

Příběhy navrátilců po smrti

Pro ilustraci vnímání smrti i zásvěti bude v této části pojednané o příbězích navrátilců po smrti, které jsou v Tibetu nazývány *delog* (*'das log sgrung/ rnam thar/lo rgyus*) případně *šilog* (*shi log*). Tento termín označuje osobu, která zemřela (*'das/ shi*) a navrátila se zpět (*log*) do života.

Takové příběhy jsou zřetelně určeny širšímu publiku. Současný konsenzus mezi tibetology je, že tyto příběhy ve své čisté podobě lze datovat relativně pozdě do 15. století. Ale protože jsou žánrem, který stojí mezi ústní a psanou tradicí, nelze vyloučit, že tyto příběhy byly známé již dříve.

Jejich cennost spočívá především v tom, že ukazují, jakým způsobem byly učenecké výklady přenesené do reálného života. Popisují úmrtí člověka, pohřební obřady a přechod zemřelého do zásvěti s detaily, které prozrazují mnohé z každodenního života v Tibetu. Jestliže učenecká literatura ukazuje ideální stav, v těchto příbězích jsou skloubené naukové prvky i se zvyky a představami, které nepochází vždy z normativní buddhistické literatury.

Projevují se v nich tak prvky upřednostňované Tibeťany samotnými. Týká se to detailů ohledně mantry *óm mani padmé húm* či poutěmi k posvátným horám. Je z nich také patrné, že postavy prohrávající se proti buddhistickým normativním požadavkům, které posléze své špatné činy odčiní, jsou nahlíženy s daleko většími sympatiemi, než poněkud nudné charaktery chovající se vždy ctnostně. Tito se objevují mezi těmi, kdo jsou souzeni Jamou – Pánem zemřelých.

Příběhy revenantů (navrátilců po smrti) jsou univerzálním jevem a objevují se napříč lidskými společenstvími. Tyto specifické detaily však činí z těch tibetských příběhů jedinečná vyprávění.

V hrubém náčrtu může být jejich děj nastíněn následovně. Jádrem vyprávění se týká člověka, který umírá (ať již muž či žena, laika či mnicha). Po nějaké době tento vypravěč zakouší smrt. V propracovaných textech se objevují detaily z pohřebních obřadů, vnímání své vlastní mrtvolky, atp. Ve většině případů je pak vypravěč veden jinou osobou do zásvěti. Přicházejí do města či vesnice, které jsou obydlené davy lidí. To je v některých případech ztotožněné s mezistavem (*bar do*) mezi smrtí a zrozením. Odtud vede dlouhý most přes řeku do sídla soudce Jamy (Pána zemřelých, *Gshin rje*). Popisuje se tam často jeho souzení množství lidí, která má zřetelně působit didakticky. Posléze dojde řada i na hlavního hrdinu/hrdinku vyprávění, avšak Jama rozhodne, aby se vrátil zpět do života. Často je toto rozhodnutí spojené se vzkazem pro živé o mučnicích v peklech a ctnostném životě jako způsobu vyhnouti se jim. Po návratu mezi živé jsou poté v některých textech popsány ctnostné činy navrátilce, které jsou výsledkem jeho setkání s Jamou a jeho soudem.

Detaily se v jednotlivých vyprávěních mohou lišit, ale toto jakási kostra těchto vyprávění. Tibetská vyprávění o navrátilcích po smrti byla předmětem zkoumání několika badatelů (CUEVAS 2008, EPSTEIN 1982, POMMARET 1989) a živá tradice v Bhútánu spojená s nimi byla námětem publikace obsahující mnohé detaily o nich (POMMARET 1989).

