

Bělka, Luboš

Mandala a dějiny : Bidija D. Dandaron a burjatský buddhismus

Mandala a dějiny : Bidija D. Dandaron a burjatský buddhismus 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014

ISBN 978-80-210-6725-7; ISBN 978-80-210-6728-8 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle):

<https://hdl.handle.net/11222.digilib/130699>

License: [CC BY-NC-ND 3.0 CZ](#)

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220902

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Mandala a dějiny

*Bidija D. Dandaron
a burjatský buddhismus*

Luboš Bělka

Masarykova univerzita

Brno 2014



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Mandala a dějiny:

Bidija D. Dandaron a burjatský buddhismus

Luboš Bělka

Masarykova univerzita Brno 2014



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Dílo bylo vytvořeno v rámci projektu Filozofická fakulta jako pracoviště excelentního vzdělávání: Komplexní inovace studijních oborů a programů na FF MU s ohledem na požadavky znalostní ekonomiky (FIFA), reg. č. CZ.1.07/2.2.00/28.0228 Operační program Vzdělávání pro konkurenceschopnost.

© 2014 Masarykova univerzita



Toto dílo podléhá licenci Creative Commons Uveďte autora-Neužívejte dílo komerčně-Nezasahujte do díla 3.0 Česko (CC BY-NC-ND 3.0 CZ). Shrnutí a úplný text licenčního ujednání je dostupný na:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz.

Této licenci ovšem nepodléhají v díle užitá jiná díla.

Poznámka: Pokud budete toto dílo šířit, máte mj. povinnost uvést výše uvedené autorské údaje a ostatní seznámit s podmínkami licence.

ISBN 978-80-210-6725-7 (brož. vaz.)

ISBN 978-80-210-6726-4 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-6727-1 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-6728-8 (online : Mobipocket)

Obsah

Předmluva	6
---------------------	---

1. Historická situace	8
--	----------

1.1. Burjatská sangha v kontextu carského a sovětského Ruska	8
---	---

1.2. Vnitřní vývoj sanghy na přelomu 19. a 20. století.	9
---	---

1.2.1. Konzervativci	11
--------------------------------	----

1.2.2. Reformátoři	12
------------------------------	----

1.2.3. Nirvánisté	16
-----------------------------	----

1.2.4. Balagatské hnutí	17
-----------------------------------	----

1.3. Burjatská sangha v sovětském období	20
--	----

1.3.1. Hledání vztahu: 1917–1924.	20
---	----

1.3.2. První vlna represálií: 1925–1928	21
---	----

1.3.3. Druhá vlna represálií: 1929–1938	26
---	----

1.3.4. Absence oficiální sanghy: 1939–1945	40
--	----

1.3.5. První obnova buddhismu: 1946–1985	41
--	----

1.3.6. Druhá obnova buddhismu: 1986 – dodnes	44
--	----

1.4. Bidija D. Dandaron: život a dílo	48
---	----

1.4.1. Dětství (1914–1928)	52
--------------------------------------	----

1.4.2. Jinošství (1929–1931)	64
--	----

1.4.3. Studia v Leningradě (1931–1937)	65
--	----

1.4.4. První věznění (1937–1943)	65
--	----

1.4.5. Intermezzo na svobodě (1943–1947).	68
1.4.6. Druhé věznění (1947–1955).	70
1.4.7. Svoboda (1955–1965).	72
1.4.8. Učitelství (1966–1972)	74
1.4.9. Třetí věznění (1972–1974).	77
1.5. Dandaronova družina	86
2. Popis a analýza Dandaronovy mandaly	97
2.1. Přístup vyznavačský	101
2.2. Přístup religionistický.	102
3. Závěr	147
4. Příloha	152
První kapitola z knihy Bidiji D. Dandarona Černý sešit, neboli o čtyřech Buddhových ušlechtilých pravdách: Společenská karma a úloha osobnosti	152
5. Použitá literatura	207
6. Seznam zobrazení.	217

Předmluva

Text zabývající se životem, dílem a odkazem burjatského buddhisty a buddhologa Bidiji Dandaroniče Dandarona (1914–1974) na pozadí dějin burjatského buddhismu v 19. až 21. století, vznikl zásadním přepracováním a obohacením o nové poznatky několika původních autorových příspěvků, ať již časopiseckých, sborníkových či monografických.^[1] V příloze je pak překlad první kapitoly Dandarony samizdatové knihy *Černý sešit, neboli o čtyřech Buddhových ušlechtilých pravdách: Společenská karma a úloha osobnosti*, který před lety připravila Lucie Dlouhá; překlad prošel zevrubnou revizí a v češtině vychází poprvé.

[1] Bělka Luboš, *Tibetský buddhismus v Burjatsku*, Brno: Masarykova univerzita 2001; Bělka Luboš, „Bidiya D. Dandaron: the Case of a Buryat Buddhist and Buddhologist During the Soviet Period“, in: Doležalová Iva – Martin Luther H. – Papoušek Dalibor (eds.), *The Academic Study of Religion During the Cold War: East and West*, New York – Bern: Peter Lang 2001, str. 171–182; Bělka Luboš, „Bidija Dandaronič Dandaron a burjatský buddhismus ve 20. století“, in: Pecha Lukáš (ed.), *Orientalia Antiqua Nova 7*, Plzeň: Dryada 2007, str. 9–19; Bělka Luboš, „Mandala Dandarona: Vizualnaja reprezentacija istorii neoficialnoj burjatskoj buddijskoj sangchi sovětského perioda“, *Tartaria Magna* 2/1, str. 151–169; Bělka Luboš, „Dandaron Mandala: Unofficial Buryat Buddhist Sangha during the Soviet Era“, *Orientalistika, University of Latvia*, vol. 793, 2013, str. 132–143.

Poděkování – sluší se připomenout a vyjádřit vděčnost kolegyním a kolegům, kteří mi jakkoliv s přípravou textu a materiálů pomohli. Někteří svým svědectvím a pamětnickým vyprávěním o době, lidech a událostech, jiní pak kritickými připomínkami a poznámkami. Taktéž jsem velmi vděčný za zapůjčení fotografií a především pak za možnost publikovat Dandaronovu mandalu v barvě. To všechno jsou věci, bez kterých by tento text vniknout nemohl. Zřejmě nevyjmenuji všechny, ale přesto se o to – v abecedním pořadí a bez uvádění akademických titulů – pokusím. Někteří ze jmenovaných již mezi námi nejsou:

Daniel Berounský (Praha), Alexandr I. Breslavce (Sankt-Petěrburg); Donatas Ljudvikas Juzovič Butkus (Vilnius); (Nikolaj Cyrempilov (Ulan-Ude); Cyvan Ančenovič Dašicyrenov (Ulan-Ude); Andrej Fukas (Bratislava), Isabelle Charleux (Paříž); Andreas Maleta (Oberweiss); Veronika Kapišovská (Praha); Karénina Kollmar-Paulenz (Bern); Josef Kolmaš (Praha); Stefan Krist (Fairbanks a Vídeň); Kristina Lange (Lipsko); Linnart Mäll (Tartu); Vladimír Mikhailovič Montlevič (Sankt-Petěrburg); Alexandr Mojsejevič Pjatigorskij (Londýn); Herbert Schwabl (Zürich); Martin Slobodník (Bratislava); Andrej Strelkov (Ulan-Ude a Sankt-Petěrburg); Andrej A. Těrentěv (Hong Kong a Sankt-Petěrburg); Cymžit Purbujevna Vančikova (Ulan-Ude); Darima S. Žamsujeva (Praha a Ulan-Ude).

Hlavní poděkování ovšem patří mé rodině.

1. Historická situace

1.1. Burjatská sangha v kontextu carského a sovětského Ruska

Postavení tibetského buddhismu, dříve nazývaného *lamaismus*, v Rusku, později Sovětském svazu a dnes v Ruské federaci, se proměňovalo v závislosti na tom, jaká byla politika státu vůči tomuto náboženství. Vztah státní moci k minoritní církvi, v tomto případě k burjatské sangze, osciloval od politiky tolerance k politice likvidace buddhismu v Rusku.^[2] Vztah buddhistické sanghy se taktéž proměňoval a do velké míry reagoval na změny přicházející z Moskvy či Petrohradu. V třísetletých dějinách vztahu státu a buddhismu, lze identifikovat několik zásadních bodů, kdy se ruská carská či sovětská církevní politika radikálně proměňovala. Zřetelně nejkritičtější období pak nastalo v druhé polovině třicátých let 20. století, kdy po roce 1937 na téměř dekádu díky rozsáhlým stalinistickým represáliím ustal oficiální náboženský život. První obnova se započala v roce 1946 a trvala až do období tzv. *perestrojky*, tj. do poloviny osmdesátých let. Dějiny burjatského buddhismu jsou dějinami hledání (a nalézání)

[2] Pozoruhodnou a zřejmě nejstarší publikací líčící z pohledu carské administrativy vztah mezi pravoslavným státem a burjatskou sanghou v 19. století je: Vaškevič Vladimir, *Lamaity v Vostočnoj Sibiri*, Sankt-Petěrburg: Tipografija Ministerstva Vnutrennyh Děl 1885.

vzájemného vztahu mezi pravoslavným státem a buddhistickou sanghou provázanou v počátečních obdobích se zahraničím.

1.2. Vnitřní vývoj sanghy na přelomu 19. a 20. století.

Společenské reformy v roce 1905 se bezprostředně týkaly i a náboženských záležitostí: carův toleranční patent zajišťoval ruským občanům právo svobodně a bez právních či jiných následků opustit pravoslavnou církev, dále zajišťoval právo rodičů, kteří tak učinili, vychovávat své děti v duchu jimi zvoleného náboženství. Patent též zaručil nepravoslavným církvím, denominacím a jiným ekleziálním strukturám, jako například starověrcům, vytváření či stavbu vlastních chrámů, poskytoval jim právo vlastnit majetek a dokonce jim umožňoval i vznik vlastních základních škol.^[3]

Dalším projevem tolerantnějšího přístupu k buddhismu v Rusku byl podpis cara Mikuláše II. pod stavební plán buddhistického chrámu v Petrohradu v roce 1907,^[4] čímž de facto umožň-

[3] Srv. Berman Harrold, „Religious Rights in Russia at a Time of Tumultuous Transition: A Historical Theory“, in: Vyver J. D. van der – Witte J. Jr. (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective*, Hague: Kluwer 1996, str. 288.

[4] Benz Ernst, „The Status of Buddhism in the Soviet Union and Its Relations to Buddhism in Southeast Asia“, in: Ernst Benz (ed.), *Buddhism or Communism: Which Holds the Future of Asia?* London: Allen and Unwin 1966, str. 153; Andrejev Alexandr I., *Buddijskaja svjatyňa Petrograda*, Ulan-Ude: EkoArt 1992.

nil existenci a fungování další ne-křesťanské sakrální stavby (po muslimské mešitě) v centru ruského pravoslaví.

Burjatské buddhistické duchovenstvo, laická inteligence a v menší míře i prostí věřící nezůstali stranou těchto událostí. Již před propuknutím první světové války se u burjatských buddhistů výrazněji projevil proces názorové krystalizace a diferenciace, který se později ve dvacátých letech propojil s tehdejší politickým vývojem v Sovětském svazu. Mnišská komunita a nepočtená burjatská národní inteligence se podle vztahu k vývoji v sangze (buddhistické obci mnichů a laiků) prakticky rozdělila na dvě základní znepřátelené skupiny – reformátory (progresisty, *obnovlence*) a konzervativce (tradicionalisty). K těmto dvěma skupinám ještě přistupovala třetí, nepočtená skupinka nirvánistů,^[5] která toto schizma odmítala s poukazem na potřebu věnovat se tomu, oč v buddhismu jde především, totiž naplnění duchovního cíle veškerého usilování – dosažení stavu nirvány pro všechny cítící bytosti.

Xenija M. Gerasimova ve své monografii věnované reformnímu hnutí burjatského buddhistického duchovenstva zdůrazňuje sepětí bohatých Burjatů (které pojmenovává ruským termínem *kulak* a burjatským termínem *nojon*) s konzervativním křídlem. Druhá skupina, *obnovlenci*, má podle autorky sice demokratičtější a pokrokovější charakter, nicméně i ona vyrůstá z podhoubí bohaté burjatské buržoazie (sic!). Konstatuje například, že:

[5] Gerasimova Xenija M., „Suščnost' izměněnija buddizma“, in: R. E. Pubajev (ed.) *Kritika iděologii lamaizma i šamanstva: Matěrialy seminarov-atěistov*, Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatěľ'stvo 1965, str. 28–46.

„Kulaci se politicky organizovali na sjezdech oblastních i guberniálních, a to ve Věrchněudinsku, Čitě, Gusinoozerském a Cugolském klášteře. Na čitinském sjezdu v dubnu 1905 došlo k definitivnímu rozdělení Burjatů na *starodumce* a *progresisty*, tedy na zastánce buržoazní samosprávy, bez dohledu představitelů rolníků... Druhá skupina, progresisté, se ustanovila později, v roce 1906 v Aginsku. Jejimi členy byli představitelé inteligence, kteří vyšli z řad nojonů a kulaků. Nebylo jich mnoho, ale byli důležití jako ideologové a teoretici strany progresistů.“^[6]

1.2.1. Konzervativci

Ve zmíněném procesu štěpení se v opozici vůči reformátorům jako první zformovali tradicionalisté. Konzervativci reprezentovaní lamou E. Vambocyrenovem, bývalým chorinským rodovým náčelníkem (bur. *tajša*), stáli v ostré, často ozbrojené opozici vůči sovětské moci. Lamové-bojovníci se zbraní v ruce nepatřili pouze do oblasti lidové fantazie a legend, tito buddhističtí ozbrojenci skutečně existovali, byť jich nebylo takové množství, jak se mezi Burjaty dodnes traduje. Koncem dvacátých a počátkem třicátých let vzplanuly nejenom v blízkém Mongolsku,^[7]

[6] Gerasimova Xenija M., *Obnovlenčeskoje dviženije burjatsko-go lamaistskogo duchověnstva, 1917-1930 gg.*, Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatěl'stvo 1964, str. 113-114.

[7] Viz například Moses Larry W., *The Political Role of Mongolian Buddhism*, Bloomington, Indiana: Asian Studies Research Institute 1977; Siklos Bulcsu, „Mongolian Buddhism: A Defensive Account“, in: Akiner Shirin (ed.), *Mongolia Today*, London: Kegan Paul 1991, str. 155-182.

ale také v Burjatsku lidové vzpoury proti bolševickému režimu, kterých se právě lamové často účastnili nejenom jako řadoví bojovníci, ale také jako jejich organizátoři.

Buddhističtí konzervativci prosazovali tradiční burjatské pojetí náboženství a odmítali veškeré tehdy probíhající změny a reformy. Jejich snahy směřovaly k zachování předválečného stavu a posílení původního způsobu života buddhistické komunity.

Spor mezi oběma základními proudy v burjatském buddhismu se od počátku dvacátých let vyhrocoval a hrozilo nebezpečí přechodu v otevřený ozbrojený konflikt mezi znesvářenými frakcemi, a to i v rámci jednotlivých klášterů. Řešení potenciálního konfliktu ovšem přišlo z nečekané strany – do situace totiž vstoupila aktivně sovětská moc, komunistická strana, bojůvky ateistů, komsomolci, tajná policie a nakonec i Rudá armáda.

1.2.2. Reformátoři

Reformátoři početně zahrnovali asi pětinu buddhistické hierarchie a byli reprezentováni nejznámějším burjatským lamou Agvanem Doržijevem,^[8] osobním učitelem a rádcem 13. tibetského dalajlamy Thubtän Gjamccha. A. Doržijev (viz obr. 1 a obr. 2), nositel vysokého titulu cchänñi khänpo, tedy „znalec filozofie“, byl také oficiálním představitelem Tibetu u carského dvora v Petrohradě a později i vyslancem Tibetu u sovětské vlády v Moskvě. Reformátoři chtěli obnovit původní buddhismus zavedením radikálních změn v ekleziální struktuře, které by odstranily nánosy minulosti a zároveň by přiblížily učení i praxi burjatského

[8] Jeho autobiografie viz Doržijev Agvan, *Zanimatělnoje zamětki. Opisanije putěšestvija vokrug světa*, Moskva: Vostočnaja literatura 2003.

buddhismu, a tedy i burjatskou vzdělanost, moderní současnosti. Lamové, učenci, spisovatelé, politici a myslitelé, kteří se na tomto hnutí podíleli, chápali všechny plánované reformy šířeji, než jako pouze náboženské. Samotná reforma spočívala především v následujících požadavcích:

- (1) zavedení mongolštiny jako druhého rituálního jazyka vedle tibetštiny s odůvodněním, že jde o jazyk Burjatům bližší a srozumitelnější;
- (2) odchod mnichů z klášterů blíže k lidu spojený s prací mezi prostými vesničany a kočovníky;
- (3) zrušení institutu rozpoznaných znovuzrozenců (nazývaných také poněkud nepřesně „převtělenci“, bur. *chubilgán*);
- (4) přijetí západní vědy do tradiční burjatské vzdělanosti;
- (5) užší spojení buddhismu s burjatským národním hnutím;
- (6) návrat k původnímu buddhismu, nezkaženému pozdějším vývojem a především vnitřními spory v rámci mnišské komunity;
- (7) chápání buddhismu nikoliv jako náboženství, ale spíše jako etického systému a mravního způsobu života;
- (8) pojetí Buddha jako geniálního člověka, učitele, filozofa a myslitele, odmítnutí jeho „zbožštění“, které bylo typické pro většinu mahájánských škol, tibetskou formu (vadžrajánu) nevyjímaje.



Obr. 1

Agvan Doržijev, nedatováno, archiv Alexandra I. Breslavce.

Buddhistické reformní hnutí, zejména pak jeho směr vedený Agvanem Doržijevem (1857–1938), se ve svých aktivitách neomezovalo pouze na reformu vnitřních záležitostí ekleziální struktury, ale působilo i směrem k laikům a nebuddhistickému obyvatelstvu. Formu šíření vlastních názorů, kterou si jeho přívrženci zvolili, lze charakterizovat jako mírumilovnou, nenásilnou a tolerantní, což jistě nebylo v Rusku té doby obvyklé. V roce 1912 připravil B. B. Baradijn projekt vyučování buddhismu v burjatských neklášterních, světských školách, ve kterém byl patrný silný důraz na etické aspekty buddhistického učení a jeho praktického naplňování. Baradijn zastával názor, že jestliže bude Buddhovo učení podáno ve školách v nenáboženské formě, posílí v dětech mravní stránku osobnosti; tyto myšlenky je ovšem nutno podávat formou přátelských besed, a ne propa-

gováním suchých náboženských dogmat. K tomuto je zapotřebí civilizovaných a zkušených buddhistických duchovních, lamů, kteří by byli schopni ve výuce využívat populární a vědeckou literaturu o buddhismu. Žáci si pak budou vážit významu a role duchovenstva v životě národa.^[9] Baradijnův návrh školních reforem byl zřejmě ovlivněn i jeho vlastní zkušeností z ročního studijního a badatelského pobytu v klášteře Labrang v Amdu.^[10] V letech 1906–1907 se zde velmi podrobně seznámil s tradičními klášterními edukačními institucemi, které poskytovaly burjatským, mongolským, tibetským a dalším mnichům vysoce ceněné buddhistické vzdělání.

[9] Gerasimova Xenija M., *Lamaizm i nacional'no-kolonial'naja politika carizma v Zabajkalje v XIX i načale XX vekov*, Ulan-Ude: Burjat-mongol'skij naučno-issledovatěl'skij institut kultury 1957, str. 137.

[10] Viz Baradijn Bazar B., *Žizň v tangutskom monastyre Lavran: Dněvnik buddijskogo palomnika 1906–1907 gg.*, Ulan-Ude – Ulanbator: Institut mongoloveděnja, buddologii i tibetologii SO RAN 1999.



Obr. 2

Lama-rinpoče dává zasvěcení lun v burjatském Gegetsém klášteře, zleva doprava sedí představený Čelutajského (Šolotského) klášteřa, představený Česanského klášteřa a bandido chambolama Čojnzondorži Iroltujev, Lama-rinpoče, Agvan Doržijev, představený Gegetsého klášteřa, a gelun-bagši Aninského klášteřa, léto 1902, archiv Alexandra I. Breslavce.

1.2.3. Nirvánisté

Specifická, početně velmi malá skupina byli nirvánisté. Jak samotné pojmenování naznačuje, jejich postoj se zaměřoval na dosažení nirvány, a tudíž odmítali účast v jakémkoli jiném mnišském hnutí. O skupině se ví velmi málo a důvodem toho je jednak její malý význam a počet sympatizantů a jednak skutečnost, že právě ve dvacátých až třicátých letech v Burjatsku se

pozornost účastníků politických událostí zaměřovala především na hlavní aktéry, nikoliv na periferní dění.

1.2.4. Balagatské hnutí

Pro Balagatské hnutí je dominantní jeho závěr, neboť snaha tohoto reformního křídla nakonec vyústila v dějinách Burjatska jedinečný pokus o vytvoření teokratického státu v roce 1919. Zakladatel hnutí lama Lubsan Sandan Cydenov (1850–1922), pyšící se nikým neuděleným titulem *dharmarádža*, vládce dharmy, byl vlastně heretik *sui generis* (pokud by bylo možné tento termín pro buddhistické tradice a praxi používat). Odmítal tradiční burjatský klášterní způsob života, typický pro mnišský řád Gelugpa, která v Mongolsku a Burjatsku dominovala. Měl ambiciózní cíle: provést reformu buddhismu v Burjatsku rozrušením klášterních struktur a takto změněné učení dále šířit na Západ do Ruska. Byl přesvědčen o neživotaschopnosti původního klášterního buddhismu, předpokládal, že pouze adaptované učení, založené především na bezprostředním vedení žáka svým učitelem, může být přijatelné pro ostatní národy žijící v Rusku. Taková reforma přirozeně zasahovala samotnou podstatu hierarchie Gelugpy a není proto překvapivé, že se setkala se silným odporem u velké části duchovenstva a prostých věřících. Později to dokonce vedlo až k náboženskému rozkolu v burjatském buddhismu. Měl ambiciózní cíle: chtěl uskutečnit reformu buddhismu v Burjatsku rozrušením klášterních struktur a takto změněné učení dále šířit na Západ do Ruska.

Jeho pravidla života sanghy, které jednak teoreticky zformuloval v první dekádě 20. století a posléze i osobně uskutečňoval, se setkala s velkým, ale především kritickým ohlasem v ostatních částech Burjatska. Jeho náboženské ambice šly dokonce dále směrem politickým až ke zmíněnému teokratickému

státu. Tento pokus mohl znamenat zásadní změnu politické situace v jihovýchodní Sibiři.^[11]

V novém teokratickém státním zřízení měla buddhistická sangha sehrát podstatně větší roli než v minulosti, kdy byla podle L. S. Cydenova omezena pouze na výkon příkazů z Petrohradu, Irkutsku či Věrchněudinsku. Sovětští autoři N. A. Pupyšev, B. N. Vampilov, V. P. Gričenko uvádějí ve své starší, dosud nepublikované práci o burjatském buddhismu podrobnosti o teokratickém státu vedeném Lubsanem S. Cydenovem:

„V dubnu 1919 se Lama Dharma Randzyjn-gygen (varianta přepisu jména a titulu Lubsana S. Cydenova) prohlásil „živým bohem“. Spolu se svými pomocníky zpracoval základní zákony teokratického státu a jeho ústavu. V čele státu měl stát prezident (v rus. originále *erchin-sajd*) a jeden jeho zástupce (v rus. originále *didsajd*) či pomocník. Dále zde měly být ustanoveny funkce ministra (v rus. originále *amba-nojet*) pro následující resorty: (1) vnitro; (2) zahraniční věci; (3) justice; (4) dvůr; (5) obchod a průmysl; (6) finance; (7) zemědělství a (8) národní osvěta. Každý ministr měl svého pomocníka či zástupce... 4. dubna 1919 schválil Lubsan S. Cydenov zmíněnou ústavu – *Konstituci burjatského teokratického státu*, kterou mu připravili jeho přátelé a pomocníci. V ní se praví, že všichni věřící lamaisté jsou poddaní vládce tří světů, dharmarádži (tib. *čhögjal /čhos rgjal*), doslova vládce dharmy, Buddhovy nauky; bur. *čojdžal*). Lub-

[11] Viz například Andreyev Alexandre, „Dreams of a Pan-Mongolian state: Sandan Tsydenov, Baron Ungern, Agvan Dorjiev, Nicholas Roerich“, 2009, http://www.budcon.com/index.php?option=com_content&view=article&id=169&Itemid=117&lang=en (21. červen 2013)

san S. Cydenov je zde chápán jako duchovní i světský vůdce, ustanovený samotným Buddhou [sic!]. Na základě této konstituce byli zvoleni ministři vlády teokratického státu z řad místních lamů.“^[12]

Autoři zde například říkají, že teokratický stát byl pokusem uchvátit moc za pomoci interventů a atamana Semjonova.^[13] Za tímto účelem vytvořili „... i několik ozbrojených oddílů, L. S. Cydenov jim předával věštby (v rus. originále *aboral*), a aby je mohl vytvořit, museli mu věřící přinášet dary (v rus. originále *mandal*) jako jídlo a peníze“.^[14]

O politickém pozadí, jež bylo hlavní příčinou vzniku teokratického státu, pojednává na základě studia nově uvolněných archivních materiálů v Burjatsku E. Č. Daribazon. Upozorňuje na skutečnost, že Burjati byli tradičně zproštěni služby v ruské armádě (s výjimkou burjatských stepních kozáckých jedno-

[12] Pupyšev N. A. – Vampilov B. N. – Gričenko V. P., *Buddizm i lamaizm: Kratkaja istorija, proischožděnije, razvitije i rasprostraněnije v Indii, Tibetě, Mongolii i Burjat-Mongolii*, Moskva: Institut jazyka, literatury i istorii B-M ASSR 1941, nepublikovaný rukopis, str. 582–584 (Archiv Muzeja istorii religii, Sankt-Petěrburg, f. 31, op. 1, no. 183).

[13] Jeho jméno je později, pravděpodobně B. N. Vampilovem, který rukopis knihy v roce 1981 předal Archivu Muzea dějin náboženství, propisovací tužkou přeškrtnuto.

[14] Pupyšev N. A. – Vampilov B. N. – Gričenko V. P., *Buddizm i lamaizm: Kratkaja istorija, proischožděnije, razvitije i rasprostraněnije v Indii, Tibetě, Mongolii i Burjat-Mongolii*, Moskva: Institut jazyka, literatury i istorii B-M ASSR 1941, nepublikovaný rukopis, str. 584 (Archiv Muzeja istorii religii, Sankt-Petěrburg, f. 31, op. 1, no. 183).

tek, jež byly reglementovány zvláštními vyhláškami a pravidly a měly na starost ochranu hranice s Mongolskem a Čínou) a tohoto privilegia si velmi považovali. A tak nebylo překvapením, že se v roce 1919 ataman Semjonov setkal s mohutným odporem a pobouřením, když v Zabajkalsku přikázal mobilizaci burjatských mužů ročníků 1895–1898. Burjati se obrátili na své duchovní, především na Lubsana S. Cydenova, a požádali ho o ochranu před nedobrovolným verbováním do vojska. Právě tato skutečnost sehrála podle E. Č. Daribazarona hlavní roli při vyhlášení burjatského teokratického státu.^[15]

Lubsan S. Cydenov byl sovětskou mocí uvězněn 20. ledna 1922 a zemřel v novosibirské Novonikolajevské věznici 15. května téhož roku. Po definitivní porážce zbytků cydenovského reformního křídla v letech 1922–1923 pokračovali v reformních snahách v Burjatsku už jenom duchovní a laici věrní Agvanu Doržijevovi.

1.3. Burjatská sangha v sovětském období

1.3.1. Hledání vztahu: 1917–1924

První dekrety sovětské vlády, přestože proklamativně směřovaly k řešení základních životních problémů etnických menšin

[15] Daribazarov E. Č., „K voprosu o teokratičeskom dviženiji v 1918–1926 gg. v Chorinskem vědomstve“, in: Čimitdoržijev Širab B. (ed.), *Matěrialy naučnoj konferencii „Cybikovskije čtěníja – 7“*, Ulan-Ude: Izdatěl'stvo BNC 1998, str. 100–101.

v Rusku, nebyly ve skutečnosti nikdy naplněny. Vznešená prohlášení bolševických představitelů byla fakticky cárem papíru a například vyhlášení svobody náboženského vyznání se nikdy nerealizovalo. Svoboda náboženského vyznání měla být zajištěna oddělením církve od státu, což bylo garantováno dekretem z 23. ledna 1918. Přestože v původní verzi dekretu nebyla výslovná zmínka o buddhismu, dekret se prostřednictvím dodatku, který vstoupil v platnost o sedm měsíců později, týkal „buddho-lamaistického vyznání“. V té době se sovětský režim v Zabajkalsku zhroutil, a tak se dodatek o odloučení církve od státu mohl v Burjatsku uplatnit až v polovině dvacátých let, kdy se sovětská moc definitivně etablovala.

