

ho, otevřeného pojetí alchymie jako mnohostranného jevu kulturních dějin, nicméně mu to také umožňuje vyhnout se konfrontaci s jistými obtížemi teoreticko-metodologického rázu, s nimiž se nutně střetne religionista, jenž se rozhodne zabývat problematikou alchymie, především se základní otázkou, co je a co není na alchymii náboženského. Jestliže totiž při studiu systémů, které jsou dlouhodobě budovaným konsensem uznány jako náboženské, můžeme snad někdy v každodenní praxi rezignovat na snahu o vymezení pojmu náboženství, u širokých, mnohostranných a na určitou, alespoň rámcově ohraničitelnou sociální skupinu neomezených soustav (mezi které alchymie bezesporu patří) to očividně možná není.

Další zásadní otázkou je, kam až může jít redukce ve jménu zaměření pouze na náboženského rovinu, aniž by se tato redukce stala mrzačením a subjektivním konstruováním umělého ideového systému, který vlastně nikdy neexistoval (neboť např. ryze praktické, chemické stránky alchymie jsou její nedílnou součástí) atd.

K tomuto všemu přistupuje v případě alchymie také dílo M. Eliadeho a C. G. Junga, kteří oba projevovali o alchymii značný zájem a zanechali jistý numinózní ideový odkaz, s nímž se musí každý religionista se zájmem o alchymii dříve nebo později kriticky vyrovnávat. (Zásadní Jungovy práce o alchymii, zvláště šestý, ale i pátý svazek *Výboru z díla* [Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1999-2000] předkládají důležité, mnohdy i religionisticky relevantní výklady, které nelze jednoduše odbýt jako zcela odtržené od dějinné reality alchymie; vyžadují podstatně diferencovanější přístup než apriorní paušální odmítnutí, ale zároveň přístup velmi kritický a obezřetný.)

Religionistická snaha porozumět alchymii má před sebou ještě dlouhou cestu plnou zjevných i dosud skrytých úskalí. Haagova kniha se každému, kdo se chce tématu alchymie odborně věnovat nebo kdo se o ni zajímá jako o jednu z mnoha tváří středověku, rozhodně může stát spolehlivým majákem.

DAVID ZBÍRAL

Luboš Bělka, *Tibetský buddhismus v Burjatsku*,

Brno: Masarykova univerzita 2001, 349 s.

Brněnská knižní řada „Religionistika“ přichází po sérii kvalitních a potřebných textů s novou knihou Luboše Bělky, která se odlišuje svým poměrně specializovaným zaměřením. Protože užší vymezení tématu přináší vždy riziko omezenějšího počtu zájemců o knihu, považují za nutné poukázat na širší souvislosti, v nichž se nový vydavatelství počín Masarykovy univerzity ukazuje být významnějším, než by se na první pohled mohlo zdát.

Akademické studium tibetského buddhismu se v druhé polovině 20. století nevyhnulo rysu charakteristickému i pro religionistiku. Totiž novému a podrobnějšímu získávání informací o partikulárních oblastech, včetně hledání nových témat. Obecná hodnocení přestala být na pořadu dne, odsunuta na dobu po získání nového materiálu z dílčích studií. Do tohoto trendu zapadá i zpracovávání základních informací z míst pod vlivem tibetského buddhismu, kde se tak dosud nedělo. A Burjatsko je právě takovým místem, o jehož buddhistické tradici západní orientalistika mnoho neví (z novějších prací snad jen práce J. Snellinga *Buddhism in Russia* [Shaftesbury – Dorset: Element 1993], zcela závislá na informátorech z evropské části Ruska, a oproti ní poněkud akademičtější dílčí práce C. Humphreyové *Karl Marx Collective* [London: Cambridge University Press – Paris: Maison des sciences de l'homme 1983] týkající se především Barguzinské doliny v Burjatsku). Burjatský buddhismus je přitom výsostně specifickým jevem. Dostává se totiž do užšího kontaktu s ruským prostředím a tato ojedinělá symbióza vzbuzuje oprávněný zájem specialistů.

