

Tibetský buddhizmus ako žité náboženstvo

Martin Slobodník

Tibetské náboženstvo, v tej forme ako ho dnes poznáme, je produktom troch náboženských systémov, ktoré boli počnúc 7. storočím v Tibete rozšírené a vzájomne sa ovplyvňovali. Aj úsilie charakterizovať prejavy žitého náboženstva v Tibete ukáže, že hranice medzi pôvodnými tibetskými náboženskými predstavami (v literatúre nazývanými ľudové náboženstvo, či neorganizované, bezmenné náboženstvo /Stein 1972: 164-65/), bönom (ktorý sa do Tibetu dostal zo západu, pravdepodobne má svoje korene v Iráne /Powers 1995: 436-38/) a mahájánovým buddhizmom, ktorý sa do Tibetu rozšíril v priebehu 7. a 8. storočia, nemožno striktné vymedziť a že tieto náboženské systémy (o koherentných systémoch pritom možno hovoriť hlavne pri mahájánovom buddhizme a bône, no v prípade bönu je to jeden z dôsledkov kontaktu s buddhizmom) prechádzali zmenami. Vzhľadom na skutočnosť, že mahájánový buddhizmus v svojej tibetskej forme je počnúc 11. storočím dominantným náboženstvom v Tibete, v stručnosti najprv zhrnieme základné fakty o ňom: mahájána (“veľký voz”, tib. *thegpa chenpo*, *theg-pa chen-po*, označovaná aj ako tzv. severný buddhizmus, keďže sa rozšírila najmä do krajín ležiacich na severe a severovýchode od Indie - do Číny, Kórey, Tibetu, Japonska, Mongolska) je výsledkom neskoršieho vývoja buddhizmu v Indii, kde sa objavila v priebehu 1. stor. pred n.l.. Základný rozdiel oproti hínajáne, ktorá kladie dôraz na dosiahnutie osvietenia, precitnutia (sans. bódhi) individua spočíva v tom, že mahájánistickým ideálom je dosiahnutie osvietenia a vstup do nirvány všetkých žijúcich bytostí a stelesnením tohto ideálu je bódhisattva, bytosť, ktorá dosiahla bódhi, ale vstup do nirvány odkladá dovtedy, kým osvietenie nedosiahnu všetky ostatné cítiace bytosti. Súčasťou mahájánovej tradície v Tibete je aj vadžrajána (“diamantový voz”, tib. *dordže thegpa*, *rdo-rdže theg-pa*), ezoterická vetva mahájány, ktorá má svoje korene takisto v Indii, kde sa objavila v priebehu 1. pol. 1. tisícročia n.l. Cieľom učenia vadžrajány je pomocou textov tantier, magických rituálov a formuliek (mantier) čo najrýchlejšie dosiahnuť nirvánu.

Špecifickým znakom mahájány je, že menej akcentuje úlohu mníšskeho stavu jednotlivca pri dosiahnutí osvietenia. Zatiaľ čo podľa hínajánistickej interpretácie Buddhovho učenia môže dosiahnuť nirvánu iba bhikšu, t.j. mních, ktorý zložil všetky rehoľné sľuby, v systéme mahájány môžu nirvánu dosiahnuť i laici. Mahájána teda tento cieľ sprístupňuje aj laikom, od ktorých sa nežiada, aby vstúpili do mníšskeho stavu, žili v askéze a plne sa sústredili na dosiahnutie

nirvány, ale ich náboženská prax sa stáva súčasťou každodenného civilného života. Istá liberálnosť a otvorenosť mahájány sa prejavuje aj v tom, že nelipie na doslovej interpretácii korpusu buddhistických spisov, ale vykladá ich pomerne slobodne /Conze 1997: 68-69/ a práve vďaka tejto nedogmatickosti a čiastočnej akceptácii pôvodných náboženských predstáv sa mahájána rozšírila medzi mnohými, veľmi rôznorodými kultúrami. Tibetskú náboženskú komunitu predstavujú jednak buddhistickí laici nazývaní geñen (*dge-bśñen*, sans. upāsaka), tí tvoria väčšinu populácie, potom mnísi-novici (tib. *gechhul*, *dge-cchul*, sans. śrāmanera) tvoriaci väčšinu mníchov a najmenšou skupinou sú mnísi, ktorí zložili všetky rehoľné sľuby, gelongovia (*dge-slong*, sans. bhikṣu). Na prelome 19. a 20. st. tvorili mnísi asi 15% celkovej populácie Tibetu, z toho iba 10% mníchov patrilo do skupiny gelongov. Gelongovia, plne ordinovaní mnísi, reprezentujú pomerne úzku duchovnú elitu stelesňujúcu normatívny charakter tibetského buddhizmu a ich náboženská prax spočíva najmä v dlhoročnom štúdiu buddhistických textov na kláštorných fakultách. Keďže z hľadiska konečného cieľa, t.j. dosiahnutia nirvány, mahájánový buddhizmus veriacich nediskriminuje, existuje v tibetčine termín *čhōpa* (*chos-pa*) zahŕňajúci všetky vyššie spomínané kategórie mníchov a laikov a označujúci prakticky celú tibetskú populáciu /Samuel 1993: 275/. Rozdiel medzi laikmi a mníchmi je najmä v tom, že mnísi musia dodržiavať viac morálnych zásad (tib. *cchülthim*, *cchul-khrims*, sans. śīla) regulujúcich ich chovanie. Laici sa zaväzujú dodržiavať päť zásad (sans. pañcaśīla): nezabíjať živé bytosti; brať to, čo nie je dávané; vyvarovať sa nedovoleného pohlavného styku; zdržovať sa nevhodných rečí a nepožívať opojné nápoje /Lopez 1997: 276/. Mnísi sa pri vstupe do kláštora zaväzujú dodržiavaniať desať morálnych zásad (sans. daśaśīla): okrem už uvedených piatich k nim patrí ešte neprijímať popoludňú stravu; vyhýbať sa hudbe, tancu, zábave, divadlu a iným radovánkam; nepoužívať kvetinové vence, voňavky a ozdoby; vyvarovať sa spánku na vysokých a mäkkých lôžkach a neprijímať zlato, striebro ani peniaze /Miltner 1997: 73/. Tieto morálne zásady pôvodne pochádzajú z Indie a Tibeťania túto systematizáciu prebrali v procese prijímania buddhizmu, pričom prvých päť zásad predstavuje etické normy, ktoré tvoria integrálnu súčasť tibetskej kultúry a sú všeobecne akceptované najneskôr od začiatku druhého tisícročia. Tieto normy správania reprezentujú spoločenskú funkciu buddhizmu.

