

Náboženský život a myšlení

Náboženství postupuje většinu aspektů tradičního tibetského života a kultury a dominantním institucionálním náboženským systémem je buddhismus. Tibetké náboženství bön ve své organizované, mnišské podobě je formou buddhismu a jeho první pozemský učitel, Tönpa Šenrab, je bönisty samotnými vždy označován jako buddha (*sanggjä*), který žil dlouho před Šákjamunim. Bön stejně jako ostatní formy buddhismu v Tibetu zahrnuje širokou škálu kulturních a náboženských aktivit, mezi nimiž jeho propracované tradice rituálu, umění a učnosti částečně odrážejí starověké náboženské pravzory z Indie, Íránu a Číny. Pro usnadnění budeme používat termín „buddhismus“ obecně pro dominantní tibetské formy organizovaného náboženství a kde to bude potřeba, označení „bön“ k zvýraznění jeho podobností s ostatními tibetskými buddhistickými řády nebo rozdílů od nich.

Kromě původně „cizích“ tradic buddhismu a bönu zahrnuje tibetský náboženský život širokou paletu věrouk, zvyků a různých praktikujících specialistů, které se jeví jako autochtonní. Nalézáme je v rámci bönismu a buddhismu, ale i v některých kontextech, v nichž může příslušnost k sektě zůstat nejasná. Jedná se o ty prvky tibetské náboženské kultury, které tvoří to, co R. A. Stein nazýval „bezejmenným náboženstvím“ namísto zavádějícího označení „lidové náboženství“. Vůbec zde totiž nejde o rozlišování mezi vírou obecného lidu a přesvědčením náboženské či společenské elity. V samotné praxi se bezejmenné náboženství, soustředící se na kultu domácích božstev a duchů, na harmonii nebo konflikt mezi lidskými a neviditelnými silami, s nimiž se musí vzájemně ovlivňovat, týká lidí náležících do všech vrstev tibetské společnosti. Bezejmenné náboženství je navíc zřídka přítomno jako anonymní substrát, ale představuje integrální rozměr buddhismu i bönu. Například tibetský buddhista nebude asi

o nic víc uvažovat o svém každodenním obětování jalovcových tyčinek místním božstvům jako o původně nebuddhistickém, jako mnoho praktikujících křesťanů neuvažuje o Vánocích jako o pohanském zimním svátku.

Kromě buddhismu a bönu jsou i jiná náboženství, mezi jejichž přívržence se Tibeťané řadí. Nejdůležitějším z nich je bezpochyby islám, který má nemnoho tibetských stoupců v Amdu a v některých západních oblastech Tibetské náhorní plošiny, hlavně v Ladaku a Baltistán, který v současnosti patří k Pákistánu. Tibetští muslimové pocházející z Kašmíru, střední Asie nebo Číny (*Chuej*) se rovněž počítají mezi obyvatele Lhasy a jiných tibetských měst. Obecně se městská tibetská muslimská populace věnovala obchodu a řemeslům, i když někteří muslimové provozovali zaměstnání, která byla většinou tibetských buddhistů považována za nečistá, obzvláště zabíjení zvířat a řeznictví. Přestože tibetští buddhističtí nomádi, stejně jako rolníci a obyvatelé měst, na ně pohlíželi jako na zlá povolání, pastevecký způsob života vždy vyžadoval, aby nomádi svoje zvířata zabíjeli, vykrvovovali či jinak zraňovali. Služby muslimských řezníků proto byly většinou potřeba pouze v několika městských lidnatějších centrech a jejich okolí.

Přestože katolické misionářské snažení v sedmnáctém a osmnáctém století nezanechalo v západním a středním Tibetu žádné stopy, během devatenáctého a na začátku dvacátého století proniklo křesťanství mezi Tibeťany v okrajových oblastech Khamu, Amda a Ladaku. Příležitostně se dokonce doslýcháme o tibetských vesnicích daleko na jihovýchodě, které se hlásí k nativistickému náboženství odvozenému od křesťanství a uctívá „pána nebes“ (*namdag*). V posledních desetiletích jsou v některých oblastech Tibetu křesťanské misionářské aktivity na vzestupu, i když stále ještě není možno zhodnotit vliv tohoto obnoveného konvertování. Přinejmenším jeden židovský konvertita tibetského původu je znám autorovi této práce. Přestože však nedávné demografické tendence svědčí o tom, že čínští muslimští osadníci se znenáhla stávají hlavní složkou obyvatelstva Tibetské náhorní plošiny, žádná z monoteistických tradic nemůže být považována za významný reprezentativní faktor tradičního tibetského náboženského života.

Usmírování, léčení a životní cyklus

Tibetská náboženství kladou velký důraz na rituály a praktiky určené k usmířování vztahů mezi lidmi a všudypřítomným světem duchů. Patří mezi ně několik hlavních obřadů tibetského státu, například rituály spojené se státními věštinami a ochrannými božstvy, které se vyvinuly během staletí jako velkolepé obřady národní důležitosti. V menším měřítku jsou každodenní úkony, jako

je *sang*, při němž je voňavý kouř páleného jalovce obětován bohům a duchům místního prostředí, prováděny prakticky v každé tibetské domácnosti. Obřady tohoto typu jsou v Tibetu plně integrované do náboženství bön a buddhismu a obecně se praktikují ve shodě s liturgiemi autorizovanými nejvlivnějšími náboženskými řády.

Na řídce obydlené Tibetské náhorní plošině musí být lidský život udržován ve vztahu s překvapivě hustou populací nelidských bytostí, od velkých bohů ovládajících celé horské masivy až po zlomyslné duchy zamořující jeden jediný keř. Víra v takovéto neviditelné bytosti je v tradiční společnosti všeobecná a vzdělaní učenci se nesnaží o nic méně než negramotní vesničané vybudovat dostatečně vyrovnaný vztah se světem „bohů a démonů“ (*lhasin, lhande*) hemžících se všude kolem. Kulty ochranných božstev jsou různé, odrážejí rozdíly v náboženství, sektě, rodu, a dokonce i domácnosti. Nicméně zcela jasně náleží do společného náboženského systému, jehož sjednocujícími rysy jsou způsoby třídění duchů a jim přisuzovaných schopností a sil, rituály a věštecké prostředky, pomocí nichž s nimi lidé komunikují, a mytologie předříkávané k objasnění jejich původu, povahy a povinností. Co se posledního týče, viděli jsme výše (kapitola 3), že legendární popisy Padmasambhavovy role při konverzi Tibetu k buddhismu přikládají zvláštní důraz jeho podmanění místních božstev, jejich přesvědčení, aby sloužili zapřísáhlému ochránci Buddhovy cesty. Historický a antropologický výzkum ukazuje, že pozdější tibetští buddhističtí mistři zaujímali tuto Padmasambhavovu roli pravidelně. Zajišťovali tak, že vztahy s ochránci jsou prostředkovány, kdykoliv to je potřeba, ve shodě s přijímanými buddhistickými normami. V praxi to znamenalo, že oběť byla nahrazena různými druhy zástupných obětí. Mezi ochránci je kromě původních duchů velká skupina božstev, která byla uvedena v různých obdobích z okolních zemí. Zahrnují indické buddhistické *dharmapály*, ale kromě nich i taková božstva, jakým je Pehar, tibetské státní orákulum a ochránce dalajlamů, jenž byl údajně přinesen z Turkestánu vítěznými tibetskými vojsky v devátém století.

Vysocí náboženští hodnostáři a významní aristokraté mohou vystupovat jako vykonavatelé, ochránci nebo příjemci rituálů a praktik určených takovému bytostem o nic méně než laičtí vesničtí mniši nebo obyčejní rolníci a všechna nařčení, že tyto činnosti přísluší výhradně lidové vrstvě tibetského náboženského života, jsou neopodstatněná. Například v nedávné studii o filosofickém vzdělávání klášterních elit najdeme popis vztahu významného učitele s ochráncem kláštera:

„Když Lozang Gjamchho vstoupí do pukhangského oblastního domu Däpung Loselinga, první, co udělá, je, že padne na zem před Velkou Bohyní, ochránkyní domu. Ta mu pomáhá v době krize. Když jej dům požádá, aby pro něj pracoval jako výběrčí obilí, je

to Velká Bohyně, která se před ním objeví ve snu a přesvědčuje jej, aby přijal tento obzvláště odporný úkol.⁴¹

Nicméně v závislosti na vlastní pozici – doslova i přeneseně – v tibetském světě, některé praktiky se jedince bezprostředně týkají, a jiné nikoliv. Vyložení místní božstva, taková, která například ovládají určité údolí, mohou v první řadě vyžadovat pozornost obyvatel dotyčného místa, aniž by si vymáhala povinnosti od ostatních. Třída bohů nazývaných *jüllha*, „bůh země“, proto většinou ovládá určitou oblast, kde tito bohové bývají obvykle identifikováni s horou, z níž tečou hlavní vodní zdroje této oblasti. Pokud je toto území dostatečně velké a důležité, jeho hlavní božstvo může zaujmout prominentní místo v celém panteonu. To platí v případě Nänčenthanglha, boha obrovského horského pásma táhnoucího se napříč středním Tibetem. Jiná božstva jsou jen místní důležitosti – tak například Taši Pelčen, ochránce údolí Solu na východě Nepálu, jehož vysoko se tyčící příbytek je nyní běžně nazýván svým nepálským jménem Numbur Himál, a jehož obřady, přestože jsou dodržovány mnichy ze Solu, jsou v podobných ceremoniálních kontextech v přilehlé oblasti Khumbu ignorovány, nemluvě o místech ještě vzdálenějších.

Když určité obřady vyžadují překročení jistých náboženských slibů, můžeme rovněž nalézt praktické omezení kladené na účast na straně buddhistického duchovenstva při kultech. Proto se dočítáme z popisu každoroční slavnosti ve vesnici Saji v oblasti Repkong v Amdu:

„Sochu Šacchunga [místní ochranné božstvo] nesli přes vesnici v nosítkách zahalených a zdobených látkou, aby božstvo nebylo znečištěno pohledem přihlízejících. Průvod navštívil každý dům, kde byly připraveny standardní obětiny jako chléb, jogurt, květiny, máslové svíce, obilí, ovoce, likér, peníze a obřadní šály (*khatag*). Domy se rituálně očišťovaly, aby přijaly Šacchunga, a lidé měli na sobě svoje nejlepší šaty jako výraz úcty. Jeden stařec nám řekl, že lidé vnímají skutečnou přítomnost Šacchunga a věnují této události mnoho pozornosti. Žádají jej, aby požehnal jejich rodu, majetku a budoucímu štěstí.“⁴²

Ale protože Šacchungův kult vyžaduje obětování krve – dříve prováděno jen zvířecí obětí, ale nyní výhradně tím, že si mužští věřící způsobují rány – je mni-
chům daného regionu účast na této slavnosti zakázána.

1 Georges B. J. Dreyfus, *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk* (Berkeley, Los Angeles, Londýn: University of California Press, 2003), s. 299.

2 Melvyn C. Goldstein a Matthew T. Kapstein, eds., *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity* (Berkeley: University of California Press, 1998), s. 128.

Ve vztahu k velké říši bohů a démonů proto neexistuje jednotný soubor rituálů závazný pro všechny Tibeťany. Jistý stupeň konzistence lze nalézt v obecných představách a principech, nikoliv však ve specifické náplni. Rituální udržování tibetských vztahů se světem duchů ve své jednotě principů a rozdílnosti skutečné praxe může v několika ohledech připomínat náboženský život starověkého Řecka a Říma.

Kromě potřeby i nadále udržet náležitě vyvážené vztahy se světem duchů prostřednictvím dodržování smírných rituálů se snaží velká skupina vyznavačů a praktik hlavně o nápravu těchto vztahů v případech, kdy byly narušeny a vyústily tak v nemoci mezi lidmi nebo zvířaty, noční můry a psychická utrpení nebo v přírodní katastrofy různého druhu. Bönistické dílo ze dvanáctého století popisuje léčebné aspekty nábožensko-lékařské praxe tímto způsobem:

„Živé bytosti jsou obecně náchylné k mnoha druhům utrpení způsobených duchy či něčím podobným. Na cestu náboženské praxe se vstupuje proto, aby byla prostřednictvím věštění a exorcismu tato trápení odstraněna. A protože jsou bytosti náchylné k mnoha onemocněním, horečkám, nachlazením atd., vstupuje se na tuto cestu z důvodu úlevy od těchto nemocí pomocí léků a léčby. Když se objeví účinky nemoci nebo škodlivých duchů, nejprve se zjistí, k jaké škodě došlo a jaký druh nemoci či škodlivého ducha je přítomen. Nemoc určité zkontrolováním pulsu a moči, zatímco škodliví duchové se zjistí pomocí věštění a znamení. Aniž přerušíte působení léku a léčení účinků nemoci, snažte se dosáhnout užitku z léků a léčby; a aniž přestanete využívat věštění a zařikání na účinky zlých duchů, snažte se dosáhnout užitku pomocí různých druhů exorcismu. To je cesta praktického provádění. Zde realizovaný náhled se podobá pohledu zvěda v horském průsmyku, který vysílí všechny nepřátele a nebezpečí a zapřičiní tak, že se jim vyhneme nebo je odstraníme. Podobně zde zjistíte v případě nemoci, že může být léčena a vyléčena, a v případě zlých duchů, že mohou být zastaveni a odlákáni.“³

Zatímco formalizovaný nástin v tomto textu odráží vliv scholastických metod analýzy a organizování vědění, které se dostaly do popředí po uvedení buddhismu, zde popsané terapeutické účinky byly v Tibetu nepochybně přítomny dávno před ním. Lidské interakce se světem duchů tak byly do značné míry analogické lékařské praxi a byly považovány za její doplnění. Stejný princip je doložen v nedávné době na organizaci tibetským státem sponzorované lékařské vysoké školy, jako je Menci Kangh, Ústav lékařství a astrologických výpočtů, kde se obě disciplíny nadále navzájem posilují. V tomto kontextu se však věštebné metody,

3 Gal mdo (Dolandži: Tibetské bönské klášterní středisko, 1972), tab. 167,2 a následující.



Obr. 26. Věštec (*mopa*) na chodníku ve Lhasě vysvětluje zákazníkovi astrologický kalendář, povšimněte si ručního bubínku visícího nad jeho stanovištěm, který používá k provádění svých obřadů, 1992.

stejně jako lékařství, považují za součást oblasti vědy a přísně vzato ani trochu za součást okruhu náboženství.