1.3.2. První vlna represálií: 1925–1928

První vlna likvidace buddhismu. Kláštery byly sovětskou propagandou označeny za centra kontrarevoluce a nepřátelských postojů k vládnoucí moci, odkud se šíří protisovětská ideologie a ozbrojený teror. Postup burjatských organizací komunistické

strany vycházel z dokumentu z května 1925 nazvaného *Lamaismus v Burjatsku*, zpracovaného pod vedením M. N. Jerbanova,^[16] předsedy Sovnarkomu B-M ASSR (rus. *Sovětskij narodnyj komi-*

[16] M. N. Jerbanov, ačkoliv byl horlivými bolševiky označován již koncem dvacátých let za „přítele lamů“, byl spíše agresivním ateistou než ochráncem buddhistického duchovenstva. Svědčí o tom i jedna příhoda, kterou ve svých vzpomínkách uvádí Nicolaus Poppe, tehdejší čelný představitel leningradské orientalistiky. Při návštěvě Ulan-Ude u příležitosti vědecké konference v roce 1936 obdržel Poppe pozvání na večeři s tímto „burjatským Čojbalsanem“, jak mu někteří Burjati přezdívali. Při této příležitosti opatrně požádal M. N. Jerbanova, aby státní a straničtí představitelé věnovali větší péči burjatským národním zvykům a obyčejům, což v jeho pojetí předpokládalo uchování alespoň jednoho buddhistického kláštera či chrámu jako historického, etnografického a uměleckého muzea. M. N. Jerbanov mu tenkrát odpověděl: „Nesouhlasím s vámi. Jsem si jist, že byste si také přál uchránit několik lamů v tomto klášteře. Mohu vás však ujistit, že je máme v pracovních táborech tak dobře uchráněné, že se o ně nemusíte ani v nejmenším obávat.“ Viz Poppe Nicolaus, *Reminiscences*, Washington: Center for East Asian Studies 1983, str. 106. M. N. Jerbanov byl v roce 1937 v Moskvě zatčen a krátce nato popraven. Blíže o něm viz např. Basajev G. D. – Jerbanova S. Ja., *M. N. Jerbanov*, Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo 1989.

tět, sovětský národní komitét).[17] V. V. Nomogojeva uvádí poněkud pozdější datum nacionalizace klášterů:

„V létě 1926 rozhodla Komunistická strana Burjatska o zestátnění všech náboženských zařízení. V letech 1930 až 1931 byla uzavřena většina klášterů, kostelů a vůbec sakrálních budov, veškeré obřady v nich byly zakázány. Poté byly zahájeny represe proti duchovenstvu“.[18]

Koncem listopadu 1925 byly při ajmačnických výborech komunistické strany zřízeny zvláštní stálé komise pro náboženské záležitosti, jejichž hlavním úkolem bylo uskutečnit ustanovení dekretu o odluce církve a státu. Nacionalizace probíhala postupně tak, že byl nejprve místním náboženským společenstvem duchovních i laiků předán klášterní majetek, jak movitý, tak nemovitý, čímž mělo být docíleno zapojení laiků do procesu zestátnění. Dalším záměrem vyvlastňovatelů klášterního majetku bylo také oddělení duchovenstva od laiků, čehož mělo být dosaženo právě změnou majitele zmíněných movitostí i nemovitostí. Teprve v následném kroku se měl již předaný majetek odebrat

[17] Batorov B. N., „Osuščestvlenije v Burjatii Leninskogo dekreta Ob otdělenii cerkvi ot gosudarstva i školy ot cerkvi“, in: *Strojitel'stvo socializma i utveržděnie naučno-matěrialističeskogo, atěističeskogo mirovozzrenija*, Moskva: Mysl', str. 16-17.

[18] Nomogojeva V. V., „Iz istorii bor'by s religijej v Burjatii v 1920-1930-e gg“, in: L. V. Kuras (ed.), *Tězisy i doklady međunarodnoj naučno-těoretičeskoy konferencii „Banzarovskije čtěníja-2“, posvjaščennoj 175-letiju so dnja rožděníja Dorži Banzarova*, Ulan-Ude: Izdatěl'stvo BNC 1997, str. 79.

místním náboženským společnostem a fakticky předat státu.^[19] Sovětská moc využívala manipulace s majetkem klášterů a chrámů nejenom k ovlivňování názorů vesničanů a laických buddhistů, jak bylo uvedeno, ale také k prohloubení stávajícího rozkolu mezi samotným duchovenstvem. Obratnou manipulací s klášterním majetkem ve prospěch reformátorů se pokoušeli ještě více rozjitřit nepřátelství mezi reformátory a konzervativci v řadách buddhistického duchovenstva. Svědčí o tom i přísně tajná instrukce, pokyn všem činitelům výkonných výborů oblastí (rus. *rajispolkom, rajonnyj ispolnitelnyj komitět, rajónní výkonný výbor*), ve které se pravilo:

Představitelům všech rajispolkomů: (1) buddhisticko-lamaistická církev se v současnosti rozdělila na dva zneprátelené tábory – starolamaistický a novolamaistický; (2) novolamaistický proud, který zavrhl institut chubilgánů (převtělenců) a vyhlásil pracovní povinnost pro lamy, je v našich podmínkách určitě pokrokovým hnutím a z hlediska naší společnosti i nás samotných je nepochybně výhodný; (3) protože je v současné situaci novolamaistický proud pro nás výhodný, bude nutné mu v konkrétních místních podmínkách organizování vzniku místních náboženských občin a předávání rituálního majetku poskytovat všemožnou podporu. Nejnebezpečnějším momentem ve smyslu znemožnění předání klášterního majetku novolamaistické skupině je existence starolamaistických skupin věřících

[19] Batorov B. N., „Osuščestvlenije v Burjatii Leninskogo dekreta Ob otdělenii cerkvi ot gosudarstva i školy ot cerkvi”, in: *Strojitel'stvo socializma i utveržděnije naučno-matěrialističeskogo, atěističeskogo mirovozzrenija*, Moskva: Mysl', str. 19.

v některých klášterech. Aby se zabránilo odevzdání tohoto majetku konzervativcům, je nutné předat kláštery novolamaistickým skupinám všude tam, kde si o ně zažádali. Početní převaha členů konzervativních skupin nad skupinami obnoveneckými nesmí být důvodem k tomu, aby byl majetek poskytnut konzervativcům.^[20]

Důležitou roli v protináboženské kampani sehrál vedle stranických organizací, tajné policie a Rudé armády také *Burjatsko-mongolský svaz bojovných ateistů* (rus. *Burjat-mongol'skij sojuz vojinstvujuščich bezbožnikov*) založený v roce 1925. V roce 1928 působily buňky svazu v každém ajmaku a téměř v každé vesnici. V roce 1928 začal v burjatštině vycházet časopis *Věda a náboženství* (bur. *Erdem ba šažan*), který se stal hlavním prostředkem mediálního působení proti náboženství, zejména pak buddhismu v Burjatsku.^[21]

Likvidace buddhistických struktur probíhala v různých formách, mimo jiné se také krutě dotkla oblasti občanských práv. V roce 1926 byli buddhističtí duchovní, s výjimkou noviců či adeptů mnišského stavu (bur. *chugarak*), zbaveni jak aktivního, tak pasivního volebního práva. Omezení se dále stupňovala

[20] A. V. Damdinov, „Agvan Doržijev v obnovlenčeskom dviženii burjatskogo buddijskogo duchověnstva“, in: L. E. Jangutov (ed.), *Burjatskij buddizm: Istorija i iděologija*, Ulan-Ude: Izdatěl'stvo BNC 1997, str. 87; překlad textu doslovně zachovává úřední styl rodících se sovětských byrokratů.

[21] Nomogojeva V. V., „Iz istorii bor'by s religijej v Burjatii v 1920–1930-e gg“, in: L. V. Kuras (ed.), *Tězisy i doklady međunarodnoj naučno-těoretičeskoj konferencii „Banzarovskije čtěníja-2“, posvjaščennoj 175-letiju so dnja rožděníja Dorži Banzarova*, Ulan-Ude: Izdatěl'stvo BNC 1997, str. 80.

a v roce 1927 byli ti duchovní, kteří stále přebývali v klášterech, zbaveni práva využívat zemědělskou půdu, právo ji vlastnit bylo zrušeno již dříve a současně jim byly vyměřeny vysoké daně. V roce 1930 existovalo podle oficiálních údajů na území Burjatska stále ještě sedmdesát tři náboženských škol, s více než čtyřmi tisíci chuvaraky. V témže roce zavedla sovětská vláda v Burjatsku povinnou školní docházku, což vedlo k odlivu chlapců z klášterních škol. Chuvaraci ve věku od osmi do patnácti let byli povinni docházet do sovětských škol a museli proto opustit klášterní edukační instituce. V roce 1934 konstatovaly příslušné orgány, že základní školu navštěvuje 97,5 procent všech burjatských dětí.^[22]

1.3.3. Druhá vlna represálií: 1929–1938

Radikální zlom v dějinách burjatského buddhismu započal na přelomu dvacátých a třicátých let, kdy bolševický režim přešel k první vlně násilné likvidace klášterů a mnišské komunity bez ohledu na to, zda daný klášter či mnich patří k reformátorům, tradicionalistům či nirvánistům. „Konečnému řešení lamské otázky“ předcházelo rozhodnutí komunistické strany. Už v roce 1923 přijal XXII. sjezd Všeruské komunistické strany (bolševiků), VKS(b), rezoluci *O protináboženské agitaci a propagandě* (rus. *O postanovke antireligioznoj agitacii i propagandy*), která vyhlášovala, že náboženství všeho druhu, buddhismus nevyjímaje, nemá v komunistické společnosti místo. Sovětské repre-

[22] Batorov B. N., „Osuščestvlenije v Burjatii Leninskogo dekreta Ob otdělenii cerkvi ot gosudarstva i školy ot cerkvi“, in: *Strojitel'stvo socializma i utveržděnije naučno-matěrialističeskogo, atěističeskogo mirovozzrenija*, Moskva: Mysl', str. 20–24.

sálie byly mimořádně kruté, podobně jako o několik let později v Mongolsku. Mniši byli nuceni emigraci, odchodu do světského života a nikoliv nemalá část z nich byla popravena nebo poslána do stalinských koncentračních táborů (gulagů)^[23] které přežila jenom nepatrná hrstka.

Násilné potlačení buddhistického života v Burjatsku se neodehrálo naráz, ale proběhlo ve třech vlnách represálií. První kulminovala už v roce 1930, druhá měla svůj vrchol v roce 1935 a teprve třetí byla definitivní a uskutečnila se v letech 1937 až 1938. K poslední vlně represálií V. V. Nomogojeva uvádí, že „[k] 1. lednu 1938 bylo uvězněno 1864 lamů a 968 z nich bylo odsouzeno.“^[24] Jestliže se v období relativního „oteplování“ na konci roku 1938 část odsouzených vrátila zpět do společenského života, v žádném případě se to netýkalo kategorie lamů, tedy vyšších buddhistických duchovních.^[25]

Jako vhodný příklad, ilustrující tehdejší situaci lze uvést dosud nepublikovaný životní příběh jednoho burjatského lamy.

[23] Termín GULAG je vlastně zkratkou z ruského pojmenování Hlavní správy táborů SSSR (*Glavnoje upravljénije lagerej SSSR*), do obecného povědomí *gulag* ovšem spíše vstoupil jako pojmenování vězeňského tábora stalinského období.

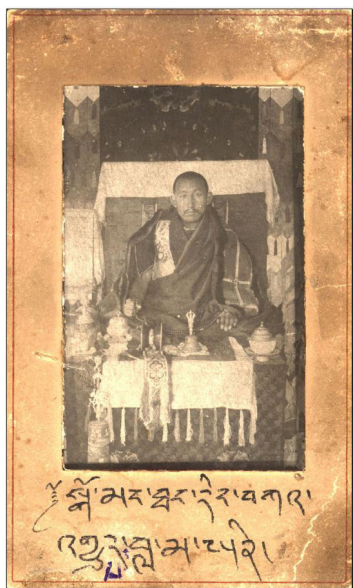
[24] Nomogojeva V. V., „Iz istorii bor'by s religijej v Burjatii v 1920–1930-e gg“, in: L. V. Kuras (ed.), *Tězisy i doklady međunarodnoj naučno-těoretičeskoj konferencii „Banzarovskije čtěnija-2“, posvjaščennoj 175-letiju so dnja rožděnija Dorži Banzarova*, Ulan-Ude: Izdatěl'stvo BNC 1997, str. 81.

[25] Bazarov B. V., „Obščestvennyje tčćenija lamaizma“, in: Čimitoržijev Š. B. – Nimajev D. D. – Dyrchejeva G. A. (eds.), *Cybikovskije čtěnija: Problemy istorii i kultury mongol'skich narodov. Tězisy dokladov i soobščenij*, Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatěl'stvo 1993, str. 69.

Životaběh burjatského lamy Budy Budajeviče Cygmunova^[26]
a jeho petrohradského žáka Alexandra I. Breslavce

Buda Budajevič Cygmunov (bur. *Buda-lama*, viz obr. 5) se narodil 1. září 1905, alespoň podle oficiálních dokumentů. Ve skutečnosti se narodil podle mongolského kalendáře prvního podzimního dne, ale do dokumentů mu později ruští úředníci, neznalí mongolského kalendáře zapsali „první podzimní den“, jak to sami chápali, tedy 1. září 1905. Narodil se ve vesnici Borzja v Čitinské oblasti. V roce 1911 jako šestiletý chlapec vstoupil podle burjatských zvyklostí do Cugolského kláštera v Čitinské oblasti a zahájil buddhistická studia pod přímým vedením svého prvního učitele, Mongola či Burjata (viz obr. 4), hlásícího se k tradici Gelugpa. Budoucí lama Buda Cygmunov studoval především ve zmíněném Cugolském klášteře, ale stejně jako ostatní chuvaraci a jejich učitelé, často navštěvoval a pobýval v Aginském klášteře. Zmíněné dva hlavní kláštery Čitinské oblasti si nekonkurovaly a učitelé i žáci mezi nimi vždy volně kočovali. Jsou od sebe vzdálené asi šedesát kilometrů. V roce 1913 přichází do Cugolského kláštera lama Tanrin (viz obr. 3), Tibeťan z oblasti Amda, hlásící se k tibetské tradici Kagjüpa a stává se okamžitě druhým učitelem chuvaraka Budy Cygmunova. Lama Tanrin přišel do Burjatska z Číny, odkud utekl, aby se v klidu mohl věnovat náboženské praxi.

[26] Založeno převážně na osobním sdělení Alexandra I. Breslavce, zaznamenáno v Sankt-Petěrburgu v létě 1996.



Obr. 3 a 4

Učitelé lamy Budy Cygmunova: vlevo lama Tanrin, vpravo jeho první učitel (Burjat, jméno nezjištěno), obě fotografie jsou z počátku 20. století, z archivu A. I. Breslavce.

V roce 1931 lama Tanrin uprchl spolu se svými pěti žáky, včetně lamy Budy Gygmunova, před sovětskými protináboženskými represáliemi do Mongolska, odkud později přešel do Mandžuska, kde žila burjatská diaspora a kde existovaly tři burjatské buddhistické kláštery. V srpnu 1945 je lama Buda Cygmunov spolu s lamou Tanrinem sovětskou tajnou službou NKVD zatčen a poslán na Sibiř, kde byl uvězněn v pracovních táborech po dobu desíti let, lama Tanrin se z lágru po deseti letech vrátil taktéž. Alexandr I. Breslavec popisuje místní burjatské podání tehdejších událostí následovně:

„Můj duchovní děd (míněn je lama Tanrin, protože byl přímým učitelem lamy Budy Cygmunova, který byl zase přímým učitelem A. I. Breslavce, pozn. LB) žil nějakou dobu na jihu Čitinské oblasti. Zemřel v roce 1979. Znovu se zrodil v Mandžusku. A když se lama Buda Cygmunov přesvědčil, že se tam jeho učitel opravdu zrodil, sám zemřel a zrodil se tam taktéž. Mám dokonce fotografii jeho nového zrození, ze severovýchodní Číny, žije tam v Mandžusku, na hranici s Mongolskem, kde je velká diaspora Burjatů.“

V zimě 1955 byli tedy mniši, kteří byli v roce 1945 zatčeni v Mandžusku po desetiletém věznění propuštěni z gulagu a Alexandr I. Breslavec to popisuje následovně:

„Pustili je bez peněz, mrznoucí, bez jídla. Pouštěli je tak, jak byli, bez ničeho a jenom v tom, co měli na sobě. Tady máš papír, dokument o propuštění, a jdi. Dali jim pouze peníze na cestu domů a doklady. Jinak nic. Všichni měli místo kam se mohli vrátit. Ale lama Buda Cygmunov? Kam měl jít? Do Mandžuska, kde ho v roce 1945 zatkli, ho poslat nemohli. Když tedy lama Buda Cygmunov odešel z gulagu a na počátku roku 1956 se dostal do Novosibirsku, do čtvrti kde se shromažďovali *zekové* (v ruském argotu, vězni), kteří čekali na jaro, aby se potom nějak dostali domů. Bydleli v čtvrti tvořené ze slumů, příbytky byly postavené z krabic a všeho možného. Žili zde zločinci, banditi, političtí vězni, prostě gulag se přemístil do města. A šťastnou náhodou se zde lama Buda Cygmunov setkal s Klavdijou Andrejevovou, která ho ze soucitu vzala k sobě. Sama byla taktéž zavřená, byla to rozkulačená Ukrajinka. Oba již byli postarší, padesátníci. Po určité době společného života se rozhodli uzavřít sňatek. Zaregistrovali podle sovětských zákonů své manželství, děti neměli. Rusko-ukrajinská žena a Burjat.

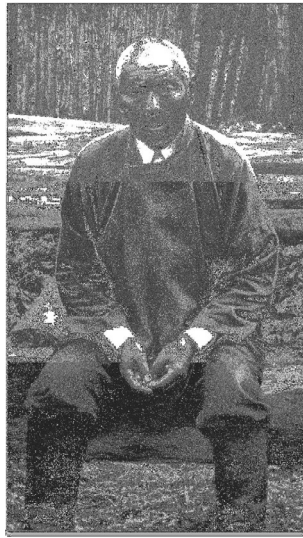
Jako manželé to měli vzhledem k úřadům snadnější. Lama Buda Cygmunov navrhl své ženě, aby se vrátili do Aginské autonomní oblasti, kde to dobře znal. Ona se ostatně neměla kam vracet. Na Ukrajině jí všechny příbuzné buď pozavírali, nebo povraždili, odvěkli do lágrů, kde zahynuli, prostě nebylo kam a proč se vrátit. Koncem padesátých let se tedy přesídlili do Aginského autonomního okruhu. Klavdija Andrejevna si tam našla práci, pracovala na železniční stanici, lama Buda Cygmunov také. Bydleli na vesnici, na stanici Mogojtuj, asi třicet kilometrů od městečka Aginskoje, a tam žili na jedné ulici jménem Čapajevova. Vydělali si nějaké peníze, tenkrát bylo levněji, a koupili si domek.“

A. I. Breslavec líčí svoji zkušenost s Burjaty v osmdesátých letech takto:

„Na každou svou cestu do Burjatska jsem byl vybaven z Institutu experimentální medicíny, kde jsem tehdy pracoval, dokumentem, ve kterém se žádalo, aby vědeckému pracovníkovi A. I. Breslavcovi místní lidé pomáhali, neboť shromažďuje informace o lidové medicíně a léčivých rostlinách. A Burjati se ptali: „Proč právě k Buda-lamovi jede Saša Breslavec?“ A tak jsme společně vymysleli legendu, že jsem příbuzný tety Klavdije. Ona byla Ukrajinka, já mám v pase napsáno, že jsem Ukrajinec. A tak mně Burjati snesli. Neboť každý, kdo je příbuzný lamy, je nedotknutelnou osobou. V některých případech, kdy bylo třeba mé pomoci, fyzické pomoci, jsem s ním jezdil a byl u toho, kdy se četl *Bardo thödol* (tj. text *Tibetské knihy mrtvých*). Mluvili dlouho, četli speciální texty. Dostal jsem tak posvěcení a naučil se tam velmi mnoho.“

Jak vypadalo neoficiální, vlastně tajné působení lamy Budy Gigmunova v sovětských časech?

„Za úkony si lama Buda Cygmunov v zásadě nebral žádné peníze, přijímal jenom dary – salám, chleba, mléko atp. Byl to stepní lama, tj. ten mnich, který nežije v klášteře. To byla jeho sociální funkce v době, kdy jsem se s ním setkal i předtím (tj. od počátku šedesátých let až do roku 1980, pozn. LB). Nežil v klášteře, žil na vesnici mezi prostými lidmi. Plnil tu svoji buddhistickou roli, kterou dobře znal a kterou v daných podmínkách sovětského režimu plnit mohl. Jeho hlavní funkcí byly pohřby. Byl podle mongolské tradice *čojži* lama, nebo *čojžid*, *čodži* nebo *čod* lama. V Aginském okruhu, nevím jak ve zbývajících částech Burjatska, bylo několik tajných pohřebišť, které se ještě v sedmdesátých létech využívaly. Bylo jich devět a všechny fungovaly podle tradic buddhistického tantrismu. Na odlehlých místech se z kmenů mladých stromků stavěly (rituální) stavby, na které se kladly mrtvá těla, aby je sežrali ptáci a zvěř. Těla bylo před tím potřeba rozsekat. A to dělal lama, to byla jeho funkce. Po všechna ta léta, co jsem se s ním stýkal se lama Buda Cygmunov věnoval této své funkci. Žil jsem tam například celé léto a bydlel s ním. Přijížděli pro něj autem (nákladákem), něco mu burjatsky řekli a odvezli ho. Několikrát si mne vzal jako pomocníka. Nikdy ale ne na pohřeb, na ty tajné hřbitovy, ale k umírajícím, kdy se četl *Bardo thödol*. Burjati, vzhledem ke svému národnímu cítění, nechápali proč má lama Buda Cygmunov za pomocníka Evropana. A tak jsme společně vymysleli legendu, kterou jsem již uvedl dříve.“



Obr. 5

Lama Buda Cygmunov v roce 1976, vesnice Mogojtuj v Aginském národním burjatském autonomním okruhu, fotografie Alexandr I. Breslavec.

A. I. Breslavec dále o Buda-lamovi říká:

„Ani Buda-lama ani jeho učitel neměli děti. Byli to skuteční mniši. Když jsem byl naposledy v Aginsku, tak se zrovna připravovala celá delegace na návštěvu znovuzroence Buda-lamy do Mandžuska. Mám doma nějaké noty od Darma-Dodiho, jsou v tibetštině, respektive tibetské nápěvy. Darma-Dodi mi to přezpíval a pokaždé to byl jiný nápěv, jednou z Tibetu, podruhé z Číny, pak zase z Amda. A pokaždé to zpíval tak, jak se to zpívá v těch oblastech. Tak byl to Tibeťan, Burjat nebo Mongol? Ve stáří se národní rysy ve tváři ztrácejí. Nevím, zda u nás byli Tibeťané, myslím sta-

řící. Co vím jistě, někteří staříci v Tibetu byli, učili se tam. O zbývajících čtyřech žácích Buda-lamy, Burjatech mohu říci jen to, že dnes žijí v Burjatsku. Už jeho duchovní otec, můj duchovní děd, měl pět žáků, to byla tradice. Nic víc k tomu říci nemohu a nechci.“

Na otázku „Jakou tradici lama Buda Cygmunov učil? Co konkrétně svým pěti žákům předával?“ Odpovídá A. I. Breslavec:

„Do roku 1929 se v Aginském dacanu vyučoval sanskrt. Když jsem přijel poprvé za svým učitelem, znal jsem trošku sanskrtsky a anglicky. Buda-lama ovšem sanskrtsky příliš neznal. Když jsem za ním přijel, postupoval jsem podle vzoru Milaräpy, padl jsem před ním na zem a vše co jsem měl, a bylo to okolo pět set rublů, což byly v té době slušné peníze, jsem mu dal. On mi je pak vrátil zpět, abych měl na cestu zpět nějaké peníze. Učil mne systém mahámudry. Byl *žodč'in-lama* (tib. *spjod phjin bla ma*). Předal mi tyto texty: *Pradžňápáramitáhrdajasútra*, to především, potom to byla *Vadžračhédikasútra*. Ovšem text *Mahámudry* byl nejdůležitější, to byla naše hlavní praxe, tím jsme se zabývali především, když jsem začínal meditovat, dal mi právě tento text, který je podle tradice Gelugpy. Mám ho tady doma schovaný. Dal mi také posvěcení *Jamántakatantra* a *Vadžrabhairavatantra*. Jiné tantrické posvěcení mi nedal, řekl, že na začátek to postačuje. A před svým odchodem mi dal v roce 1980 něco jako doporučující dopis pro jiného lamu, který žil v Kjachtě. A po smrti Buda-lamy jsem se za ním vydal. Ten lama mně dva týdny zkoušel a pak mi dal posvěcení na *Čakrasamvaratantru*, lépe řečeno není to posvěcení, ale spíše *lun*, přenos, předání tradice a poslal mé za třetím lamou, který mi dal posvěcení na *Guhjasamádžjatantru*. Všichni

tito lamové byli staříci, už umřeli. Další posvěcení jsem obdržel později, po smrti Buda-lamy.

Dne 15. června 1988 proběhl v Sankt-Petěrburgu (Leningradě, viz obr. 6 a obr. 7) obřad, který provedl Kušok Bakula Rinpoče.^[27] Této jeho první návštěvy se účastnil na dvacet věřících. A. I. Breslavce:

„Předal jsem mu tam chadak (obřadní šál) a poprosil o posvěcení *Demčhog, Sanduj (Guhjasamádžja) a Žigžed*. Všem dal na základě této mé žádosti *lun* na tyto tři tantry najednou. Potom jsem ho poprosil o zvláštní předání linie Maňdžušrí, konkrétně *Maňdžušrí-nama sangdä*. Rituálně to nahlas přečetl, aby všichni slyšeli, že předává *lun*. Od té doby si dvakrát ročně píšeme.“

[27] Více o 19. Kušok Bakula Rinpočem (21. květen 1917–4. listopad 2003) viz například Joshi Maya (ed.), *My Life, My Times. The Autobiography of Kushok Bakula (a condensed version)*, New Delhi: World Buddhist Culture Trust – Indraprastha 2006; Koževnikova Margarita, *Pověst' ob učitelě. Bakula Rinpoče v Rossii*, Nartang 2003 a Shakspo Tsering – Vyner Henry N., *Kushok Bakula Rinpoche: Saint and Statesman*, New Delhi: Indraprastha Press 2006.



Obr. 6

Obřad předávání posvěcení (bur. lun), vlevo Kušok Bakula Rinpoče, vedle něj Alexandr I. Breslavce s bílým chadakem (obřadní šálou) v rukách, Sankt-Petěrburg, 15. červen 1988, archiv Alexandra I. Breslavce.

Poslední okamžiky lamy Budy Cygmunova opět popisuje A. I. Breslavce:

„Buda-lama zemřel 23. listopadu 1980, ale i toto datum je nepřesné, je jenom formální. Ve skutečnosti není přesný den jeho odchodu ze života znám. Stalo se to takto: Rozloučil se s rodinou, se mnou a poprosil, aby ho nikdo během tří dnů nerušil. Zůstal ve svém domku, který se nacházel na území kláštera, úplně sám. Po uplynutí tří dnů jsme vstoupili do nevytopené místnosti a uviděli ho, jak leží, bez dechu, ve lví poloze. Byl mrtev. Jeho příbuzný, hlavní lékař

aginské nemocnice Gončikov vyplnil úmrtní list, vepsal tam datum 23. listopadu, což je mimochodem den narozenin Congkhapy a předal tělo bez pitvy lamům, aby s ním naložili podle zvyku. Buda-lama se před vstupem do kláštera s tetou Klavdijí rozvedl, odkázal jí všechn nemovitý majetek, peníze, které si našetřil z darů svých pacientů, odkázal Ivolginskému a Aginskému klášteru. Bylo to dvakrát tři tisíce rublů, na tehdejší poměry slušné peníze. Lamové položili jeho tělo do rakve a pohřbili ho do země na burjatském hřbitově. V městečku Aginskoje jsou totiž hřbitovy dva: ruský a burjatský. Buda-lama nebyl pohřben na tajném hřbitovu do *vzduchu*, s jeho odchodem skončila i tato tradice. To jenom on věděl, kdo a proč má být pohřben do země a kdo do vzduchu. Pohřeb to byl velký, zvláštní *chural* se sloužil, sjelo se sem velké množství lidí. Poté, co zahrnuli hrob, nevztyčili žádný náhrobek. Prostě je pohřben do země bez náhrobku.“



Obr. 7

Kušok Bakula Rinpoče, oficiální fotografie, archiv Alexandra I. Breslavce.

A ještě jeden příběh, který ilustruje burjatskou praxi *mahámudry*. A. I. Breslavce o tom povídá:

Včera jsem hovořilo smetaně. Byla to taková Učitelova mahámudrovská hra. Rozhovor proběhl ráno, prosil jsem ho, aby mi dovolil přivést sem moji ženu. Podíval se do rohu, tam stálo vědro s mlékem, které mu přinesli darem, jako výraz díků, vděčnosti, místní Burjati: „Běž a stluč máslo“, mi řekl. Vzal jsem vědro, vzal jsem si tlouk a začal jsem stloukat smetanu. Mléko bylo husté a pracuješ tak dlouho, až zůstane jenom voda, syrovátka. Přináším učiteli máslo, vědro syrovátky a vše to kladu do rohu. On se ptá: O čem jsme to mluvili? Ženu si chceš přivést? No pojd', promyslíme to a dává si čerstvé stlučené máslo, která je jak čajové

máslo a ptá se: Proč jsi dnes tak málo másla stloukl?, „Udělal jsem všechno, co jsem mohl“, odpovídám. A on na to: „Běž a stloukej dále!“. Hodinu jsem na tom pracoval a přicházím za ním a říkám: „To je vše, co zůstalo“. Dívá se na mě s úsměvem a říká: „Ženu si chceš přivést?“ A v tom byla metasymbolika. Ten tlouk, to je metafora falu a vědro je zase metafora vagíny. A v tom momentě, když mu to říkám, něco zůstalo (...) v tom momentě jsem to náhle vše pochopil a živě se mi vybavil celý můj obraz vztahů s tou ženou a pochopil jsem: „Proč ji sem brát?“ A vskutku. Na podzim, když jsem se vrátil od učitele domů do města tak ona už měla své jiné zájmy. Odešla. Tak taková je to mahámudra. V prvních dnech setkání s učitelem jsem ho poprosil, aby mi vyprávěl o svém životě, a on mi odpověděl velmi jednoduše, stručně: „Prvních dvacet let jsem dharmě nepřikládal vůbec žádný význam, dalších dvacet let jsem se připravoval na učení, studium a posledních dvacet let lituju, že jsem začal tak pozdě.“

O tom, jaká byla situace ve dvacátých až čtyřicátých letech minulého století v Burjatsku, zná Alexandr I. Breslavec pouze z do-slechu od svého učitele, Budy-lamy:

„Jeho učitel, můj duchovní děd, mu na počátku ničení klášterů řekl, protože věděl, jak to celé skončí, aby odešli přes mongolskou hranici. Tehdy v roce 1931 to ještě šlo. A z Mongolska do Mandžuska, tam byla už z dvacátých let burjatská diaspora. Buda-lama utekl z Burjatska v roce 1931, v Mandžusku byly buddhistické chrámy, takže lamo-vé se svými žáky tam klidně mohli pokračovat v tom, co začali a to až do roku 1945. Zde Buda-lama obdržel úplné vzdělání a velmi dobrou praxi, zvláště v létech války. Měl modlitební korálky, které jsem si nenechal. Ponechal jsem

si jiné, které vám mohu ukázat, ale ty jeho ne. Nechal jsem je na místě, kde je pohřben. Neměl jsem v zásadě právo je používat. Buda-lama zemřel v roce 1980. Na jeho korálcích nebyla vadžra (tib.dordže/*rdo rdže*/), ale nůž. Měly sto korálků, padesát mužských a padesát ženských. Byly vyrobeny z lebečních temenních kostí zemřelých, které Buda-lama pohřbíval. Mají silnou energii, tak silnou, že jsem si je nemohl ponechat. Proto jsem je položil k jeho tělu a zakopal na místě, kde je pohřben. Možná je jednou ve svých budoucích převtěleních najdu a budu je používat.“

1.3.4. Absence oficiální sanghy: 1939–1945

Výsledek sovětské státně ateistické likvidační politiky byl pro burjatský náboženský život zdrcující. V období před vypuknutím druhé světové války v B-M ASSR a v Burjatském autonomním okruhu (Čitinská autonomní oblast), neexistoval jediný fungující buddhistický klášter. Budovy byly rozbořeny, některé kláštery, jako například stavby Aninského kláštera, byly ničeny dělostřelbou či rozebrány; mniši a novici byli z klášterů vyhnáni. Represálie se neomezily pouze na buddhistické duchovenstvo, ale významně zasáhly i laické burjatské obyvatelstvo. Dvousté výročí údajného tolerančního patentu (1941) neměl kdo slavit, náboženský život v Burjatsku se téměř rozplynul, likvidace buddhistické komunity se zdála být úplná.