Pre jednotlivca je funkciou tibetského buddhizmu jednak to, že pre vyznačovateľov ponúka cestu k dosiahnutiu vykúpenia či spásy, t.j. sústreďuje sa na problémy súvisiace s ďalšou existenciou, a jednak prostredníctvom neho môže veriaci dosiahnuť šťastie, zdravie, blahobyt, t.j. koncentruje sa aj na potreby jednotlivca v rámci terajšej svetskej existencie. Tibetský buddhizmus pozná dve cesty, ako dosiahnuť nirvánu: je to jednak transcendentná orientácia, pri ktorej si veriaci kladie za cieľ dosiahnuť buddhovstvo, precitnutie, nirvánu

prostredníctvom štúdia buddhistického literatúry, či tantrických rituálov spojených s meditáciou a vizualizáciou rozličných božstiev tibetského panteónu. Dosiahnutie buddhovstva a osvietenia je však bezprostredným cieľom iba menšiny vyznačovateľov buddhizmu, hoci táto menšina je životne dôležitá pre systém ako celok, keďže predstavuje model či inšpiráciu pre nábožensky menej aktívny zvyšok populácie /Samuel 1993: 9, 27/. Okrem tejto aspirácie, ktorá je cieľom náboženskej praxe nielen menšej časti mníchov žijúcich v kláštoroch, ale aj tantrikov a jogínov, ktorí pôsobia mimo monastického systému a reprezentujú tzv. nekonvenčnú náboženskú prax /Snellgrove - Richardson 1968: 105/ predstavujúcu radikálnu cestu za osvietením, existuje aj oveľa bezprostrednejší aspekt buddhizmu, ktorý hrá pre väčšinu veriacich dôležitejšiu úlohu: záujem na pozitívnej forme existencie v najbližšej reinkarnácii. Tento aspekt buddhizmu, ktorý Samuel /1993: 6/ označuje ako karmická orientácia, vychádza z viery v reinkarnáciu (rozšírenú v Indii už v predbuddhistickom období) a z princípu karmy (tib. *la*, *las*), t. j. univerzálneho zákona príčiny a následku, podľa ktorého naše konanie (pozitívne či negatívne) vytvára "plody", a tieto v kolobehu životov (sans. samsāra) prinášajú svoje dôsledky. Tibetský buddhizmus pozná šesť rozličných foriem existencie, ktoré bývajú vyobrazované v kláštoroch vo forme tzv. "kolesa existencie" (sans. bhavačakra, tib. *sipa khorlo*, *srid-pa khor-lo*) rozdeleného na svet bohov, polobohov a ľudí symbolizujúcich pozitívne formy existencie (v hornej časti kruhu) a na svet zvierat, hladných duchov a pekelných bytostí reprezentujúcich negatívne formy existencie. Cieľom veriacich je dodržiavaním morálnych zásad a hromadením náboženských zásluh (sans. punja, tib. *sonam*, *bsod-nams*) dosiahnuť prevtelenie v pozitívnej forme existencie perspektívne umožňujúcej osvietenie a nirvánu ako definitívny - no vzdialený - cieľ náboženského úsilia. Karmická orientácia predstavuje ten aspekt tibetského buddhizmu, ktorý je atraktívny pre laikov a väčšinu mníchov. Práve konkrétne náboženské prejavy tejto karmickej orientácie reprezentujú žitý aspekt mahájánového buddhizmu v Tibete. Pragmatická náboženská orientácia /Samuel 1993: 26/ sústreďujúca sa na záležitosti tohto sveta (prosperita, zdravie, harmónia individua či komunity) úzko súvisí s pôvodnými prebuddhistickými náboženskými predstavami Tibeťanov, ktoré doteraz, fixované pamäťou a tradované najmä ústne (v kontraste s tradíciami buddhizmu, ktorých základ tvorí rozsiahly korpus textov väčšinou pochádzajúcich z Indie), prežívajú v spoločnosti výrazne ovplyvnenej buddhizmom, ktorý poznačil aj tieto pôvodné predstavy, rituály a čiastočne ich integroval do svojho systému. Pragmatický aspekt tibetského buddhizmu v spojení s prebuddhistickými predstavami nám takisto poslúži na ilustráciu žitého náboženstva.