V těchto zmíněných pramenech jsou uváděny i seznamy textů známých vyprávění. Nejucelenější z nich přináší Françoise Pommaret, která jmenuje 13 rozdílných vyprávění o navrátilcích po smrti, které se však mohou objevovat v trochu odlišných redakcích. Když k tomuto

počtu přidáme ty příběhy, které se objevily v nedávné době, můžeme dnes identifikovat 17 různých zapsaných příběhů.¹⁵² Nicméně tento počet není možné brát jako vyčerpávající, protože existují reference o příbězích *delogů*, které se nedochovaly či nebyly zapsané a existovaly jen v ústní formě.

Příkladem mohou být reference uvedené v tibetském textu paměti z oblasti Čhatheng v Khamu, ve kterém jsou zmíněni dva místní *delogové* z počátku 20. století (KAR RGYAL DON GRUB 1992: 120–122). Žádné zapsané příběhy o nich se nedochovaly. Tento případ rozhodně nebude jediný a je jisté, že takových *delogů* a příběhů s nimi spojených bylo daleko více. Část z nich nebyla pravděpodobně nikdy zapsaná.

Zmínění badatelé ve svých textech upozorňují také na určitou souvislost mezi příběhy *delogů* a staršími vyprávěními o návštěvě pekel, které jsou datovaná do doby před 15. stoletím, a byla Tibeťanům známá. Françoise Pommaret nazývá tyto texty „vyprávěními o zachránčích“ a odlišuje je od skutečných vyprávění o *delozích*.

Jejich společným rysem je, že popis pekel v nich má mít podobný efekt na čtenáře. Jsou to živé popisy důsledků konání, která jsou v rozporu s buddhistickými představami o správném chování. Cíl může být podobný, avšak tyto příběhy přinášejí portréty „svatých“, jejichž neobyčejná moc jim umožní vstoupit do pekel a zachránit jejich nebohé obyvatele. To je také zásadním rozdílem oproti příběhům *delogů*. Nejsou vyprávěními běžných lidí svědčících o zásvětí, ale příběhy o mimořádných hrdinech – světcích se schopností zachraňovat z pekel.

Motiv zachránce z pekel je přítomný již v první kapitole indického textu *Kárandavjúha-sútry* obsahující vyprávění o Avalókitéšvarově osvobození obyvatel pekel. Podobný námět se opakuje v řadě děl. Jedno z nejranějších a v Tibetu velmi dobře známých vyprávění je o Maudgaljájanově záchraně své matky z pekel. Je to text, který je pravděpodobně překladem z čínského apokryfního textu, a je badatelům dobře známý z překladu z čínštiny (MAIR 1983), i z práce studující tzv. Svátek duchů v Číně, který s ním souvisí (TEISER 1988). Okolnosti překladu tohoto textu do tibetštiny i jeho skutečný vliv v Tibetu zůstávají poněkud zamlžené (BEROUNSKÝ 2012).

Tyto příběhy o světcích vysvobozujících z pekel jsou v Tibetu zcela jistě prokázané před 15. stoletím, tj. dobou, ze které pocházejí nejstarší příběhy *delogů*. V textech badatelů se tak objevují zmínky o tom, že tibetské příběhy o navrátilcích po smrti jsou pod jejich vlivem. Avšak prokázání souvislosti s nimi se zdá být dalo komplikovanější otázkou. Jejich podobnost spočívá

