych zwierząt, przed którymi chroni⁶. Owad, którego dosiada, może nie-tybetańskiemu odbiorcy nie przypominać pszczoły. Jednak po przyjrzeniu się widać liczne cechy pszczoły *apis dorsata*. Do najbardziej wyraźnych należy wydłużony odwłok oraz mleczny kolor.

⁶ <https://www.himalayanart.org/items/200015> [22.09.2020].



Przedstawienie bogini Lam lha pochodzące z bloga ravencypresswood
(<https://ravencypresswood.com/2018/11/10/protection-for-travel/> [22.09.2020])

W tym wypadku ujeżdża ona pszczołę z gatunku *apis florea*. Widoczną różnicą są obłe kształty pszczoły oraz charakterystyczny czerwony pas na odwłoku.

W następnej części artykułu dokonana zostanie analiza czterech wierszy Cangjanga Gjaco z zastosowaniem informacji zawartych powyżej.

Pierwszy przykład:

rtsi thog ba mo'i kha la
skya ser rlung gi pho nya
me tog sbrang bu gnyis kyi
'bral mtshams byed mkhan los yin (Sørensen, s. 73)

Szron na trawach
 Zwiastun płowego północnego wiatru
 Będzie sprawcą
 Rozstania pszczoły i kwiatu.

Wiersz jest alegorią opartą na utartej w tybetańskiej kulturze parze metafor – pszczole, czyli kochanku i kwiecie, czyli kochance. Metafora ta ma genealogię indyjską. Podobnie jak w Indiach w Tybecie opisywano pszczoły jako upojone (sansk. *matta*) nektarem

kwiatów, bądź miodem (Karttunen, s. 108). W klasycznej literaturze indyjskiej osoby tęskniące za kochankiem były czasem opisywane jako nie będące w stanie znieść brzęczenia pszczoł. Pszczoły często siadają na ustach pięknej, młodej osoby myśląc jej słodki oddech z zapachem kwiatów. Natrętnie pszczoły krążące wokół kobiety mogą także symbolizować niechcianych zalotników. Podstawową różnicą jest jednak to, że w Indiach pszczoła najczęściej symbolizuje kochankę, w Tybecie zaś kochanka (Erhard i Sørensen, s. 68). Według niektórych interpretacji somę, rytualny napój opisywany w Wedach, można utożsamiać z miodem (Jurewicz, s. 61–73).

Metafora pszczoł jako kochanków prawdopodobnie została zapożyczona wraz z dworskim poetyckim stylem literatury sanskryckiej – *kawji*. Jednym z założeń tego stylu jest to, że dzieło powinno wywoływać jeden, bądź więcej z tradycyjnych stanów (sansk. *bhāva*, tyb. *nyams 'gyur*) estetyki sanskryckiej: zauroczenie, odwagę, wstręt, wesołość, gniew, strach, zmartwienie, zdumienie bądź spokój (Sopa, Cabezon, Jackson, s. 377). W Tybecie styl ten został rozpropagowany przez *Kawjadarśię* („Zwierciadło poezji”) – dzieło Dandina, gramatyka oraz pisarza indyjskiego. Od XIII wieku, kiedy fragmenty utworu zostały przetłumaczone między innymi przez Sakja Panditę (tyb. Sa skya paṇḍita kun dga' rgyal mtshan) (1182–1251), zaczęła wywierać znaczny wpływ na tybetańską poetykę, stając się w Tybecie podręcznikiem tworzenia literatury pięknej (Sopa, Cabezon, Jackson, s. 377). Wiedząc o tym, można byłoby spodziewać się różnic w opisach pszczoł sprzed i po rozpowszechnieniu się w Tybecie dworskiego poetyckiego stylu literatury sanskryckiej. Za przykład opisu pszczoł sprzed wieku XIII posłużą fragmenty „Stu tysięcy pieśni” autorstwa Milarepy – jogina i poety z wieku XII, a za przykłady, na które wpłynęła *kawja* – wiersze Dalajlamy VI oraz Szabkara Cogdruka Rangdrola. Trzeba przy tym pamiętać, że indyjska kultura mogła wpłynąć na kształt tybetańskiej poezji także mniej bezpośrednio – pszczoły występują w buddyjskim „Tengjurze” (tyb. *bstan 'gyur*) – kanonicznym zbiorze traktatów, komentarzy do traktatów, sutr i tantr. W poezji Milarepy pszczoły występują niemal wyłącznie jako element pięknego krajobrazu. Pojawiają się wraz z ptakami, małpami – zwierzętami, których wygląd budzi pozytywne emocje. Pszczoły pozostają pszczołami – nawet jeżeli są z nimi porównywane osoby bogate, czy posiadające inne cechy. W poezji Szabkara występują przenośnie (sansk. *alamkara*), których brak w twórczości Milarepy. Gdy pisze o stracie swojego guru Czogjala Ngakgi Łangpo (tyb. Chos rgyal ngags kyi dbang po) (1736–1807) pyta „Skoro malwa w ogrodzie uschła, to skąd pszczoły mają zebrać nektar?” Jest to o tyle ciekawe, że pomimo nawiązywania do indyjskiej stylistyki, środek ten pozostaje oryginalnym – nie chodzi przecież o parę kochanków. Pszczoły u Szabkara pełnią także czasami rolę elementów krajobrazu. Zarówno u Milarepy, jak i u Szabkara powtarza się przyrównanie wirujących płatków śniegu do roju pszczoł (Zhabs-dkar Tshogs-drug-rang-grol i in., s. 185). Poza tym pszczoły występują u Szabkara jako metafora uczniów spijających nektar nauk. Nazywane są śpiewakami, a podmiot odbywa z nimi rozmowy. U Dalajlamy VI z kolei pszczoły występują jako metafory w formie niemal identycznej z indyjską – są związane bezpośrednio z miłością, szczególnie tą cielesną.

Mówiąc o szronie i północnym wietrze autor sugeruje nadejście jesieni bądź zimy, a więc rozstanie pary. Wiedza o azjatyckich pszczołach pozwala jednak użyć jeszcze jednego interesującego kontekstu do zrozumienia tego wiersza. W przeciwieństwie do pszczoł miodnych, które podczas zimowli zbijają się w kłęb i ogrzewają królową znajdującą się w jego środku, wszystkie gatunki pszczoł występujących w Himalajach migrują sezonowo w rejon z bardziej sprzyjającą pogodą. Wiersz ten może mówić o odejściu

mężczyzny od jego kochanki – migracji spowodowanej czynnikiem trzecim. W warstwie filozoficznej wiersz jest poświęcony nietrwałości emocji oraz nawiązywanym przez ludzi relacji. Według duńskiego tybetologa Pera Sørensen'a utwór ma jeszcze jedno znaczenie. Ma być ironicznym opisem hipokryty – regenta, który potępia młodego Dalajlamę za jego życie seksualne, jednocześnie nie postępując wcale lepiej (Sørensen, s. 75).

Kolejny przykład z twórczości Dalajlamy VI:

*stong ldan ha lo'i me tog
mchod pa'i rdzas la phebs na
gyu sbrang gzhon nu nga yang
lha khang nang la khrid dang* (Sørensen, s. 100)

Malwa o tysiącu (płatków)
Jest przeznaczona na ofiarę
Nie zostawiaj młodej turkusowej pszczoły
Ją też zabierz do świątyni.

Malwa jest w tybetańskiej kulturze traktowana jako kwiat pośledni (Sørensen, s. 100–103) – postrzegany poniekąd jak chwast. Pomimo tego, nawet takie kwiaty były odpowiednią ofiarą. Turkusowa pszczoła – symbol kochanka – jest w stanie podążyć za ukochaną wszędzie, nawet do świątyni. Niewykluczone, że wiersz traktuje o mężczyźnie, który nie chce się wyrzec swojej miłości pomimo tego, że jego ukochana postanowiła zostać mniszką. Zdaniem Sørensen'a wiersz traktuje o mężczyźnie, który podąża za swoją kochanką. Sørensen przywołuje także zdanie Xiao, który tłumaczy wiersz w kontekście gróźb wysyłanych regentowi przez chana Choszutów. Jeżeli regent–malwa został zerwany, młody Dalajlama–pszczoła też był gotów na śmierć (Sørensen, s. 103).

Następny wiersz z udziałem pszczoły:

*sbrang bu rgya la bcug 'dra
kong phrug gzhon pa'i blo sna
zhag gsum nyal rogs byas pas
phugs yul lha chos dran byung* (Sørensen, s. 103)

Umysł młodego chłopaka z Kong-po
Jest jak pszczoła zamotana w sieci
Gdy po trzech nocach spędzonych z kochanką
Wciąż wraca do planów oddania się świętej dharmie.

W tym wierszu pszczoła jest pozbawiona swojej pary występującej w pozostałych pieśniach – jest bez kwiatu. Pozostaje zamotana w sieć, a partnerką jest domyślny pajak. Wiersz ten przywodzi na myśl inny fragment twórczości Cangjanga Gjaco.

*sha 'jam mal sa nang gi
snying thub gdung sems can ma
o lo'i rgyu nor 'phrog pa'i
gyo sgyu bshad pa min 'gro* (Sørensen, s. 153)

Namiętna kochanka o delikatnej skórze
Oczekuje w łóżku
Czy chce może zwieść chłopca z dobrej ścieżki
Za pomocą nieszczerých obłudnych słów?

Obydwa wiersze grają na silnej nucie autobiograficznej – sam Dalajlama był rozdarty pomiędzy miłością, a swoimi religijnymi powinnościami. Wiersz ten na oczywistym poziomie opowiada o chłopcu, który uwalnia się z sieci pożądań, by wybrać świętą wiarę, a na symbolicznym opowiada o Dalajlamie zamotanym w intrygi polityczne jak w pajęczej sieci (Sørensen, s. 153–155).

Kolejny przykład:

me tog nam zla yal song
g.yu sbrang sems pa ma skyo
byams pa'i las 'phro zad bar
nga ni skyo rgyu mi 'dug (Sørensen, s. 153)

Skończyła się pora kwiatów
A turkusowa pszczoła nie rozpacza
Nadszedł kres kochania niedokończonego
Ale nie jest to dla mnie powód do smutku.

Podobnie jak w poprzednich wierszach pszczoła istnieje tutaj nie jako samodzielny obiekt, ale jako element relacji. Akt zapylania dokonywany przez pszczołę jest metaforą związku dwójki kochających się ludzi. Zgodnie z tybetańską tradycją kwiat reprezentuje kochankę, a pszczoła kochanka (Sørensen, s. 153). Natomiast Sørensen błędnie utożsamia pszczołę z tego wiersza z pszczołą miodną – *apis mellifera*. Jest to jednak jak wykazywałem wyżej niemożliwe, ponieważ ich rozprzestrzenienie się na tereny Tybetu nastąpiło długo po śmierci Dalajlamy VI (Crane, s. 13). Moim zdaniem znacznie bardziej prawdopodobne jest, że opisywana pszczoła to *apis laboriosa*. Ten gatunek charakteryzuje się odwłokiem o umaszczeniu, które określilibyśmy w języku polskim jako nasyciony kolor czarny z białymi paskami. Szabkar opisywał nóżki ptaków w swojej autobiografii jako „czarne jak pszczoły” (Zhabs-dkar Tshogs-drug-rang-grol i in., s. 165). Jakkolwiek biorąc pod uwagę hipotezę Sapira-Whorfa (Kay, Kempton, s. 65–77) i badania dowodzące znacznych różnic w postrzeganiu kolorów przez użytkowników różnych języków, nie można wykluczyć możliwości, że ten kolor zostałby opisany przez autora jako turkusowy. W sanskrycie słowo *kryszna* może oznaczać zarówno kolor czarny jak i ciemno-niebieski. Tybetańczycy kategoryzują grzywy niektórych koni jako turkusowe (Walker-Watson, s. 3). W języku tybetańskim, podobnie jak w polskim, kolor turkusowy pochodzi od nazwy minerału. Wielu Tybetańczyków nie zgodziłoby się jednak z nazwaniem go kamieniem szlachetnym. W dawnym Tybecie rozpowszechniony był pogląd mówiący o turkusie jako o świadomej istocie, którą powinno się traktować z czułością. Turkusową biżuterię nosiła tybetańska arystokracja, stąd kolor turkusowy jest znaczeniowo powiązany z pięknem i szlachectwem, ale jednocześnie w tym wierszu może być elementem naturalistycznego opisu pszczoły olbrzymiej bądź skalistej kołującej nad kwiatem. Podobnie jak w poprzednim wierszu podkreślona jest sezonowość relacji pszczół z kwiatami – a więc przez metaforę – także niestałość miłości. Ostatnie wersy przedstawiają buddyjską per-

spektywę – świadomość, że naturalnym stanem wszystkich rzeczy jest nietrwałość i nie powinien być to powód do rozpacz. W swojej pracy Sørensen rozumie ten wiersz na dwóch płaszczyznach – może on traktować o nietrwałości miłości, ale też o nietrwałości władzy dalajlamów, która z powodu wydarzeń historycznych została znacznie ograniczona (Sørensen, s. 68–72).

WNIOSKI

Para pszczoła i kwiat jako metafora związku romantycznego, została przez Tybetańczyków zapożyczona z Indii. Doszło jednak do znacznych przekształceń w jej ramach. Cangjang Gjaco nie jest pierwszym tybetańskim poetą, który używa symboliki pszczół – była ona obecna już u Milarepy. Gatunkiem pszczół, który jest najprawdopodobniej opisywany w poezji Dalajlamy VI jest *apis dorsata*, bądź *apis laboriosa*. Jest mało prawdopodobne, żeby chodziło o pszczołowate spoza rodzaju *apis*, a niemal zupełnie niemożliwe jest, żeby Dalajlama VI miał kontakt z *apis mellifera*. Biologia i zwyczaj *apis dorsata* oraz *apis laboriosa* współgrają dobrze z wizerunkiem zapisanym w utworach – rozstania kwiatów z pszczołami powodowane zmianami pór roku pasują do sezonowych zachowań migracyjnych, które przejawiają obydwie te gatunki. Określenie „turkusowa pszczoła” może poza funkcją metaforyczną być naturalistycznym opisem pszczoły *apis laboriosa*, która charakteryzuje się nasyconym czarnym ubarwieniem. Potencjalnie skojarzenie upojenia miłością z nektarem i miodem mógł wzmacniać zwyczaj pozyskiwania narkotycznego czerwonego miodu, który zachował się u Gurungów. Pszczoły zbierające pyłek z rododendronów, który jest odpowiedzialny za psychodeliczne działanie czerwonego miodu, opisane są także np. w autobiografii Szabkara Cogdruka Rangdrola.

Wiedza na temat biologicznej budowy, zwyczajów, a także relacji czterech gatunków pszczół azjatyckich z ludźmi, może w znaczny sposób wzbogacić doświadczenie odczytywania oraz możliwości interpretacji wierszy Dalajlamy VI, w których te występują. Głównymi różnicami, które mogą wpływać na odczytywanie symbolu pszczoły są migracje charakterystyczne dla wymienionych w pracy gatunków oraz ich kolorystyka. Z pewnością warto brać je pod uwagę rozważając skąd wzięły się skojarzenia towarzyszące pszczołom w literaturze tybetańskiej. W poezji Dalajlamy VI dominuje jednak indyjskie skojarzenie z pszczołą pochodzące z poezji dworskiej – przeważnie traktuje ją jako symbol kochanka.

BIBLIOGRAFIA

- Ahmad, Farooq, i in. *Indigenous Honeybees of the Himalayas*. International Centre for Integrated Mountain Development, 2003.
- Barstow, Geoffrey. *Food of Sinful Demons: Meat, Vegetarianism, and the Limits of Buddhism in Tibet*. Columbia University Press, 2018.
- Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Serindia Publications, 1999.
- Crane, Eva. *The World History of Beekeeping and Honey Hunting*. Routledge, 1999.
- Erhard Franz i Per Sørensen. *An Inquiry into the Nature of Tibet. Proverbs. Classification of Tibetan Proverbs and Proverbial Phrases*. Proverbium, t. 30, 2013.
- Godziński Stanisław. „Liryki Dalajlamy VI”. *Miłość niejedno ma imię. Orientalna liryka miłosna*, red. Stanisław Godziński i Piotr Balcerowicz, Instytut Orientalistyczny UW, 2001, s. 31–40.
- Gtsang smyon he ru ka rus pa'i rgyan can. *Snyings dus 'gro ba yongs kyi skyabs mgon zhabs dkar rdo rje 'chang chen po'i rnam par thar pa rgyas par bshad pa*. Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, 2000.

- Jurewicz, Joanna. *O Somie rosnącym z oceanu – analiza RV 4.58.1.* „Studia Indologiczne”, t. 5, 1998.
- Karttunen, Klaus. *Bhramarotpīṭadharah: Bees in Classical India.* „Studia Orientalia Electronica”, 2015, s. 89–134.
- Kay, Paul i Willett Kempton. *What Is the Sapir-Whorf Hypothesis?* „American Anthropologist”, 1984, s. 65–79.
- Koetz, Anna. *Ecology, Behaviour and Control of Apis Cerana with a Focus on Relevance to the Australian Incursion.* „Insects”, 4(4), 2013, s. 558–592.
- Lhun-grub-dar-rgyas. *The Hidden Life of the Sixth Dalai Lama.* Lexington Books, 2011.
- Łukomska-Grela, Joanna i Zbigniew Zagajewski. *Pieśni miłosne / Tsangjang Gjatso.* Miniatura, 1989.
- MacFarlane, Alan i Indrabahadur Gurung I. *A Guide to the Gurungs,* Ratna Pustak Bhandar, 1990.
- Shakabpa Tsepon Wangchuck Deden. *Tibet: A Political History.* Paljor Publications, 2010.
- Shakabpa Tsepon Wangchuck Deden i Derek Maher. *One Hundred Thousand Moons: An Advanced Political History of Tibet.* Brill, 2009.
- Snellgrove, David i Hugh Richardson. *A Cultural History of Tibet.* Orchid Press, Bangkok, 2003.
- Sørensen, Per. *Divinity Secularized: An Inquiry into the Nature and Form of the Songs Ascribed to the Sixth Dalai Lama.* Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, 1990.
- Tshogs-drug-rang-grol. *Snyigs dus 'gro ba yongs kyi skyabs mgon zhabs dkar rdo rje 'chang chen po'i rnam par thar pa rgyas par bshad pa.* Tsering Wangyal, 1975.
- Walker-Watson, Martin. *Turquoise – The Gemstone of Tibet.* „The Tibetan Review”, 1983.
- Wylie, Turell. *A Standard System of Tibetan Transcription.* „Harvard Journal of Asiatic Studies”, t. 22, 1959, s. 261–267.
- Yan-Ru, Wu i Kuang Bangyu. *Two Species of Small Honeybee—A Study of the Genus Micrapis.* „Bee World”, t. 68, 1987, nr 3, s. 153–155.
- Zhabs-dkar Tshogs-drug-rang-grol, Ricard M., Wilkinson C., Abrams M. *The Life of Shabkar: The Autobiography of a Tibetan Yogi.* Snow Lion Publications, 2001.
- Zhabs-dkar Tshogs-drug-rang-grol. *Food of Bodhisattvas: Buddhist Teachings on Abstaining from Meat.* Comité de traduction, 2011.

Strony internetowe

- https://treasuryoflives.org/biographies/view/Sixth-Dalai-Lama/TBRC_P352 [21.03.2021].
- <https://www.inaturalist.org/taxa/574869-Apis-laboriosa> [21.03.2021].
- <https://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=1388> [21.03.2021].
- <https://www.himalayanart.org/items/200015> [21.03.2021].
- <https://ravencypresswood.com/2018/11/10/protection-for-travel/> [21.03.2021].

THE MONGOLIAN NEWSPAPER
NEYSLEL KÜRIYEN-Ü SONIN BIČIG
IN THE POLISH COLLECTIONS
AND THE DATE OF ITS FIRST PUBLICATION*

ABSTRACT: The *Neyslel küriyen-ü sonin bičig* ("News of the Capital") holds a significant position in the history of the Mongolian press. Regarding the history of its first publication, we know that in 1915 some Mongolian intellectuals started publishing it in the Classical Mongolian language on weekly basis in the printing office of the Russian Tsar's Consulate's Information and Technique Office. For the first time, the date of publication was briefly discussed by Deleg Gendenjamtsyn (1924–1992) in his book entitled "Brief History of Mongolian Periodicals" (Mong. *Mongolyn togtmol khevleliin tüükhen toim*, 1965). Thereafter, many scholars followed the publication date proposed by Deleg. This question is discussed further in this paper based on the specimens of *Neyslel küriyen-ü sonin bičig* kept in the Library of the Department of Turkic Studies and Inner Asian Peoples, Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw and in the Archive of Science of the Polish Academy of Sciences and the Polish Academy of Arts and Sciences in Cracow, together with the detailed report on the collections of this newspaper in Poland.

KEYWORDS: *Neyslel küriyen-ü sonin bičig*, Mongolian newspaper, Mongolia, text criticism

The *Neyslel küriyen-ü sonin bičig* ("News of the Capital," further referred to as *NKSB*) holds a significant position in the history of the Mongolian press. Among Mongolian newspapers, this weekly periodical had been appearing for the longest time before the establishment of the Mongolian People's Republic (MPR). In terms of the newspaper layout, the format of the examined issues differed: issues from 1 to 5 measured 35×26 cm, from 6 to 38 measured 44×35.5 cm, and from 39 to 84 measured 32×25 cm. Most of the issues consisted of six pages, however, some of them consisted of four pages.

Regarding the history of its first publication, we know¹ that in 1915 some Mongolian intellectuals started publishing the *NKSB* in the Classical Mongolian language and script and kept publishing it for almost five consecutive years in the printing office of the Russian Tsar's Consulate's Information and Technique Office.² According to Mongolian scholar Deleg Gendenjamtsyn, Bodoog Dogsom³ and Tseveen Jamsrany (known also

* The paper was written thanks to the support of the China Scholarship Council.

¹ See *Biiged Nairamdakh Mongol Ard Ulsyn tüükh*, p. 667; Deleg 2014, p. 121; Norovsüren, p. 132.

² Mong. *Orosyn konsulyyn material tekhnikiin baaz* (Deleg 2014, p. 122).

³ Bodoog Dogsom (1885–1922) was a leader of the 1921 revolution who resigned the office of prime minister. He was persecuted and executed on August 31, 1922 in a false political case (Atwood, pp. 42–43).

as Tsyben Jamsarano⁴ were its editors (Deleg 2014, p. 122), while Badrakhbaatar,⁵ Dorj B.,⁶ Jantsansambuu,⁷ and others participated in its publishing, as well. In addition, M. I. Kucherenko together with B. Ya. Kondkov⁸ served as printing technicians and typists. Moreover, Eeden D.⁹ and Namsrai N.¹⁰ also contributed to the publication of the periodical.

The newspaper had well-structured fixed columns such as “Foreign News,” “Domestic News,” “Front News,” “Brief Comment,” “Criticism,” and altering columns like “Newsletters Around,” “Reports,” “the Capital News,” “Republic of China News,” as well as “Border Defense Newsletter.”

There has already been some research conducted on the *NKSB* by Mongolian scholars, especially by Deleg Gendenjamsyn, a historian and a journalist. He introduced the newspaper in his book entitled “Brief History of Mongolian Periodicals” (Mong. *Mongolyn Togtmol Kheвлеiin Түүххен Тоим*, 1965).¹¹ According to him, it appeared in 103 issues in total, from September 1, 1915, to January 23, 1920, when its publication was suspended (Deleg 2014, p. 125). In terms of the contents of the newspaper, he characterized it as a newspaper “protecting the rights and interests of the people,” “exposing the invaders,” “criticizing the feudal rulers of Mongolia,” and representing the “newspaper’s progressive direction towards masses”. He also added that it recorded domestic and foreign affairs, issues concerning Mongolian society, politics, and financial situation, and noted the importance of establishing schools, hospitals, cooperatives, and factories that contributed to the development of the economy “in Mongolia in a civilized way” (Deleg 2014, p. 156). Moreover, the author observed that the articles in the *NKSB* were written from the sociological and historical perspective and demonstrated its editors’ critical views on the activities of the Republic of China, Tsarist Russia, and the new Mongolian theocratic government. In other words, he exposed the newspaper journalists’ engagement to improve the political and economic situation of the Mongolians. A well-known Mongolian scholar Norovsüren Lombo (1964–) elaborated on the *NKSB* in the first volume of his three-volume “Historical Overview of Mongolian Journalism” (Mong. *Mongolyn Setgүүл Зүүн Түүххен Тоим*, 2000).¹² He considered the newspaper a valuable contribution to

⁴ Tseveen Jamsrany / Jamsrangiin or Tsyben Jamsarano (1880–1942) was a famous Buriat scholar, who contributed, among others, to studies of Mongolian folklore (Alzakhgüi 2011).

⁵ Badrakhbaatar (1849–1922) was a writer during the Qing dynasty – well-versed in both Mongolian and Manchu languages (Deleg 2014, p. 123).

⁶ Dorj Borjigin (1877–1943) worked in the Ministry of Foreign Affairs, Ministry of Finance, Academy of Sciences of Autonomous Mongolia during 1921–1940 (Deleg 2014, p. 124).

⁷ Jantsansambuu (dates unknown) served as an assistant at the Judicial Department (Khishigt, p. 75).

⁸ M. I. Kucherenko and B. Ya. Kondkov were members of the Communist Party of the Soviet Union and Bolshevik-leaning mechanics (Atwood, p. 472).

⁹ Eeden D. (1889–?) was a member of Mongolian revolutionary forces in 1921 and a printer during Autonomous Mongolia. Since 1949, he worked in the National Archives of Mongolia (Deleg 2014, p. 124).

¹⁰ Namsrai N. (1889–?) was the head of the first publishing house of the MPR, and worked in the Central Committee of the Mongolian Revolutionary Youth Union and Business Organization of Ulaanbaatar (Deleg 2014, pp. 124–125).

¹¹ Deleg 1965. In 2014, his book was republished in Mongolian Cyrillic.

¹² Its first volume was published in 2000, and the subsequent two volumes in 2001 and in 2003, respectively.

Mongolian journalism and the development of journalistic thinking (Norovsüren, 2000, p. 134). Although his work dealt with additional issues such as the newspaper's social responsibility, the rest of the information concerning the contents of the newspaper, etc. overlapped with the data provided by Deleg's above-mentioned work. Moreover, in China, Oyun (1965–) outlined its general characteristics based on the following issues: no. 7, 9, 13, 39–54, 61, 75, 76, 101, 103 in her doctoral dissertation entitled "Research on Mongolian Newspapers and Periodicals in Modern China" (Wuyun). Regarding the date of the first issue of the *NKSB*, the author repeated the date previously reported by Deleg and Norovsüren. In addition, Mongolian linguist Borolzoi Dashidondog, in his paper "Calculation of Word Frequency of the 'News of the Capital' in 1916" (Borolzoi, pp. 205–213) analyzed the frequency of words' occurrence in the *NKSB* issue no. 28 published on August 10, 1916, from the linguistic perspective. According to his statistics, there were 2083 words altogether in this issue, of which 651 appeared most frequently.