Hranice medzi jednotlivými aspektami buddhizmu (orientácia na dosiahnutie osvietenia, karmická a pragmatická orientácia) pritom nie sú presne stanovené

a jednotlivé aspekty vytvárajú komplexný systém. V počiatočoch prenikania buddhizmu do Tibetu ešte existoval rozdiel medzi pôvodným tibetským komplexom náboženských predstáv a buddhizmom postupne prenikajúcim do krajiny a túto dualitu odrážal aj jazyk: najstaršie tibetské pramene hovoria o tzv. dokúine, učení, náboženstve ľudí, mičhō (*mi-čhos*), ktorým sa označovali pôvodné náboženské predstavy, lokálne božstvá a s nimi spojené rituály a o tzv. náboženstve bohov, lhačhō (*lha-čhos*), čiže o buddhizme /Stein 1972: 165, 192; Samuel 1993: 445/. Dnes však už možno hovoriť o jednej doktríne, jednotnom učení čhō (*čhos*) a jeho vyznavačoch nazývaných čhōpa. Úzku prepojenosť pôvodne samostatných náboženských tradícií ilustruje aj tibetský panteón božstiev, ktorý tvoria jednak buddhovia a bódhisattvovia (univerzálne rozšírení aj v iných buddhistických krajinách), ďalej jidamovia - osobné ochranné božstvá, ktorých charakter zodpovedá psychologickým danostiam adepta tantrizmu a jednak miestne božstvá, rozliční démoni, duchovia (tibetky sa všetky tieto božstvá označujú termínom "bohovia tohto sveta", džigtenpä lha, 'džig-*rten-pa'i lha*, a stoja v kontraste k "bohóm, ktorí opustili tento svet", tib. džigten lä dápä lha, 'džig-*rten las 'das-pa'i lha*, čiže buddhom, bódhisattvom a tantrickým božstvám) zväčša viazaní na konkrétnu geografickú lokalitu a reprezentujúci pôvodné tibetské náboženské predstavy v tomto v súčasnosti už buddhistickom panteóne božstiev /Samuel 1993: 163-67/. Ako karmický buddhizmus, tak aj buddhizmus duchovnej elity pracujú s rovnakými symbolmi a božstvami, iba ich interpretácia sa odlišuje. Pre tantrika je napríklad bódhisattva Avalókitéšvara pri meditácii symbolom istých kvalít, ktorý si najprv počas meditácie vizualizuje a v najvyššom stupni sa s ním sebaidentifikuje, aby nakoniec dosiahol poznanie, že všetky veci a javy sú bezpodstatové, bez vlastnej prirodzenosti a sú teda prázdne (buddhistická koncepcia prázdnoty, sans. šunjáta, tib. tongpañi, *stong-pa-ñid*), avšak pre veriach s karmickou orientáciou je Avalókitéšvara objektom devocionálneho kultu, všemocným božstvom schopným pozitívne zasiahnuť do ľudského života /Samuel 1993: 485/.

Táto rozmanitosť významov, multiplicita interpretácií božstiev, náboženských symbolov či celého univerza, je pre Tibet charakteristická /Samuel 1993: 23/. Rovnako ako v Tibete neexistuje jasný rozdiel medzi sekulárnym a náboženským životom, náboženstvo nie je alokované do vyhradených miest a istých časových období /Powers 1995: 17/ a jednotlivé aspekty náboženských foriem nie sú viazané iba na isté miesta či inštitúcie, tak ani tibetských veriach nemožno striktné klasifikovať na tých, ktorí sú orientovaní na dosiahnutie lepšieho prevtelenia v rámci princípu karmy a cyklických existencií, či na tých, ktorých náboženské praktiky sa sústrod'ujú na dosiahnutie pragmatických cieľov. Zväčša ide o dva komplementárne aspekty spoluvytvárajúce náboženský život Tibeťanov.

Pragmatická náboženská orientácia tibetských veriach úzko súvisí s bezprostredným prírodným prostredím reprezentujúcim mikrokozmos. Cieľom rozličných rituálov a kultov je získať svetský prospech: bohatstvo, zdravie rodiny či dobytká, dobrú úrodu, ochranu proti rozličným nebezpečenstvám. Nastolenie harmónie individua, rodiny či komunity súvisí s rozličnými božskými bytosťami, duchmi, démonmi, ktorí podľa predstáv Tibeťanov obývajú svet /Snellgrove - Richardson 1968: 58-59/. Úlohou rituálov je prostredníctvom obiet si nakloniť, pomeriť tieto božstvá, ktoré v svojej podstate môžu byť k ľuďom neutrálne naklonené, no existujú medzi nimi aj vyslovene zlovoľné skupiny. Životné prostredie obklopujúce tibetských veriach je plné nástrah a nebezpečenstiev, klimatické a teplotné rozdiely sú extrémne, preto je pre obyvateľov dôležitá harmónia a rovnováha medzi nimi a týmto prostredím. Bezprostredné prírodné prostredie Tibeťania vnímajú ako posvätné. Jednotlivé prírodné útvary, vrchy, bralá, jazerá, stromy pre nich predstavujú miesta, kde sídlia rozličné božské bytosti. Pre Tibet, ktorý nikdy nebol prísne centralizovaným štátom, je charakteristické, že posvätnosť tohto prostredia je až dodnes iba v menšej miere normatívne stanovená prostredníctvom náboženských stavieb (kláštorov, chrámov, stúp odrážajúcich neskoršie centralizačné tendencie štátu), ale posvätný charakter jednotlivých miest, ktoré sa stali objektmi kultu, je výsledkom stáročných tradícií uchovávaných v kolektívnej pamäti danej komunity a tieto miesta hrajú významnú úlohu aj pri procese vytvárania lokálnej identity jednotlivých teritoriálnych jednotiek. Predbuddhistické náboženské praktiky, pragmatický aspekt náboženstva Tibeťanov a s ním spojené rituály a koncepcie sú vo veľmi úzkom vzťahu s každodenným životom tibetských veriach, najmä laikov, a reprezentujú jeden aspekt žitého náboženstva v Tibete.