152 Nejobsáhlejší bibliografie je uvedena v POMMARET 1989: 185–193. Narozdíl od F. Pommaret, zde nebude příběh Nangsy Öbum (*Snag sa 'od 'bum*, srov. KOLMAŠ 1993) chápán jako vyprávění o *delogovi*. Obsahuje krátké vyprávění o její smrti, ale to je jen episodické vyprávění v rámci širšího příběhu a nelze ho srovnávat s plně vyvinutými příběhy *delogů*. F. Pommaret identifikovala následující texty vyprávění *delogů*: 1. *Karma dbang 'dzin* (3 různé verze), 2. *Kun dga' rang grol* (1 verze), 3. *Dkon mchog rgyal mtshan* (1 verze), 4. *Bkra shis rnam rgyal* (1 verze), 5. *Khams pa a krung/ a drung/ Long wa a drung* (1 verze), 6. *Gling bza' /za/sal chos skyid* (4 verze), 7. *Chos dbang rgyal mo* (1 verze), 8. *Bstan 'dzin chos sgron* (1 verze), 8. *Byams pa bde legs* (1 verze), 9. *Byang chub seng ge* (3 verze), 10. *Sangs rgyas chos 'dzom* (1 verze), 11. *La phyi sprul sku* (1 verze, bönpö), 12. *Dbu za rin chen sgron gsal* (2 verze, bönpö), 13. *Bla khri rgyal ba gyung srung* (1 verze, bönpö). Mimo tyto texty obsahuje sbírka TBRC další manuskripty po jedné verzi: 14. *Rgyal ba'i yid 'dzin bzod pa chos kyi dbang phyug* (TBRC, W1KG9088), 15. *Sangs rgyas seng ge* (TBRC W27604), 16. *Lha mo lham gcung/Lha mo bu khrid* (TBRC W27520). Existuje i překlad příběhu *deloga* do angličtiny: 17. *Zla ba sgröl ma* (BARRON-CHAGDUD TULKU 1995).

v popisu dvora Jamy, ve zmínkách o způsobech mučení a podobných detailech, které jsou však známé i z jiných indických pramenů. Pokud jde o celkovou dějovou linii, ta je poměrně odlišná.

Následující řádky se tak pokusí poukázat na skutečnost, že svým celkovým dějem jsou příběhy *delogů* daleko blíže podskupině starých čínských textů nazývaných *zhiguai* („příběhy o podivuhodnostech“). V literatuře existují jen obecné poznámky o možném vlivu čínské literatury na příběhy *delogů* (srov. Pommaret 1997, p. 499), ale ty nebyly nikdy specifikované.

Než se však pozornost obrátí k Číně, mělo by být upozorněno na skutečnost, že obecněji tyto čínské příběhy, včetně těch, které nejsou pod vlivem buddhismu, mohou obsahovat narativní linie a prvky pocházející spoza teritorií za západní hranicí Číny.

Mezi nimi je třeba zmínit zejména perské vyprávění známé jako *Knihla Arda Viráze*. Tento zoroastrijský text má podobný námět, totiž sestoupení do pekel a návrat zpět do života. Je datovaný do 6.–7. století, ale badatelé se shodují, že jeho sepsání předcházela ústní tradice.¹⁵³ Příběh sám hovoří o událostech ze 4. stol. n. l.

Děj textu obsahuje návštěvu pekel a nebes hlavního hrdiny po intoxikaci. Podobně jako v pozdějších buddhistických textech, je účel textu zřetelně didaktický. Má prokázat pravdivost náboženských pravd svědectvím o utrpení těch, kdo se jimi nevedou, a o blaženosti těch, kdo se jimi řídí. Text však obsahuje i detaily, které ho přivádějí blíže k pozdějším čínským i tibetským vyprávěním. Popisuje řeku, která se má přebrodit při cestě do zásvětí (paralelu najdeme v mnohých indo-evropských příbězích). Líčí však i jednotlivé nepravosti, pro které nešťastníci v peklech trpí, kterými jsou například podvody při měření vahami či zabíjení zvířat. Zvláště jeden z motivů byl zmiňovaný badateli jako možná inspirace pro čínské příběhy. Tím jsou váhy měřící míru ctnosti a nepravosti. O nich bylo prokázáno, že na území dnešního Íránu existují i starší reference o nich (ERMAKOV 1994: 82).