Věštění (*mo*), ať astrologické, augurské, či médijní, hrálo podstatnou roli ve všech stránkách tibetského života a zůstává proto důležitou starostí i nadále. Radu u věštce hledají lidé ve spojení s téměř každým důležitým rozhodnutím: o svatbách, pohřbech, obchodech, vládních záležitostech, stavebních pracích, cestách, zemědělských aktivitách, lékařských procedurách, rituálních praktikách a mnoha dalších se obvykle rozhoduje pomocí věštění. Dokonce i očividně triviální činnosti – například vhodný den pro návštěvu holiče – normálně vyžadují alespoň nahlédnutí do astrologického kalendáře (*loto*). Navíc věštění není jen všudypřítomným aspektem tibetského života, ale plodným rámcem pro systematizování znalostí; studují se a praktikují doslova tucty kodifikovaných systémů věštění. Zahrnují numerologické věštění pomocí kostek nebo růžence, čtení znamení z hlasu ptáků, uzlovaných provázků (*džutik*), odrazů, meteorologických úkazů a samozřejmě rovněž z horoskopů.

Kromě věstců existuje velká skupina náboženských praktiků, kteří jsou často slučováni do špatně definované kategorie „šaman“. Zahrnují se mezi ně různé typy duchovních médií (*lhapa*), známých též jako „stateční“ (*pawo*), nebo na některých místech bönové (a tak často mylně zaměňovaní za vyznavače institucionalizovaného náboženství bön). Jsou to specialisté na léčebné techniky a exorcismus, kteří se dostanou do transu, aby se spojili s duchy a božstvy různých druhů a určili tak opatření vyžadovaná k vypořádání se s aktuálními nebo možnými zmatky ve vztazích mezi jejich lidskými klienty a všudypřítomnými bohy a démony. Jsou známy i jiné typy náboženských praktiků, kteří zaujímají stejné role, například ti, kteří se „vrátili z onoho světa“ (*delog*), jejichž zážitek blízkosti smrti vyústil ve zvláštní dar komunikovat s neviditelnou sférou. Nejvyšším doloženým příkladem těchto rozmanitých forem šamanistické praxe jsou státní orákula, včetně božstva Pehar, jehož médium obývalo klášter Náčchung nedaleko od Lhasy. O důležitých vládních záležitostech se často rozhodovalo na základě mystických, nejasných soudů, které vynášela posedlá média. Například skutečné přenesení politické autority na mladého čtrnáctého dalajlamu v roce 1950 bylo vynuceno na základě věsteb z Náčchungu i Gadongu.

Důležitá kategorie rituální praxe se týká vyhánění zlých sil různých typů: nemocí, přízraků a jiných zlých duchů, špatného počasí (obzvláště krup a mrazu), hladomoru, válek, a dokonce i pomluv. Způsob, jakým byly tyto rituály převzaty z buddhistické praxe, byl značně nejednotný v závislosti na místní tradici a současně na typu sekty. Avšak po celé zemi mniši i laičtí duchovní příslušníci k vesnickým klášterům museli alespoň některé z těchto praktik ovládat, aby dokázali zvládat běžné potíže, obavy a neduhy obyvatelstva. Jelikož se toto lidové duchovenstvo často hlásilo, alespoň nominálně, k řádu Ňingmapa, případně někdy k bönu, pozlátko shody s normativním učením těchto tradic bylo často setřeno ve prospěch zařikávacích rituálů lidového charakteru. Například v jejich Ňingmapské verzi jsou často prezentovány jako instrukce Padmasambhavy. Příkladem je rituál zahnání pomluvy, zde antropomorfizované jako „dívka klevetnice“ (*mikha bumo*), jejíž soška musí být vyhnána z vesnice nebo domácnosti, která se chce očistit od rozvratného zla, jež vychází ze zlomyslných jazyků:

„Dívko s černými, špinavými, zacuchanými vlasy,

odkud ses vzala, když jsi poprvé přišla?

Přišla jsi z hranic Tibetu s Čínou,

kde jsi svým zlomyslným jazykem škodila Číňanům,

a proto tě čínský král poslal do Tibetu.

Mnoho čínských démonů potom škodilo našim kmenům...

Všichni bohové a lidé Tibetu

byli poškozeni zlomyslnými klevetami všech národů,
 zlomyslnými klevetami hmotných lidí,
 zlomyslnými klevetami nehmotných lidí a démonů,
 zlomyslnými klevetami všeho, co existuje,
 zlomyslnými klevetami všeho, co neexistuje.

Dcero zlomyslných klevet, poslouvej!

Nejprve ses stala devíti ďábelskými sestrami v Číně.

Potom ses stala devíti démonkami.

Nakonec ses stala devíti sestrami klevetnicemi.

Ale ať ses stala čímkoliv, nyní se vrátíš zpět!

Není zde už pro tebe místo.

Zlomyslné klevety, nezůstávejte! Zlomyslné klevety, odejděte!⁴

V tomto případě se zařikávání pomluv snaží vypořádat s důležitou komunální a psychologickou potřebou. Pokusilo se zvýšit vzájemný soulad v malých komunitách přísouzením pomluv a jejich zhoubných účinků démonickému činiteli, dívce klevetnici, která nebyla v žádném případě členem komunity, ale spíše cizí a nechtěnou přítomností v jejím rámci. Časté přísuzování pomlouvачství, kouření a jiných negativních druhů chování Číně také odráží míru, do jaké se Tibeťané mohli cítit ohroženi svým mocným sousedem, který mnohdy usiloval o ovládnutí tibetských záležitostí. Přestože je přísouzení ženského pohlaví pomluvám jistě důležité, existuje stejně tak mnoho mužských démonů; u různých forem zla se rozlišovalo pohlaví, ale rozhodně nebyla výhradně (nebo dokonce převážně) ženská.

Tibetské rituály zařikání a smiřování často využívaly barevné „kříže z vláken“ (*dö, namkha*) nebo pečlivě vytvarované obětní koláčky *torma*. Velmi důležité byly rovněž obřady spojené s obnovením životní energie (*ce, sog*) a pozitivních podmínek podporujícím dlouhověkost (*cering*), blahobyt (*jang*) a dobrý osud (*lungta*). Odstranění nečistot (*dhip*) a přijímání požehnání (*džinlab*) byly zásadními záležitostmi postupujícími tibetským náboženským životem ve všech jeho aspektech. Trvalé úsilí budovat a udržovat pozitivní vztahy s okolním prostředím bylo v celé tibetské zemi symbolizováno vyvěšováním barevných praporků, též nazývaných *lungta*, potištěných modlitbami a požehnáními, které měl vítr odvést do všech koutů.

4 M. Kapstein, „Turning Back Gossip: A Village Ritual of Exorcism“, v: *Tibetan Religions in Practice*, op. cit., s. 527–537.

Rituály tibetského životního cyklu byly také většinou prováděny ve shodě s buddhistickými normami. Nemluvnata se proto odnášela k lamům, aby jim dali jméno, a bylo vzýváno požehnání bódhisattvy moudrosti, Maňdžušrího, jako podnět k úspěchu ve studiu. Přestože sňatek nebyl pro tibetské buddhisty svátostí, ve spojení se svatebními obřady byly často prováděny chvályhodné donace a podobné aktivity. Tyto obřady byly někdy řízeny specialisty rituálu nebo mnichy, obzvláště v případě sňatků aristokracie, aby přinesli vzniklému spojení prospěch a požehnaní. V jednom případě, během svatby princezny z knížectví Derge v Khamu, byl dokonce i program obřadu vytvořen proslulým mistrem Džamgön Kongtulem (1813–1899).⁵ Takovéto obřady, jimž dalo duchovenstvo učenou podobu, však byly poměrně vzácné.

Během životního cyklu byla hlavním zájmem buddhismu vždy smrt a pohřební rituály byly téměř ve všech případech prováděny v souladu s buddhistickými rituálními příkazy. I když se někdo může snažit dožít co nejdelší život pomocí speciálních obřadů určených k zažehnání předčasné smrti (*čhilu*) a dosažení dlouhověkosti (*cedub*), stejně, slovy eposu o Gesarovi:

„Až nadejde čas smrti,
ani tisíc buddhů nedokáže nic zvrátit.“⁶

Jako důkaz této pravdy bylo umění správně zemřít pro zbožné Tibeťany věcí nesmírné důležitosti. Většinou to znamenalo buď se naučit sám, anebo nechat za sebe provádět nějakého lamu, poslední obřad *phowa*, odeslání umírajícího vědomí do čisté říše znovuzrození. V tomto kontextu byla mimořádná zbožnost věnována buddhovi Amitábhovi, jehož nebe, Země Blaženosti (*dewačhen*, skt. Sukhávati), bylo předmětem zvláštních modlitebních obřadů:

„Odsud směrem na západ
leží Amitábhovo pole.
Nechť všichni, kteří lnou k jeho jménu,
se narodí na tomto svrchovaném poli!“

Jako lotos neposkvrněný bahnem,
neposkvrnění zkažeností tří světů,

5 'Jam-mgon Kong-sprul Blo-gros-mtha'-yas, *Bag ma la dge ba'i las phran bdun gyi cho ga bkra shis dpal bskyed*, v *Rgya chen bka' mdzod*, sv. 14, s. 179–98.

6 Rig-'dzin Drag-rtsal-rdo-rje, *Gling rje Ge sar rgyal po'i sgrung dmyal gling rdzogs pa chen po* (Čheng-tu: Si-khron mi rgya dpe skrun khang, 1987), s. 144.

rašice z lotosu bytí,
nechť se narodíme v Zemi Blaženosti!⁴⁷

Další obřady prováděné ve prospěch mrtvého zahrnovaly recitaci z knihy *Osvobození skrze naslouchání v mezistavu* neboli *bardo*, takzvané *Tibetské knihy mrtvých*. Při všech událostech byla v době smutku velmi podporována dobročinnost a náboženské milodary ku prospěchu zesnulého i jeho či jejích potomků. Například v jedné epizodě z eposu, která popisuje smrt matky hrdiny Gesara, jsou jejím jménem vztyčeny tisíce stúp, celé království je vyzdobeno čerstvými modlitebními praporky, mezi mnichy a všechen lid jsou podle postavení a zásluh dotyčného rozdány obrovské dary, a to vše mělo zesulé zajistit úspěšné znovuzrození.⁸ Přestože jsou všechny detaily popsány se značnou nadsázkou, epos přesně odráží běžnou praxi.

Vhodné datum pro odstranění mrtvého těla se stanovovalo astrologicky. V centrálním Tibetu se ostatky obvykle odnášely do „mandaly“ hřbitova, kde byly rozsekány a předhozeny supům, jejichž let byl považován za analogický duchovnímu letu do nebes. Původ tohoto zvyku je neznámý, i když někteří si všimli paralely se zoroastrijskou praxí a naznačili tak, že jde o íránský vliv. Na některých místech byla hlavním způsobem kremace, obzvláště v zalesněných himálajských oblastech. Pohřbívání žehem byli často vysoce postavení mniši a domnělí svatí, dokonce i ve středním Tibetu, ačkoliv ti bývali občas mumifikováni a ukládáni do svatyní, jako třeba pátý dalajlama, což je praxe připomínající pohřbívání tibetských králů z raného středověku. Liturgické obřady obvykle pokračovaly po dobu sedmi týdnů od smrti, což odpovídá čtyřiceti devíti dnům v *bardo*. V některých případech se konaly každoroční vzpomínkové bohoslužby za mrtvého, obzvláště k připomenutí zesnulých náboženských učitelů.

Přesným důvodem těchto komplikovaných a dlouhotrvajících pohřebních praktik, přinejmenším v případech osob, které nebyly považovány za náboženské mistry – protože u svatých se neuvažovalo, že budou vyžadovat přímluvu od běžných smrtelníků – bylo údajně zajištění příznivého postavení při znovuzrození zesnulého. Avšak stejně jako v případě obřadů určených pozemským ochráncům bylo rovněž tak jasnou funkcí těchto rituálů zabránit duchům zemřelých, aby rušili živé, a upokojit přeživší, že k tomu nedojde. Tento nevyslovený důvod začínal být zcela zřejmý ve spojení s obzvláště nešťastnou smrtí – kupříkladu když šlo

7 M. Kapstein, „Pure Land Buddhism in Tibet?“ v: *Approaching the Land of Bliss: Religious Praxis in the Cult of Amitābha*, ed. Richard Payne a Kenneth Tanaka, Studies in East Asian Buddhism 17 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), s. 16–41.

