

BURJATSKÝ BUDDHISMUS A RUSKO: INSTITUTE BANDIDO CHAMBOLAMY A CHUBILGÁNŮ*

LUBOŠ BĚLKA

Pro studium vztahu státu a náboženství v případě burjatského buddhismu v Rusku je třeba se obrátit jak k historii carského, sovětského a recentního post-sovětského Ruska, tak je vhodné srovnávat situaci s přílehlými regiony, kde má tibetská odnož buddhismu hlubší tradice, konkrétně s Vnějšími Mongolskem (Chalcha) a severovýchodním Tibetem (Amdo). Celou problematiku lze na jedné straně studovat z hlediska historicko-právního, tj. zaměřit se na legislativní historii (viz např. Bělka 2004), ale na druhé straně bude vhodné pozornost zaměřit i na osudy konkrétních lidí a náboženských institucí, neboť právě na pozadí těchto příběhů se lépe vyjeví složitá problematika vztahu ruského státu a minoritního burjatského buddhismu. Cílem této studie je poukázat především na vývoj instituce hlavy burjatské buddhistické ekleziální struktury, sanghy („církev“), tedy burjatského bandido chambolamy, a dále pak se zamyslet nad rolí instituce „rozpoznávaných znovuzrozenců“ (tib. *tulku*, bur. *chubilgán*) v Burjatsku.

Tibetský buddhismus v Burjatsku představoval v dobách ruské a zejména pak sovětské (kulminující na konci třicátých let minulého století) persekuce a „politiky likvidace náboženských zbytků“ životně ohrožené náboženství; musel se totiž vyrovnat se skutečností v asijském kontextu poněkud netypickou, totiž s existencí mocného ruského (pravoslavného) a sovětského (militantně ateistického) činitele v životě burjatské sanghy. Tato historická zkušenost se hmatatelně promítla do formování burjatské sanghy a měla pak radikální vliv jak na její utváření v minulosti, tak i na její současnou postsovětskou podobu.

Burjatská sangha se sice utvářela pod vlivem snad skutečných, snad údajných 150 tibetských a mongolských misionářů na počátku 18. století (nejčastěji se v literatuře uvádí rok 1712), určitě však pod egidou mongolské Urgy a tibetského Amda, nikdy však pod tato dvě ohniska přímo administrativně-církevně nespadala a byla vždy svébytná. Ve správě buddhistických církevních záležitostí si oficiální vliv ponechával zprvu Petrohrad, později pak Moskva.

Postupně se formující, původně tibetskými a mongolskými misionáři importovaný buddhismus se v Burjatsku od svých počátků v 18. století profiloval v nábo-

* The research was supported by the Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange grant „Religious Policy Towards Tibetan Buddhism in the People’s Republic of China: A Comparative Analysis“.

ženském dialogu, který se čas od času vyhrotil až do podoby konfrontace s náboženskými konkurenty, tedy původním šamanismem a stále intenzivněji se projevujícím nástupem ruského pravoslaví v jihovýchodní Sibiři. Tato konfrontace v případě pravoslaví nabývala ze strany Petrohradu a později v sovětských dobách z Moskvy dvou víceméně vyhraněných podob; oscilovala mezi politikou tolerance a politikou likvidace tohoto „jinověreckého“ náboženství, nazývaného lamaismus (termín buddhismus zůstával rezervován pro jiné než tibetské formy tohoto náboženství). Avšak ambivalence burjatského buddhismu vůči ruskému státu byla i na druhém pólu postupného procesu utváření tohoto náboženství v jihovýchodní Sibiři; burjatští buddhisté dokázali nakonec prosadit v pravoslavném Rusku své náboženství na svém území do té míry úspěšně, že se stalo jedním z oficiálně tolerovaných „jinověreckých kultů“ a začlenilo se mezi velké náboženské systémy, jako je například judaismus a islám, získalo statut v Rusku tolerovaného náboženství. O tom, že vztah mezi pravoslavným státem a buddhistickou sanghou nebyl jednoznačný a přímočarý, svědčí i jeho hodnocení z pera současné burjatské badatelky G. R. Galdanovy:

„Materiály klášterních publikací 19. století vyjevují dvojí tvář burjatského lamstva ve vztahu k carské vládě. Na jedné straně se lamaistická církev snaží všemi prostředky demonstrovat svoji oddanost a poslušnost – tiskem vycházejí přímluvné modlitby za štěstí a dlouhý věk vládnoucích osob, vytvářejí se za tímto účelem dokonce i zvláštní kultovní stavby. Na druhé straně je literatura směřující přímo k masám burjatských věřících prodchnuta duchem odmítnutí všeho ruského, duchem jdoucím až k vyjádření odhodlání a připravenosti hromadně odkočovat za hranice Ruska. Církev mobilizuje legendy a vyprávění o zemi jménem Najan-naván, šťastné zemi předků, odkud údajně přišli Burjati v dobách feudálních válek v Mongolsku“ (Galdanova et al. 1983: 110).

Tibetští, mongolští a posléze i burjatští buddhističtí mniši nepůsobili v nábožensky sterilním prostředí, a vynakládali proto velké úsilí, aby se jim podařilo překonat původní šamanismus Burjatů. V tom se jejich záměry shodovaly s misijní činností ruského pravoslaví, které v burjatském šamanismu taktéž spatřovalo velkého nepřítele, avšak forma boje proti němu se postupně proměňovala. Podle výnosu cara Mikuláše I. z roku 1838, jenž byl šířen v burjatštině a mongolštině, měly být trestány pouze osoby agitující proti pravoslaví, přičemž se zdůrazňovalo, že pronásledování šamanů je nepřipustné. Až do dvacátých let 19. století nespatořovala místní guberniální administrativa v buddhismu protivníka křesťanství. S mohutným rozšířením buddhismu se však situace změnila a šamanismus začal být hodnocen jako ideologie, která se – na rozdíl od buddhismu – nemůže postavit rusifikaci, a tudíž i jeho potlačování ztratilo na intenzitě.

Jeden z prvních britských moderních badatelů zabývajících se tibetským buddhismem – sám o něm ovšem hovořil jako o „lamaismu“ a v duchu některých badatelských tradic 19. století ho odlišoval od buddhismu – L. Austine Waddell v roce 1895 s odvoláním na C. F. Koeppena uvádí, že „na jižní Sibiři u Burjatů, poblíž jezera Bajkal se nachází u jiného jezera vzdáleného asi třicet verst severozápadně od Selinginska velký klášter, v jehož čele je mnich, nazývaný Khan-po Pandita, prohlašovaný za znovuzrozeného lamu“ (Waddell 1895: 282).