Badatelé zabývající se populárními náhledy na pekla v Číně zmiňují, že obrovský rozkvět příběhů s detaily o peklech přináší středověká čínská literatura nazývaná *zhiguai*, či „Příběhy o podivuhodnostech“ (CAMPANY 1990, 1995; THOMPSON 1989). Tyto příběhy v množství konkrétních sbírek vznikaly v kruzích mimo aristokracii, jejich autory byli nejčastěji nižší úředníci. Jejich tvůrci nepatřili k vysokým vrstvám náboženských specialistů, a právě to umožňuje nacházet v těchto příbězích prvky lidových náhledů na pekla. Pokládá se za pravděpodobné, že se v nich odrážejí představy negramotných lidí, které se soustředí na kuriózní příběhy. Ty mohly být upravené těmi, kdo je zapsali.

R. F. Campany představil výběr těchto příběhů z let 150–550 n. l. spolu s detailním komentářem. Vybral přitom právě příběhy o smrti a návratu zpět mezi živé. Typicky takové texty počínají stručným uvedením jména, místa, postavením a základních okolností spojených s hrdinou příběhu. Po nich následuje stručně vlastní příběh, opakující, že po jeho smrti zůstalo „místo pod srdcem teplé“. Následují poměrně různorodá svědectví o zásvětí a okolnosti návratu z něj. Jejich společným rysem je, že vnímají zásvětí jako zrcadlový obraz tohoto světa a často líčí byrokratický aparát zásvětí ne nepodobný tomu v tehdejší Číně. Tak některé z těchto příběhů líčí jako důvod odchodu do zásvětí potřebu obsadit uvolněný úřednický post v něm.

153 Nejstarším překladem do angličtiny je ASA – HAUG – WEST 1872. Pro shrnutí diskuzí kolem tohoto textu a reference k dalším překladům viz BOYCE – GRANET 1991: 429–436. Autoři nasouhlasí s častou interpretací hrdiny jako analoga turkických šamanů. Pro diskuzi ruských badatelů viz BONGARD-LEVIN – GRANTOVSKIJ 1983: 142–146.

Hrdina se vrátí k životu proto, že jeho dovednosti se neukáží být dostatečné pro tuto pozici, případně navrhne schopnějšího kandidáta. V jiném příběhu se hrdina dostane do zásvětí díky touze strážců nižších úřadů v zásvětí po úplatku. Po předání úplatku se hrdina vrátí mezi živé.

Pekla v nich však nejsou popisovaná detailně a geografie zásvětí je představená jen velmi vágně. Případy mučení v těchto textech scházejí zcela (CAMPANY 1990).

Avšak mezi těmito příběhy *zhiguai* se objeví i ty, které jsou z buddhistického prostředí. Campany se jimi příliš nezabýval,¹⁵⁴ existující podrobnější studie existuje je zatím jen v ruštině (ERMAKOV 1994). Ta se zabývá sbírkou podobných příběhů z přelomu 5. a 6. století. Kompilátorem dané sbírky měl být Wang Yan a její název je *Mingxiang ji*.¹⁵⁵ Tato sbírka je nejdelším dochovaným exemplářem textů tohoto žánru z buddhistického prostředí. Obsahuje na 130 příběhů, což tvoří zhruba polovinu těch, které jsou dnes k dispozici. 15 příběhů z nich se týkají navrátilců po smrti.

Markantní změna přichází s jejich moralistním akcentem, který doplňují popisy různých mučení v zásvětí. Ačkoliv některé rysy vlivů mimo buddhismus zůstávají (byrokratický aparát pekel, zmínky o hoře Tai Shan jako místa děje, atp.), proměňuje se i základní osnova příběhu.