Sovětská akademie věd organizovala z Leningradu záchrannou expedici, která měla za úkol svézt ze zničených klášterů a chrámů zbytky knihoven, umělecké a rituální předměty, oděvy a další předměty, které měly nějaký význam pro studium náboženství. Účastníci expedice smutně konstatovali, že není prakticky co shromažďovat, téměř vše bylo zničeno a rozkra-

deno.^[28] Burjatský buddhismus ležel po dvou stoletích existence v troskách.

1.3.5. První obnova buddhismu: 1946–1985

Po téměř dekádě neexistence sanghy v Burjatsku, požádali lamové v roce 1945 sovětského vládcce Josifa V. Stalina o to, aby mohli svoji činnost obnovit. Vlastně to bylo tak, že oni požádali toho, kdo je nejvíce utlačoval o něco jako milost, jiné cesty nebylo. Dopis ale asi nebyl nikdy publikován. Zaslání žádosti Stalinovi mělo dva aspekty. Zaprvé tak mohli učinit až teprve poté, co tak učinila pravoslavná církev a zadruhé dobře věděli, že veškerá protisovětská činnost je v nových poválečných podmínkách vyloučená a pokud je známo, žádné se již nedopouštěli. Boj se sovětským režimem, jehož největšími buddhistickými protagonisty byli tzv. konzervativci vedení tajšou Vambocyrenovem (ale někde se píše, že byl nirvánista) definitivně skončil v druhé polovině třicátých let a již se více neobnovil. Neznámá to však, že by burjatští buddhisté byli zcela loajální.

V této souvislosti je zajímavé, že V. Montlevič se snaží ukázat, že to byl právě Dandaron, kdo se dopisem Stalinovi zasloužil o první obnovu. Přitom Dandaron se sanghou neměl fakticky nic společného, nebyl její profesionální součástí (nebyl mnich, lama) a o jeho zapojení do činnosti sankt-petěrburgského (tehdy leningradského) buddhistického kláštera není taktéž nic známo. Ve skutečnosti se ani první poválečné obnovy účastnit nemohl, vždyť byl v roce 1947 (do roku 1955) opět uvězněn. A když se do

[28] Lomakina Inessa I., „Sokrovišča burjatskich dacanov“, *Pravda Burjatii* (18. 10. 1991), str. 4–5.; Lomakina Inessa I., *Archivnyje listy ostajutsja sviditeljami*, 1994, nepublikovaný rukopis, 23 str.

Burjatska po Stalinově smrti vrátil, tak už sangha existovala a žila svým, byť ve srovnání s minulostí neskutečně okleštěným, životem. A také se věnovala novým, sovětským aktivitám, jako byla například aktivní role v mezinárodním buddhistickém mírovém hnutí, tedy činnosti, jejímž prostřednictvím se sovětská komunisté snažili ovlivňovat politiku asijských zemí.



Obr. 8

Povoz budoucího buddhy Maitréji, který se používá při letním svátku budoucího buddhy Maitréji Majdar chural, Ivolginský klášter, Burjatsko, fotografováno 11. července 1967, archiv Donatase L. J. Butkuse.

Co je však podstatné: až do období tzv. *glasnosti* si burjatská oficiální sangha nemohla nikterak dovolit, ostatně jako celá sovětská společnost, hovořit – a už vůbec ne kriticky – o represáličích třicátých let. A přesto, či možná právě proto, vzniká v říjnu

(19. října 1974, tj. přesně týden před Dandaronovou smrtí), 1974 mandala, kde represálie, či alespoň odkazy na zachycené jsou. To, že má Dandaron na lavičce pruhovaný vězeňský oděv (viz obr. 43) je samo o sobě paradoxní – sovětští vězňové žádný takový oděv nenosili, to je „západní“ symbolika, pochopitelně srozumitelná na celém světě; to je zřejmě i důvod proč A. Železnov namaloval Dandaronu v oděvu, který nikdy nenosil. Ostatně to není jenom v tomto případě – na mandale je Dandaron zachycen oděný do tantrického, nicméně se nejednalo o jeho rituální oděv, ale o muzeální sbírkový předmět (viz obr. 44). To je ale úplně jiný příběh. Ale zpět k vězeňskému mundúru – je to důkaz toho, že Železnov počítal s tím, že by se mandala dostala i mimo Sovětský svaz? Možná, nezapomínejme na skutečnost, že v té době se o kauzu Dandaron zajímal Keston Institute, Amnesty International a referoval o ní rozhlas jako *Rádio Svoboda*, *Svobodná Evropa*, *Hlas Ameriky*. Díky lidem jako Alexander Pjatigorskij či Jelena Semjaka se na Západě o existenci persekované skupince evropských buddhistů vedených burjatským učitelem vědělo.^[29]

[29] Viz například Piatigorsky Alexandr M., „The Departure of Dandaron“, *Kontinent* (London) 2, 1978, str. 169–180; Semeka Elena, *Delo Dandarona*, Firenze: Edizioni Aurora 1974; Semeka Elena, „Dělo“ Dandarona, *Soel (Kul'tura)* 1/1, 1991, str. 6. Viz též Zhukovskaia Nataliia L., „The Revival of Buddhism in Buryatia: Problems and Prospects“, in: Mandelstam Balzer Marjorie (Ed.), *Religion and Politics in Russia: A Reader*, New York: M. E. Sharpe 2010, str. 203–204; viz též Pye Michael, „Political Correctness in the Study of Religions: Is the Cold War Really Over“, in: Doležalová Iva – Martin Luther H. – Papoušek Dalibor (eds.), *The Academic Study of Religion During the Cold War: East and West*, New York – Bern: Peter Lang 2001, str. 322.



Obr. 9

Bidija D. Dandaron, Lodoj Jampilovič Jampilov, Kristina Lange, Boris V. Semičov před vchodem do Ivolginského kláštera, Burjatsko, fotografováno 11. července 1967, archiv Donatase L. J. Butkuse.

1.3.6. Druhá obnova buddhismu: 1986 – dodnes

Změněná společenská a politická situace v SSSR v druhé polovině osmdesátých let 20. století, vyplývající z tzv. perestrojky se do burjatské ekleziální struktury, zejména pak do nejvyšších míst, příliš nepromítla a dokonce ani události radikálního zvratu na přelomu osmdesátých a devadesátých let nevedly ke změnám v ústřední duchovní správě. Oproti ostatním sovětským regionům se burjatská společnost začala probouzet s určitým zpoždě-

ním. Ve vysokých buddhistických kruzích však zpočátku zůstávalo vše při starém, změny byly nepatrné.



Obr. 10

Společná fotografie delegátů, hostů a návštěvníků 10. sjezdu buddhistů Sovětského svazu, 8.–11. říjen 1990, archiv Alexandra I. Breslavce.

Na počátku devadesátých let již probíhal proces druhé obnovy burjatského buddhismu v nové podobě. Vedle rozšíření činnosti a zvýšení počtu noviců ve stávajících klášterech se připravovalo otevření dalších chrámů a klášterů. Burjatští mniši nyní žijí a působí v téměř čtyřiceti klášterech, chrámech a modlitebnách. Jejich počet je odhadován na zhruba 600 osob, přičemž věkový průměr je značně nízký. Vedle mnichů existuje nyní v Burjatsku i početná komunita buddhistů-laiků. Laičtí

buddhisté mají své vlastní organizace a vedle nepravidelných návštěv klášterů, chrámů a modliteben se v hojném počtu účastní i oslav významných náboženských svátků v chrámech, modlitebnách či na tradičních posvátných místech jako jsou obó a stúpy.

Počet buddhistických klášterů, chrámů, modliteben atp., jakož i počet mnichů a věřících laiků může v Burjatsku ještě narůstat, což by odpovídalo pokračujícímu procesu obnovy náboženského života v zemi. Lze však také předpokládat, že nynější tempo výstavby a obnovy zrušených klášterů a chrámů nebude tak velké, jako tomu bylo na počátku devadesátých let minulého století. Je to způsobeno především nedostatkem finančních prostředků, ale také jistým vyčerpáním obyvatelstva a navíc, což je zřejmě podstatné, buddhistický „boom“ konce osmdesátých a počátku devadesátých let 20. století je již za svým zenitem. Nicméně buddhistický způsob života začíná opět prostupovat všechny roviny života burjatské společnosti, nastává intenzivní proces návratu k tradici násilně přerušené ve dvacátých a třicátých letech 20. století.



Obr. 11

Burjatské buddhistické laičky před dvojstúpou v Ivolginském klášteře, Burjatsko, fotografováno 11. července 1967, fotografie Kristina Lange, archiv Donatase L. J. Butkuse.



Obr. 12

Burjatští mniši při letním svátku budoucího buddhy Maitréji Majdar chural, Ivolginský klášter, Burjatsko, fotografováno 11. července 1967, fotografie Kristina Lange, archiv Donatase L. J. Butkuse.

1.4. Bidija D. Dandaron: život a dílo

Zcela výjimečnou postavou v dějinách sibiřského, v tomto případě burjatského buddhismu 20. století byl Bidija Dandaronič Dandaron, který přinesl do místní náboženské tradice úplně nový prvek – nemonastickou a neveřejnou, dokonce lze říci před státními úřady utajovanou praxi. Stalo se tak v úplně nové historické situaci, v situaci ateistického státu, který nejprve náboženství násilně potlačoval a po druhé světové válce víceméně trpěl či toleroval. V každém případě se však vždy snažil řídit

veškerý náboženský život anebo ho mít alespoň pod otevřenou či utajenou kontrolou. Pro studium kontinuity a diskontinuity náboženství, zejména pak tibetského buddhismu v Burjatsku, se jeví postižení a pochopení života B. D. Dandarona, jeho působení a role, kterou sehrál v zachování, přenosu a rozvoji buddhistického učení v Burjatsku, jako velmi příhodné.

Dandaronoва životní trajektorie v sobě zahrnovala dva aspekty, dvě stránky života, které v sobě obsahovaly ambivalentnost jak samotného burjatského buddhismu v období sovětské vlády, tak i ambivalentnost samotného Dandaronoва působení v dané éře. Jak již bylo řečeno, jeho život, dílo a hlavně působení v sovětském Burjatsku není jednoznačné, tedy přinejmenším z hlediska historického hodnocení. Můžeme hovořit o dvou stránkách života B. D. Dandarona, o dvou aspektech, které měly reálnou podobu a z jejichž hlediska lze o jeho významu pro burjatský společenský a náboženský život hovořit. Byl buddhistou a buddhologem a není přehnané tvrdit, že v obou případech se jednalo o mimořádnou osobnost. Záměrně ponecháváme víceméně stranou Dandaronovo vědecké dílo, tj. jeho buddhologické působení; existuje o něm již relativně bohaté písemnictví,^[30]

[30] Viz například Batchelor Stephen, *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London: Aquarian 1994; Montlevič Vladimir M., „Buddizm na severe Rosii“, *Nauka i religija* 31/2, 1990, str. 8-9; Montlevič Vladimir M., „‘Tantra na zapad!’ O duchovnom podvige Bidii Dandarona“, *Nauka i religija* 32/2, 1991, str. 31-33; Montlevič Vladimir M., „Dandaron Bidija Dandarovič“, in: *Buddizm. Slovar’*, Moskva 1992, str. 107; Pupyšev Viktor, „80 let B. D. Dandaronu, učenumu-buddologu“, in: *Zname-natel’nyje i pamjatnyje daty po Burjatii na 1994 god*, Ulan-Ude: Burnacbibliotěka 1993, str. 66-70; Pupyšev Viktor, „Nama Guro Radna Dar’jaja“, *Svjaščennyj Bajkal* 1/1, 1993,

a zaměřujeme se v tomto pojednání na jeho druhou stránku, akcentován bude aspekt náboženský, tj. pohled na Dandarona jakožto buddhistu. A nutno hned předeslat, že údajů o právě této roli je poměrně hodně, ale bohužel většinou jednostranných.

Pro hodnocení B. D. Dandarona jakožto náboženského činitele, působícího ve velmi kritickém období vývoje buddhismu v Burjatsku, je určující skutečnost, že byl od samého počátku spojován s „marginálními“ směry, tedy směry, které neměly v konečném důsledku určující povahu na utváření burjatské sanghy.

Kdo tedy byl B. D. Dandaron? Existuje několik jeho stručných životopisů, jedna autobiografie a zřejmě nejrozsáhlejší životopisné údaje, včetně bohaté fotodokumentace jsou k dispozici v Dandaronových vybraných spisech vydaných v roce 2006 Vladimírem M. Montlevičem.^[31]

str. 30–31; Zikmundová Veronika – Berounský Daniel, „Bidiya Dandaron“, *R. Revue* 28, 1995, str. 321–325; Bělka Luboš, „Bidiya D. Dandaron: the Case of a Buryat Buddhist and Buddhologist During the Soviet Period“, in: Doležalová Iva – Martin Luther H. – Papoušek Dalibor (eds.), *The Academic Study of Religion During the Cold War: East and West*, New York – Bern: Peter Lang 2001, str. 171–182; Snelling John, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, Shaftesbury – Dorset: Element 1993.

[31] Psaná ovšem v rámci jeho policejního vyšetřování a tudíž výrazně ovlivněná touto okolností, poprvé publikovaná v roce 1994, viz Barajev Vladimír, „Dělo Dandarona“, *Buddijskij mir* 1, 1994, str. 76–83; viz též V. Barajev Vladimír, „Aura i karma učitelja“, *Buddijskij mir* 1, 1994, str. 84–91.

Život a dílo B. D. Dandarona je možné rozčlenit do devíti časových úseků, někdy více, někdy méně jasně oddělených vývojovým zvratem:

- 1.4.1. dětství (1914–1928)
- 1.4.2. jinošství (1929–1931)
- 1.4.3. studia v Leningradě (1931–1937)
- 1.4.4. první věznění (1937–1943)
- 1.4.5. intermezzo na svobodě (1943–1947)
- 1.4.6. druhé věznění (1947–1955)
- 1.4.7. svoboda (1955–1965)
- 1.4.8. učitelství (1966–1972)
- 1.4.9. třetí věznění (1972–1974)

Významné životní mezníky B. D. Dandarona:

- 14. (nebo 13.) prosince 1914 – narození B. D. Dandarona
- červenec 1921 – slavnostní obřad předání pravomocí (titulu) dharmarádža B. D. Dandaronovi
- 1929 – student střední školy v Kjachtě
- 1930 – student leningradského civilního inženýrského leteckého institutu
- 1931 – svatba s Jelizavetou Andrejevnou Šulunovou
- 1936 – narození prvního syna Leonida Bidijeviče Dandarona
- 1936 – setkání B. D. Dandarona s Agvanem Doržijevem v leningradském buddhistickém chrámu
- 1937 – první zatčení
- 1943 – propuštěn z gulagu
- 3. března 1943 svatba s Zundymou Cydypovou
- 1947 – opět uvězněn
- 1955 – propuštěn z ulan-udské věznice

- 1956 – úplná soudní rehabilitace
- 1957 – stává se mladším vědeckým pracovníkem Burjatského komplexního vědeckého ústavu (rus. *Burjatskij kompleksnyj naučnyj institut*)
- 1965 – první evropští žáci, vznik „Dandaronovy družiny“
- 1972 – odsouzen podle paragrafu 227, což byl jediný paragraf o náboženství v trestním zákoníku Ruské sovětské federativní republiky (RSFSR) a dalších jiných paragrafů na pět let do pracovního tábora
26. října 1974 – B. D. Dandaron umírá v pracovním táboře ve Vydrinu poblíž jezera Bajkal

1.4.1. Dětství (1914–1928)

Bidija Dandaronič Dandaron se narodil 14. prosince 1914^[32] v burjatském Chorinsku, v Kižinginském ajmaku. Jeho otcem byl Agvan Silnam Tuzol Dorži Šob (Badmajev) a v době, kdy se mu narodil tento syn, byl již známým náboženským básníkem, tantrikem a filozofem. Agvan Badmajev získal vzdělání v burjatském Kižinginském klášteře. Podstatnou okolností, která utvářela jak život otce, tak i syna, byla skutečnost, že Badmajevovým učitelem byl neméně proslulý a známý tantrik, jógin a náboženský činitel Lubsan Sandan Cydenov, muž s titulem

[32] Podle jiných pramenů to bylo už 13. prosince 1914, srv. Montlevič Vladimír M., „Dharmaradža Bidija Dandaron“, *Garuda* 1/1, 1992, str. 4. Za ojedinělý lze považovat názor, že se narodil 15. prosince 1916, viz Garmajev Dmitrij Ojdo-povič, *Filosofskije osnovy neobudizma Bidiji D. Dandarona*, Moskva: Rossijskaja akademija gosudarstvennoj služby 2005, rukopis disertace, str. 14.

dharmarádža, který později sehrál v životě mladého Dandarona klíčovou roli. Dandaronovo dětské jméno bylo Zida-Bazar (ze sanskrtského *Čittavadžra*, „Diamant myslí“ nebo „Diamant Srdce“). B. D. Dandaron sám o svém prvním životním období říká:

„Narodil jsem se v roce 1914 v Burjat-Mongolské ASSR, v Kižinginském rajonu, v obci (bur. *ulus*) Šalot, v rodině rolníka-pastevce, ale přesněji řečeno mnicha, žáka lamy Cydenova. Otec se jmenoval Dorži Badmajevič Badmajev. Nevzpomínám si na to, ve kterém roce se moje matka Balžima Abidujeva vdala za rolníka-pastevce Dandara Bazarova. Měla s ním dva syny a dceru. Tyto tři děti obdržely jméno svého otce, tedy Dandaron. Po smrti svého prvního muže Dandara Bazarova odkočovala matka ke svým rodičům, kde žila neoficiálně s mnichem, lamou Dorži Badmajevem. S Badmajevem měla dvě děti, mě a dceru Dašid. V souvislosti s tím, že tento svazek nebyl oficiální, obdrželi jsme se sestrou jméno prvního muže naší matky, Dandara Bazarova. Můj otec, Dorži Badmajev, se na naší výchově vůbec nepodílel, protože společně se svým učitelem lamou Cydenovem žili v lese. Byli v tzv. bezdomí.“ [33]

Lama Lubsan Sandan Cydenov v Dandaronomi záhy rozpoznal nové zrození džajaglamy a dává mu nové jméno Rigdzin, což v sanskrtu znamená *Vidjádharma*, tj. „mající poznání“. Toto jméno se zachovalo ve světském burjatském jménu Dandarona

[33] Barajev Vladimir, „Dělo Dandarona“, *Buddijskij mir* 1, 1994, str. 77-79.

– Bidija.^[34] B. D. Dandaron tedy patřil k nemnohým burjatským „převtělencům“, lépe řečeno „rozpoznaným znovuzrozcům“ – chubilgánům (tib. tulku /*sprul sku*/). V Burjatsku samotném nebyl, na rozdíl od Mongolska a Tibetu, institut chubilgánů příliš rozšířený, respektive objevil se teprve v polovině 19. století. Prvním burjatským chubilgánem byl Sumajev, druhým pak Danzan Norbojev. Oba byli chubilgáni kandžurvy gegéna, původně tibetského.^[35]

Všechna svědectví o statusu Bidiji Dandarona jakožto „rozpoznaného znovuzrozcce“, chubilgána, pocházely až donedávna z jediného zdroje, totiž od jeho žáka, petrohradského historika buddhistického umění a buddhisty Vladimira M. Montleviče. Vzhledem k tomu, že Montevič se dlouhodobě věnuje psaní o Dandaronovi a že jeho texty mají často oslavnou až mýtopoetickou povahu, bylo vhodné brát jeho pojednání s jistou rezervou. Navíc je nedokládal žádnými písemnými prameny či citacemi na literaturu. Tento nedostatek je ovšem možné vysvětlit dobovým kontextem – v době rodícího se stalinismu a zejména pak v následném období vrcholících represálií konce třicátých let bylo navýsost nebezpečné přechovávat jakékoli písemnosti, které by mohly být interpretovány jako protisovětské, a mezi ně by klidně mohly spadat i doklady a dokumenty o Dandaronovi jakožto dharmarádžovi a 14. džajaglamovi. V poslední době se

[34] Montlevič Vladimir M., „Dharmaradža Bidija Dandaron“, *Garuda* 1/1, 1992, str. 4–5.

[35] Viz například Bělka Luboš, „Burjatští ‘převtělenci’ (chubilgáni)“, *Hieron: religionistická ročenka*, 4–5, 2000, str. 3–11; viz též Bělka Luboš, „Burjatský buddhismus a Rusko: Instituce bandido chambolamy a chubilgánů“, in: Slobodník Martin – Kovács Attila (eds.), *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*, Bratislava: Chronos 2006, str. 251–267.

však objevila svědectví přímo z Burjatska a tibetského Amda, která do celé záležitosti vnášejí více světla. Přichází s nimi ruský buddholog a buddhista Andrej M. Strelkov:

„Sandan-lama [tj. Lubsan Sandan Cydenov] rozpoznal Bidiju jakožto nové zrození Dža-jag Rinpoče (*Dža-jag San géen*) [tj. linie znovuzrození džajaglamů]. Bývalý chuvarak (novic) Kodunského kláštera Ajuša-lama (1904–2001) vyprávěl v roce 1997, že Lubsan Sandan [Cydenov] věděl ještě před narozením chlapečka, že se v něm znovuzrodil jeho duchovní učitel, převtělenec z Kumbumu Dža-jag Rinpoče XIII Galsan Cultim Danbij Nima^[36], a po narození Bidiji na to poukázal.“^[37]

Stejný, či obdobný příběh vypráví i V. M. Montlevič, když popisuje, jak došlo k tomu, že se 13. džajaglama znovuzrodil v Burjatsku.

Bidija D. Dandaron jakožto rozpoznáný znovuzrozenec v linii džajaglamy figuruje ve zvláštní větvi, kterou lze pojmenovat „burjatskou“. Pozoruhodné v této souvislosti jsou dvě okolnosti. Především se zde setkáváme s poměrně řídkým jevem „rozdvojení linie rozpoznáných znovuzrozenců“, ke které došlo poté, co

[36] O muži jménem *Galsan Cultim*, tj. *Gjalccchän Cchultim / rgjal mcchan cchuls khirms/* jakožto *žajaksan gegénovi* hovoří *expressis verbis* Galina R. Galdanova (viz její *Lamaizm v Burjatii. Struktura i social'naja rol' kul'tovoj sistěmy*, Novosibirsk: Nauka 1983, str. 125).

[37] Strelkov Andrej M. – Torčinov E. A. – Monguš M. V. – Rjabov S. V., *Buddizm: Kanony, Istorija, Iskusstvo*, Moskva: Dizajn – Informacija – Kartografija 2006, str. 434.

Burjati odmítli přesídlení Bidiji D. Dandarona do tibetského sídelního kláštera Kumbum, a Tibeťané si proto našli „svého“ znovuzrozece nedávno zemřelého 13. džajaglamy. Druhou zajímavou okolností je, že v Burjatsku se neuskutečnily žádné pokusy o zajištění kontinuity této větve džajaglamů. Zřejmě je tomu tak proto, že jednak vyhledávat znovuzrozece ve vězení zemřelého Dandarona nebylo z politických důvodů v druhé polovině sedmdesátých let 20. století v Sovětském svazu možné a jednak proto, že tradice chubilgánů byla v Burjatsku oficiálně samotnou sanghou zrušena již v polovině dvacátých let 20. století.^[38]

Linie džajaglamů:^[39]

Vimalakírti (*dri ma med par grags pa*), Indie, Vaišáli;

Džalandhara,^[40] siddha, Indie (též zvaný Badradzin /'bar ba 'dzin/);

[38] Blíže viz například Bělka Luboš, *Tibetský buddhismus v Burjatsku*, Brno: Masarykova univerzita 2001, str. 264–265.

[39] Tento přehled je založen na seznamu sestaveném Andrejem M. Strelkovem a publikovaném v: Montlevič Vladimír M. (ed.), *Bidija D. Dandarona – Izbrannyje stati: Černaja těttrad'; Matěrialy k biografii; Istorija Kukurora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, str. 253–254.

[40] O mahásiddhovi jménem Džálandhari (*dza la ndha ra; dza lan da ra; 'dra ba 'dzin pa*) viz např. Těrentěv Andrej A., *Opredělitěľ buddijskich izobraženij/ Buddhist Iconography Identification Guide*, Sankt-Petěrburg: Nartang 2004, str. 240, Fol. 17.

Gjani Cchänčän /*rgja ji cchan čan*/ (též zvaný Tanagpa /*rta nag pa*/), Tibet, řád Ňingmapa;

Lanritanpa Dordže Sengge /*glang ri thang pa rdo rdže seng ge*/, 1054–1123, Tibet;

Dže Lodö Gjalčchän /*rdže blo gros rgjal mcchan*/, Tibet;

Dže Ponzang Legšä Ňima /*rdže dpon bzang legs bšhad ňi ma*/, Tibet, řád Gelugpa;

Lozang Džigme Čhoglä Namgjal /*blo bzang 'džig med phjogs las rnam gjal*/), Tibet;

Tagpa Gjalčchän /*grags pa rgjal mcchan*/, Tibet;

Lozang Dargjä /*blo bzang dar rgjas*/), Tibet;

Ngawang Lodö /*ngag dbang blo gros*/), Tibet;

Lozang Khjenrab Thänpa Ňima /*blo bzang mkhjen rab bstan pa'i ňi ma*/), Tibet;

13. džajaglama Kalzang Cchulthim Thänpa Ňima /*bskal bzang cchul khrim bstan pa'i ňi ma*/), zemřel v roce 1913, khänpo chrámu Čhampaling v klášteře Kumbum, Tibet;

14. (burjatský) džajaglama Bidijadara Dandaron /*bidja dha ra*/, Dandaron Bidija Dandarovič, 1914–1974, SSSR, Burjatsko;

14. (tibetský) džajaglama Lozang Thänpa Gjalčchän /*blo bzang bstan pa'i rgjal mcchan*/), 1916–1990; chrám Čhampaling v klášteře Kumbum, Tibet;

15. (tibetský) džajaglama Lozang Paldän Čhödže Wangčhug / blo bzang dpal ldan čhos rdže dban-phjug/; narodil se v roce 1992 a jeho tradičním sídlem je chrám Čhampaling v tibetském klášteře Kumbum.

Dále může vzniknout otázka, zda byla volba B. D. Dandaron jako znovuzrozenec náhodná, či nikoliv. Vše nasvědčuje tomu, že to náhoda nebyla a naopak se jednalo o velmi dobře promyšlený čin ze strany Cydenova k zajištění podpory a kontinuity jeho reformního pokusu. Kdyby totiž nebyl vybrán mladý Dandaron, byl by téměř jistě vybrán nějaký jiný chlapec, který by měl plnit roli budoucího vůdce cydenovského křídla burjatského buddhistického reformního hnutí a byl by připravován na své poslání obdobně jako B. D. Dandaron.

Jak Lubsan Sandan Cydenov, tak Dorži Badmajev chápali svůj pokus o reformu jak dílo dlouhodobé, které může vzhledem ke své převratnosti a zásadnosti trvat desetiletí. Proto hledali chlapce, který by po důkladném buddhistickém, nikoliv však monastickém školení převzal vedoucí roli v připravovaném reformním hnutí. Pro toto poslání se oběma mnichům jako ideální jevil syn jednoho z nich. Zakladatelem Balagatského hnutí byl podle V. M. Montleviče tibetský mnich, chambolama klášteřa v severovýchodním Tibetu, v Kumbumu mající titul džajaglama (rusky často přepisován jako *džajagsy gegén*, jeho vlastní jméno V. M. Montlevič neuvádí^[41]). Oním mužem tedy musel být 13. džajaglama jménem Kalzang Cchulthim Thänpa Ňima (*bskal bzang cchul khirms bstan pa'i Ňi ma*), khänpo, tj. představený chrámu Čhampaling v klášteře Kumbum, který spolu se svým burjatským žákem dharmarádžou lamou Lubsanem Sandanem Cydenovem a otcem B. D. Dandaronu lamou Dorži Badmajevem

[41] Montlevič Vladimir M., „Dharmaradža Bidija Dandaron“, Garuda 1/1, 1992, str. 5.

Balagatské hnutí v Burjatsku uváděli v život. Toto hnutí v určitém ohledu odpovídalo tibetskému „ekumenickému“ hnutí rime (tib. *ris med*).