Summing up, research on the *NKSB* has been limited to issues of its chronology and comprehensive, yet still, introductory remarks. As we know, the newspaper was one of the first periodicals published in the early 20th century. Moreover, some scholars have not provided information concerning the source material they worked on. For instance, they did not refer to the whereabouts of the collections of the newspaper's issues. Most probably they had at their disposal incomplete sources and therefore relied on the research done by the others. Such could have been the case with the publication date of the 1st issue of the newspaper. The scholars probably followed the date proposed by Deleg. Furthermore, the incomplete records of the collections of Mongolian newspapers and periodicals have led to shortcomings in the previous research.

During my scholarly stay in Poland in 2019/20, I had an opportunity to do preliminary research on the selected issues of the *NKSB*, which are kept in the Library of the Department of Turkic Studies and Inner Asian Peoples (DTSIAP) of the Faculty of Oriental Studies (FOS), University of Warsaw, and the Archive of Science of the Polish Academy of Sciences and the Polish Academy of Arts and Sciences (PAN and PAU) in Cracow, Poland.¹³ Therefore, I would like to share my insights on the two collections and also re-define the publication date of the 1st issue of the newspaper.

1. THE *NKSB* IN THE POLISH COLLECTIONS

There is a considerable number of Mongolian newspapers like *Sin-e toli kemekii bičig*, *Uriy-a*, or *NKSB* under discussion, kept in the Polish collections alongside the 19th-century publications and rare materials related to Mongolia due to a longstanding tradition of Mongolian studies in Poland going back to early 20th century. Substantial part of these were collected by such scholars as Professor Józef Kowalewski (1801–1878), the pioneer of Mongolian Studies, Władysław Kotwicz (1872–1944), Marian Lewicki (1903–1955), Stanisław Kałużński (1925–2007), Stanisław Godziński, Jerzy Tulisow, and others. They have contributed greatly to the library collections of Mongolian literature and writings. Among them, there is a relatively complete collection of the *NKSB*. Since it is directly related to the private collections of Professor Władysław Kotwicz, both his book collection and the archive containing his work materials, it is worth mentioning

¹³ My best thanks go to Prof. Agata Bareja-Starzyńska for her help and making the newspapers available for my study.

a few words concerning his contribution to Mongolian studies, the interaction between him and other scholars, and on the transfer of his library and archive to Poland.

Władysław Kotwicz, a famous Mongolist (and Altaist), graduated from the Faculty of Eastern Languages of St. Petersburg University in 1895, where he specialized in Mongolian, Manchu, and Chinese languages. After his graduation, he worked in the Third (Eastern) Department of the General Chancellery in the Russian Ministry of Finance from 1896 to 1917. At the same time, he also carried out research work devoted, among others, to the Mongolian language and history of Mongolia. Meanwhile, in 1900 he also began teaching at St. Petersburg University. During this period, W. Kotwicz collected a substantial number of valuable materials related to the history and culture of Asian regions, including Mongolia. Moreover, in 1912 he organized a scholarly expedition to Mongolia. His main co-worker in this project was Tseven Jamtsarano, the then editor of *NKSB*, what was described in the monograph entitled *In the Heart of Mongolia* (by Jerzy Tulisow, Osamu Inoue, Agata Bareja-Starzyńska, and Ewa Dziurzyńska, 2012). The cooperation with Tseven Jamtsarano was not limited only to the 1912 expedition but lasted during the early 20th century as is proven by the extensive correspondence carried between *NKSB*'s editor-in-chief and the Polish Mongolist. Thanks to the contact with Jamtsarano Kotwicz came into possession of such newspapers as *Sin-e toli kemekü bičig* and *NKSB*. In 1922 Polish Society for Oriental Studies (Polskie Towarzystwo Orientalistyczne) was founded and Kotwicz became its President (Lewicki, pp. 11–29). In December 1923 Kotwicz came to Poland. That year, he established Far East Studies, consisting mainly of Mongolian and Manchu studies, at Jan Kazimierz University in Lvov. Kotwicz passed away in 1944.

After World War II, in 1950, Kotwicz's disciple Marian Lewicki established the Department of Altaic Studies, based on Mongolian Studies, at the Institute (today Faculty) of Oriental Studies of the University of Warsaw. With the help of Kotwicz's daughter, Maria Kotwiczówna, Lewicki brought Władysław Kotwicz's personal collections from Czarny Bór, where he lived until the end of his life, to Warsaw and Cracow (Bareja-Starzyńska 2015, pp. 1–18). Maria Kotwiczówna donated also various books and materials left by her father to the Institute of Oriental Studies, University of Warsaw (Bareja-Starzyńska 2007, pp. 187–191).

Currently, the issues of the *NKSB* are kept in two places in Poland. One is the Library of the DTŚIAP FOS in Warsaw, and the other is the Archive of Science of PAN and PAU in Cracow. According to the statistics of the Library of the DTŚIAP FOS collection, there are seventy-eight issues of the *NKSB* preserved in Warsaw, from issue no. 1 to issue no. 84. Since the newspaper was published in 103 issues in total, it means that nineteen issues are lacking from Warsaw. Moreover, among the issues no. 1–84 just mentioned, issues no. 56, 63, 78, 79, 80, and 81 are missing from Warsaw. Issue no. 2 (published on August 12, 1915) lacks two pages, the fifth and sixth, crucial for the *NKSB*'s history due to the information provided there on the reason for founding the newspaper. Fortunately, the full copy of issue no. 2 is kept in the Archive of PAN and PAU in Cracow. Moreover, in the collection of the Library of DTŚIAP FOS in Warsaw, issue no. 31 lacks the last page. The issues of the *NKSB* newspaper have not been yet included in the library's electronic catalogue and described there.

As it has been already mentioned, the working and private materials of Władysław Kotwicz are kept in the Archive of PAN and PAU in Cracow, forming a collection labeled K–III–19. There are only the first four issues of the *NKSB* kept there bearing

an archive number K–III–19, 123. Although the number of issues of the *NKSB* is small in comparison with that of the Library of DTSIAP FOS, however, the valuable copy of issue no. 2 of the *NKSB* is preserved in the Archive of Science of PAN and PAU filling up the shortage of the collection in Warsaw. To sum up, the *NKSB* collected by Prof. Kotwicz amount to the issues from three years (1915–1918) kept in the Library of DTSIAP FOS in Warsaw and the Archive of Science of PAN and PAU in Cracow.

2. RE-EXAMINATION OF THE PUBLICATION DATE OF THE *NKSB*, ISSUE NO. 1

I would like to re-examine the publication date of issue no. 1 of the *NKSB* based on the collection of the Library of the DTSIAP FOS in Warsaw. Professor Deleg noted that “...publishing period of the ‘News of the Capital’ was from September 1, 1915, to January 23, 1920, and 103 issues were published in total” (Deleg 2014, p. 121). Although he did not specify any calendar that he used to provide the dates, it was clear that he referred to the Julian calendar. It could not have been the Gregorian calendar, as some scholars believed, since the Julian calendar was abandoned in Russia only on January 26, 1918. It is also necessary to add that the publication dates in the *NKSB* were given according to two systems: the Julian calendar and the so-called ‘yellow calculations’. Adhering to them, the date of issue no. 1 would be September 1, 1915, and the fifth day of the eighth month of the fifth year of the *Olan-a ergügdegsen* reign (the new Mongolian theocratic government proclaimed the year 1911 as the first year of the *Olan-a ergügdegsen*, Sanskrit: *Mahāsammata*; Eng. ‘Elevated by the many’, Atwood, p. 75).

Afterward, Mongolian scholar Norovsüren Lombo followed the dates given by Deleg in his *Mongolian setgüül züin tüükhen toim* (“Brief History of the Mongolian Press”, vol. 1, 2000), and so did other contemporary Mongolian scholars. Nevertheless, according to my recent research, they might have been mistaken, and therefore, it may be useful to re-examine the publication date to clarify the issue.

For determining the date of the first publication of the *NKSB* newspaper it is necessary to establish, which calendars were used by Mongols in Khüree, the capital of the Mongolian Theocratic Government (Atwood, pp. 23–24) around 1915. One of the most widely employed Mongolian terms connected with the calendar has been *jiruqai* in Classical Mongolian (Modern Mong. *zurkhai*), meaning ‘mathematics, calculations, astrology, horoscope’ (Bareja-Starzyńska 2019, p. 198). The lunisolar calendar called in Tibetan *gser rtsis*, lit. ‘yellow calculations’, and in Classical Mongolian *šar-a jiruqai* (Modern Mong. *šar zurkhai* (referred to also as ‘broad Chinese calculations and calendar’) developed relatively late in the history of Mongolian calendrical systems (Bareja-Starzyńska 2019, p. 199).

Since the Mongol Empire, Mongols had been adhering to several calendrical calculations. For instance, *ike gegen jiruqai* was created in 1182. The type of calculations called *baragunš dailaysan čayan morin jil-ün jiruqai-yin yajayur* was based on the Arabic calculation system and got reformed by Yelü Chucai in 1220. *Matib jiruqai*, known also as *tümen on-u jiruqai* got reformed by Yelü Chucai, as well. *Čay-un medegen-ü jiruqai* introduced by Kublai Khan in 1280 lasted among Mongols for more than four hundred years. This calendar also spread in Japan, South Korea, Taiwan, and other regions. *Čay-un dürim-ün jiruqai* was reformed by Minggatu during the Qing dynasty. Sum pa mkhan po Ye shes dpal ’byor (1704–1788), a Mongolian (Oirat-Jungar) scholar from Amdo, created *tögös buyantu sin-e jiruqai* in 1747 based on the Tibetan calculations

(Mönkh-Ochir 2012, pp. 292–317). It did not mean that these systems were used and abandoned one after another, on the contrary, sometimes two different systems were used simultaneously. It is worth mentioning that in 1911 when the Mongolian theocratic government was established, a question of an official calendar gained symbolic value. On the second day of the twelfth month of the first year of the *Olan-a ergüdegse* reign (acc. to the Gregorian calendar on January 19, 1912), the Cabinet submitted a declaration to the Eighth Jetsundampa Khutagt (1870–1924) that stated the following:

Now since our Mongolian new regime, built by ourselves, has been formed, soon we should issue and distribute our own calendar. To be ready for this [task], since in our Astrological Datsan in Khüree a calendar in Tibetan script is prepared and distributed and there is a text with all kinds of [astrological] calculations, from now on, each year, two astrological systems, the Yellow Calculations, and the Tibetan Calculations should be additionally used with precision for making calculations and the calendars should be designed [accordingly] and translated into Mongolian...

Original declaration in Mongolian reads as follows:

Odo man-u mongyol öber-tegen baiyulju tulyur törü toytaysan-u tula darui öber-ün-iyen čay ularil-un toyan-u bičig tarqayan dayaju yabuyulbasu joqiqu . egün-dü beleken-e man-u küriyen-ü jiruqai dadzan-du töbed üsüg-ün čay ularil-un toyan-u bičig-i joqiyar tarqayaday böged jüil jüil-ün yosu-yi jirun yaryaju bolqu nom bui kemekü tula edeger-eče jil büri sir-a jiruqai, töbed jiruqai qoyar yosu-yi qabsuryan naribčilan jiruylju čay ularil-un toyan-u bičig jokiyalyaju mongyol-iyar orčiyulun... (Mönkh-Ochir 2014, p. 45).

On the fifth day of the twelfth month (acc. to the Gregorian calendar on January 22, 1912), the Eighth Jetsundampa Khutagt gave official approval to the above-quoted demand (kept in the Mongolian National Archive, No. A–3; D–1; HN–3; pp. 46–48). This document proves the fact that it was decided back then to use in Mongolia both calendrical systems, the Yellow Calculations, and the Tibetan Calculations. Tibetan calendar known also as *tögös buyantu sin-e jiruqai* system, that is “New Virtuous Calculations” was none other than the calendar reformed in 1747 by Sum pa mkhan po Ye shes dpal ’byor, and called in Tibetan the *dge ldan rtsis gsar* or *rtsis gzhung dge ldan rtsis gsar ma bu* (Bareja-Starzyńska 2019, p. 208). These calculations were introduced in one of Sum pa mkhan po’s works entitled *Rtsis kyi bstan kun gsal me long gi bu gzhung zla bsil rtsi sbyor dge ldan rtsis gsar* (Erdenebayar, p. 310).

To know exactly which calendar was used in issue no. 1 of the *NKSB*, it is necessary to compare the date provided there with the dates of the Julian calendar. It will become clear then, what was the difference in 1915 between the New Virtuous Calculations and the Yellow Calculations. Terbish Lkhasran, a well-known Mongolian scholar astrologer, who designed a table of New Year dates based on the New Virtuous Calculations according to the Gregorian calendar noted in his article that “The New Year in 1915, according to the New Virtuous Calculations happened on February 15, 1915, according to the Gregorian calendar.”¹⁴ Relying on information available nowadays on the Internet, the New Year date of 1915 based on the Yellow Calculations equals February 14, 1915, according to

¹⁴ Terbish L., “Mongol...,” <http://news1.mn/?p=31429>

the Gregorian calendar.¹⁵ To sum up, in 1915, there was one day of difference between the Yellow Calculations and the New Virtuous Calculations.

As for the publication date of the *NKSB* under discussion, this date was provided in the newspaper in the Classical Mongolian language, using two calendrical systems (however, none of them corresponded to the Gregorian calendar):

Olan-a ergügdegsen-ü tabuduyar on naiman sarain sinein tabun . oros-un nigen mingyan yisün jayun arban tabuduyar on sindiyavri sarain sinein nigen (*NKSB*, no. 1).

Olan-a ergügdegsen-ü tabudugar on naiman sarain sinein tabun means “the fifth day of the eighth month of the fifth year of the *Olan-a ergügdegsen* [reign].” If the editors of the *NKSB* used the Yellow Calculations, the date would mean September 13, 1915,¹⁶ according to the Gregorian calendar (see picture 1), and September 14, 1915, according to the New Virtuous Calculations. To establish which calculations were used by the newspaper editors, the date should be compared with the corresponding date of the Julian calendar.



Chinese to Gregorian

Date: (year, month, day)

Leap month: ☐

note: use years from 1900 to 2100

Gregorian Date: **13/09/1915** (day/month/year)

Chinese Year Name: 乙卯 (Yi Mao)

Chinese Year Sign: 兔 (Rabbit : 🐰)

Cosmic Element: 木 (Wood)

Ming: 大溪水 (Rapids Water)

Day of Week: 星期一 (Monday)

Picture 1

Oros-un nigen mingyan yisün jayun arban tabuduyar on sindiyavri sarain sinein nigen means “September 1, 1915, according to the Russian calendar”. *Sindiyavri* stands for September. *Oros-un*, lit. “Russian”, refers here to the Julian calendar, which was used in Tsarist Russia until January 26, 1918, when it was given up in favor of the Gregorian calendar. So at the time when the *NKSB* was published, the Julian calendar was still in use. It differed from the Gregorian calendar by thirteen days¹⁷ in the 20th century. Therefore, September 1, 1915, according to the Julian calendar, corresponded to September 14, 1915, according to the Gregorian calendar (see picture 2).¹⁸

¹⁵ See <https://wannianrili.51240.com/>

¹⁶ Also can see <https://wannianrili.51240.com/>

¹⁷ See <https://www.timeanddate.com/calendar/julian-gregorian-switch.html>

¹⁸ See <http://5ko.free.fr/en/jul.php?y=1915>



Picture 2

To sum up the above considerations, the comparison with the Gregorian calendar proved that the publication date of the *NKSB* was provided according to New Virtuous Calculations and the Julian calendar (see the chart below). The editors of the *NKSB* made use of the New Virtuous Calculations, and therefore the publication date of issue no. 1 of the newspaper according to the Gregorian calendar was September 14, 1915, and not September 1, 1915, as some scholars believed.

Calendars under discussion	Date	Gregorian calendar
The Yellow Calculations	the 5 th day of the 8 th month, 1915	September 13, 1915
The New virtuous Calculations	the 5 th day of the 8 th month, 1915	September 14, 1915
Julian calendar	September 1, 1915	September 14, 1915

CONCLUSION

The Library of the Department of Turkic Studies and Inner Asian Peoples of the Faculty of Oriental Studies, University of Warsaw is undoubtedly one of the important places for Mongolian Studies in Europe since various rare books and materials are kept in its collection. It includes seventy-eight issues of the Mongolian newspaper *Neyslel küriyen-ü sonin bičig*. Moreover, in the Archive of PAN and PAU in Cracow, the first four issues of the *NKSB* are kept.

Based on the original text of the *NKSB*, I was able to re-examine the publication date of issue no. 1. As a result, I was able to establish that the newspaper had been published for the first time on September 14, 1915, according to the Gregorian calendar, and not on September 1, 1915. It is also important to note that the *NKSB* is a valuable historical source, therefore its publication date is of scholarly importance. Moreover, a systematic analysis of the contents of the *NKSB* is also one of the desiderata that should be undertaken in the future.

REFERENCES

- Alzakhgüi, V. ed. *Ikh soël gegeerüülegch Jamsrany Tseveen* ("Jamsrany Tseveen, Great Educator of Culture"). Ulaan-Baatar, 2011.
- Atwood, Christopher P. *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*. Facts on File, 2004.
- Bareja-Starzyńska, Agata. "Mongolian Studies in Poland", translated by Ulaganbagana into Chinese. *Menggu xue yanjiu nianjian* 蒙古学研究年鉴 (Yearbook of Mongolian Studies), 2007, pp. 187–191.
- Bareja-Starzyńska, Agata. "Why Mongolian Studies? Reflections on Polish Mongolists and Their Careers". *Quaestiones Mongolorum Disputatae*, vol. 11, 2015, pp. 1–18.
- Bareja-Starzyńska, Agata. "The Role of Lamyn Gegeen Blo bzang bstan 'dzin tgyal mtshan in the Dissemination of Tibetan Astrology, Divination and Prognostication in Mongolia". *Past and Present Series: Prognostication in History, Volume: 2*, edited by Petra Maurer, Donatella Rossi, and Rolf Scheuermann. Brill, 2019, pp. 198–212.
- Borolzoi, Dashidondog. "1916 оны 'Niislel khürenii sonin bichig'-iin negen dugaaryn ügiin davtamjiig tootsolokh n' " ("Statistics of Words Used in One Issue of the *Niislel khürenii sonin bichig* in 1916"). *Kheregleenii khel shinzhlal setgüül*, vol. 3(18), pp. 205–213.
- Bügd Nairamdakh Mongol Ard Ulsyn tüükh ("History of the Mongolian People's Republic"). vol. 2, Khökh-khot, 2009.
- Deleg, Gendenjamtsyn. *Mongolyn togtmol khevleliin tüükhen toim* ("Brief History of the Mongolian Periodicals"). Ulsyn Khevleliin Khoroo, Ulaanbaatar, 1965.
- Deleg, Gendenjamtsyn. *Mongolyn togtmol khevleliin tüükhen toim* ("Brief History of the Mongolian Periodicals"). Mönkhiiin Üseg KhKhK, 2014.
- Erdenebayar. *Ishbalzurun süleg züin sudlal* ("Study of the Poems of Ishbalzur"). Öbör Mongoliin Ardyn Khebleliin Khoroo, 2011.
- Khishigt, N. *Mongolyn khuvsгал 1921* ("Mongolian Revolution of 1921"). Ulaanbaatar, 2011.
- Lewicki, Marian. "Władysław Kotwicz". *Rocznik Orientalistyczny*, vol. 16, 1950, pp. 11–29.
- Mönkh-Ochir, Dondogjalyn. *Mongolyn odon oron, zurkhai sudlulun tüükh* ("History of the Mongolian Astrology and Divination"). Ulaanbaatar, 2012.
- Mönkh-Ochir, Dondogjalyn. *On tsag toolol ba myanga khorin jiliin shar zurkhain tsaglabar* ("Calendar for the One Thousand Twentieth Year of the Yellow Calculations"). Ulaanbaatar, 2014.
- Norovsüren, Lombo. *Mongolyn setgüül züin tüükhen toim* ("History of the Mongolian Press"). Ulaanbaatar, 2000.
- Terbish, Lkhasran. "Mongol odon zurkhain toolol ba arvan doloон zharany urvuulagch khemeegch shoroon gakhain zhiliin tölv baidal" ("Calendar of to the Mongolian Astrological Calculations and the State of the Earth Pig Year, called *arvan doloон zharany urvuulagch*"). *News*, February 8, 2019. <http://news1.mn/?p=31429>
- Tulisow, Jerzy, Osamu Inoue, Agata Bareja-Starzyńska, Ewa Dziurzyńska eds., *In the Heart of Mongolia*. Polish Academy of Arts and Sciences, 2012.
- Wuyun 乌云. *Jindai zhongguo menggu wen baokan yanjiu* 近代中国蒙古文报刊研究 ("Research on Mongolian Newspapers and Periodicals in Modern China"). *Neimenggu renmin chubanshe* 内蒙古人民出版社 (Inner Mongolia People's Publishing House), 2013.

ONLINE RESOURCES

- <https://www.timeanddate.com/calendar>
- <https://wannianrili.51240.com/>
- <http://5ko.free.fr/en/jul.php?y=1915>

PROBLEM TOŻSAMOŚCI A PRZEMIANY SZTUKI WSPÓŁCZESNYCH ARTYSTÓW TYBETAŃSKICH Z LHASY NA PRZYKŁADZIE TWÓRCZOŚCI MALARSKIEJ GADE

ABSTRACT: The following study aims to describe the transformation of contemporary Tibetan art in Lhasa in correlation with the ever-changing understanding of national identity. This phenomenon can be divided into two phases. During the first phase, lasting for around twenty years since the 1980s, the artists were mostly concerned with the restoration and re-discovery of traditional Tibetan culture. In the second stage, lasting until now, the focus shifted towards the critique of the modern world and the influence that the Cultural Revolution had on the lives of Tibetan people. This subject is presented through the art of Gade. Selected works have been described in detail and analyzed, illustrating the various issues brought up in the article.

KEYWORDS: identity, nationalism, contemporary Tibetan art, Gade, Tibet Autonomous Region

WPROWADZENIE – METODOLOGIA I STAN BADAŃ

Współczesna sztuka tybetańska¹ jest zjawiskiem stosunkowo nowym, zapoczątkowanym w latach 80. XX wieku, a szerzej poznany przez badaczy zagranicznych z końcem lat 90., stąd też badania na jej temat są dość ograniczone. Najaktywniejszą badaczką na tym polu jest Clare Harris, która zapoczątkowała ten obszar badań przez przedstawienie sztuki Tybetu po 1959 roku w swojej przełomowej publikacji *In The Image of Tibet* (1999). Była ona wynikiem rozprawy doktorskiej z 1997 roku, a temat został podjęty także w kolejnych pracach naukowych, np. przez Michelle Meno (praca magisterska z 2012) czy Angelę Mary Ryan (praca doktorska z 2016). Artykuły naukowe i badania niezależne skupiają się zazwyczaj na dość wąskiej problematyce lub prezentują wybrane dzieła jednego artysty, tudzież drobne zjawiska, z uwagi na naturę tego medium. Na uwagę zasługują z pewnością teksty kuratorów i wywiady umieszczane z katalogach wystaw – wiele z tych esejów pisanych jest przez cenionych w tym środowisku badaczy. Ciekawe materiały na ten temat znajdziemy też w Internecie – zarówno wywiady z artystami czy kuratorami, recenzje wystaw i towarzyszące im publikacje, a także oficjalne strony galerii, artystów czy fundacji promujących sztukę i kulturę tybetańską stanowią cenne źródła i pomoce naukowe. Znaczna część literatury poświęconej tematowi współczesnej sztuki tybetańskiej powstała w języku angielskim, natomiast na gruncie polskich badań wciąż brak jest opublikowanych polskojęzycznych opracowań w tym zakresie.

¹ Artykuł jest rozszerzeniem referatu wygłoszonego na konferencji „Między Wschodem a Zachodem, Między Północą a Południem”, w dn. 14–15 września 2020 r. w Warszawie oraz fragmentów pracy licencjackiej P. Koniuch *Definiowanie tożsamości w twórczości współczesnych artystów tybetańskich. Media, motywy, środowiska artystyczne*, napisanej pod kierunkiem dr Magdaleny Wróblewskiej w Instytucie Historii Sztuki UW, 2020. Dla języka tybetańskiego zastosowane zostało spolszczenie oraz transliteracja wg Wyliego 1959.

Do badania dzieł sztuki współczesnej „peryferyjnych” krajów Azji i Afryki nadal brakuje właściwych narzędzi. Hans Belting włącza je w poczet sztuki globalnej, określanej przez niego jako posthistorycznej i postetnicznej, dlatego też metodologie historyczno-artystyczne i antropologiczno-etnologiczne powstałe w Europie i Stanach Zjednoczonych, często na gruncie wartości (neo)kolonialnych, nie nadają się do jej badania (Piotrowski 2018, s. 24–26). Piotrowski za Jamesem Elkinsem i Parthą Mitterem nawołuje do korzystania z narzędzi metod wywodzących się ze studiów postkolonialnych (2018, s. 31–35), jednak z zastrzeżeniem, że badacz zachodni zawsze patrzy na sztukę poprzez pryzmat doświadczeń sztuki Zachodu (2018, s. 57–68). Analiza dzieł w poniższym artykule powstała zarówno w oparciu o wiedzę z zakresu historii sztuki jak i tybetologii, w celu zminimalizowania europocentrycznego oka odbiorcy. Opisy i interpretacje dzieł zostały dodatkowo przestudiowane pod kątem wypowiedzi artystów, dotyczących ich twórczości, ale też pojmowania tożsamości, a także ich artystycznych biografii.

TOŻSAMOŚĆ W ROZUMIENIU TYBETAŃSKIM

Czym właściwie jest tożsamość? Można mówić o różnych jej rodzajach – klasowa, rodzinna, płciowa czy religijna (Smith 1999, s. 4–8), jednak często za jedną z najważniejszych cech tworzących tożsamość jednostki uważana jest przynależność narodowa. Istnieją różne nurty w socjologii, psychologii czy antropologii, próbujące ją określić – od najbardziej konserwatywnych prymordialistów do wychodzących od marksizmu konstruktywistów, możemy dziś znaleźć szereg definicji, często stojących ze sobą w sprzeczności². Według Anthony’ego Smitha, czerpiącego głównie z nurtu etno-symbolizmu, w wielu krajach azjatyckich oraz Europy wschodniej jednym z najważniejszych elementów tworzących tożsamość narodową jest pochodzenie etniczne, a nie afiliacja z pewną wspólnotą polityczną na określonym terenie, wynikająca ze sztucznie utworzonych jednostek administracyjnych, powszechna np. w krajach Europy Zachodniej oraz Stanach Zjednoczonych. Ważnymi elementami tworzącymi tak rozumianą tożsamość są m.in. język, obyczajowość oraz różnorodne przejawy kultury natywnej (Smith 1999, s. 9–13). Podobnie jak miało to miejsce w wielu innych przypadkach, współczesny nacjonalizm w Tybecie zaczął tworzyć się jako odpowiedź na represje ze strony okupanta, a także jego aktywną politykę anty-religijną. Po liberalizacji ekonomii w latach 80. nastąpiło odrodzenie kultury tybetańskiej i buddyzmu, a co za tym idzie, wzrost tendencji narodowościowych (Smith Jr. 2019, s. 659–660). Tybetański badacz Dawa Norbu w latach 90. zwracał uwagę, że tożsamość nowoczesnych Tybetańczyków opierała się w dużej mierze na poczuciu odrębności od Chińczyków Han, a także akcentowaniu swojej „tybetańskości” poprzez afirmację religii buddyjskiej we wszystkich aspektach kultury oraz używanie języka tybetańskiego (Dawa 1992)³. W chwili obecnej zarówno mieszkańcy Tybetańskiego Regionu Autonomicznego, jak i główni przedstawiciele dyskursu diasporycznego w swoich poszukiwaniach

² Więcej na ten temat por. np. Conev 2019; Llobera 1999; na gruncie polskich badań por. Ścigaj 2004.