Tieto "božstvá tohto sveta", nehmotné a neviditeľné bytosti označované ako démoni, božstvá, duchovia bývajú klasifikované do ôsmich skupín nazývaných tibetky "osem skupín božstiev a démonov", lhasin degjä (*lha-srin sde-brgjad*) /Samuel 1993: 161-63/, no táto klasifikácia vznikla až v prostredí buddhistického sekty Ňingmapa (*Rñing-ma-pa*) a keďže ide o pokus klasifikovať božstvá, ktorých funkcia a interpretácia podlieha významným lokálnym zmenám, existujú v tomto delení rozličné odchýlky. Najvýznamnejšie skupiny tvoria luovia (*klu*, sans. nágá), božské bytosti sídliace vo vode, ktoré v prípade, že je voda znečistená, alebo sa ju ľudia usilujú regulovať, im môžu spôsobiť škody či choroby; ďalej sú to ňánovia (*gñan*) - zlovoľní duchovia žijúci vo vzduchu, na stromoch, v lesoch, na planinách, podľa opisov majú zoomorfne tvary a zelenú alebo žltú farbu; cánovia (*bcan*) - červení duchovia sídlia v skalách, bralách, môžu plniť aj funkciu ochrancov kláštorov a chrámov, obety pre cánov majú byť červenej farby; düovia (*bdud*) - zlovoľní démoni čiernej farby žijúci sa ľudským mäsom, v neskoršej buddhistickej interpretácii sú to reinkarnácie mnichov, ktorí nedodržali mniške sľuby a sadagovia (*sa-bdag*),

“páni, vládovcia zeme”, neutrálne božské bytosti, ktorých doménou je pôda a pri jej narušení môžu negatívne pôsobiť na ľudí. Predbuddhistické božstvá hrajú dôležitú úlohu už v tibetskom mýte o pôvode Tibeťanov, podľa ktorého zo zväzku opice (predstavujúcej prevtelenie Avalókitéšvaru, t.j. buddhistický prvok) a skalnej démonky sinmo (*brag srin-mo*) vznikli Tibeťania /Sönám Gjalchhän 1998: 51-54/. Ďalší mýtus o tom, ako prostredníctvom stavby dvanástich chrámov Tibeťania skrotili krajinu, predstavovanú opäť démonkou sinmo, ilustruje, akú dôležitú funkciu buddhisti v ranom období prikladali tomu, aby takýmto symbolickým spôsobom získali kontrolu nad božskými bytosťami tibetskej krajiny. Stavba dvanástich chrámov /Sönám Gjalchhän 1998: 132-35/ pripisovaná panovníkovi Songcän Gampovi (*Srong-bcan Sgam-po*, 605-650) tvorí súčasť procesu postupného “krotenia” (tib. *dülwa*, ‘*dul-ba*) pôvodných tibetských božstiev a démonov, o ktoré sa zaslúžil najmä Padmasambhava (8. stor., indický tantrik, širiteľ buddhizmu v Tibete), ktorý pomocou rituálov “skrotil” všetky démonické a božské bytosti a zaviazal ich k tomu, aby sa z nich stali ochrancovia buddhistického učenia /Sönám Gjalchhän 1998: 182/. Tieto božstvá sú preto označované aj ako “zaviazané sľubom” (*damčän*, *dam-čan*) a pravidelnými rituálmi ich treba “krotiť”, aby naďalej ostali pod dominanciou buddhizmu /Snellgrove - Richardson 1968: 109/. Podmanenie si týchto božstiev sídliačich v krajine tvorí súčasť postupnej konverzie Tibeťanov na buddhizmus. Niektoré božstvá - napríklad Nänchen thanglha (*Gñan-chen thang-lha*) sídliači v severotibetskom horskom masíve - majú potom dve mená: jedno v rámci komplexu pôvodných predstáv a jedno už ako súčasť ich buddhistického interpretácie /Lopez 1997: 389-94/. Potreba skrotiť tieto pôvodné božstvá bola podmienkou vytvorenia posvätného charakteru krajiny, ktorý by zodpovedal buddhistickým predstavám /Blondeau - Steinkellner 1996: 69/. Úlohou skrotiť tieto lokálne božstvá je poverený lama (*bla-ma*, tento termín označuje v Tibete buddhistických duchovných učiteľov, najmä tantrických, neznamená to však, že musia byť mníchmi) a táto jeho funkcia tvorí základ vzťahu medzi ním a laickou populáciou.

Jedným z najtypickejších prejavov pôvodného tibetského náboženstva je kult vrchov, horských masívov, ktorý je charakteristický pre celú tibetskú kultúrnu oblasť (napr. severný Nepál, Bhután, Sikkim, Ladak). Kult vrchov je viera, že v týchto prírodných útvaroch sídlia božské bytosti a tie sa stávajú objektom rituálov, ktorých zámerom je dosiahnuť svetské ciele. Tibeťania pokladajú jednotlivé vrchy za “pilieri nebies” (*nam-gi kawa*, *gnam-gi ka-ba*) a často ich prirovnávajú aj k mýtickému povrazu mu (*dmu*), pomocou ktorého legendárni tibetskí panovníci zostúpili na zem z nebies a po smrti sa na ne vrátili, teda tento povraz umožňoval kontakt medzi pozemským a nebeským svetom /Stein 1972: 211, 221-23; Sönám Gjalchhän 1998: 55-57/. Božstvá sídliace vo vrchoch sa označujú termími *jüllha* (*jul-lha*), “božstvo lokality”,