Toto je zřejmě jedna z nejranějších zmínek o instituci burjatského bandido chambolamy a vypovídá hodně o tom, že znalost burjatského buddhismu byla na konci 19. století značně omezená. Například tvrzení, že burjatský bandido chambolama byl „znovuzrozený lama“ neodpovídala skutečnosti, ba právě naopak, jednalo se o instituci, která nebyla na principu „rozpoznáných znovuzrozenců“ (blíže viz Bělka 1999; Bělka 2001b) – až na jednu níže uvedenou výjimku (12. burjatský bandido chambolama Daša-Doržo Itigelov) – tradičně založená; burjatští bandido chambolamové byli sice nejvyšší buddhističtí hodnostáři, ale jejich statut byl reglementován a legitimizován na jiném principu. Byli to volení úředníci, jejichž schválení do funkce podléhalo rozhodnutí nebuddhistické instance, totiž samotného cara. Kdo je tedy burjatský bandido chambolama? Jaké bylo jeho postavení jakožto hlavy burjatské sanghy v carském Rusku, Sovětském svazu a současném postsovětském Rusku? Na zodpovězení těchto otázek bude opět nezbytné začít v historii. První jasně formulovaný a na dlouhou dobu platný status burjatských bandido chambolamů byl zaveden v polovině 19. století (viz Vaškevič 1885: 127-137). Konkrétní mechanismus volby a jmenování byl ustanoven výnosem nazvaným *Postavení lamaistického duchovenstva ve Východní Sibiři (schválené nejvyššími úřady 15. května 1853)*. Zde se v dotýčných paragrafech píše:

„§ 2. *Veškeré duchovenstvo se dělí do pěti následujících stupňů: (1) bandido chambolama, nebo-li první lama; (2) širétuj, nebo-li představený kláštera; (3) gelong-lama, nebo gecchul-lama; (4) bandi; (5) chuvarak. (...) § 5. Bandido chambolama je bezprostředně podřízen generálnímu gubernátorovi Východní Sibiře. § 6. Při uvolnění postu bandido chambolamy zastává tuto funkci okamžitě až do vybrání nového bandido chambolamy širétuj Gusinoozerského kláštera a hlásí tuto skutečnost generálnímu gubernátorovi, který ze své strany činí příslušné kroky v přípravě nových voleb bandido chambolamy*“ (Bělka 2001a: 269).

Samotné volby jak bandido chambolamy, tak i dalších činovníků, zejména pak představených klášterů (bur. širétuj) byly též velmi přesně reglementovány:

„§ 7. *Volby: a) se uskutečňují v Selenginské stepní dumě; b) musejí započít nejpozději do tří měsíců po uvolnění postu; c) nesmějí trvat déle než šest dnů. § 8. Ve volbách mají hlas pouze stařešinové rodů, po jednom hlasu mají zástupci z klášterních okrsků [rus. prichod],*

kteří jsou rozhodnutím stanovováni z řad duchovních, jsou starší 25 let a nejsou ve vyšetřování a trestním stíhání; ostatní místně nepřislušní obyvatelé, příchozí z jiných oblastí a duchovní hlas nemají a účast na volbách se jim zakazuje. Za pořádek a správný průběh voleb zodpovídá úředník k tomuto účelu jmenovaný generálním gubernátorem“ (Bělka 2001a: 269-270).

Ruský (a sovětský) stát si tedy osoboval od 18. století právo, které nebylo nikdy zpochybňované, totiž jmenovat hlavu buddhistické sanghy. Příslušný hodnostář musel splňovat jisté požadavky, které byly opět výslovně zmíněny v *Postavení lamaistického duchovenstva ve Východní Sibiři (schválené nejvyššími úřady 15. května 1853)*. Zde se v dotýčných paragrafech píše:

„§ 9. Na post bandido chambolamy se volí tři kandidáti, kteří kromě vzdělání a osobních kvalit, pro tuto duchovní hodnost nezbytných, musejí znát rusky. § 10. O průběhu voleb na post bandido chambolamy se sepisuje protokol, který podepisují všichni zúčastnění. Protokol se potom předává zabajkalskému vojenskému gubernátorovi, který ho se svými připomínkami postoupí generálnímu gubernátorovi, jenž z kandidátů vybere nejvhodnějšího a předloží tuto kandidaturu prostřednictvím ministra vnitra k nejvyššímu schválení [myšleno carovi, pozn. L. B.], které – pokud s návrhem souhlasí – vydá novému bandido chambolamovi příslušný jmenovací dekret“ (Bělka 2001a: 270; překlad plného znění výnosu viz Bělka 2001a: 269-275).

Explicitně se o jmenování bandido chambolamy z Petrohradu hovořilo ovšem pouze v carských dobách, sovětský režim tuto záležitost nevtělil do burjatské buddhistické legislativy, nicméně i v tomto období jmenování všech bandido chambolamů, jakož i jejich zástupců, did-chambolamů, vždy podléhalo doзору a ovlivňování ze strany vládní moci.

Tímto se však jmenovací pravomoc ruského (a zpočátku i sovětského) státu nevyčerpala a guberniální správa měla rozhodující vliv i na jmenování a ustanovování jednotlivých představených klášterů, *širétujů*:

„§ 13. Udělení titulu širétuje a jeho uvedení do funkce v klášteře se postupuje prostřednictvím zabajkalského vojenského gubernátora na návrh bandido chambolamy ke schválení generálnímu gubernátorovi. § 14. Širétujové se vybírají z lamů všech klášterů. § 15. Každý širétuj obdrží diplom opatřený razítkem a podpisem generálního gubernátora, kde je uvedené jeho jméno; po ukončení funkce se diplom vrací generálnímu gubernátorovi, který vydává nový diplom novému širétujovi; dalším duchovním osobám se jako potvrzení jejich postů vydává příslušný doklad podle pokynů generálního gubernátora. § 16. Širétujové zodpovídají za řízení svěřeného jim kláš-

tera a přísne dohlížejí na to, aby jejich podřízení lamové a chuvaraci přeseně dodržovali pravidla tohoto výnosu” (Bělka 2001a: 270).

Ruská a sovětská administrativa si tedy ve vztahu k burjatskému buddhismu vytvořila a vždy důsledně naplňovala jmenovací pravomoce; zpravidla se jednalo o potvrzení, či lépe řečeno jmenování a ustanovení příslušného buddhistického hodnostáře do funkce, do které byl vybrán, zvolen, patřičným grémiem (samotná volba byla sice uskutečňována Burjaty, ale podléhala pravidlům stanoveným carskou administrativou). Co je však pozoruhodné – do záležitostí spojených s rozpoznáváním a případným jmenováním tulkuů, chubilgánů, již ruský stát nehovořil a víceméně se tvářil, jako by neexistovali. V každém případě se jednalo o proces, který neměl s výše uvedeným mechanismem ustanovování burjatské buddhistické hierarchie nic společného, naopak byl sice organizován v Burjatsku a burjatskými buddhistickými duchovními a laiky, avšak podléhal zahraničnímu, především tibetskému schvalování. Jednalo se tedy o akt, který by jistě ruská guberniální správa odmítala a chápala by ho jako čin nepřátelský carskému zřízení. Proces vyhledávání a schvalování chubilgánů se prosazoval postupně a zcela nezávisle na státní administrativě, což ale neznamená, že by ruské orgány o všem nebyly informovány. Tak například prostřednictvím burjatského cestovatele Gombožaba Cebekoviče Cybikova (putujícího v převlečení za buddhistického mnicha v mongolské karavaně na přelomu 19. a 20. století do Tibetu) se carské orgány dozvěděly o záměru skupinky věřících z Aginské oblasti, směřující do amdoského Labrangu – jejím posláním bylo zjistit, zdali se nedávno zemřelý chubilgán skutečně znovuzrodil v Burjatsku:

„Našimi spolucestujícími [byli i] dva burjatští lamové ubírající se do Labrangu vyjasnit otázku převtělení bývalého siregetü (představeného) Cugolského dacanu v Zabajkálí Ivanova, známého svou učeností (...) Jeden z Burjatů jménem Siri Badžar s sebou vezl seznam chlapečků narozených v roce, který následoval po úmrtí Ivanova. Na základě tohoto seznamu měl labrangský Džamjang-žäpa určit Ivanovova převtělece“ (Cybikov 1987: 259).