8 Rig-'dzin Drag-rtsal-rdo-rje, op. cit., s. 150–4.

o vraždu nebo nehodu – kdy se mohl duch toulat, strašit ve svém bývalém domě a páchat neplechu. Když se stalo něco takového, vyžadovalo to speciální obřady určené k vymítání duchů a jejich odeslání do vhodného místa spočinutí. Předčasná úmrtí dětí představovala podobný problém. Dovídáme se tak o aristokratovi z osmého století, ministrovi Ba, jemuž náhle zemřeli jeho mladší syn a dcera:

„Když se mnich zeptal, zda si ministr přeje, aby se děti vrátily jako bohové, nebo jako lidské bytosti, Ba si pro ně vybral božské znovuzrození, ale jeho žena si přála, aby se ještě jednou vrátily jako její děti. Aby utěšil oba dva, navrhl mnich, že syna povede do říše bohů, ale dceru nechá narodit opět v jejich rodině. Když tento obřad prováděl, proběhla zázračná transformace synových ostatků do *šariramu*, ostatků svědčících o tom, že se znovuzrodí jako bůh. Potom vzal mnich perlu, potřel ji roztokem rumělky a umístil do levé tváře v ústech dceřina mrtvého těla. Po vykonání obřadu bylo nemluvně „jako důkaz víry“ umístěno do urny a pohřbeno pod matčinou postelí. O deset měsíců později se této rodině narodilo dítě s perlou s rudými skvrnkami v ústech; když vyhrabali urnu, zjistili, že je prázdná.“⁹

Popisovaný rituál, který s obřady mrtvých spojuje krvavě rudou rumělku, by mohl bezprostředně připomínat pohřební praktiky odehrávající se v případě králů (kapitola 2). Avšak v tomto případě je zřejmý rovněž vliv čínských alchymistických rituálů, které měly směřovat k dosažení nesmrtelnosti, obzvláště v motivu perly umístěné do úst mrtvého. Slouží to jako připomínka toho, že ohromná škála tibetských léčebných a exorcistických rituálů byla komplexním celkem, produktem kulturních interakcí během mnoha století, v Tibetu samotném i mezi Tibetem a jeho sousedy.

Základy buddhismu

Několik řádů a škol tibetského buddhismu a bönu se od sebe vzájemně liší mnoha speciálními doktrínami, rituály a duchovní praxí. Nicméně tibetská náboženství sdílejí rovněž značný soubor společných instrukcí a tradic. Pomíjivost podmíněné reality a z toho pramenící utrpení a smrt jsou důležité u většiny forem buddhismu. To se odráží, jak jsme právě viděli, v pozoruhodném rituálním důrazu na poslední cestu mrtvých. Živé bytosti, které nedosáhly nirvány (tib. *ňangde*), probuzení buddhy (tib. *sanggjä*), jsou předmětem nekonečného kola znovuzrození

⁹ Pro podrobný rozbor této epizody viz M. Kapstein, „The Mark of Vermilion“, v: *The Tibetan Assimilation*, op. cit., s. 38–50.

(skt. *samsára*, tib. *khorwa*), jejich stav v jakémkoliv čase života, ať už lidský, božský, nebo pekelný, je určen podnětem jejich minulých záslužných a nezáslužných činů (skt. *karma*, tib. *le*). Tibetský buddhismus proto zdůrazňuje nutnost získávání zásluh dary (skt. *dána*, tib. *džinpa*) mnichům a náboženským institucím, obětováním svíček a vonného kadidla, recitací posvátných textů, prováděním prostrací a zbožného obcházení, vykupováním zvířat od řezníků (*cetar*) a nábožensky ceněnými činnostmi různých typů. Člověk se musí obrátit od pozemských aktivit k náboženství uchýlením se ke Třem klenotům (skt. *triratna*, tib. *könčhok-sum*): Buddhovi, jeho učení (skt. *dharma*, tib. *čhö*) a náboženské komunitě (skt. *sangha*, tib. *gendün*). Jako čtvrté útočiště bývá do této univerzální buddhistické trojice občas přidáván lama nebo guru dotyčného člověka. Tyto základní prvky tibetské buddhistické víry byly zhuštěně vyjádřeny proslulým mistrem z devatenáctého století:

„Až nadejde čas umírání, dokonce ani síla a moc vládce celého světa nic nezmůže. Poklady Vaišravany, boha bohatství, nemají větší ceny než sezamové semínko. Dokonce i když jsi ve velkém společenství s rodiči, přáteli, příbuznými a kolegy, nemohou tě odvést někam jinam. Jako bys byl pouhý vlas sebraný z másla, vstupuješ do velké jeskyně mezistavu (mezi smrtí a znovuzrozením, *bardo*), aniž bys znal cíl. Musíš kráčet sám bez útočiště a ochrany. Takový čas určitě nastane. A až skutečně nastane, nebude to všechno – matoucí projevy mezistavu jsou děsivé, nepochopitelné, nevyjádřitelné. Až je zažijete, nepomůže vám nic kromě ryzí nauky a drahého guru, který vás povede. Žádná z útěch nebo přátelství z tohoto života vám nepomůže.

Navic kvůli síle minulých činů a psychických škod se neustále točíme ve třech říších samsáry a v budoucích životech najdeme pouze utrpení bez chvíle úlevy. Co se toho týče: Když se narodíte v některém z pekel, mučení horkem a chladem jsou nesnesitelná. Když se narodíte jako hladový duch, budete sužováni hladem a žízní. Když se narodíte mezi zvířaty, bude vás trýznit bolest z toho, jak vás někdo zabije, pozře, zotročí a otupí. Když se narodíte mezi lidskými bytostmi, budou vás trápit muka rození, stárnutí, nemocí a smrti. Když se narodíte jako polobozi, stále zůstává utrpení z násilí a svárů. A dokonce, i když se narodíte mezi bohy, bude zde bolest smrti a pádu na nižší úroveň.“¹⁰

Proto se má buddhista snažit usilovat pouze o osvobození, o svobodu od věčného trápení a pokračujících znovuzrození. Tibetští buddhisté jsou vedeni k tomu, aby nehledali nirvánu sami pro sebe, nýbrž pěstovali soucit (skt. *karuna*, tib. *ñin-gdže*) se všemi živými bytostmi. Musíme nastoupit do Velkého vozu (skt. *mahájána*, tib. *thegčchen*), to jest cestu bódhisattvy (*čangčchup sampa*), a rozvíjet ctnosti, jakými jsou dobročinnost, sebeovládání, trpělivost, meditace a vhled. Ta poslední

10 M. Kapstein, „The Sermon of an Itinerant Saint“, op. cit.



Obr. 27. Točení modlitebními mlýnky (*mani khorlo*) je všudypřítomným duchovním cvičením. Je spojeno s recitací Avalókitéšvarovy mantry a cílem je zaměřit mysl na soucit a přinesení pokoje všem trpícím bytostem, Lhasa, 2002.

je především vzhledem do zásadně závislé povahy podmíněných věcí, to jest, jejich prázdnoty (skt. *śūnjata*, tib. *tongñi*). Pochopit tento obtížný koncept pomocí rozumu patří mezi ústřední zájmy tibetské buddhistické filosofie a je to zdrojem rozsáhlé debaty. Etická orientace mahájány, považovaná za základ náboženského života v Tibetu, je sumarizována ve stejném kázání, které bylo citováno výše:

„S myšlenkou, že všechny živé bytosti mohly být v našich minulých životech našimi dobrotivými rodiči, bychom měli být soucitní k žebrákům a jiným nebohým, kteří přijdou k našim dveřím. Měli bychom milovat ty, kteří jsou nešťastní. A měli bychom uvažovat následujícím způsobem: Abych odstranil utrpení živých bytostí a zajistil jim štěstí, musím se stát buddhou. Proto budu praktikovat tuto ryzí nauku.

Proto bychom měli s láskou, soucitem a přístupem probuzeného chránit životy ostatních živých bytostí, dávat štědře a bez ulpívání, dodržovat naše sliby, mluvit pravdivě, dávat protivníky dohromady, mluvit mírně, chválit ctnosti ostatních, být spokojený, milovat druhé a věřit v příčinný princip karmy – toto je deset ctností. Navíc bychom

měli praktikovat prostrace, zbožná obcházení, vytvářet sochy, knihy a stúpy, recitovat posvátné texty, dávat obětiny plné úcty, vybavovat si slova a význam nauky, vykládat je ostatním, kriticky tato slova a jejich význam zkoumat, ponořit se do kontempace o tom, co je opravdu důležité a tak dále. Takovouto pozitivní karmu bychom měli praktikovat sami, podporovat v ní druhé a radovat se, když tak druzí činí. Proto i když praktikujeme pouze menší ctnosti, stejně jako se hrnec plní kapku po kapce, dosáhneme postupně buddhovství.¹¹

V obecných obrysech byl životní postoj institucionalizovaného bönu podobný. Text, jehož redakce je bönímem připisována kulturnímu hrdinovi osmého století Vairóčanovi, ale který se pravděpodobně datuje do doby někdy po jedenáctém století, popisuje cestu Soucitných duchovních válečníků (*thudže sämpa*), kteří jsou ekvivalentem bódhisattvů hlavního proudu buddhismu:

„Skrze soustředění se na velké axiomy
vidí, že vnější a vnitřní nestojí proti sobě.
Proto je jejich mysl oproštěná od subjektu a objektu,
o nichž vědí, že jsou dvěma aspekty jediné zkušenosti.
Zachovávají slib ovládnutí těla, mluvy a mysli.
Prožívají zkušenost jasnosti a uvědomování si,
meditativně kultivují jen poznání tohoto vědomí.
Praktikují cestu, zdokonalují se v poznání a ctnosti
a jednají ve prospěch sebe a druhých silou soucitu.
Výsledkem je uvědomění si úrovně nevrozeného poznání, univerzálního světa.
Získá se tak sedm rozlišení,
aby se jejich realizace, chování, poznání, úsilí, dovedné způsoby,
uskutečnění a probuzená činnost staly obzvláště význačnými.“¹²

Sebeovládání, pěstování soucitu a ctnosti jako základ duchovního života byly tudíž široce přijímány jako tibetská kulturní norma. Byla to orientace systematicky posilovaná pomocí systémů duchovního cvičení (*lodžong*), které byly předmětem přísného studia a praxe na straně duchovenstva, ale stejně tak vstupovaly do života laického, především prostřednictvím lidových instrukcí o meditaci Avalókitéšvary a dalších božstev, spolu s radami pro vykonávání poutí, praxí zbožného obcházení, obětováním svíček a dalšími základními projevy tibetské náboženské oddanosti.

11 Tamtéž.

12 Převzato z: *Theg pa'i rim pa mngon du bshad pa'i mdo rgyud*, jak publikováno v materiálu *Bon po Grub mtha'* (Dolandži: Tibetské bönské klášterní středisko, 1978), s. 369–85.

Klášterní instituce a vzdělávání

Institucionálním srdcem tibetského buddhismu byly kláštery. Mnišství bylo v tradiční tibetské společnosti podporováno v masivním měřítku, obzvláště po konsolidaci politické moci pátého dalajlamy. Bylo ospravedlňováno přesvědčením, že mnich byl ve výjimečné privilegované pozici, schopný se vystříhat zla a dosahovat ctností, takže maximalizováním počtu mnichů přibude v celé tibetské společnosti maximum zásluh, zvláště těm jedincům a rodinám, kteří do klášterního systému přispějí nejvíce, když zasvěti své syny náboženskému životu a darují bohatství na podporu náboženských aktivit. Skupiny kočovníků na východě cítily často práve toto jako mimořádně naléhavou záležitost, protože věřily, že zásluhy získané podporou dobrých mnichů a jejich klášterů do jisté míry vyváží břímě jejich hříchu, který páchaly, když prováděly věci zakazované systémem náboženské etiky, obzvláště zabíjení zvířat, jemuž se však při pasteveckém způsobu života nedalo vyhnout. Ačkoliv se uvažovalo, že pozemský život je nevyhnutelně v osidlech zla, rodina si stále mohla duchovně polepšit, když svěřila několik synů duchovenstvu. A pokud tito synové nabyli náboženského významu, mohlo to mít i příznivý vliv na status dotyčné rodiny. Tento názor pomáhal podporovat velké i malé kláštery a svatyně různých typů, které se tak nalézaly téměř na každém místě.