³ To zaś doprowadziło do wytworzenia się ciekawego zjawiska w obrębie diaspory, zwłaszcza w Dharamsali, gdzie pewne elementy kultury tybetańskiej zostały niejako przetworzone na swoją bardziej dostępną, a często niemal stereotypową, hiperrealistyczną formę, nierzadko w celu jej uwarowienia dla zachodniego odbiorcy. Dla turystów masowo wytwarzane są m.in. niskiej jakości wizerunki religijne lub wystawiane znacznie skrócone i uwspółcześnione tradycyjne opery tybetańskie (tyb. *a ce lha mo*). Więcej na ten temat por. Anand 2000; Klieger 1995; Wojahn 2016.

tożsamości nie odcinają się tak wyraźnie od Chin, a niektórzy nawet godzą się z wizją, że nie odzyskają niepodległej ojczyzny⁴. Środowiska inteligenckie w TRA skupiają się teraz raczej na krytyce systemu politycznego oraz eksponowaniu wydarzeń i problemów społecznych, a ich tożsamość zostaje poddana reewaluacji. Szybki rozwój technologiczny oraz napływ kultury globalnej do Chin nie ominął również największych metropolii tybetańskich, w szczególności Lhasy, dawnej stolicy (Shakya 2018). Choć nad miastem nadal góruje pałac Dalajlamów Potala, a przed Dżokhangiem⁵ modli się i bije pokłony zastęp pielgrzymów w tradycyjnych strojach czuba⁶, to parę przecznic dalej znajdziemy już bary karaoke reklamujące się neonowymi napisami i centra handlowe otoczone wysokimi, betonowymi blokami mieszkalnymi. Ta modernizacja miała oczywiście wpływ na ludność, która świetnie zaadaptowała się do nowoczesnej cywilizacji, niestety częściowo wypierającej starszą kulturę.

Inaczej ma się sprawa w największych skupiskach diaspory tybetańskiej, m.in. Dharamsali w północnych Indiach czy Nepalu. Powstają tam różne instytucje i inicjatywy⁷, mające na celu zachowanie ciągłości języka i kultury Tybetu sprzed inwazji Chińskiej Armii Ludowo-Wyzwoleńczej i aneksji tego państwa w obręb mocarstwa chińskiego (Korom 1997, s. 2–3). Potrzeba ekspozowania tradycyjnych wartości i dawnego folkloru, często o podłożu buddyjskim, z czasem spowodowała rozłam pomiędzy społeczeństwem Tybetańczyków zamieszkujących w diasporze⁸, a ich pobratymcami w granicach Tybetańskiego Regionu Autonomicznego.

WPLYW MODERNIZACJI I GLOBALIZACJI NA PRZEKSZTAŁCENIE RUCHU SZTUKI WSPÓŁCZESNEJ W TYBECIE

Proces tworzenia sztuki w Tybecie przez wiele wieków pozostawał niemal bez zmian⁹ – stanowiła ona bowiem przede wszystkim element pomocniczy w odprawianiu rytuałów buddyjskich, modlitwach czy studiach nad kanonicznymi pismami. Powstawała według

⁴ <https://tibet.net/tibetan-issue-no-longer-struggle-for-political-independence-dalai-lama/> [29.04.2021]; <https://www.ndtv.com/india-news/dalai-lama-says-tibet-issue-is-no-longer-struggle-for-political-independence-2064281> [29.04.2021].

⁵ Tyb. *jo khang*, najważniejsza świątynia buddyjska w Tybecie, w której znajduje się słynny złocony posąg Buddy zwany Dżoło Rinpoche (tyb. *jo bo rin po che*).

⁶ Tyb. *phyu pa*, długa szata, zazwyczaj wykonana z wełny lub kozucha, przepasana szarfą lub pasem.

⁷ Do najważniejszych przykładów należą m.in. powstałe z inicjatywy XIV Dalajlamy Tenzina Gyatso Tibetan Institute of Performing Arts (TIPA) w 1959 roku oraz The Library of Tibetan Works and Archives (LTWA) w 1970 roku, a także założony w 1995 roku Instytut Norbulingka, skupione na ochronie i kultywacji tradycyjnej sztuki i literatury tybetańskiej, por. <https://tipa.asia/> [27.04.2021]; <https://tibetanlibrary.org/> [27.04.2021]; www.norbulingka.org [11.10.2020]. Więcej na ten temat por. Dziuk-Renik, Renik 2014.

⁸ W obrębie diaspory w Dharamsali również da się zauważyć rozłam pomiędzy starszym pokoleniem, a młodszym, już urodzonym w Indiach, znającym dawny Tybet tylko z opowieści. Choć i tam powstają dzieła sztuki współczesnej, wielu artystów uznało to środowisko za zbyt konserwatywne i postanowiło wyjechać, aby tworzyć lub odbyć edukację w Europie lub Stanach Zjednoczonych, m.in. Gonkar Gyatso czy Chungpo Tsering. Więcej o diasporze por. np. Bloch 2009; Bloch 2014; Korom 1997.

⁹ Oczywiście sztuka podlegała wizualnym wpływom państw ościennych, o czym świadczy wytworzenie się różnych jej stylów, m.in. Belri (tyb. *bal bris*) o wpływach newarskich czy Karma-Gardri (tyb. *kar ma skar bris*) zapożyczający ze sztuki chińskiej i indyjskiej, por. Jackson 1996.

rygorystycznych reguł, zawartych w specjalistycznych podręcznikach i zbiorach diagramów¹⁰, a rytualne wizerunki tworzyć mogli wyłącznie świetnie wykształceni specjaliści, ponieważ sam proces artystyczny uznawany był za rodzaj praktyki religijnej (Jackson, Jackson 1984, s. 9–11). Tradycyjna sztuka buddyjska zaczęła zanikać dopiero w wyniku rewolucji kulturalnej, podczas której zniszczone zostały liczne klasztory i przybytki buddyjskie, wraz z przechowywanymi w nich zabytkami ruchomymi, często obiektami sztuki. Lamowie, w tym również ci wykształceni w kierunkach artystycznych, byli poddawani represjom i zmuszani do malowania portretów komunistycznych przywódców w obowiązującym wówczas stylu socjalnego realizmu (Harris 1999, s. 150–178), a w przypadku oporu więzieni lub zabijani. Dopiero w latach 80. sytuacja polityczna w Tybecie zaczęła się rozluźniać, co przyczyniło się do odrodzenia dawnej sztuki buddyjskiej. Równocześnie jednak zaczął wyłaniać się nowy nurt, wyrosły z ideałów „sztuki dla sztuki” i czerpiący z dziedzictwa europejskiego malarstwa końca XIX i początków XX wieku, poznanego przez Tybetańczyków na chińskich uczelniach wyższych (Heimsath 2005).

Ruch współczesnej sztuki tybetańskiej w środowisku Lhasy da się podzielić na dwa etapy. Pierwszy z nich, trwający od lat 80. XX wieku do przełomu mileniów był czasem poszukiwania tożsamości i próby powrotu do korzeni (Harris 2012, s. 218–219; Heimsath 2005). Czy to przez odtwarzanie dawnych technik czy akcentowanie elementów tybetańskiej i buddyjskiej kultury wizualnej, artyści starali się tworzyć prace bardzo tybetańskie w wydźwięku, często owiane mistycyzmem i poruszające bajkowością. Język artystyczny, kojarzący się z europejską awangardą lub postimpresjonizmem, służył do obrazowania takich motywów jak strój i biżuteria tybetańska, symbole buddyjskie, a czasem również tradycje czy obyczaje z dawnego Tybetu.

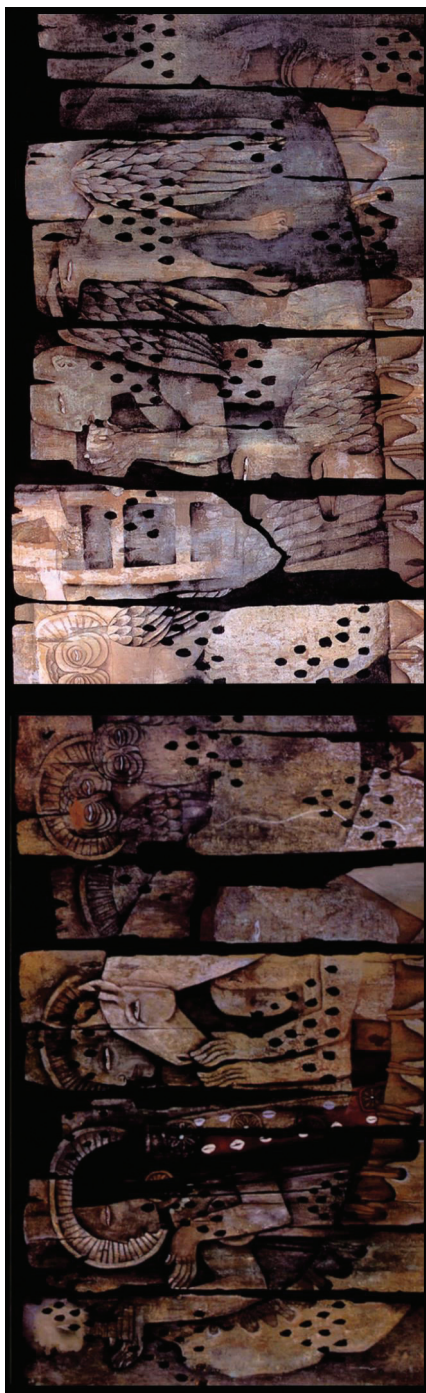
Drugi okres twórczości, który można datować od początku XXI wieku, przyniósł gwałtowny zwrot zarówno w estetyce, jak i tematyce dzieł. Obok przeważającego dotychczas malarstwa zaczęły pojawiać się prace tworzone w innych mediach – rzeźby, fotografie czy instalacje artystyczne, a ich problematyka skupiała się wokół problemów globalizacji i modernizacji oraz ich skutków społeczno-politycznych lub była po prostu próbą obserwacji współczesnych mieszkańców Lhasy.

Twórczość GADE – OD *BARDO* DO McDONALDSA

Jednym z artystów świetnie obrazujących przemiany w ruchu współczesnej sztuki w Lhasie jest tworzący do dziś w tym środowisku Gade (ur. 1971). Jako syn Tybetanki i chińskiego żołnierza, który w dzieciństwie poznał realia rewolucji kulturowej oraz jej skutki, w swoich wczesnych pracach często poruszał problem tożsamości i przynależności. Po studiach artystycznych w Pekinie odbył podróż po zniszczonych przybytkach buddyjskich, gdzie kopiując polichromie ścienne uczył się na własną rękę odtwarzać dawną sztukę Tybetu¹¹. Na pierwszym etapie swojej twórczości wykorzystywał farby mineralne o spoiwie klejowym, a przydymione, ziemiste barwy i przeważająca monochromatyczność nadawały wrażenie odrzeczywistnienia i spowicia całości kompozycji we mgle. Jego obrazy cechowały się nadnaturalną atmosferą, wynikającą po części z kontrastu pomiędzy wyraźnymi, dość płasko ukazwanymi postaciami na pierwszym planie, a stonowanymi,

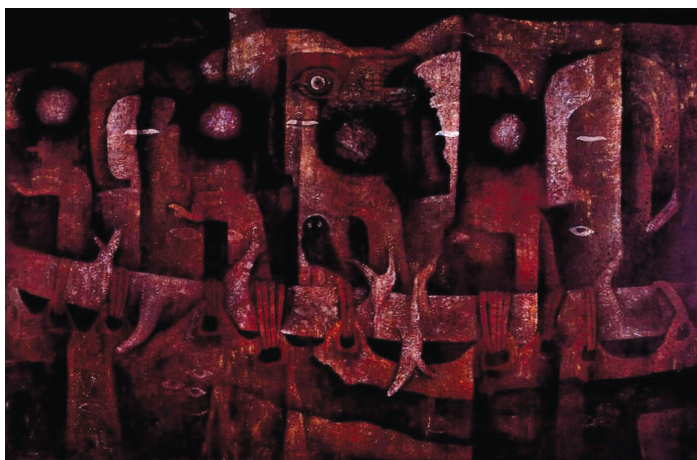
¹⁰ Por. np. Gega Lama 2011.

¹¹ Najnowsze jego prace, z powstałej w 2020 roku *Ancient Fresco Series*, nawiązują do tych zniszczonych fragmentów malowideł, por. np. <https://www.artsy.net/artwork/gade-ancient-fresco-series-11-gu-bi-hua-xi-lie-11> [10.10.2020].



Il. 1. Gade, *Spirit Beings on a Yak Hide Raft*, 1997

Źródło: Lei 2001, s. 42–43.



Il. 2. Gade, *Crossing Samsara*, l. 90

Źródło: Lei 2001, s. 44.

gładkimi tłami. Często wybierał tematy religijne lub obrazujące dawną obyczajowość tybetańską (Alsop, Rossi, Rossi, Gyatso [ed.] 2005, s. 16–17; Miller 2016, s. 63–65; *Beyond the Mandala* 2011, s. [1]).

Jedną z jego najsłynniejszych prac powstałych w tym okresie jest obraz *Spirit Beings on a Yak Hide Raft* z 1997 roku. Składa się z dwóch płócien o wielkości 158 × 119 cm. Kompozycję tworzą cztery postacie ludzkie oraz stopy piątej, wchodzącej lub schodzącej po drabinie umieszczonej na prawym panelu. Kobieta znajdująca się po lewej stronie ma długie czarne włosy, ozdobione wstęgą z muszelkami. Odświeżone stroje Tybetanek często wzbogacane są o spinki i nakrycia głowy obficie inkrustowane muszlami, perłami i kamieniami półszlachetnymi, takimi jak turkus czy koral. Wszyscy znajdują się wewnątrz tytułowej łódki ze skóry jaka, zamykającej kompozycję. Poza ludźmi na obrazie wyobrażone zostały zwierzęta – koń, trzy sowy oraz trzy duże ptaki drapieżne, przypuszczalnie sępy. Obraz ten odczytywany bywa jako ilustracja stanu *bardo* (tyb. *bar do*) – trwającego do 49 dni okresu przejściowego pomiędzy reinkarnacjami. Sam artysta wspomina, że w czasie, gdy malował ten obraz zmarła mu matka, a niedługo później urodziła mu się córka, dlatego też jego „matka, córka i ten obraz są ze sobą połączone w karmicznym objęciu”¹². W ikonografii tybetańskiej duże ptaki drapieżne takie jak kruki, jastrzębie, sowy i sępy wyobrażają posłanników gniewnych bóstw (Beer 1999, s. 85), a sępy stanowią też ważny element „podniebnego pogrzebu”, czyli najpopularniejszej formy pochówku w Tybecie¹³. Drobne elementy takie jak świeca trzymana przez kobietę stojącą na przedzie łodzi lub stopy tajemniczniej postaci na drabinie wzmagają uczucie odrealnienia i mistycyzmu, który jest tak charakterystyczny dla dzieł Gade z pierwszego okresu twórczości.

Bardzo podobną kompozycję znajdziemy w jego obrazie *Crossing Samsara*, też powstałym w latach 90. Tutaj artysta sugeruje przez tytuł dzieła, że ukazane postaci

¹² Cytat za: Miller 2016, s. 64, tłumaczenie z angielskiego autorki artykułu.

¹³ Tradycyjny tybetański pochówek (poza kremacją, a także mumifikacją niektórych dostojników buddyjskich) polega na poćwiartowaniu zwłok i rzuceniu ich na żer dzikiemu ptactwu. Jest to traktowane jako ostatni akt ofiary zmarłego dla istot żywych, zgodne z filozofią buddyjską. Dodatkowo Tybetańczycy wierzą, że ptaki wlatując do nieba pomagają świadomości przejść do stanu *bardo*.

przekraczają sansarę (skr. *samsāra*, tyb. *'khor ba*) – odbywają cykliczną tułaczkę przez koło wcieleń, stale się reinkarnując. Zakończyć ten proces może wyłącznie osiągnięcie oświecenia i przejście w stan nirwany¹⁴. Podobnie jak na poprzednim obrazie widzimy cztery osoby w łódce, skierowane w lewą stronę, w towarzystwie dwóch ptaków drapieżnych. Artysta zdecydował się na monochromatyczną, czerwoną tonację, kojarzącą się z barwą mnisich szat, oraz jeszcze silniejsze niż zwykle rozmycie konturów, utrudniające dokładną identyfikację ukazanych motywów. Ciekawym elementem są unoszące się nad dłońmi postaci świetliste kulki, być może mające ilustrować wędrującą w sansarze świadomość, w sposób zainspirowany zachodnim wyobrażaniem duszy, a także świetliste nimby wokół głów, przywodzące na myśl aureole postaci buddyjskich, czy chrześcijańskich świętych¹⁵.

W obu opisanych obrazach przedstawienia mają rozcłonkowaną konstrukcję, zdają się złożone ze znalezionych, podniszczonych fragmentów jakiegoś dawniejszego dzieła sztuki. Być może artysta nawiązuje wizualnie do destruktywów polichromii ściennych znajdujących w zniszczonych świątyniach buddyjskich, które tak skrupulatnie odszukiwał i kopiował.

Obecnie Gade odnosi się raczej krytycznie do pierwszego dziesięciolecia swojej twórczości (Alsop, Rossi, Rossi, Gyatso [ed.] 2005, s. 17; Lhamo Tsesung, *A Broken Flower...*) i uważa, że przez swoje wysoce symboliczne i metafizyczne obrazy przyczyniał się do współtworzenia tzw. „mitu o Tybecie”¹⁶, który w chwili obecnej jest obiektem silnej krytyki ze strony współczesnych artystów.

Wejście w XXI wiek przyniosło za sobą znaczący postęp technologiczny oraz nasilenie przepływu informacji i różnorodnych mediów za pośrednictwem Internetu, co spowodowało gwałtowne zmiany w dużej części środowiska artystycznego w Lhasie. Artysty zaczęli odchodzić od mistycznych, abstrakcyjnych obrazów związanych z dawnym Tybetem na rzecz komentarza dotyczącego utrapień współczesnego świata – nadużyć władzy, globalnego ocieplenia, wszechobecnej przemocy czy nadmiernej konsumpcji w ramach gospodarki kapitalistycznej. Często poruszają też problem zanikania dawnej kultury Tybetu nie tylko po rewolucji kulturalnej, ale też obecnie, w dobie globalizacji i cyfryzacji. Dotychczasowe techniki i style zaczęły się przedawniać, przez co twórcy podjęli poszukiwania nowych środków wyrazu. Część z nich zaczęła eksperymentować z nowymi mediami, większość jednak pozostała wierna technikom malarskim, choć w zrewidowanej formie, odpowiadającej uwspółcześnionym stylom twórców.

Gade w drugim okresie twórczości inspirację czerpie z dawnej sztuki buddyjskiej – dokładnie kopiuje modele bóstw i demonów, zgodne z proporcjami ikonometrii¹⁷, jednak adaptuje je do współczesnej tematyki. Postaci buddów zastępuje superbohatera-

¹⁴ Skr. *nirvāṇa*, tyb. *mya ngan las 'das pa*, dosł. ‘zgaśnięcie, zdmuchnięcie’; ostateczny cel w buddyzmie.

¹⁵ W tradycyjnej sztuce tybetańskiej okrągłe nimby okalające głowy występują wokół głów Buddy lub nauczycieli buddyjskich, natomiast bóstwa najczęściej są przedstawiane w świetlistych lub ognistych mandorlach.

¹⁶ Więcej na temat tzw. „mitu o Tybecie” por. Dodin, Räther [ed.] 1996; Lopez Jr 1998.

¹⁷ Bardzo szczegółowe wytyczne dotyczące proporcji ukazywanych na wizerunkach buddyjskich bóstw i obiektów, wydawane w formie pisemnych traktatów ilustrowanych zbiorami diagramów lub przekazywane ustnie przez nauczycieli buddyjskich.

mi z komiksów, a w ich dłonie zamiast wadź¹⁸ i rytualnych naczyń wstawia telefony komórkowe, hamburgery i granaty. W wywiadach sam artysta zaznacza, że tworzona przez niego sztuka jest sztuką świecką, a symbole i atrybuty zapożyczone z tradycyjnych thanek¹⁹ zawłaszcza bez ich warstwy *sacrum*, a raczej wykorzystuje jako rozpoznawalne na Zachodzie emblematy kultury wizualnej Tybetu (Miller 2016, s. 58, 65–66).

Świetne przykłady takiego rozwiązania stanowią prace z serii *Diamond Series* i *New Buddha Series*, pokazywane na wystawie o wymownym tytule *Making Gods* („tworzenie bogów”) w 2008 i 2009 roku. Na obrazie *The Hulk* widzimy w centrum tytułową postać zielonego olbrzyma przybranego w przepaskę z tygrysiej skóry i girlandę z ludzkich czaszek, z przekrwionymi, wybaluszonymi oczami oraz wyszczerzonymi zębami. Wszystkie te elementy są typowe dla wizerunków bardzo popularnych pośród wyznawców buddyzmu tybetańskiego gniewnych bóstw. Na pierwszy rzut oka obraz może wydać się podobny tysiącom innych – jednak po bliższych oględzinach zauważymy, że w ramach otaczających zielone „bóstwo” artysta umieścił szereg scenek i grafik o zaskakującej, często makabrycznej, a jednocześnie ironicznej treści: drzewko obwieszone monetami, dziewczynkę – marionetkę, martwe papugi, słoneczniki (w chińskiej propagandzie symbol ludu zwracającego się ku słońcu – Mao) czy rząd wypiętych pośladków.

Poza wizerunkami bóstw i demonów często pojawiającym się w sztuce współczesnych artystów motywem jest mandala – u Gade możemy ją zaobserwować np. w pracach z tzw. *Mandala Series* z 2008 roku, takich jak *Artefacts*, *Tools and Objects* czy *Five New Buddhas*, w których postaci buddów zastąpione zostały Spidermanem i Ronaldem McDonalodem, a w miejscu obiektów rytualnych i symbolicznych ofiar widzimy m.in. skarpetę, podpaskę i zużytą przeterminowaną żywność.

W licznych pracach Gade nawiązuje do ikonografii propagandowej komunistycznych Chin, czy to poprzez odwzorowywanie podobizn Lenina, Marksa i Mao na liściach figowca (seria *Bodhi Leaves*, 2015), drzewa pod którym osiągnął oświecenie Budda, czy wykorzystanie stron *Cytatów z Przewodniczącego Mao*, znanych jako „Czerwona książeczka” w funkcji szkicownika (seria *Little Red Book*, 2015). Jego postaci buddów nieraz noszą chińskie mundury i maski gazowe, a zamiast zastępów bóstw w tle obrazu *Big Parade* z 2010 roku spogląda na nas pułk uzbrojonych żołnierzy.

Podobnie jak wielu innych artystów tego pokolenia, w swojej twórczości Gade podkreśla wpływ rewolucji kulturalnej i jej skutków na kształtowanie jego tożsamości jako Tybetańczyka i artysty, co uwidacznia się w jego dziełach (Heimsath 2005; Ryan 2016, s. 9). W pracach z serii *Pecha sarpa*, dosłownie znaczącej „nowe książki” lub „nowe pisma”, podkreśla zanikanie tradycyjnej kultury Tybetu, zastępowanej najpierw przez chińską propagandę, a następnie globalną, konsumpcjonistyczną pogoń za nowością (Harris 2012, s. 229–230). Jedna z takich kartek ukazuje małpę oraz chińskiego oficera opiekującego się dzieckiem w jaskini. W tle widnieją litery fikcyjnego alfabetu oraz rozmaite symbole – od hinduistycznej swastyki i gwiazdy Dawida po znaki walut. Według obecnej właścicielki, Tamar Scoggin, jest to trawestacja mitu stwórczego, traktującego o początkach ludu tybetańskiego, wydane na świat ze związku małpy oraz demonicy, tutaj zastąpionej żołnierzem, uosabiającym rewolucję kulturalną (Scoggin, *Report...*). Sam artysta podkreśla zwodniczość tych prac, których zaskakującą naturę możemy poznać

¹⁸ Sankr. *vajra*, tyb. *rdo rje*, przedmiot rytualny, przedstawiający niezniszczalny piorun – symbol niezniszczalności natury umysłu.

¹⁹ Tyb. *thang ka* – malowany lub wyszywany zwój, najpopularniejszy typ obrazu w Tybecie.

dopiero po bliższych oględzinach. Przyrównuje je do współczesnego Tybetu – choć z pozoru jest to ta tajemnicza kraina, anachroniczna i przepełniona mistycznym buddyzmem, to w rzeczywistości nie różni się aż tak od innych regionów Chin (Lhamo Tsesung, *A Broken Flower...*).



Il. 3. Gade, *Diamond Series: The Hulk*, 2008

Źródło: <https://www.facebook.com/gadeartist/photos/a.225709887532884/225710807532792> [13.10.2020].



Il. 4. Gade, praca bez tytułu z serii *Pecha sarpa* (2005–2009)

Źródło: https://sitekreator.com/firestarter/report_from_lhasa.html [13.10.2020].

NOWA WIZJA „TYBETAŃSKOŚCI”

Przybliżone powyżej przemiany w tematyce i stylistyce współczesnej sztuki tybetańskiej wynikają po części ze zmiany w postrzeganiu swojej tożsamości przez twórców w Lhasie artystów. Gdy w 2003 roku tworzona została Gildia Genduna Chopela, zrzeszająca twórców najnowszej sztuki, w stowarzyszeniu znaleźli się nie tylko Tybetańczycy, ale też Chińczycy, a nawet przedstawiciele tybetańskiej mniejszości muzułmańskiej (tyb. *kha che*). W odróżnieniu od swoich pobratymców z diaspory, twórcy z Tybetańskiego Regionu Autonomicznego pogodzili się z nową postacią „tybetańskości” – wyrosłej na zgłiszczach dawnej kultury, zmodernizowanej i zsinizowanej. Coraz częściej unikają łatki „artysty tybetańskiego”, wolą uważać się za członków międzynarodowego ruchu sztuki współczesnej i określają się mianem „artystów transnarodowych” (Ryan 2016, s. 11–12). Tożsamość narodowa, która na początku wydawała się kluczowym elementem twórczości tych artystów, z czasem utraciła swoją centralną pozycję, być może z uwagi na cenzurę polityczną, metamorfozę współczesnego Tybetu czy po prostu większe możliwości wystawiania za granicą i promocji swojej sztuki, gdy jej tematyka oscyluje wokół tematów znacznie bardziej zglobalizowanych.