Burjatský cestovatel, vědec a významný společensko-politický činitel první třetiny 20. století Bazar B. Baradin, publikoval v roce 1926 v rámci jednoho sovětského sborníku věnovaného dějinám „burjat-mongolského lidu“ vydaného v tehdejší Věrchněudinsku, (nynějším Ulan-Ude), rozsáhlou studii věnovanou klášterům tibetského buddhismu v samotném Tibetu, Mongolsku a Burjatsku. Zamýšlí se v ní i nad specifiky burjatského buddhismu a zřejmě jako jeden z prvních upozorňuje na absenci oficiální instituce tulkuů, která tak představuje základní rozdíl mezi mongolskou a burjatskou verzí tibetského buddhismu. Píše zde následující:

„Rozšíření lamaismu v Burjatsku má oproti Chalše mírnější charakter: lamstvo není u Burjatů tak četné jako u Mongolů-Chalchů, mravnost je obecně na poněkud vyšší úrovni, než jak je tomu u mon-

golsko-chalšských mnichů. Avšak hlavní rozdíl mezi burjatským na jedné straně a mongolským a tibetským lamaismem na straně druhé, spočívá v tom, že Burjati nemají institut chubilgánů, převtělenců. Teprve v poslední době Burjati se svými chubilgány začali” (Baradin 1992: 81).

Tim „začátkem“ měl B. Baradin zřejmě na mysli skutečnost, že na přelomu 19. a 20. století, který představoval – viděno s odstupem – nepochybně vrchol rozvoje burjatské buddhistické společnosti, se kult chubilgánů výrazně rozšířil. Skutečné počátky tohoto kultu je možné hledat zhruba o sto let dříve, tedy na přelomu 18. a 19. století. Přestože se B. Baradin ve zmíněném textu a jinde problematikou burjatských chubilgánů zabýval poměrně do hloubky, nepublikoval nikdy žádný jejich seznam, a není tak možné zjistit skutečný rozsah kultu chubilgánů ve srovnání například s Vnějšími Mongolskem. Je to velmi zvláštní a pouze to potvrzuje skutečnost, že kult chubilgánů nebyl, na rozdíl od Mongolska, v Burjatsku oficiální. V Chalše, Vnitřním Mongolsku nebo například v Amdu patřily seznamy rozpoznávaných znovuzrozenců mezi elementární texty buddhistického písemnictví (viz např. Miller 1959: 63-67; Pozdnějev 1887: 233-275), kdežto v Burjatsku tomu tak nebylo. Asi nejúplnější seznam či přehled burjatských chubilgánů pochází od jednoho pozoruhodného Burjata jménem G.-D. Nacov, dřívějšího buddhistického mnicha a posléze badatele v místní akademii věd. Nacov po svém příklonu k ateismu shromáždil v průběhu dvacátých a třicátých let 20. století velké množství terénního materiálu, který se díky péči ulan-udských orientalistů podařilo zachránit a posléze v roce 1998 i částečně knižně publikovat. Nachází se zde též určité množství dokladů ohledně chubilgánů, a to jak z Burjatska, tak i z okolních zemí. Po roce 1937 (přesné datum není, oproti jiným Nacovovým záznamům, uvedeno, ale podle datace v textu samém lze usuzovat na rok 1937 či 1938) vznikl text nazvaný *Op. 2, No. 27. O burjatskich lamach-pěreroděncach (chubilgan-chutugta)*, přinášející seznam jedné desítky linií burjatských chubilgánů (viz Nacov 1998: 121-124). Konkrétně se jedná o následující:

- „1. Jihomongolský Ganžirva chutuchta z Dolonnúru;
2. Druhý Ganžirva gegen – cugolský ‚vládce nauky‘ Danzan Norbojev;
3. Sedmý širétuj Aginského kláštera Jenzon-lamachaj. Širétujem se stal v roce 1878 a zemřel v roce 1901 ve věku sedmdesáti pěti let. (...)
5. Znovuzrozenec Jenzon-lamachaj se narodil v roce 1913, na místě zvaném Urda Agyn aršán v rodině chudého muže jménem Lamachan Tege. Ve věku dvaceti let zemřel na tuberkulózu plic. Po jeho smrti začali aginští lamové a aktivně hledat jeho další zrození, vypukly však revoluční události a hledání tak bylo přerušeno. (...)

6. *Širétuj Cugolského kláštera Galsan Tarba, neboli lamachaj Ivanov.*
7. *Znovuzrozenec lamachaje Ivanova, žije dodnes.*
8. *Sodnam-Žamco Žigžitov, kterému je nyní zhruba šedesát let“*
(Nacov 1998: 121-124).

Jak již bylo zmíněno, institut chubilgánů jednak nebyl v samotném *Postavení lamaistického duchovenstva ve Východní Sibiři* nikdy zmiňován a tudíž ani oficiálně v carském Rusku či Sovětském svazu neexistoval, přesto však byl jakožto lidový kult ve třicátých letech zrušen či zakazován. Navzdory krutým a do té doby nebývalým represáliím proti burjatskému buddhismu ze strany bolševického režimu kult chubilgánů přetrvával:

„V letech 1937 až 1945 neexistovala v Burjatsku žádná oficiálně schválená církevní organizace, nicméně v burjatských ulusech [vesnicích] působilo množství lamů a dokonce i samozvaných chubilgánů [znovuzrozců] a gegénů [svatých]. Na žádost loajálních, vlastenecky naladěných buddhistických duchovních byla znovu ustanovena církevní organizace vedená Ústřední duchovní správou buddhistů Sovětského svazu v čele s jeho předsedou bandido chambolamou. Začalo fungovat náboženské centrum v Aginsku v obnoveném kamenném chrámu Aginského kláštera, postaveném v letech 1811-1816. Současně bylo v roce 1946 ve vzdálenosti 38 km od Ulan-Ude a 7 km od vesnice Ivolga nově zřízeno náboženské centrum – Ivolginský klášter, rezidence bandido chambolamy“ (Minert 1990: 29-30).

Ze všech burjatských chubilgánů sehráli zřejmě nejvýznamnější roli v 19. a 20. století dva představitelé myšlenkově opozičních proudů buddhistického duchovenstva – kandžurva gegén Danzan Norbojev a 12. burjatský bandido chambolama Daša-Doržo Itigelov.