Z praktického hlediska kláštery plodily ohromné množství kulturních zdrojů, sloužily jako centra vzdělávání a pěstování umění, ačkoliv ve většině případů se jen malá část mnichů podílela na těchto aktivitách. Podstatné je také to, že kláštery absorbovaly nadbytečnou pracovní sílu. Kdykoliv poměr plodnosti převážil rozvoj ekonomické aktivity – a existuje důvod věřit, že to byla pravidelná tendence ve většině tibetského světa – mnišství poskytovalo společensky ceněnou alternativu k produkci. Pro nábožensky orientované dívky a ženy existovaly také kláštery, i když klášterů pro mnišky bylo méně a nebyly tak zalidněné jako kláštery mužské, a jen zřídka měly zdroje k poskytnutí něčeho více než základního vzdělání. Je ovšem rovněž pravda, že to byly mnišky více než muži, kdo zůstávaly žít se svými rodinami a pomáhaly s domácími pracemi, zatímco se věnovaly i modlitbám. Zřejmý početní rozdíl mezi mužskou a ženskou religiositou je proto asi způsoben faktem, že relativně málo žen žilo ve specificky náboženských institucích. Je ale rovněž zřejmé, že mnišky ve většině míst hospodářsky strádaly, protože model dárcovství obecně upřednostňoval mnichy a protože mnoho mužských klášterů, na rozdíl od těch ženských, jichž se to týkalo jen zřídka, vlastnilo rozsáhlé majetky.

Většina mnichů vstupovala do klášterů v dětském věku a dělali to na přání svých rodičů. Těmto dětem bylo dovoleno složit základní sliby buddhistického noviciátu, zatímco k získání plného vysvěcení byli způsobilí až ke konci dospívání.

Zdá se, že základní gramotnost byla mezi mnichy a mniškami relativně rozšířená, avšak bylo málo těch, kteří byli schopni dosáhnout vyššího vzdělání v buddhistické filosofii či v takových disciplínách jako lékařství, umění a astrologie, nebo k tomu inklinovali. Většina mnichů participovala, když to bylo možné, na bohoslužbách sponzorovaných laickými patrony, kteří shromážděné kongregaci věnovali čaj, máslo, obilí a peníze. Mniši se věnovali rovněž hospodářským a správním činnostem, pro vlastní potřebu nebo pro klášterní komunity. Pravidelně se proto věnovali obchodu a různým jiným činnostem. Větší kláštery měly svou vlastní komplikovanou byrokracii, jejíž některé úřady bývaly obsazovány na základě zásluh a schopností a jiné zastávali tulkuové (převtělenci), kteří se na tuto práci připravovali od dětství.

Hlavní kláštery, jejichž obyvatelé se počítali na stovky a někdy na tisíce, byly často organizovány rezidenčními domy (*khang-cen*), které shromažďovaly mnichy jednoho určitého regionu. V některých případech byla známa i bratrstva mnichů bojovníků. Kolem Lhasy ve velkých gelugpovských klášterech to byli *dabdopové*, které Goldstein výstižně nazýval „chuligánskými mnichy“, kteří byli nechvalně proslulí a obávaní pro své hrubé způsoby, sklony ke skupinovému násilí a příležitostně k homosexuální agresi. Přestože jejich chování někdy překračovalo hranice přijatelnosti v rámci sanghy, moc takových skupin byla taková, že bylo obvykle naprosto nemožné je vyloučit. Občas také sloužili jako svého druhu klášterní policejní síly, které byly zodpovědné za udržování veřejného pořádku ve Lhasě během každoročního Velkého modlitebního svátku.

Některé kláštery měly vysokoškolské koleje, kde se ti, kteří k tomu byli motivováni, mohli věnovat pokročilejšímu studiu. Aspirující mniši-učenci někdy cestovali několik měsíců přes celou tibetskou zemi, aby vstoupili do zvláště slavné koleje, jakými byly koleje Gelugpa Gomang kláštera Däpung blízko Lhasy nebo Ňingmapa Šrisimha kláštera Dzokčen poblíž Derge v současném S'-čchuanu. Kromě ekonomických a rituálních funkcí kláštera byl proto téměř celý aparát formálního tibetského vzdělávání soustředěn rovněž v klášterech. Gramotnost byla v tradičním Tibetu převážně záležitostí náboženství, a proto nepřekvapuje, že úřednické služby vyškolených mnichů byly vyžadovány lhaskou vládou i administrativou menších tibetských knížectví. Existují důkazy, že aby se vyhnuly odvádění mnichů do státní správy, ve skutečnosti velké gelugpovské kláštery v blízkosti hlavního města odrazovaly v posledních staletích od pěstování úplné gramotnosti. Mniši-učenci se v těchto centrech učili číst a debatovat, ale málo z nich ovládlo krasopis a umění literární kompozice, které byly vyžadovány vládou pro úřednickou práci, takže administrativa namísto nich vybírala mladíky ke speciálnímu školení na pisáře.



Obr. 28. Starší mnich pronáší řeč o stupních buddhistické cesty na koleji Žangce v klášteře Gandän, 2002.

Přestože by nebylo přesné hovořit o filosofii jako o autonomní sféře intelektuálních aktivit v Tibetu, tibetské klášterní vzdělávání kladlo důraz na praxi v debatování a na studium indických tradic logiky a epistemologie spolu s filosofickými pojednáními hlavních indických buddhistických škol. V současných dílech o tibetském náboženství se stalo zvykem charakterizovat tuto stránku intelektuálního života v klášterních kolejích jako druh scholastiky, protože lze nalézt jasné analogie v přístupu ke studiu ceněného v Tibetu a přístupu v evropských středověkých školách. Od pozdního jedenáctého století tibetské koleje zdůrazňovaly vysoce racionalizovaný přístup k buddhistické nauce, oproti a navzdory výhradní dominanci víry, díky epistemologickým a logickým pracím Dharmakírtiho (kolem r. 600), které poskytovaly hlavní metodologický aparát velmi podobně, jako tomu bylo v případě Aristotelových logických spisů v latinském západním světě. Další požadovaná témata zahrnovala mnišskou kázeň (skt. *vinaja*, tib. *dülwa*), „metanauku“ (skt. *abhidharma*, tib. *ngönpa*), Dokonalost moudrosti (skt. *pradžňapáramita*, tib. *parmin*) a učení o střední cestě (skt. *madhjamaka*, tib.

uma) proslulého dialektika Nágárdžuny (asi 2. století). Prvním krokem při studiu těchto témat bylo mechanické memorování klíčových textů, kterých se vynikající učenec mohl naučit zpaměti tisíce stran.

Tibetská scholastická praxe zdůrazňovala velkou pozornost definování klíčových konceptů a logické konzistenci, ve které se zdokonalovali pomocí umění vedení diskuse. Tato praxe samotná byla vysoce ritualizovaná, s vlastním bohatým jazykem gest, například charakteristickým tlesknutím rukama pro zdůraznění tvrzení. Je však nesprávné předpokládat, jak to někteří činí, že mnišská rozprava v Tibetu se stala pouhým rituálem zbaveným intelektuálního obsahu. Protože indické zdroje, na nichž se buddhistické vzdělání zakládalo, odrážely značné pokroky indické filosofie, k nimž docházelo během poloviny a konce prvního tisíciletí po Kr., museli se tibetští studenti ponořit do abstraktních sfér, které prozkoumali jako první jejich indiští předchůdci, včetně epistemologie, ontologie a filosofie jazyka. Otázky povahy vnímání, vztah subjektu a objektu, univerzálního a partikulárního, slova a významu, a mnohé další byly na denním pořádku klášterních debatních kroužků. Krátký příklad ze standardního manuálu debaty ukáže něco z formy a obsahu mnišských debat. V této elementární pasáži jde o představení základních konceptů „předmět vědění“ a „poznatelný“:

„Synonyma ‚poznatelného‘ zahrnují termíny ‚existující‘, ‚základový‘, ‚předmět soudu‘, ‚epistemický předmět‘ a *dharma*. To proto, že synonymita znamená, že dotyčné termíny jsou vzájemně prostupující, a v tomto případě tyto termíny jsou vzájemně prostupující. Proto například ‚poznatelný‘ a ‚existující‘ jsou synonyma, protože jsou oba spoluprostupující. Nechť je toto implikací. Proto tedy, když je něco poznatelné, je to prostoupeno existencí, a když je něco existující, je to prostoupeno poznatelností.“¹³

Přesná definice klíčových termínů a pochopení jejich vztahů s ohledem na určitý počet základních logických operací formovaly základy tibetské debatní logiky. Ve výše uvedeném příkladu kromě termínů, u nichž je navržena jejich synonymita, je samotná „synonymita“ definována z hlediska prostupnosti, technického termínu odvozeného z indické logiky, která odkazuje k rozšiřování termínů (tj. toho, co tyto termíny „pokrývají“). Když se dva termíny vzájemně prostupují – pokrývají stejné pole, řekli bychom jednoduše – jsou synonymy. Pochopení vztahů mezi termíny – ať už jde o synonyma, kontradikce, nebo antonyma – umožňuje vyextrahovat jejich implikace. A o co tento systém logiky skutečně usiluje, je zkoumat tyto implikace, dokud nedojdeme k poznání, že naše počáteční premisy

13 'Ba'-mda' Thub-bstan-dge-legs-rgya-mtsho, *Bsdus grwa'i spyi don rin chen sgron me* (Peking: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1990), s. 3–4.



Obr. 29. Mniši vybrušující své debatní schopnosti na diskusním shromáždění v klášteře Labrang v Amdu (provincie Kan-su), 1990.

byly nekonzistentní nebo jinak pochybené, anebo dospějeme k těm fundamentálním předpokladům, které musí být přijaty jako intuitivně platné, bez další možnosti polemiky. Debata vedená tímto způsobem je na jedné straně zkoumáním, které usiluje o dosažení spolehlivých a platných závěrů, a současně hrou, ve které adepti zapojují všechn dialektický um, který soustředí na jediný cíl, jímž je vítězství nad oponentem. V tomto ohledu se debata stává také dramatickým představením, při němž se využívá přehnaných pohybů, verbálních úskoků a někdy humorných poznámek k získání převahy pro svou argumentaci.

Každý specifický argument je pouze částí větší diskuse a představuje další možné linie zkoumání, v souladu s celkovou architekturou buddhistické filosofické stavby. Na základě analogie se hrou může být na jednotlivé argumenty pohlíženo jako na jedno kolo nebo směny. Dialektická metoda, jíž se zde užívá, je často popisována jako trojnásobná procedura sestávající zaprvé z vyvrácení chybných postojů (*gag*), následována definicí postoje, který si dotýčný přeje bránit (*žag*), a nakonec vyvrácením námitek proti tomuto postoji (*pong*). Protože debatěři rozvíjejí své schopnosti praxí, podobně jako šachisté, kteří si libují v utkáních, pokračují

v analýze celé širší témat probíraných v klášterních osnovách, dopodrobna zkoumají koncepty fundamentální reality, cestu duchovního probuzení a samotnou povahu Buddhova probuzení, protože právě tato témata jsou rozvíjena ve čtyřech základních školách indické buddhistické filosofie: vaibhášika (považované za „realistickou“), sautrántika („fenomenalistická“), jógáčára („idealistická“) a madhjamaka („dialektická“).

Vzdělaný mnich-učenec strávil léta seznamováním se s těmito předměty a musel si stát za svými interpretacemi na debatních shromážděních. Na gelugpovských kolejích těm, kdo dokončili studium pěti hlavních předmětů – *abhidharma*, *vinaja*, atd., o nichž byla řeč výše – byl udělen titul *geše*, „šlechtný přítel“ (skt. *kaljájamitra*). V jiných rádech preferovali titul *khänpo*, „preceptor“ (skt. *upádhyāja*), jímž byli označováni ti, kteří dokončili učební plán a byli nyní oprávněni sami učit. Učenci tohoto typu, kteří se vyznamenali svou vzdělaností a mistrovstvím v mnišské disciplíně, někdy postoupili vzhůru v klášterní hierarchii, obzvláště když získali věhlas a sami začali být vyhledáváni jako učitelé. V tomto ohledu byla tibetská buddhistická hierarchie v souladu se široce pojatým meritokratickým étosem, podle něž se cenilo pozitivních osobních schopností. Nicméně přítomnost mnichů aristokratického původu, existence důležitých dědičných náboženských rodů a instituce tulkuů měly vliv na to, že tibetský mnišský systém nebyl meritokratický jako celek. Stejně jako ve středověkém západním světě poskytoval náboženský život prostředek, pomocí něhož mohl v každé generaci malý počet talentovaných jedinců nízkého postavení nabýt na významu a povznést se výš, než by byl jejich životní úděl, kdyby byli zůstali jen světskými muži.

Tantrismus a jóga

Tibet byl hluboce ovlivněn esoterickými indickými tradicemi vadžrajánové větve mahájánového buddhismu, „diamantového vozu“ (*dordže thegpa*), jehož hlavním symbolem je *vadžra* (*dordže*), rituální předmět ve tvaru hromoklínu, který současně reprezentuje čistotu diamantu a nezměnitelnost myslí-jako-prázdnoty, jeho záři podobnou blesku a okultní sílu. Vadžrajánový buddhismus má své autoritativní texty nazývané tantry (*gju*), což jsou převážně příručky rituálu a esoterické tradice. Období nových překladů (kapitola 4) od konce desátého století začalo být takto nazýváno hlavně kvůli tantrám, které byly uvedeny právě v této době; ačkoliv byly vadžrajánový buddhismus a texty mnoha tanter známy v Tibetu od osmého století, některé ze starších překladů se v mnoha důležitých ohledech od pozdějších přírůstků lišily a ve skutečnosti byly pochyby, zda se nejedná o apokryfní tibetské práce.