Knihy je rozdělena na dva oddíly. První představuje poměrně hutné zachycení dějin buddhismu v Burjatsku, nazvané „Minulost a současnost buddhismu v Burjatsku“ (s. 29-113). Čtenář do něj vstupuje poznám-

kami o nejednoznačnosti původu Burjatů, poměrně typické pro tuto širší asijskou oblast neustálých přesunů a změn. Burjati přišli patrně do oblasti kolem jezera Bajkal jen krátce před ruskými kozáky (polovina 17. století). Pokud by tomu bylo tak (Bělka uvádí i variantu „dávného domova“), šlo by vlastně o ojedinělé setkání dvou skupin kolonizátorů. Toto setkání autor charakterizuje slovy: „Ruská snaha o podmanění tohoto území se setkala se silným odporem místních kmenů, které byly podporovány mongolskými náčelníky (bur. *tajša*) v Chalše (Vnější Mongolsku).“ (s. 42). Je škoda, že opomenul i jiné a poměrně běžné interpretace, které naopak tvrdí, že zakládané pevnosti ruských kozáků měly ochraňovat již polousedlé Burjaty před loupeživými nájezdy mongolských kočovníků, a kolonizátoři se tak vlastně ocitli částečně v roli ochránců místních národů.

Další kapitoly sledují proces šíření buddhismu v Burjatsku. Bělka nepodlehł některým snahám, přeceňujícím význam buddhistických archeologických nálezů již z 5. století n.l., a spojuje rozšíření buddhismu až s mongolsko-tibetskou misí z počátku 18. století. Další pasáže této historiografické části knihy se věnují způsobům začlenění Burjatů a jejich náboženství do byrokratického aparátu Ruska. Tento proces probíhal s respektem k relativně silné autonomii tradičních burjatských správních a náboženských institucí. Zároveň však včlenění do ruské administrativy vtisklo postavení nejvyššího představitelů burjatských buddhistů jistou specifičnost, jež se nezdá být dána jen jeho náboženskou autoritou (po druhém bandido-chambolamovi nastupuje do této funkce ve striktně celibátní tradici Gelugpa jeho syn!), ale jistě i evropskými pojetím práva, které je tradicím Burjatů cizí. Byrokratický aparát tehdejšího Ruska leckdy dokonce působí jako ochránce burjatských buddhistů před agilními pravoslavnými misionáři. S právními úpravami v roce 1853 sice dochází k silnějšímu podřízení úřadům carského Ruska a tehdejší gubernátor je dokonce využívá ke stržení „nepovolených staveb“, po stížnosti burjatských buddhistů v Sankt Petěrburgu byl však gubernátor nejvyššími úřady vážně na-

pomenut pro „přilíšně uplatňování litery zákona“. I tato historie výstižně ilustruje poměrně výsadní postavení Burjatů dané – řečeno Bělkovými příhodnými slovy – „polohou na neuralgické hranici s Čínou a Mongolskem“.

S počátkem 20. století přichází vývoj, který je možno chápat jako svěbytný proces krystalizace místního buddhismu. Ten na jedné straně již zapustil pevné kořeny, na straně druhé se zde objevily proudy, které nechápaly západní kulturu (v ruské variantě) pouze jako ohrožení. Bližší kontakt s Rusy se projevil i studiem několika jedinců na tehdy kvalitní petěrburgské orientalistice. Tyto burjatské osobnosti (Baradjin, Cybi-kov) připravovaly program výuky buddhismu ve světských školách, zřetelně však pod vlivem akademických interpretací své doby. Možná by zde bylo možné velmi opatrně a obecně poukázat na možnou paralelu ve vývoji Tibetu, kde se počátkem 20. století objevilo napětí mezi jedinci, kteří usilovali o zásadní reformy teokratického státu a leckdy byli inspirováni západními mocnostmi (13. dalajlama), a konzervativním křídlem, především z řad představených největších klášterů v okolí Lhasy, kteří v takových snahách viděli ohrožení teokratického charakteru Tibetu. V případě Tibetu byla snaha o reformu potlačena, Burjatsko však v tomto směru budilo na počátku 20. století větší naděje. A zřejmě není náhodou, že jedním z burjatských „reformátorů“ byl Agvan Doržijev, rádce 13. dalajlamy.

Jiným příkladem specificky burjatského vývoje buddhismu této doby, dnes přístupným víceméně jen v legendárním balení, je hnutí soustředěné kolem „poustevníka“ Cydenova. Ten se dokonce měl pokusit o založení nového teokratického státečku. Rezervovaný postoj k pokusům vztáhnout toto hnutí ke specificky tibetskému hnutí rime (*Iris med*!, 19. století) je jistě na místě. Možná však Bělka příliš podlehl dikci novodobých ruských obdivovatelů Cydenova, spolu s kterými charakterizuje jeho poustevníčení poněkud zbrkle slovy: „Život mimo klášter však vyžadoval zvláštní praktiky, které neměly v Burjatsku tradici. Jednalo se o fenomén pro burjatský monasticismus velmi netypický.“ Je možné, že

u Cydenova šlo o jiný typ nauk, v Burjatsku té doby neznámý. Vůči legendám kolem Cydenova by možná byla namíste zdrženlivost, vždyť o „poustevnícké“ tradici v Burjatsku vypovídají burjatské dřevotisky textů tradice čö (tib. *lgčodl*), nehledě na skutečnost, že „život v odloučení“ je součástí tantrických nauk soustředěných kolem „osobních božstev“ (tib. *lji dam*), a ty byly v Burjatsku bezesporu pěstovány.