židag (*gži-bdag*), “vládca základne, bázy”, prípadne celha (*rce-lha*), “božstvá štítov” /Stein 1972: 203/. Existencia *jüllha*, ktorý je vďaka rituálom a pravidelne prinášaným obeťami priaznivo naklonený obyvateľom danej lokality, je dokonca podmienkou života v danej oblasti, pretože iba toto božstvo dokáže pacifikovať sily zla, negatívne pôsobiacich duchov, ohrozujúcich život človeka a zároveň zaručuje úrodnosť a ochranu života, dobytku /Blondeau - Steinkellner 1996: 119/. V buddhistických prameňoch bývajú často označované aj ako *čhökjongovia* (*čhos-skjong*, sans. dharmapála), čiže “ochrancovia dharmy, učenia”, keďže podľa buddhistického interpretácie aj tieto božstvá boli skrotené a sľubom zaviazané chrániť buddhizmus /Blondeau - Steinkellner 1996: 6/. Božstvá jednotlivých vrchov v danej lokalite sa často pokladajú za navzájom príbuzensky spriaznené. Tieto božstvá sídliace v horách majú často svoje ženské prot’ajšky, ktoré sa nachádzajú v blízkych jazerách, a týmito kombináciami vznikajú komplexné kulty, ktorých objektom sú všetky významnejšie prírodné útvary danej lokality. V niektorých oblastiach sa *jüllhovia* uctievať aj ako súčasť kultu predkov významných rodov osady či niekoľkých osád nachádzajúcich sa v bezprostrednom okolí. Mužskí členovia týchto rodov sa pokladajú za “synov” daného božstva a to im poskytuje osobitnú ochranu. Podobne ako v mikrokozme prostredia hrá centrálnu úlohu *jüllha*, ktorý plní ochrannú funkciu a zároveň symbolizuje predkov, tak aj mikrokozmos ľudského tela má päť ochranných božstiev sídliačich v jednotlivých častiach tela (tib. *gowā lha*, ‘*go-ba’i lha*), pričom v hornej časti lebky sídli božstvo takisto nazývané *jüllha*, pod pravou pazuchou mužské božstvo *pholha* (*pho-lha*), pod ľavou ženské božstvo *molha* (*mo-lha*), “božstvo života” *soglha* (*srog-lha*) sídliace v srdci a *dalha*, “nepriateľské božstvo” (*dgra-lha*, má chrániť pred nepriateľom) v pravom pleci /Samuel 1993: 187-88/. Tieto božstvá sa pri narodení človeka stávajú jeho súčasťou a hrajú dôležitú úlohu najmä pri ochrane domácnosti. Mužské božstvo, *pholha*, má svoj kamenný oltár na stroche domu a jeho úlohou je chrániť mužských členov rodiny a vôbec ochrana pred vonkajšími nepriateľmi. Súčasťou oltára bývajú aj tzv. nit’ové kosoštvorce (tib. *dō*, *mdos*), siete v tvare kosoštvorca napnuté na drevenom kríži, do ktorých sa majú chytiť hnevliivé božstvá a duchovia. Ženské božstvo, *molha*, býva v strednom stĺpe podopierajúcom dom (označuje sa preto aj ako “božstvo domácnosti”, *khjimlha*, *khjim-lha*) a jeho úlohou je zabezpečiť ochranu ženských členov rodiny a blahobyť /Stein 1972: 222/.

Božstvá sídliace vo vrchoch sú objektom jednak rituálov, ktoré sa uskutočňujú pravidelne v presne stanovený deň (napríklad v rámci osláv tradičného tibetského nového roku) a jednak rituálov tvoriacich súčasť každodenného života. Rituály majú za cieľ obnoviť a potvrdiť spoločenský poriadok a blahobyť, ktorý v danej lokalite zaručuje práve *jüllha*. Najtypickejšou formou vzdania úcty týmto božstvám je vršenic pyramídovitých kamenných mohýl,

(nazývajú sa *lhatho*, *lha-tho*, prípadne *lhadzä*, *lha-rdzas*), ktoré tak vytvárajú symbolický oltár pre božstvá /Stein 1972: 206/ a nachádzajú sa na štítoch a na horských priesmykoch. Tí, ktorí týmito miestami prechádzajú, pridávajú na kopu ďalší kameň a na znak vďaka, že sa im bez úhony podarilo dostať na druhú stranu, zvolajú: *kje kje so so, lha gjäl lo, lha gjäl lo* (*kje kje so so, lha rgjal lo, lha rgjal lo*), "nech bohovia víťazia". Podľa niektorých autorov /Stein 1972: 206/ je toto zvolanie pôvodne bojovým pokrikom, ktorý má priniesť šťastie a asociuje prekročenie strategicky dôležitého miesta, a preto bývajú takéto kamenné mohyly aj pri mostoch a brodoch. Súčasť týchto oltárov tvoria aj modlitebné vlajočky (tib. *lungta*, *rlung-rita*), na ktorých sú vytlačené modlitby a mantry prinášajúce šťastie. Rovnako ako pri iných rituáloch vychádzajúcich z predbuddhistických tradícií, ani tu nie je cieľom veriáciach dosiahnutie osvietenia, či pôsobenie pre blaho ostatných živých bytostí (mahájánový ideál), ale pragmatické a konkrétne svetské potreby /Powers 1995: 433/. Typickou súčasťou kultu horských božstiev je aj rituál *lhabsang* (*lha-bsangs*), pri ktorom sa páli kadidlo (najčastejšie ihličie borievky). Tento predbuddhistický rituál, ktorý neskôr prebral tibetský buddhizmus a v súčasnosti malé piecky (tib. *sangphor*, *bsang-phor*) na kadidlo tvoria súčasť každého kláštorného komplexu, pôvodne symbolizoval príchod prvých legendárnych panovníkov do Tibetu: stúpajúci dym predstavuje spojivo s nebesiami (povraz mu), po ktorom panovníci zostupovali medzi ľuďmi. Stúpec dymu, ktorý má purifikačnú funkciu, má umožniť miestnym božstvám, aby zostúpili medzi ľuďmi a požehnali tieto miesta a všetkých účastníkov rituálu, naďalej im preukazovali svoju priazeň a pôsobili ochranné /Lopez 1997: 401-402/. Pravidelne sa opakujúci rituál *lhabsang* pre jüllha danej oblasti býva spojený s rituálnymi tancami, čítaním textov, v ktorých sú vzývané všetky lokálne božstvá, s konškrými závodmi, pretekmi v lukostreľbe a predstavuje aj dôležitý integračný prvok posilňujúci pocit spätosti účastníkov s danou lokalitou a okrem náboženského má aj sociopolitický význam. Buddhizmus síce tiež pozná koncepciu posvätných vrchov (tib. *näri*, *gnas-ri*) - najznámejším z nich je mýtický vrch Méru, ktorý ako *axis mundi* hrá dôležitú úlohu v buddhistickej kozmológii (neskôr bol stotožňovaný s vrchom Kailás v západnom Tibete) - no tieto posvätné vrchy sa od predbuddhistického kultu jüllha odlišujú tým, že sú uctievané nielen lokálnou populáciou, ale sú pútnickými miestami pre všetkých tibetských veriáciach a sú teda v danej kultúre univerzálne akceptované /Blondeau - Steinkellner 1996: 60/. Tieto vrchy sú pokladané za posvätné, pretože tam pôsobili významní buddhistickí svätci, jogini či tantrici (napr. jogin Milaräpa, *Mi-la-ras-pa*, 1040-1123, sa spája s Lapchi, *La-phji*, v juhozápadnom Tibete), prípadne tam boli objavené tzv. "skryté poklady", termy (*grer-ma*), buddhistické spisy pochádzajúce z 8. storočia, ktorých autorstvo sa pripisuje Padmasambhavovi /Snellgrove - Richardson 1968: 155/. V okolí týchto *näri* sa nachádzajú