Jádrem esoterického učení tanter je *abhišéka* (tib. *wang*), koncentrace nebo „zplnomocnění“, při níž je učedník iniciován svým guru (tib. *lama*) do sféry meditace zvané mandala (*kjinkhor*), která je nejčastěji representována jako nebeské místo. Ve středu mandaly pobývá božstvo, které je ohniskem meditace iniciovaného a které je vzýváno pomocí speciálních formulí zvaných mantry (*ngag*). Božstvo ve středu může být mužské, ženské – v tomto případě se o ní mluví jako o *dákiní* (*khandhoma*, termín, jenž je také užíván k označení žen, které jsou adeptkami vadžrajány) – nebo pár ve spojení a je často obklopeno družinou božských služebníků, uspořádaných systematicky po celé mandale. Cíle této imaginativní rekonstrukce světa jsou popsány básníkem:

„Tělesná nádoba se stává elementárním světlem,
rozplývajícím se proudem božské ambrózie nad ním.

V mase světla reality,
představy šesti [smyslových] složek jsou vyčerpány.

Rozdílné představy šesti tříd bytí
povstaly díky nahromaděné síle hříšné tužby.

Pomocí síly vědění, která to otáčí,
budeš probuzen jako buddha, aby byly všechny tužby naplněny.“¹⁴

Některé důležité tantry, které se v Tibetu staly známými v jedenáctém století, se soustředily na mandaly a rituály mnohorukých božstev Guhjasamádži („Shromazďovatel tajemna“), Čakrasamvary („Spojovatel energetických center“), Hévadžry („Hej! Hromoklín!“), Jamantaky („Přemožitel pána smrti“) a Kálačakry („Koleso času“). Nesmírně komplikované a náročné esoterické systémy věnované těmto božstvům tíhly k tomu, aby se staly výhradní doménou nejnadanějších adeptů a specialistů na rituály, avšak v lidové praxi byly spíše upřednostňovány snadno pochopitelné tantrické meditace, soustředící se mimo jiné na bódhisattvu Avalókitéšvaru, bohyni Taru a gurua Padmasambhavu.

Avalókitéšvara (tib. *Čänräzig*), často nazývaný Velesoucitný (*Tudže čenpo*), je znám hlavně jako národní božský patron a jako takový je předmětem velmi pracovaného kultu. Ústřední důležitost zde má recitace Avalókitéšvarovy slavné šestislabičné mantry, *Óm, mani padmé, húm*. Všudypřítomnosti této formule v tibetské náboženské praxi – je často pronášena nahlas během otáčení „modlitebního mlýnku“ (*mani khorlo*) obsahujícího mantru napsanou nebo natištěnou

14 M. Kapstein, „King Kuñji's Banquet“, v *Tantric Religions in Practice*, ed. David White (Princeton: Princeton University Press, 2000), s. 64.



Obr. 30. Mnich vytváří mandalu z barevných prášků. V tomto případě bude mandala sloužit jako základ pro oheň *homa*, v němž se do plamenů dávají máslo, obilí a jiné látky, Dživong, Nepál, 1973.

mnohokrát na papírovém svitku – si všimli dokonce i středověcí evropští návštěvníci Mongolska, kde se během svých cest potkali s tibetskými mnichy. Adepti tibetského buddhismu nakládají s každou z šesti slabik této mantry jako se symbolickou, přinášejí bódhisattvovo požehnání do šesti tříd živých bytostí: těm v peklech, mučeným duchům, zvířatům, lidem, titánům a světským bohům. Lidový výklad této šestislabičné mantry a učení bódhisattvy přednášel zvláštní typ potulného pěvce, nazývaný *manipa*, který tlumočil všemu lidu dobré zprávy tohoto nejzákladnějšího výrazu tibetské tantrické zbožnosti. Základní étos tohoto kultu je shrnut ve verších apokryfně přisouzených Songcän Gampovi:

„Osvícená činnost Velesouciténého
 uchopuje bytosti vějíčkou soucitu,
 v němž mezi buddhy a vnímavými bytostmi není rozdílu.
 Zabíjí jejich bolest zbraní prázdnoty
 a pozvedá bytosti do úrovně dokonalé blaženosti.“¹⁵

Systémům meditace, o nichž se učí v tantrách, se říká jóga (*neldžor*), „spojení“, což odkazuje k duchovním disciplínám zaměřeným ke spojení adepta s uvědoměním nejzazší reality. Neviditelný vztah probuzené mysli k absolutní pravdě, který toto spojuje, je ikonograficky reprezentován zobrazením božstev jakožto párů v sexuálním objetí. Kromě těchto typů jógy zabývajících se vizualizací mandaly a božstva a recitací mantry existují také pokročilejší disciplíny zahrnující vizualizace a cvičení, při nichž je na tělo nahlíženo jako na síť jemných kanálek a energií, jejichž dovednou manipulací je údajně možné urychlit adeptův postup k probuzení a může vést rovněž k získání podivuhodných, magických schopností: jasnovidnosti, zázračného létání, ožívování mrtvých atd. Tyto pokročilé techniky jógy jsou často popisovány jako šest fundamentálních principů (*čhödug*): Vnitřní žár (*tummo*), díky němuž se adept naučí v těle ovládnout jemné fyzické energie; Tělo preludu (*májakája, gjuü*), pomocí něhož dojde poznání iluzivní povahy zkušenosti; Sen (*svapna, milam*), díky němuž dosáhne schopnosti vědomě zkoumat a transformovat možnosti, které jsou vyjeveny ve snech; Zářící světlo (*prabhasvara, ösel*), odkazující k světelné dimenzi mysli; Přemístění (*phowa*), způsob, jak způsobit, aby vlastní vědomí v momentě smrti náhle opustilo tělo a našlo znovuzrození v čisté říši; a Mezistav (*bardo*) vědomí během migrace mezi smrtí a znovuzrozením. První čtyři umožňují dosáhnout probuzení rychle ještě v tomto

15 *Ma-ni bka'-bum: A Collection of Rediscovered Teachings Focussing upon the Tutelary Deity Avalokitešvara (Mahākārun. ika)*; Reproduced from a Print from the No Longer Extant Spungs-thang (Punakha) Blocks by Trayang and Jamyang Samten (Nové Dillí, 1975), sv. 2, s. 27–8.

životě, poslední dva během smrti. Adepti, kteří dosáhli cíle této esoterické cesty, se nazývají *siddhové* (*dhubtop*), „všestranní“ nebo „dokonalí“, protože dosáhli *siddhi* (*ngödub*), pozemských i nadpozemských sil a poznání, které byly kultivovány obzvláště na cestě vadžrajány.

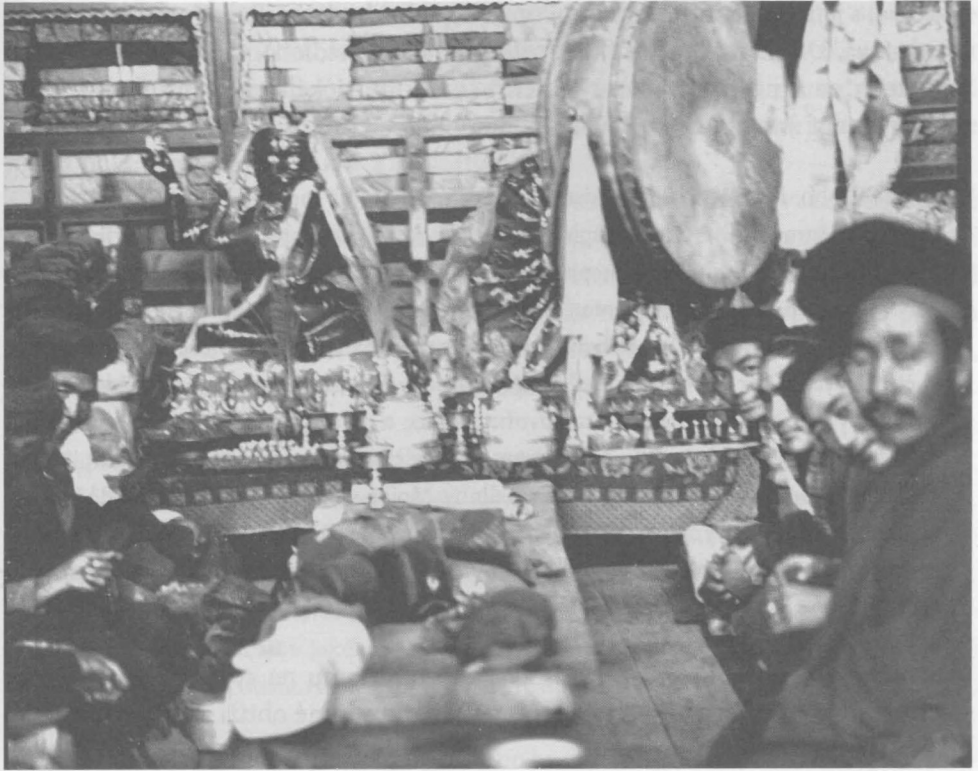
Nejvyšší učení tibetského tantrického buddhismu jsou ta, která se týkají abstraktního uvědomění nejzazší povahy mysli. V ňingmapovské tradici jsou reprezentována hlavně učením Velké dokonalosti (*dzokčen*), zatímco pro školy Kagjüpa a Gelugpa je nejdůležitější systém Velké pečete (*čhakčen*). Přestože existuje mnoho speciálních bodů charakterizujících každý z těchto přístupů jako absolutní, slova ňingmapovského mistra Longčhen Rabdžampy (1308–63) poslouží jako úvod do jejich společného směřování:

„Nepřekonaným prostředkem je krajně esoterická Velká dokonalost, která vede ke spojení se spontánně přítomným prostorem (reality, *dharmadhātu*). V neměnném prostoru země, podobném vesmíru, jsou kvality probuzení spontánně přítomné, jako slunce, měsíc, planety a hvězdy. Protože jsou spontánně přítomné od samého počátku, aniž by je někdo hledal, tato cesta je jedním z přirozených bezprostředních vnímání, bez nepříjemné námahy. Její záměr je ekvivalentní intenci *dharmakáji* („těla reality“), existující o sobě jako nepodmíněná mandala prostoru vnitřního jasu, a je to svrchovaný názor stálé povahy reality, který vede k (jejímu) poznání. Prchavá zatmění jsou mraky v prostoru čistoty: v myslích bytostí se matoucí přeludy stávají zřejmými bez opravdové existence. (...) Je to díky poznání povahy zmatku jako přeludu toho, co není, co nás osvobozuje. (...)

Ať vědomí povstává odkudkoliv, je hra na sebeosvobození těla reality, jako voda a vlny, jedinou vlnkou v těle reality. To je záměr nejzazší pravdy, nejvyššího vrcholku mezi názory; toto je Velká dokonalost.“¹⁶

Schematický nástin tibetského tantrismu, jak byl podán na těchto stránkách, by mohl vzbudit mylný dojem, že se jednalo o relativně otevřenou a přístupnou tradici. Avšak tak tomu ve skutečnosti nebylo. Tantrická učení, s výjimkou těch týkajících se Avalókitéšvary a několika dalších lidových božstev, byla chráněna rouškou tajemství a vlastnickými právy jednotlivých rodů a náboženských komunit. Před podstoupením iniciace do těchto učení se musel učedník často osvědčit během dlouhých učňovských let. Slavný básník a světec Milaräpa je chován v úctě jako modelový učedník, který, jak jsme viděli dříve, přetrpěl léta strádání a zneužívání od svého diktátorského gurua Marpy, než byl poctěn iniciací. Ačkoliv Milaräpovy útrapy našťastí nebyly údělem většiny aspirantů, vážní zájemci museli podstoupit předběžný výcvik zahrnující statisíce opakování obětí a zbožností

16 Klong-chen Rab-'byams-pa Dri-med 'od-zer, *Gsuñ thor bu* (Dillí: Sanje Dorje, 1973), sv. 1, s. 261.



Obr. 31. Laické tantrické shromáždění bönpů (*ngagpa thacang*), Mewa, S'-čchuan, 1990.

a často současně dlouhé období posluhování svému učiteli. Po iniciaci se očekávalo, že bude dotyčný pěstovat kontemplativní a rituální cvičení po dlouhou dobu v samotě ústraní, často za nuzných podmínek. Toto bylo do jisté míry institucionalizováno v „cvičební koleji“ (*dhubdha*), kde se podstupoval kompletní kurs cvičení v daném tantrickém systému po dobu tří let a třikrát čtrnácti dní (*losum čögsum*), praxi, která byla v posledních letech uvedena na Západ předními kagjü-povskými a ñingmapovskými lamy.