BIBLIOGRAFIA

- Alsop, Ian, Anna Maria Rossi, Fabio Rossi, and Gonkar Gyatso, red. *Visions from Tibet. A Brief Survey of Contemporary Painting*. Anna Maria Rossi and Fabio Rossi Publications and Peaceful Wind, 2005.
- Anand, Dibyesh. *(Re)imagining Nationalism: Identity and Representation in the Tibetan Diaspora of South Asia*, „Contemporary South Asia” 9, 2000, nr 3, s. 271–287.
- Beer, Robert. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Shambala Publications, 1999.
- Beyond the Mandala – Contemporary Art From Tibet*. (katalog wystawy) Volte Gallery, Bombaj, 12.03–06.04.2011, Mumbai 2011.
- Bloch, Natalia. *Być Tybetańczykiem urodzonym w Indiach. Polityka tożsamości na uchodźstwie*. „Lud” 93, 2009, s. 69–91.
- Bloch, Natalia. “Constructing Borders within Diaspora. „Born Refugees”, Newcomers, and Bargaining Tibetan Identity”, *Middle Grounds, Ambiguous Frontiers and Intercultural Spaces*, red. Aleksander Posern-Zieliński, Lech Mróz, Poznań 2014, s. 135–154.
- Conev, Blagoj. *Theories of Nations and Nationalism: A Comparative Outline*. „Journal of European & Balkan Perspectives II”, nr 2 (autumn) 2019, s. 21–32.
- Dodin, Thierry, Heinz, Räther red. *Imagining Tibet. Perceptions, Projections, and Fantasies*. Wisdom Publications, 1996.
- Dziuk-Renik, Elżbieta, Krzysztof Dziuk. *Kultura na wygnaniu. Instytucje kultury tybetańskiej na emigracji w Indiach*. Fundacja „Kocham Polskę”, Warszawa 2014.
- Gega Lama. *Principles of Tibetan Art. Illustrations and Explanations of Buddhist Iconography and Iconometry According to the Karma Gardri School*. Karma Gardri. Tharphen Lingsang & Freek F. Joustra, 2011.
- Harris, Clare E. *In the Image of Tibet: Tibetan Painting After 1959*. Reaktion Books, 1999.
- Harris, Clare E. *The Museum on the Roof of the World: Art, Politics, and the Representation of Tibet*. The University of Chicago Press, 2012.
- Harris, Clare. *Depicted Identities: Images and Image-Makers of Post-1959 Tibet* (praca doktorska, University of London 1997).
- Jackson, David P. *A History of Tibetan Painting. The Great Tibetan Painters and Their Traditions*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996.
- Jackson, David P., Jackson, Janice A. *Tibetan Thangka Painting. Methods & Materials*. Shambala Publications, 1984.

- Klieger, Christian P. „Shangri-La and hyperreality: a collision in Tibetan refugee expression”. *Tibetan Culture in the Diaspora: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, red. Frank J. Korom, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1997, s. 59–68.
- Koniuch, Paulina. *Definiowanie tożsamości w twórczości współczesnych artystów tybetańskich. Media, motywy, środowiska artystyczne* (nieopublikowana praca licencjacka), Uniwersytet Warszawski, 2020.
- Korom, Frank J. red. *Tibetan Culture in the Diaspora: Papers Presented at a Panel of the 7th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1997.
- Lei, Jia red. *Contemporary Tibetan Paintings*. China Intercontinental Press, 2001.
- Llobera, Josep R. *Recent Theories of Nationalism*. Institut de Ciències Polítiques i Socials, 1999.
- Lopez, Jr. Donald S. *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- Meno, Michelle. *The Transformation of Tibetan Artists' Identities from 1959-Present Day* (praca magisterska), Cleveland State University, Cleveland 2012.
- Miller, Leigh. *The 'Look of Tibet' Without Religion: A Case Study in Contemporary Tibetan Art in Lhasa*. „Himalaya, The Journal of the Association for Nepal and Himalayan Studies”, 36, 2016, nr 1, s. 56–79.
- Piotrowski, Piotr. *Globalne ujęcie sztuki Europy Wschodniej*. Rebis, 2018.
- Ryan, Angela Mary. *The Iconography of Contemporary Tibetan Art: Deconstruction, Reconstruction and Iconoclasm* (praca doktorska), University of Tasmania, 2016.
- Smith, Anthony D. *National Identity*. Penguin Books, 1999.
- Smith Jr., Warren W. *Tibetan Nation. A History of Tibetan Nationalism and Sino-Tibetan Relations*. Routledge, 2019.
- Ścigaj, Paweł. *Tożsamość narodowa. Przegląd problematyki*. „Politeja” 1, 2004, s. 152–167.
- Wojahn, Daniel. *Preservation and Continuity: The Ache Lhamo Tradition Inside and Outside the Tibet Autonomous Region*. „Revue d'Etudes Tibétaines” 37, 2016, s. 534–550.
- Wylie Turrell, *A Standard System of Tibetan Transcription*, „Harvard Journal of Asiatic Studies”, 1959, s. 261–267.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- Dawa Norbu, „Otherness” and the Modern Tibetan Identity, 1992 <https://www.himalmag.com/a-pan-tibetan-identity/>
- Lhamo Tsesung, *A Broken Flower Blossoming in the Cracks: Tibetan Artist Gade Talks About Contemporary Tibetan Art* <https://highpeakspureearth.com/a-broken-flower-blossoming-in-the-cracks-tibetan-artist-gade-talks-about-contemporary-tibetan-art/>
- Tamar Scoggin, *Report from Lhasa* https://sitekreator.com/firestarter/report_from_lhasa.html [obecnie dostęp możliwy tylko przez internet archive https://web.archive.org/web/20081118114707/https://sitekreator.com/firestarter/report_from_lhasa.html].
- Tsering Shakya w wywiadzie dla Himal Southasian, *Beyond Development and Diversity. Historian Tsering Shakya on the State of Contemporary Tibet*, 2018 <https://www.himalmag.com/beyond-development-and-diversity-historian-tsering-shakya-interview/>
- Kabir Mansingh Heimsath. *Untitled Identities. Contemporary Art in Lhasa, Tibet*, 2005 <https://www.asianart.com/articles/heimsath/index.html#6>
- <https://tibet.net/tibetan-issue-no-longer-struggle-for-political-independence-dalai-lama/>
- <https://tibetanlibrary.org/>
- <https://tipa.asia/>
- <https://www.artsy.net/artwork/gade-ancient-fresco-series-11-gu-bi-hua-xi-lie-11>
- <https://www.facebook.com/gadeartist/photos/a.225709887532884/225710807532792>
- <https://www.ndtv.com/india-news/dalai-lama-says-tibet-issue-is-no-longer-struggle-for-political-independence-2064281>
- www.norbulinka.org

BUDDHIST FILIAL PIETY IN MONGOLIA AND BEYOND

ABSTRACT: The article discusses a Mongolian manuscript entitled *Tngri-yin tngri burqan-u nomlaysan ečige eke-tür (-dür)-iyen ači qariyulqu neretü qutay-tu (qutuytu) nom buyu* that most probably is a Mongolian translation of a well-known Chinese Buddhist apocrypha devoted to an idea of Buddhist filial piety. The paper aims to introduce this text preserved in the collection of the State University in Saint Petersburg against the multicultural background of other well-known texts on a similar topic.

KEYWORDS: literature, Mongolia, China, Tibet, Buddhism, filial piety, Maudgalyāyana, Molon Toyin, Mulian

Among Mongolian manuscripts that once belonged to the Polish Mongolist Prof. Józef Kowalewski¹ and are preserved in the collection of the State University in Sankt Petersburg, there is a manuscript containing two separate texts (separately paginated) but written by the same hand, on the same bluish, double-layered Russian paper. One is a copy of Siregetü güüsi čorji's translation of Molon Toyin's story² entitled *Qutuytu (Qutuytu) molon toyin eke-tür (-dür)-iyen ači qariyuluysan kemekü sudur orosiba* ("Holy Sūtra on Molon Toyin Repaying Kindness to His Mother," ff. 1r1–70r13)³ and the other is *Tngri-yin tngri burqan-u nomlaysan ečige eke-tür (-dür)-iyen ači qariyulqu neretü qutay-tu (qutuytu) nom buyu* ("Holy Scripture Entitled Repaying Kindness of One's Mother Taught by the Supreme Buddha," ff. 1v1–7r7).⁴ It looks as if both texts were intentionally copied together, side by side, and designed as one book.

Once the author of the paper started translating *Tngri-yin tngri...*, soon realised that major parts of it corresponded to the well-known Chinese apocrypha entitled *Fumu enzhong nanbao jing* 父母恩重難報經 ("The Sūtra on the Difficulty of Repaying the Profound Kindness of Parents"),⁵ which is, according to Guang Xing (2008, p. 138;

¹ On the collection see, e.g., Walravens (p. 834). The author would like to express gratitude to Prof. Agata Bareja-Starzyńska for her corrections and comments, especially in regard to the transliteration of the *Tngri-yin tngri...*

² Molon Toyin stands for Sanskr. Maudgalyāyana (Chin. Mulian and Tib. Me'u 'gal gi bu) and the story mentioned here and throughout the article is a story of Maudgalyāyana descending to hells in search of his mother. Variants of the story known from Mongolian and relevant Tibetan handwritten counterparts are discussed, among others, in: Heissig 1954, 1972, Damdinsüren 1976, Lőrincz 1982, Yakhontova 1999, Kapstein 2001, 2007a, 2007b, Berounský 2012, Chen 2016, Szpindler 2021.

³ Inv. no. D-40, ff. 10–11 missing, *pothi* format; 40.8 × 14.9 (34.4 × 12) cm, 25–31 lines; Uspensky, cat. no. 406.

⁴ Inv. no. D-40 A; f. 1r empty; *pothi* format; 40.8 × 14.9 (34.4 × 12) cm; f. 1v7–9, 15–17 and f. 2r7–9, 15–17 in red ink; Uspensky, cat. no. 406.

⁵ Since the author does not know Chinese, the comparison was done with English translation available online at: <https://www.buddhanet.net/e-learning/filial-sutra.htm> [1.05.2021]. Although the text under examination bears an undeniable resemblance to the *Fumu enzhong nanbao jing* known to the author from the English translation, in places it shows differences as well. Therefore, the Mongolian text still requires collation with the selected Chinese texts and further philological studies. English

cf. Cole, 186–225), a compilation of two other texts: an apocrypha *Fumu enzhong jing* 父母恩重經 (“Sūtra on the Profound Kindness of Parents,” T. 2887) and a sūtra entitled *Fumuen nanbao jing* 父母恩難報經 (“Sūtra on the Difficulty of Repaying the Kindness of Parents,” T. 684).⁶

Fumu enzhong jing together with its Tibetan equivalent *Pha ma'i drin lan bstan pha* (“Teaching on Repaying Parental Kindness”) are listed in the hand-written register Pelliot tibétain 1257,⁷ defined by Apple and Apple (cat. no. 86) as “a copy of a document initiated and circulated by Tibetans, presumably among Chinese monasteries in Dunhuang, to learn the Chinese equivalents to Tibetan translation terminology that was already in use among Tibetans.” A similar Tibetan title, that is *Pha ma'i drin lan bsab pa'i mdo* appears in the *Lhan kar ma* catalogue (*bam po gcig*, 300 ślokas; Hermann-Pfandt, cat. no. 263) and then reappears in Bu ston's catalogue (in 300 ślokas; Nishioka, cat. no. 48). Scholars like Jampa Samten (p. xxiv) or later Jonathan Silk (p. 240) pointed to an almost exact phrasing found in the title of one of the 17th-century manuscripts included in the Phugbrag Kanjur, that is *Thabs mkhas pa chen po pha ma'i drin lan bsab pa'i mdo* (“Sūtra on Great Skill in Means of Repaying Parental Kindness,” F218, wa, ff. 1v1–27r10), however, it is not a translation of the *Fumu enzhong jing*.

Actually, the F218 manuscript is a compilation of two works. Its first six folios (ff. 1v1–6v4), as was already indicated by, e.g., Jampa Samten (p. 83n2), and afterwards by Daniel Berounský (pp. 89–90), correspond to a text found on the folios 2r3–7r3 of the *Thabs mkhas pa chen po sangs rgyas drin lan bsab pa'i mdo* (“Sūtra on the Buddha's Great Skill in Means of Repaying Kindness”) in Phugbrag Kanjur (F31, ca, ff. 1–152r8) and the subsequent folios of the manuscript contain a story about Maudgalyāyana rescuing his mother from hells.⁸

The part of the sūtra, that corresponds to the initial several folios of the F218 relates a story of Ānanda meeting on his way a begging brahmin carrying his mother on his back.⁹ They both stop and start to talk about issues relating to filial piety, brahmin accusing Buddha of not being a filial son. Ānanda reports about the meeting to Buddha, who in turn replies to brahmin's accusation by presenting teaching (see Berounský, p. 95).

Therefore in one work (F218), we find two stories on filial piety. The first one might have been intended as an introduction and a reference to Buddha's exposition on filial piety found in *Thabs mkhas pa chen po sangs rgyas drin lan bsab pa'i mdo* (F31) and the other, the story of Maudgalyāyana, was meant to be an exemplification of the teaching.

translations of the Chinese titles of the texts being discussed here vary, for example, Idema (2001, p. 524) translates *Fumu enzhong nanbao jing* as “Sutra on the Impossibility of Repaying the Great Favors of One's Parents.”

⁶ *Fumuen nanbao jing* in Chinese tradition has been treated as the sūtra, genuine scripture. Most probably it is a compilation, however its Indian sources seem to be a matter of discussion. According to Guang (2008, p. 110) it draws its parts from the Sanskrit *Ekottarāgama* or *Madhyamāgama* and according to Cole (pp. 42–46) from *Pūrṇāvadāna* (in *Dīvyāvadāna*) and *Mūlasarvāstivādinaya*.

⁷ However, it is not listed in the *Datang neidian lu* 大唐內典錄 (“Catalogue of Buddhist Works in the Great Tang”); after Apple and Apple, p. 101.

⁸ The author of the paper has been preparing a critical edition of this variant of the Maudgalyāyana's story, collating this and other hand-written texts found in Hemis, Dolpo, Namgyal, and Newark Kanjurs with references to its Oirat translation (its publication is forthcoming).

⁹ Carvings in Baodingshan 寶頂山 show a layman carrying both parents and accompanied by two brahmins; <http://www.art-and-archaeology.com/china/baoding/ba18a.html>.

Thabs mkhas pa chen po sangs rgyas drin lan bsab pa'i mdo is a long sūtra interspersed with various parables (see F31 scan, Resources for Kanjur & Tanjur Studies website, further referred to as rKTs). Repaying parental kindness finds its full and vivid expression not only in the story about Ānanda and brahmin but also in other stories, primarily the one about Buddha embodied as a prince (in one of his previous lives) ready to offer his flesh to starving parents – the king of Vārāṇasī and one of his wives. It constitutes a major part of the second chapter specifically entitled “[on] filial piety,” (Tib. *srid zhu'i le'u*, F31, ca, ff. 13v7–23r6).

Thabs mkhas pa chen po sangs rgyas drin lan bsab pa'i mdo contrary to F218 sūtra, is known from various editions of Kanjur (see rKTs) and is one of several dozens of canonical texts translated to Tibetan from Chinese (Silk, p. 321–232). Its Chinese counterpart entitled *Dafangbian fobaoen jing* 大方便佛報恩經 (T. 156)¹⁰ must have been an important scripture for the Chinese Buddhists. As Judit Bagi puts it, it “played an important role in the ritual life” of Dunhuang, Wutaishan, and Jizushan “over the last centuries,” and it “is recited during several days of the local Buddhist Death Commemorations and during the Hungry Ghost Festival” in the Jizushan region in the Yunnan province.¹¹

One of the narratives about Maudgalyāyana rescuing his mother and being reborn as a ghost is found among a group of texts intended as a part of after-death rituals as well. Stephen Teiser in his book on the Ghost Festival discusses a set of three tenth-century Chinese scrolls from Dunhuang. They were ordered by one person, a local official named Chai Feng-ta. As we are further informed by the colophon, the scrolls were executed on behalf of his departed wife, Lady Ma 馬,¹² so that she can “be reborn in a fine place, and that she not fall into calamities of the three paths,” meaning she is not reborn in one of the three unfavourable embodiments as an animal, hungry ghost or a hell being (Teiser, p. 103). They contain ten different texts, that, according to the colophon, were to be read, each respectively, on the occasion of a funerary ceremony held at a certain time after Lady Ma's departure:

1. *Wuchang jing* 無常經 (“The Sūtra on Impermanence,” Sanskr. *Anityatāsūtra*) recited during the first seven-day feast;
2. *Shuiyue guanyin jing* 水月觀音經 (“The Sūtra on the Water-Moon Guanyin”) recited during the second feast;
3. *Zhoumeijing* (“The Sūtra on Chants for Demons”) recited during the third feast;
4. *Tian qingwen jing* 天請問經 (“The Sūtra on the Questions Asked by a Deity”) recited during the fourth feast;
5. *Yanluo jing* 閻羅經 (“The Sūtra of King Yama, that is The Scripture on the Ten Kings”) recited during the fifth feast;

¹⁰ See Apple and Apple, cat. no. 10; Hermann-Pfandt, cat. no. 253; Halkias, cat. no. 232; Nishioka, cat. no. 62; Schaeffer and van der Kuijp, p. 159; Tauscher, cat. no. 21.7, 19.8, and also Tauscher xx–xxi; Damdinsüren, pp. 492–493, and Ligeti, cat. no. 1117 (7).

¹¹ See Bagi's abstract: <http://frogbear.org/identity-and-networks-in-buddhism-and-east-asian-religions-abstracts/?lang=zh-hans>. One of the aspects proving the popularity of this sūtra among Chinese Buddhists is the inspiration it gave to art produced over time in various parts of China, e.g., at Dunhuang 敦煌 (caves no. 61, 112), Yulin 榆林窟 (cave no. 19), Kaihua Monastery 開化寺, and carved images at Baodingshan 寶頂山 Buddhist site. See also abstract of the lecture by Christoph Anderl: <https://frogbear.org/basic-patterns-of-text-image-object-relations-workshop/>

¹² Teiser, pp. 102–103n2. Since it was not fully clear whether it was Chai Feng-ta's wife or a mother, Teiser presents in his study (in a form of a footnote, but very informative and interesting) a discussion among scholars on this very issue.

6. *Huzhu tongzi jing* 護諸童子經 (“The Sūtra for Protecting all Children”) recited during the sixth feast;
7. *Duoxin jing* 多心經 (“The Heart Sūtra of the *Prajñāpāramitā*”) recited during the seventh feast;
8. *Yulanpen jing* 盂蘭盆經 (“The Sūtra of the Yulan Bowls”) recited during the hundredth day;
9. *Fomu jing* 佛母經 (“The Sūtra on the Buddha’s Mother”) during the first anniversary;
10. *Shan’e yinguo jing* 善惡因緣經 (“The Sūtra on Good and Evil Causes and Results”) recited during the third anniversary (Teiser, pp. 105–106 ff.).

In the case of the scrolls, we are not left with much doubt about the practice of reading the listed texts and although they are far removed in time and place from other cases discussed in the paper, nevertheless they might give us a clue about their socio-cultural and religious functions.

Yulanpen jing and *Shan’e yinguo jing* belong to a group of several dozen sūtras that were translated into Tibetan from Chinese.¹³

Yulanpen jing was translated by a well-known Tibetan translator active in Dunhuang in the ninth century, ’Gos chos grub, under the title ’*Phags pa yongs su skyob pa’i snod ces bya ba’i mdo* (“Sublime Sūtra Entitled Vessel of Complete Protection”) and it has been preserved in copies found in seven presently known Kanjurs.¹⁴ It is the first known trace of the story of Maudgalyāyana travelling to netherworlds to save his mother in Chinese and Tibetan, illustrating Buddhist filial piety, but, also importantly, giving reasons for the rise of the Chinese Ghost Festival. And even though it had found its way to Tibetan scriptures, it probably never gained popularity among Tibetans or Mongols, most probably due to its close relationship with the festival.

The other work, that is *Shan’e yinguo jing* also translated by the same Tibetan translator, ’Gos chos grub, under a Tibetan title *Legs nyes kyi rgyu dang ’bras bu bstan pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo* (“Mahayana Sūtra Entitled Teaching on Causes and Results of the Good and Evil”), was included in the Tibetan Kanjur (eg. D354, *mdo sde, ah* ff. 198r1–208v7) and its Mongolian (Peking) edition under a title *Qutuγtu sayin mayu üile-yin siltayan kiged ači ür-e-yi üjegülegsen kemegdekü sudur orosibai*; Ligeti, no. 1118(8).

It is a dialogue between Buddha and Ānanda about the consequences of various concrete good and bad deeds. Among others, it warns that if in this lifetime, whoever destroys the stūpa and the vihāra, does not listen to commands of *upādhyāya* and *acarya*, does not act with filial piety (Tib. *sri zhu*), after dying will fall into the Avīci hell and experience various torments.¹⁵

¹³ As for the other texts from the Chinese scroll, *Tian qingwen jing* (T. 592) it is known also from Sanskrit manuscripts and under the Sanskrit title *Devatāsūtra*. It is listed by Jonathan Silk as a questionable case of a text constituting the sole basis and textual source for the Tibetan translation (*Lhas dris pa’i mdo*); see Silk, pp. 239–240. *The Scripture on the Ten Kings* must have been known in Tibet and Mongolia; see the illustrated manuscript of the Tibetan version in Berounský, pp. 131–268.

¹⁴ See the English translations in the publications by Matthew Kapstein and Daniel Berounský. Author of the present article is collating available manuscripts belonging to Stog Kanjur, Chizi Dongkarla, Ganteng and Neyphug Kanjurs (for the bibliographic details see rKTs) for the purpose of a forthcoming article.

¹⁵ The full sentence in the Tibetan text according to Derge Kanjur’s edition (<https://www.istb.univie.ac.at/kanjur/rktsneu/ekanjur/verif2.php?id=D354&coll=derge>) is the following: [f. 203v7] *tshe ’di la mchod rten dang | gtsug lag khang bshig pa dang | mkhan po dang | slob dpon gyis bsgo*

Tsyrempilov in his 2006 catalogue lists several nineteenth-century Buryat prints and a manuscript he defines as religious/moral precepts or discourses on filial piety:

- *Yirtinčü-yin sayin mayu yabudal-un iyal-i üjegülügči sayin nomlal-ača ečige eke-yi sayitur ergün kündülekü-yin jüil orosiba* (“On a Matter of Paying Great Respect to Parents as Taken from the Teaching Showing the Difference Between Good and Bad Worldly Actions”); Tsyrempilov, no. 384, Russian block-print, 9 folios.
- *Köbegün kiged ökin beri-ber ečige eke-dür ergün kündüel üiledkü yosun-i üjegülügči kemegdekü orosiba* (“[Scripture] Showing the Custom of Acting with Great Respect Towards Parents by the Son and the Daughter-in-law”), block-print, 8 folios, Tsyrempilov, no. 381.
- *Ečige eke-yin sudur orusibai* (“The Sūtra on Father and Mother”), block-print, 3 folios, Tsyrempilov, cat. no. 378.
- *Ečige eke-yin ači qariyulqu yosun orosiba* (“Custom of Repaying Kindness of the Father and Mother”), *Pha ma’i drin gzo tshul bzhugs so*, bilingual Tibetan-Mongolian text, metal-type print, 12 folios, Tsyrempilov, cat. no. 491.¹⁶
- *Tabuduyar dalai blam-a-yin eke-yin ači-yin qariyuluysan sudar amui* (“The Sūtra by the Fifth Dalai Lama on Repaying Parents’ Kindness”), manuscript, 2 folios (incomplete?), Tsyrempilov, cat. no. 482.

First three of these texts were printed by Sumadi baĵar (Sumativajra) whom Tsyrempilov (p. 146) identifies with Lubsan Dorzhi Danzhinov (1816–1899), the seventh abbot of the Aginsky Datsan, a monastery founded in Chita region of Transbaikalia in 1811, a center of Buddhist learning and culture known also for its printing house. It seems that those texts were printed in frames of a project devoted to teaching ethics to monastics and, maybe even more importantly, to lay Buddhist followers. Interestingly, the story of Maudgalyāyana in translation by Siregetü güüsi čorĵi (mentioned at the beginning of the paper) was printed in nineteenth-century Buryatia twice (based on one of the two xylographs prepared in Beijing in 1686 and 1708).

Other instances of close reference of the story of Maudgalyāyana to the teachings on filial piety come from textual sources, again, far removed in terms of place and time. One is a case of a Buddhist master Zongmi using excerpts from *Fumu enzhong jing* in his 9th-century commentary on the *Yulanpen sutra* (Guang 2008, p. 138). The other case is found in the collected works of a well-known and accomplished 19th-century Buddhist scholar from Mongolia, Bicheech Tsorĵ Agvaandorĵ.¹⁷ A short text entitled *’Dul ba nas gsungs ba’i pha ma la bsnyen bkur ba’i bsrab bya’i rnam bzhag* (“Presentation of Precepts

ba ma nyan pa dang | pha ma la sri zhu med pa gang yin pa de dag ni shi ’phos nas mnar med pa’i sems can dmyal ba chen [204r1] po dang | sems can dmyal ba chen po brgyad po dag tu sdug bsngal sna tshogs myong ba dang | gzhan yang sems can dmyal ba chung ngu brgya sum cu rtsa drug po kun tu ’jug cing bskal pa gcig gam | bskal pa gnyis sam | bskal pa lnga brgya’i bar du sdug [204r2] bsngal myong nas de’i ’og tu gdod thar bar gyur te | dge ba’i bshes gnyen dang phrad na ni byang chub tu sems skyed par ’gyur la | gal te phrad par ma gyur na ni slar yang sems can dmyal bar ltung bar ’gyur ro ||

¹⁶ Colophon [f. 12r]: *kemegsen ene inü süstüg kičiyel tegülder rajamba yongčiy samdub-bar ečige eke-yin ači qariyulqu yosun nigen kereg-tei kemegülüge yerü-dür öber-iyen nom teyin ariyun nigen-i bütiģebesü bey-e-yi tačiyaysan ečige eke-dür ači-yi qariyulqu-yin degedü tere mön bolbaču . tegün-ü düri duradqu tuqayitu kiged . nögčigsed-e ma ni duradqagu terigüten-ü čay sedkil ukiran üiledkü ene metü nigen bolbasu tusa-tai kemen sanaju toyin yongčiy danbi domê-bar darui-da ögülegsen-ü bičigči inü aqramba yongčiy günggä-a bolai.*; Tsyrempilov, p. 183.