Zakladatelé Balagatského hnutí věnovali podle V. M. Montleviče od jeho samého počátku zvláštní pozornost tibetské tradici Ňingmapa a Dzogčenu. Vycházeli z práce Tibeťana Nacchog Randola (Lončen Rabžampa, 1308–1363). Dandaronův otec Dorži Badmajev přeložil z tibetštiny do mongolštiny z knihy *Zambo Jangut*, též základní práci Nacchog Randola nazvanou *Karnatantra, opora velikého Učení, nazývaná Zrcadlo hluboké meditace* (rus. *Karnatantra, opora velikogo Učeniija, nazyvajemaja Zercalo mehanizma glubokogo sozercanija*).

Dandaron začal překládat tuto knihu do burjatštiny již v dobách, kdy byl propuštěn z lágrů a pak se k překladu vrátil po roce 1956. Balagatské hnutí požadovalo především, aby se mniši vzdali poklidného až rozmařilého života v burjatských klášterech a odešli do skutečného bezdomoví. Pro označení tohoto stavu se používalo burjatského termínu bálaha (odkočovaší, ten který odešel podle zákona, v běžném jazyce to znamená též přinutit, jedná se vynucený odchod z oficiální církve).

V nejvýchodnější dácenu Kižinginské doliny, v Česanu, v té době žili vzdělaní mniši, kteří Balagatské hnutí formovali, totiž Lubsan Sandan Cydenov a Dorži Badmajev, první z nich byl představeným, širétujem Česanského kláštera lama Sandan (bur. *Sandanej-lama*) a druhým byl lama Erdeni (bur. *Erdeni-lamche*). Ústřední postavou reformních snah Balagatského hnutí byl po smrti 13. džajaglamy lama Lubsan Sandan Cydenov. Patřil do sanghy (buddhistické obce mnichů a věřících) Kižinginského daccanu. Spolu s přáteli mnichy uskutečnil ideu „bá-

lagy“ a z kláštera odešli do tajgy v úpatí Kudunského hřbetu poblíž Kižingy. Hlásil se otevřeně k jogínům, kteří praktikovali duchovní cvičení z časů indických mahásiddhů. Tento směr se tradoval v Indii od 1. do 12. století a mahásiddha byl jógin, který ovládal nejvyšší síly, uskutečňoval moudrost jednoty. Podle vyprávění měl 13. džajaglama Kalzang Cchulthim Thänpa Ňima k Burjatům zvláště pozitivní vztah, což se například projevilo v tom, že ochotně udělil audienci ruské badatelské expedici, vedenou Pjotrem K. Kozlovem ve svém mateřském klášteře Kumbum v roce 1908.^[42] Významnou roli zde ovšem sehrál doporučující dopis burjatského reformátora, vůdce ohnutí obnovlenců Agvana Doržijeva. Při své poslední návštěvě Burjatska v roce 1910 zažil 13. džajaglama zvláštní věc. Už při příjezdu ho burjatští věřící prosili o udělení zmocnění (bur. *lun*), neboli *wangu Jamántaky*, nejvyššího posvěcení *Vadžrabhairavantantry*. Džajaglama souhlasil a sdělil jim, že se tak stane v Kižinze. Měl však jeden požadavek: chtěl, aby se tak stalo v souvislosti s ruskými žáky. Věřící Burjati při této jeho návštěvě vypřáhli tělegu (povoz tažený koňmi) a třikrát s ním objeli do kruhu, předali mu chadak a poprosili ho, aby se po smrti zrodil v Burjatsku. A 13. džajaglama jim to slíbil.^[43]

Po odjezdu Tibeťanů vedených 13. džajaglamou z Kižinginské doliny opustili Lubsan Sandan Cydenov a Dorži Badmajev Kižinginský klášter a se svými žáky se usadili na náhorní plošinu Soorchoj (pojmenovávanou též *Lamyn-Soorchoj*), nacházející se asi dvacet kilometrů od Kižingy. A v této době meditoval

[42] Viz Kozlov Pjotr K., *Mrtvé město Chara-choto (Mongolsko a Amdo). Expedice Ruské zeměpisné společnosti 1907-1909*, Praha: Pokrok 1929, str. 238.

[43] Montlevič Vladimír M., „Dharmaradža Bidija Dandaron“, *Garuda* 1/1, 1992, str. 5.

lama Lubsan Sandan Cydenov nad božstvem Vadžrabhairavou – to je okolnost, která měla do velké míry formativní vliv na další směřování Dandaron a jeho družiny. Základním principem dosažení vyšších úrovní bylo bezprostřední spojení učitele s žákem. V Balagatském hnutí se uskutečňovaly praktiky tantry na úrovni *mahámudry* („velikého znaku, symbolu“), což na úrovni *Anuttarajógatantry* znamená zapojení do situace při realizaci neduální moudrosti.

Podle Viktora Nikolajeviče Pupyševa^[44] to měla být největší reforma buddhismu od dob Congkhapových. Monastická forma buddhismu byla podle reformních mnichů příliš zkorumpovaná, dosavadní pokusy o změnu se jim jevily jako nedostatečné, a situace si proto vyžadovala okamžitou reformu. Ostatně se to mělo potvrdit později, když byly všechny kláštery zničeny. Tato charakteristika Balagatského hnutí je zřejmě značně nadnesená, alespoň co se týče jeho skutečného dopadu, jeho skutečného významu. Vypovídá však mnohé o tom, jak samotní Burjati a zejména pak „Dandaronova družina“ – a Viktor N. Pupyšev (viz obr. 20) byl jejím z jejích nejstarších členů – o Balagatském hnutí přemýšleli. Počátky hnutí spadají geograficky do Kižinginské doliny a samotná reforma, či lépe řečeno obnova burjatského buddhismu se připravila již v devadesátých letech 19. století. Do jaké míry se chtělo Balagatském hnutí otevřít Západu, není z dokumentů a literatury jasné. Lze ovšem předpokládat, že spíše nikoliv, protože hnutí bylo spojeno s tehdejšími rozvíjejícím se burjatským nacionalismem, který – zejména ve svém buddhisticky orientovaném křídle – příliš na propojenost se Západem nerefletoval. Určitou výjimku v obnovleneckém hnutí představoval A. Doržijev, který naopak otevřenost vůči Západu výslovně požadoval. B. D. Dandaron později tento moment vý-

[44] Pupyšev Viktor, „Žizň, posvjaščennaja duchovnomu sověšestvovaniju“, *Svjaščennyj Bajkal*, 1995, specnomer, str. 9–12.

razně akcentoval a v tomto ohledu šel daleko za představy svých učitelů Lubsan Sandan Cydenova a Dorži Badmajeva.

Lubsan Sandan Cydenov navrhoval po vzoru známých tibetských buddhistických jóginů Tilopy a Náropy změnu monastického života směrem k jeho zesvětštění. Sám Cydenov podle podání Dandarony družiny strávil v meditacích mimo klášter dvacet tři let. Takový život za klášterními stěnami vyžadoval zvláštní praktiky, které neměly v Burjatsku tradici. Proto vyslal Lubsan Cydenov svého žáka Dorži Badmajeva do Číny, aby se jim tam naučil a získal zasvěcení. Ten je po návratu předal svému učitelovi, a tak se navzájem stali učiteli i žáky.

Lama Lubsan Sandan Cydenov měl podle legendy a V. M. Montleviče (jinde v literatuře, s výjimkou Viktora N. Pupyševa, se s tímto faktem nesetkáváme) titul dharmarádža, což byl podle buddhistické doktríny titul vládce tří světů: (1) světa utrpení, sansáry, čili našeho viditelného světa. (2) světa forem, neboli světa božstev a dalších netělesných bytostí a světa asurů (titánů) a (3) světa bez forem, světa vyšších božstev.^[45]

Vedle rozpoznání B. D. Dandarona jakožto 14. zrození tibetského džajaglamy vykonal Lubsan Sandan Cydenov ještě jeden důležitý formální akt, předal slavnostně titul dharmarádža svému následovníkovi, Bidijovi D. Dandaronovi. Vypovídá o tom opět V. M. Montlevič, pozdější přední Dandaronův žák:

„V červenci 1921 se v Šolutě, v malém chrámu (bur. *dugan*) odehrál za velkého shromáždění lidu obřad předání pravomocí (titulu) dharmarádža – Lubsan Sandan Cydenov je předal sedmiletému B. D. Dandaronovi. Dandaron byl potom vychováván v rodině hluboce věřících Burjatů. Ti-

[45] Pupyšev Viktor, „Žizň, posvjaščennaja duchovnomu sověřšestvovaniju“, *Svjaščennyj Bajkal*, 1995, specnomer, str. 9.

betštinu, mongolštinu a základy buddhismu se učil u lamů. Jeho prvním učitelem byl Cyden-unzad. V roce 1926 se začal učit v kižinginské škole. Jedním z jeho učitelů byl i pozdější známý burjatský spisovatel Choca Namsarajev.“ [46]

1.4.2. Jinošství (1929–1931)

Po roce 1929 pokračoval mladý Bidija D. Dandaron ve světském vzdělání v Kjachtě. Tam se seznámil i se svojí budoucí ženou Jelizavetou Andrejevnou Šulunovou a brzo se vzali. Místní věřící dobře věděli, že je znovuzrozením, chubilgánem (nazývali ho *Bidjadara*), a politická a náboženská situace se výrazně zhoršovala, a tak nezbylo, než se poněkud paradoxně „ukrýt“ do Leningradu. B. D. Dandaron sám o tomto svém životním období říká:

„Oženil jsem se dvakrát. Poprvé to bylo v roce 1931, když jsem byl studentem Leningradského civilního inženýrského leteckého institutu. Moje první žena byla Burjatka Jelizaveta Andrejevna Šulunova. Studovala Leningradský lékařský institut. Po mém uvěznění pokračovala Šulunova ve studiu. V té době měla v péči syna Leonida Bidijeviče Dandarona, který se narodil v roce 1936. V době, kdy jsem přebýval v táborech, napsali mi příbuzní Šulunové, že během cesty z Leningradu do Ulan-Ude zemřela a že syn se nachází u mé sestry Syrmy Chomisové v Irkutské oblasti“ [47]

[46] Montlevič Vladimir M., „Dharmaradža Bidija Dandaron“, *Garuda* 1/1, 1992, str. 5.

[47] Barajev Vladimir, „Dělo Dandarona“, *Buddijskij mir* 1, 1994, str. 79.

1.4.3. Studia v Leningradě (1931–1937)

Mladý B. D. Dandaron musel tedy z bezpečnostních důvodů na počátku třicátých let z Burjatska odejít. Sovětské úřady zřejmě o jeho statutu chubilgána věděly. Narůstající tlaky ze strany sovětské moci, nebezpečí uvěznění, ale také touha po evropském vzdělání ho přivedly do Leningradu.

„Pro vztah místní burjatské moci k Dandaronovi bylo velmi typické, že ho její představitelé nenáviděli zejména proto, že byl představitelem buddhistické duchovní tradice, náboženství, které oni sami odvrhli a pronásledovali.“^[48]

O leningradské životní periodě B. D. Dandarona toho není mnoho známo. Za významnou událost lze pokládat jeho setkání s Agvanem Doržijevem, který ho přijal v leningradském burjatském buddhistickém chrámu-klášteře a doporučil mu studium východních jazyků na LGU (Leningradská státní universita). Dandaron se žákem Agvana Doržijeva nestal a není ani známo, zda o to usiloval. Je však velmi pravděpodobné, že případné přátelské vztahy kalila jistá Doržijevova averze vůči bývalému konkurentovi v reformě burjatského buddhismu a přímému učiteli mladého Dandarona, Lubsan Sandan Cydenovovi.

1.4.4. První věznění (1937–1943)

Dandaron však ani v Leningradě neunikl pronásledování, a tak se stalo, že byl v roce 1937 zatčen a nedlouho poté i odsouzen

[48] Montlevič Vladimír M., „Dharmaradža Bidija Dandaron“, *Garuda* 1/1, 1992, str. 5.

jako „panmongolský a japonský špion“ k trestu smrti zastřelením, později byl tento rozsudek vzhledem k mládí odsouzeného změněn na 25 let pracovního tábora. Bidija D. Dandaron sám o sobě a té době říká:

„V roce 1943 jsem byl propuštěn ze Slobodinských táborů a odcestoval jsem do B-M ASSR do Kižinginského rajonu, do ulusu Šalot. Požádal jsem o svolení vycestovat do Irkutské oblasti za synem Leonidem. Povolení jsem obdržel a tak jsme potom žili společně ve vesnici Kižinga v Kižinginském rajonu. Dne 3. března 1943 jsem se podruhé oženil. Moje druhá žena Zundyma Cydypova pochází z rodiny pastevce Cydypy Cyrempilova. V současnosti je její otec kolchozníkem a žije v kolchoze im. Kirova v Kižinginském rajonu B-M ASSR. Z. Cydypova je vzděláním porodní sestra. V době naší známosti pracovala jako porodní asistentka ve vesnici Kižinga.

V roce 1943 jsem odjel do Leningradu a moje rodina zůstala v kolchozu im. Kirova, kde žijí rodiče mé ženy. Poté, co jsem si obstaral zaměstnání v parabelském rajonu Tomské oblasti a získal byt, rozhodl jsem se pozvat svou rodinu. Podle dohody jsme společně se Šagdarovem pracovali jako umělci. Hlavní část těchto prací jsem dělal já, a proto měl Šagdarov více volného času. Požádal jsem ho, aby zajel na jaře 1947 za mojí rodinou. Od té doby žijí s rodinou pohromadě. Můj starší bratr Gu-Dorži Dandaron byl do roku 1937 náčelníkem oblastní správy kriminální služby B-M ASSR a žil v hlavním městě republiky Ulan-Ude. V roce 1937 byl Gu-Dorži podle paragrafu 58-10 Trestního zákoníku RSF-SR uvězněn a odsouzen k deseti letům ztráty svobody. Jeho osud mi není znám. Druhý bratr Arto-Sedi Dandarovič Dandaron onemocněl v roce 1929 psychicky a byl převezen

na psychiatrickou kliniku do města Tomsk, kde v roce 1931 zemřel.“

A Dandaron v líčení vlastního životaběhu dále pokračuje:

„Starší sestra Syrma Chomisova se v roce 1925 vdala za Zachara Chomisoviče Chomisova. Sestřin muž pracoval v Irkutské oblasti, v Echiritsko-Bulagatském rajonu ve vesnici Bajandaj v systému Rajpotrebsojuza (místní spotřebitelský svaz). Je mi známo, že se v roce 1945 přestěhoval z Irkutské oblasti do B-M ASSR do Kižinginského rajonu, do vesnice Kižinga, kde pracoval jako zástupce Rajmaslopromu. V roce 1947 Zachar Chomisov zemřel. V současnosti pracuje sestra Syrma Chomisova s dětmi v kolchoze im. Stalina, Kižinginského rajonu B-M ASSR. Druhá sestra Dašid Dandaronová se v roce 1928 vdala za místního obyvatele Kižinginského rajonu, ulusu Šalot, Sanži-Mitypa Munkina, který pracoval v systému Rajpotrebsojuza. V současnosti je předsedou kolchozu im. Vorošilova Kižinginského rajonu B-M ASSR. Společně s ním žije i moje matka Balžima Abidujeva. Syn mého staršího bratra Džambaj Dandaron pracuje v Moskvě ve fyzikální a technické laboratoři elektricko-mechanického institutu jako mladší vědecký pracovník, bydlí na ul. Osipenka v domě č. 61-44. Je mi známo, že chtěl odjet a mít trvalé bydliště v Ulan-Ude. Písemné spojení s ním nemám. Jiné příbuzné nemám.“^[49]

[49] Barajev Vladimir, „Dělo Dandarona“, *Buddijskij mir* 1, 1994, str. 79.

Potud B. D. Dandaron sám o svém životě. Dlužno podotknout, že tato autobiografie byla sepsaná v padesátých letech pro potřeby KGB, což vysvětluje některé formulace.

V roce 1937 byl tedy Dandaron spolu s dalšími leningradskými orientalisty a představiteli burjatské buddhistické diaspory uvězněn. Strávil rok a půl ve věznici v ulici Vojnova a zde si vypůjčil ve vězeňské knihovně knihu Oswalda Spenglera *Soumrak Evropy*, která mu dala mnoho podnětů k pozdější práci o karmě národů a civilizací. V lágru na Sibíři sepsal na 174 stranách sešitu (dva řádky v každé lince) knihu o estetice. Zde vyslovil i větu: „Pro buddhistu je dobré narodit se v Rusku“ a dodal „Pro buddhistu, ne pro buddhisty“. Po vynesení rozsudku byl převezen do gulagu na Sibíř.

1.4.5. Intermezzo na svobodě (1943–1947)

V druhé polovině roku 1941, kdy byl B. D. Dandaron vězněn v lágru, požádal o odvelení na frontu. Žádosti nebylo nevyhověno, ale možná právě díky tomuto dopisu a jeho nemoci ho v roce 1943 z lágru propustili. Nebyl ovšem sám, kdo byl z táborů propuštěn a zejména po konci války se část přeživších burjatských lamů vrátila domů. Burjatští buddhisté využili relativně příznivé situace po Velké vlastenecké válce a požádali sovětskou moc, jmenovitě Josifa Stalina, o povolení k postavení jednoho nového (Ivolginského) kláštera a znovuotevření jednoho zrušeného (Aginského) buddhistického kláštera. Podle Vladimira

M. Montleviče „napsal tento dopis Stalinovi Dandaron společně s lamou Darma-Dodim, který se právě vrátil z gulagu. Z patnáctitisíc burjatských lamů se jich po válce vrátilo okolo dvou set.“^[50] Viktor N. Pupyšev je ovšem k Dandaronovu autorství dopisu více skeptický: „Na konci roku 1946 poslal Dandaron podle některých svědectví, ovšem dnes těžko ověřitelných, dopis Stalinovi s žádostí o znovuotevření kláštera (bur. *dacan*) v Burjatsku.“^[51]

[50] Montlevič Vladimir M., „Dharmaradža Bidija Dandaron“, *Garuda* 1/1, 1992, str. 6.

[51] Pupyšev Viktor, „Žizň, posvjaščennaja duchovnomu sověřšestvovaniju“, *Svjaščennyj Bajkal*, 1995, specnomer, str. 10.



Obr. 13

První Dandaronova žačka Butidma Sanžimitypovna Munkina spolu s Bidijou D. Dandaronem, Burjatsko, konec šedesátých let 20. století, archiv Alexandra I. Breslavce.

1.4.6. Druhé věznění (1947–1955)

Jenže ani pobyt v Burjatsku nebyl pro Dandarona snadný a bezproblémový, a tak se stalo, že byl v roce 1947 opět zatčen a odsouzen a následných osm let strávil ve věznicí v Ulan-Ude. V roce 1956 byl propuštěn a zcela rehabilitován. O tomto období Dandaronova života je známo velmi málo. Prvními žáky B. D. Dandarona byli spoluvězni z lágrů – Burjati, Rusové, Maďaři, Němci, Poláci a další. Ve stalinských a brežněvovských lágrech prožil B. D. Dandaron téměř třetinu života. Napsal zde i své první práce, není ovšem jasné, které psal během prvního a které během druhého uvěznění.



Obr. 14

Bidija D. Dandaron, okolo roku 1955, archiv Donatase L. J. Butkuse.

Své první tři rozsáhlejší práce tedy napsal v pracovních táborech a jedná se o neoficiální tisk, tzv. *samizdat*. První, pojmenovaná *O vzájemném vztahu hmoty a ducha* (rus. *O vzajimotnošenii matěri i ducha*) zachycuje dějiny duchovních a filozofických duchů Západu; druhou prací věnovanou dějinám myšlení je *Estetika* (rus. *Estětika*). Je to stručná historie západních estetických učení a popisuje a analyzuje rozvoj estetických učení na Západě. Obě práce nebyly nikdy vydány. Poslední knihou je *Novobuddhismus* (rus. *Neobuddizm*), kterou ilegálně vyvezl z lá-

gru Polák jménem Kokoška. Tato kniha vyšla v Thajsku pod pseudonymem.^[52]

1.4.7. Svoboda (1955–1965)

Když Bidija Dandaron žil v Kižinze, žil rodinným životem, měl několik dětí a jedno z nich, syn Leonid (Gunganimbu) Bidijevič Dandaron, dosáhl později velkých vědecko-pedagogických úspěchů, stal se doktorem matematicko-fyzikálních věd a profesorem, byl dokonce i rektorem university.

[52] Vzhledem k tomu, že informace o Kokoškovi pochází od Viktora Pupyševa a je psaná rusky, lze jen obtížně zrekonstruovat správný polský přepis – snad Kokoszka. Historika o thajském vydání Dandaronovy knihy je taktéž neověřená.



Obr. 15

Bidija D. Dandaron se svojí poslední manželkou Sofií Ivanovnou Sampilovou, Ulan-Ude, 1970, fotografie Vladimir M. Montlevič.

Koncem padesátých let se B. D. Dandaron stal vědeckým asistentem v burjatské pobočce Akademie věd Sovětského svazu a začal se intenzivně věnovat vědecké a překladatelské práci. Vedle toho ovšem působil i jako neverejný, či lépe řečeno tajný (a samozřejmě bez státního souhlasu) buddhistický učitel.



Obr. 16

Bidija D. Dandaron na cestě do práce, Ulan-Ude, 1972, archiv Alexandra I. Breslavce.

1.4.8. Učitelství (1966–1972)

První Dandaronovi žáci se objevili ještě před jeho uvězněním, pak je měl v lágrech a byli to lidé různých národností. A v roce 1965 se stala událost, kterou, podle Viktora Nikolajeviče Pupyševa sám Bidija Dandarovič Dandaron, očekával – přišel za ním první žák ze Západu. Přišel za ním první žák ze Západu, tedy ze západní části Sovětského svazu. Později na jeho soudním procesu v roce 1972 figurovalo více než šedesát jmen jeho žáků

a začek, tak velká byla „Dandaronova družina“, čili nelegální burjatská laická sangha. Jeho prvním „západním“ žákem byl Alexandr Ivanovič Železnov. Dandaron byl tedy zatčen, vyšetřován a posléze i obviněn z toho, že založil a vedl tajné náboženské sdružení, které porušovalo zákony Sovětského svazu.



Obr. 17

Alexandr Ivanovič Železnov, z archivu Alexandra I. Breslavce.

O zmanipulovaném soudu s B. D. Dandaronem napsala knížku sovětská orientalistka, přímá Dandaronova žačka E. Semjaka, které se po procesu zdařilo emigrovat do USA.^[53] Vedle samotného Učitele byli pronásledováni i jeho žáci a začky, ti však nebyli vězněni, ale vyšetřováni na psychiatrických klinikách (tzv. *psichuškách*), které si v mnohém s pracovními lágry nezdaly, v některých ohledech byly ještě horší, neboť lidé

[53] Viz Semeka Elena, *Delo Dandarona*, Firenze: Edizioni Aurora 1974.

zde byli internovaní bez soudu, pouze na základě rozhodnutí psychiatrů. Tuto zkušenost se sovětskými psychiatry měl jak Viktor N. Pupyšev, tak i Vladimir M. Montlevič a další. U soudu měla svědčit proti B. D. Dandaronovi i známá burjatská buddholožka Xenija M. Gerasimova. Ta sice odborný posudek napsala, ale na soud se nedostavila. Na podporu B. D. Dandaronu vystoupil i akademik Andrej Sacharov v *Rádiu Svoboda*.^[54]



Obr. 18

Bidija D. Dandaron na cestě do práce doprovázený svojí nejmladší žačkou Majou Kark, panelové sídliště uprostřed Ulan-Ude, 1972, archiv Alexandra I. Breslavce.

[54] Pupyšev Viktor, „Žizň, posvjaščennaja duchovnomu sověřšestvovaniju“, *Svjaščennyj Bajkal*, 1995, specnomer, str. 10.

1.4.9. Třetí věznění (1972–1974)

Po pětiletém rozsudku byl B. D. Dandaron uvězněn ve Vydriinu, pracovním táboře poblíž Bajkalu. O jeho posledním vězení existují různá svědectví. Tak například „jedna jeho žačka, ve vysokém stupni těhotenství, mu s velkým rizikem propašovala přes jednoho známého do lágru ve Vydriinu jídlo, tabák a čaj. Dvakrát ročně se mohl setkávat s příbuznými.“^[55] Dokonce tehdejší nejvyšší představitel buddhistické „církve“ v Sovětském svazu, burjatský bandido chambolama Žambaldordži Gombojev se pokusil Dandarona z vězení vysvobodit, odcestoval do Moskvy, aby se tam setkal s nejvyššími instancemi: bezvysledně.

Je jistě pozoruhodné, že v této záležitosti ve špičce burjatské ekleziální hierarchie nepanovala shoda a tak někteří lamové zaujali k této události odlišné stanovisko. Bandido chambolama Gombojev sice protestoval proti Dandaronomě odsouzení, ale jeho zástupce S. Dylykov se zcela jednoznačně postavil na stranu Dandaronomých kritiků a soudců. Dokladem toho je například dopis z 12. října 1973, v němž odpovídá čestnému předsedovi Světového bratrstva buddhistů A. Sankhavasimu na dotaz ohledně perzekuce B. D. Dandarona. V dopise se S. Dylykov plně ztotožňuje s rozsudkem.^[56]

Plný text dopisu (převzato z archivu Keston Institute, Oxford, složka: USSR/Budd-6):

[55] Pupyšev Viktor, „Žizň, posvjaščennaja duchovnomu sověřšestvovaniju“, *Svjaščennyj Bajkal*, 1995, specnomer, str. 11.

[56] Světové buddhistické bratrstvo (WFB, World Fellowship of Buddhists) vzniklo roce 1950 na Cejloně (Šrí Lance) a záhy také začalo s ústřední duchovní správou sovětských buddhistů (CDUB SSSR) spolupracovat. Burjatské buddhisty v této organizaci zastupoval jeden čas i S. Dylykov.

A. Sankhavasi
Honorary Secretary General of
the World Fellowship of Buddhists
Bangkok, Thailand

V Moskvě, 12. října 1973

Drahý příteli v Dharmě,

na Váš dotaz ohledně „perzekuce buddhistických menšin v SSSR a uvěznění věřícího buddhisty“ bych Vás rád informoval o následujícím:

Zprávy o údajné „perzekuci buddhistů v SSSR“, které se objevily v zahraničním tisku, ve skutečnosti neodrážejí situaci věřících v naší zemi. Buddhistické obyvatelstvo SSSR se těší plné svobodě náboženského vyznání a v žádném případě není objektem jakékoli represe.

Jediná osoba, která předstoupila pro kriminální čin před soud, je bývalý lama^[57] Bidija Dandaron, který byl v posledních letech zaměstnán jako mladší vědecký pracovník v rukopisném oddělení Ústavu společenských věd Akademie věd SSSR v Ulan-Ude. Více než vědecké práci se věnoval pití a organizování skupiny svých „žáků“, mezi nimiž nebyli ani žádní Burjati, ani žádní buddhisté. Neměli také, přirozeně, žádný kontakt s buddhisty v naší zemi.

Dandaron potřeboval své „žáky“ k obstarávání peněz na to, aby mohl dále pokračovat ve svém nečinném a rozmarném životě. Neustále po nich požadoval peníze, hod-

[57] B. D. Dandaron nikdy buddhistickým mnichem nebyl, což S. Dylikov velmi dobře věděl. Důvod proč o něm píše jako o lamovi je nejasný, snad to mělo sloužit jako další k potvrzení nevalného morálního profilu B. D. Dandarona.

notné věci a vodku, aby pak mohl organizovat časté pijácké orgie.

Dandaron svévolně zacházel s jednotlivými články buddhistické víry. Těm, kdo ho volali k pořádku a chtěli, aby se vrátil k řádnému životu, vyhrožoval zabitím nebo ublížením na zdraví. Tak se také stalo, že Dandaron se svým „žákem“ krutě zbil jednoho ze svých krajanů jménem Dambadoržijev, který si dovolil ho kritizovat kvůli jeho nemravnému chování.

Dandaronův adoptivní syn Dandar Dašijev, který je toho času studentem tibetanistiky na Leningradské státní universitě, opakovaně napomínal svého otčima kvůli jeho chronickému alkoholismu. Několikrát musel chránit svoji matku před hrubým násilím, které na ní jeho otčím páchal. Dandaron se proto rozhodl ztrestat svého adoptivního syna za neposlušnost a napadl ho na ulici v Ulan-Ude, a kdyby nezasáhli kolemjdoucí občané, stal by se obětí chuligánství.

Lidový soud v Ulan-Ude přezkoumal na veřejném procesu Dandaronův případ, konstatoval porušení paragrafů Trestního zákoníku Ruské federace a vynesl rozsudek zbavení občanských práv a tří let ve věznicí. Dandaronovi „žáci“ se procesu účastnili pouze jako svědci. Rozsudek se setkal se souhlasem burjatské veřejnosti.

Některé zahraniční noviny a nástroje propagandy vykreslují nyní kriminálního Dandarona jako „mučedníka“ a prezentují jeho kriminální činy jako údajnou perzekuci buddhistů SSSR. Buddhisté, jakož i ostatní věřící v naší zemi přitom mohou svobodně provozovat své náboženské obřady.

V tomto roce slavili buddhisté SSSR ve velké míře vésak, v červenci proběhnou v burjatských buddhistických chrámech obřady na počest budoucího buddhy Maitréji. Všechny náboženské obřady vedl, jako ostatně vždy, bandi-

do chambolama Žambaldorži Gombojev, předseda Ústřední duchovní správy buddhistů SSSR.

My, buddhisté Sovětského svazu, nepochybujeme o tom, že sovětský soud potrestal Dandarona za jeho kriminální činy, a ne pro jeho náboženské přesvědčení.

S přátelským pozdravem,

Váš v Dharmě

profesor S. Dylykov

vicepresident of World Fellowship of Buddhists^[58]

Dandarona skupina nebyla jedinou neoficiální buddhistickou komunitou v Burjatsku po druhé světové válce. Jak uvádí Andrej Těrentěv:

„Ve všech buddhistických regionech pokračovalo v nelegální činnosti několik stovek bývalých mnichů, kteří byli v té době již propuštěni z pracovních táborů. Pro spoluvesničany a návštěvníky prováděli náboženské obřady a věnovali se tibetské medicíně. KGB sice pozorně sledoval jejich činnost, ale žádné zvláštní represálie vůči nim již neuplatňoval a omezil se pouze na *besedy* a *varování* a *výstrahy*. Někteří z těchto mnichů měli již i své žáky z různých oblastí Sovětského svazu, které nebyly tradičně buddhistické. ... Další burjatské neoficiální buddhistické skupiny se soustřeďovaly okolo lamy Ž. Cybenova a Ž. Erdynějeva z Ivolginského kláštera. Druhá jmenovaná skupina byla tvořena z velké

[58] Dopis byl již jednou v češtině publikován, viz Bělka Luboš, *Tibetský buddhismus v Burjatsku*, Brno: Masarykova univerzita 2001, str. 98–100.