Těm, kteří byli vychováni v pozici hierarchických výsad, jako například vtělené emanace (tulkuové), byla tantrická iniciace garantována jako samozřejmost. Ve skutečnosti se jednalo o povinnou složku jejich vzdělání a mezi jejich povinnostmi figurovalo provádění tantrických rituálů různých druhů, jak u laických, tak u mnišských komunit. Avšak navzdory svému výhodnému statusu museli tulkuové v dětství často podstupovat tvrdou disciplínu studia, náboženské praxe a pečlivě organizovaných veřejných vystoupení. Navíc ti bystřejší mezi nimi se museli vyrovnat s obtížným problémem, jak uvést v soulad to, co se od nich

očekává, s jejich vlastními rodícími se zájmy a hodnotami. Jedna nanejvýš vzpurná postava, Dūdžom Dordže (konec devatenáctého století), vzpomínala ve svých pamětech na krajně nepříjemný pocit během tantrického obřadu *phowa*, který měla vykonat mezi posledními rituály jménem laických sponzorů:

„Kromě toho, že se jednalo o prostředek, jak spotřebovat majetek zesnulého, nezbylo zde nic ze samé podstaty smysluplného obřadu, který činí tuto svobodnou příležitost [lidského zrození] hodnotnou, například cvičení ctností, stádia tvoření a zdokonalování nebo meditace a recitování manter. Jako někdo, kdo sedí obkročmo na koni, ale je zavřen do ohrady bez svobody pohybu, byl jsem zaměstnán výhradně nošením bohatých obětín živých a mrtvého, toho nejlepšího z úrody. Přestože se takto shromáždila trocha bezvýznamného bohatství – nehovořme vůbec o přemístění sezamového semínka směrem na pole Tří klenotů! – neměl jsem moc udělat více, než zbytečně vyhodit jídlo a oděvy patronů a obdržet platby za jejich dluhy. Moji patroni navíc byli hrubí lidé špatného charakteru, kterým na mně vůbec nesešlo, a přestože jsem byl ještě dítě, spílali mi, [hned] mi nadávali a hledali na mně chyby. Ačkoliv mě oslovovali ‚tulku‘, byl jsem ve skutečnosti spíš jako jejich sluha.“¹⁷

Stručně řečeno bylo prostředí tibetského tantrismu na cestě za „dokonalým štěstím“, dokonce i bez ohledu na strážně Milaräpy, plné obtíží a rozporů mnoha druhů.

Útrapy nebyly rozhodně údělem pouze tantrických adeptů. Mniši-učenci, kteří věnovali svůj čas studiu, často nebyli schopni zabývat se hospodářskými aktivitami, ať obchodními, či rituálními, které většinu mnichů zajišťovaly živobytí. Jak současný antropolog vyvozuje:

„Učení mniši (...) byli velmi znevýhodněni, protože neměli čas věnovat se obchodování či jiným aktivitám zajišťujícím příjem kvůli těžkému akademickému břemenu, které s sebou vlekli. V důsledku toho byli obvykle nuceni vést nanejvýš střídmý život, pokud nebyli schopni najít bohatého patrona, který by jim zajistil příjem, nebo sami nebyli bohatí, jako v případě vtělených lamů. V Dápungu se hojně vyskytují příběhy o slavných učených mniších, kteří byli tak chudí, že museli jíst jen to nejzákladnější jídlo – *campu* (sušenou ječnou mouku) – s vodou spíše než s čajem, nebo hůře, že museli jíst zbytky těsta z rituálních obětín (*torma*).“¹⁸

17 M. Kapstein, „The Sprul-sku's Miserable Lot: Critical Voices from Eastern Tibet“, v: *Proceedings of the Ninth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, vol. 5, *Amdo Tibetans in Transition*, ed. Toni Huber (Leiden: Brill, 2002), s. 99–111.

18 Melvyn C. Goldstein, „The Revival of Monastic Life in Drepung Monastery“, v: *Buddhism in Contemporary Tibet*, ed. M. C. Goldstein a Matthew T. Kapstein, op. cit., s. 22.

Od těch, kteří byli motivováni vyniknout v náboženském životě, ať už jako učenci, nebo jako tantričtí adepti, se často vyžadovalo, aby podstoupili mnoho let příprav, než mohlo jejich úsilí přinést pozitivní úspěch. Stejně jako zbožní svatí v jiných náboženských kulturách obvykle takové zkoušky vnímali jako popud ke zdokonalení své vlastní kázně a odhodlání.

Světy mnichů-učenců a tantrických jogínů tak mohou být považovány za dvě paralelní, avšak odlišné náboženské subkultury, které sdílejí několik společných problémů a cílů, ale v mnoha ohledech jsou nezávislé. Tak tomu ve skutečnosti obvykle i bylo a často mezi nimi také vznikala nepřátelství. Vypráví se příběh o mistru Zurpočem z jedenáctého století, který se snažil potlačit nepřátelství, které vzniklo mezi dvěma frakcemi jeho žáků:

„Nejprve se učitel a jeho studenti (...) věnovali hlavně studiu; takže bylo málo těch, kteří byli zblhli v obřadech osvícené činnosti. Když byly vedeny diskuse na debatních shromážděních, ti, kteří znali obřady, byli posazeni mezi nevzdělané, kteří se neúčastnili diskusí. [Na oplátku] znalci rituálu nedovolili ostatním recitovat, když se shromáždili ke každodenním obětinám *torma*. A tu lama Zurpoče pravil: „Člověk může být osvobozen dosažením dokonalosti v jakékoliv činnosti. Není správné jeden druhým opovrhovat. Každý filosofický a duchovní systém (...) má své opodstatnění.“¹⁹

Časem se tedy lidským ideálem tibetského buddhismu stal mistr, o němž se ostatní domnívali, že úspěšně propojil nejvyšší tantrické úrovně zasvěcení s intelektuální vybroušeností mnichů-učenců. Takovým osobnostem se říkalo *khedub niden-ki lama*, „lama, který je současně vzdělaným učencem a dokonalým *siddhou*.“ Byl to ideál, o němž si mnozí mysleli, že byl ve skutečnosti ztělesněn v nejdůležitějších historických i současných mistrech hlavních buddhistických škol.

Hlavní sekty a školy

Při seznámení se „školami“ tibetského buddhismu musíme rozlišovat několik rozdílných jevů podílejících se na formování náboženských tradic. Můžeme například hovořit o rozdílných řádech nebo sektách (*čhölug*), náboženských tradicích, které se vyčleňují od ostatních díky své institucionální nezávislosti, což znamená, že jejich jedinečný charakter je ztělesněn navenek ve formě autonomní hierarchie a administrativy, nezávislého vlastnictví a nějakého druhu identifikovatelného členství. Taková náboženská uskupení jsou v tibetském náboženském světě velmi

¹⁹ Dudjom Rinpoche, op. cit., s. 624–5.

důležitá, ale nesmíme je zaměňovat s mistrovskými liniemi (*gjøpa*), nepřerušovanými posloupnostmi duchovních učitelů, kteří si po několik generací předávali určitý soubor znalostí, ale nemuseli se nutně družít k nějakému společnému řádu. Linie mohly být velmi specifické, například linie učitelů, prostřednictvím nichž se předávalo studium nějakého konkrétního textu nebo metody obřadu, nebo širšího dosahu jako v případě, kdy se hovoří o „liniích zasvěcení“ (*dubgjø*, viz níže), které zachovaly významný soubor náboženské tradice, včetně učení se textům, liturgie, praktických disciplín, znalosti ikonografie atd. V tomto druhém smyslu byly linie často základem pro formování různých řádů. Nakonec řády a linie musíme od škol myšlení (*dubta*, „filosofických systémů“, odpovídajících v sanskrtu *siddhántám*). Přívrženec určitého tibetského buddhistického řádu bude obvykle během své kariéry dostávat poučení v učení několika rozdílných linií (nebo alespoň od něj odvozeném) a bude seznámen s několika školami myšlení. Měli bychom však poznamenat, že zde představená terminologie se v tibetštině nepoužívá s dokonalou pravidelností. Někdy se například výrazu *dubta*, „školy myšlení“, používá k označení hlavních řádů a linií tibetského buddhismu, obzvláště když je prvořadým zájmem doktrinální a filosofické směřování zvažovaných náboženských tradic.

Institucionální, na linii založené, a filosofické nebo doktrinální způsoby uvažování o náboženské příslušnosti v Tibetu byly proto komplementární a do značné míry se navzájem křížily nebo lišily. Proto přesné roztrídění škol tibetského buddhismu představovalo problém nejen pro moderní vědce, ale stejně tak pro tradiční tibetské autority. Renomovaný historik z patnáctého století, Gö-locawa Žönnupal, například organizuje své velké dílo, *Modré letopisy*, na principu linií, z nichž asi tučet považuje za obzvláště důležité, ale hovoří rovněž o mnoha dalších. Mistr tradice *rime* z devatenáctého století, Džamgön Kongtul, organizuje svou kolekci hlavních systémů učení, *Pokladnici poučení*, podle schématu „osmi velkých linií zasvěcení“, přičemž následuje výčet navržený autorem z šestnáctého století. A v rámci klasifikace, která je na Západě nejznámější, rozeznává tibetská vláda dalajlamů čtyři hlavní řády, přestože ve skutečnosti zůstávalo aktivních několik dalších, které nebyly ústřední tibetskou vládou formálně uznány. Pro naše účely, protože jsme se podívali na hlavní linie a jejich roli při formování řádů již výše ve čtvrté a páté kapitole, nám bude stačit stručný přehled. Všimněte si rovněž, že tibetské náboženství böň, které může být alespoň ve své institucionální dimenzi považováno za paralelu buddhistického řádu, je ve zde zmíněných klasifikačních schématech vynecháno, i když někteří pisatelé o něm v tomto kontextu také uvažují.

„Tradice starověkých překladů“ (*ngagjur ñingma*) zahrnuje všechny směry učení, které tvrdí, že jejich esoterické a tantrické tradice byly odvozeny z textů a poučení předávaných během doby tibetských králů v osmém a devátém století,

především za Thisong Decäna. Na konci desátého století byly takovéto linie zachovávané především laickými mnichy, kteří začali být čím dál více napadáni zastánci „nové mantrové tradice“ (*sang-ngag sarma*) kvůli zastávání esoterického učení, které, jak kritici prohlašovali, bylo zkažené. Formování osobité tradice Ňingmapa bylo v mnoha ohledech reakcí na tato obvinění a zahrnovalo jak vypracování historické apologetiky, tak kodifikaci starších tantrických předání, jejich speciálních doktrín a s nimi spojených rituálů.

Historicky Ňingmapa prosazovala dominantní postavení indického tantrického mistra Padmasambhavy, který jejími následovníky začal být úspěšně zbožšťován. Ostatní mistři královského období, zejména indický Vimalamitra a tibetský překladatel Vairóčana, byli také prohlášeni za předchůdce. Učení těchto postav údajně zdůrazňovalo organizaci celé škály buddhistické nauky a praxe do devíti posloupných prostředků (*tepa rimpa gu*), z nichž poslední tři, které zahrnovaly esoterické instrukce nejvyšších tanter, representovaly výlučné dědictví Ňingmapy. Za vrchol tohoto systému byl brán abstraktní a vizionářský přístup kontemplace Velké dokonalosti, jejíž autenticita byla občas napadána přívrženci nových škol. Od dvanáctého století začala Ňingmapa stále více spoléhat na tradici obnoveného zjevení, ve většině případů Padmasambhavova učení, které se označovalo jako „doktríny pokladu“ (*terčhō*). I když bylo široce napadáno, hrálo důležitou roli při formování tibetské náboženské kultury obecně.

Ňingmapa měla lidovou podporu mezi laickými tantrickými adepty (*ngagpa*), někdy organizovanými do vesnických komunit. Přestože byly rozpoznatelné Ňingmapovské mnišské instituce zakládány ve dvanáctém století a možná i dříve, vypadá to, že jejich organizace jakožto jasný mnišský řád začala velkou měrou vznikat během sedmnáctého století, což z velké části odráží politické reformy tibetské náboženské administrativy za vlády pátého dalajlamy. Současně byly důležité směry Ňingmapovského učení zachovány v ostatních řádech, obzvláště v khönské rodině Sakja a v několika větvích Kagjüpy.

Ňingmapa, navzdory důrazu na praxi tantrického esoterismu a ačkoliv se během svých dějin spoléhala na rodinné linie laických mnichů, také občas vyprodukovala mistry učeneckých tradic buddhismu, kteří formulovali vlastní doktrinní syntézy inspirované zvláštními rysy Ňingmapovského učení. Jako nejdůležitější můžeme jmenovat Nup Sanggjä Ješého (asi desáté století), Rongzom Čhözanga (jedenácté století), Longčhen Rabdžampu (1303–63), Ločhen Dharmašrího (1654–1717), Džigme Lincu (1730–98) a Mipam Namgjala (1846–1912).

Už dříve jsme popsali původ a rozvoj hlavních „nových tradic“: Kadampy, Sakjapy a Kagjüpy a rovněž Gelugpy. Z nich byla Kadampa nakonec pohlcena gelugpovským řádem a přestala existovat jako samostatná náboženská komunita. Nicméně základní linie kadampovského učení se staly součástí společného

dědictví různých tibetských buddhistických tradic jako celku. Charakteristickým zaměřením jejího učení byla exoterická nauka o „prázdnotě obdařené soucitem“, na jejímž základě vytvořil Atišův pozdější následovník mimořádný korpus literatury zabývající se duchovním cvičením, nazývaným „cvičení (očista) mysli“ (*lo-dzong*), při němž tak obvyčné úkony jako jedení a pití, chůze, spánek a dokonce i dýchání sloužily jako těžiště pro pěstování duchovní lásky a pronikavého smyslu relativity pomíjivých věcí.