Po smrti hrdiny, jehož jméno je na počátku vždy zmíněné spolu s lokalitou a jeho krátkým představením, se objevují lidé, kteří ho odvádějí do zásvětí (někdy je to jediný člověk, v jiných případech dva, pět, deset či více). Některé z příběhů popisují cestu do zásvětí jako stezku obklopenou trnitými keři. Většina příběhů pak popisuje příchod do města či budovy s tisíci patry. To má značně byrokratický nádech, zmiňují se knihy záznamů, písaři, asistenti soudců či úředníků. Ve většině těchto vyprávění dojde ke zjištění, že došlo k administrativní chybě (ačkoliv jeden z příběhů zmiňuje potřebu obsazení úřednického postu jako důvod cesty do zásvětí). Návštěvník je poté svědkem utrpení v peklech popsanych poměrně v souladu s normativní buddhistickou literaturou. Téměř vždy je přítomné vaření v kotlích, ale zmiňují se psi, vrány i „mečové stromy“ buddhistických pekel. Následují často instrukce pro ctnostný život, kterým se dá předejít tomuto utrpení. Příběhy končí popisem zvýšené náboženské usilovnosti navrátilce z těchto krajů.

Tyto příběhy byly oproti oněm nebuddhistickým doplněné o některé typické rysy přicházející z buddhismu. A je více než zarážející, že jejich základní osnova je téměř totožná s tibetskými příběhy *delogů*.

Dějovou linii příběhů *delogů* tak už zde najdeme zcela vypracovanou. Jednotlivé detaily v příbězích *delogů* sice obsahují prvky typické pro Tibet, kterými jsou třeba popis specifického pohřebního obřadu s užitím rituálu „přenesení vědomí“ (*'pho ba*), důležitá role bódhisattvy Avalókitéšvary a jeho mantry *óm mani padmé húm*, atp, ale děj je ve své základní struktuře téměř totožný. Pokud srovnáme buddhistické příběhy o zachráncích z pekel s těmito čínskými

154 Uvádí jako příklad jen jeden buddhismem ovlivněný text z *Mingxiang ji* pro ilustraci. Obsahuje poselství pro žijící (CAMPANY 1990: 119–120).

155 Robert Ford Campany oznámil, že pracuje na kompletním překladu, který by měl být v budoucnu publikovaný. Existující překlad je v ruštině z pera Ermakova a byl publikovaný pod titulem “Vesti iz potustoronnego mira” (VAN YAN’ 1993). Pro jejich komentář viz ERMAKOV 1994. Jmenuje tyto příběhy ne jako *zhiguai*, ale charakterizuje je obecnější kategorií *xiaoshuo*. Rozdíl mezi nimi je podle autora v tom, že druhá kategorie slouží účelům náboženství (ERMAKOV 1994: 10).

příběhy o navrátilcích ze zászvěti, je na první pohled zřejmé, že tibetské příběhy *delogů* mají daleko blíže k těm čínským příběhům s buddhistickým pozadím nazývaným *zhiguai*.

Přestože je jejich podobnost na úrovni struktury příběhu a jeho ústředních prvků zkrátka faktem, neexistují žádné důkazy o přímých vlivech těchto čínských příběhu na ony tibetské. Je mezi nimi také obrovská časová propast téměř jednoho tisíciletí. Pro prokázání přímého vlivu je třeba více hmatatelných důkazů. Zde tak nezbývá než konstatovat, že souvislost mezi nimi není zcela určitě náhodná.

V následující kapitole bude přeložený příběh jednoho z nejdůležitějších *delogů*. Je to příběh ženy Lingza Čhökji (*Gling za/gza'sa chos skyid*), která žila pravděpodobně v oblasti na sever od Derge v provincii Kham během 16. století (EPSTEIN 1982: 136, pozn. 1; STEIN 1959: 401, pozn. 13). Badateli bylo již konstatované, že většina *delogů* pochází z jižního a jihovýchodního Tibetu (Khamu) (srov. EPSTEIN 1982: 77–8). V souvislosti s tímto geografickým rozšířením byly proneseny hypotézy, že tato vyprávění mohla být spojená s reakcí na moc tradice *gelug* v centrálním Tibetu a známkou buddhistických misionářských aktivit. Ale prozaickým důvodem tohoto geografického rozšíření v Tibetu může být i to, že Kham sousedil s provincií Sichuan, tj. jednou s oblastí v Číně, ve které bylo prokázáno, že z ní pocházejí vyprávění o navrátilcích po smrti.