mnohé svätyne, pustovne či malé kláštory a najtypickejším aktom, akým sú tieto vrchy uctievané, je cirkumambulácia, t.j. ich obchádzanie v smere hodinových ručičiek po pútnických okruhoch. *Näri* a *jüllha* sú teda dve odlišné interpretácie posvätnosti krajiny, ktoré vychádzajú z rozličných náboženských tradícií (v niektorých prípadoch však môže byť konkrétny vrch nielen sídlom *jüllha*, ale aj buddhistickým "posvätným vrchom", *näri*). Napriek tomu, že buddhistická kláštorná elita, najmä v prostredí sekty Gelugpa (*Dge-lugs-pa*) reprezentujúcej najnormatívnejší aspekt tibetského buddhizmu, pôvodne tibetské božstvá vyhlasuje za nefunkčné, nespoľahlivé a kritizuje tých veriáciach, ktorí hľadajú ochranu u nich, a nie v tzv. "troch drahocennostiach" (v *Buddhovi*, *sanghe* a *dharma*), keďže do ich pôsobnosti patria iba svetské záležitosti /Samuel 1993: 190/, aj pri rituálnom uctievaní buddhistických božstiev majú tieto predbuddhistické ochranné božstvá svoju úlohu, hoci v hierarchii sú vždy podriadené buddhistickým ochranným božstvám a napríklad podmienkou úspešnej stavby kláštora je, aby sa najprv priniesli obety božstvu pôdy v danom mieste (*sadag*), od ktorého závisí budúci blahobyt a harmónia /Powers 1995: 206/. Okrem týchto príkladov, keď sa aspekty pragmatickej buddhistickej orientácie (vychádzajúce z predbuddhistických tradícií) stávajú súčasťou kontextu monastického (a normatívneho) náboženstva, možno uviesť aj opačné príklady: napr. recitovanie *sútier* ako spôsob, ktorým sa dá vyliečiť choroba, či rituál "zapudenia démonov" (*dogdū*, *bzlog-bdud*) prostredníctvom opakovanej recitácie textu *Hrdaja-sútry* ("Sútra srdca") /Lopez 1997: 511-15/.

Hoci konečným cieľom buddhistu je únik z utrpenia kolobehu prevtelení, *samsáry*, a vstup do nirvány, väčšina tibetských laikov a mníchov si uvedomuje, že tento cieľ je pre nich nemožné bezprostredne dosiahnuť a ich náboženskou prioritou sa stáva produkovanie pozitívnej karmy, ktorá je podmienkou na dosiahnutie reinkarnácie v troch vyšších formách v rámci spomínaných šiestich foriem existencie. Sféra smrti a prevtelenia, ďalších existencií je domérou karmickej buddhistickej orientácie. Táto, pre buddhistického laika abstraktná predstava prevtelenia a ďalšej existencie býva symbolicky výtvarne znázornená prostredníctvom *bhávačakry*, ale tibetská náboženská literatúra má aj samostatný žáner, ktorého cieľom je prostredníctvom didaktických príbehov napísaných jednoduchým naratívny štýlom plasticky ilustrovať koncepciu pekla a ďalších negatívnych sfér existencie: sú to takzvané životopisy *ďalogov* (tib. *das-log rnam-thar*), t. j. "tých čo odišli a vrátili sa". Čiže ľudí, ktorí "zomreli", dostali sa do pekla, no potom sa vrátili naspäť do sveta ľudí s opisom podsvetia a priniesli veriáciach laikom posolstvo od "vládcu podsvetia" (*Jama*, tib. *Šindže*, *Gšin-rdže*) /Lopez 1997: 499-501/. *Ďalogmi* hývajú zväčša ženy a tento žáner je populárny najmä v prostredí siekt *Ňingmapa* a *Kagjüpa* (*Bka'-brjud-pa*), ktoré sú menej dogmatické a integrujú väčšie množstvo pôvodných tibetských vplyvov ako napríklad sekta Gelugpa. Príbehy o *ďalogoch* sú ovplyvnené

pôvodnou vierou vnútroázijských (najmä turkicko-mongolských) etnik, pre ktoré je typická postava šamana, ktorý je schopný preniknúť do sveta mŕtvych. Na príkladoch konkrétnych ľudí, ktorých ďalog stretáva, ich podrobne opísaných mučení a utrpení text ilustruje, akých činov sa človek má vyvarovať, pretože prinášajú negatívnu karmu a prevtelenie v nižších sférach a naopak, ktoré činy vytvárajú pozitívnu karmu a umožňujú prevtelenie v troch vyšších formách existencie.