Sakjapa, dokonce i po ztrátě své moci během poloviny čtrnáctého století, měla nadále velký vliv na náboženský život Tibetu díky vzniku nových dynamických sakjapovských podřádů. Nejúspěšnějším z nich byla Ngorpa (založená Ngorčhen Kunga Zangpoem, 1382–1456), která měla velký počet přívrženců, především daleko na východě Tibetu, kde se fakticky Ngorpa stala státním náboženstvím důležitých knížectví Derge a Nangčhen. Sakjapa také vyprodukovala dlouhou řadu vynikajících doktrinárních autorů, kteří se mohou počítat mezi přední přispěvatele k rozvoji tibetské buddhistické filosofie. Mimořádnou pozornost si zaslouží Congkhapův učitel a kolega Remdawa Žönnu Lodö (1349–1412), a Rongtön Šedža Künzi (1367–1449), Serdog Pančhen (1428–1507) a Gorampa Sönam Sengge (1429–89), kteří prosluli tím, že několikrát zpochybnili Congkhapovy interpretace nauky. Tyto postavy zdaleka nerepresentují jednotné školské dogma, nýbrž vykazují značnou rozdílnost ve svých přístupech k buddhistickému filosofickému učení.

Kagjüpa si po nástupu pátého dalajlamy také udržovala svou hlavní sílu v regionech mimo střední Tibet, kde občas ovládala místní režimy jako v případě Bhútánu. Ačkoliv se kagjüpovské řády ohromným způsobem rozmnožovaly již od samého počátku, čtyři zůstaly důležité až do dnešní doby, jmenovitě Karmapa, Digungpa, Dugpa a Taglungpa. Všechny tyto školy měly značné počty přívrženců zvláště v oblastech Khamu.

Kromě čtyř hlavních řádů bylo důležitých rovněž několik menších linií, i když ve většině případů bez nezávislých institucí, které by k nim patřily. Uvádějí se především čtyři, které doplňují seznam osmi „linií praxe“ zmíněných výše. Mezi nimi „Posloupnost předaných zásad z Šangu“ (*šangpa kagjü*) odvozuje své jméno od údolí Šang, kde mistr Khjungpo Neldžor, buddhistický konvertita z bönu, na začátku dvanáctého století založil vlastní společenství. Přestože panuje značná nejistota ohledně jeho přesných životopisných dat a tradiční chronologie mu přisuzují, že se narodil v roce 990, vypadá to, že se ve skutečnosti narodil asi půl století později. Během cest po Indii se údajně setkal s mnoha tantrickými mistry, včetně dvou pozoruhodných žen, Nigumy a Sukhasiddhí, přičemž první z nich je v jeho biografii zmiňována jako žena nebo sestra slovtutného adepta Nárópy. Od Nigumy se Khjungpo naučil systém šesti jóg podobající se systému

Nárópy, jak jej předával Marpa. Ten se ale lišil převážně ve svém důrazu na kontemplativní témata přízraku a snu. Tyto esoterické instrukce se údajně předávaly ve velmi přísné linii pouze jedinému výtečnému žákovi v každé generaci až po Sanggjä Tönpu (1219–90), který je začal šířit dále mezi praktiky tantrické jógy. „Šest doktrín Nigumy“, jak jsou známy, praktikují adepti tibetského buddhismu hojně i v současnosti. Přestože po jistou dobu existoval malý počet vlastních šangpaských poustev, Šangpa nikdy nevytvořila nezávislý řád a její doktrinální linie byla v pozdějších časech předávána různou měrou v rámci hlavních řádů, ale nejvíce v Karma Kagjü. V nedávné době vzbudilo učení Šangpy značný zájem mezi buddhisty na Západě, díky rozsáhlé aktivitě jejího současného předního representanta, zesnulého Kalu Rinpoče Rangdzung Künkhjaba (1905–1989).

Spřízněné tradice Židže, „Pacifikace“, a Čhō, „Přerušeni“, pocházely od záhadného indického jogína Padampa Sanggjäho (zemřel 1117) a jeho pozoruhodné tibetské následnice, svaté Mačik Labdön (asi 1055–1143). Přestože školy specializující se na „Pacifikaci“ byly široce rozšířené během dvanáctého až čtrnáctého století, v pozdější době toto učení téměř vymizelo. Padampa však byl nadále uctíván jako kulturní hrdina a sbírka aforistických básní, které mu jsou připisovány – *Století lidem v Dingi* – zůstává populární klasikou tibetské gnómičké literatury. Na druhou stranu „Přerušeni“ proniklo celým tibetským buddhismem a je dnes uchováváno všemi řády. Oba tyto systémy instrukcí se snaží dovést k poznání, jak je chápáno v sútrách „Dokonalosti moudrosti“ (skt. *pradžňapáramita*), způsoby inspirovanými esoterickou buddhistickou praxí. Ta nabývá obzvláště dramatické podoby v tradicích „Přerušeni“, jejichž nádherné liturgie zahrnují adeptoovo symbolické obětování svého vlastního těla jako potravy pro všechny bytosti vesmíru.

Slavná *Kálačakratantra*, neboli „Koleso času“, dala vzniknout systému praktik zvaných „Jóga nezničitelné reality“ (*dordže neldžor*), které se v Tibetu předávaly nejdříve na počátku jedenáctého století. Linií specializujících se na tuto tantru vzniklo v rychlém sledu velké množství, takže se stala jednou z dominantních esoterických tradic počátku druhého tisíciletí. Kálačakra v podstatě předkládá systém univerzálního vědění, včetně astronomických výpočtů, lékařské tradice a především mistrovství vnitřních disciplín jógy. Ve skutečnosti se zde s těmito třemi doménami – vesmírem zvenčí, tělem uvnitř a esoterickou říší jógy – nakládá homologicky a bývají zobrazovány dohromady na stejné božské mandale. Jak uvidíme v následující kapitole, Kálačakra se mezi jinými druhy vědomostí stala i základem systému tibetského kalendáře.

Během čtrnáctého století začaly převládat dva přístupy k interpretaci a praxi Kálačakry. Prvním byl přístup kláštera Žalu, který nabyl rozhodující podoby ve spisech věhlasného učence a editora kánonu Butön Rinčenduba (1290–1364). Druhá velká tradice Kálačakry vznikla v klášteře Džonang, kde ji hlásal filosoficky

kontroverzní mistr Dölpopa Šerab Gjalcchen (1292–1361). I když oba tito současníci byli chováni ve velké úctě, došli k protichůdným závěrům, co se týče učení Kálačakry ve vztahu k buddhistické filosofii. Podle Dölpopy tato tantra podporovala často napadaný názor, že rozhodující doktrínou mahájánového buddhismu byla buddhovská podstata, nikoliv prázdnota, takže absolutno nemohlo být považováno za prázdné samo o sobě, ale jen jako za vnějškově prázdné (*žentong*) s ohledem na závislé jevy. Ve své povaze to je spíše mnohost kvalit nejvyššího probuzení. Naopak Butön měl za to, že diskurs o buddhovské podstatě byl sám o sobě jen způsobem povídání o prázdnotě, která stála ve skutečném středu doktríny. Tento druhý přístup se začal upřednostňovat v gelugpovském řádu a je to „Butönova tradice“ (*bulug*), která se předává v tomto řádu i dnes, především čtrnáctým dalajlamou. Džonangpovský řád, který byl z politických důvodů vládou pátého dalajlamy potlačen během sedmnáctého století, však nadále přežíval v některých oblastech východního Tibetu. Jeho kontroverzní učení o vnější prázdnotě se stalo důležitým prvkem eklektického hnutí v devatenáctém století v Khamu.

Poslední linií nauky, která je často zmiňována, je vzácná a dosud nestudovaná „Služba a dosažení tří esoterických skutečností“ (*dordže sumgji ňendub*), která se specializuje na vnitřní jógu jemných energetických kanálků a životní energie. Uvádí se, že pochází od učení bohyně Vadžrajoginí, které obdržel tibetský adept Orgjänpa Rinčhenpal (1230–1309) během svých rozsáhlých cest po severozápadní Indii. Toto učení bylo po jistý čas popularizováno Orgjänpovým přímým následovníkem, ale zdá se, že poté se vytratilo do neznáma.

Rozdělení bönismu do několika samostatných linií a tradic má také dlouhou a komplikovanou historii, která mísí dohromady starověké mnišské linie a pozdější klášterní instituce. Za nejvýznačnější centrum studia byl obecně mezi bönisty považován klášter Menri v Cangu, založený v roce 1405 Ňamme Šerab Gjalcchenem (1356–1415). Ten byl žákem velkého sakjapovského učitele Rongtön Šedža Künziho, který byl sám původně bönistou. Osnovy formulované v Menri odrážely v mnoha ohledech buddhistickou scholastiku té doby, ale integrovanou s celkovým rámcem odvozeným ze starších tradic bönu.

Svátky, poutě a obřadní cykly

Mezi mnoha charakteristikami náboženských aktivit, jichž se účastní prakticky všichni Tibeťané, mají mimořádnou důležitost poutě. Putování bylo tradičně jedním z ústředních jevů přispívajících ke kulturní jednotě Tibetu, a možná jí do jisté míry i škodících. Poutě, mimo jiné, podporovaly obchod se zbožím i s informacemi. Přiváděly obyvatele ze vzdálených oblastí tibetského světa do

bezprostředního kontaktu se sebou navzájem a do jisté míry tak působily proti odstředivým regionálním tendencím.

Většina Tibeťanů považovala náboženské svatyně ve Lhasě za zvláště hodné návštěvy. Zde ve starověkém tibetském hlavním městě mohli spatřit sochu Šákjamuniho Džowo, umístěnou v centrálním chrámu, kterou údajně přinesla z Číny princezna Wen-čcheng, a být požehnáni kontaktem s ní. Poutníci, kteří proudili do Lhasy, přinášeli obětiny pro chrámy a mnichy a také se často věnovali menším obchodům, aby své cesty měli z čeho financovat. Proto kromě čistě náboženského významu hrála pouť důležitou roli v tibetském hospodářství.

Hlavní město však nebylo jediným poutním centrem. Ve skutečnosti v Tibetu existovala svého druhu celonárodní poutní síť, jejíž trasy, rozprostírající se po celé zemi, spojovaly velké a malé chrámy a svatyně, a stejně tak jeskyně, hory, údolí a jezera, které byly obdařeny posvátnou důležitostí. Daleko v západním Tibetu nepochybně byla největším poutním centrem hora Kailás, považovaná všeobecně za v podstatě totožnou se světovou horou, *axis mundi*. Jako taková byla hlavní destinací hinduistů i buddhistů. K tibetským poutníkům, kteří někdy šli měsíce, dokonce i roky, aby dosáhli „nejvzácnějšího ledového vrcholu“ (*Gang Rinpoče*), se v posledních fázích cesty často připojovali indiští svatí muži a věřící, kteří podstoupili náročnou cestu z indických plání přes himálajské průsmyky. Mezi další důležitá poutní centra patřilo Cari, kde velký průvod, uspořádaný jednou za dvanáct let, dokázal prý dokonce očistit i od vraždy, a Čhöten Nima, na sever od Sikkimu, kde bylo možné se očistit od incestu.

Hora Kailás je považována za centrum posvátné mandaly, kolem níž, po celé oblasti rozprostírající se do vzdálenosti mnoha stovek kilometrů, jsou systematickým a smysluplným způsobem uspořádány všechny důležité geografické rysy. V těchto velkých poutních centrech je náboženská důležitost připisována všem stránkám prostředí. To se odráží i v průvodci na Křišťálovou horu na severozápadě Nepálu poblíž tibetských hranic:

„Na Křišťálové hoře se prostředí samotné podobá velkému systému světa. Na horních svazích přebývají mistři, kteří jsou kořeny naší praxe a také minulými učiteli této linie. Na středních svazích přebývají shromážděná meditační božstva, s nimiž vytváříme duchovní pouta. Na nižších úbočích přebývají jako masa nakupených mraků dákině tří sfér. Ochránci učení přebývají všude kolem.“

V učení guru Padmasambhavy se praví: „Mezi jednadvaceti zasněženými vrcholky jsou skrytá místa, skryté poklady a skryté země. Obzvláště na velké Křišťálové hoře všichni ti, kdo se modlí, kdo obětují hostiny, kdo dávají materiální obětiny, kdo provádějí blahodárné úkony těla, mluvy a mysli, budou skutečně vedeni matkou bohyní a dákiněmi do Sukhávati – o tom není pochyb! I když se ten nejhorší mezi vámi poutníky



Obr. 32. Poutníci provádějící *lingkhor*, obřadní obcházení, klášter Gandän, 2002.

narodí pouze v pozemském lidském světě, stále se vyhne všem utrpením bojů a násilí, špatnému osudu a nemocem, válkám a hladomoru – o tom není pochyb!²⁰

S poutními cykly souvisí slavnosti tibetského buddhismu, které slouží k organizaci času, stejně jako poutní cesty organizují prostor. Tibetský Nový rok vyžaduje provádění rozsáhlých rituálů za ochranná božstva a po něm se pořádá Velký modlitební svátek (*mönlam chenmo*) ve Lhase. Oslava Buddhova probuzení (*saga dawa*, odpovídající Vésákhu v théravádovém buddhismu) ve čtvrtém lunárním měsíci se vyznačuje postem a společnými modlitbami. *Dzamling čhisang*, „všeobecné vykuřování světa kadidlem (*sang*)“, připadá na úplněk pátého měsíce na začátku léta a v chrámech je příležitostí k obřadnímu tanci (*čham*), propracovaným rituálům *sang* v horách a k dlouhým hostinám. Cyklus oslav zavedený ve středotibetských kláštorech ve Lhase, Thamduku a Samjä nešťastným králem

20 M. Kapstein, „The Guide to the Crystal Peak: A Pilgrim's Handbook“, v: *Tibetan Religions in Practice*, ed. Donald Lopez, op. cit., s. 103–19.