Jedním z nejpozoruhodnějších burjatských učených mnichů byl Danzan Norbojev (1887-1935, jeho tibetské jméno: Lozang Lungtog Tānpā Nima /*blo bzang lung rtogs bstan pa'i ni ma*/). Je o něm známo, že absolvoval buddhistická studia ve Lhasě a okolních kláštorech a pro jeho vzdělanost ho znal osobně i 13. dalajlama. V roce 1918 se vrátil z Tibetu do vlasti a usadil se v Cugolském klášteře, nacházejícím se v nynějším Aginském burjatském autonomním okruhu (o tomto jeho životním období viz Žamsujeva 2001: 125-127). Vedle své významné ekleziální role – byl jedním z mála burjatských rozpoznávaných znovuzrozců s titulem kandžurva gegén – sehrál taktéž významnou roli politickou. Uvažovalo se o něm dokonce jako o nástupci Agvana Doržijeva (1854-1938) na postu tibetského vyslance u carského dvora a později i u sovětské vlády. Patřil proto mezi nejvýraznější postavy burjatského reformního, „obnoveneckého“ hnutí a jeho volba Cugolského kláštera jako vlastní rezidence jistě nebyla náhodná. Tento velký aginský klášter představoval jedno ze středisek protireformního hnutí a to, že se usadil právě zde, mělo velký vliv na další

vývoj uvnitř burjatské sanghy. Byl to krok jistě odvážný a z hlediska zájmů reformátorů vedených Agvanem Doržijevem i nutný. Nicméně situace se vyhrtila do té míry, že se Agvan Doržijev rozhodl Norbojeva povolát do Leningradu, aby ho uchránil před narůstající agresivitou protireformních sil. A tak 10. února 1929 obdržel Norbojev zvláštní dekret Narkomindělu (sovětského ministerstva zahraničních věcí) o tom, že se stal asistentem Agvana Doržijeva. Dekret hovořil o tom, že tento pomocník má zvláštní mandát a má zaručenou diplomatickou imunitu (blíže viz Andreyev 2003: 320-322). Dlouho se však v této nové situaci neangažoval. Zemřel totiž v srpnu 1935 za podezřelých okolností pod koly leningradské tramvaje (Snelling 1993: 242).

Druhým a co do významu zřejmě důležitějším chubilgánem v Burjatsku 19. a 20. století byl 12. burjatský bandido chambolama Daša-Doržo Itigelov. Na rozdíl od kultu Danzana Norbojeva je jeho kult v současném Burjatsku intenzivně obnovován a jeho popularita narůstá. 12. burjatský bandido chambolama Daša-Doržo Itigelov se narodil v roce 1852 v osadě Ulzy Dobo nedaleko Ivolginska ve středním Burjatsku. Brzy přišel o oba rodiče, a tak jeho přijetí do kláštera ve věku patnácti let představovalo typické řešení obtížné sociální situace. Pozoruhodné ovšem je, že do Aninského kláštera vstoupil tajně; strávil zde následujících dvacet tři let, které věnoval především sebevzdělávání, po noviciátu zde složil první mnišské sliby a později získal učené tituly *gebši* a *gabži*. Jak bylo v tehdejší monasticismu tibetského buddhismu běžné, cestoval Daša-Doržo Itigelov i po dalších burjatských kláštěrech, a to především proto, aby si doplnil vzdělání a získal zkušenosti, v jeho případě pak zejména v oblasti tibetského lékařství, kterému se intenzivně věnoval. Jeho zájem o poznání se však neomezoval pouze na medicínu, zabýval se také filosofií a spřízněnými obory. V této době navštívil také proslulou klášterní lékařskou školu v Aginské oblasti, nacházející se na teritoriu Cugolského kláštera, a nějakou dobu pobyl i v Tamčinském (Gusinoozerském) kláštěře. Posledně jmenovaný klášter byl pro burjatskou sanghu mimořádně významný, neboť se stal poté, co na počátku 19. století zvítězil ve sporu o superioritu, sídelním místem, rezidencí burjatského bandido chambolamy, stal se tedy tzv. *chambinským* klášterem. Poté co se Daša-Doržo Itigelov seznámil s hlavními burjatskými edukačními a ekleziálními strukturami, našel v roce 1898 své zaměstnání v Jangažinském kláštěře, stal se „profesionálním mnichem“, tedy ruskou pravoslavnou monarchií podporovaným a uznaným představitelem severní větve buddhismu, v tehdejší době ovšem nazývaného lamaismem. Získal totiž statut „státního mnicha“ a byl začleněn do *štaty*, tedy kvóty náboženských profesionálů, v případě Burjatska 19. až 20. století buddhistických mnichů pobírajících státní plat a těšících se daňovým úlevám. Dlužno ovšem podotknout, že tohoto statusu se dostávalo v Burjatsku minimálnímu počtu mnichů: z celkových zhruba 14 000 mnichů na přelomu 19. a 20. století jich mělo status *štaty* pouhých 285, což představovalo skutečně zanedbatelné procento. Samotná kategorie *štaty* je mimořádně zajímavá; zahrno-

vala všechny kategorie buddhistických mnichů, od noviců (bur. *chuvarak*), přes mnichy středního ranku (*gecchul*) až po *gelongy* a nejvyšší funkci, *bandido chambolamu* (bližší viz Vaškevič 1885: 139-141).

Daša-Doržo Itigelov tedy nejprve působil v Jangažiském klášteře jako *geschi lama*, tedy hlavní mnich v *sokšon duganu*, chrámu, kde se shromažďovali všichni mniši, a věnoval se výuce buddhistické nauky *čojra*. Po jisté době se stal představeným, opatem, *širétujem* celého kláštera. Stalo se tak v roce 1904 a jeho kariéra se tím otevřela novým možnostem, které vyvrcholily v roce 1911, kdy byl zvolen 12. burjatským bandido chambolamou. Volba se uskutečnila z deseti uchazečů.

Dne 10. srpna 1915 byl v Sankt-Petěrburgu slavnostně otevřen první buddhistický chrám v Evropě (viz např. Andrejev 1992) a hlavní město impéria se tak stalo první výspou burjatského buddhismu na Západě. O dva roky dříve sem ve své nejvyšší funkci přijel Daša-Doržo Itigelov; účelem návštěvy byla účast na velkolepých oslavách třistaletého výročí panování rodu Romanovců v Rusku. Stalo se tak před vypuknutím první světové války, která stála na počátku změn, vedoucích k pádu nejenom zmíněné dynastie, ale také celého monarchistického systému. Jeho následné vystřídání bolševickým režimem mělo zcela zásadní dopad i na burjatskou sanghu a sovětské represálie způsobily během třicátých let 20. století její téměř úplný zánik, zejména pak v monastické složce.