¹⁷ Full name in Tibetan: Bi chi ge chi Chos rje Ngag dbang rdo rje alias Chos rje tshe ring.

on Reverence to Parents Quoted from the *Vinaya* Scriptures,” 68r–71r) is followed by *Chos rje tshe ring gis mdzad pa 'dul ba'i skor las mo dgal gyi bus rang gi ma yi drin gso tshul* “[Work on] the method of repaying one’s own mother’s kindness by Maudgalyāyana regarding [the teachings] on the *Vinaya* composed by Chos rje Tshe ring, 71r–74v).”¹⁸ The latter is a narrative about Maudgalyāyana rescuing his mother from hells found in the Buddha’s biography *Mchog gi gter* (“Supreme Treasury”)¹⁹ by the 15th-century Tibetan Buddhist scholar Sna nam btsun pa printed in Sde dge in the eighteenth century. *'Dul ba nas gsungs ba'i...* by Agvaandorj refers to the *Vinaya* scriptures and such famous works as Nāgārjuna’s *Letter to a Friend* (Sansk. *Suḥrillekha*, Tib. *Bshes pa'i springs yig*).

Three last texts from the above list of titles taken from N. Tsyrempilov’s catalogue were mentioned or studied (in the case of the last one) by Alice Sárközi in her 2002 article. She observed, relying sometimes on the contents of a particular text or only on its colophon and title (in cases she could not access the full text) that they could have been related to the funeral and mourning rites. None of these texts, however, were mentioned by Zsuzsa Majer in her study on after-death rituals and their liturgy (see Majer), so whether all of them were read during a funeral could be questionable, more probably, as a commemorative act for a diseased, not necessarily done at the very time of a funeral.²⁰

Eḍige eke-yin sudur orosibai is a Mongolian translation of a Tibetan text *Pha ma'i mdo* (Sansk. *Piṭṛmāṭṛsūtra*) included in most of the known Tibetan Kanjurs (see rKTs). It is a short story about Buddha staying in Jetavana, in a place donated to the sangha by Anāthapiṇḍada near Śrāvastī together with an assembly of hearers, *śrāvakas*. There, Buddha admonishes the gathering of the monks about the merits any layman can achieve by properly paying respect (Tib. *legs par ri mo byed pa*), worshiping (Tib. *legs par mchod pa byed pa*), and serving (Tib. *legs par g.yog byed pa*) his or her parents. Such persons gain the qualities already attributed to the parents, attaining qualities of a man, *ācārya*, and gods, they are “with Brahma and *ācārya*” and are becoming an object of offering. The scripture concludes with an observation that the wise men honor (Tib. *bkur sti bya*) their parents by massaging, bathing, and anointing their feet with oil, providing them with food and drink, clothes and bedding. Such persons are not disgraced (Tib. *smad pa med 'gyur*) at the time of death and transmigrate to higher, fortunate realms of existence (Tib. *shi na'ang mtho ris 'gro bar 'gyur*).

In the above-mentioned *Letter to a Friend* Nāgārjuna touches upon the topic of Buddhist filial piety echoing in the sūtra *Pha ma'i mdo*:

“Those who show their parents great respect
With Brahma or a Master will be linked;
By venerating them they’ll win repute,
In the future, they’ll attain the higher realms.”²¹

¹⁸ Byambaa, no. 01984 and 01985 respectively.

¹⁹ It is an abbreviation of the full title: *Sangs rgyas bcom ldan 'das kyi rnam par thar pa rmad du byung ba mdzad pa 'khrul pa med par brjod pa bde bar gshegs pa'i spyod pa mchog gi gter*. The full name of the author: Sna nam btsun pa sKal bzang chos kyi rgya mtsho bsod nams dbang po. See Damdinsüren 1976, Kapstein 2007.

²⁰ Zsuzsa Majer researching the after-death ritual literature does not mention neither of those texts.

²¹ Tib. *gang la pha dang ma dag mchod byed pa'i || rigs de tshangs bcas slob dpon bcas pa'ng lags || de dag la mchod rgags par 'gyur ba dang || slad ma la yang mtho ris thob 'gyur lags ||*, Padmakara Translation Group, pp. 30–31.

The second work discussed by Hungarian scholar, *Eċege eke-yin aċi qariyulqu yosun orosiba* also noted by her as *Eċege eke-yin aċi qariyulqu yosu kiged ūkigsed-ün ildar-a ma-ni duradqaysan dayun egesig orusibai* (“Custom of Repaying Kindness of the Parents and a Song Invoking *Maṇi* at the Time of Death (lit. dead),” Sárközi’s, p. 213) and accompanied by its Tibetan title, *Pha ma’i drin gzo tshul dang gshin por ma ṇi bskul ba’i mgur dbyangs bzhugs so* is, no doubt, a text by prolific and highly-regarded Tibetan Buddhist scholar from Amdo, the Third Gung thang Dkon mchog bstan pa’i sgron me (1762–1823) called in the colophon of the Mongolian text *Güng teng manjuśri blam-a*. His *gsum ’bum*, an anthology of collected works, contains a text with the same title. In this beautiful spiritual song (Tib. *mgur dbyangs*, Mong. *dayun egesig*), the author indicates parents as those thanks to whom people gain the human embodiment which enables them to acquire Buddhist teachings and accomplish the most supreme goal, which is enlightenment. The first two four-verse strophes are alliterated, the following ones, five-line strophes are interspersed with the same strophic refrain admonishing to take refuge in Amitābha and Avalokiteśvara, who lead to the abode of liberation. It seems the text gained popularity since it circulated at least in two different prints.²² It was also included in a hand-written booklet preserved in the State Library in Ulaanbaatar together with several other works devoted, for example, to dice divination associated with the goddess dPal ldan lha mo, the moral conduct of a disciple towards his tantric guru, or to the practice associated with the after-death intermediary state in an excerpt from a *gter ma*, treasure text collection revealed by the fourteenth-century master dKar ma gLing pa containing, among others, the famous text *Bar do thos grol* (“Liberation Through Hearing in the Intermediate State”).²³

The last work from the shortlist given above (Tsyrempilov, cat. no. 482), thoroughly studied by Alice Sárközi, is a poem, which together with another work entitled *Türbel ügei eċege eke-yin aċi qariyulqui neretü sudur* (“Sūtra Called the Unhindered Repayment of Parents’ Kindness”) constitutes an 18-folio hand-written booklet dated to the seventeenth century (Kara, cat. no. 99). The *Türbel ügei*..., as Sárközi observes (p. 213), does not refer directly to the topic indicated in its title, it is a prayer to several bodhisattvas. Nevertheless, this is what links this text with the one studied by her, because it has a second title, that is *Qomsim bodistv-yin sudur* (“Sūtra of the Bodhisattva Avalokiteśvara”).²⁴

²² See three 4-folio block-prints in the RAS collection in Saint Petersburg (inv. no. B6601/3, B6600/20 and B6602/26) and 12-folio bilingual print in Tsyrempilov 2006, no. 491.

²³ These are: *Dpal ldan dmag zor rgyal mo’i sgo nas rno mthong sgrub tshul de’i ’grel bshad dang bcas pa* (“Ways of Divination According to Śrīdevī, Its Results, Together with a Commentary”; 109 ff.); *Bla ma lnga bcu pa* (“Fifty Verses on the (Tantric) Guru,” Sanskr. *Gurupañcāśikā*; 11 ff.); *Zab chos zhi khro dgongs pa rang grol las zhi khro’i klong bshags brjod pa rang grol* (“From the Profound Teaching on the Self-liberated Mind [Through Encountering] the Peaceful and Wrathful Ones (Deities): the Self-liberation of the Peaceful and Wrathful deities”; 27 ff.); *Gzungs sngags dang | de bzhin gshegs pa’i mtshan | bka’ ’gyur snying po sogs kha ’don byed rgyu zab mo’i rigs phyogs gcig tu bkod pa don gnyis lhun grub* (this title appears twice in the manuscript, once as a title of a 36-folio text and then 26-folio text). See TBRC W1NLM1597.

²⁴ It is worth to mention here a work published by Lokesh Chandra (pp. 784–793) in 1982, that is a “Prayer to Avalokiteśvara by the Fifth Dalai Lama Ngag dbang blo znag rgya mtsho (1618–1682),” bearing also a Manchu title *Qomsim bodisadu ging*, and a Chinese *Guan yin jing*. It is among texts “scrutinised by Imperial order in 1743” and kept in the library of the Summer Palace in Beijing (Lokesh Chandra, “Preface”). It differs from the work studied by Sárközi; see also its translation in Heissig 1962, p. 52.

On one hand, the text is a hymn to a benevolent mother extolling her devotion to her child, on the other hand, it is also a prayer to Avalokiteśvara, to show the mother the way after her death so that she can be reborn in a favourable realm of existence. It is worth of noting here, that Avalokiteśvara is the only one to whom Maudgalyāyana (or Molon Toyoin, the protagonist of the well-known story mentioned above) can turn to save his mother from the hells. Bodhisattva promises to help and so the monk passes various hells safely by murmuring Avalokiteśvara's name and finally rescues his mother from Avīci, the deepest of the Buddhist hells. Various textual sources speak of recitation of Avalokiteśvara's *dhāraṇī*, dispelling obstacles and providing protection.²⁵ Zsuzsa Majer (p. 17), in her article on after-death rituals, mentioned burnt offerings (*gsur*, *tsha gsur* or *spyān ras gziḡs(gyi) gsur*) accompanied by "a meditation on Avalokiteśvara to comfort the evil spirits by its good smell, also performed for the deceased and those in the intermediate state, who are believed to feed upon smell. If performed regularly it clears away all obstacles. This text is read during the night. The text should be recited within 49 days after the death, as mentioned also by Pozdneev." Further on, she summarised a ceremony observed in Tibet and described by Snellgrove "with the name-card as a substitute for the person, through which the deceased is released from each of the six spheres in turn, and is shown the way to the pure buddha-field of Avalokiteśvara" (Majer, p. 350; Snellgrove, pp. 262–274).

The work presented in the article, *Tngri-yin tngri burqan-u nomlaysan ečige eke-dür-iyen ači qariyulqu neretü qutuy-tu nom buyu*²⁶ bears similarities with the above-mentioned text studied by the Hungarian Mongolist, but differs considerably, as well. Both eulogies-prayers underline the mother's devotion and hardship. However, the Avalokiteśvara poem underlines mainly sacrifices she is ready to make in order to provide her child with everything needed after it is born. It is very coherent in its structure and style, a child acts as a first-person narrator pointing to its mother's kind deeds, one after another, and repeatedly calls Avalokiteśvara for help on the mother's way to the next rebirth.

The Petersburg text is a story about the Buddha walking with accompanying monks to the south. During the walk, they encounter a pile of dried bones to which the Buddha bows, showing his respect. One of his close disciples, Ānanda, surprised, asks the Buddha why he does so. The Buddha in reply gives a teaching about the parents and their children, starting from an explanation about his act of bowing to the bones. The latter are bones of his parents from his previous lifetime. Some are white and heavy, and some are black and light, as says the Buddha. The black ones, according to the Teacher, are female bones, revealing emaciation of women's bodies caused by pregnancy, delivery, and nursing. Ānanda, moved deeply by the account, asks him what are the ways to repay such kindness of the mother (Mong. *eke-yügen egün-ü metü sayin kigsen-i yambar ači qariyulun üiledbeṣtü bolqu*, f. 2v12–13). The Buddha in order to make Ānanda understand

²⁵ Among Mongolian birch bark manuscripts found in Harbuxyn Balgas there are several prayers to the Bodhisattva of Compassion, see Chiodo (1997–1998 and 2000, pp. 106–139).

²⁶ I have not come upon such title in any presently available catalogues, however, the texts under discussion bear sometimes very similar titles, therefore it is impossible to establish, which work hides behind a particular title without its examination. To give just an example: there is an Oirat 1801 manuscript registered in Monachium collection (cat. no. 12) entitled *Eke eciyein aci tusaın sudur oroṣiba*, and two other Mongolian works preserved the Tuvan Ethnological Museum and entitled *Eke sudur orosiba* (Sazykin, cat. no. M–79), *Ečige eke tan-u ači qariyulaqui neretü sudur orsiba* (Sazykin, cat. no. M–705).

well the answer starts with a description of the fetus' development during the ten months of pregnancy. In the tenth month, the disposition (arising from karmic propensity) of the child is revealed, whether it is kind (Mong. *ačitu*) or sinful (Mong. *tabun ananadaris mayui kilinče-tü*, f. 3r15–16).²⁷ Then the Buddha turns to the characterisation of the ten types of mother's kindness (Mong. *ači*, f. 3r20–3v4). Further on he speaks of ignorance people show by not repaying kindness and not showing respect to parents (f. 3v4–11), afterwards, again turning to the topic of sufferings the mother undergoes during pregnancy and delivery (f. 3v12–20). Then comes a description of the mother's devoted care and nursing shown to her baby till it becomes three years old (f. 3v21–26). And again the focus is returned to parental devotion to raising their children (f. 3v27–4r6) and a description of children's bad actions that cause them pain and are contrary to the idea of repaying kindness (Mong. *ači qariyulqu*), showing devotion and respect (Mong. *taiqu kündüleküi*, f. 4r6–21). After Buddha's sorrowful account not only Ānanda, but all the monks listening to their teacher show the pain caused by becoming aware of the sufferings the children cause to their parents, remorse for all mankind, and ask the Buddha about the ways of repaying parental kindness (ff. 4r23–5v11). The Buddha in return gives several examples showing that repaying parental kindness is close to impossible (ff. 5v12–6r18). One of them, about carrying parents on the shoulders around mount Sumeru for one hundred thousand eons shows resemblance with a motive found in *Thabs mkhas pa chen po pha ma'i drin lan bsab pa'i mdo* (see above). Nevertheless, Buddha asked again the same request, revealing the possible way of repaying kindness using propagating Buddha's teachings, including the one just given, devotion to three Buddhist jewels, keeping vows, and collecting merits (ff. 6r28–v20).

CONCLUSION

The idea of filial piety has been studied in the context of early Buddhist scriptures (e.g. Strong 1983 and Schopen 1984) and probably most thoroughly within the Chinese Buddhist context and its relation to the Confucian idea of filial piety (e.g. Chen 1968 and Guang 2016). Nevertheless, it has not gained equal attention in the West concerning Tibetan and Mongolian cultural milieu, as far as the author of the present article is aware. Therefore, the paper besides introducing the Saint-Petersburg manuscript and the author's preliminary observations is intended as a follow-up study of various Mongolian, Tibetan, and Chinese textual sources on Buddhist filial piety, that gives background to a subsequent article in preparation, in which its author will elaborate on the issues of filial piety in Mongolian and Tibetan literature.

Jonathan Silk referring in his 2018 article (p. 228) to Chinese translations of Sanskrit sutras pointed to the fact that “in the first place one task facing us in our quest to utilize these translations is determining how they were understood by their intended audiences, or by some traditional audience.” A turn of focus from one *text* to a *book* being at times a compilation of several texts and their intertextuality can bring us closer to seeing a text(s) in its (their) performative dimension, that is how and for what purposes it was read.

²⁷ Mongolian text speaks about ‘five immediate sins,’ meaning sins which cause direct retribution in the Avīci hell (Sanskrit. *pañcānantarya*, Tib. *mtshams med pa lnga*), among which the first ones are patricide and matricide. Here, instead of a Mongolian term used for the five immediate sins as it is found in the Mongolian version of the *Mahāvīryapatti*, that is *tabun jabsar ügei nigül*, the direct phonetic borrowing from Sanskrit *ānantarya* was given, perhaps reflecting some Uighur connection.

In the case of Mongolian tradition, there are enough traces left to enable us nowadays to see literary sources on filial piety in the way they were read and understood. Besides obvious Buddhist affiliations, the idea of filial piety in Mongolian culture might owe to Chinese Confucian classics on filial piety *Xiaojing* 孝經 translated into Mongolian during the Yuan dynasty. This complex literary tradition evolved alongside rich folklore pervaded by the idea of filial piety (Sárközi, pp. 208–212; Chiodo 2009, p. 173n27), and going back most probably to the pre-Buddhist era.

An interesting case of reference to Molon's story as an example of filial piety, influenced by oral, folk literature is an incomplete text dated to the 17th century, found among manuscripts on birch bark in Harbuhyn Balgas. According to Elisabetta Chiodo (2009, pp. 172–174), the work contains a lament, which evokes Molon Toyin's story. The lyrical voice surely could be given to Molon (that is Maudgalyāyana), since the poem expresses in the first person son's fear of his mother's whereabouts after her death and his need of repaying her kindness of carrying him for ten months and raising thereafter.²⁸

*Tngri-yin tngri burqan-u nomlaysan ečige eke-tür (-dür)-iyen ači qariyulqu
neretü qutay-tu (qutuy-tu) nom buyu*²⁹

[1v1] namo buddhay-a :: [2] namo dharmay-a :: [3] namo sangghay-a :: [4] tngri-yin tngri burqan-u nomlaysan :: [5] ečige eke-tür (-dür)-iyen ači qariyulqu : [6] neretü qutuy-tu nom buyu : eyin kemen [7] minu sonosuysan nigen čay-tur : burqan [8] siravasun (for Sanskr. Śravasti) balyasun-u : oyirajid dakin-u [9] čecęlig-teki (-deki) ananda bindaki (for Sanskr. Ānāthapiṇḍada) bayan-u [10] jokiyaysan qutuy-tu jid süm-e-tür (-dür) yeke [11] toyid quvaray-ud yurban tümen naiman [12] mingyan bodhi-saduva ma-hā-saduva-nar [13] -luy-a qamtu aji (aju) bülüge : tere čay-tur [14] burqan yeke quvaray-ud-i dayayulju [15] edür düli čay-tu jüg ayisqu-tur (-dur) : [16] nigen čoyča qoqimai yasun-i üjebe : [17] tere čay-tur : tegünčilen iregsen burqan [18] tabun gesigün-iyen yajar-tur kürgen tere qoqi- [19] -mai yasun-tur (-dur) sögüdebe :: ananda-a ayay- [20] -q-a tegimlig terigüten yeke quvaray-ud : [21] eyin kemen öčir-ün : tegünčilen iregsen [22] burqan yurban yirtinčü-yin yeke bayši [23] inu dörben törölkiten amitan-u sayin

²⁸ [8r1] jiryalang-tu tengri[-yin] yajar[a] yabunamui ejei [2] minu : eleildün čabulaldun yabuyči asuri [3] -narun yajar[a] yabunamui ejei minu [:] alii ba [4] jobalang-iyar jobaju yabuyči kümün metü [5] qusuqu yajar[a] yabunamui ejei minu [:] birid [6] ölö[s]küi umdayasqu[i] küiten qalayun [7] tamu birid-ün yaj[ara] yabunamui ejei minu [:] [8] bisirel degedü nom küčü yeketü buyan-u [9] sitügen-dür aylay orun-dur ariyun [10] [b]urqan-u yajara yabunamui e-jei minu : [11] alii ba tamuyin jobalang-gi üjü [12] ayiju ibeju alii ba jüg-tür odqui [13] -ban üli yada-ju yabunamui eje-i minu : [8v1] ay-a qoqoi qalaqai geji alii jüiltü [2] jobalang-gi üjeju yabunamui eji minu : [3] arban sara örgüjü öskegsen eke-yügen [4] ači-gi yayiji qariyulsu geji alii ba [5] jüg-dür odugsan-i yayiju olsu giiji ay-a [6] qoqoi giiji dayudaju olji yadaji aburan [6] yeketü bodisung kubegegün-tegen öčin jalbari- [8] -mui bi ebei činu elmerün tögerin yabumui-a [9] erketü küčütü bo[l]jun törögsen ebei [1] qutuy-du minu mör-türiyen buran [11] soyorq-a :: ebei činu eldeb jobalang-ud [12] üjeju y-abuna[m]ui erketü küčütü bolun [13] törögse-n ebei qutuy-du minu mör [14] -türiyen aburan soyo-[r]qa :: After Chiodo 2009, pp. 169–172.

²⁹ Letters *n* and *y* in the Mongolian text are often without dots, there are also many orthographical mistakes. Some of the words were also unclear to the author, therefore she was also not sure about their correct spelling, for example *jid süm-e* [1v10] and *oyirajid* [1v8] most probably stand for Jetavana temple/ grove.

[2r1] sedkil-tü : ečiḡe inu qamuḡ amitan söḡüdkü [2] kündülekü inu : bügetele yayun-u tula : ene [3] qoqimai yasun-tur (-dur) söḡüdüümü kemen öčiḡe :: [4] burqan jarliḡ bolur[-]jun : ananda a či kedüi [5] -ber minu : angqan-u yeke danasi (next to it an interlinear word *sibi* added) büḡesü ber [6] ger tergen-eče yaruyad : öni bolbasu ber [7] jöḡ bilig činu ayui busu : ene nigen čoy- [8] -ča qoqimai yasun minu uridu nasun-taki (-daki) [9] ečiḡe eke-yin minu yasun buyu : tegün-ü tulada : [10] söḡüdbe bi : kemen basa jarliḡ bolur[-]jun : ananda a [11] či čoyča qoqimai yasun-i ilyaḡu : qoyar [12] angḡi bolḡan : er-e kümün-i yasun čayan bügetele [13] kündü bolai : em-e kümün-i yasun qar-a bügetele [14] köḡḡen bolai kemebe : burqan-a ananda [15] öčiḡ-ün : ilaḡu tegüs nöḡčigsen burqan a [16] er-e kümün-i yirtinčü-tür (-dür) aḡsan бүкүй-tür (-dür) [17] degel malayai emüsügsen-i üjeḡu medekü [18] bülüḡe : em-e kümün-i enggisken (enggeske) jaḡuraḡu [19] sürčigsen-i medegdeküi bolai :: edüḡe-yin [20] üküḡu öni boluḡsan-i yasun nigen nigen-tegen (-degen) [21] adali bui : bi öčiḡken mayu yambar meden [22] čidaqu : kemen öčiḡe :: burqan nomlar[-]jun : [23] ananda-a ked[]ber eres-naran aḡsan (aḡsan) бүкүй-tür (-dür)

[2v1] süm-e ger-tür oroḡu nom sonosču : unḡsiḡu söḡüdü- [2] -jü : burqan terigüten ḡurban erdenis-i kündülen takıḡu : [3] tegün-ü tulada er[-]je kümün-ü yasun kündü čayan bolai :: em-e [4] kümün ene yirtinčü-tür (-dür) tačiḡangḡui sedkil-iyer köbegün [5] töröḡülüḡü : ökin teḡiyeḡu : nigen-te (nigente) nirayılaqu-tur (-dur) [6] ḡurban sim-e ḡurban sinḡi čisun inu asqarayı : töröḡsen [7] inu köbegün eke-yin dörben taḡar dörben sim-e sün inu [8] köḡeyü : tere siltayabar (siltay-iyar) yasun inu qar-a köḡḡen [9] boluyı kemebe :: tendече ananda-a burqan-u jarliḡ-i sonosču [10] sedkil-iyen alḡiyaḡu ḡasalun uyılayad nilbusu[-]ban čuburi- [11] -ḡulḡu : burqan-tur (-dur) eyin kemen öčiḡbei :: say-ibar (sayıbur) oduḡsan [12] burqan eke-yügen eḡün-ü metü sayin kigsen-i yambar ači qariḡul- [13] -un üiledbesü bolqu kemen öčiḡbesü : burqan jarliḡ bolur[-]jun : [14] ananda a sayıtur sonosču bi čimadur uqayul-un (uqayulun) nomlasu- [15] -ḡai :: eke inu köl kündü bolḡu : arban sar-a dotor-a [16] ülemḡi ḡasıḡun jobalang üjeḡu ḡirmüsün bolḡu : [17] nigen sara-tur (-dur) eke-yin kebelin-tur (-dur) ebesün-ü üḡüḡur [18] -teki ḡigüder-i metü erte naran urḡbasu unayḡsan metü [19] tegünčilen manayar čiyulḡu söni tarḡayu : qoyar [20] sara bolbasu eke-yin keblei-tür (-dür) dabırḡai metü boluyı :: [21] ḡurban sara bolbasu nigen keseg бүрүлдүгсін noyitan (next to it word *miq-a* added) metü [22] boluyı : er[-]je-ečeḡen em-e ḡeyiḡe (?) buyu : dörben sara-tur (-dur) [23] kümün-ü köröḡ metü boluyı : tabun sara-tur (-dur) tabun kisegü (keseg) [24] yasun inu tegüsüyü : ali bui kemebesü : tarıku (tarıki) : qoyar [25] toḡai qoyar ebüdüḡ ede bolai :: ḡırḡuyān sar-a bolbasu [26] kümün-ü ḡırḡuyān erketen eke-yin keblei-tür (-dür) enḡeyü : ḡırḡu- [27] -ḡan kemebesü : enḡ urida nidün : nöḡüḡe čiken : ḡutayar [28] qabar dötüḡer aman : tabdayar kelen : ḡırḡuduyar sedkil [29] ede bui : doluyān saran-tur (-dur) nasun bariḡsan köbegün-ü [30] ḡurban jaḡun ḡiran : yasun möčis üyes anu belge-tü

[3r1] boluyı :: nigen tümen dörben mingyan šara (sir-a) üsüd-ün nüked [2] belge-tü boluyı : naiman sar[-]a-tur (-dur) eke-yin keblei-tür (-dür) бүкүй nirayin [3] sedkil bilig inu töröḡed yisün öḡesün inu belge-tü bolai : [4] yisün sar[-]a-tur (-dur) eke-yin kebelin-tür (-dür) nirai köbegün čisutu ideḡen [5] uḡuyı : eke inu ḡimis sarımsayḡun eldeb qalayun kiged [6] бүлийн жүл-үн ideḡen-i urida küsen ideḡyü : eke-yin sine [7] ideḡsen ideḡen-ü door-a : singḡegsen ideḡen-ü deḡer-e boluyı : [8] nigen ayula tere ayula-yin ner[-]je ḡurban bolai : enḡ [9] urida sümḡur ayula : nöḡüḡe kilinče-tü ayula : ḡutayar [10] čisutu ayula : ene ḡurban ayula-yin nigen eteged talan-a (tala-a) [11] inu kemebesü : nigen ulum-iyar čisun orosiḡu nirai köbegün-ü [12] aman-tur (-dur) oroyı : arban sar[-]a

boluysan-tur (-dur) eke-yin kebelin-deçe [13] nirai töröyü :: açitu köbegün ökin bügesü : qoyar yar-ıyan [14] niduryuban (nidury-a-ban) adquju : er-e bügesü qoyar yar-ıyan qamtudqa- [15] -ju eke-yügen ülü jobayan töröyü :: basa tabun anandaris (for. Sanskr. *ānanta-rya*) [16] mayui kilinçe-tü köbegün ökin bolbasu : ebedkeju bertegeju [17] eke-yin kebelin-tür (-dür) yar-ıyar jirün (jirüke) elige inu adquju [18] köl-ıyen taraçılan eke-yin yasun möçes üyes-i mingyan kituy-a [19] -bar qadquysan metü : ebedkeju kesel (kegeli) dotor-a minu muski- [20] -ju tümed sibüge-ber jirüken inu qadyulaysan (qadqulaysan) metü [21] jobaju : egün-ü metü jobalang-ıyar törögülügsen : köbegün [22] ökin-tegen (-degen) eke-yin arban jüil sayin üiles inu bolai :: [23] eng urida jirmüsün boluysan-tur (-dur) sayuysan sayin açi : [23] nöğüge töröküi çay-tur : jobalang üjgesen-ü açi : [24] yutayar niyun köbegün törögsen-tür (-dür) jobalang-ud-i [25] umartaysan açi : dötüger amtan ügei idegen-i : eke inu [26] ideju : amtatai idegen-i köbegün-degen idegülügsen-ü açi : [27] tabtayar qayurai oron-tur (-dur) köbegün-ıyen kebtégülju : [28] noitan oron-tur (-dur) eke inu kebtégsen-ü açi : jiryuduyar [29] tejiyegsen asaray-san-u açi : doloduyar gkir burtay-i [30] arçıysan-u açi : naimaduyar köbegün-ıyen tula qabiyad-