části estonskými buddhisty, které vedl Vello Värt. V osmdesátých letech pak postavili v estonském městě Tuuru dvě stúpy dedikované Buddhovi Šákjamunimu, Padmasambhavovi (Guru rinpoče) a Mahákálovi.^[59]



Obr. 19

Viktor Nikolajevič Pupyšev nalevo, lama-agramba Gatavon napravo, Ulan-Ude, konec šedesátých let 20. století, archiv Alexandra I. Breslavce.

Dandaron napsal z pracovního tábora z Vydrina řadu dopisů svým žákům, ve kterých pokračoval se syntézou učení buddhismu a soudobým obrazem světa, se soudobou vědou. Napsal zde i Černý sešit (rus. *Černaja tětřad'*), knihu o karmě národů jak Sovětského svazu, tak i dalších národů světa, z hlediska *Vadžra-*

[59] Viz Andrej Těrentěv (1998) „Poslevojnennaja reanimacija“, Sankt-Petěrburg 1998, <http://cl18.cland.ru/buddhismofrussia/c1-6.htm> (23. 3. 2000).

bhairavatantry.^[60] Už v dobách před posledním uvězněním hovořil B. D. Dandaron o svém odchodu:

„Dákiní [nebeské tanečnice] zvou,“ říkával. Žáci ho prosili, aby neodcházel. Ale v červnu 1972 k němu v bytě jeho žáčky O. F. Volkové podle legendy přistoupil jeho dávný učitel Lubsan Sandan Cydenov a Dandaron pronesl větu: *Očividno, pridetsja v tjurmu sadiťsja* [Podle všeho je třeba sednout si do vězení]. V říjnu 1974 učitel nejednou odešel do samádhí. Předtím prosil spoluvězně, aby ho nerušili. A *zekové* [vězňové, v argotu] to respektovali.^[61]

B. D. Dandaron tím, že jako první burjatský učitel buddhismu přijímal ve větší míře i do Burjatska přicházející laické evropské žáky a žáčky, zajišťoval kontinuitu přenosu dharmy (Buddhovy nauky) v nových podmínkách a pro nové lidi. Nečinil tak ovšem zcela izolován, na vlastní pěst, jak by se mohlo zdát, ale ve spolupráci s některými významnými burjatskými buddhistickými mnichy, působícími především v Ivolginském a později i Aginském klášteře. Měl tedy pro svoji činnost souhlas a podporu určité části duchovenstva, jmenovitě lamy Darma-dodiho, lamy-agramby Gatavona (viz obr. 19), představeného Ivolginského kláštera lamy Cybena Cybenova, tuvinského lamy Gendun Cyrena, lamy Dašijeva a také tehdejšího bandido cham-

[60] Tato kniha byla sepsána tajně a vyjít tiskem mohla až po pádu sovětského režimu; viz Dandaron Bidija D., *Černaja tětřaď. O čtyřech blagorodnych istinach Buddy*, Sankt-Petěrburg: Dacan Guzejčojnej 1995.

[61] Montlevič Vladimír M., „Dharmaradža Bidija Dandaron“, *Garuda* 1/1, 1992, str. 9.

bolamy Gombojeva,^[62] což byla důležitá okolnost vzhledem k institucionální povaze přenosu učení v tibetském buddhismu.

B. D. Dandaron tedy přišel s něčím zcela novým, jiným. Sám bez formálního klášterního vzdělání, přesto však s výjimečnými znalostmi buddhistické filozofie a věrouky, ale také orientálních a západních jazyků (sanskrt, tibetština, mongolština, němčina, angličtina, ruština). Mnichem nebyl, v klášteře nikdy nestudoval, ale byl lamou Sandan Lobsan Cydenovem rozpoznán v raném věku jako jeden z burjatských chubilgánů, znovuzrozenců, a jako dítě od lamy Cydenova dokonce, jak uvádí v Burjatsku rozšířená legenda, obdržel i buddhistický titul dharmarádža. B. D. Dandaron tedy zaujímal post v burjatském buddhismu velmi vysoký a neobvyklý, neboť se vymykal tradičním ekleziálním strukturám.

Jako mladík byl Dandaron ovšem také studentem sovětské střední školy, později leningradské techniky (letecké konstruktorství), docházel na doporučení A. Doržijeva na přednášky leningradského orientalisty Andreje Ivanoviče Vostrikova. Později byl vězněm, který si i v gulagu od burjatských spoluvězňů – lamů doplnil buddhistické vzdělání a jogínskou praxi a od německých spoluvězňů – intelektuálů a akademiků se naučil evropským jazykům a filozofii. Své první práce napsal v gulagu. Posléze byl po určité době soukromým badatelem a koncem padesátých let se stal profesionálním akademickým badatelem v ulan-udském oddělení sovětské akademie věd.

[62] Blíže o něm viz Dondokov Boris, „K stoletíju Bandido-Chambo-Lamy Žambal-Dorži Gombojeva“, *Buddizim* 1/4, 1997, s. 6.



Obr. 20

Viktor Nikolajevič Pupyšev, Ivolginský klášter, konec šedesátých let 20. století, archiv Alexandra I. Breslavce.

Potom byl učitelem, zakladatelem postupně se rozrůstající skupiny evropských a burjatských žáků, aby na počátku sedmdesátých let byl opět, tentokrát již naposled, uvězněn. Z vězení se již nevrátil, zemřel v říjnu 1974 ve věku nedožitých šedesáti let.

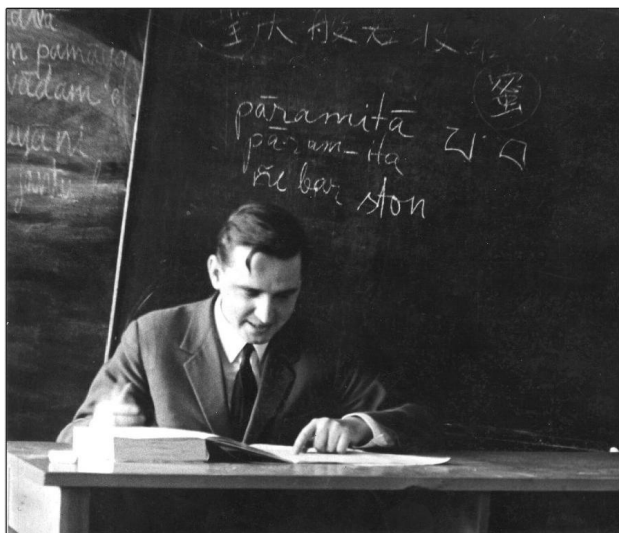
B. D. Dandaron se tak stal svorníkem mezi burjatským buddhismem předchozí, předsovětské éry (vždyť rané dětství a první buddhistické školení prožil ještě v carských dobách), s dobou téměř současnou, kterou chápal a dobře jí rozuměl (vždyť byl sovětský občan, evropský vzdělanec a lze dokonce říci – moderní muž). Je také svorníkem tradiční burjatské buddhistické vzdělanosti (byl takřka mnich) a téměř současné ruské akademické buddhologie (byl profesionální orientalista, badatel). Ale ani s jednou z těchto rolí se plně neztotožnil. Jeho

skutečným posláním bylo učitelství. Učil bez ohledu na to, zda jeho žák patří mezi přední sovětské orientalisty nebo zda je prostým burjatským řidičem nákladáku. A dharmu předával každému ze svých žáků přesně podle jeho intelektuálních schopností a stupně jeho nadšení pro věc.



Obr. 21

Oktjabrina Fjodorovna Volkova, Moskva, nedatováno, archiv Alexandra I. Breslavce.



Obr. 22

Linnart Mäll, estonský žák Bidiji D. Dandarona, konec šedesátých let 20. století archiv Alexandra I. Breslavce.

1.5. Dandaronova družina

Dandaronova družina představuje unikátní fenomén prolínání Západu a Východu za železnou oponou v podmínkách Chruščovova „tání“ na počátku šedesátých let a Brežněvova „neostalini-smu“ na přelomu šedesátých a sedmdesátých let.

V na přelomu padesátých a šedesátých letech 20. století obešla celý euroamerický svět módní vlna hledání „moudrosti východu“ v Asii. Nemohla se vyhnout ani bývalému Sovětskému svazu. Romantické hledání mystických východních pravd, touha po tajemnu inspirovaná knihami Hermanna Hesse a činností amerických beatníků a pozdějších hippies se v transformované podobě objevila i zde. Někteří mladí lidé, především z velkých center, jako byla Moskva a Leningrad, proto usilovali o odchod do Indie a zemí jihovýchodní Asie. Nelegální emigrace přes téměř neprodyšně uzavřenou hranici však byla velmi riskantní a mnozí z „hledáčů východní moudrosti“ na to jistě doplatili mnohaletým vězením. Naštěstí si dost lidí uvědomilo, že není nezbytně nutné riskovat ztrátu svobody, stačí se jen rozhlédnout po vlastní zemi a odjet třeba na Bajkal. Takto vznikala první laická evropsko-burjatská buddhistická komunita, která představuje první část Dandaronových žáků, typ romantických hledáčů východní moudrosti. Druhým typem Dandaronových žáků byli již mladí sovětsí badatelé, vědci – orientalisté.

Do buddhistického Burjatska, těžce postiženého represáliemi třicátých let, přijížděli od první poloviny šedesátých let evropští zájemci o Buddhovo učení. Nebyli to turisté, nýbrž lidé, kteří se často vzdali svého zázemí, práce a rodiny v Rusku či Pobaltí a odešli do nové země za poznáním, za novým náboženstvím. Přijížděli především za Dandaronem, nikoliv za burjatskými učenými lamy, kteří přebývali v Ivolginském či Aginském klášteře nebo po vzoru „stepních lamů“ působili mimo klášter. Dandaron se přílivu žáků nebránil, vždyť jeho první žačkou měla být Evropanka – Natalija Kovrigina (provdaná Klimanske-

ne).[63] To, že tento první pokus o získání žačky byl neúspěšný Dandarona spíše utvrdilo v přesvědčení, že by bylo vhodné učit více žáků, a to i z Evropy. Burjatští staří lamové z Ivolginského a Aginského kláštera i mimo tyto kláštery, jako například lama Buda Cygmunov a další, tuto roli učitelů evropských zájemců o Buddhovo učení nemohli plnit tak dobře jako B. D. Dandaron, a to hned z několika důvodů.

Byly zde jazykové i kulturní bariéry a hlavním důvodem, proč měli burjatští mniši tak málo evropských žáků zřejmě bylo, že znali jenom klasický klášterní edukační systém založený na vztahu učitel – žák, byli v něm vychováni, tvořil součást tradice a nebylo dost dobře možné jej najednou změnit.[64] Očekávali, že jejich žáci budou chuvaraky, novici. To ovšem nebylo možné vzhledem k administrativní regulaci náboženského života v tehdejšímu sovětském Burjatsku. Nebylo prostě možné, aby se obyvatel evropské části Sovětského svazu jen tak stal buddhistickým mnichem, nedostal by k tomu státní souhlas.

B. D. Dandaron na sovětské poměry relativně hodně cestoval, byť jen po území tehdejšího Sovětského svazu (nikdy neovlastnit tzv. *zagranpassport* tj. cestovní pas, nikdy sovětské nepouští území); znal evropskou část Sovětského svazu, pobýval v Pobaltí, Moskvě, Petrohradu. Setkával se s kolegy – orientalisty, včetně takových osobností, jako byl přední tibetanista Jurij

[63] Klimanskene Natalija, „Bidija Dandaron. Kakim ja jeho pomnju“, in: Dandaron Bidija D., *99 pisem o buddizme i ljubvi (1956–1959)*, Sankt-Petěrburg: Dacan Gunzečojnej 1995, str. 24–28.

[64] Několik evropských žáků burjatští lamové přece jen měli, zvláště poté, co byl B. D. Dandaron v roce 1972 uvězněn a nemohl se svým žákům dál věnovat. Patřili mezi ně např. Andrej Těrentěv a Alexandr I. Breslavec.

Nikolajevič Roerich. Mezi jeho žáky patřili již významní orientalisté, jako byl Alexandr M. Pjatigorskij, nebo budoucí přední badatelé jako byla Oktjabrina F. Volkova (viz obr. 21), Linnart Mäll (viz obr. 22) a Donatas Butkus (viz obr. 26). B. D. Dandaron dobře znal západní vědu, studoval ji a měl pro ni sympatie. Žádná z uvedených okolností se netýkala jeho vrstevníků, burjatských učených lamů. Přestože sdíleli podobné životní osudy, objektivně nemohli sehrát tu roli, která příslušela B. D. Dandaronovi.

B. D. Dandaron představuje burjatské protibuddhistické represálie ve zvláště vyhraněné podobě, neboť on sám byl jejich subjektem a to jak ve třicátých letech v období stalinismu, tak i sedmdesátých letech v období tzv. neostalinismu. V tomto ohledu byl B. D. Dandaron unikátní, neboť žádný z lamů, alespoň pokud je známo, neměl tak krutou životní trajektorii jako on. Burjatští lamové byli předmětem represálií jako nábožensko-sociální skupina. Sovětská moc k ní přistupovala diferencovaně, tj. rozdělila je do tří skupin na základě mnišské hierarchie a majetkového postavení.



Obr. 23

Dandaronova družina, sedící zleva Vasilij Petrovič Repka, Viktor Šikovič Aranov, Bidija D. Dandaron, Alexandr Ivanovič Železnov, stojící zleva (?), Jurij Konstantinovič Lavrov, Oleg Vladimirovič Albedil, Margarita Fjodorovna Albedil, (?), Dandar Dašijev. Ulan-Ude, 1971, archiv Alexandra I. Breslavce.



Obr. 24

Dandaronova družina v zimě 1971, zleva Vasilij Petrovič Repka, Mark Petrov, Viktor Šikovič Aranov, Alexandr Ivanovič Železnov, Naděžda Sanžimitypovna Munkina, Leonid Machov, Bidija D. Dandaron, Viktor Nikolajevič Pupyšev, Donatas Ljudvikas Juzovič Butkus, Oleg Vladimirovič Albedil, archiv Donatase L. J. Butkuse.

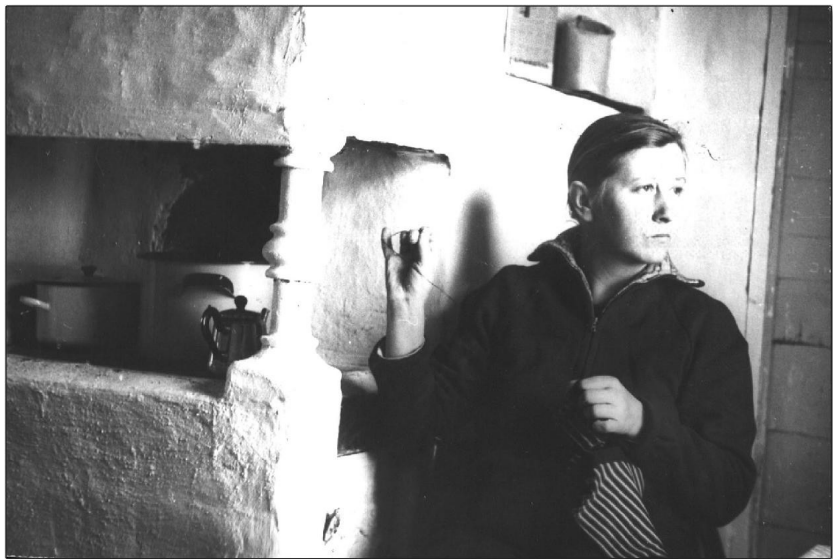
V první skupině byli bohatí lamové a představitelé vyšší hierarchie, ti byli buď rovnou bez soudu popraveni, nebo se dočkali soudních rozsudků smrti, či desítek let v gulagu.

V druhé skupině byli středně postavení a starší lamové, ti byli zpravidla odsouzeni na dlouhé tresty do gulagu, nikoliv však k smrti. Jenom někteří věznění unikli a přešli rovnou do civilního života.

Ve třetí skupině se pak nacházeli mladí lamové a novici, bur. *chuvarak*; jejich budoucnost byla ve srovnání s předchozími nejlepší; zpravidla nebyli souzeni, ale museli kláštery opustit,

přejít do civilního života a stát se běžnými sovětskými občany, budovateli socialismu. Mnozí z nich se oženili, měli děti, našli si nová civilní zaměstnání a zcela tak naplnili své nové postavení, které jim nadiktovala nová sovětská moc.

Toto diferencované zacházení s *lamstvem* se ovšem netýkalo B. D. Dandarona, neboť nebyl mnichem, nebyl lamou. Jeho odsouzení nemělo bezprostřední souvislost s burjatskou buddhistickou sanghou.



Obr. 25

Galina Alexejevna Montlevič, Dandarona žačka, Burjatsko, 1971, archiv Alexandra I. Breslavce.

Vznik nové formy buddhismu v lůnu tradiční burjatské sanghy se datuje do poloviny 20. století. V době po 2. světové válce se tam objevuje tzv. první obnova buddhismu spočívající v záchraně náboženského života po dekádě trvajících protiná-

boženských represálií. Ve třicátých letech byly všechny kláštery uzavřeny, část mnichů byla popravena, část uvězněna a zbytek musel svléknout mnišský oděv. V polovině šedesátých let, v období první kritiky Stalinova kultu, byl možný i vznik malé, ale dodnes významné buddhistické komunity v Ulan-Ude, hlavním městě Burjatska. Vznikla tak neoficiální, přesněji řečeno tajná mikrosangha, v jejímž středu stál Bidija D. Dandaron, burjatský buddhista a buddholog v jedné osobě, a to až do roku 1972, kdy byl zatčen. Následně byl obžalován a odsouzen k pěti letům pobytu v pracovním táboře, kde v roce 1974 ve věku šedesáti let umírá. Jedním z jeho prvních žáků byl Alexandr Ivanovič Železnov (1940–1996), vystudovaný biolog, ale také malíř thanegk. Po smrti Učitele namaloval mandalu Vadžrabhairavy a třinácti božstev. Namaloval ji ovšem novátorsky tak, že to nezapadalo do zažité tradice a obraz se vymykal normě. Záměrem příspěvku je na konkrétním materiálu ukázat jak vzniká nová náboženská skupina, jak vnímá svět okolo sebe a tuto vizi inkorporuje do mandaly. Je až překvapivé jak mnoho se dá o Dandaronovi ze zobrazení vyčíst; co se vyčíst nedá je vznikající Dandaronův kult, který je stejně jako za jeho života tak i posmrtně oficiální burjatskou sanghou v Ulan-Ude přijímán s jistými rozpaky.



Obr. 26

Dandaronova družina v roce 1992, zleva Donatas Ljudvikas Ju-zovič Butkus, Galina Alexejevna Montlevič, Vladimir Michajlovič Montlevič, Antanas Daneljus, Vasilij Petrovič Repka, archiv Dona-tase L. J. Butkuse.

Z dokumentu KGB, publikovaném v roce 1994 Vladimírem Barajevem vyplývá:

„V roce 1966 skupina sestávala z (1) Pjotra Erdynějeviče Dambadaržajeva, učitele matematiky večerní školy, narozeného v roce 1933, bezpartijního, vysokoškolského vzdělání; (2) Butidmy Sanžimitypovny Munkiny, učitelky ruského jazyka a literatury na střední školy narozené v roce 1928, bezpartijní, vysokoškolského vzdělání, manželky ředitele školy; (3) Dugaržapa Bajartujeva Gyргеjeviče; narozeného v roce 1926, ředitele střední školy, člena Komunistické stra-

ny Sovětského svazu (KSSS); (4) Alexandra Ivanoviče Železnova, narozeného v roce 1940, ruské národnosti, bezpartijního, od roku 1966 žijícího v Kižinze; (5) Daši-Doržiho, šoféra, starého okolo 40 let, pracujícího v pekárně sovchozu Kižinginskij. Další členové Dandaronovy skupiny jako Munkina, Bajartujev, Dugaržap, Petr Dambadaržajev, Alexandr Ivanovič Železnov se museli zodpovídat svým kolegům a spolupracovníkům v Kižinginské střední škole, kteří za tímto účelem svolali zvláštní schůzi. Výbor chorinského rajkomu KSSS posoudil otázku ředitele Kižinginské střední školy, člena KSSS, Dugaržapa Bajartujeva. S Bidijou Dandaronem měl preventivní rozhovor ředitel Burjatského vědeckého centra soudruh Lubsanov, jeho zástupce soudruh Sanžijev a tajemník místní stranické organizace soudruh Pubajev. Dandaron uznal své chyby a slíbil rozebrat suborgan, který postavil.“^[65]

Ve skutečnosti byla Dandaronova družina mnohem početnější; její snad úplný seznam vytvořil Vladimir Montlevič^[66] (rok vstupu do mikrosanghy; data narození a úmrtí – ne všechna data jsou aktuální):

1. Butidma Sanžimitypovna Munkina (1944; 1923–2005, viz obr. 13)
2. Natalija Jurjevna Klimanskene (1956; 1930–)
3. Pjotr Erdynějevič Dambadaržajev (1965; 1932–2006)
4. Alexandr Ivanovič Železnov (1965; 1940–1996)

[65] Barajev Vladimir, „Dělo Dandarona“, *Buddijskij mir* 1, 1994, str. 80.

[66] Montlevič Vladimir M. (ed.), *Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tětadž; Matěrialy k biografii; Istorija Kukunora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, str. 386–387.

5. Galina Dmitrijevna Merjasova (1966; 1943–)
6. Jurij Alexejevič Alexejev (1967; 1941–1983)
7. Viktor Nikolajevič Pupyšev (1968; 1944–1998)
8. Vladimir Michajlovič Montlevič (1969; 1940–)
9. Naděžda Sanžimitypovna Munkina (1969; 1938–)
10. Vasilij Petrovič Repka (1969; 1940–1992)
11. Farida Malikova (Železnova) (1969; 1944–)
12. Alexandr Mojsejevič Pjatigorskij (1969; 1929–2009)
13. Ančen Ajušejevič Dašicyrenov (1969; 1918–1992)
14. Dolgorma Badmajeva
15. Donatas Ljudvikas Butkus (1970; 1939–)
16. Oktjabrina Fjodorovna Volkova (1970; 1926–1982)
17. Mark Petrov (1970; 1928–)
18. Oleg Vladimirovič Albedil (1970; 1946–)
19. Jurij Konstantinovič Lavrov (1970; 1946–2002)
20. Margarita Fjodorovna Albedil (1970; 1946–)
21. Viktor Šikovič Aranov (1970; 1948–)
22. Janina Petrovna (1970; 1931–)
23. Leonid Machov (1970; 1944–)
24. Linnart Eduardovič Mäll (1970; 1939–2010)
25. Jurij Michajlovič Doněc (1970; 1943–)
26. Dasarma Dugaržapovna Bajartujeva (1971; 1948–)
27. Galina Alexejevna Montlevič (1971; 1943–, viz obr. 25)
28. Andrej Michajlovič Doněc (1971; 1948–)
29. Batodalaj Dugarov (1971; 1949–)
30. Alexandr Ivanovič Vjaznikovcev (1971; 1948–)
31. Maja Kark (1971; 1952–)
32. Maret Kark (1971; 1955–)
33. Dema Sanžimitypovna Munkina (1971; 1950–)
34. Antanas Daneljus (1972; 1942–2002)
35. Cyvan Ančenovič Dašicyrenov (1972; 1948–)

2. Popis a analýza Dandaronovy mandaly

S Dandaronovou mandalou se lze setkat v jednom přízemním chrámku uprostřed hlavního města Burjatska Ulan-Ude (viz obr. 27), kde visí vpravo od oltáře na stěně mezi dvěma okny. Její velikost je cca 1,3 × 1,3m, což zřejmě odpovídá i skutečné velikosti původní mandaly. Pozoruhodné ovšem je, že tato reprodukce původní mandaly neodpovídá zcela skutečnosti, neboť hlavní postava Vadžrabhairavy je o devadesát stupňů ve vnitřním kruhu posunutá ve směru hodinových ručiček (postava „leží na boku“) pootočen, jedná se zřejmě o technickou chybu při zhotovování reprodukce. Co je však podstatné: mandala se nachází v chrámku, kde obřady v roce 2006 vykonával „poslední, kdo vstoupil do Dandaronovy družiny“ jménem Cyvan Ančenovič Dašicyrenov (Cyvan-lamchaj).^[67] Znamená to, že Dandaronova mandala neupadla po smrti jejího malíře v zapomnění, ale naopak nachází své pokračování v žité náboženské praxi a tradici.

[67] Montlevič Vladimír M. (ed.), *Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tětřad'; Matěrialy k biografii; Istorija Kukunora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, str. 387.



Obr. 27

Lama Cyvan Dašicyrenov, nalevo, ve svém chrámku v Ulan-Ude, při rozhovoru s autorem, Dandaronova mandala visí na stěně uprostřed mezi dvěma okny. Říjen 2006, fotografie Andrej Fukas.

Díky Vladimíru M. Montlevičovi se obraz mandaly dostal i do kruhů nebuddhistických, její malou barevnou reprodukcí si v jeho knize může prohlédnout každý. A lama Cyvan pokračuje v ulan-udské tradici Dandaronovy mikrosanghy a ostatně byl to právě on, kdo koncelebroval obřad u Bílé stúpy Vadžrasattvy Bidiji D. Dandarona v Kižinginské dolině 18. září 2006.^[68]

Vedle toho, že lama Cyvan Dašicyrenov pokračuje v Dandaronově tradici v hlavním městě Burjatska, podal i cenné svě-

[68] Podrobnosti o výstavbě a konsekraci Bílé stúpy viz Těrentěv Andrej A., „O stupe Dandarona“, *Buddizem Rossiji* 40, 2006, str. 66–67.

dectví lamy o okolnostech jeho seznámení s učitelem, tedy Bidijou D. Dandaronem publikoval Andrej Strelkov:

„Když najednou začaly ze západních částí Sovětského svazu přijíždět za Bidijou D. Dandaronem vysokoškolsky vzdělaní lidé, počaly se orgány (myšlena je KGB, pozn. LB) znepokojovat, neboť se setkaly s novým, pro ně nepochopitelným, jevem. Jednou, když jsem z Irkutsku přijel na prázdniny za otcem, Ančinem Dašicyrenovem, byl u nás na návštěvě jeho učitel, Bidija D. Dandaron. A tehdy Bidija D. Dandaron prohlásil, že za dvacet let se bude buddhismus v Rusku šířit geometrickou řadou. (...) Když Dandarona a jeho žáky zavřeli, mnozí, zejména starší lidé, dostali strach s tím, že se vrací rok 1937... a já, naopak, jsem se domníval, že je třeba stát za svým přesvědčením a vrhnout se do víru událostí. Mnohokrát mne prosili, vězením hrozili a tím mne ve víře ještě utvrdili. Tento rok byl pro mne rozhodujícím a předurčil tak celý můj dosavadní život.“^[69]

Samotnou mandalu lze „číst“ několikerým způsobem, přičemž hlavní postoje jsou dva – náboženský a religionistický. První z nich je přístup vyznavačský a představuje primární základní „způsob čtení“ mandaly.

Odborník na vizuální antropologii David Morgan ostatně popisuje takový přístup v obecné rovině velmi výstižně:

„Studium vizuální kultury nahlíží na obraz jako na část kulturního systému vytváření a přijímání, v jeho původ-

[69] Strelkov Andrej M., „Bidija Dandaron: Žizněnnyj puť i duchovnyj podvig“, *Tajny Burjatii*, specvypusk, 2003, str. 20.

ním záměru však nebylo přehlíženo to, co do obrazu vkládají ti, kdož nejsou tvůrci obrazu. Badatelé tudíž zkoumají nejenom obraz samotný, ale též jeho roli v naraci, percepci vědecké a intelektuální klasifikaci a všech způsobech rituální praxe, jako jsou obřady, obětiny, výměna, paměť, putování a vystavování a tak je porozumění obrazu chápáno jako součást sociální praxe konstrukce reality.^[70]

Porozumění Dandaronově mandale v tomto přístupu tedy neznamená omezit se jenom na její „teologickou“, tedy bezprostředně náboženskou stránku, ale také na její souvislosti mimo-náboženské.^[71]

[70] Morgan David, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2005, str. 30.

[71] Za další vhodnou literaturu k tématu lze doporučit McArthur Meher, *Reading Buddhist Art: An Illustrated Guide to Buddhist Signs and Symbols*, London: Thames and Hudson 2002; k mandalám pak: Leidy Denise Patry – Thurman Robert A. F., *Mandala: The Architecture of Enlightenment*, New York – Boston: Asia Society Galleries, Tibet House, and Shambhala 1997; k tibetské meditaci a vizualizaci mandal: Gómez Luis O., „Two Tantric Meditations: Visualizing the Deity,“ in: Lopez Donald S., Jr. (ed.) *Buddhism in Practice*, Princeton: Princeton University Press 1995, str. 318–327 a Landaw Jonathan – Weber Andy, *Images of Enlightenment: Tibetan Art in Practice*, Ithaca, NY: Snow Lion Publications 1993.

2.1. Přístup vyznavačský

Přístup vyznavačský je primárně náboženský, „teologický“ a představuje základní „způsob čtení“ mandaly, neboť kvůli němu a v rámci něho mandala vznikla jako(žto) meditační pomůcka jedné konkrétní buddhistické skupiny v konkrétní době a na konkrétním místě.

Nejvíce informací o „tomto způsobu čtení“, přesněji řečeno „používání Dandaronovy mandaly“ lze nalézt v obsáhlé knize Vladimira Montleviče, jednoho z prvních žáků Bidiji D. Dandaron. Autor zmiňuje některé okolnosti vzniku mandaly, především datum jejího dokončení^[72] (19. října 1974, tj. přesně týden před Dandaronovou smrtí), neuvádí však žádné konkrétní popisy toho, co sama mandala zobrazuje a zachycuje. Částečný popis mandaly byl k vyhledání na internetu,^[73] ale ani ten neobsahoval popis Dandaronovy linie a jednotlivých postav.