Veriaciach Tibetánov vedú k tomu, aby uskutočňovali čo najviac mravných činov, "hromadili, akumulovali" (tib. *cchog*, *cchogs*) zásluhy, *sönam*, a vyvarovali sa nemorálnych činov, *digpa* (*sdig-pa*, sans. pápa). Tento systém tvorí základ buddhistickej morálky a je typický nielen pre Tibet, ale aj pre iné buddhistické spoločnosti. Reguluje nielen sociálne správanie veriacich laikov, ale zároveň tvorí rozhodujúcu časť ich náboženského života. Náboženské prejavy laikov, ktoré sú najtypickejšími prejavmi religiozity v Tibete, slúžia práve na takéto „hromadenie zásluh“ (sans. *punjasambháva*, tib. *sönamkji cchog*, *bsod-nams-kji cchogs*), ktoré spolu s "hromadením poznania" (sans. *džhána-sambháva*, tib. *ješekji cchog*, *je-šes-kji cchogs*) tvoria takzvané "dve hromadenia, akumulácie" (*divi sambháva*, *cchog ňi*, *cchogs gñis*) /Snellgrove - Richardson 1968: 79; Stein 1972: 168/. Hromadenie zásluh je pritom nevyhnutným základom poznania, *džhána* (ide o intelektuálne poznanie javov a ich zákonitosti a schopnosť správne ich interpretovať). Typickými prejavmi nahromaďovania zásluh sú púte (nákor, *gnas-skor*) k významným chrámom, kláštorom, svätyniam či posvätným horám. Najvýznamnejším pútnickými miestami sú napríklad chrám *Džokhang* (*Džo-khang*) v Lhase, kláštory v okolí Lhasy, vrch *Kailás* v západnom Tibete, no pútnickým miestom lokálneho významu sú všetky malé kláštory, či stúpy (tib. *čhörten*, *mčhod-rten*) v konkrétnej lokalite. Súčasťou púte je aj cirkumambulácia, obchádzanie po pútnickom okruhu v smere hodinových ručičiek. Aj klaňanie sa (*čhagečhál*, *phjag-cchal*) pred sochami, oltármi, *thangkami*, ktorými veriaci prejavujú absolútnu úctu božstvu, fyzická prítomnosť na tradičných náboženských sviatkoch sú elementárnymi spôsobmi hromadenia zásluh /Powers 1995: 191/. Recitovanie mantier (tib *ngag*, *sngags*), v ktorých veriaci vzývajú jednotlivé božstvá (najrozšírenejšou je šesťslabičná mantra *om, mani padme, hüm*, invokácia *Avalókitéšvaru*), ich vysekávanie na kamenné doštičky a ich vŕšenie popri pútnických cestách patria k ďalším prejavom religiozity laikov, ktorých cieľom je akumulácia *sönam*. Aby veriaci znásobil účinok týchto mantier, t.j. aby eliminoval čo najviac negatívnej karmy a získal zásluhy, používa tzv. modlitebné mlynčeky (*mani khorlo*, *ma-ni 'khor-lo*) obsahujúce zvitky papiera, na ktorých je mantra napísaná a každé otočenie mlynčeka predstavuje pre aktéra takú zásluhu, akoby mantry sám vyriekol. Prinášaním obiet na oltáre do chrámov (najčastejšie malé kahany s jačím maslom, či obradné stuhy *khatagy*, *kha-*

btags) veriaci takisto akumuluje zásluhy. Nemusi však nevyhnutne sám vyvinúť aktivitu, ale môže ako "patrón" (tib. *džindag*, *sbjin-bdag*) sponzorovať stavbu chrámu, kláštora, stúpy či inej náboženskej stavby, finančne podporiť tlač náboženských textov, obetovať mníchom v kláštore čaj a malé finančné dary a požiadať ich, aby v jeho mene recitovali sūtry, či uskutočnili náboženský rituál. Všetky tieto činnosti sú spôsobmi, ako sa veriaci počas pozemskej existencie pripravuje na smrť a ďalšie prevtelenie. Motivácia týchto činov, napriek ideálu *bódhisattvu*, je individuálna - veriaci sa usiluje odčiniť svoje hriechne skutky a nahromadiť čo najviac zásluh. Isté napätie a konflikt s touto koncepciou hromadenia zásluh, ktorá zároveň pomáha udržať sociálnu harmóniu a predstavuje postupnú a dlhú cestu, na konci ktorej je dosiahnutie osvietenia a prípadný vstup do nirvány, reprezentuje učenie *tantier* (tib. *gju*, *rgjud*), ktoré veriacemu umožňuje eliminovať a negovať všetky, aj tie najnemorálnejšie činy a v priebehu jediného života dosiahnuť osvietenie a vstúpiť do nirvány, a sú teda najefektívnejším a najrýchlejším spôsobom. V systéme buddhistickej nauky sa však tantra pokladá za nebezpečnú cestu za osvietením, ktorá si vyžaduje dlhé štúdium, primerané duševné schopnosti adepta tantrizmu i skúseného majstra a iniciáciu. Napriek tomu, že laici i mníši majú isté elementárne znalosti o tantrických učeniach, iba veľmi malá skupina veriacich sa aktívne venuje náročnej tantrickej praxi. Pre väčšinu Tibetánov sú atraktívne najmä tie tantrické rituály, ktorých cieľom nie je dosiahnuť osvietenie, ale rituály, ktorých cieľom je dosiahnutie prosperity a symbolické zničenie negatívnych a nepriateľských božstiev, či schopnosť tantrikov zabrániť krupobitiu /Snellgrove - Richardson 1968: 93/. Väčšina rituálov, ktoré lamovia vykonávajú pre laikov, súvisí práve s takýmito pragmatickými cieľmi. Tento aspekt tantrizmu má svoje analógie aj v pôvodných tibetských predstavách, čo umožnilo pomerne rýchlu akceptáciu buddhizmu v Tibete.