[3v1] -basu durıduysan (duradıysan) sedkıgsen-ü açi : yisüdüger köbegün ökin-ü [2] tula mayui kilinçe üiledügsen-ü açi : arbaduyar ene [3] nıgen jayayan-tur (-dur) ögürıde (egürıde) tayalan asaray-san-u açi : [4] ene kemegdekü : basa eçıge eke-tür (-dür) arban jüil açi qariyul-un (qariyulal) [5] üiledkü üiles-i :: basa burqan jarliş bolur[-]jun : ene ele [6] amitan kedün ba kümün-ü jayayan olbasu ber sedkil-teki (-deki) [7] yabudal anu uqayan bilig ügei mungqay bükü[-y]in tula : [8] eçıge eke-tür (-dür) açi qariyulqui sayin sedkil-i duradıyu : [9] kündülekü takıqu sedkil[-]i talbişu gegeju buruýu örigü[ü] [10] aburıtu bolju : açi-tu kündülegdekü üiles ügegü-y-e : [11] qariyu (next to it a word *açitu* added) eçıge eke-yügen ülü kündülen takıyad : eke inu [12] arban sar[-]ja dotur-a keblei-tür (-dür) ürgüju (ürgülji) bosqui-tur (-dur) [13] sayuqui-tur (-dur) amul (amural) ügei kündü açıyan arçıysan metü : [14] idegen umdayan oyta iden yadaju : leng (leg) sala[n]g ebedçitü [15] kümün-dür adalı bolju : sar[-]ja düğüreju nirai törügül- [16] -küi çay-tur : qamuy yasıyun jobalang-a kürteju : [17] tegün-ü jayur[-]ja sayin mayu bolqu bi ükükün-ü yayun-u [18] bolbai bi : kemen ayuju yasaluju : qonin yaqai alaysan [19] metü nirayılaysan yajar-tu çısın inu asqaraju [20] egün-ü metü : jobalang-ıyar : ene bey-e-yi törögülüyü : [21] ürgüju (ürgülji) öskeju yeke boluyad gker (gkir) burtay-i inu [22] ugiyaju arçıju : öber[-]jün jobaqui-ban ülü sedkin : [23] jün-u qalayun-a öber[-]jün bey-e-ben ülü qayıralan : [24] qayurai oron-tur (-dur) köbegün ökin-ıyen kebtégülju : öbesü- [25] -ben noitan oron-tur (-dur) kebtéju : yurban on-u jayur[-]ja [26] qar-a çısu[-]ban çayan sün bolyaju kögegülüyü :: [27] nirai çayan köbegün-ıyen mandaju yekeken boluysan [28] -tur (-dur) eçıge eke inu törü-e (törü) yosu medetügei : bilig erdem [29] surtuyai kemen suyun suryaju : köbegün ökin-ıyen [30] tulada anda quda barılduqui-tur (-dur) ed tavar düğügeku

[4r1] -yin tulada olan jüil mayu kilinçe-tü üile-[-y]i üiledüyü : [2] köbegün ökin-ıyen tulada teberıged örgüged öber[-]jün berke [3] jobalang-ıyar tejiyeged asayur[-]jun ükün ükütele ülü [4] martaju ülü tebçiju : köbegün ökin inu ebedçirebesü [5] eçıge eke inu mön ebeddüyü : köbegün ökin inu edegebesü [6] sayin sedkil-tü eke ber anayu : egün-ı metü jobalang-ıyar [7] tejiyegsen asaraju eçıge : köbegün minu kümün boyda bolqu [8] kemen sedkişü : köbegün ökin-ben (-ıyen) bey-e-yi öskeju yekeken bolba- [9] -su : mön eçıge eke-tegen (-degen) ülü kü takıju : ülü kündüleju :: [10] eçıge eke jögelan sayıqan üge ügülebesü : öçiju köbegün [11] ökin inu ürülçejü : nidü[-]ben yekede negeju kilayiju : [12] jige naýaçu-ban ülü sengkereyu : göbsıldüju kereldüju [13] aq-a degü[-]

ben dayariju söküyü : urin oduju oiri (oyir-a) sadun [14] -tur (-dur) törü-ber yosu-bar ülü yabuju : bayši yekes-i [15] ülü kündüleju eçige eke suyun suryan ügülebesü ber : [16] üge-yi inu ülü abuju : aq-a degü[ü]-lüge-ben ey-e ügei [17] ügüleldüküi-tür (-dür) atayarqaju ayurlaju mungqarayuraju (mungqayuraju) [18] ürölceju qola oyir[-]ja odqui-ban ülü asayuju [19] tegüber bidayu yabudal-iyar öber[-]ün dur[-]ja[-]bar üleddü- [20] -ju : nirai çay-tur öçüken kemen eçige eke inu suyun [21] suryaju : oiri (oir-a) sadun-iyar idqaju :: bey-e öščü yeke [22] boluysan-tur (-dur) : ayimasqulang-tu urin doysin aburi-tu [23] boljuju :: nökur següder-iyen tebçijü gegijü (gegeju) mayui [24] naran-tur (-dur) oyir[-]ja odçu surmayai bolju : yosun ügei [25] mayui üiles[-]i sedkijü oryaju (oryuju) buruyulaju busu irgen [26] -tür (-dür) odçu : eçige-yügen gigeju (gegeju) : ger tergen-eçegen [27] qayaçaju : ese bügesü egüri ügei çerig ayan yartaaju [28] ese bügesü egüri ügei jiyulçilan yabuju : busu irgen-tür (-dür) [29] könügegdeju yabuju busu ulus irgen-e egüri toryarü odçu : [30] öber[-]ün ulus-dayan (-tayan) ülü qarin aysan yaçar-tur

[4v1] jobalang-tur (-dur) mong-du (möngkede?) buu bolsuyai kemen qatayujiju yabu- [2] -qu jayur[-]ja busu kümün-e basuydaju öd-ügei [3] üge dayun qudal qulayai-tur (-dur) oroju jaryun-tur (jaryu-dur) [4] noyad-tür bayilduju bariyan buyaqu gindan-tur (-dur) oroyda- [5] -ju : ebedçin ende çibel (çibil)-iyer egeregdeju jobalang-tur (-dur) [6] düiddeçü :: ken-ber üjegçi ügei qanduyçi [7] ügei boluysan-bar (-iyar) busud arı-a jigergegeju siyudy-a- [8] -ju (siyudyaju) : em dom öggügçid ügei : bultaju ibegel qasiyan [9] ügei ügegüün (ügegüü) üküdel inu kögereged debüreju [10] ebdereju naran-i qalayun-a kei keyisdeju : qoqimai [11] yasun inu nige nige çučaraju eçige eke inu duridun (duradun) [12] küseyü : yasaluju : tegüber yaşıyu-tu yal-iyar [13] tülegden jobaju : qoyar nidün-iyen aldaju : [14] dotor küsel sedkil-iyen aljiyaju ebedçin-tü [15] çay-tu boluyad tüleddede jobalang-iyar eçige eke [16] inu amin-açayan alayasçu qayaçaju : basa jad [17] irgen-tür (-dür) ülü odun qudal qulayai kiju [18] öber[-]ün nökur següder-i könügeju : yutuyluluju : [19] basa darasun uju öbesüben nayadçu [20] amaraqui kiged gem-tü mayui üiles-iyer nigül [21] ada-tur (-dur) kürteju : eçige eke-yin ner-e aldar-i [22] qudqaju erte odçu jiltin ireju eçige eke [23] nökur-iyen gemürigülüju :: ebüdüg deledkeju : basa [24] eçige eke-yügen ögürıjeju (egürıteju?) ötülgösen-tür (-dür) dayaraq [25] qalayuçaqu ölüsküi umdayasqui ülü medeju : [26] üde manayar eçige eke-tür (-dür) takıqu kündüleküi ülü [27] duraduju : eçige eke ögürıjeju nasun kürçü öngge [28] çirai inu yutuysan-bar (-iyar) tegün-ü busud naran [29] üjebesü : naran-aça içigüri (içegüri) kemen köbegün ökin inu [30] öröljeju üdüju : eçige eke yaçça ber qoyusun

[5r1] ger sakiju oron debesker (debisker) siruyu-tur (siruy-a-dur) daruydabasu [2] ber üjegçi qatuyçi ügei boluyu :: eçige eke-yin [3] jobaqui-yi ni ülü medeyü : eçige eke inu edür [4] söni nasun torqaru yekede sögürısüleju jobaju : [5] emginijü (emgenijü) yasaluju sayin jokis-tu idegen-iyer ülü [6] takin qarangqu[i] sedkil[-]iyer inu busud naran-a sonjiyda- [7] -qui-ban üjeju yabuyu : idekü metü jokis-tu idegen [8] umdayan bolbasu basa köbegün-iyen tejiyeju degereleju : [9] busu kümün-eçe ülü içeju (içijü) : gergei-yügen üge-yi [10] sedkil-tegen (-degen) üy[-]je-degen batuda bariju ülü umarta- [11] -ju : basa ökin kümün busu . kümün-e öggüge ödügüge [12] quda anda bolqui-yin urida eçige eke-tür (-dür) amaray [13] boluyu : yutasun ger-tür odbasu eçige eke-yügen umarta- [14] -yu : eçige eke öçüken qaladabasu masi öröljeju tusa [15] boluysan-aça inu göbsibesü sögübesü ber isiyn sedkil [16] -iyer tere eke-yügen oiri (oir-a) sadun-i öber[-]ün törögsen orun-ıyan [17] jad yadayı bariju : basa tus boluysan-luy-a qola busu [18] ulus irgen-e odçu ülü duradulduju : nere inu [17] ülü sonustaysan-u bejig (biçig?) ese iregsen-ü tula eçige [18] eke inu duradun örün eligen inu ebedçü nasuda sedkil

[19] -iyen ülü amun jobaŷu :: nasuda ökin-iyen kü duradumui [20] umtaŷasuyŷan kümün usun küseksen metü eçige eke-yin sed- [21] -kil amuqu yaŷıy[-]a bui : eçige eke-tür (-dür) açi qariŷulqu [22] üiles ügülel tengsel ügei kemen nomlaba :: [23] tere çay-tur yeke quvaray-ud ilaŷu tegüs nögçigsen [24] burqan-u nomlaŷsan-i eçige eke-tür (-dür) : açi-tu [25] sayin inu keŷiy-e ber açi qariŷul-un (qariŷulun) : ülü [26] çidaqu keme-kü jarliŷ-i sonosçu büküi beyen-iyen [27] osalba yaŷar-tur : beyes-tür bükü nüked-eçe [28] çisun çuburin üküdküŷü kösür-e oruqu

[5v1] nöküri ügei/öni boluŷsan-tur (-dur) busu mayui kilinçe [2] yaŷun namançilan kesesügei üjijü (üjeŷü) yeke dayu-bar [3] uyilaqu ai jobalang edüge masi kündü kilinçe [4] -tü (kilinçetü) ajuŷu : urida-aça ülü meden qarangyui [5] söni balar kümün yabuŷsan metü : ajuqui ba [6] edüge öber[-]ün eregü nigül-iyen medereŷü jirüken [7] eligen bidan-u daruŷsan metü : bolbasu edüge [8] küsel metü tere bui : ilaŷu tegüs nögçigsen soyurqaŷu bidan-u ene [9] eregü kilinçe-eçe tonilaqu-yin tula nomlan soyur- [10] -qatuŷai : yambar-iyar açi qariŷulbasu [11] boluyu :: eçige eke-tür (-dür) kemen öçibe : tere çay [12] -tur tegünçilen iregsen burqan : naiman jüil [13] sayin belges-iyer tegüs bütügŷen esru-[a-] yin dayun [14] -iyar jarliŷ bolur-un : yeke quvaray-ud ta eyin [15] uqaŷdaqui : bi edüge ilangyui-a uqaŷul-un (uqaŷulun) [16] nomlaŷuŷai : ked[]ber kümün qamuy bolju : jegün [17] egem-tür (-dür) eçige-yügen : barayun egem-tür (-dür) eke [18] -yügen ergüŷü mariyan miqan-iyar baraydaŷu çimügen [19] -tür (-dür) kürtele yabuŷu jaŷun mingyan-ta (mingyanta) : sümbür [20] aŷula-yi toŷuriŷu ber :: eçige eke-yi takiba- [21] -su açi qariŷul-un (qariŷulun) ülü çidayu :: ked[]ber [22] kümün : urjiŷu ölüsküleng-tü (öläskülengtü) qatayu çay-tur [23] uçir boluŷsan-tur (-dur) eçige eke-yin tulada : [24] barasi ügei öber[-]ün bey-e-ben ögçü giskigüleŷü [25] keseg keseg bolŷaŷu :: jaŷun mingyan galab [26] -nuŷud baratala takibası ber : eçige eke [27] -tür (-dür) : açi qariŷul-un (qariŷulun) ülü çidayu :: [28] basa ked[]ber nigen kümün yar-dayan (-taŷan) qurça

[6r1] kituy[-]a[-]ban barıŷu : eçige eke-yin tulada nuquŷu [2] öber[-]ün nidün-iyen jaŷun mingyan galab-nuŷud [3] ögçitele : takibası kündülebesü : eçige eke [4] -tür (-dür) açi qariŷuluŷsan-a ülü kü boluyu :: [5] eçige eke-yin sayin açi-tur (-dur) inu : basa [6] nigen kümün : eçige eke-yin-yügen tulada : [7] bütün bey-e-yi : tegün-ü metü çisutu [8] jula bolŷan sitaŷaŷu takibası kündülebesü [9] ber : açi qariŷul-un (qariŷulun) ülü çidayu :: [10] tegünçilen iregsen burqan nuŷud-ta : [11] jaŷun mingyan galab nuŷud-i baratala [12] takibası açi ülü kü çidayu :: [13] jorin basa nigen süsüg-tü (süsügtü) eçige eke [14] -yin tulada : nasun jalyabası sidam-a [15] keseg temür-i jaŷun mingyan galab-ud [16] dayustala : bütün bey-e inu simidçü (simedçü) : [17] ilbüritele (ilberitele) takibası ber açi qariŷul-un (qariŷulun) [18] ülü kü çidayu : kemen nomlaba :: [19] tere çay-tur yeke quvaray-ud [20] sonosçu burqan nomlaŷsan eçige eke [21] -yin açi qariŷulqui : üjigdekü (üjegdekü) [22] üges[-]i sonosçu : masi yaŷalun [23] yaŷıy-tu (yaŷıyun) nilbusun-iyen aldaŷu [24] uyilayad burqan-a eyin kemen öçibei : [25] burqan ba edüge masi ülekü : eregüden buyu [26] ba : yambar sayin üiles üiledbesü : [27] eçige eke-tür (-dür) açi qariŷul-un (qariŷulun) çidayad [28] bida kemen öçibe :: burqan jarliŷ bolur-un : burqan nuŷud-un [29] köbegün : eçige eke-tür (-dür) sayin açi :

[6v1] qariŷulsuyai kemen küsebesü açi [2] kürkü-yin tulada : biçigüldekü kereg-yin [3] sudur nom erdenis-i eçige eke-yin tulada [4] ungsıyuldaqui :: ene sudur nom-i [5] üileddüŷŷen-tür (-dür) kilinçe-yin namançilan [6] üjigdeküi (üjegdeküi) : eçige eke-yin tulada yurban [7] erdenis-i takiŷdaqui : eçige eke-yin [8] tulada sanvar ŷaŷşabad-i ariŷun-a sakiŷda- [9] -qui : eçige eke-yin tulada ögçü : buyan [10] üileddeküi : ked[]ber bolju eyin üiled- [11] -besü tegün[-]i açi-tu köbegün ökin kemen [12] ügüleŷü : ken

ese üiledbesü ene üiles-i [13] tere ülü medekü boluyu : ači [14] üre teyin kü kürtemü : tamu [15] -dakin amitan-a burqan bayši jarliý [16] boluyad : ananda a ečiǵe eke [17] -tür (-dür) ači ügei köbegün ökin [18] bayan anu ükčün ečüs-tür ayus [19] tamu-tur (-dur) unaydajuqui kemen [20] nomlabai :: : ::

[7r1] ečiǵe eke-dür ači-tu sudur [2] nom edür büri engke amuyulang sayin [3] ebderel ügei buyan qutuy nemejü ejen [4] -tür (-dür)-iyen öljei qutuy bolqu [5] boltuyai :: : :: [6] man gha lam : [7] ba vang du sa suduin edekü :: : ::

BIBLIOGRAPHY

- Anderl, Christoph. Presentation during the “Basic Patterns of Text-Image/Object Relations” workshop, 18 May 29 June 2021, <https://frogbear.org/basic-patterns-of-text-image-object-relations-workshop/> [19.03.2022].
- Apple, James B., and Shinobu A. Apple. “A Re-evaluation of Pelliot tibétain 1257: An Early Tibetan-Chinese Glossary from Dunhuang.” *Revue d'Etudes Tibétaines*, vol. 42, 2017, pp. 68–180.
- Arai, Keiyo. “The Sutra on the Profundity of Filial Love.” *Apocryphal Scriptures*, edited by J. C. Cleary et al., BDK English Tripiṭaka, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2005, pp. 129–139.
- Bagi, Judit. “In the Shadow of the Lotus Sutra: A Buddho-Confucian Sutra on the Pilgrimage Routes to the Holy Places of Wutaishan-Dunhuang-Jizushan.” International Conference on “Identity and Networks in Buddhism and East Asian Religions,” 3–5 July 2018, Mount Wutai, Shanxi province, China, <http://frogbear.org/identity-and-networks-in-buddhism-and-east-asian-religions-abstracts/?lang=zh-hans> [25.10.2021].
- Bareja-Starzyńska, Agata (Sziregetü-güüsi-czordži). *Czikula Kereglegcz. Zasady buddyzmu (wstęp, przekład i opracowanie)*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2006.
- Berounský, Daniel. *The Tibetan Version of the Scripture on the Ten Kings, and the quest for Chinese influence on the Tibetan perception of the afterlife*. Triton, Faculty of Arts, Charles University, 2012.
- Byambaa, Ragchaagiyn. *Mongolchuudyn Tövd kheeler tuurvisan Mongol khelend orchuulsan nom züin bürtgel II* [The Bibliographical Guide of the Mongolian Writers in the Tibetan Language and the Mongolian Translators II]. Ulaanbaatar, 2004.
- Chen, Ganglong 陈岗龙. *Meng han mu lian jiu mu gu shi bi jiao yan jiu* 蒙汉目连救母故事比较研究. Kunlun chuban she 昆仑出版社, 2016. Dongfang wenhua jicheng 东方文化集成.
- Ch'en, Kenneth. “Filial Piety in Chinese Buddhism.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 28, 1968, pp. 81–97.
- Chiodo, Elisabeth. “A Mongolian Hymn to Qongsim Bodisung on Birch Bark from Xarboxyn Balgas, Bulgan Ajmag.” *Ural-Altaische Jahrbücher*, vol. 15, 1997–1998, pp. 223–249.
- . *The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarboxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences, Part 1*. Harrassowitz Verlag, 2000. Asiatische Forschungen Band 137.
- . *The Mongolian Manuscripts on Birch Bark from Xarboxyn Balgas in the Collection of the Mongolian Academy of Sciences, Part 2*. Harrassowitz Verlag, 2009.
- Cole, Alan. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Stanford University Press, 1998.
- Damdinsüren, Ts. “Molon toiny sudar.” *Mongol uran zokhiolyn toim. Hoyordugaar devter (XVII–XVIII zuuny üe)*, edited by Ts. Damdinsüren and D. Tsend, Shinzhlek Khkaany akademiin khèvlèl, 1976, pp. 484–499.
- Guang, Xing. “Filial Piety in Early Buddhism.” *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 12, 2005, pp. 82–106.
- . “A Study of the Apocryphal Sūtra: Fumu Enzhong Jing.” *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, vol. 11, 2008, pp. 105–146.
- . “Chinese Translation of Buddhist Sūtras Related to Filial Piety as a Response to Confucian Criticism of Buddhist Being Unfilial.” *Buddhism in East Asia: Aspects of History's First Uni-*

- versal Religion Presented in the Modern Context, edited by Anita Sharma, Vidyaniidhi Prakashan Press, 2012, pp. 75–85.
- Halkias, Georgios T. “Tibetan Buddhism Registered: A Catalogue from the Imperial Court of ‘Phang Thang.” *Eastern Buddhist*, vol. 36, 2004, pp. 46–105.
- Heissig, Walther. *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in mongolischer Sprache: Materialien zur mongolischen Literaturgeschichte*. Göttinger Asiatische Forschungen 2, Otto Harrassowitz, 1954.
- . *Beiträge zur Übersetzungsgeschichte des mongolischen buddhistischen Kanons*. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 50, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962.
- . *Geschichte der mongolischen Literatur, Bd. 1. 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. Harrassowitz Verlag, 1972.
- Kapstein, Matthew. “A Dunhuang Tibetan Summary of the Transformation Text on Mulian Saving His Mother from Hell.” *Dunhuang wenxian lunji 敦煌文獻論集: Ji nian Dunhuang cang jing dong fa xian yi bai zhou nian guo ji xue shu yan tao hui lun wen ji 紀念敦煌藏經洞發現一百周年國際學術研討會論文集*, edited by Hao Chunwen 郝春文, Liaoning Renmin Chubanshe 遼寧人民出版社, 2001, pp. 235–247.
- . “Mulian in the Land of Snows and King Gesar in Hell: A Chinese Tale of Parental Death in Its Tibetan Transformations.” *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*, edited by Bryan J. Cuevas and Jacqueline I. Stone, Studies in East Asian Buddhism 20, University of Hawai’i Press, 2007, pp. 345–377.
- . “The Tibetan Yulanpen Jing 佛說盂蘭盆經.” *Contributions to the Cultural History of Early Tibet*, edited by Matthew T. Kapstein and Brandon Dotson, Brill’s Tibetan Studies Library 14, Brill, 2007, pp. 211–237.
- Kara, György. *The Mongol and Manchu Manuscripts and Blockprints in the Library of the Hungarian Academy of Sciences*. Akadémiai Kiadó, 2000.
- Ligeti, Lajos. *Catalogue du Kanjur mongol imprimé. Vol. I*. Bibliotheca Orientalis Hungarica 3, Société Kőrösi Csoma, 1942–1944.
- Lokesh Chandra. *Early Buddhist Texts in Mongolian, volume 1*. Śāta-Pitaka Series. Indo-Asian Literatures 300, Sharada Rani, 1982.
- Lőrincz, László. *Molon Toyin’s Journey into the Hell. Altan Gerel’s Translation*. 2 vols. (1. Introduction and Transcription; 2. Facsimile). Monumenta Linguae Mongolicae Collecta 8, Akadémiai Kiadó, 1982.
- Majer, Zsuzsa. “Preliminary Notes on Tibetan After-Death Rites and their Texts in Mongolian Buddhist Practice.” *Aspects of Mongolian Buddhism 1. Past, Present and Future*, edited by Ágnes Birtalan, Krisztina Teleki, Zsuzsa Majer, Csaba Fahidi and Attila Rákos, L’Harmattan, 2018, pp. 348–375.
- Nattier, Jan. “Eke boluysan: A note on the colophon to the Bolor Erike.” *Acta Orientalia Hungarica*, vol. 44, 1990, pp. 395–408.
- Nishioka Soshū 西岡祖秀. 「プトゥン仏教史」目録部索引 [“‘Putun Bukkyō-shi’ Mokurokubu Saku-in I, II & III;” “An Index to the Catalogue Portion of Bu ston’s History of Buddhism”]. *Tōkyō Daigaku Bungakubu Bunka Kōryū Kenkyū Shisetsu Kenkyū Kiyō 東京大学文学部文化交流研究施設研究紀要*, vol. 4: 61–92, 1980; vol. 5: 43–94, 1981; vol. 6: 47–201, 1983.
- Padmakara Translation Group, translator. *Nagarjuna’s Letter to a Friend with Commentary by Kyabje Kangyur Rinpoche*. Snow Lion Publications, 2005.
- Samten, Jampa. *A Catalogue of the Phug-brag Manuscript Kanjur / Phug brag bka’ ’gyur bris ma’i dkar chag*. Library of Tibetan Works and Archives, 1992.
- Sárközi, Alice. “Sūtra of Recompensing the Parents’ Goodness: Gratitude for the Forefather.” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 55, no. 1/3, 2002, pp. 207–235.
- Sazykin, Aleksey G. “Catalogue of the Mongol Manuscripts and Xylographes Preserved in the Library of the Tuvan Ethnological Museum ‘Sixty Heroes’ (Kyzyl).” *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 47, no. 3, 1994, pp. 327–407.
- Schaeffer, Kurtis R. and Leonard W. J. van der Kuijp. *An Early Tibetan Survey of Buddhist Literature: The Bstan pa rgyas pa rgyan gyi nyi ‘od of Bcom ldan ral gri*. Harvard Oriental Series 64, Harvard University Press, 2009.

- Schopen, Gregory. "Filial Piety and the Monks in the Practices of Indian Buddhism: A Question of 'Sincization' Viewed from the Other Side." *T'oung Pao*, vol. 70, no. 1/3, 1984, pp. 110–126.
- Silk, Jonathan. "Chinese Sūtras in Tibetan Translation: A Preliminary Survey." *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 22, edited by Noriyuki Kudo, Soka University, 2019.
- Snellgrove, David. *Buddhist Himalaya*. Philosophical Library, 1957.
- Strong, John. "Filial Piety and Buddhism: The Indian Antecedents to a 'Chinese' Problem." *Traditions in Contact and Change*, edited by Peter Slater and Donald Wiebe, Wilfred Laurier University Press, 1983, pp. 171–186.
- Szpindler, Magda. "Buddyjska opowieść o Maudgaljanie podróżującym do piekieł w poszukiwaniu matki. Edycja tekstu, przekład i analiza historyczno-literacka rękopisu mongolskiego" [Buddhist Parable about Maudgalyāyana Travelling to Hells in Search of His Mother. Text Edition, Translation and Historical-literary Analysis of the Mongolian Manuscript]. Dissertation written under supervision of Prof. Agata Bareja-Starzyńska, Adam Mickiewicz University in Poznań, under review, 2021.
- Tauscher, Helmut. *Catalogue of the Gondhla Proto-Kanjur*. Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 2008.
- Tsyrempilov, Nikolay. *Annotated Catalogue of the Collection of Mongolian Manuscripts and Xylographs M II of the Institute of Mongolian, Tibetan and Buddhist Studies of Siberian Branch of Russia Academy of Sciences*. CNEAS Monograph Series 24, Tohoku University, 2006.
- Uspensky, Vladimir L., compiled by V. L. Uspensky with assistance from O. Inoue. *Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the Petersburg State University Library*. Edited and Foreword by T. Nakami, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University, 1999.
- Walravens, Hartmut. "The Kowalewski Collection. The First European Catalogue of Mongolian, Tibetan, Manchu, and Chinese Books (1834)." *Rooted in Hope: China – Religion – Christianity Vol 2: Festschrift in Honor of Roman Malek S.V.D. on the Occasion of His 65th Birthday*, edited by Barbara Hoster, Dirk Kuhlmann and Zbigniew Wesolowski, Monumenta Serica Monograph Series 68:2, Routledge, 2017, pp. 811–844.
- Yakhontova, Natalia. *Oiratskaia versia 'Istoriĭ o Molon-toĭne.'* *Faksimilë rukopisi, izdanie teksta, vvedenie, perevod s oiratskogo, transliteratsia, kommentarii i prilozhenia N. S. Jakhontovoĭ*. Pamiatniki kul'tury Vostoka, Sankt-Peterburgskaia nauchnaia seriia 6, Tsentr "Peterburgskoe Vostokovedenie," 1999.