Dandaronova mandala je vlastně kruhový obraz, v jehož středu se nachází multiplikované zobrazení božstva, po němž nese jméno – Vadžrabhairava. Tento typ mandaly níže výstižně charakterizuje David Morgan. Přirozeně nemá na mysli Danda-

[72] „Všichni věděli o tom, co se stalo (míněna je smrt Bidiji D. Dandaron dne 26. října 1974, pozn. LB), ale nikdo o tom nehovořil. Ani slovo. Každý to prožíval sám a beze slov. Učitel odešel 26. dne a 19. dne měsíce října byla madala Vadžrabhairavy dokončena, vytištěn byl první tisk. Tato shoda nám dovolila prohlásit: „Učitel se spojil se žinchorem (mandalou)“. Montlevič Vladimir M. (ed.), *Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tětadž; Matěrialy k biografii; Istorija Kukunora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, str. 454.

[73] Viz <http://pravidya.net>.

ronovu mandalu, nezná ji, nicméně hovoří o těch mandalických zobrazeních, která zahrnují jak přirozené, například historické, postavy, tak i bytosti nadpřirozené, tedy postavy známé zpravidla z rozmanitých tibetských buddhistických panteonů:

„Skupina sestávající z postav božstev a lamů, jež jsou na obrázku symetricky uspořádány do vnějšího kruhu, který obsahuje zobrazení příběhu učení. Ve středu mandaly se nachází ústřední postava božstva s partnerkou. Věřící se na meditaci připravují pečlivým studiem obrazu, učí se postupu a významu jednotlivých fází zasvěcení, tedy iniciačního obřadu, jehož smyslem je připravit se na spojení s božstvem. Božstvo je v pohlavním spojení s prázdnotou, nemá duši a představuje pro meditujícího cíl. Pečlivé studium mandaly vede k tomu, že věřící si dokážou vybavit, vizualizovat, sami sebe v říši tohoto božstva. Jakmile jsou jednou uvnitř dokonalého vesmíru božstva, mohou učinit další krok k duchovnímu probuzení.“^[74]

2.2. Přístup religionistický

Přístup religionistický, který se se znalostí (nikoliv ovšem ztožněním) přístupu předchozího, tedy náboženského, pokouší popsat, analyzovat a zařadit do náboženského a historického kontextu jak Dandaronovu družinu, tak i jeho mandalu, která je jejím projevem, vyjádřením. Již citovaný David Morgan píše:

[74] Morgan David, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2005.

„Zkoumat obraz jako sociální realitu, znamená považovat jeho význam za výsledek jak původní tvorby, tak i následného přijetí obrazu.“^[75]

Autor zde Morgan upozorňuje na skutečnost, že každý obraz, který se dostává do sociální reality, je třeba zkoumat právě jako součást sociální reality. Totéž platí o Dandaronově mandale, která se stala prvkem, byť nikterak dominantním, současné i nedávné historie burjatského buddhismu. To, že vznikla v brežněvovských dobách a v utajení jenom akcentuje její význam – neztratila se někde v archivech KGB, ale naopak na přelomu tisíciletí se ocitla v ulan-udském chrámku, její barevná reprodukce je v knize a vybrané části jsou v detailu publikované na internetu. Vztah mezi vznikem Dandaronovy mandaly a jejím pozdějším a nedávným šířením je rozvolněnější, mandala přestává být úzce a jednoznačně spojená s Dandaronovou družinou, stává se stále více veřejným majetkem, jehož náboženská dimenze postupně ustupuje do pozadí, přestává být dominantní.

Pokud chceme porozumět Dandaronově mandale, je potřeba znát především historický kontext, neboť mandala je, kromě jiného, také vizuální historií. Se znalostí dějin tibetského buddhismu a burjatských náboženských dějin^[76] lze přistoupit k deskripci a analýze této mandaly. Pokud se má jednat o religi-

[75] Morgan David, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2005, str. 32.

[76] K dějinám vztahu sanghy a státu v Burjatsku viz například: Cyrempilov Nikolaj V., „Čužije lamy: Rossijskaja politika v otnošeniji zagraničnogo buddijskogo duchovenstva v 18 – načale 19 v.“, *Věstník SPbGU*, ser. 13, 2010, vypusk 4, str. 9–18.

onistickou deskripci a analýzu je třeba nejprve znát způsob, jak s mandalou „zacházejí“ věřící, tj. jak jí „používají“, jaký je jejich postoj k ní a jak jí chápou.

Předpokladem pro religionistický výklad mandaly je tedy jak znalost náboženského pozadí mandaly (tradiční mandala Vadžrabhairavy v Tibetu, Mongolsku a Burjatsku), tak i znalost dějin a historických specifik burjatské sanghy v ruském státě a mezinárodního kontextu šíření buddhismu do jihovýchodní Sibíře. Konkrétně to znamená, že je nutná znalost jak reálií (a mytologie, přesněji řečeno recentní hagiografie) života Bidiji D. Dandaron, tak i konkrétních okolností vzniku mandaly. Zde je třeba zdůraznit tři nejdůležitější momenty, či prvky mandaly, které v největší míře vyjevují to, co je podstatou: totiž vztah mezi tradicí a modernitou v Dandaronově sangze, který názorně zachycuje dobu a okolnosti jejího vzniku. Konkrétně se jedná o zachycení Dandaronovy tulkuovská linie na mandale. Zde je tedy B. D. Dandaron zpodobněn jako chubilgán. Dalším klíčovým prvkem pro pochopení mandaly je správná identifikace postav a situací – a to jak historických, tak i mytických, náboženských – které se nacházejí na mandale a mají známý fotografický (sic!) předobraz. Neméně zajímavou okolností pak je též identifikace lokalit, nacházejících se na tzv. hřbitovním okruhu Dandaronovy mandaly.



Obr. 28

Dandaronova mandala, autor Alexandr Ivanovič Železnov, 1974, skutečná velikost, materiál a barvy neznámé.

Znalost náboženského pozadí mandaly vychází především z tradičních mandal Vadžrabhairavy v Tibetu, Mongolsku a Burjatsku. Především ty burjatské sloužily jako předobraz pro Dandaronovu mandalu. Autorem mandaly je, alespoň podle Vladimira Montleviče celá Dandaronova družina. Role Alexandra Železnova jako „výtvarníka“ byla jistě klíčová, nicméně *co a kde a v jakých barvách* má namalovat nebylo jenom jeho vlastní rozhodnutí, tyto záležitosti jistě konzultoval s ostatními. A přestože o tom Vladimír M. Montlevič nikde nepíše, lze předpokládat, že zásadní roli ve vytváření mandaly sehrál sám Bidija D. Dandaron.



Obr. 29

Dandaronova mandala, pravý horní roh.

V pravém horním rohu mandaly se nenachází žádná postava člověka, který by byl bezprostředně spojen s Dandaronem, v tomto ohledu se liší od zbývajících tří rohů, kde je B. D. Dandaron vždy realisticky zobrazen. Po vnějším okruhu mandaly se nachází sedm obětí v miskách z lidské lebky, skrt. *kapála* (tib. *thöpa /thod pa/* nebo také *dungchen /dung chen/*), jsou umístěné vedle sebe a na jejich konci dole je bílá trubka ze stehenní lidské kosti (tib. *kangling /rkang rling/*), nebo *kangdung /rkang dung/*).^[77] Z této trubky vychází obláček kouře, vytvářející pozadí,

[77] Více podrobností o *kapále* a *kanglingi* viz například Beer Robert, *Symbols tibetského buddhismu*, Praha: BB Art 2009, str. 125–128.

kouřovou auru, pro postavu sedícího Padmasambhavy (skrt. doslova *Z lotosu zrozený*, tib. Päma Džungnä /*padma 'bjung gnas*), v Tibetu známý jako Guru rinpoče /*gu ru rin po che*), doslova *Ctihodný učitel*), kašmírského učence, tantrik a „pokořitele démonů“. Padmasambhava za panování tibetského krále Thisong Decäna (/ *khri srong lde bcan*), 754–797) přináší jako věrozvěst do Tibetu indickou, tantrickou podobu buddhismu.

Vedle Padmasambhavy je v rohu mandaly vyvedena postava jménem Simhamukha, což je modré božstvo s lidským tělem a lví hlavou, skákající po nahé lidské mrtvole. V pravé ruce má zakřivený nůž, skrt. *kartrí*, *kartarí* (tib. digug /*gri gug*/), v levé ruce pak drží *kapálu* naplněnou krví a tantrickou hůl skrt. *khatvánga* (tib. khatamga /*kha tam ga*/).^[78] Toto božstvo má zajímavě doloženou souvislost s Bidijou D. Dandaronem. Rok před smrtí, 28. října 1973 píše B. D. Dandaron Naděždě Sanžimitypovně Munkině dopis z vězení:

„Píšeš, že máte obavy z toho, jak prožívám přelom z konečnosti. Je třeba udělat *Sendemyn dogžur* (ochranný rituál dákiní Simhamukhy, poznámka Vladimira Montleviče) a proto je vhodné navštívit jeravinského staříka (lamu-agrambu Gatavona, poznámka Vladimira Montleviče), nebo to vyřešit jinak.“^[79]

[78] Více podrobností o tomto noži a holi viz například Beer Robert, *Symboly tibetského buddhismu*, Praha: BB Art 2009, str. 118–122 a 128–130.

[79] Montlevič Vladimir M. (ed.), *Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tětadž; Matěrialy k biografii; Istorija Kukunora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, str. 387.

V jiném dopisu ze dne 2. července 1974, který psal svému žáku Viktoru N. Pupyševovi doporučuje, aby též meditoval na Sendemu, tj. na Simhamukhu.

Třetí postavou v pravém horním rohu Dandaronovy mandaly je Jamarádža s šakti na býku.



*Obr. 30
Dandaronova mandala, pravý dolní roh.*

V pravém dolním rohu mandaly je namalován Bidija D. Dandaron jako jógin oděný do leopardí kůže, sedící v lotosové pozici (skrt. *padmasána*), ve vlasech má miniaturní lidskou lebku, v pravé ruce pozvedává *kapálu* naplněnou krví, v levé ruce na klíně drží zvonek skrt. *ghanta* (tib. *dilbu /dril bu/*). Ruční zvonek představuje ženský princip *dokonalosti* (v) *moudrosti* (skrt. *pradžňápáramita*). Jedná se o jednu z dokonalostí (skrt. *pá-*

ramitá), kterou na své bódhisattvovské cestě uskutečňuje adept probuzení v rámci mahájánského směru buddhismu. Komplementárním instrumentem a principem je pak mužská zbraň *vadžra*, hromoklín (tib. dordže /*rdo rdže*/).^[80]



Obr. 31
Dandaronova mandala, levý dolní roh.

V levém dolním rohu mandaly je Bidija D. Dandaron namalován jako tantrický učitel, pozvedávající pravou ruku s ka-pálou, v levé má, stejně jako na předchozím zobrazení tantrický zvonek. Na sobě má „rituální oděv“ oranžové barvy s modrým

[80] Více podrobností o tomto tantrickém náčiní viz například Beer Robert, *Symbols tibetského buddhismu*, Praha: BB Art 2009, str. 105–112.

širokým lemem ve spodní části, na hrudi dvojitá vadžra, skrt. *višvavadžra* (tib. dordže gjadam /*rdo rdže rgja gram*/). Višvavadžra se též nazývá plná vadžra a je tvořena čtyřmi vrcholky, které představují čtyři světové strany. Představuje tak symbol dokonalé stability.^[81]



Obr. 32
Dandaronova mandala, levý horní roh.

V levém horním rohu je Bidija D. Dandaron namalován jako učitel v evropském civilním oděvu – je to jediné zobrazení tohoto typu na celé mandale. On sám je na mandale zpodobněn

[81] Více podrobností o tomto tantrickém náčiní, včetně rozmanitých zobrazení a podob viz například Beer Robert, *Symbols tibetského buddhismu*, Praha: BB Art 2009, str. 112-114.

celkem šestkrát, z toho čtyřikrát jako buddhistický učitel, guru, jednou ve vězeňském úboru a jednou v tradičním burjatském svrchním kabátci. Nikdy není vyveden v mnišském oděvu, jako je tomu například u Lubsana Sandana Cydenova. Je tomu tak proto, že B. D. Dandaron vlastně nikdy mnichem formálně nebyl, do kláštera nevstoupil – jednak k tomu neměl možnost (již v jeho jinošském věku začaly protibuddhistické stalinské represálie) a jednak cydenovovská tradice byla protimonastická.

Bidija D. Dandaron jakožto rozpoznatý znovuzrozenec v linii džajaglamů



Obr. 33

Vpravo nahoře je sedící 13. džajaglama Kalzang Cchulthim Thän-pa Ňima /bskal bzang cchul khrim s bstan pa'i Ňi ma), zemřel v roce 1913, khänpo chrámu Čhampaling v klášteře Kumbum, Amdo, Ti-

bet. Železnov namaloval 13. džajaglamu na základě fotografie datované do roku 1912 (viz obr. 34); Dandaronova mandala.

Celkem se zachovaly minimálně dvě fotografie tibetského 13. džajaglamy Kalzang Cchulthim Thänpa Němy /*bskal bzang cchul khrims bstan pa'i ni ma*/. První je staršího data a vzhledem k tomu, že byla poprvé publikovaná v roce 1894, pochází tudíž z doby před tímto rokem. Fotografii zveřejnil kníže Esper Uchtomskij ve své knize o cestě careviče Nikolaje II. okolo světa a její ocelorytinovou reprodukcí pak v roce 1900 přináší Albert Grünwedel.^[82]

Druhá fotografie je tedy o zhruba dvacet let mladší a je datovaná do roku 1912 – podle ní také zpodobnil Alexandr I. Železnov postavu 13. džajaglamy na Dandaronově mandale.

[82] Viz Grünwedel Albert, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei: Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij*, Leipzig: F. A. Brockhaus 1900, str. 78, obr. 63. První publikace obrázku viz Uchtomskij Esper E., *Putěšestvyje Gosudarja Imperatora Nikolaja II. na Vostok, 1890–1891 gg.*, Leipzig: F. A. Brockhaus 1894–1898.



Obr. 34

*Fotografie datovaná do roku 1912 zachycuje 13. džajaglamu Kalzang Cchulthim Thänpa Nümu /bskal bzang cchul khrim s bstan pa'i ni ma/. Převzato z: Strelkov Andrej M. – Torčinov E. A. – Monguš M. V. – Rjabov S. V., *Buddizismus: Kanony, Istorija, Iskusstvo, Moskva: Dizajn – Informacija – Kartografija 2006, str. 440.**

13. džajaglama je zde zachycen jako tantrický mistr uprostřed rituálu, nicméně jedná se o aranžovaný, nikoliv reálný obřad v klášteře dokumentující snímek. Lama má hlavě má typickou žlutou čepici mnišského řádu Gelugpa a oproti snímku má jinak ruce, jakož i rituální instrumenty. Na fotografii má v pravé ruce vadžru a v levé pak ruční zvonek, na mandale má v pravé ruce naplněnou kapálu, zvonek je stejný.



Obr. 35

Nedatovaná fotografie 13. džajaglamy Kalzang Cchulthim Thän-pa Ňimy /bskal bzang cchul khriṃs bstan pa'i Ňi ma), fotografie z doby před rokem 1894, archiv Alexandra I. Breslavce.



Obr. 36

Akpa Lama, vlevo (zobrazení je založeno na fotografii z roku 1912, viz obr. 37) a vpravo je 14. (tibetský) džajaglama Lozang Thän-pa Gjalchän /blo bzang bstan pa'i rgjal mcchan/; Dandaronova mandala.



Obr. 37

Akpa Lama, fotografie z roku 1912; převzato z: Vančikova Cymžit Purbujevna et al. (ed.) Zemlja Vadžrapani: Buddizm v Zabajkalje, Moskva: Dizajn – Informacija – Kartografija 2008, str. 310.

Postava lamy (viz obr. 36, napravo) na Dandaronově mandale je velmi podobná postavě na fotografii (viz obr. 38). Vzhledem k tomu, že předchází postavou na mandale (před Akpa lamou) je 13. džajaglama, lze z toho vyvodit, že následující je tedy velmi pravděpodobně 14. (tibetský) džajaglama Lozang Thänpa Gjalcchän /*blo bzang bstan pa'i rgjal mcchan*/. Pokud je tento předpoklad pravdivý, pak to znamená, že Železnov v roce 1974 jednak znal identitu Dandaronova *tulkuovského dvojníka*, tedy 14. (tibetského) džajaglamy a jednak znal i jeho vizáž v dospělosti. Pokud je mu totiž na fotografii řekněme dvacet až třicet let, tak pochází z let okolo 1936–1946, tedy z doby, kdy ani v SSSR, ani Amdu nepanovala zrovna atmosféra příznivá kulturní a ná-

boženské výměně mezi tradičními regiony. Další jeho známá fotografie je až z konce 20. století a byla publikovaná po Dandaronově smrti v knize od přední burjatské buddholožky Cymžit Purbujevny Vančikovy (viz obr. 39). Je zde ještě jedna drobnost patrná na mandale – totiž dezén na plášti na levé paži („mřížka“) lamy: v obou případech je téměř identický a přesně odpovídá fotografii 13. džajaglamy, kdežto obdobná fotografie 14. (tibetského) pokračovatele známá není a jediná, která je k dispozici, je záběr na jeho tvář, reprodukováná Andrejem Strelkovem,^[83] čili by to mohlo být tak, že Alexandr Železnov použil „spodní část“ stejnou pro oba lamy a jenom doplnil tvář.



Obr. 38

14. (tibetský) džajaglama Lozang Thänpa Gjalcchän (/blo bzang bstan pa'i rgjal mcchan/; ruský přepis Dža-jag Rinpoče XIV Lob-

[83] Strelkov Andrej M., „Bidija Dandaron: Žizněnnyj puť i duchovnyj podvig“, *Tajny Burjatii*, specvypusk, 2003, str. 6.

san Danbij Žalcan), 1916–1990; chrám Čhampaling v klášteře Kumbum, Tibet; převzato z: Strelkov Andrej M., „Bidija Dandaron: Žizněnnyj put' i duchovnyj podvig“, Tajny Burjatii, specvypusk, 2003, str. 6.

Pokud je tedy skutečně na mandale 14. (tibetský) džajaglama, tak v roce 1974 musel malíř thangky A. Železnov znát fotografii z Kumbumu a ta musela být pořízená někdy před rokem 1945. Muselo zde existovat nějaké spojení – jedná se ovšem o dobu stalinských represálií, kdy jakákoliv komunikace se zahraničím představovala smrtelné nebezpečí: mnoho Burjatů bylo odsouzeno k smrti jako „špioni ve službách japonského imperialismu“. Dandaron ovšem nikde nezmiňuje tibetského 14. džajaglamu (ostatně sám o sobě takto také nikdy nehovoří), nicméně se 14. džajaglama možná na mandale vyskytuje a to by znamenalo, že o něm nejenom věděl (nebo alespoň Železnov o něm věděl), ale také že znal jeho podobu. Popis postav k mandale ovšem nikde Dandaronovou družinou publikován nebyl a usuzování na přítomnost tibetského 14. džajaglamy na základě vizuální podobnosti je spekulací. Nicméně:

„14. džajaglama (tibetský), pocházel, stejně jako ve svých předchozích zrozeních, z kókenúrských Mongolů. Byl to velký vzdělanec a byl také jedním z učitelů 10. pančhenlamy, který byl rodem také z Amda. Aginský emči lama Geleg Balbar, který dětství strávil v Kumbumu a Labrangu, 14. džajaglamu osobně znal, ostatně byl jeho žákem. Dědeček Balbar vyprávěl, že *Rinpoče* (14. džajaglama) měl k burjatským lamům, kteří v té době ještě žili v Tibetu, přátelský vztah a držel nad nimi ochrannou ruku. V roce 1987 postavili v klášteře Kumbum 14. džajaglamovi *lojlan*, trojrozměrnou mandalu Kálačakry. Mandala, jejíž průměr dosahuje dvanácti metrů, se nachází uvnitř budovy, zvláště k tomu-

to účelu postavené. 14. džajaglama uvnitř této mandaly po dobu tří let meditoval a v roce 1990 opustil své tělo.“^[84]



Obr. 39

14. (tibetský) džajaglama Lozang Thänpa Gjalcchän (/blo bzang bstan pa'i rgjal mcchan/; ruský přepis Dža-jag Rinpoče XIV Lob-san Danbij Žalcan), 1916–1990; chrám Čhampaling v klášteře Kumbum, Tibet; převzato z: Vančikova Cymžit Purbujevna et al. (ed.) Zemlja Vadžrapani: Buddizm v Zabajkalje, Moskva: Dizajn – Informacija – Kartografija 2008, str. 310.

[84] Strelkov Andrej M., „Bidija Dandaron: Žizněnnyj puť i duchovnyj podvig“, *Tajny Burjatii*, specvypusk, 2003, str. 6.



Obr. 40

Trojrozměrný model mandaly Kálačakry, klášter Kumbum, Amdo, Tibet, srpen 2001, fotografie Luboše Bělky.

Výše citovaný aginský emči lama Geleg Balbar vyprávěl o trojrozměrné meditační mandale *Kola času* (skrt. *Kálačakra*, tib. Dünkhor /*dus khor*/), která je umístěná v chrámu Kálačakry v tibetském amdoském klášteře Kumbum. Tato mandala je dřevěná a běžný návštěvník dovnitř nesmí, dokonce i její fotografování mniši, alespoň během autorovy návštěvy v klášteře v létě 2001 omezovali.

Tantrická nauka Kola času je obsažená v textu *Kálačakra-tantra* a je spojená se šambhalským mýtem, podle nějž je království Šambhala místo uchování a šíření této nauky. To je podle

Tibeťanů jeho hlavní funkce, nikoliv však jediná. Podle tohoto tantrického textu bude Šambhala i místem duchovní a pozemské obrody poté, co se buddhistický svět zachrání před zhoubou ze strany nevěrců, barbarů.



Obr. 41

Lubsan Sandan Cydenov, nalevo je zobrazen na základě fotografie z roku 1891 (viz obr. 42), napravo pak na základě fotografie z roku 1919 (viz obr. 43); Dandaronova mandala.

S největší pravděpodobností existují pouze tři známé fotografie Lubsan Sandan Cydenova. První je z roku 1891, dvě – komplementární jsou z roku 1919. První fotografie (viz obr. 42) představuje typický salonní snímek pořízený ve fotoateliéru, záležitost v 19. století velmi populární. Cydenovovi tehdy bylo

41 let (narodil se v roce 1850^[85]); sedí zde oblečen do tradičního burjatského mnišského oděvu, vlasy má nakrátko ostříhané a tvář mu zdobí knír. Za pozornost stojí i tradiční burjatské boty se zahnutou špičkou. Žádné zvláštní dekorace či luxus vidět není, sám Cydenov vypadá klidně a skromně.

Jeho levá ruka spočívá na okrouhlém stolku a pod ní se pravděpodobně nachází tibetská kniha zabalená v plátně. Na malované mandale je Cydenov zpodobněn přesně podle fotografie, oděv má mnišskou barvu červenou (viz obr. 41).

[85] Tsyrempilov Nikolay (= Cyrempilov), „Samdan Tsydenov and his Buddhist Theocratic Project in Siberia“, in: Elverskog Johan (ed.), *Biographies of Eminent Mongol Buddhists*, International Institute for Tibetan and Buddhist Studies 2008, str. 117.



Obr. 42

Lubsan Sandan Cydenov v roce 1891; viz Bělka Luboš, Tibetský buddhismus v Burjatsku, Brno: Masarykova univerzita 2001, str. 70, obr. 3.

Ve skutečnosti je tato fotografie na Dandaronově mandale použita dvakrát. Poprvé je to zmíněná barevná kopie fotografie (viz Obr. 41 a obr. 42) a podruhé Alexandr Železnov namaloval pouze jeho tvář (viz obr. 57). Co je ovšem velmi pozoruhodné, je skutečnost, že Cydenov je zde zobrazen v civilním, nikoliv mnišském oděvu. Dokonce se ani nejedná o typické burjatské oblečení, ale naopak o dobovou euroamerickou módu, tj. frak, buřinka a cestovní kožená taška, přičemž u gentlemana nesmí chybět ani štíhlá hůlka. Jak si to lze vysvětlit? Podle pověstí kolujících v Dandaronově družině navštívil Lubsan S. Cydenov Itálii. Zdali tomu tak skutečně je, tj. zdali v Itálii, či v Západní Evropě skutečně byl a zdali je toto zachycení právě té cesty dnes

nelze říci. V této souvislosti ovšem není bez zajímavosti svědectví, které přináší Andrej Strelkov:

„Co se týče *modernizace* buddhismu v jógickém společenství Lubsana Sandana Cydenova, tak lze říci, že se tam vyskytovaly skutečnosti, které nebyly možné v tradičním klášteře. Tak například podle slov Alexandra M. Železnova měli obyvatelé Soorchoje předplacené časopisy a to včetně zahraničních. Lamové se učili cizím jazykům a seznamovali se s literaturou, včetně té zahraniční; v Soorchoji byla též bohatá ruskojazyčná knihovna, zaměřená na krásnou literaturu. Jednou, když tam přijeli buddhističtí laici, aby si u lamů objednali obřad, byli zcela zaskočeni, když se setkali se Sandan-lamou, jak si čte v evropském oděvu evropskou knihu. Podle některých zpráv, se v Soorchoje dokonce svítilo elektrickými lampami na baterie přivezené z Varšavy. (...) Soorchoj navštívil známý orientalista prof. Alexej M. Pozdnějev a besedoval se Sandan-lamou.“^[86]

Další vysvětlení proč je L. S. Cydenov v civilním, nikoliv mnišském poskytuje švýcarský badatel Herbert Schwabl. Vychází z vyprávění, které mu osobně sdělil Dandaronův žák Donatas Butkus:

„Po roce 1972 byly fotografie L. S. Cydenova v Burjatsku zakázané. Viděl jsem v roce 1996 v Aginském klášteře, že tam měli mniši jeho fotografii. Někteří říkali, že odložil mniš-

[86] Strelkov Andrej M., „Bidija Dandaron: Žizněnnyj puť i duchovnyj podvig“, *Tajny Burjatii*, specvypusk, 2003, str. 8.

skou róbu a odešel do Itálie či Himálaje. A že jeho duch je určitě někde na Západě.“

Lubsan Sandan Cydenov a Dorži Badmajev jsou na jednom snímku z roku 1919 zachyceni společně. Tato fotografie existuje přinejmenším ve dvou verzích. Na jedné je Cydenov s korunou a modrým rituálním oděvem,^[87] na druhé pak bez koruny a vyššívaného svrchního oděvu. V této části mandaly však Dandaronův nevlastní otec Dorži Badmajev vyveden není, obě namalované postavy představují Lubsan Sandan Cydenova. První zachycuje Cydenova v roce 1891, kdy se nechal vyfotografovat pravděpodobně v ateliéru v Kulském Stanoku.

Ze srovnání fotografie (obr. 43) a malby (obr. 41) jsou patrné rozdíly. Především se týkají Cydenovova odění – na malbě má jednak na hlavě velkou korunu s malými lidskými lebkami a jednak má přes kabátec přehozený zdobný oděv. Levá ruka s růžencem je více před tělem.^[88] Koruna a zdobný oděv mají

[87] Její reprodukce viz například: Montlevič Vladimír M. (ed.), *Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tětřad; Matěrialy k biografii; Istorija Kukunora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, fotografická příloha (nestránkováno).

[88] Fotografie Cydenova s korunou je pořízena bezprostředně před či po první fotografii, kde je Cydenov bez koruny. O tom, že se nejedná o dodatečnou fotomontáž, svědčí jiná poloha levé ruky s růžencem, jinak jsou obě fotografie téměř identické. Reprodukci fotografie Cydenova s korunou přináší zmíněná Montlevičova kniha (*Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tětřad; Matěrialy k biografii; Istorija Kukunora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, fotografická příloha (nestránkováno), obr. 1, umístěno za str. 384).

představovat insignie krále tří světů, dharmarádžu, tehdejšího teokratického vládce Burjatska, za kterého se ostatně Cydenov sám v roce 1919 prohlásil.^[89]



Obr. 43

Lubsan Sandan Cydenov a Dorži Badmajev v roce 1919; viz Bělka Luboš, Tibetský buddhismus v Burjatsku, Brno: Masarykova univerzita 2001, str. 73, obr. 4.

[89] Cyrempilov Nikolaj V., „Lubsan Samdan Cydenov i idėja buddiiskoj teokratiji v Zabajkalje“, *Vostok (Oriens)* 6, 2007, str. 64–75.

Zobrazení B. D. Dandarona v oděvu tantrického mistra-
učitele patří mezi nejznámější jeho portréty. Vznikly ovšem ví-
ceméně náhodou. Podle Vladimira M. Montleviče sérii fotografií
pořídil známý ulan-udský fotograf A. I. Ponomarjov v roce 1965.
Měl za úkol připravit fotografie pro propagandistickou brožurku
o rozkvětu buddhismu v Sovětském svazu. Ve fundusu Etnogra-
fického muzea na periferii Ulan-Ude našli kromě jiných před-
mětů i lamské tantrické oblečení. Fotograf poprosil pracovníky
muzea, aby si oděv oblékli a zapózovali mu jako model pro při-
pravovanou knížku, ale všichni to, buď ze strachu či respektu
k mnišskému úboru odmítli. A tak B. D. Dandaron, který byl
na seanci přizván jako konzultant, byl jediný, kdo si to dovolil:

„A proto se na světě ocitl znamenitý Dandaronův portrét
v tantrické kálačakrovské koruně. Brožurka byla vydána
a tvář Dharmarádži Dandarona se stala proslulou v celém
buddhistickém světě.“^[90]

[90] Montlevič Vladimir M. (ed.), *Bidija D. Dandaron – Izbranny-
je stati: Černaja tětřad'; Matěrialy k biografii; Istorija Kukuno-
ra; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, str. 385.



Obr. 44

Bidija D. Dandaron, vľavo je zachycen podle fotografie z roku 1965 (viz obr. 45), vpravo pak namalovan podle fotografie z roku 1956 (viz obr. 46); Dandaronova mandala.