12. burjatský bandido chambolama Daša-Doržo Itigelov byl nejenom burjatským vlastencem, ale také loajálním carovým poddaným, a tak není až tak překvapivé, že na první světovou válku reagoval založením Všeburjatského společenství, sestávajícího ze 120 představitelů duchovního (buddhistického) a světského života. Toto společenství vybralo na 120 000 rublů, za které nakoupilo vojenské uniformy, léky a lékařské vybavení a za dalších 30 000 rublů zřídilo polní lazaret. Itigelovova podpora ruských vojsk na frontě vyžadovala větší nasazení, a tak v roce 1915 navštívil všech zhruba čtyřicet burjatských klášterů, aby zde osobně podpořil ruské válečné úsilí; výsledkem bylo shromáždění dalších prostředků jak finančních, tak i materiálních, které pak sloužily bojujícím vojákům. V roce ruské bolševické revoluce (1917) předsedal 2. Všeburjatskému sjezdu uskutečněném v Tamčinském klášteře. V té době však již byl nemocen, a tak se záhy poté vzdal funkce hlavy sanghy a vrátil se do svého „mateřského“ Jangažinského kláštera, kde po deseti letech 15. června 1927 umírá. Itigelov zemřel prár let před rozpoutáním nejhorší vlny násilí vůči všemu náboženství v Sovětském svazu, buddhismus nevyjímaje.

Pozoruhodné je, že příběh 12. burjatského bandido chambolamy Daša-Doržo Itigelova neskončil jeho smrtí, ale naopak teprve po ní získal na dramatickosti. Ve shodě s Itigelovovou závětí byl na pokyn 17. bandido chambolamy Lubsan Ňima Darmajeva jeho hrob (v burjatských textech se o něm hovoří jako o *bumchanu*) inspekčně otevřen a po zjištění, že se tělo nezměnilo, bylo opět do *bumchanu* vráceno. V roce 1973, tentokrát již na pokyn 19. bandido chambolamy Ž.-D. Gombojeva se celá akce zopakovala se stejným výsledkem. A konečně 10. září

2002 nechal 24. bandido chambolama Damba Ajušejev převézt Itigelovovy ostatky do Ivolginského kláštera, kde byly za značné pozornosti médií umístěny do speciálního skleněného sarkofágu, a staly se tak třetím „národním buddhistickým klenotem“, čímž doplnily iluminovaný rukopis *Atlasu tibetské medicíny* a sochu Santálového Buddha (bur. *Zandan Žú*). V této souvislosti se opět v burjatském buddhismu začíná o Daša-Doržo Itigelovovi hovořit jako o znovuzrození (nikde se ovšem neuvádí kolikátém) prvního burjatského bandido chambolamy Dambadorži Zajagyna (Zajajeva, 1766-1777; viz např. Očirov – Očirova 2000).

Do diskusí ohledně postavení chubilgánů v zanikajícím carském a rodícím se sovětském Rusku výrazně zasáhla ta část burjatské sanghy, která se hlásila k reformám. Nejvýraznější postavou reformního proudu v burjatském buddhismu (početně zahrnujícího asi pětinu buddhistické ekleziální hierarchie) byl Agvan Doržijev, osobní učitel a rádce 13. dalajlamy Thubtän Gjamccha (*thub bstan rgja mccho*, 1876-1933). Byl nositelem vysokého titulu cchänñi khänpo (*mcchan ñid mkhan po*), tedy „znalec filosofie“, a byl také oficiálním představitelem Tibetu u carského dvora v Petrohradě a později i vyslancem Tibetu u sovětské vlády v Moskvě. Reformátoři chtěli obnovit původní buddhismus zavedením radikálních změn v ekleziální struktuře, které by odstranily nánosy minulosti a zároveň by přiblížily učení i praxi burjatského buddhismu, a tedy i burjatskou vzdělanost, blíže moderní současnosti. Lamové, učenci, spisovatelé, politici a myslitelé, kteří se na tomto hnutí podíleli, chápali všechny plánované reformy šířeji, než jako pouze náboženské. Samotná reforma zahrnovala i požadavek zrušení institutu rozpoznávaných znovuzrozenců, chubilgánů, nazývaných zde ovšem poněkud nepřesně „převtělení“ (viz Bělka 2001a: 69). A tak není překvapivé, že jedním z prvních kroků reformátorů poté, co se nakrátko dostali k moci, bylo zrušení této instituce; ve *Stanovách vnitřního života buddhistického duchovenstva v Burjat-mongolské autonomní sovětské socialistické republice* se pak doslova praví: „Článek 6. Ruší se kult chubilgánů, ale nebrání se zvaní zahraničních učenců a učitelů za účelem vyslechnutí nauky“ (viz Bělka 2001a: 281).

Burjatští buddhističtí reformátoři se sešli v druhé polovině roku 1922 na 1. Vše-burjatském buddhistickém sněmu (rus. *sobor*) v Acagatském (Čelotském) klášteře. Zde byly formulovány i základní principy reformního hnutí směru, který vedl A. Doržijev. Nebyl to ovšem jediný reformní směr – vedle něj existovalo i hnutí vedené lamou Lubsanem Sandanem Cydenovem, které mělo své hlavní působiště v Kizginginské dolině. Zde v roce 1919 vznikl i první (a také poslední) pokus o založení burjatského teokratického státu. Toto křídlo reformního hnutí se samo nazývalo Balagatské hnutí. Pojmenování hnutí vychází z burjatského termínu *bálaha*, čili odkočovavší, ten který odešel podle zákona, v běžném jazyce to znamená též přinutit; jedná se vynucený odchod z oficiální ekleziální struktury. Existuje ovšem i jiné vysvětlení původu termínu Balagatské hnutí. Podle E. Č. Daribazarona je toto pojmenování odvozeno od burjatského termínu *balagada*, což je

synonymum pro tehdejší administrativně-územní útvar nižší úrovně – chošún (viz Daribazarov 1998: 100).

Výrazný protiklad Balagatského hnutí představoval Agvan Doržijev, který naopak otevřenost vůči Západu výslovně požadoval. Tuto skutečnost lze doložit z dobových dokumentů, především z jeho snahy spojit buddhismus a komunismus, který mu právě představoval západní nauku a praxi. V této prozápadně orientované tendenci – ovšem bez syntézy s komunismem – pokračoval po zhruba čtyřiceti letech později jiný představitel burjatské buddhistické reformy Bidija D. Dandaron (1914-1974), který zmíněný moment otevřenosti vůči Západu a přijímání moderní vědy výrazně akcentoval a v tomto ohledu šel daleko za původní nacionalisticko-izolacionistické představy svých učitelů Lubsana S. Cydenova a A. S. Badmajeva. Navíc se o B. D. Dandaronovi říká, že je taktéž burjatským chubilgánem, konkrétně pak kandžurva gegénem (jiná linie než zmíněný Danzan Norbojev; viz např. Bělka 2001c: 172).