A POEM DEDICATED TO PROFESSOR STANISŁAW GODZIŃSKI ON THE OCCASION OF HIS EIGHTIETH BIRTHDAY

THUPTEN KUNGA CHASHAB
(University of Warsaw)

In 1994 when I joined the Department of Mongolian Studies at the University of Warsaw, Professor Stanisław Godziński was taking responsibility for the Polish Ambassador in Ulaanbaatar. After completing his governmental duty in Mongolia he re-joined the department. Since then I have been fortunate to work with him until his retirement. I regard Professor as a very generous person, caring and keeping a harmonious atmosphere around him.

On the occasion of the eightieth birthday of Professor Stanisław Godziński, I dedicate this short poem with eight shlokas based on the thirty syllables of the Tibetan alphabet, called popularly “consonants”. This kind of poem is called *Ka bshad* [explanation of *Ka*], in Tibetan and it is popular and widely practiced by professional poets, as well as amateurs keen on writing poems. A very important element of writing a *Ka bshad* poem, as one can see below, is to write verses according to the sequence of the above-mentioned thirty consonants, each time starting a verse with a single letter or the alphabet without using a compound word. This is the fundamental rule of the *Ka bshad* poem. What is expressed in the present poem? I am aware that Professor Godziński contributed to the Polish Solidarity Movement to break down the communist regime and establish the democratic Republic of Poland in the 1980s. However, in my poem, I have mentioned just a few facts from his life that I know about.

Like in most Tibetan writings, especially religious ones, I present my *Ka bshad* starting from a shloka of the promise of composition followed by a poem itself. I present each shloka in Tibetan, then its Latin transliteration, and finally its translation into English.

ཅུཤ་བཤེས་གཉེན་དམ་པའི་གྲ་སྟོན་སྦྱེས་སྐར་དུས་བཟང་གི་ཉིན་མོར།
གཟུགས་གཞི་ཐུགས་གཞི་བདེ་བའི་ལྷ་མོ་མེད་འདུན་དང་བཅས་དེ།
ཡུན་དུ་འགྲོགས་པའི་ལས་རོགས་ཐུབ་བསྟན་མེད་ཅན་པའི་ངག་ནས།
ཀ་བཤད་དབྱངས་ཀྱིས་བསུས་དྲི་སྒྲ་ཆུང་ཞིག་འདི་ན་འབུལ་ལོ།

Bshes gnyen dam pa'i gya ston skyes skar dus bzang gi nyin mor
Gzugs gzhi thugs gzhi bde ba'i lhad med smon 'dan dang bcas te
Yun du 'grog pa'i las rogs thub bstan ming can pa'i ngag nas
Ka bshad dbyangs kyis bsus te glu chung zhig 'di na 'bul lo.

On the auspicious day of the honorable Professor's eightieth birthday,
with wishes for his good health and peace of mind,
the voice of long time colleague named Thupten
is offered here as a short song composed in a melody of the *Ka bshad* poems.

1. ཀ་ལི་སུམ་ཅུ་ཡི་གེ་འབྲེང་བ་ལ།
 ལ་བ་རི་བའི་གཞུང་ལུགས་ཟབ་མོ་ཆགས།
 ག་ལེར་ཐོས་བསམ་གོམ་པས་མདུན་སྒྲོད་དེ།
 ང་ཅག་འདི་ན་བོད་རིག་གཞི་མ་བཙུགས།

*Ka li sum cu yi ge'i phreng ba la//
 Kha ba ri ba'i gzhung lugs zab mo chags//
 Ga ler thos bsam gom pas mdun skyod de//
 Nga cag 'di na bod rig gzhi ma btsugs//*

In the garland of thirty Ka li [alphabets]
 founded the wisdom of the Land of Snows.
 [He] slowly moving forward on the steps of learning,
 for us here, planted the seed of Tibetan studies.

2. ཅ་ཙ་ཟང་ཟིང་ཆེ་བའི་སྤྱི་ཚགས་འདིར།
 ཆ་འཛོག་དཀའ་བའི་ལས་གྲྭ་མང་མོད་རུང་།
 ཇ་མར་འཛོམས་པའི་སོག་པོའི་རྒྱལ་ཁམས་སུ།
 ཉ་ག་སྤང་ལ་འཇལ་བཞིན་རྒྱལ་དོན་མཛད།

*Ca co zang zing che ba'i spyi tshogs 'dir//
 Cha 'jog dka' ba'i las gra mang mod rung//
 Ja mar 'dzomgs pa'i sog po'i rgyal khams su//
 Nya ga srang la ji bzhin rgyal don mdzad//*

In this noisy and chaotic society,
 there are many unreliable works, yet
 in the country of the Mongols, with abundant tea with butter,
 like weighing on Nya ga and Srang¹, he worked as an envoy of the country.

3. ཏཱ་ལི་བཞུ་མ་སོག་པོའི་ཡུལ་དུ་མཇལ།
 ཐཱ་མལ་འགྲོ་བའི་སྤྱིད་སྤུག་སྤེལ་གཏམ་གནང་།
 ད་ལོ་དགུང་གངས་བརྒྱད་ཅུར་ཐེབས་པ་ནི།
 ན་སོ་སྤྱིན་པ་འགྲོ་བའི་གཏམ་བཟང་ཡིན།

*Ta li'i bla ma sog po'i yul du mjal//
 Tha mal 'gro ba'i skyid sdug sbel gtam mdzad//
 Da lo dgung grangs brgyad cur phebs pa ni//
 Na so smin pa 'gro ba'i gtam bzang yin//*

¹ Tib. *Nya ga* is the name of the traditional Tibetan tool to weigh goods and *srang* is a unit of the traditional Tibetan monetary system.

[He] met the Dalai Lama in the country of the Mongols,
discussed on joys and pains of ordinary people.
This year [he] reached the age of eighty.
Reaching old age is good news for people.

4. པ་ལི་འི་སྐད་དུ་གསུངས་པའི་ནང་བསྟན་ལ།
པ་མཐར་སོན་པའི་ཐོས་བསམ་མ་བསྐྱབས་ཀྱང་།
བ་ལང་རྩི་བོ་འཕུན་པའི་ཚུལ་སྤངས་ཏེ།
མ་སྦྱང་རང་གི་རིང་ལུགས་སོག་ལྟར་སྤང་།

*Pa li'i skad du gsung pa'i nang bstan la//
Pha mthar son pa'i thos bsam ma sgrub kyang//
Ba lang rdzi bo 'phyan pa'i tshul spangs te//
Ma smad rang gi ring lugs srog ltar srung//*

As to the Buddhist teaching taught in the Pali language,
though unable to master,
[he] abandoned roaming manner of a cattle shepherd,
[and] protected precious culture of his nation like his own life.

5. ཙ་གི་ཙི་གའི་ལས་ལ་མ་གཡང་བར།
ཚ་ཚ་བྱར་བྱར་མཁས་པའི་གོ་འཕང་བརྟེས།
རྩི་རིའི་གསེབ་དུ་འཁྱུངས་པའི་མེ་ཏོག་ལྟར།
ལ་སོའི་སྒོ་བ་ཆེན་སོག་རིག་རྒྱན་གྱིས་སྤྲས།

*Tsa gi tsi ge'i las la ma g.yeng bar//
Tsha tsha 'ur 'ur mkhas pa'i go 'phang brnyes//
Dza ri'i gseb tu 'khrungs pa'i me tog bzhin//
Wa so'i slob chen sog rig rgyan gyis spras//*

Not distracted by minor works,
quickly achieved the position of a scholar.
Like a flower that grows on a rocky mountain,
ornamented the University of Warsaw with Mongolian studies.

6. འུ་ལུ་ལ་སོགས་བོད་དབུས་གནས་ཆེན་ལ།
ཟ་སྒོ་སྤངས་ནས་གནས་སྐོར་ཡུལ་སྐོར་བྱས།
འ་ཆད་བྱ་ལ་ཐུག་པའི་གདོང་དམར་རིགས།
ལ་ལན་མ་ཐུབ་རྒྱ་དམར་བཙན་དབང་མཐོང་།

*Zha lu la sogs bod dbus gnas chen la//
Za sgo spangs nas gnas skor yul skor byas//
'a chad 'u la thug pa'i gdong dmar rigs//
Ya lan ma thub rgya dmar btsan dbang mthong//*

Zha lu and other holy places in Central Tibet,
 He visited as a pilgrim giving up his occupation.
 [He] saw desperate red-faced people,² those
 unable to revolt against the repressions of Chinese communists.

7. ར་བ་ལྷགས་ཀྱི་སྐོར་བའི་བ་གམ་ན།
 ལ་ལྷང་ས་ཐག་རིང་བའི་དན་ཏེན་དང་།
 ཤ་ཉེ་འཁོར་དུ་བསྐྱས་པའི་ལྷམ་ར་ན།
 ས་སྐྱ་ཀ་རའི་རོ་མངར་བཅུད་ལ་རོལ།

Rwa ba lcags kyi skor ba'i ba gam na//
La lung sa thag ring ba'i dran rten dang//
Sha nye 'khor du bsdus ba'i ldum ra na//
Sa ha ka ra'i ro mngar bcud la rol//

In the house surrounded by an iron fence,
 there are souvenirs from far distance mountains and places.
 In the garden surrounded by relatives,
 [He] enjoys the sweet nutritious taste of a mango.

8. ཏ་ཅང་མངོས་པའི་སྒྲན་ཚོག་མ་བྱང་ཡང་།
 ཏ་ལ་ཏ་ལིའི་དུག་གིས་མ་སྐྱག་པར།
 ཡ་འཐས་སྐྱབ་པའི་ཚོག་གི་མཚན་པ་འདི།
 ཡ་ལི་དབྱངས་དང་སྦྱར་ནས་བྱེད་ལ་འབུལ།

Ha cang mdzes pa'i snyan tshig ma byung yang//
Ha la ha la'i dug gis ma sbag par//
A 'thas sgrub pa'i tshig gi mchod pa 'di//
A li dbyangs dang sbyar nas khyed la 'bul//

Though [it is] not an astonishingly beautiful poem,
 is not contaminated by Ha la ha la poison.
 [I] present this offering of words achieved with a great effort
 combined with A li vowels to you.

² Tib. *gdong dmar* – “red-faced” is an expression used in the Tibetan language to denote the Tibetans.

CONCLUSION

Regarding the tradition of *Ka bshad* poems it is written in the “*Dbus gtsang gi rig mdzod*, A Wisdom Treasure of Central Tibet” that ‘Gro mgon Chos rgyal ‘phags pa (1235–1280) was the pioneer of the *Ka bshad* poem writing.³ Furthermore, in the work titled *Ka bshad bung ba dga’ tshal* by Lhun grub nam rgyal⁴ the author briefly describes the historical background of *Ka bshad*, its development in Tibetan literature, and the typical characteristic of *Ka bshad* writing. According to him, *Ka bshad* poem should not be decorated with different ornamental words and synonyms and should be easily understood by ordinary people (see. pp. 221–22). Interestingly, the author gives a few examples of earlier *Ka bshad* writings he says that if one cannot find a proper word with a single letter in any one of the thirty verses, one may use as well a compound word in which the root letter is that very consonant, for example, *bKa’* for *Ka* (see pp. 212–13). So far I did not come across an article in other languages which specifically deals with *Ka bshad* poem. However, in the book *Tibetan Literature*, we find two articles on the tradition of Tibetan poetry writing, its kinds, and its development.⁵ Furthermore, if we search in Buddhist Digital Resource Center (BDRC) there appear fifty-three different *Ka bshad* poems recorded in that library. Among them we find the earliest *Ka bshad* poems by Sa chen Kun dga’ snying po (1092–1158),⁶ ‘Gro mgon Chos rgyal ‘phags pa⁷ and Klong chen rab ‘byams pa (1308–1364),⁸ and many others. However, despite two different entries of *Ka bshad* in BDRC, one attributed to Sa chen Kun dga’ snying po in *Sa skya bka’ ‘bum* and the second *Ka bshad* attributed to ‘Gro mgon Chos rgyal ‘phags pa among his collected works, actually, they are identical. Dge ‘dun Chos ‘phel, one of the best-known Tibetan scholars in modern Tibetan scholarship, also wrote a *Ka bshad* poem about the nature and behavior of people in Tibet, Nepal, India, and China. In general, the themes of *Ka bshad* poems do not vary from other types of Tibetan poetry writings. They include praising others, explaining features or behavior of a place or person, jokes, sarcasm, ridiculing others, and about love affairs.

³ <https://utsangculture.com/བདག་ཀྱི་རྩོམ་རིག་ལོ་རྒྱུས་>

⁴ Lhun grub nam rgyal. *Ka bshad bung ba dga’ tshal* (BDRC, WI9992), Bod ljongs mi dmangs dpe bskrun khang, Lhasa 1995.

⁵ Cabezon, Jose Ignacio and Jackson, Roger R. (eds.). *Tibetan Literature: Studies in Genre*, Snow Lion Publication, 1996, pp. 368–92, 393–410.

⁶ BDRC: W00EGS1017151, pp. 523–524.

⁷ BDRC: W2DB4571, pp. 295–296.

⁸ BDRC: W12829, pp. 268–270.

FRAGMENTY SADHANY *GCOD* KARMAPY XIV THEKCHOK DORDŽE, MISTRZA BUDDYZMU TYBETAŃSKIEGO

PAWEŁ DURKIEWICZ
(Uniwersytet Warszawski)

Autorem tekstu przedstawionego poniżej jest Karmapa XIV Thekczok Dordże (tyb. *Theg mchog rdo rje*, 1798–1868), który był duchowym przywódcą szkoły karmakagju (tyb. *karma bka' brgyud*) buddyzmu tybetańskiego. Urodził się w Salmo Gang, wiosce rodziny Danang, w regionie Kham w Tybecie, w roku ognistego węża. Karmapa XIV jako dziesiętnastolatek otrzymał święcenia mnisze. Dużo podróżował po Tybecie, angażując się mocno w „ekumeniczny” ruch *rime* (tyb. *ris med*), który był próbą współpracy wszystkich szkół buddyzmu tybetańskiego bez uprzywilejowania jakiegokolwiek z nich, ale także bez sztucznego ich ujednolicania. Szczególnie interesowała go wymiana duchowych nauk między szkołą kagju i ningma (tyb. *rnying ma*). Do jego innych zainteresowań można zaliczyć poezję, rzeźbę i dialektykę.

Prezentowany tu we fragmentach rytuał tantryczny (sansk. *sadhana*, tyb. *sgrub thabs*), tradycyjnie był nauką tajemną przekazywaną w sukcesji nauczyciel-uczeń. Termin *gcod* w języku tybetańskim znaczy „ciąć”, „odciąć”. *Gcod* jest praktyką mającą na celu odcięcie przywiązania. Pełna jej nazwa to: *bdud kyi gcod yul*, czyli „demon, który ma być odcięty”. Podczas tego rytuału osoba medytująca poprzez wizualizację ofiarowuje swoje ciało zgromadzeniu łagodnych i gniewnych bóstw jako środek do zgromadzenia zasług i wyeliminowania przywiązania do fizycznego ciała oraz koncepcji „ego”. Praktyka *gcod*, razem z *zhi byed* lub „uspokojeniem”, jest zazwyczaj klasyfikowana jako jedna z ośmiu ważnych tradycji tantrycznych i linii przekazu, które rozprzestrzeniły się w Tybecie.

Według Tybetańczyków praktyka ta została opracowana przez kobietę, mistrzynię buddyzmu tantrycznego Maczig Labdron (tyb. *Ma gcig lab sgron*, 1055–1149), która opisała tę medytację jako odcięcie przywiązania do ciała, dualistycznego myślenia oraz koncepcji nadziei i strachu. Chociaż zwykle praktykowana jest w samotności przez adeptów medytacji, w odosobnionych i przerażających miejscach (np. na cmentarzu lub polach kremacyjnych), praktyka *gcod* jest także wykonywana przez zgromadzenia monastyczne. W obu wypadkach odbywa się przy akompaniamencie rytualnej muzyki ręcznego bębenka (tzw. *damaru*) i trąbki z ludzkiej kości. Medytacja, zakorzeniona w naukach doskonałości mądrości – *pradźniaparamicie* i praktyce medytacyjnej – *mahamudrze*, polega na wizualizacji ofiarowania ciała, mięsa, krwi i organów adepta jako pokarmu dla szerokiego zgromadzenia czujących istot, włączając w tę grupę lokalne duchy i demony. Bywa także wykorzystywana jako rytuał do leczenia (uzdrawiania) i buddyjskiej ochrony.

FRAGMENT¹ PIERWSZY

Wspaniały drogocenny rdzenny lamo, siedzący na księżycowym lotosie na szczycie mej głowy, Ty, który przez swą łaskawość przyjąłeś mnie [jako swego ucznia], udziel mi [proszę] mocy ciała, mowy i umysłu Buddów. Wielki Dzierżycielu Wadźry², Tilopo³, Naropo⁴, Marpo⁵, Milarepo⁶, Gampopo⁷, Władco Dharmy, Wszechwiedzący Karmapo⁸, znający trzy czasy, dzierżawco czterech wielkich linii [przekazu] i ośmiu mniejszych, Dri, Tak, Cal⁹, wspaniały [tradycji] Drukpa¹⁰ itd. Wy, którzy osiągnęliście mistrzostwo na głębokiej ścieżce mahamudry, nieźrównani strażnicy, Dagpo Kagju¹¹, do Was, lamów [tradycji] kagju, modłę się: podążam Waszą linią przekazu. [Proszę] udzielcie mi Waszego błogosławieństwa, abym osiągnął doskonałe wyzwolenie.

Naucza się, że wyrzeczenie i nieprzywiązywanie się są podstawą medytacji. Temu joginowi, który zerwał więzy przywiązania do tego życia, który jest bez pragnienia pokarmu czy posiadania, [proszę] udzielcie błogosławieństwa bycia obojętnym na majątek i honory.

Naucza się, że oddanie jest podstawą (dosł. 'głową') medytacji. Obdarzcie [proszę] błogosławieństwem jogina, modlącego się nieustannie i szczerze do lamy, który udziela tajemnych pouczeń.

Naucza się, że przytomność (brak rozproszenia) jest istotą medytacji. To wszystko co się pojawia, jest czyste i naturalne w swej esencji. Obdarzcie [proszę] błogosławieństwem jogina, który pozostawił [swoją umysł] w naturalnym stanie, bez obiektu medytacji, oczyszczony z koncepcji.

Naucza się, że esencją myśli jest Ciało Prawdy (sansk. *dharmakaja*)¹². [To Ciało Prawdy] nie jest niczym [substancjalnym], [a jednocześnie,] jest źródłem wszelkiej manifestacji. Joginowi, któremu nieprzerwanie manifestuje się "gra"¹³ [pozorów], udzielcie [proszę] błogosławieństwa, aby zrealizował nierozdzielność sansary i nirwany.

[Obym był] we wszystkich żywotach nierozdzielny z autentycznym nauczycielem i całkowicie zrealizował pozytywne właściwości [duchowej] ścieżki. Obym szybko osiągnął realizację Wadźradhary.

¹ Poniżej zamieszczono fragmenty z *sadhany gcod*. Przekład całości rytuału z języka tybetańskiego (wraz z transliteracją) został zamieszczony, przeanalizowany i opatrzony komentarzem w pracy licencjackiej pt.: *Analiza i interpretacja tekstu praktyki gcod „odcinania” buddyzmu tybetańskiego autorstwa Karmapy XIV w świetle wybranych teorii literatury*. Oryginalny tekst tybetański zaczerpnięto z: The Fourteenth Karmapa Thekchok Dorje, Jamgon Kongtrul Lodo Taye (foreword H.E. Bokar Rinpoche, translated by V.V. Lama Lodo Rinpoche), *Chod Practical Manual and Commentary*, Snow Lion Publications, 2003. Przypisy zostały opracowane przez autora niniejszego tekstu.

² Tyb. *Rdo rje chang*, Wadźradhara.

³ Tyb. *Ti lo pa* – jeden z osiemdziesięciu czterech mahasiddhów indyjskich i założyciel szkoły kagju.

⁴ Tyb. *Na ro pa* (1016–1100?) – uczeń Tilopy.

⁵ Tyb. *Mar pa chos kyi blo gros* (1012?–1097) – uczeń Naropy.

⁶ Tyb. *Mi la ras pa* (1028/40–1111/23) – uczeń Marpy, jeden z najsłynniejszych joginów Tybetu.

⁷ Tyb. *Sgam po pa* – (1079–1153) – uczeń Milarepy, założyciel klasztoru w Dwags po, ojciec tradycji Kagju.

⁸ Tyb. *Karma pa* – nazwa linii inkarnacyjnej tradycji karma kagju.

⁹ Nazwy tradycji w ramach szkoły kagju: tyb. 'Bri, Tag, mTshal.

¹⁰ Tyb. 'Brug-pa.

¹¹ Tyb. Dwags po, klasztor założony przez Gampopę.

¹² Tyb. *chos (kyi) sku*.

¹³ Tyb. *rol pa* – manifestacja, 'gra energii'.

FRAGMENT DRUGI

Oto krótka codzienna praktyka *gcod*.

Jeżeli chce się wykonać skróconą codzienną praktykę itd., po zniknięciu (dosł. ‘rozpuszczeniu’) wizualizacji obiektów schronienia [recytuj]:

Czyniący nam zło wrogowie, czyniące szkodę złe duchy, odpowiedzialni za stwarzanie przeszkód [na drodze], demonie Pana Śmierci¹⁴, demony miejsca i demony ciała, wszystkie niezliczone, jak [przestrzeń] nieba, istoty, na czele z [naszą] życzliwą matką i ojcem, [oby] osiągnęły stan nieprzewyższonej Wielkiej Matki Pradźniaparamity¹⁵.

Dla [ich] pożytku powinienem wykonać doskonałą głęboką praktykę *gcod*.

[Bądź] nieustraszony! [Bądź] całkowicie bez lęku! Wyzbądź się paniki! Wszystkie czujące istoty od najwyższego rejonu (punktu) aż po dno sansary słuchajcie! Zgromadźcie się!

FRAGMENT TRZECI

Oto praktyka oddania się w opiekę¹⁶ i wzbudzenie aspiracji do osiągnięcia oświecenia¹⁷. Z gniewnymi wrogami siebie i innych, z twórcami szkodliwych przeszkód, z przeszkodami między [mną i celem], z Demonem Panem Śmierci, z demonami miejsca i z demonami ciała; najpierw z moimi pełnymi dobroci rodzicami, a następnie ze wszystkimi czującymi istotami [niezmierzonymi] jak niebo.

* Oddajemy się w opiekę mistrza duchowego.

Oddajemy się w opiekę Przebudzonego (Buddy).

Oddajemy się w opiekę Nauki (dharma).

Oddajemy się w opiekę Szlachetnego Zgromadzenia (*sangi* buddyjskiej).

Należy powtórzyć trzykrotnie [od *].

Oddajemy się w opiekę wielkich joginów (tzw. ‘zrealizowanych mistrzów’), wspaniałych nauczycieli linii przekazu praktyki *gcod*.

Oddajemy się w opiekę dakiń¹⁸ trzech sfer¹⁹.

Oddajemy się w opiekę zamieszkujących dziesięć kierunków [świata]²⁰ Buddów i bodhi-sattwów.

Oddajemy się w opiekę pięciu rodzin Buddów.

Oddajemy się w opiekę trzech klas strażników.

Oddajemy się w opiekę lamy (nauczyciela) wraz z [jego] orszakiem wadźra dakiń.

Oddajemy się w opiekę mistrzów szkoły kagju wraz z [ich] orszakiem dakiń.

Oddajemy się w opiekę drogiego pełnego dobroci rdzennego mistrza duchowego, wraz z [jego] orszakiem dakiń.

¹⁴ Tyb. *'Chi bdag gi bdud* – Mara, ‘demon Pan Śmierci’.

¹⁵ Tyb. *Yul chen mo* – Wielka Matka’, epitet sanskr. *pradźniaparamity*.

¹⁶ Tyb. *skyabs 'gro* – wyrażenie często tłumaczone jako kalka ang. wyrazu *refuge*, czyli ‘schronienie’, chodzi o ‘udanie się w opiekę’.

¹⁷ Tyb. *sems bskyed* – wzbudzanie oświeconej postawy.

¹⁸ Tyb. *mkha' 'gro (ma)* – dakini; dosł. ‘tańcząca na niebie’.

¹⁹ Prawdopodobnie chodzi o sferę żądz (sanskr. *kama-dhatu*), sferę materii subtelnej (sanskr. *rupa-dhatu*) i sferę niematerialną (sanskr. *arupja-dhatu*).

²⁰ Tyb. *phyogs bcu* – dziesięć kierunków: wschód, południe, zachód, północ, południowy-wschód, południowy-zachód, północny-zachód, północny-wschód, nadir i zenit.

Oddajemy się w opiekę pustki niezrodzonego własnego umysłu, *dharmakai*.
 Prosimy, ochraniajcie [nas]!
 Prosimy, udzielcie [nam] doskonałego schronienia!
 Ja i inni, wszystkie istoty polegamy na Buddzie. Polegamy na dharmie.
 Polegamy na zgromadzeniu (sansk. *sanga*).
 Oby ciała czujących istot były prawe.
 Oby mowa była szlachetna.
 Oby umysł był prawy.
 Oby czterysta cztery rodzaje chorób zostały oczyszczone.
 Obyśmy stali się wolni od dziewięćdziesięciu jeden losowych wypadków.
 Oby trzysta sześćdziesiąt pierwotnych współwystępujących demonów nie czyniło krzywdy.
 Oby osiemdziesiąt tysięcy przeszkód samoistnie oczyściło się.
 Oby spontanicznie stały się pustką.
 Składam pokłon Trzem Klejnotom.
 Uciekam się do Trzech Klejnotów.
 Składam ofiary Trzem Klejnotom.
 [Wyznaję każdy negatywny uczynek i brak pozytywnych działań].
 Przyznaję się [do] każdego [popelnionego przeze mnie] negatywnego działania.
 Najbardziej raduję się z pozytywnych czynów czujących istot.
 Zachowuję w umyśle przebudzenie Buddy.
 Uciekam się do Buddy, dharmy i doskonałego zgromadzenia aż do [osiągnięcia] przebudzenia.
 Dla pożytku własnego i innych [obym] wzbudził bodhicittę²¹.
 Po wzbudzeniu doskonałej bodhicitty zapraszam wszystkie czujące istoty na ucztę.
 Obym utrzymywał w umyśle doskonałe nastawienie bodhisattwy.
 Dla pożytku wszystkich istot oby, w ten sposób, stan Buddy został osiągnięty.
 W taki sposób jak opiekunowie (strażnicy) trzech czasów osiągnęli pełne i doskonałe oświecenie, obym [i ja] osiągnął nieprzewyższoną bodhicittę.
 Obym [stałe] utrzymywał w pamięci tę wzbudzoną [bodhicittę].