Obr. 45

Bidija D. Dandaron, fotografie A. I. Ponomarjova, 1965, Ulan-Ude; publikováno například v: Bělka Luboš, Tibetský buddhismus v Burjatsku, Brno: Masarykova univerzita 2001, str. 96, obr. 12.

Tyto fotografie bývají ovšem zpravidla publikovány upraveně, buď se pozadí vyretušuje, nebo ořízne tak, aby nebylo patrné, že se nejedná o autentickou fotografii z předávání nauky Mistra žákům, ale naopak o fotografii s různými muzeálními praktikáblly v pozadí.



Obr. 46

Bidija D. Dandaron, fotografie z roku 1956, Moskva, archiv Alexandra I. Breslavce.



Obr. 47

Bidija D. Dandaron, vpravo je zachycen podle Montlevičovy fotografie z roku 1971 (viz obr. 48); nalevo je postava sedícího siddhy (pravděpodobně Džálandhary); Dandaronova mandala.

Bidija D. Dandaron je namalován stojící v burjatském národním kroji, což je zelený *dél*, s pozvednutou pravou rukou. Po jeho pravici je postava sedícího siddhy na tygří kůži, pravděpodobně Džálandhary. Dole u nohou B. D. Dandaronu jsou dvě obětiny – láhev vodky, ulita a lungta v kapále.



Obr. 48

Bidija D. Dandaron, fotografie z roku 1971, autor Vladimír Montlevič, Kižinga, Burjatsko, archiv Herberta Schwabla.^[91]

Fotografii (viz obr. 50) Dandaronovy matky Balžimy Abidujevy pořídil Vladimír M. Montlevič v roce 1971 při návštěvě Kižingy, místa kde žila. Montlevič tenkrát pořídil celou sérii fo-

[91] Tento snímek byl též publikován v: Montlevič Vladimír M. (ed.), *Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja třetad; Matěrialy k biografii; Istorija Kukurora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, fotografická příloha (nestránkováno).

tografií, část z nich později taktéž publikoval. Balžima Abidujeva se dožila vysokého věku 104 let a zemřela 3. prosince 1973, tedy ještě za života svého syna.^[92]



Obr. 49

Balžima Abidujeva (1869–3. prosinec 1973), Dandaronova matka, sedící vlevo je zachycena podle Montlevičovy fotografie z roku 1971 (viz obr. 50); Dandaronova mandala.

Malíř thangky A. I. Železnov Balžimu Abidujevu samozřejmě osobně znal a jistě není bez zajímavosti, že ona je jediná žena

[92] Montlevič Vladimír M. (ed.), *Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tětadž; Matěrialy k biografii; Istorija Kukunora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, str. 424.

(odhlédneme-li od *dákiní*, což sice ženy jsou, ale jsou nadpřirozené), která se na mandale vyskytuje (viz obr. 49).



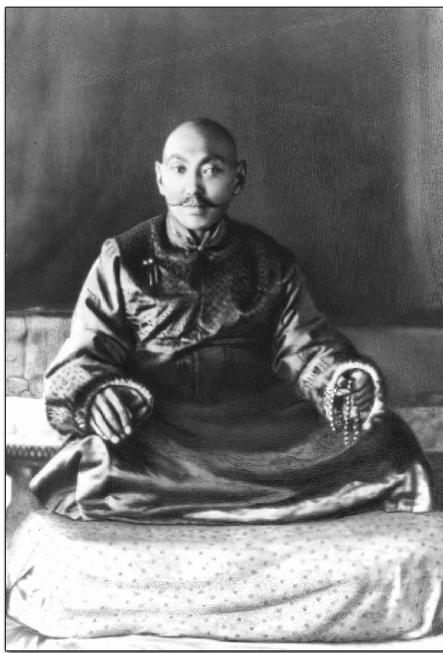
Obr. 50

Bidija D. Dandaron a jeho matka Balžima Abidujeva, fotografie z roku 1971, autor Vladimír Montlevič, Kižinga, Burjatsko.



Obr. 51

Dorži Badmajej (asi 1840–1920), napravo, nevlastní otec Bidiji D. Dandarona, nalevo velmi pravděpodobně 13. dalajlama. Zobrazení Dorži Badmajeje je založeno na fotografii z roku 1919 (viz obr. 43); Dandaronovala mandala.



Obr. 52

13. dalajlama Thubtän Gjamccho (tib. /thub bstan rgja mccho), 1876–1933), fotografie Pjotra K. Kozlova.

Postava zachycená na mandale (viz obr. 51) představuje mnicha řádu Gelugpa se zvoncem a vadžrou v rukou. Charakteristický je pro něj knírek, v těchto případech záležitost spíše vzácná než běžná. Takový knírek měl například 13. dalajlama Thubtän Gjamccho /*thub bstan rgja mccho*), který žil v letech 1876 až 1933. V Rusku a Sovětském svazu byl tento hodnostář

znám i díky ruskému cestovateli Pjotru K. Kozlovovi,^[93] který ho dokonce i vyfotografoval (viz obr. 52). Zdali je však na Dandaronově mandale skutečně zachycen právě 13. dalajlama nelze s určitostí říci.



Obr. 53 a 54

Bidija D. Dandaron v rituálním oděvu tantrického mistra, Ulan-Ude, 1972, fotografie V. M. Montleviče, Převzato z: Montlevič Vladimír M. (ed.), Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tět-rad'; Matěrialy k biografii; Istorija Kukurora; Suma Kenpo, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, fotografická příloha (nestránkováno).

[93] Viz Kozlov Pjotr K., *Mrtvé město Chara-choto (Mongolsko a Amdo). Expedice Ruské zeměpisné společnosti 1907-1909*, Praha: Pokrok 1929, str. 387. Jedná se však o jiný snímek, Kozlov jistě pořídil záběrů více. Ostatně se 13. dalajlamou se setkali vícekrát.



Obr. 55

Bidija D. Dandaron, nedatovaná fotografie, autor neznámý, archiv Herberta Schwabla. Tato fotografie dosud nebyla nikdy publikovaná.



Obr. 56

*Bidija D. Dandaron v pozici jógina, v popředí obětiny; Dandarono-
va mandala.*

Pravému spodnímu rohu mandaly dominuje B. D. Dandaron zpodobněný jako jógin oděný do leopardí kůže, sedící v lotosové pozici (skrt. *padmasána*), ve vlasech má miniaturní lidskou lebku, v pravé ruce pozvedává *kapálu* naplněnou krví, v levé ruce na klíně drží zvonek, ozdoben náhrdelníky a náramky; sedí na kozličí kůži a vlevo u nohou je velká kapála s obětínami, což je *vnitřní obětina*. Na celé mandale se vyskytuje pouze jednou, přestože obětín umístěných do *kapál* je na celé mandale třicet osm. Její symbolika je bezprostředně spojená s *tantrou Já-mántaky*:

„Vnitřní obětina je značně symbolickou skupinou obětí, které se používají při vizualizačních obřadech nejvyšších jógatanter jako *tantry Čakrasamvary, Vadžrajoginí, Hé- vadžry, Kálačakry, Guhjasamádži a Jamántaky*. Tvoří ji velká bílá miska z lebky s jediným švem uprostřed. Vnitřek mis- ky je červený. Spočívá na trojnožce ze tří uříznutých hlav, které jsou bílé, červené a modré barvy. (...) Lebka z misky obsahuje *pět nektarů a pět mas*. Pět nektarů tvoří lidský ex- krement, morek, semeno, krev a moč. Pěti masy jsou maso býka, psa, slona, koně a člověka.“^[94]

[94] Beer Robert, *Symboly tibetského buddhismu*, Praha: BB Art 2009, str. 226.



Obr. 57

Bidija D. Dandaron v rituálním oděvu tantrického mistra; Dandaronova mandala.

Levému dolnímu rohu mandaly dominuje B. D. Dandaron zpodobněný v pozici tantrického učitele, oblečen je do „rituálního oděvu“ oranžové barvy s modrým širokým lemem ve spodní části, na hrudi dvojitá vadžra (skrt. *višvavadžra*), na hlavě má červenou zdobenou lamskou čepici s miniaturní lidskou lebkou na jejím vrcholku. V pravé ruce pozvedává *kapálu* se zavěšeným tantrickým bubínkem, v levé ruce drží zvonek; z kapály vychází obláček a v něm je jeho duchovní učitel překvapivě oděn v evropském oděvu, je to Lubsan Sandan Cydenov; ve spodní části se nachází deset kapál s obětinami.



Obr. 58

Detail z thangky Vadžrabhairavy – portrét Bidiji D. Dandarona, autor Alexandr I. Železnov, konec šedesátých let 20. století, údajně zničeno; z pozůstalosti Oktjabriny F. Volkovy, nyní v archivu Alexandra I. Breslavce.

Bidija D. Dandaron je zde ztvárněn jako tantrický učitel. Na rozdíl od fotografií a malby (viz obr. 44, obr. 45), kde je Dandaron zachycen k muzeu, tedy umělém prostředí, jsou jeho další fotografie (viz obr. 55), a jejich provedení na mandale (viz obr. 53 a obr. 54 a obr. 56) více „přirozené“, realističtější. Dandaron se nechal vyfotografovat svými žáky v pozicích tantrického učitele, oblečen byl v oděv, který pravděpodobně při obřadech používal (zřejmě se to ale netýká fotografie, kde je oděn do leopardí kožešiny a sedí na zemi před nějakou vitrínou, viz obr. 55). Některé z těchto fotografií sloužily i jako podklad pro malbu na mandale. Jeho zobrazení s nádobou na *nektar nesmrtelnosti* vytvořenou z kalvy, tj. vrchlíku lidské lebky (sanskrtsky *kapála*) v pravé ruce (obr. 57) je prakticky totožné s jiným jeho zobrazením, kde je zpodobněn ve stejné pozici na vrcholku thangky (nikoliv mandaly) Vadžrabhairavy. Tento obraz (viz obr. 58 a obr. 59) byl údajně zničen a dochoval se pouze na barevné fotografii.



Obr. 59

Thangka Vadzrabhairavy a B. D. Dandarona (jeho portrét se nachází na vrcholu malby, autor Alexandr I. Železnov, konec šedesátých let, údajně zničeno; z pozůstalosti Oktjabriny F. Volkovy, nyní v archivu Alexandra I. Breslavce). Velikost 43 × 85 cm, dokončeno v roce 1971, kvaš na papíře.^[95]

[95] Poprvé publikováno v: Bělka Luboš, „Burjatský buddhismus: Tradice a současnost / Buryat Buddhism: Tradition and Presence“, in: Berounský Dan – Bělka Luboš – Štreit Jindřich, *Na konci světa / At the End of the World*, Volary: Stehlík 2000, str. 133, obr. 6, viz též: Bělka Luboš, „Bidija



Obr. 60

Bidija D. Dandaron, zobrazení založené na fotografii z roku 1971 (viz obr. 61), autor Vladimír Montlevič; Dandaronova mandala.

V levém horním rohu je, podobně jako v předchozích případech, Bidija D. Dandaron opět zpodobněn jako buddhistic­ký učitel. Oděn je do evropského civilního oděvu, prostovla­ský, v pravé ruce pozvedává dordže, v levé ruce drží zvonek; od hrudníku vychází obláček a v něm je Vadžrasattva s šakti; pod ním je sedm kapál a obětinami a bubínkem. B. D. Dandaron stojí za stolem s bílým ubrusem, na něm jsou dvě láhve (vodka známé značky *Stoličnaja* a oranžový likér), obětina torma (bur. *balin*),

Dandaronič Dandaron a burjatský buddhismus ve 20. sto­letí“, in: Pecha Lukáš (ed.), *Orientalia Antiqua Nova* 7, Plzeň: Dryada 2007, str. 15.

kapála, maso s kostí a ruční bubínek *damaru* (tib. ngačhung / rnga čhung/).



Obr. 61

Bidija D. Dandaron nalevo, Alexandr I. Železnov napravo, fotografie z roku 1971, autor Vladimir Montlevič, Ulan-Ude, Šiškovka, Burjatsko. Převzato z: Montlevič Vladimir M. (ed.), Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tětřad'; Matěrialy k biografii; Istorija Kukurora; Suma Kenpo, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006, fotografická příloha (nestránkováno).

3. Závěr

Dandaronova mandala je vlastně aktualizací dávné tradiční mandaly Vadžrabhairavy, tak je známá z Tibetu, Mongolska a Burjatska,^[96] do konkrétní doby, totiž poslední třetiny 20. století a konkrétního prostoru, totiž Burjatska. Mandala má několik rovin: (1) představuje především ilustraci k několika textům (sádhana, tantra).^[97] Dále je (2) je meditační pomůckou konkrétní skupiny a tudíž je nepoužitelná pro skupinu jinou (to ale platí o každé mandale, pokud adept nemá příslušné zmocnění (tib. *wang*, tib., skrt. *abhišéka*, bur. *lun*). Primární náboženskou funkcí mandaly je tedy to, že představuje ilustrace a meditační pomůcku. A nakonec (3) je materiálním nosičem kolektivní paměti Dandaronovy družiny a zachycuje pozici samotného Bidiji D. Dandaronu a to jak v historickém, tak i mytologickém

[96] Jiné typy mandaly *Vadžrabhairavy* viz například: Badmažapov Cyren-Bazar, *Buddjskaja živopis Burjatii. Iz fondov Muzeja istoriji Burjatii im. M. N. Chagalova*, Ulan-Ude: Njutag 1995, str. 156–157; Cultem N., *Mongol'skaja nacional'naja živopis' „Mongol zurag”*, Ulan-Bator: Gosizdatel'stvo 1986, obr. 39; Kimiaki Tanaka et al. (eds.), *Art of Thangka: From Hahn Kwang-ho Collection, vol. 1-4.*, Seoul: Hahn Foundation for Museum 1997 (vol. 1); 1999 (vol. 2) a Brauen Martin, *Mandala: Sacred Circle in Tibetan Buddhism*, New York: Rubin Museum of Art 2009, str. 142, obr. 33.

[97] O základních tibetských textech k božstvu *Vadžrabhairava* viz Berounský Daniel, „Tibetská sádhana tantrického božstva *Vadžrabhairavy*“, *Studia Orientalia Slovaca* 5/1, 2006, str. 115–138.

kontextu. A v čem je tato mandala unikátní? Především svým zpracováním, formou, neboť má něco, co ostatní mandaly tibetského buddhismu nemají, přestože také někdy zachycují historické a mytologické postavy. Unikátnost je v tom, že ze zhruba čtyřicítky postav na mandale je 13–14 založeno na překreslení fotografií a to včetně jedné barevné z roku 1965. Jak Dandaron, tak i jeho učitel se na mandale vyskytují v rituálních oděvech, tak i v oděvu „civilním“. Je to překvapivé u Cydenova, nikoliv u Dandarona; prvně jmenovaný sice z kláštera odešel, ale na rozdíl od Dandarona neměl žádné světské povolání. Postavy siddhů na tomto typu mandal sice podle Jamese Watta v Gelugpě nebývají konkrétní a tudíž je nelze jednotlivě identifikovat; na mandale je ze šestnácti postav siddhů jedenáct Asiatů a pět Evropanů.



Obr. 62

Dandaronova stúpa – Bílá stúpa Vadžrasattvy, konsekrovaná 18. září 2006, na památku svého učitele postavila Dandaronova družina, Ust'-Orot, Kižinginské údolí, Burjatsko, fotografie Vladimír M. Montlevič.

Pokud kolektivní paměť sestává z částí tvořených jinými kolektivními paměťmi, tak pak lze Dandaronovu thangku chápat i jako kolektivní paměť jedné konkrétní skupiny buddhistů v Burjatsku. Tato skupina zahrnuje dvě podskupiny. První tvoří ti členové Dandaronovy družiny, kteří mandalu buď přímo vytvářeli (Alexandr Železnov, Vladimír Montlevič), nebo se s ní seznámili těsně po jejím vzniku; druhou pak tvoří její současní vykladači. Mandala obsahuje i prvky, které jednoznačně odkazují na potlačování náboženství v Sovětském svazu, a právě těmto okolnostem je vhodné věnovat pozornost. Taktéž kontext jejího vzniku je z hlediska dějin antináboženských akcí pozoro-

ruhodný: obraz byl dokončen Dandaronovým žákem, který byl sám taktéž předmětem represálií.

Dandaronova mandala Vadžrabhairavy nevznikla primárně jako vizuální reprezentace kolektivní paměti na protibuddhistické represálie, nicméně tento moment v ní přítomen je a jak tvůrci mandaly, tak i její „uživatelé“ si toho byli dobře vědomi. O jakých konkrétních prvcích můžeme hovořit? Lze vyzvednout tři prvky – smrt Lubsana Sandana Cydenova v burjatské věznicí, která jakoby anticipovala represálie následné, které na obraze představuje zobrazení Bidiji D. Dandaron na lavičce ve vězeňském oděvu a nakonec paradoxní věc: Leninovo mausoleum na Rudém náměstí v Moskvě, jako součást hřbitovního okruhu, jasně odkazuje na nečisté místo, tedy něco, co je především negativní. Ostatně rozmanité hřbitovy, včetně tohoto mauzolea zachytil Alexandr I. Železnov i na thangce Vadžrabhairavy.

Vytvořit mandalu pro skupinu neoficiálních buddhistů bylo v období brežněvovského neostalinismu nebezpečné a odvažné, vytvořit však mandalu, která *expressis verbis na* represálie odkazuje, bylo skutečně mimořádným činem. Protisovětská symbolika zde sice prvoplánově přítomna není, ale jistě by pro vyšetřovací orgány za pomoci odborníků, ostatně stejně tomu tak bylo i během Dandaronova procesu, nebylo tak obtížné obsah dešifrovat a vyvodit z toho patřičné následky.

Vlastně máme velké štěstí, že se tento vizuální doklad doby dochoval do dnešních dnů a my vedle obdivu k němu můžeme pokoušet i o jeho interpretace.

Hovoříme-li o Dandaronově mandale jako o kolektivní paměti zachycující všechny aspekty dějin Dandaronovy linie, včetně represálií, není od věci zmínit jednu zvláštnost. Běžná buddhistická představa o karmě je, že je jedná o výlučně individuální záležitost, založenou na svobodném a vědomém jednání lidské bytosti, schopné rozpoznat dobro od zla. Stejně jako je karma záležitostí individuální, je i vystoupení z koloběhu zno-

vuzrozování (ukončení sansáry, neboli probuzení, bódhi, dosažení nirvány) individuální. V tomto ohledu je buddhistická so-teriologie, stejně jako eschatologie záležitostí jedince. V eschatologii tibetského buddhismu však lze hovořit i o kolektivní eschatologii (či univerzální, historické), která přesahuje jedince a týká se společnosti: dobře identifikovatelné jsou dva eschatologické mýty spojené s dvěma postavami – budoucím buddhou Maitréjou a posledním šambhalským vládcem Rudrou Čakrinem. A Bidija D. Dandaron přichází ve své poslední shrnující knize, nazvané *Černý sešit* s koncepcí společenské karmy což je záležitost unikátní.

Na úplný závěr lze konstatovat, že vedle malé skupiny v Ulan-Ude, která se snaží bez větší publicity pokračovat v tradici Bidiji D. Dandarona, žije i jeho mandala svůj virtuální život na internetu, Dandaronova družina tedy pokračuje a to jak v Burjatsku, tak i v Sankt-Petěrburgu.

4. Příloha

První kapitola z knihy Bidija D. Dandaron *Černý sešit, neboli o čtyřech Buddhových ušlechtilých pravdách: Společenská karma a úloha osobnosti*

Během dvou let 1972 až 1974 ve vydrinském lágru napsal Bidija D. Dandaron své hlavní životní dílo *Černý sešit, neboli o čtyřech Buddhových ušlechtilých pravdách: Společenská karma a úloha osobnosti* (v ruském originále *Černaja tětřad'*). „Psal tajně, a přesto mu byl na udání jednoho spoluvězně rukopis zabaven a jeho osud je neznámý“, píše V. Nikolajevič Pupyšev v roce 1993. Naštěstí se podařilo toto dílo v archivu burjatské KGB objevit a dnes existuje už i jeho knižní vydání. Podrobnosti o získání unikátního rukopisu najdeme v komentáři Vladimira Barajeva, o který se opírá následující text.

Historie této práce by si zasluhovala zvláštní literární zpracování, ať už jako psychologická detektivka, divadelní hra či spíše velká kniha. Představte si skalnaté výběžky hřbetu Char-daban, na jižním břehu Bajkalu obklopující oblast tábora Vydrino, baráky přeplněné kriminálníky, zločinci a politickými vězni. Tehdy, na počátku sedmdesátých let, jich bylo hodně. Především si zde odpykával trest zpěvák M. Zvězdinskij, autor pís-

ně o poručíku Golycinu a kornetu Obolenském. Ale v třicátých až padesátých letech seděl Dandaron v jižních táborech, společně s orientalisty Baradijnem, Rinčinem, spisovatelem Bruno Jasenským (...) Zima je tak těžká, mrazy více než čtyřicetistupňové. Zprvu B. D. Dandaron pracoval na svozu dřeva. Sovětský chemický „zázrak“ – bajkalský celulózni kombinát, zřízený na břehu Svatého moře, otravuje jeho vody, do svého chřtánu pohltit již tisíce kubíků dřeva. A byli to právě vězňové, kdo museli celulózku zásobovat dřevem. Později B. D. Dandaron odmítl jakoukoliv práci a přivolal tak na sebe hněv nejenom náčelníků tábora, ale i galerky. Karcer, bití atp. nezlomily jeho přání začít jiný život a věnovat se pouze duchovní práci. Nevím, jak se mu podařilo obstarat si sešit a ukrývat ho před slídivými pohledy udavačů a dozorců. Tlustý školní sešit s klihovou obálkou (...) Na první straně je datum 8. března 1973, termín začátku práce. Datum její ukončení zde není, na díle pracoval Dandaron až do své smrti v roce 1974. Přesněji, až do dne, kdy se dostal mezi trestance spěchající do jídelny (pokud by se opozdili, byli by bez jídla) a ti mu zlomili ruku a žebra. Když byl v lazaretu, mohl jenom číst. A jak jsem slyšel, objednal si v táborové knihovně Dostojevského. Když listuji sešitem, jsem překvapen nejenom rovnými, pěknými řádky, ale i klidným rukopisem, ačkoliv do sešitu mohl psát jenom po nocích, na své vězeňské palandě. Překvapila mne absence oprav či korektur. Nejsou zde přeškrtnané či přepisované části, což vypovídá o mimořádně jasně formulované zamýšlené. Ale když jsme ze sešitu pořídili kopii a začali ho připravovat k publikaci, ukázalo se, že na konci sešitu je velké množství vloček – poznámek. Například na straně 33 původního textu je značka a číslo 190. V ní jsou ovšem ještě další poznámky na straně 191, 167 – všude tam, kde ještě zbývalo místo. A tady jsou opět dodatky, takže je obtížné nalézt počátek i pokračování.

Vše toto jsem musel luštit nejenom já, říká Vladimír Barajev, ale i přepisovatelka Valentina Jevgenijevna Šiškinová, kte-

rá zde v Moskvě velmi opatrně, pečlivě a bedlivě přepsala text napsaný před dvaceti léty na břehu Bajkalu. Nakonec toho bylo 147 strojopisných stran. Bral jsem je do rukou a měl jsem obavy: nespletl mne první dojem při listování sešitem? Vždyť bohatství poznámek mohlo narušit logiku, rozdrobit styl. Aura sešitu připomínala podmínky, za kterých byl popsán, jak se po udání dostal do rukou dozorců a potom podle „služebního postupu“ vzhůru. Vybavilo se mi to, jakmile jsem ho viděl poprvé, když se jeho xerokopie objevila v naší redakci. Ten, kdo ji pořídil tak učinil navzdory nebezpečí, že když by se na to přišlo, bude potrestán. Tolik svědectví Vladimira Barajeva.^[98] Následuje překlad první kapitoly.

Černý sešit, neboli o čtyřech Buddhových ušlechtilých pravdách: Společenská karma a úloha osobnosti

8. března 1973

První Buddhova ušlechtilá pravda

Karma je neúprosný zákon příčiny a důsledku. Buddhismus hlásá, že tento neúprosný zákon je základní pouto, které drží živé bytosti v kole sansáry. Zákon příčiny a důsledku je rozdílný pro živé bytosti (bytosti s vědomím) a pro neživou hmotu. Pro živé bytosti a myslící jedince se tento zákon kvalitativně odlišuje od zákona příčiny a následku pro neživou hmotu tím, že jedinec s vědomím žije zítřejším dnem. Plán na zítřek sestavuje na základě zkušenosti z včerejšího dne, zatímco pro neživou hmotu nemá minulost, přítomnost ani budoucnost žádný význam.

[98] Barajev Vladimir, „Aura i karma učitelja“, *Buddijskij mir* 1, 1994, str. 84–91.

Každá živá bytost, obdařená *zásobovým vědomím* (skrt. *álajavidžňána*) a *vědomím pramenícím ze šestého smyslu* (skrt. *manóvidžňána*), vstupuje od prvních dní svého života do existenčního boje. Tento boj je řízen především *klěšami*, poskvrnami (nevědomost, žádostivost, hněv, pýcha a závist). Z toho přirozeně plyne záporná karma. Každá karma, vyvolaná klěšami nevyhnutelně vyvolává reakci. Jako reakce na zápornou příčinu musí přijít záporný následek, což v sansáře znamená jedincovo utrpení. Jeli-kož tento bouřlivý vír karmických pohybů v sansáře, vyvolaný jednotlivci s klěšami, nemá počátek v čase, v průběhu existence sansáry již všechny živé bytosti navzájem mezi sebou někdy bojovaly, jindy byly spojenci proti společnému nepříteli, byly si navzájem matkami a dětmi. Proto má velké množství jedinců charakter karmy a jeho důsledky společné. To je *společenská karma*.

Vzhledem k tomu, že se každá záporná karma jedince v podmínkách sansáry projevuje utrpením, rodí se mnoha jedincům s identickou karmou mučitelé v podobě vládců, dobyvatelů, vůdců ap. Když pronikneme do dějin hlouběji, uvidíme, že tito vůdci (velcí lidé), tito tak zvaní historičtí činitelé jsou pouze odrazem určité epochy, bezmocné loutky v rukou karmických událostí, nevinné oběti „náhod“ a obrátů situací, které je vytlačují do popředí, karmicky je vynášejí na vysoké posty, aniž by to bylo možné logicky nebo historicky objasnit.

Při studiu historie zjistíme, že za celou dobu existence lidstva nenastal ani jediný světlý den – všude se setkáme pouze s bojem, utrpením a násilím. Přestaneme se tedy divit, že uprostřed tohoto divokého chaosu vznikají neuvěřitelné mravní zrůdy. Postupně si na jejich zruďné chování zvykáme a začínáme být k „velikánům“ takového chování neteční. Přestaneme věřit jejich velikosti, vnímáme ji jako výsledek dějinné perspektivy. Začínáme velikána rozkládat na jednotlivé prvky a nakonec vidíme, že na něm není nic neobvyklého. Něco je chybně interpretováno historiky, něco je nesprávně pochopeno, něco nebylo

dostatečně objasněno a vychází najevo, že velikán je člověk jako každý jiný. Jeho velikost vůbec nezávisí na tom, že by byl obdařen nezvykle velkou mírou energie nebo schopností, ale vyplývá z výjimečnosti jeho situace, která, ač na první pohled náhodná, je ve skutečnosti karmická, z jednostrannosti jeho vývoje a momentálního společenského klimatu.

Připadá nám možná zvláštní, že se v římských dějinách objevil Caligula, člověk při bližším pohledu nešťastný a nemocný, který potřeboval péči a léčení. Dnes se mu však podobají karmičtí vůdci revolucí a všech násilných přeměn. Caligulu se nikdo nerozhodl dát pod kuratelu, a to dokonce ani tehdy ne, když povýšil svého koně na senátora. Naopak – každý jeho důvěrník se snažil rozmary a bláznivé výstřednosti vládce využívat ve svůj prospěch.

Stejně tak i u našich despotů: v případě neúspěchu se důvěrník dostal do rukou kata a jeho místo zaujal jiný hledač štěstí. Přesně tak jako jeho předchůdce se vlichocoval do přízně, snažil se přizpůsobit charakteru nemoci, aby tuto nemoc proměnil ve vydatný zdroj výhod pro sebe a pro své okolí. Takto jednájí všichni, jimž vládnou kléši. Epocha Caliguly, Nera a Domiciána byla v tomto směru typická, neboť to byla epocha pádu pohanství, kdy ve společnosti panoval chaos.

V novověkých dějinách, v době zatím posledního diktátora, za vlády rozkvětu realismu, byla situace ve společnosti také chaotická a mezi těmi, kteří se chtěli stát vůdci revoluce, panovaly rozpory – každý z nich se snažil novou společnost organizovat po svém. Zdá se neuvěřitelné, že jeden člověk může mučit desítky miliónů lidí, ačkoliv tyto desítky miliónů lidí mučeny být nechtějí. Fakta mluví pro to, že možné je všechno. I toto, neboť ve všem má prsty karma. A jestliže desítky miliónů lidí souhlasí s tím, že budou pasívním nástrojem v rukou polointeligentních diktátorů, potom se diktátoři upřímně řečeno ničím neprovinili.

Ani Caligula, ani žádný jiný. Zlo nespočívá v člověku, který ho koná, ale ve společnosti, která ho dopustí a nebrání se mu.

Taková situace ve společnosti je *společenská karma*. Samozřejmě – jestliže sami sklopíte uši a dovolíte, aby vás bili a okrádali, vždycky se najde nějaký dobrovolník, který to udělá. A sklopit uši vás donutí *společenská karma*.

Přirozenost člověka, které vládou kléši, je přízřusobivá a lehce změnitelná. Zdá se, že o tom, zda z takového člověka bude darebák nebo dobrý člověk, rozhodují okolnosti. Člověk, nasměrovaný okolnostmi vnáší do té které činnosti tolik energie, inteligence a vynalézavosti, kolik jich jen dostal do vínku při narození spolu s rysy tváře a tvarem lebky, což jsou všechno výsledky působení karmy. Je přece známo, že mnoho výborných lidí je ubito životem naplněným těžkou prací, kdežto mnoho průměrných ubožáků zanechává své jméno v dějinách pouze proto, že se narodili do dobré rodiny nebo proto, že jim přálo štěstí.