Buddhistické reformní hnutí, zejména pak jeho směr vedený Agvanem Doržijevem, se ve svých aktivitách neomezovalo pouze na reformu vnitřních záležitostí ekleziální struktury, ale působilo i směrem k laikům a nebuddhistickému obyvatelstvu. Formu šíření vlastních názorů, kterou si jeho přívrženci zvolili, lze charakterizovat jako mírumilovnou, nenásilnou a tolerantní, což jistě nebylo v Rusku té doby obvyklé. Tak v roce 1912 připravil B. B. Baradin projekt vyučování buddhismu v burjatských neklášterních, světských školách, ve kterém byl patrný silný důraz na etické aspekty buddhistického učení a jeho praktického naplňování. B. B. Baradin zde zastával názor, že jestliže bude Buddhovo učení podáno ve školách v nenáboženské formě, musí následně v dětech pěstovat mravní stránku osobnosti; tyto myšlenky je ovšem nutno podávat formou přátelských besed a ne propagováním suchých náboženských dogmat. K tomuto je zapotřebí civilizovaných a zkušených buddhistických duchovních, lamů, kteří by byli schopni ve výuce využívat populární a vědeckou literaturu o buddhismu. Žáci si pak budou vážit významu a role duchovenstva v životě národa (Gerasimova 1957: 137).

Baradinův návrh školních reforem byl zřejmě ovlivněn i jeho vlastní zkušeností z ročního studijního a badatelského pobytu v klášteře Labrang v Amdu (viz Baradin 1999). V letech 1906 a 1907 se zde velmi podrobně seznámil s tradičními klášterními edukačními institucemi, které poskytovaly burjatským, mongolským, tibetským a dalším mnichům vysoce ceněné buddhistické vzdělání.

R. A. Rupen sice člení burjatskou inteligenci konce 19. a první třetiny 20. století na čtyři navzájem se prolínající kategorie, buddhistické duchovenstvo zde však zahrnuto z hlediska vztahu k reformismu a tradicionalismu není. Rupenovo dělení na 1) nacionalisty; 2) panmongolisty; 3) proruské spojence, neboli „ruské a sovětské agenty“ a 4) akademické učence a vzdělance (Rupen 1956: 383-397; viz též Širapov 1997), odpovídá vnitřní rozrůzněnosti burjatské inteligence té doby, avšak nevypovídá mnoho o situaci v ekleziální struktuře na přelomu století. Zde hrálo

největší roli názorové pnutí mezi reformními a konzervativními tendencemi; politické a světonázorové diskuse burjatské inteligence zůstávaly, alespoň zpočátku, v pozadí.

Reformátoři představovali modernistické tendence a ve svých vývodech šli někteří mniši vedení Agvanem Doržijevem tak daleko, že pojímali mladý sovětský stát jako tu nejvhodnější instituci pro uplatňování svých zásad. Sám Agvan Doržijev byl někdy svými odpůrci nazýván „rudý lama“. Tato nelichotivá přezdívka měla vyjadřovat jeho tolerantní, až vstřícný postoj k bolševické politice. Jeho záměry však vždy zůstávaly v mezích reformního rozvoje buddhismu a v situacích, kdy sovětská moc začínala omezovat náboženské svobody a utlačovat náboženský život Burjatů, vždy proti represím aktivně protestoval. Na rozdíl od konzervativně tradicionalistického křídla buddhistické hierarchie se však vždy nejprve pokoušel o spolupráci s vládou, a teprve ve chvíli, kdy zjistil, že by další krok znamenal neúnosný ústupek, začal protestovat a aktivně vystupovat proti sovětské moci. Jako osoba krytá diplomatickou imunitou (byť často ze strany Moskvy zpochybňovanou s odkazem na jeho sovětské občanství) si takový postoj mohl dovolit lépe než ostatní buddhističtí duchovní. Ani diplomatická imunita a ani stáří nakonec neuchránily „rudého lamu“ před sovětskou věznicí v roce 1937, kdy byl zatčen. Příštího roku, 29. ledna 1938 Agvan Doržijev v ulan-udské věznicí zemřel.

Zahraniční i vnitřní politika Ruska či Sovětského svazu měla diferencovaný dopad na život burjatských buddhistů, a tak vazby na původní ohniska náboženského života v Mongolsku a Tibetu (zejména Urga, dnešní Ulánbátar a Amdo, zejména kláštery Labrang; viz Slobodník 2004; Slobodník – Berounský 2002; Bělka – Slobodník 2002), zdroj novodobé náboženské tradice v Burjatsku, byly právě politicky limitovány. Metropole (ať už Petrohrad, či poději Moskva) se vždy snažila buď dominovat, nebo mít alespoň pod kontrolou všechny podstatné aspekty burjatského náboženského života, neboť správně předpokládala, že podcenění zahraničních vazeb burjatského buddhismu by mohlo vést k iredentistickým tendencím. Ostatně vzrůstající se panmongolské hnutí v Burjatsku a Mongolsku na přelomu 19. a 20. století bylo jakýmsi důkazem tohoto potenciálního nebezpečí. Hrozba pro ruský stát znamenala když ne přímo odpadlictví, tak přinejmenším odstředivé tendence části buddhistického duchovenstva a burjatské inteligence (viz např. Čimitdoržijev 2000). Zejména představitelé obnoveneckého hnutí v čele s Agvanem Doržijevem museli brát zřetel na „geopolitiku“ a museli být – a na rozdíl od Lubsan Sandan Cydenova také byli – realisty.

Z tohoto hlediska je zajímavé opětovné srovnání postojů dvou významných představitelů burjatské sanghy, totiž Agvana Doržijeva a Bidiji D. Dandarona. Přestože měli oba obdobné cíle, totiž reformu burjatského buddhismu, přizpůsobení tohoto náboženského systému své době – v případě A. Doržijeva carskému a nastupujícímu sovětskému, v případě B. D. Dandarona rozvinutému sovětskému režimu, uskutečňovali je poněkud odlišnými prostředky.

Bidija D. Dandaron jednak představoval tradiční linii (byl Burjat, buddhista atp.) a jednak představoval novátorský směr v této tradici. V tomto ohledu byl sice podobný Agvanu Doržijevovi, ale byl zde jeden základní rozdíl – chyběl mu díky konkrétním historickým a politickým podmínkám jeden důležitý prvek, totiž vazba na Mongolsko a Tibet, respektive Chalchu a Amdo. Agvan Doržijev byl na jedné straně představitelem svého etnika, byl to Burjat a současně také ruský, později sovětský občan a byl účastníkem formativní fáze národní emancipace Burjatů v druhé polovině 19. století. Na druhé straně byl také představitelem náboženství, které mělo své ohnisko v Tibetu (a Mongolsku). Dále je mezi oběma muži půlstoletí časový rozdíl, a přestože se snad na konci třicátých let v Leningradu potkali, platí, že tam, kde Agvan Doržijev končil, totiž v roce 1937, tam vlastně Bidija D. Dandaron začínal. Co je však podstatné: oba řešili podobný problém – jak usoulatit burjatskou podobu buddhismu se světovým vývojem, který se jich tu více tu méně bezprostředně či zprostředkovaně dotýkal.