Prírodné prostredie obklopujúce tibetského veriaceho, jeho túžba po pozemskom šťastí bezprostredne súvisiacom s negatívnym či pozitívnym postojom božstiev obývajúcich krajinu, záujem o ďalšiu, posmrtnú existenciu, ktorá je v kauzálnom vzťahu s jeho terajším konaním a hromadenie zásluh ako spôsob eliminácie negatívnej karmy a ovplyvnenia posmrtnej existencie sú tými aspektami tibetského náboženstva, na ktoré veriaci upriamuje svoje úsilie a ktoré reprezentujú prejavy žitého náboženstva.

LITERATÚRA

- BLONDEAU, A.-M. - STEINKELLNER, E. (eds.) (1996): *Reflections of the Mountain. Essays on the History and Social Meaning of the Mountain Cult in Tibet and the Himalaya*. Wien.

- CONZE, E. (1997): *Stručné dějiny buddhismu*. Brno.
- LI AN-CHE (1994): *History of Tibetan Religion. A Study in the Field*. Peking.
- LOPEZ, D. S., Jr. (ed.) (1997): *Religions of Tibet in Practice*. Princeton.
- MILTNER, V. (1997): *Malá encyklopedie buddhismu*. Praha.
- POWERS, J. (1995): *Introduction to Tibetan Buddhism*. Ithaca.
- SAMUEL, G. (1993): *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington-London.
- SNELLGROVE, D., RICHARDSON, H. (1968): *A Cultural History of Tibet*. London.
- SNELLGROVE, D. (1987): *Indo-Tibetan Buddhism. Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*. London.
- SÓNAM GJALCCHÁN(1998): *Zrcadlo králů* (z tibetštiny preložil J. Kolmaš). Praha.
- STEIN, R. A. (1972): *Tibetan Civilization*. Stanford.
- TUCCI, G. (1980): *The Religions of Tibet*. London.

Martin Slobodník (1970)

Odborný asistent Kabinetu orientalistiky SAV v Bratislave. V rokoch 1988-94 vyštudoval sinológiu na Katedre jazykov a kultúr krajín Ďalekého východu Filozofickej fakulty Univerzity Komenského. V rámci štúdia (1991-93) bol na študijnom pobyte na Katedre čínskeho jazyka a kultúry Pekingskej univerzity (ČĽR). V rokoch 1996-98 absolvoval študijný pobyt na Katedre jazykov a kultúr vnútornej Ázie na univerzite v Bonne (SRN), kde študoval tibetológiu. Zaoberá sa dejinami Číny a Tibetu so zameraním na čínsko-tibetské vzťahy, tibetským náboženstvom a kontaktami cisárskej Číny s vnútornou Áziou. Výberová bibliografia: (1994): „Konceptia čínskej zahraničnej politiky v období pred a za vlády dynastie Tchang“, in: *Historický časopis* 42/3, s. 520-533; (1995): „Discussions on strategy against 'barbarians' - an essay from New history of Tang dynasty“, in: *Asian and African Studies* 5/1, s. 71-89; (1995): „Zahraničnopolitické kontakty dynastie Tchang a Tibetskej ríše (7. st. - 9. st.)“, in: *Historický časopis* 43/4, s. 689-704; (1997): „The early policy of Emperor Tang Dezong (779-805) towards Inner Asia“, in: *Asian and African Studies* 6/2, s. 184-96. Je spoluautorom monografie *Tibet - Ľudia, krajina, dejiny, kultúra. Tibetská kniha mŕtvych v obrazoch* (spolu s V. Filom, 1996).

Edice **R***eligionistika*

vydává

Ústav religionistiky Filozofické fakulty
Masarykovy univerzity v Brně

svazek 9

Normativní a žité náboženství

uspořádali

Luboš Bělka a Milan Kováč

**MASARYKOVA UNIVERZITA V BRNĚ
CHRONOS BRATISLAVA
1999**

Obsah

Viktor Krupa: <i>K náboženským představám a praxi v Polynézii</i>	11
Josef Kandert: <i>Orišové a lidé. Jorubové ze západní Afriky</i>	23
Milan Kováč: <i>Tlaminime a ľudová zbožnosť u starých Aztékov</i>	44
Dalibor Antalík: <i>Proměny kultu předků v náboženství Izraele</i>	56
Dalibor Papoušek: <i>Židovský nomismus v prvotním křesťanství prizmatem Pavlova díla</i>	70
Iva Doležalová: <i>Raně křesťanská misie a problém konverze</i>	80
Pavel Spunar: <i>Napětí mezi oficiálním a „lidovým“ náboženstvím ve středověku</i>	90
Miloš Mendel: <i>Normativní a „žitá“ víra v klasickém islámu</i>	103
Luboš Bělka: <i>Karmický a nirváničský buddhismus jako normativní a žité náboženství</i>	115
Martin Slobodník: <i>Tibetský buddhismus ako žité náboženstvo</i>	125
Dušan Lužný: <i>Normativita v New Age a neopaganismu</i>	137
Břetislav Horyna: <i>Žité a normativní náboženství (Základní otázky)</i>	146

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.