Obr. 33. „Páni pohřebiště“ (*durtö dagpo*) čelí komickým postavám zvaným „učitelé“ (*acara*) při představení *čhamu*, Miňak Lhagang, S'-čchuan, 1992.

Mune Cänpem (kapitola 3) se slaví právě v této době. Jogurtový svátek (*žotön*) v sedmém měsíci vyznačuje mnichům konec letního pobytu v ústraní a ve Lhase a okolí je doprovázen přehlídkou obrovských výšivek *thangka* v kláštorech Sera a Däpung, spolu s veřejnými představeními *Ačhe lhamo*, operami s maskami doprovázenými tancem a zpěvem. Buddhův úkol učit svou zesnulou matku na nebi a jeho následný návrat do světa lidí je připomínán Svátkem sestoupení z nebes (*lhabab düčhen*), který připadá na dvacátý druhý den třetího lunárního měsíce. Desátý den každého lunárního měsíce je zasvěcen guruovi a hlavně mezi příslušníky Ňingmapy to je čas společných hodovních rituálů a někdy také tanců *čham*, zatímco dvacátý pátý den měsíce je věnován ženským protějškům guruů, *dákiním*.

Mnohem podrobnější rozbor jedné události pomůže ozřejmit prolínání času, geografie a náboženských znalostí v duchovním životě Tibetu. Slavnost známá jako Digung Phowa Čhenmo, „Velký obřad *Phowa* (přesun vědomí během smrti) učený v Digungu“, se koná každých dvanáct let během roku Opice. Ačkoliv byla během kulturní revoluce zrušena, v roce 1992 byla znovuoživena téměř v tradiční

podobě. (Když se v roce 2004 konala podruhé, zahrnovala několik výrazných odchylek od tradice: slavnost byla přemístěna z horské poustevny, kde se konala původně, na místo přístupné po silnici a byla vtěsnána do tří dnů oproti tradičnímu týdnu.) Avšak popis její organizace pořázený v roce 1959 poskytuje výborný úvod do spletité sítě vztahů – časových, místních, náboženských a sociálních – která charakterizuje všechny události tohoto typu. Zde podaný překlad je mírně zkrácený, ale mnoho zmíněných konkrétních detailů bude již známo, protože jsme se s nimi seznámili v dřívějších částech této knihy:

„Phowa Čenmo v roce Opice se koná na místě zvaném Dongur, situovaném v údolí Žotö Tidro, během období od sedmého do patnáctého dne šestého lunárního měsíce. Dva hierarchové kláštera Digung – Rinpočheové Čecang a Čhungcang – byli hlavními duchovními pro tuto náboženskou událost, která započala, když jeli z kláštera Digung do Donguru. Astrologicky příznivý den celý strávili prováděním smírných rituálů s Ači Čhöki Dölmou, hlavním ochranným božstvem Digungu. Poté, co byly předpovědi příznivě nakloněny pokračování v cestě, ji lamové, převtělení a mnichové z Digungu absolvovali na koních v několika úsecích. Po běžných očištěch a posvěceních dongurský lama a vrchní správce kláštera Terdom uvítali tuto skupinu dole v údolí Tidro kadidlem, načež vrchní správce poskytl mandalu světa, symbolickou obětinu kosmu, spolu s vysvětlením posvátných rysů místa. Odpoledne spolu s obětováním vonného kadidla místním božstvům (*sang*) a dalšími obřady provedli obchůzku horkých pramenů a potom absolvovali zbytek cesty do Donguru. Poté, s mniškami z Terdomu a lamy z Donguru, kteří tvořili procesí známé jako „žlutý růženeč“, vstoupili společně do pevnosti Dongur. Mnichové a mnišky z Donguru a Terdomu pak činili přípravy na velké učení roku Opice, následující pokynů vedení.

Kromě toho se museli dostavit plátcí daní a ostatní lidé, kteří příslušeli digungské administrativě, k přiznání příjmů a odevzdání poplatků. Potom, počínaje šestým dnem šestého měsíce, se museli mnichové ze dvou digungských kolejí, spolu s mnichy praktikujícími pobyt v ústraní, postupně shromáždit v Donguru. Po výstupu nahoru s lamy, kteří byli hodnostáři těchto kolejí, museli zajistit přítomnost reprezentací Buddhaova těla, mluvy a mysli v podobě obrazů, knih a symbolů, které byly instalovány v Donguru pro tato učení. Sedmého dne byly tyto dvě koleje každá zvlášť požádány, aby vztyčily svoje shromažďovací stany – shromažďovací stan Til, „Modrá obloha“, a stan Gar, „Bílý zasněžený vrcholek“ – byly dary Peme Gjalchena, dvacátého devátého představeného digungské linie (nar. 1770). Obě koleje pak byly společně požádány, aby nad náboženským nádvořím Donguru vztyčily velký stan zmocnění, dar ctihodného Thukdzje Ňimy (třicátého druhého představeného této linie).

Čtyři mnišští policejní ozbrojenci, spolu se čtyřmi zástupci z větších domů platicích daně, museli nést odpovědnost za dodržování náboženských předpisů během slavnosti,

současně se zákony mnišské a laické veřejnosti obecně. Sedmého dne odpoledne, v údolí uzavírajícím pevnost Dongur, museli všichni vyslechnout proklamaci předpisů náboženského zákona. Potom po úsecích, po obchůzkách v táborech obou kolejí a nejdůležitějších tábořišt veřejnosti, byla cesta uzavřena a bylo zajištěno, aby žádné světské záležitosti ani nic, co by zahrnovalo znečištění, nezasahovaly dovnitř. Celá právní moc během trvání náboženského shromáždění pak byla brána jako zodpovědnost mnišských policejních ozbrojenců a jejich zástupců.²¹

Po dokončení těchto předběžných příprav, díky nimž se údolí Dongur přeměnilo v uzavřenou a dobře organizovanou říši, právně a rituálně izolovanou od okolního světa, započal skutečný cyklus náboženského učení. To začalo osmého dne lunárního měsíce, to jest za půlměsíce, a dosáhlo svého vrcholu za úplňku, kdy byly instrukce k rituálu *phowa*, jímž se vědomí mohlo během smrti osvobodit, veřejně uděleny:

„Během osmého dne se koná první přípravné zmocnění. Když je shromážděný lid velmi početný, je ho asi třicet tisíc, a když není, tak zhruba dvacet tisíc. Devátého dne se koná zmocnění Buddhy a desátého dne velká slavnost, dva hierarchové se odějí do obřadních rouch středoasijského původu a vztyčí slunečník z pavích per, který je darem [čínského] císaře. [V tomto slavnostním oděvu] udělí zmocnění *torma* pokojného gurua, zmocnění dlouhověkosti atd. Během následujících dnů poskytnou iniciace Avalókitěšvary a Hněvivého gurua rituál pro generaci probuzeného přístupu a taková zmocnění jako Tary a Maňžušrího.

Patnáctého dne, za úplňku, je uděleno samotné digungské Phowa Čenmo, hluboké učení věhlasné ve všech bezpočetných oblastech Tibetu. Všechno obyvatelstvo, urození i nízcí, chová velké naděje, že obdrží Phowa Čenmo. Kdekoliv na východě, středu nebo na západě Tibetu se ten, kdo získal digungské Phowa Čenmo, řadí mezi šťastlivce. Mnozí lidé, aby je získali, bez ohledu na příslušnost k sektě, cestují zdaleka a podstupují mnohé útrapy, aby se tam dostali.²²

Tato závěrečná slova nejsou v žádném případě přeháněním. Navíc podobné poznámky mohou být učiněny i v případě jiných významných tibetských poutí, jako na Kailás, do Cari nebo těch zcela pravidelných na posvátná místa do Lhasy a středního Tibetu. Pro mnohé v tradiční společnosti byla, a stále je, účast na takovýchto poutích kýženým cílem. Pokud lidé na Západě mají tendenci považovat

21 Dkon-mchog-'phel-rgyas, „Bri gung gzhu stod gter sgrom gyi gnas yig“, v: *Bod ljongs nang bstan*, 10/2 (1991): 50–1.

22 Tamtéž, s. 51–2.

meditaci za charakteristický projev buddhistické víry, pro Tibeťany, kromě takových každodenních úkonů zbožnosti, jako je provádění prostrací a obětování máslových lampiček, byly náboženskou praxí par excellence nepochybně poutě.

Často se uvádí, že Tibet měl před násilným začleněním do Čínské lidové republiky pouze velmi chabou státní strukturu, jejíž autorita, ať byla jakákoliv, byla podporována malou donucovací silou. Ve skutečnosti byly velké části tibetského světa často zcela vně centrálního tibetského státu, byly buď podřízené jiným státům, nebo místním knížatům, anebo prakticky bez státní příslušnosti. Avšak navzdory tomu a navzdory přítomnosti silných tendencí zdůrazňovat specifika regionu, dialektu a sekty, což je umocňováno geografickými podmínkami a žalostnými systémy komunikace, zde existovalo tradičně silné citění spřízněnosti a soudržnosti společné celému tibetskému kulturnímu světu, a to dodnes přetrvává. Relativní soudržnost tibetské kultury, posuzovaná ve světle mocných sil, které se zdají stavět proti jakýmkoliv sjednocujícím tendencím, představuje při studiu tibetské civilizace obecný problém.

Jazyk, ekonomické vazby a dějiny, to vše hraje při jeho výkladu svou roli, spolu s úctyhodným vlivem tibetského náboženství obecně. Právě v tomto kontextu můžeme zvláště na poutě pohlížet jako na důležitý faktor v organizaci celé tibetské kultury. Pořádáním cyklů poutí podle kalendářních cyklů, zřizováním míst, která se měla navštěvovat, a cest, kterými se mělo procházet, a podporováním specifických náboženských učení, historických vyprávění a symbolických interpretací krajiny a událostí, které se v ní odehrály, konstruoval tibetský náboženský svět pro jeho obyvatele společný řád času, místa a vědomostí.

Matthew T. Kapstein

Obsah Dějiny Tibetu

Grada Publishing

Upozornění pro čtenáře a uživatele této knihy

Všechna práva vyhrazena. Žádná část této tištěné či elektronické knihy nesmí být reprodukována a šířena v papírové, elektronické či jiné podobě bez předchozího písemného souhlasu nakladatele. Neoprávněné užití této knihy bude **tretně stfháno**.

Dějiny Tibetu

Matthew T. Kapstein

Přeložil Ladislav Stančo

Vydala Grada Publishing, a.s.
U Průhonu 22, Praha 7
jako svou 4436. publikaci

Odpovědný redaktor Petr Jurka

Sazba Tomáš Brejcha

Návrh a grafická úprava obálky Vojtěch Kočí

Počet stran 328

První vydání, Praha 2011

This edition first published 2006 under the title „The Tibetans“.

© 2010 by Matthew T. Kapstein

All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Blackwell Publishing Limited. Responsibility for the accuracy of the translation rests solely with Grada Publishing, a.s. and is not the responsibility of Blackwell Publishing Limited. No part of this book may be reproduced in any form without the written permission of the original copyright holder, Blackwell Publishing Limited.

Czech translation © Grada Publishing, a.s., 2011

Vytiskly Tiskárny Havlíčkův Brod, a.s.
Husova ulice 1881, Havlíčkův Brod

ISBN 978-80-247-3268-8

Obsah

Předmluva	7
Poděkování	11
1. Nádoba a její obsah	19
Vysoké vrcholky, čistá země	20
Rolníci, kočovníci a obchodníci	29
Tibetský jazyk	36
2. Pravěk a nejstarší legendy	43
Archeologické prameny	43
Děti opičáka a lidožravé démonky	49
Tibetské náboženství před buddhismem	59
3. Imperiální vláda cänpů	67
Vzestup Tibetské říše	68
Poslední králové a podpora buddhismu	78
Zhroucení říše	92
4. Rozpad země a cizí nadvláda	99
Nástupci královské dynastie a království Guge	100
Obrození buddhismu	109
Mongolové a tibetští buddhisté	123
Následné nadvlády	129
Tibetský buddhismus a mingský dvůr	135

5. Vláda dalajlamů	139
Mniši a panovníci	140
Mezi Mongoly a Mandžuy	151
Regentství a stažení se do ústraní	165
Kulturní vývoj ve východním Tibetu	174
Život a doba Velkého třináctého dalajlamy	177
6. Tibetská společnost	185
Vlastnictví, hospodářství a společenské třídy	186
Vláda a právo	197
Manželství a příbuzenství	202
Žena v tradičním Tibetu	207
7. Náboženský život a myšlení	213
Usmiřování, léčení a životní cyklus	214
Základy buddhismu	223
Klášterní instituce a vzdělávání	227
Tantrismus a jóga	232
Hlavní sekty a školy	239
Svátky, poutě a obřadní cykly	244
8. Místa vědění	251
Zrcadlo bohyně řeči	252
Utváření těla, řeči a mysli	262
Lékařství, astronomie a věšební vědy	269
9. Tibet v moderním světě	277
Konec tradičního Tibetu	278
Povstání a exil	289
Příslib a hrozba konce století	296
Literatura	307
Rejstřík	322