FRAGMENT CZWARTY

Przez tę zasługę, obym szybko po osiągnięciu urzeczywistnienia [stanu] *gcod, mahamudry*²² wprowadził wszystkie czujące istoty, na ten poziom.

Obdarowani ofiarą, ci, którzy przybyli na to miejsce hojnego ofiarowania, szkodliwe duchy wiatru poruszające się pod ziemią, ktokolwiek pozostaje na ziemi, ktokolwiek porusza się ponad ziemią: bądźcie usatysfakcjonowani i wracajcie wszyscy, każdy oddzielnie do swojej siedziby.

[tu następuje mantra w sanskrycie]

²¹ Tyb. *byang chub sems* – ‘umysł skierowany w stronę oświecenia’, *bodhicitta*.

²² Tyb. *phyag rgya chen po* – sanskr. *mahamudra*, ‘wielka pieczęć’.

Wspaniały wybawco świata oraz panie długowieczności, który niszczy bez wyjątku, [wszystkie warunki sprowadzające] przedwczesną śmierć, który jesteś źródłem schronienia dla cierpiących, którym brakuje ochrony: tobie, Buddo Amitajusie²³, składam pokłon.

[tu następuje mantra w sanskrycie]

Moc hojności Przebudzonego [sprawia, że jest on] prawdziwie szlachetny. Także przez moc hojności staje się Buddą (człowiekiem-jak-lew)²⁴.

Jeśli się wejdzie do miasta współczucia, dzięki doskonałej hojności, można też zwiększyć długość swojego życia.

Moc moralności Przebudzonego [sprawia, że jest on] prawdziwie szlachetny. Także przez moc dyscypliny etycznej staje się Buddą (człowiekiem-jak-lew). Jeśli się wejdzie do miasta współczucia, dzięki doskonałej dyscyplinie etycznej, można też zwiększyć długość swojego życia.

Moc cierpliwości Przebudzonego [sprawia, że jest on] prawdziwie szlachetny. Także przez moc cierpliwości staje się Buddą (człowiekiem-jak-lew).

Jeśli się wejdzie do miasta współczucia, dzięki doskonałej cierpliwości, można też zwiększyć długość swojego życia.

Moc pilności Przebudzonego [sprawia, że jest on] prawdziwie szlachetny.

Także przez moc pilności staje się Buddą (człowiekiem-jak-lew).

Jeśli się wejdzie do miasta współczucia, dzięki doskonałej pilności, można też zwiększyć długość swojego życia.

Moc koncentracji Przebudzonego [sprawia, że jest on] prawdziwie szlachetny. Także przez moc koncentracji staje się Buddą (człowiekiem-jak-lew). Jeśli się wejdzie do miasta współczucia, dzięki doskonałej koncentracji, można też zwiększyć długość swojego życia. Moc transcendentalnej mądrości Przebudzonego [sprawia, że jest on] prawdziwie szlachetny. Także przez moc transcendentalnej mądrości staje się Buddą (człowiekiem-jak-lew). Jeśli się wejdzie do miasta współczucia, dzięki doskonałej transcendentalnej mądrości, można też zwiększyć długość swojego życia.

Obym obdarowując hojnością i przestrzegając dyscypliny etycznej, cierpliwie medytując i będąc pilnym, koncentrując się, osiągnął urzeczywistnienie naturalnego stanu (tj. transcendentalnej mądrości).

Obym tutaj [cieszył się] pomyślnością oraz obym tu i teraz [cieszył się] radością. [Obym] mógł [żyć ponad] sto lat.

[Obym] ujrzał sto różnych rodzajów obiektów sakralnych.

[Obym miał] długie życie bez chorób; doświadczył błogości i zgromadził zasługi buddyjskie.

Oby [w moim umyśle] pojawiła się pewność wobec [doskonałości] najwyższego pojazdu. Obym tu i teraz [cieszył się] radością i pomyślnością.

Oby wspaniały lama cieszył się długim życiem i oby pojawiło się szczęście [niezmierzone] jak niebo dla wszystkich [istot].

Obyśmy ja i inni, bez wyjątku, zgromadzili zasługi i oczyścili splamienia, a następnie szybko osiągnęli stan buddy.

Skrócona modlitwa aspiracji

²³ Budda Amitajus – sanskr. Budda Nieograniczonego Życia, – aspekt sambhogakai Buddy Amithaby.

²⁴ Tyb. *mi yi seng ge*, jeden z przydomków Buddy, ‘lew wśród ludzi’, ‘człowiek jak lew’.

E ma ho! Wspaniały Buddo Amitabho²⁵, po prawej stronie pan Wielkiego Współczucia²⁶, a po lewej stronie bodhisattwa Wielkiej Mocy²⁷, otoczony przez orszak niezliczonych buddów i bodhisattwów: [cóż za] wspaniała, nieograniczona radość w tej czystej krainie zwanej Dewaczen!²⁸

[Proszę] obym odrodził się tam natychmiast, jak tylko odejdę z tego świata, bez odradzania się w „między-stanie” *bardo*²⁹. [Proszę], odrodziwszy się tam, abym zobaczył oblicze Amitabhy. Proszę, oby w ten sposób wszyscy buddowie dziesięciu kierunków i bodhisattwowie udzielili swojego błogosławieństwa, aby życzenia wyrażone w tej modlitwie zostały zrealizowane bez przeszkód.

[mantra w sanskrycie]

Poczynając od wielkiego Samantabhadry³⁰ Wązradhary aż do mojego pełnego dobroci rdzennego lamy, jakiekolwiek modlitwy, które zostały odmówione przeze mnie dla pożytku istot, oby wszystkie się spełniły.

Przez tę zasługę obyśmy osiągnęli stan wszechwiedzy. Po tym osiągnięciu i po pokonaniu wszelkiego zła, obyśmy wyzwolili wszystkie istoty niepokojone falami narodzin, starości, choroby i śmierci [w] oceanie istnienia.

Obym tak jak bohaterski Mańdżuśri³¹, zdobył oświeconą mądrość oraz [obym stał się] jak Samantabhadra.

Obym podążał śladami ich wszystkich. Oby wszyscy cieszyli się w pełni tymi radościami.

Przez te pozytywne działania oby wszystkie istoty zrealizowały nagromadzenie zasług i mądrości oraz uzyskały dwa doskonałe ciała powstające z [nagromadzenia] zasług i mądrości. Przez błogosławieństwo osiągnięcia trzech ciał buddy, przez błogosławieństwo niezmiennej autentycznej dharmy, przez błogosławieństwo życzeń niezachwianej *sangi*, oby modlitwa i dedykacja zasługi dokładnie się spełniły.

Wajroczana, ten który obraca kołem dharmy, zgromadził ocean nauk, kanonicznych i ukrytych³², sutry i tantry³³ etc., we wspaniałych i doskonałych Pięciu Wielkich Skarbach³⁴. Oby ta tradycja [nauk] pozostawała niewzruszona i rozkwitała aż do kresu sansary!

²⁵ Tyb. *Sangs rgyas snang ba mtha' yas* – Budda Amitabha.

²⁶ Tyb. *Jo bo thugs rje chen po* – Pan Wielkiego Współczucia.

²⁷ Tyb. *Mthu chen thob* – Wadźrapani'.

²⁸ Tyb. *bde ba can* – Kraina Szczęścia.

²⁹ Stan *bar-do* to stan pomiędzy śmiercią i ponownymi narodzinami.

³⁰ Tyb. *Kun tu bzang po* – Samantabhadra.

³¹ Tyb. *'Jam dpal* – Mańdżuśri (bodhistwa mądrości).

³² Tj. tzw. 'termy' – tyb. *ger ma*.

³³ Tyb. *Mdo sngags* – 'sutry i tantry'.

³⁴ Tyb. *Mdzod chen* – główne pisma Dżamgona Kongtrula Wielkiego (1813–1899).

SPIS TREŚCI

Od redakcji (Agata Bareja-Starzyńska)	277
Dedykacja dla Profesora Stanisława Godzińskiego	279
Najważniejsze fakty z życiorysu naukowego i zawodowego Stanisława Godzińskiego (oprac. Jan Rogala)	280

ARTYKUŁY

Juliusz Galiński, <i>Przyczynek do opisu tybetańskiej fauny – pszczoła w poezji miłosnej Dalajlamy VI</i>	283
Hasi Gaowa, <i>The Mongolian Newspaper Neyslel küriyen-ü sonin bičig in the Polish Collections and the Date of Its First Publication</i>	299
Paulina Koniuch, <i>Problem tożsamości a przemiany sztuki współczesnych artystów tybetańskich z Lhasy na przykładzie twórczości malarskiej Gade</i>	309
Magdalena Szpindler, <i>Buddhist Filial Piety in Mongolia and Beyond</i>	321

LITERATURA

Thupten Kunga Chashab, <i>A Poem Dedicated to Professor Stanisław Godziński on the Occasion of His Eightieth Birthday</i>	339
Paweł Durkiewicz, <i>Fragmenty sadhany gcod Karmapy XIV Thekczok Dordże, mistrza buddyzmu tybetańskiego</i>	345

LIST OF CONTENTS

From the Editor (Agata Bareja-Starzyńska)	277
Dedication to Professor Stanisław Godziński	279
Main Facts from the Scholarly and Professional Career of Stanisław Godziński (by Jan Rogala)	280

ARTICLES

Juliusz Galiński, <i>Contribution to the Description of the Tibetan Fauna</i> – <i>Bee in the Love Poems of the Sixth Dalai Lama</i> (in Polish)	283
Hasi Gaowa, <i>The Mongolian Newspaper Neyslel küriyen-ü sonin bičig in the Polish</i> <i>Collections and the Date of Its First Publication</i> (in English)	299
Paulina Koniuch, <i>The Problem of Identity and the Transformation of the Art</i> <i>of Contemporary Tibetan Artists from Lhasa on the Example of Paintings by Gade</i> (in Polish)	309
Magdalena Szpindler, <i>Buddhist Filial Piety in Mongolia and Beyond</i> (in English)	321

LITERATURE

Thupten Kunga Chashab, <i>A Poem Dedicated to Professor Stanisław Godziński</i> <i>on the Occasion of His Eightieth Birthday</i> (in English)	339
Paweł Durkiewicz, <i>Fragments of the gcod Sadhana by the 14th Karmapa Thekchok</i> <i>Dorje, Master of Tibetan Buddhism</i> (in Polish)	345

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW TEKSTÓW PO POLSKU

(pełna wersja tekstu dostępna także na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

Uprzejmie prosimy, aby teksty składane w redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” były przygotowywane według poniższych reguł. Artykuły niespełniające tych wymagań nie będą przez redakcję przyjmowane. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

I. Uwagi ogólne

1. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” powinny być wynikiem oryginalnych badań, w rzetelny i uczciwy sposób prezentować rezultaty własnej pracy; Autorzy stosownie powinni zaznaczyć wkład innych osób w powstawanie artykułu. Jeśli artykuł jest rezultatem badań finansowanych, prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych jednostek.
2. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” nie mogą być wcześniej opublikowane (ani w języku polskim, ani w językach obcych), jak też w tym samym czasie złożone w redakcjach innych czasopism.
3. Decyzja Autora o publikacji tekstu w „Przeglądzie Orientalistycznym” oznacza zgodę na udzielenie autorskiej licencji eksploatacyjnej do nadesłanego tekstu (dot. postaci drukowanej i/lub elektronicznej), co obejmuje prawo Redakcji do: kopiowania, publikacji, reprodukcji, cytowania, umieszczenia w formie elektronicznej w bazach danych, itp. Czas trwania udzielonej licencji jest zgodny z dyrektywą UE. Licencja zostaje udzielona „Przeglądowi Orientalistycznemu” nieodpłatnie.
4. Teksty podlegają recenzji, a wszelkie dane autorów i recenzentów są poufne (*double blind*).
5. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania i redagowania złożonych tekstów (także tytułów).
6. Przyjęte do publikacji i zredagowane teksty odsyłane są autorowi do autokorekty. Po jej dokonaniu prosimy o jak najszybsze odesłanie tekstu do redakcji.
7. Wszelkie wykryte przejawy nierzetelności naukowej (*ghostwriting* i *guest authorship*) będą ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.
8. Autorzy ponoszą odpowiedzialność wynikającą z praw wydawniczych i praw autorskich (cytowanie, przedruk ilustracji, tabel i wykresów z innych źródeł).
9. Do przesłanej propozycji publikacji należy dołączyć stosowne oświadczenie dotyczące akceptacji powyższych punktów [plik do pobrania na stronie czasopisma: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>].

II. Format tekstu

1. Objętość tekstu, wraz z przypisami dolnymi i bibliografią końcową, nie powinna przekraczać 1 arkusza wydawniczego, czyli 40 tys. znaków ze spacjami.
2. Prosimy w całym tekście, także przypisach, używać czcionki unikodowej w rozmiarze 12, marginesy prawy i lewy 2,5 cm, interlinia 1,5.
3. Na tekst składa się tytuł, słowa kluczowe (*keywords*) artykułu w języku angielskim (ok. 5 słów/terminów kluczowych dla omawianej tematyki) i streszczenie (*Abstract*)

artykułu w języku angielskim (150–200 wyrazów, max. 1000 znaków ze spacjami) utrzymane w formie bezosobowej, omawiające ogólnie poruszaną problematykę, zastosowaną metodologię i najważniejsze tezy;

4. Między cyframi (m.in. daty, zakres stron) stosujemy półpauzę (np. 1945–1954 lub s. 1–10).
5. Przypisy powinny być przygotowane wg zasad Modern Language Association (MLA: <http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>) przystosowanych do j. polskiego przez redakcję „Przeglądu Orientalistycznego”. Poniżej zamieszczamy tę adaptację.
6. Prosimy o umieszczenie pełnej listy bibliograficznej na końcu artykułu.
7. Jeżeli konieczne jest zamieszczenie przypisu przy tytule tekstu, taki przypis opatrujemy gwiazdką.
8. Artykuł może zawierać znaki spoza podstawowego alfabetu łacińskiego, jednak należy podać ich zapis także w transliteracji lub transkrypcji właściwej dla danego alfabetu niełacińskiego (np. wg. PWN).

ADAPTACJA ZASAD dla PO

cytowania, wstawiania odnośników, przypisów i bibliografii wg. MLA

Cytaty

- W nawiasie prosimy zamieścić nazwisko autora i stronę (pełne dane bibliograficzne należy podać w Bibliografii na końcu artykułu): „cytat” (Said 9);
- jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy piszemy: Said uważa, że ...(9).

W wypadku kilku publikacji tego samego autora należy dodać rok wydania.

Odnośniki, przypisy dolne i dane bibliograficzne

- odniesienie do książki bądź artykułu należy umieścić w tekście: (Said), jeśli nazwisko autora występuje w zdaniu, które przypis ten kończy wtedy podajemy sam rok: (1978); jeśli odnosimy się do kilku autorów, przypis powinien wyglądać następująco (Hart 2000, s. 15, Said 1978, s. 9). Autorzy powinni być wymienieni w porządku alfabetycznym.
- przypisy dolne umieszczamy tylko wtedy, gdy niezbędne jest dodanie lub uszczegółowienie informacji.

Sposób zapisu poszczególnych pozycji w Bibliografii na końcu artykułu:

1. Książka: (Autor) Nazwisko, imię. Tytuł (zapisany kursywą). Wydawnictwo, data wydania, miejsce wydania (jeśli jest istotne lub publikacja pochodzi sprzed 1900). Jeśli jest to wersja elektroniczna, należy podać dane i datę dostępu.
Przykład: Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978.
W wypadku cytowania dwóch tekstów tego samego autora wydanych w tym samym roku:
Said, Edward. *Orientalism*. Pantheon Books, 1978a.
2. Rozdział w książce: (Autor) Nazwisko i imię. Tytuł rozdziału (w cudzysłowie). Tytuł książki (kursywą), red. (jeśli potrzebne) imię i nazwisko (autor lub redaktor książki), nazwa wydawnictwa, data wydania, ewent. miejsce wydania, numery stron.
Przykład: Montrose, Louis. „Elizabeth Through the Looking Glass: Picturing the Queen’s Two Bodies”. *The Body of the Queen: Gender and Rule in the Courtly World, 1500–2000*, red. Regina Schulte, Berghahn, 2006, s. 61–87.

3. Artykuł w czasopiśmie (prosimy nie stosować skrótów nazw czasopism):
(Autor) Nazwisko i imię, tytuł artykułu (kursywą). Tytuł czasopisma (w cudzysłowie), tom lub numer, ew. zeszyt, strony zajmowane przez artykuł. Jeśli artykuł ma wersję elektroniczną, można ją podać:
Przykład: Asafu-Adjaye, Prince. *Private Returns on Education in Ghana: Estimating the Effects of Education on Employability in Ghana*. „African Sociological Review”, t. 16, nr 1, 2012, s. 120–138. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/24487691.
Artykuł w prasie codziennej powinien być podany wg tych samych zasad, przy czym należy podać dokładną (dzienną) datę wydania i miejsce.
4. Prace naukowe i materiały pozostające w archiwach:
(Autor) Nazwisko i imię. Tytuł (rodzaj pracy). Miejsce przechowywania. Data. Dane o wersji elektronicznej.
Przykład: Kowalski Jan, „Edward Said” (praca magisterska, maszynopis) Uniwersytet Warszawski. 2008.
5. Dane z internetu (np. statystyczne, fotografie, mapy itp.) w bibliografii należy umieścić na końcu i podać datę dostępu.
Przykład: Hume Anadarko, C.R. „Kiowa Teepees – Meat Drying”. *Annette Ross Hume Photography Collection*, Wichita State University Libraries. *Indigenous Peoples: North America*, <http://tinyurl.galegroup.com/tinyurl/3fNb0> [1.01.2019].

III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
 - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytule naukowym i miejscu zatrudnienia/studiów;
 - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon;
2. 1 egz. jednostronnego wydruku tekstu przygotowanego zgodnie z powyższymi zasadami należy przesłać pocztą tradycyjną na adres redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” (Redakcja „Przeglądu Orientalistycznego”, Wydział Orientalistyczny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa) wraz z podpisanym oświadczeniem (patrz wyżej pkt. I.9),
3. Tekst w postaci pliku elektronicznego (format Word i PDF) należy przesłać pocztą elektroniczną na adres: **przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Materiały graficzne (fotografie, ilustracje, wykresy) prosimy załączyć w osobnych plikach jak najlepszej jakości (min. 300 dpi).

In 2019 we start publishing articles in “Przegląd Orientalistyczny” also in English.

GUIDELINES FOR THE AUTHORS OF TEXTS IN ENGLISH

(see also: <http://pto.orient.uw.edu.pl/>)

We kindly ask you to send your articles to “Przegląd Orientalistyczny” according to the rules which follow. Articles which do not comply with the rules will not be processed by the editors. We do not send back articles which were not accepted.

I. Main remarks

1. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” should be based on original research and present any results in a reliable and dependable way. The authors should mention any contribution made by third parties accordingly. If the article is a result of funded research please note the financial sources, impact of research institutions, societies and other organizations.
2. Texts submitted to the “Przegląd Orientalistyczny” have not been published previously elsewhere (in Polish or any other language) nor submitted to other journals concurrently.
3. By submitting the text, the author grants, assigns, and transfers to the publisher, during the full term of copyright and all renewals thereof, the sole and exclusive right to print, publish, distribute, market and sell the work in any and all editions and formats throughout the world. This assignment is granted free of charge to “Przegląd Orientalistyczny” and shall be effective as long as it complies with EU directives.
4. The editor reserves the right to shorten, copyedit and proof texts accepted for publication (including article titles).
5. Submitted papers will be subject to peer review by appropriate referees. The names of the authors and the reviewers are confidential (double blind).
6. After copyediting and final proofing, the text, in an electronic format, shall be sent to the author for approval. After revisions and clarifications (if necessary), the text must be submitted to the editor as soon as possible.
7. Any indications of dishonesty, such as ghostwriting and guest authorship will be disclosed, including informing necessary parties.
8. The authors are responsible for compliance with copyrights regarding citations and reprints of illustrations, tables and diagrams from other publications.
9. Please send a statement of your acceptance of the above rules [sample on the website of the journal: przeglاد.orientalisczy@uw.edu.pl]
10. The authors are responsible for the English proofreading of their articles.

II. Text format

1. The text, including footnotes and bibliography (references), should not exceed 40,000 characters with spaces. Please send complete scripts of the work in Word and PDF format. Any special fonts used by the author should be sent as an attachment to the text.

2. Please use font size 12 throughout the whole text, including footnotes and citations. All margins should be set up to 2,5 cm, line spacing 1,5.
3. The text should consist of a title, main body text, keywords (4–5 at least), and abstract in English (150 to 200 words, max. 1000 characters).
4. Please use an en dash between numbers (for example, 1945–1954 or pp. 1–10).
5. **Citation and footnotes should be prepared according to the standard of the Modern Language Association (MLA, 8th edition). For MLA citation guidelines please consult:**
<http://www.easybib.com/guides/citation-guides/mla-8/>
List of references (cited sources) should be placed at the end of the article.
6. If it is necessary to add a footnote to the title, please mark it with an asterisk.
7. Characters from scripts other than Latin should be always accompanied by their transliteration.

III. Sending the article

1. Please send information about
 - the author, including titles and affiliation.
 - the author's email address (together with information whether the e-mail address can be available in electronic databases, esp. CEJSH), postal address and telephone number.
2. One copy of the text should be sent to the postal address of the “Przegląd Orientalistyczny”: Redakcja “Przeglądu Orientalistycznego”, Wydział Orientalistyczny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, together with the author's statement of the acceptance of the editorial rules (see I.9).
3. Please send an electronic version of the text in Word and PDF format to **przegląd.orientalistyczny@uw.edu.pl**. Please attach graphic materials such as photographs, illustrations, diagrams in separate files in the best possible quality (min. 300 dpi).

INFORMACJA O MONOGRAFICZNEJ SERII PTO „MISCELLANEA ORIENTALIA”

Mając na uwadze chęć publikowania monografii naukowych członków PTO i orientalistów w ogóle oraz rozwój mediów elektronicznych i ich coraz większą rolę w obiegu naukowym, Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego w dniu 23 września 2016 zdecydował o utworzeniu nowej serii wydawniczej: Monograficznej Serii PTO „Miscellanea Orientalia” (PTO Monograph Series „Miscellanea Orientalia”). Seria ta będzie się ukazywała w zależności od potrzeb w postaci drukowanej i/lub w wersji elektronicznej i będzie dostępna na stronie Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Materiały publikowane w serii będą dostępne bezpłatnie w formacie pdf.

ZASADY PUBLIKACJI

1. Tematyka proponowanych publikacji dotyczyć może wszelkich aspektów dawnego i współczesnego Orientu;
2. Publikacje mogą być w dowolnym języku, w tym w językach orientalnych;
3. Publikacje wydawane w serii nie powinny przekraczać 40 arkuszy wydawniczych;
4. Od strony technicznej prace po polsku powinny być przygotowane według zasad przewidzianych dla „Przeglądu Orientalistycznego”, a w przypadku publikacji obcojęzycznych – „Rocznika Orientalistycznego”;
5. Każda proponowana do publikacji praca powinna mieć dwie recenzje. Recenzentów wybiera Komitet Redakcyjny serii, może przy tym skorzystać z recenzentów proponowanych przez Autora;
6. Komitet Redakcyjny serii składa się z redaktora naczelnego „Przeglądu Orientalistycznego”, odpowiadającego za serię, i członków ZG PTO. Do każdej publikacji wybierany jest jej redaktor naukowy zaaprobowany przez Redaktora serii w porozumieniu z Komitetem Redakcyjnym serii. PTO gwarantuje ostateczne opracowanie redakcyjne tekstu, nie ma jednakże finansowych możliwości przygotowania składu komputerowego, o co stara się Autor we własnym zakresie.
7. Istnieje możliwość przejścia przez PTO kwestii składu komputerowego po wcześniejszym przekazaniu przez Autora odpowiedniej kwoty na ten cel w formie darowizny;
8. W wypadku publikacji drukowanych tradycyjnie Autor lub Autorzy zapewniają środki finansowe na druk tomu;
9. Prawa autorskie do opublikowanego artykułu zachowują jego Autor oraz Wydawca;
10. Opublikowany artykuł, ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Autora i Wydawcy;
11. Oferta jest skierowana w pierwszym rzędzie do członków PTO, ale także do całego środowiska orientalistycznego, zarówno w Polsce, jak i za granicą.

<http://pto.orient.uw.edu.pl/category/bez-kategorii/monograficzna-seria-ptο-miscellanea-orientaliapto-monograph-series-miscellanea-orientalia/>

„Przegląd Orientalistyczny” wydawany jest przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne od 1949 r. Ukazuje się w języku polskim, a od 2008 r. zawiera także angielskie streszczenia artykułów, które są zamieszczane w bazie „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH: <http://cejsh.icm.edu.pl>) na Platformie Internetowej Centrum Otwartej Nauki ICM UW (CeON). Od roku 2014 w otwartym dostępie (w Bibliotece Nauki, w ramach bazy CEJSH) dostępna jest także pełna wersja artykułów i recenzji. Od 2017 roku na stronie PTO zamieszczona jest pełna wersja numerów PO.

„Przegląd Orientalistyczny” od 2007 r. znajduje się w bazie European Reference Index for the Humanities (ERIH), zweryfikowanej w roku 2011 (dyscyplina: Linguistics, kategoria: NAT – krajowe), a od 2015 r. znajduje się na liście ERIH PLUS: <http://erihplus.nsd.no/>; <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringsskanaler/erihplus/periodical/info.action?>

„Przegląd Orientalistyczny” znajduje się w wykazie czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Polskie Towarzystwo Orientalistyczne (<http://www.pto.orient.uw.edu.pl>) posiada wiele egzemplarzy „Przeglądu Orientalistycznego” z lat ubiegłych i bieżących. Chętnych do nabycia wydawnictwa prosimy o kontakt e-mailowy: **przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl**.

Nasze konto: Polskie Towarzystwo Orientalistyczne
Zarząd Główny
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
(Wydział Orientalistyczny UW)
00-927 Warszawa
bank Millenium S.A.
54 1160 2202 0000 0000 5515 7039