Slibný vývoj v Burjatsku se zdál být neúprosně pohřben ruskými bolševiky. Mrazivé statistické údaje o náhlém snižování počtu mnichů i klášterů v Bělkově knize za sebou skrývají tragédie lidských osudů, které už dnes můžeme často jen tušit.

Poválečný vývoj v Burjatsku sice přinesl mírné „oteplení“ v podobě dvou funkčních klášterů, zdá se však, že měly sloužit jako „Potěmkinovy vesnice“ sovětských orgánů. Navzdory tomu se mezi tehdejšími „oficiálními“ buddhisty objevují postavy (např. Darma-Dodi Žalsarajev), na které dnešní burjatští buddhisté vzpomínají s nesmírnou úctou a vděkem. Bezesporu zajímavým jevem je hnutí kolem „údajného znovuzrozence“ B. Dandarona, který za sebou zanechal řadu evropských žáků a jehož „podzemní hnutí“ utvářelo i dnešní „evropské buddhisty“ Ruska, ale i pobaltských zemí. Doporučují trochu podezíravosti k Bělkově výčtu jazyků, jež údajně Dandaron ovládal, i k jeho „filozofickému vzdělání“. Vždyť zde opět máme co do činění s novodobou legendou a navíc obraty „filozofické vzdělání“ nic nevypovídají o bližším charakteru jeho myslitelské činnosti. Nelze však než s Bělkou souhlasit s ojedinělostí tohoto hnutí a jistým vlivem na utváření ruských buddhistů, kterým se tak mohlo dostat poněkud jiného náboženského zbarvení v porovnání se západoevropskými „bratry ve víře“.

Historický náčrt je doveden přes oživení z počátku devadesátých let až do současnosti. Bělka tu nastiňuje hlavní rysy současné situace, velmi střízlivě a věcně zachycuje současnou situaci, opět charakterizovanou odstředivými tendencemi jednotlivých frakcí. V Burjatsku se nyní setkávají podoby buddhismu vedené snahou navázat na burjatskou minulost, tibetští učitelé z indického

exilu, dědici Dandarona hnutí, import v podobě tibetského buddhismu přetaveného v prostředí Západní Evropy a USA a buddhismu místních burjatských a ruských akademiků. O jejich střetech a vzájemném působení nám však více prozradí budoucnost.

V druhé části „Burjatské buddhistické kláštery“ (s. 114-259) se setkáme s jakousi akademickou variantou průvodce po jednotlivých kláštřech Burjatska – minulých i současných. Čtení je to patrně poněkud nelehké, dané encyklopedickým charakterem tohoto oddílu. Bělkovi se v této části díky mravenčí práci podařilo shromáždit základní informace o síti klášterů v celém jejím rozsahu. Pro neznalé místních poměrů připomínám, že v podmínkách dnešního Burjatska není nijak jednoduché získat v jednom kláštře informaci o jiném, překračujícím vzdálenost bezprostředního okolí. Informace o kláštřech vycházejí v mnoha případech z vlastního autorova pobytu v nich a jsou doplněny zprávami z často těžko dostupné literatury včetně burjatských novinových článků. Tato náročná práce prohlubuje charakter knihy, která má daleko k častým „rychloukaškám“. Velmi příjemnou součástí je celá řada archivních i současných fotografií. Kniha tak tvoří solidní základ, na kterém může stavět případná budoucí badatelská práce. Vážným zájemcům o burjatský buddhismus, ale i tibetský buddhismus v okrajových oblastech jeho rozšíření, tak mohou bez rozpaků vzkázat: „Čtenáři, k téhle knize se budeš vracet.“

DANIEL BEROUNSKÝ

Jan Heller – Jiří Beneš, Poutní písně: Výklad žalmů 120-134,

Praha: Centrum biblických
studií 2001, 165 s.

Krajina každé básně je nepřehledná, členitá, brázděná zákoutími, úkryty plnými překvapení, srázy a hlubokými stržemi stej-