Jak již bylo zmíněno, hlavní postavou obnoveneckého hnutí byl Agvan Doržijev a jeho nejbližším spolupracovníkem a potenciálním nástupcem byl Danzan Norbojev, znovuzrozený kandžurva gegén. A navíc kandžurva gegénem měl být údajně i Bidija D. Dandaron. Na první pohled by to mohlo indikovat nárůst významu kultu chubilgánů v burjatské sangze. Jenže opak je zřejmě pravdou, neboť to byl právě Doržijev s Norbojevem, kdo navrhli a posléze i uskutečnili onen revoluční krok zrušení statusu chubilgánů v burjatském buddhismu. Jenže náboženský život není závislý jenom na přáních, rozhodnutích a činech jedinců, byť význačných. Svoji roli zde hrají i další činitelé, jako například tradiční přání prostých věřících „mít svého chubilgána“. A tak není velkým překvapením, že jeden z největších odpůrců tohoto institutu v Burjatsku se podle skupiny místních věřících znovuzrodil v polovině padesátých let minulého století v Sajanském pohoří na západě Burjatska a jmenoval se Danzanchajbzun Samajev. Skutečností ovšem je, že tento did-chambolama, který zemřel v létě 2005 při autonehodě, nebyl nikdy oficiálně za znovuzrozece Agvana Doržijeva uznán.

V této souvislosti vyvstává jedna důležitá otázka: jaký byl skutečný politický, nikoliv náboženský, vliv chubilgánů v carském a později sovětském Burjatsku? Lze říci, že oproti nejbližším, nábožensky podobným regionům, tj. Vnějšímu Mongolsku (Chalcha) a severovýchodnímu Tibetu (Amdo) byla jejich role minimální (na rozdíl od ostatních zemí tibetského buddhismu, viz např. Rahul 1969) a že se vlastně jednalo o instituci, která v oficiálním burjatském buddhismu nenašla velkého uplatnění, tedy zejména v monastické, nikoliv lidové podobě náboženství.

Proč tomu tak bylo a proč se burjatský buddhismus v tomto ohledu tak zcela liší od buddhismu v Mongolsku (Vnitřním i Vnější) a Amdu? Zodpovězení takto položené otázky není jednoduché: v každém případě se zřetelně jednalo o ruské specifikum, založené na skutečnosti, že jak představa o ukončení znovuzrozování, prolomení řetězce samsáry (tedy tzv. „nirvánický buddhismus“), tak i „karmický

buddhismus“, tedy to pojetí náboženství, které věřícím nabízí jako cíl jejich usilování lepší příští zrození, nebylo zřejmě v pravoslavném, jinak vcelku asi tolerantním Rusku populární či přijatelné. V případě uznání statusu chubilgánů a jeho začlenění do ruské legislativy by zřejmě představovalo nábožensky jasně vyprofilovaný požadavek, který neměl a ani nemohl mít v dominantním pravoslavném (a v případě sovětského období militantně ateistickým) prostředí pozitivní ohlas. I když zřejmě nejdůležitější byl aspekt politický, oba státní útvary si rozhodně přály mít nad burjatským buddhismem plnou kontrolu (jen tak ho mohly tolerovat jako menšinové náboženství) a tento princip kontroly zcela vylučuje právě taková instituce, kdy burjatské rozpoznané znovuzrozenice schvalují zahraniční, například tibetské církevní struktury. Hlavní důvody neuplatnění se kultu chubilgánů v Burjatsku, ale i v jiných oblastech, kde byl tibetský buddhismus na území Ruska rozšířen (Kalmycko a Tuva), tedy nebyly náboženské, či teologické, ale mocensko-politické.

Příloha č. 1

BURJATŠTÍ BANDIDO CHAMBOLAMOVÉ

1. Dambadorži Zajagyn (Zajajev, 1766-1777)
2. Sodnompil Cheturchejev (1777-1780)
3. Damba Achaldajev (1780-1797)
4. Dymčik Išizamsujev (1797-1809)
5. Gavan Išizamsujev (1809-1839)
6. Čojbondorži Išizamsujev (1839-1860)
7. Sandeleg Vančikov (1860-1872)
8. Čojeo Vasilijn (1872-1873)
9. Šojdor Marchajn (Marchějev, 1873-1878)
10. Dampil Gombojev (1878-1896)
11. Čojnzondorži Iroltujev (1896-1911)
12. Dašadorži Itěgelov (1911-1918)
13. Namžil Lajdapov (1918-1919)
14. Guro Cerempilov (1919-1922)
15. Cengunža Banijev (1922-1925)
16. Danža Munkožapov (1925-1932)
17. Lubsanňima Darmajev (1947-1956)
18. Išidorži Šarapov (1956-1963)
19. Žambaldorži Gombojev (1963-1980)
20. Žimbažamco Erdynějev (1980-1990)
21. Munko Cybikov (1990-1993)
22. Žamjan Šagdarov (1993-1993)

23. Čojdordži Budajev (1993-1995)
 24. Damba Ajušejev (1995-dodnes)

Přestože oficiální internetová stránka Tradiční buddhistické sanghy Ruska (<http://www.serge.cc/users/sangha/hlama.html>) uváděla v roce 2000 jenom dvacet tři bandido chambolamů, není jisté, zdali je tento počet nejvyšších burjatských buddhistických hierarchů správný. Z jiných pramenů lze zjistit, že jich bylo celkem dvacet čtyři. A aby byla věc ještě komplikovanější: sám Damba Ajušejev o sobě hovoří jako o 25. burjatském bandido chambolamovi.

LITERATURA

- ANDREJEV, A. I. (1992): *Buddijskaja svjatyňa Petrograda*. Ulan-Ude: EkoArt.
- ANDREYEV, A. I. (2003): *Soviet Russia and Tibet: The Debacle of Secret Diplomacy, 1918-1930s*. Leiden – Boston: Brill.
- BARADIN, B. B. (1992): „Buddijskije monastyri“. In: *Orient. Al'manach, vypusk 1*. Sankt-Petěrburg 1992, s. 61-116 (mírně upravený přetisk studie, která poprvé vyšla ve sborníku: BOGDANOV, M. N., ed.: *Očerki istorii burjat-mongol'skogo naroda*. Věrchněudinsk 1926, s. 109-151).
- BARADIN, B. B. (1999): *Žizň v tangutskom monastyre Lavran. Dněvnik buddijskogo palomnika 1906-1907 gg*. Ulan-Ude – Ulanbator: Institut Mongolovedě-nija, Buddologii i Tibetologii.
- BĚLKA, L. (1999): „Burjatští ‘převtělenci‘ (chubilgani).“ *Hieron*, roč. 4, s. 1-12.
- BĚLKA, L. (2001a): *Tibetský buddhismus v Burjatsku*. Brno: Masarykova universita.
- BĚLKA, L. (2001b): „K voprosu ob institute chubilganov v burjatskom buddizme.“ In: VANČIKOVA, Ts. P., ed.: *Mir buddjiskoj kul'tury*. Aginskoje – Čita – Ulan-Ude: Izdatělstvo Burjatskogo naučnogo centra, s. 120-126.
- BĚLKA, L. (2001c): „Bidia D. Dandaron: A Case of Buryat Buddhist and Buddhologist in the Soviet Period.“ In: DOLEŽALOVÁ, I. – MARTIN, L. H. – PAPOUŠEK, D., ed.: *The Academic Study of Religion During the Cold War: East and West, Selected Proceedings of the Special IAHR Conference*. New York: Peter Lang, s. 171-182.
- BĚLKA, L. (2004): „Náboženská politika ve vztahu k tibetskému buddhismu v Rusku.“ *Studia Orientalia Slovaca*, roč. 3, č. 1, s. 73-89.
- BĚLKA, L. – SLOBODNÍK, M. (2002): „The Revival of Tibetan Buddhism in Inner Asia: A Comparative Perspective.“ *Asian and African Studies*, roč. 11, č. 1, s. 18-45.
- CYBIKOV, G. C. (1987): *Cesta k posvátným místům Tibetu. Podle deníků vedených v letech 1899 až 1902* (přel. Josef Kolmaš). Praha: Vyšehrad.
- ČIMITDORŽIJEV, Š. B. (2000): „Panmongol'skoje dviženije – eto obščemongol'skoje nacional'noje dviženije.“ In: ČIMITDORŽIJEV, Š. B., ed.: *Mongolověd-*