Ústřední pasáže příběhu o Lingza Čhökji byly již překládané do angličtiny (CUEVAS 2008, EPSTEIN 1982) a existuje i kompletní překlad textu z mongolské verze do ruštiny (SAZYKIN 1990). Následující překlad do češtiny chce čtenáři přiblížit typickou strukturu těchto příběhů. Budou v něm vynecháno jen několik případů výslechu Jamy zemřelých, které jsou značně repetitivní. Jejich vynechání by nemělo čtenáři bránit ve vnímání dějové linie textu.

Už Bryan Cuevas ve své knize zmiňuje skutečnost, že toto konkrétní vyprávění o Lingza Čhökji lze považovat za modelový příběh, kterým se poté vedly pozdější tibetská vyprávění o navrátilcích po smrti (CUEVAS 2008: 17). Je naprosto zřejmé, že toto vyprávění má mezi ostatními existujícími příběhy výsadní postavení. K němu poukazuje počet dochovaných verzí, který je zdaleka nejvyšší ze všech příběhů, a svědčí o jeho značné rozšířenosti. Je také zahrnutý do všech známých sbírek příběhů o navrátilcích po smrti.

Pomimo těchto argumentů je to také jediné vyprávění tohoto druhu, o kterém víme, že bylo překládané do mongolštiny. Díky úsilí A. F. Sazykina jsou známé různé čtyři existující mongolské překlady a 38 jejich exemplářů v knihovnách v Rusku, Tuvě a Mongolsku (SAZYKIN 1990:11–76, srov. také HEISSIG 1972: 119–132). Bylo to tedy nepochybně velmi populární vyprávění i mezi Mongoly. Za jistou kuriozitu lze považovat i existující text, který je zpětným překladem z mongolštiny do tibetštiny (SAZYKIN 1990: 42). To je je dalším svědectvím o jeho značném rozšíření mezi Mongoly.

Známé tibetské manuskripty obsahují ne vždy identické verze příběhu. Na tomto místě se překlad vedl verzí publikovanou v moderní knižní podobě v Dillí (LCH.A), která nebyla známá předchozím překladatelů úryvků příběhu do angličtiny. Jiné verze zmíněné v poznámce pod čarou byly použité pro komparaci a osvětlení míst, která nebyla v daném rukopise zrozumitelná buď pro zkracování vět či písarské chyby. Všechny existující verze jsou pod vlivem dialektu z Khamu. Přestože je v nich základní dějová linie příběhu totožná, konkrétní

vyjádření se v nich často zásadně odlišují. To poukazuje na ústní tradici jako primárního nositele tohoto příběhu. Zapsaná verze tedy může být vnímána jako druhotná.¹⁵⁶

Jestliže jsem se v předchozích řádcích pokoušel poukázat na nepopiratelný vliv čínské tradice na formování těchto příběhů o *delozích*, je nutné zdůraznit, že jde jen o strukturu textu. Řečeno tibetskou terminologií, jde o nádobu. Její náplň je však neocenitelné svědectví o skutečném vnímání smrti v prostředí buddhismem ovlivněných laiků své doby. V tomto textu jsou jasně formulované tibetské představy o událostech po smrti z hlediska laických buddhistů v tehdejším Khamu.

156 Při překládání bylo využito následujících šest verzí textu: (LCH.A) *'Das log gling sa chos skyid kyi rnam thar mdor bdus*, (LCH.B) *Gling bza' chos skyid*, (LCH.C) *Ye shes mkha' 'gro gling za chos skyid kyi 'das log sgrung yig*, (LCH.D) *Gling bza' chos skyid shi 'phos nas gshin rje'i yul rnams la bya ra byas pa'i rnam thar*, (LCH.E) *Gling za chos skyid*, (LCH.F) *'Das log gling bza' chos skyid kyi rnam thar*.