- nyje issledovanija, vypusk 3. Ulan-Ude: Izdatěľstvo Burjatskogo naučnogo centra, s. 12-30.
- DARIBAZARON, E. Č. (1998): „K voprosu o teokratičeskom dviženii v 1918-1926 gg. v Chorinskom vědomstve.“ In: ČIMITDORŽIJEV, Š. B., ed.: *Matěrialy naučnoj konferencii 'Cybikovskie čtěníja – 7'*. Ulan-Ude: Izdatěľstvo Burjatskogo naučnogo centra, s. 100-101.
- GALDANOVA, G. R. et al. (1983): *Lamaizm v Burjatii XVIII – načala XX věka: Struktura i social'naja rol' kul'tovoj sistěmy*. Novosibirsk: Nauka.
- GERASIMOVA, X. M. (1957): *Lamaizm i nacional'no-kolonial'naja politika carizma v Zabajkalje v XIX i načale XX vekov*. Ulan-Ude: Burjat-mongoľskij Naučno-Issledovatěľskij Institut Kul'tury.
- MILLER, R. J. (1959): *Monasteries and Culture: Change in Inner Mongolia*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- MINERT, L. K. (1990): „Burjatskije buddijskije monastyry (dacany) pri sovětskoj vlasti.“ *Izvēstija Sibirskogo Otdělenija Akademii nauk SSSR. Vypusk 1. Serija Istorii, Filologii i Filosofii*. Novosibirsk: Izdatěľstvo Sibirskogo otdelenija AN SSSR, s. 25-30.
- NACOV, G.-D. (1998): *Matěrialy po lamaizmu v Burjatii. Čast' II*. Ulan-Ude: Izdatěľstvo Burjatskogo naučnogo centra.
- OČIROV, B. V. – OČIROVA, C.-Ch. V. (2000): „Někotoryje matěrialy o žizni i dějatel'nosti Damba-Darža Zajajeva.“ In: *Kul'tura Central'noj Azii: Pis'mennyje istočniki*, vypusk 4. Ulan-Ude: Izdatěľstvo Burjatskogo naučnogo centra, s. 110-116.
- POZDNEJEV, A. M. (1887): *Očerki byta buddijskich monastyrej i buddijskago duhovenstva v Mongolii v svjazi s otnošenijami sego posledněgo k narodu*. Sankt-Petěrburg: Tipografija Imperatorskoj Akademii Nauk (viz též reprint, vydaný in: Kalmyckoje knižnoje Izdatěľstvo v Elistě v roce 1993 a anglický překlad: POZDNEYEV (=Alexej M. Pozdnějev) (1978): *Religion and Virtual in Society: Lamaist Buddhism in Late 19th-century Mongolia*. Bloomington, Indiana: The Mongolia Society).
- RAHUL, R. R. (1969): „The Role of Lamas in Central Asian Politics.“ *Central Asiatic Journal*, roč. 12, č. 3, s. 209-227.
- RUPEN, R. A. (1956): „The Buryat Intelligentsia.“ *The Eastern Quarterly*, roč. 15, č. 3, s. 383-398.
- SLOBODNÍK, M. (2004): „Destruction and Revival: The Fate of the Tibetan Buddhist Monastery Labrang in the People's Republic of China.“ *State, Religion and Society*, roč. 32, č. 1, s. 7-19.
- SLOBODNÍK, M. – BEROUNSKÝ, D. (2002): *Labrang: tibetský buddhistický kláštor v socialistickej Číne (dokumenty a svedectvá)*. Bratislava: Lungta.
- SNELLING, J. (1993): *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev – Lhasa's Emissary to the Tsar*. London: Element Books.

- ŠIRAPOV, Ju. S. (1997): „R. Rupen i ego sočiněnie ‘Burjatskaja intelligencija’“. In: JANGUTOV, L. E., ed.: *Burjatskij buddizm: Istorija i iděologija*. Ulan-Ude: Izdatěľstvo Burjatskogo naučnogo centra, s. 28-54.
- VAŠKEVIČ, V. (1885): *Lamaity v Vostočnoj Sibiri*. Sankt-Petěrburg: Tipografija Ministěrstva vnutrenich děl.
- WADDELL, L. A. (1895): *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*. London: W. H. Allen and Co. 1895 (vydáno pod jiným názvem v reprintu: Waddell L. Austin (1972): *Tibetan Buddhism. With Its Mystic Cults Symbolism and Mythology*. New York: Dover Publications).
- ŽAMSUJEVA, D. S. (2001): *Aginskije dacany kak pamjatniki istorii i kul'tury*. Ulan-Ude: Izdatěľstvo Burjatskogo naučnogo centra SO RAN.

BURYAT BUDDHISM AND RUSSIA: THE INSTITUTION OF BANDIDO KHAMBOLAMA AND KHUBILGANS

SUMMARY

For the study of the relationship between the state and religion in the case of Buryat Buddhism in Russia it is necessary to look into the history of tsarist, Soviet and recent post-Soviet Russia as well as to compare the situation in neighboring regions, where the Tibetan variant of Buddhism has deeper traditions, particularly with Inner Mongolia (Khalkha) and northeastern Tibet (Amdo). The whole matter can be studied from the point of legal history, but on the other hand attention should also be paid to the stories of common people and religious institutions. Against the background of such stories, the complex problem of the relationship between the Russian state and minority Buryat Buddhism can be revealed. The aim of this study is to point mainly to the development of the institution of the head of Buryat ecclesiastical structure and *sangha* (“church”), i.e. bandido khambolama, and to deal with the role of the institution of “recognized incarnations” (Tib. *tulku*, Bur. *khubilgan*) in Buryatia.

Tibetan Buddhism in Buryatia was a religion under a deadly threat in the period of Russian and especially Soviet prosecution (culminating in the late 1930’s) and during the politics of “liquidation of religious hangover”. It had to deal with the fact that was not typical in the Asian context, namely the existence of powerful Russian (Orthodox) and Soviet (militant and atheistic) phenomena in the life of the Buryat *sangha*. This historical experience manifested itself in the forming of Buryat *sangha* and forcibly influenced its development in the past as well as in the post-Soviet present.