V dějinách se objevilo už mnoho různých Chruščovů. Mnoha „velikánům“ v historii byly vlastní schopnosti i síla. To, co vykonali, však vždy záviselo především na historické situaci, na kulisách a osvětlení. Stojí na pódiu času a místa a jsou obklopeni poslušnými vykonavateli své vůle. Za nimi stojí nezodpovědná masa. Vůdce myslí, jedná a řídí události. Všichni, kdo ho obklopují, zdůrazňují jeho jednající sílu svým oficiálním mlčením a pasívní poslušností. Tak jako velikost diktátorů závisí především na souhře náhod, stejně tak musí být neodpovědnost jejich historické činnosti přičtena na vrub podmínek doby a místa.

Ve skutečnosti *společenská karma* představuje právě tyto podmínky času a místa a velký diktátor je subjekt, který je výsledkem její činnosti a který má za úkol mučit milióny lidí. Vždyť je zrozen působením karmy desítek miliónů trpících lidí. Vůdci nemohou a nikdy nemohli jednat vně zákonů *společenské karmy*. Za to, co udělali, si osobně nezasluhují ani uznání ani odsouzení. Soucítit s nimi nemůžeme a na to, abychom je obvi-

ňovali, nemáme právo, protože víme, že jsou pouze výsledkem *společenské karmy*, kterou vytvořily desítky a stovky miliónů lidí, kteří potom žijí a trpí pod jejich vládou.

Stejně tak je nemůžeme obviňovat, pokud budeme chtít být objektivní z hlediska historického, neboť snášet odpovědnost za chyby celé epochy nebo za mlčení celého národa na hlavu jednoho člověka je nesmyslné, i kdyby to byla, nevím jaká osobnost.

V historii sansáry dochází po určité době k tomu, že činnost *společenské karmy* vrcholí a proběhne podstatná změna společenského života. Taková doba přichází ve chvíli, kdy dochází k přeměně v oblasti lidského vědomí, tedy v té oblasti, ve které přebývají a působí myslitelé, představitelé relativních pravd. Značný vliv na tyto změny mají vnější události, politické převraty, války a spojenectví, revoluce a činy historických postav. Tyto změny zase zpětně ovlivňují běh historických událostí.

Během posledních sto padesáti let proběhly téměř všechny události, revoluce a velké činy pod vlivem realistické filozofie a ekonomické teorie. Pouze ony totiž mohly mít tak zásadní vliv na klěši lidí. Zdroj a zákonitosti těchto událostí však leží mimo zmíněné změny a náhodné události, neboť jak zde postupně ukazujeme, jedná se o vlastní produkt karmy.

Zevně, z historického hlediska probíhá vývoj následujícím způsobem. Dorůstající pokolení přijímají nejrůznější podněty z událostí, které se jim dějí před očima. Tito lidé se cítí šťastní nebo nešťastní, svobodní nebo zotročení, sytí nebo hladoví. Přecházejí na ně všechny znalosti a zkušenosti, které nashromáždili jejich otcové a dědové. Přemýšlejí o nich, formují jim životní názory a podmiňují jejich vztah k náboženství, vědě, moci, ke společenským vrstvám i k jednotlivcům.

Do vnitřního života lidstva se zapisují nejrůznější vnější události. Události vyvolávají určitý podnět a řada podnětů nakonec vyúsťuje do zobecnění, postoje, který je dále rozpracová-

ván a pozměňován, posléze jasně formulován a sám se začíná podílet na událostech.

V epoše vítězství materialistického či realistického světového názoru byly neustále objevovány nové zákony vývoje materiálního světa, vznikala nová odvětví vědy, která se bez ustání rozvíjela a měla za úkol dokazovat správnost a pravdivost materialistického světového názoru. Přicházely stále další objevy v oblasti podstaty hmoty. Materialisté triumfovali. Věda šla neúprosně k „absolutní“ podstatě, která nakonec odmítla i samotnou hmotu. V procesu rozvoje vědy přestávala být včerejší pravda pravdou. V této relativitě byla viděna pravdivost materiálního světa.

Tak například zákony pohybu nekonečně malých částic nekonečně malými rychlostmi nebo Newtonova mechanika se ukázaly bezmocné před nedávno objevenými vlastnostmi nekonečně malých částic pohybujících se nekonečně velkými rychlostmi. Aby bylo možné matematicky popsat tento případ, byly nezbytné přijít s novými teoriemi, jako byla např. Einsteinova teorie relativity. Einsteinova teorie byla zformulována počátkem 20. století a zůstává posledním objevem v oblasti teoretické fyziky. Další proces rozvoje fyziky nepřináší objevy na teoretickém poli, ale omezuje se na drobné objevy zjištěné experimentálně. Zatím se zdá, že změny, které by zasáhly základní oblasti vědy, které by změnily způsob a metody experimentů, což by přineslo nová logicko-matematická kritéria a pohledy, nepřijdou. Proces experimentální vědy půjde setrvačně dál a nebude vycházet za rámec prostorové metrické soustavy, kterou ustavila klasická věda.

Kvantová fyzika už nemůže přinést žádný zásadní objev, neboť při dalším zkoumání hmota ztrácí všechny své vlastnosti a sama se stává prázdnotou – *šúnjatou*. Ale nejskrytější a poslední objevená vlastnost hmoty – jaderná energie – dává badatelům takovou sílu, že s její pomocí může člověk prostřednictvím vý-

buchu zničit celou civilizaci, a tím i celé vědomé dějiny lidstva. Tato síla může zcela změnit lidskou společnost.

Vezměme si středověký objev střelného prachu, který zlikvidoval vojenskou nobilitu. První bitva ukázala neužitečnost fyzické síly, těžké zbroje a zčásti také osobní statečnosti, ačkoliv rytířství převládalo i nadále. Řada takovýchto bitev zrodila vojáka a odstavila rytíře do oblasti dávno minulého. Nižší stavy pocítily sílu svého množství a pochopily, že před kuklou z muškety jsou si všichni rovni – rytíři, zbrojnoši i prostý pěšák. To, že nižší stavy zvedly hlavu, přineslo s sebou nescíslné důsledky a změnilo celý chod lidských dějin.

Na tomto příkladě vidíme, že na změnu lidského vědomí nepůsobí oddělené skutečnosti nebo náhodné události, ale celá řada událostí se stejným významem, jejich smysl a směřování. Odkud se bere tento smysl a směřování? Také z lidského vědomí, ale *společenského*. Společenské vědomí a jeho mnohostranné projevy jsou produktem *společenské karmy*. Společenské vědomí se fungováním společenské karmy pozměňuje a je na této karmě zcela závislé.

Jinak řečeno, lidská přirozenost se rozvíjí pouze na základě zákona karmy, pod vlivem kléš. Při svém rozvoji překonává všechny překážky, vytváří novou *individuální a společenskou karmu*. Fungování karmických zákonů a charakter podstaty lidské přirozenosti, které vytvářejí karmu, vychází najevo jen pomalu, ponejvíce pod vlivem buddhistického učení. Lidé musí mnoho protrpět a udělat mnoho chyb z titulu nevědomosti (skrt. *avidjá*), než dojdou k poznání vlastní podstaty a mučivosti *san-sáry*. Všechny existující i již neexistující politické systémy a velká část neuskutečněných sociálních utopií nejsou nic jiného, než řada praktických a teoretických chyb, z kterých pro člověka plynulo a plyne nikdy nekončící a stále se opakující utrpení.

V dějinách vidíme především neustále se nedařící pokusy vytvořit cosi trvalého, co by bylo schopné uspokojovat potřeby

lidí. Tyto pokusy podnikají jednotlivé osobnosti. Pohnutky, které vedou tyto osobnosti, jsou většinou povrchní, úzké a egoistické, neboť jsou v nich v dostatečné míře zastoupeny všechny klěši. Každá význačná osobnost si pro sebe staví nějakou Cheopsovu pyramidu. Můžeme to pozorovat zvláště v poslední době. Stavba takové pyramidy je podepřena hluboce teoretickým sociálně ekonomickým učením. Náklady na stavbu jsou placeny i krví poddaných. Život prostého člověka je utrácen v otrocké práci, v boji za základní životní potřeby, v boji proti útlaku, v boji se státními i soukromými monopoly a monopolisty. Ať je víra v lepší budoucnost tohoto nepatrného trpitele jak chce velká, tato víra mu nemůže sloužit jako skutečná duchovní útěcha ani jako tělesná podpora. Ne všichni, ale většina trpitelů ví, musí vědět, že lepší budoucnost přijde možná pro vzdálené potomky anebo nepřijde vůbec. On, trpitel, lepší budoucnost neuvidí nikdy. Každá utopická idylická představa lepší budoucnosti přináší velké utrpení, milióny lidí za ni platí zdravím, silami i životem.

Až do konce 18. století stojí v celosvětových dějinách na prvním místě dějiny státu, tedy politické formace, jejíž změny nemají nic společného s životem prostých lidí. Jejich život je ve stínu, nikoho nezajímá. Za velké postavy byli považováni vojevůdci, kteří dokázali zalít krví tisíce kilometrů čtverečných, diplomaté, kteří dokázali „uzmout“ sousedům co nejvíc vesnic a měst, úředníci, kteří vymysleli nějaké důmyslné daně, králové, kteří po pravdě řekli: „Stát jsem já“.

Pokud si dali tito velikáni práci a zaměřili svůj milostivý pohled na život prostých smrtelníků, zdálo se jim obvykle všechno nesmyslné, zdálo se jim, že nic není tak, jak má být, zkrátka k ničemu. Přesvědčili se o tom, že jejich úkolem je všechno přetvořit a zdokonalit a pustili se do práce s horlivostí, o kterou se je nikdo neprosil a s vírou ve svůj úspěch. Jedním dekretem změnili náboženství, druhým vymýtili úplatkářství a alkoholismus, třetím se snažili o osvětu. Mysleli si, že se ne-

mýlí, neboť nevěděli o své nevědomosti (skrt. *avidjá*). Byli zcela přesvědčeni, že se stali objeviteli utrpení lidí (první Buddhova ušlechtilá pravda) a že svými nespočetnými dekrety mohou toto utrpení odstranit.

Ještě větší a zcela očividné chyby dělali tehdy, když se snažili najít příčiny panujícího nesmyslného utrpení v sansáře, a najít na toto utrpení lék. Necháпали, že většina tohoto utrpení je způsobena především tím, že každý člověk je obtížen *klěšami* (jež jsou společně zrozeny) a je opředěn vlivy své minulé karmy, která ho pevně svírá.

Toto velcí lidé nemohli pro svoji ctižádostivost, pýchu a nevědomost (skrt. *avidjá*) pochopit. Zdálo se jim přece, že v životě prostých smrtelníků je málo štěstí, hodně chaosu a utrpení, a tak to chtěli napravit změnou jejich způsobu života. Král Filip II. chtěl udělat ze svých poddaných asketické katolíky, Ludvík XIV. dobré lokaje, Petr I. holandské kapitány obchodních lodí. Takovéto reformy „velcí“ lidé uskutečňovali metodou cukru a biče. Cukr používali velmi zřídka a pouze pro vybrané jednotlivce, kteří jim byli oddáni a nelitovali žádné oběti pro uskutečnění reformy svého velkého pána, jako byl např. Alexandr Menšikov za Petra I. Zato krutými prostředky neskrblili: Filip II. měl inkvizici, Ludvík XIV. dragonády, Bastilu a královské zatykače, které znamenaly vypovězení nebo příkaz k uvěznění bez soudu; Petr I. používal skřípec a karabáč. To jsou nástroje, které vnesli do sansáry a její historie bez počátku. Neúprosně je na sobě pocítili ti, kteří si to karmicky zasloužili.

Až ke konci 18. století dal prostý lid nakonec poměrně hlasitě najevo, že už má dost těchto divných metod. Nechápal neúprosnost karmy. V této době se projevil zákon sansáry o přechodu kvantity v kvalitu. Od té doby se historie evropského Západu oživila a dostala nový charakter. Kolo karmy se začalo točit s novou silou, s novými karmickými důsledky. Velcí lidé začali být ve svých záměrech i ve výběru prostředků opatr-

nější a prostí lidé se začali domnívat, že je možné žít podle svého. Tak jim to říkaly silné karmické osobnosti, které se zrodily v jejich středu nebo s nimi sdílely jejich trudný osud.

Zdá se nám, že žít podle svého je přinejmenším příjemné, a proto ta období světových dějin, ve kterých dobrodinci lidstva nedovoľovali lidem žít podle své vůle, v nás vyvolávají smutek a nevoli. A však postupně se přesvědčujeme o tom, že prostému lidu v sansáře nikdo nikdy nedovoľoval a nedovoľuje žít podle svého, tím spíše vláda – kromě krásných slov svým občanům nikdy nic nedávala a nedává. Žádnému velkému člověku (ať už pocházel z lidu nebo z aristokratického prostředí), který reformoval život prostých smrtelníků z titulu své velikosti, duševní nebo jiné, nelze jeho činnost schvalovat. Někteří z těchto lidí byli velmi chytří, jiní neobyčejně hloupí, ale to vůbec nemá vliv na jejich společné rysy – všichni znásilňovali přirozenost člověka, všichni táhli svázané lidi k nějakému vysněnému cíli, všichni pohybovali lidmi jako šachovými figurkami. Ani jeden z nich si nevážil lidského individua, ani jeden z nich není před soudem historie a karmy nevinný, všichni, jeden po druhém, mohou být nazváni nepřáteli lidstva. *Společenská karma* říká: tam, kde jsou vinni všichni, tam není nikdo vinen jednotlivě. Vina za nedostatky celé společnosti, vyvolané karmou, nemůže být rozdělena mezi nedělitelné.

Společenská karma je transcendentální jev, který je pro lidský rozum nepopsatelný, nezvyklý a nepochopitelný. *Společenská karma* zákon příčiny a důsledku, je to výsledek činnosti ohromného množství bytostí, obdařených vědomím. Důsledky, které vyvolává jednání jedinců s vědomím, mají různý charakter a nekonečné množství variací. Stále si však zachovávají základní směr – dobro a zlo. Důsledky vyvolané dobrem bývají dobré, blažené, zatímco důsledky vyvolané zlem jsou utrpení a zlo. Karma bytostí s vědomím a svobodnou vůlí však není přísně determinována. V životě těchto bytostí se v některých

momentech projevují náhodné a nepředvídatelné odchylky, které slepou nutnost ničí.

Přísný determinismus je dokonce odmítnut současnou kvantovou mechanikou i ve světě elementárních částic, neboť jeden ze základních zákonů kvantové mechaniky je Heisenbergův princip neurčitosti: na úrovni atomů a částic, ze kterých se skládají, nemůžeme současně určit jejich souřadnice a impuls (energii) bez rizika určité chyby. Přestože je tato chyba zanedbatelná, její maximální hodnota může dosáhnout poloviny redukované Planckovy konstanty ($1,054 \times 10^{-27}$ erg.s.), můžeme z tohoto důvodu hovořit pouze o pravděpodobnosti tohoto nebo jiného děje. Podle platné soustavy zákonných měřicích jednotek je dnes hodnota Planckovy konstanty udávána jako $6,62 \times 10^{-34}$ J.s.

Tím spíše můžeme hovořit pouze o pravděpodobnosti karmy individua s vědomím, neboť může uplatňovat vědomou svobodnou vůli, která vystupuje jako příčina určité nepředvídatelnosti v karmických dějích ve společnosti. Základní linie *společenské karmy* je však nezměnitelná, všechny její jevy a procesy podléhají příčinným vazbám.

Obecně lze vývoj sansáry charakterizovat jako racionální směřování od nižšího k vyššímu. Je to neviditelná cesta zásobového vědomí (skrt. *álajavidžňána*) k nirváně. *Álajavidžňána*, jak ji nazývají jógačáriní, neboli *manóvidžňána*, jak jí říkají prásanghici, je obtížena všemi druhy klěš a nemohla koexistovat s Jasným světlem neboli nirvánou. Ve své čisté podobě je však sama Jasným světlem. Snaží se o splynutí, soubytí s nirvánou. K tomu se potřebuje zbavit svých klěš. Když zásobové vědomí prochází utrpeními sansáry, plně projevuje všechny své klěši. Tím vytváří bohatou, různorodou individuální karmu, která se podílí na vytváření racionálního, zákonitostem podléhajícího celku sansáry.

V sansáře je obsaženo všechno. Je v ní krása, která v člověku vyvolává estetickou reakci, čímž se v něm upevňuje žádostivost, snaha vlastnit krásné, což ve svém důsledku rozněcuje boj mezi jedinci. V sansáře jsou věci cenné, užitečné, jsou v ní věci bezcenné. Jedinec, který ví, co je cenné, se utvrzuje v pocitu chtivosti a vlastnictví, hromadění bohatství, uchvácení cizího majetku. V sansáře žije a jedná i sama individualita, v důsledku nevědomosti (skrt. *avidjá*) se v sansáře ustavuje a upevňuje individuální Já, jeho jednání a skutky.

Všechny vy jmenované charakteristiky sansáry jsou vytvářeny karmami (tedy výsledky působení klěš živých bytostí) a existují proto, že karmické strádání živých bytostí je nevyhnutelné. A tak je celá viditelná sansára vlastně výtvořem klěš živých bytostí a jejich působení. Celé známé dějiny lidstva jsou výtvořem karmy, tvořeným skutky lidí obtíženými klěšami. Dějiny lidstva mají své zákonitosti, působí v nich zákon *společenské karmy*.

Náš různorodý, pestrý svět je z hlediska buddhismu iluze nevědomosti (*avidjá*). Všechny elementární částice hmoty neboli materiální dharmy vznikly z prázdnoty (*šúnjatá*), jsou zrozeny spolu s nevědomostí (*avidjá*) a s čtyřmi živly (*mahábhúta*), které v původní čisté podobě představovaly vlastnosti a energii věcí. Tyto elementární částice neboli *prahmota* neměly v původním stavu žádné zvláštní vlastnosti, které by vzbuzovaly emoce lidí. Až při vytváření hrubých materiálních objektů se jako výsledek přítomnosti čtyř živlů (*mahábhúta*) objevují vlastnosti, které u lidí vzbuzují emocionální odezvu. Emoce člověka, které jsou vloženy do jeho složky (*skandha*), jsou přitom „zkonstruovány“ tak, že touha člověka je zákonitě přitahována krásou předmětu. Takový soulad emocionálního vzrušení lidí s harmonií a racionálností vnějšího světa byl vytvořen karmou, tím velkým anonymním architektem. Je možné, že kdyby se na zemi ocitla myslící bytost z jiné civilizace, nemusela by krásu lidí a naší pří-

rody vůbec zaregistrovat, nebo dokonce naopak – mohla by je považovat za ošklivé.

Vzájemný soulad racionality materiálního světa a emocionálního vnímání lidí na naší planetě je zákonitý jev. Tento jev zabezpečuje emocionální potřeby člověka žijícího v sansáře. Kromě toho je v každém obsažena emocionalita poznávání světa a vytváření světového názoru, která v něm vyvolává touhu po poznání vědecké pravdy a pravdy o společnosti. V neustále se proměňující sansáře mají obě tyto pravdy relativní charakter. Např. výše zmíněný král Filip II. viděl z výšky svého trůnu nensmyslnou trýzeň života prostých smrtelníků, svých poddaných, a tak se rozhodl napravit to změnou způsobu jejich života – rozhodl se lidi změnit v polomnichy nebo ve fanaticky věřící katolíky. Domníval se, že jde absolutně správnou cestou. Neposlušné předával do rukou inkvizice. A ti, kteří se z vůle krále ocitali v mučírniách inkvizice, se domnívali, že král vůbec nemá pravdu a že právě oni jsou na cestě k absolutní pravdě, když protestují proti králově zvlí a zpátečnictví.

Když vysoce postavený politický činitel uskutečňuje svoji politiku, vždycky a všude se domnívá, že koná správně, a jeho protivník ho obviňuje ze lži. V životě společnosti proto neexistuje absolutní pravda. Život společnosti, který v sobě obsahuje relativní pravdu, se rozvíjí v čase podle zákona příčinnosti (zákona karmy). Pokud jde o vědecké pravdy, pohovoříme o nich později. Každé ideální uspořádání společnosti musí být založeno na absolutní pravdě, jinak nemůže být ideální. Kdyby ideální společnost, založená na absolutní pravdě někdy existovala ve skutečnosti, nebude se vůbec vyvíjet, neboť znakem pohybu, vývoje, je relativita.

Koncem 18. století v souvislosti s Velkou francouzskou revolucí zvedli prostí lidé hlavu a hlasitě všem oznámili, že chtějí žít podle svého, že už nechtějí být pěšáky v rukách pánů – „velkých“ lidí. Vedli je silní lidé pocházející z jejich prostředí nebo

aristokraté, kteří s nimi soucítili. To, že se objevili silní lidé v rolích lidových vůdců, je projev jejich společné karmy. Od té doby se datuje epocha vítězství materialistických idejí, neboť revoluci, svržení starého pořádku, který existoval staletí, podporován náboženstvím, státem a zákony, prudké změny morálních zákonů, principů a tradic mohli uskutečnit pouze materialisté, kteří se opírali o své principy, a vyzývali masu k tomu, aby se hlásily k novým ideálům.

Silní lidé pocházející z lidových vrstev prošli často surovou školou práce a strádání, ze které vyšli silní a pomstychtiví. Zkušenost surové školy života v nich rozvinula přirozený selský rozum a odnaučila je věřit jakýmkoliv pojmům a přesvědčením. Stali se čistými empiriky, zkušenost se jim stala jediným zdrojem poznání, osobní prožitek jediným a posledním přesvědčivým důkazem. Tito empirici přijímali jenom to, co bylo možné ohmatat rukama, uvidět očima, položit na jazyk, zkrátka pouze to, co je možné prozkoumat jedním z pěti smyslů. Všechny ostatní lidské pocity přičítali na vrub činnosti nervové soustavy. Následkem toho se jim požitek z hudby, krás přírody, malířství, poezie či lásky k ženě nezdál vůbec vyšší a čistší než požitek z vydatného oběda nebo z láhve dobrého vína.

To, co aristokraté dříve nazývali ideálem, pro ně neexistovalo, neexistovaly pro ně náboženské ideály, které potlačovaly zvířecí instinkty lidí. Tito lidé mohli být čestní, ale i nečestní, mohli být občanskými aktivisty i smutně proslulými darebáky, záleželo na okolnostech a osobním gustu. Nic, kromě gusta, jim nebránilo, aby nezabýjeli nebo nekradli; a nic, kromě tohoto gusta, nevybízelo podobně „zocelené“ lidi dělat objevy v oblasti vědy a společenského života. Mnozí z nich byli přesvědčeni o svých ideálech, věřili v rovnost lidí všech kontinentů na základě spravedlivého rozdělení bohatství a výrobních prostředků. Někteří svým fantaziím hluboce věřili.

V zásadě jim ovšem nic nebránilo, aby páchali zločiny ve jménu utopických ideálů nebo dokonce uspokojení svých fyzických potřeb. Je možné, že nic neukradli z těch samých příčin, z jakých by nejedli zkažené maso. Kdyby však umírali hladem, určitě by udělali to i ono. Mučivý pocit neuspokojenosti fyzických potřeb by zvítězil nad odporem k zápachu rozkládajícího se masa i nad odporem k tajnému přisvojení cizího majetku.

Kromě bezprostředních tužeb mají v životě ještě jiné vodítko – kalkul. Za cenu malých nepříjemností si kupují velkou budoucí výhodu, vyhnou se velké nepříjemnosti nebo udělají kariéru, a tak získají moc. Vybírají si zkrátka ze dvou zel to menší, přestože po menším zlu nikterak netouží. U průměrných lidí se ukáže tento kalkul často chybný – podle svého kalkulu podvádějí, dělají špatnosti, kradou, zamotávají se do svých vlastních sítí a nakonec končí ve vězení a v pracovních táborech.

Chytrí lidé postupují jinak: chápou, že být čestný je vždycky výhodné, dokonce i v revoluční době a že všechny přestupky a zločiny od prosté lži až po vraždu jsou nebezpečné, a tedy nepohodlné a nevýhodné.

Proto mohou být chytrí lidé čestní v rámci svého kalkulu a jednají čestně tam, kde omezení lidé budou chytračit. Stačí ale, aby tito chytrí lidé v době nepokojů stanuli v čele a diktovali zákony, stačí, aby se přesvědčili o tom, že za libovolný zločin neodpovídají před zákonem, který sami vytvořili, a hned z nich spadnou veškeré mravní zásady čestnosti a lásky k lidem, mění se v zvěř a páchají nemorální a nelidské skutky.

Když mají takoví lidé v ruce skutečnou moc, může je uspokojit pouze ustavičné rozšiřování pole působnosti, ustavičná vítězství v boji o moc a stále se stupňující požitky. Jednají pod heslem boje za budoucí ideál, za spásu lidstva. Pod tímto heslem obětují nescíslné množství lidských životů. Někdy ani sami nevěří v budoucí ideál a nepřemýšlejí o něm. Všechno zlo, které páchají, dělají kvůli zvětšení své moci.

Tito silní lidé, kteří vedou prostý lid, vždycky a všude postupují tak, jak se jim zachce nebo jak se jim to zdá být výhodné a pohodlné. Jsou vedeni pouze osobními choutkami nebo osobním kalkulem a jako zástěrka jim slouží společenské ideály. Neuznávají žádný morální zákon, žádný princip ani nad sebou, ani mimo sebe, ani v sobě. Přicházejí jako vůdci v době, kdy revoluce teprve přichází na scénu. Když je revoluce v plném proudu, může ji řídit libovolný průměrný člověk, pokud tomu chce jeho karma.

Když stane u moci průměrný člověk, lid začíná dýchat. Ne na dlouho, přece však svobodněji, neboť průměrný člověk nemůže jednat tak, jako jednala silná osobnost. Není schopen dělat věci dobré ani věci *zlé*, ale může dělat hlouposti, kvůli kterým potom lid opět trpí. Sedí za volantem a otáčí jím tak, aby nevyjel z kolejí, které vyjela silná osobnost. Samy koleje bývají proměnlivé – chvíli široké, chvíli úzké. Průměrný člověk, sedící za volantem, se stále jen obává, aby nevyjel za krajnici nebo aby se nezřítíl do propasti. *To* pro něho představuje reálné nebezpečí, neboť pod tlakem mezinárodní politiky se zejména v naší době mění vnitřní i vnější politika. A pak – mění se charakter, nálady a víra elity společnosti, kterou řídí. Tyto skutečnosti začínají průměrným člověkem mávat napravo, nalevo, až se mu zamotá hlava. Pokud se však opírá o sílu, náhodně mu svěřenou, může realizovat neuvěřitelně hloupou myšlenku. Může vymyslet daň pro bezdětné lidi, tak zvanou staromládeneckou daň. Tak nutí i lidi nemocné, aby měli děti. Může zemědělcům zmenšit pozemek, patřící k usedlosti. Může jim vzít poslední krávu. Přestože je to podle jeho přesvědčení neškodné státní opatření, v důsledku toho vnitřní trh pustne, lid začíná hladovět. Ale ani jediný člověk nevydá hlásku, nikdo neprotestuje, neboť všichni si ještě dobře pamatují kruté represe. Ze vzduchu ještě nezmizel zápach prolité krve.

Lid žije setrvačně. Jsou jako státní podnik, vytvořený společenským tlakem, který nikdo žádným dalším nařízením nezrušil. V této epoše žije proletář – dřič pouze všedním životem a nezávisle na nějakých úvahách dochází k praktickému realismu. Z nedostatku času se odnaučuje snít, jít za ideálem, přestane se snažit o nedostupně vysoké cíle.

Práce rozvíjí v neúnavném pracovníkovi energii a učí ho přemýšlet o své činnosti pouze prakticky, v jednom směru. Nemá pokdy rozvíjet v sobě kritické myšlení a sblížovat akt vůle s aktem rozumu. Člověk, který si zvykl spoléhat se na sebe a na svoje síly, člověk, který si zvykl vykonávat dnes to, co bylo rozhodnuto včera, takový člověk začíná hledět s méně či více zjevným pohrdáním na ty, kteří sní o lásce, o užitečné činnosti, o štěstí lidstva. Přestává přemýšlet i o tom, jak by si byť o trochu zlepšil vlastní nepříjemné postavení. Vždyť on, stejně jako ostatní, stále ještě nechápe, že v neustálém vichru sansáry není nic absolutního, nic ideálního. Dnešní ideál už zítra ideálem není. On však ze setrvačnosti věří v to, v co věřit nelze. Lid je setrvačný. Platí libovolné daně, dokonce i tu staromládeneckou, plní libovolný úkol a nepřemýšlí, zdaje to pro něj výhodné nebo ne. Bojí se totiž pořád síly, která ho může krutě potrestat. Začíná cítit přirozený a nepřekonatelný odpor k frázím, zbytečným slovům, sladkým myšlenkám, sentimentálním snahám a obecně ke všem falešným představám, které nejsou založeny na skutečné a pádné síle. Takový odpor ke všemu, co je odtržené od každodenního života a co u zvuků končí, tvoří základní vlastnost lidí, kteří se změnili ve stroje, roboty. Proto je může řídit libovolná průměrnost, jakýkoliv hlupák.

Na tomto místě přechází role silných osobností na jiné. Nemají co dělat tam, kde není potřeba bořit pilíře společnosti. *Společenská karma* je posílá na odpočinek. Široké masy už získaly setrvačnost, schopnost se vším souhlasit a všechno snášet. Ubohost myšlení se tak vyrovnává skromností potřeb. Člověk,

kterému rozum nestačí na to, aby vymyslel něco, čím by zlepšil své nesnesitelné postavení, může být považován za šťastného pouze tehdy, když si nepříjemnosti svého postavení neuvědomuje, necítí je.

Život omezeného člověka vždycky ubíhá přímočařeji a příjemněji než život génia nebo chytrého člověka. Chytrí lidé si nezvyknou na skutečnosti, na které si bez nejmenších problémů zvykne dav. Chytrí lidé zaujímají podle svého temperamentu a stupně svého vývoje k těmto skutečnostem nejrůznější postoje. V životě vidí, že dnes je to, co bylo včera, že zítra bude to, co je dnes: spousta hluku, tlačenic, pohybu, okázalosti, pestrosti, toho všeho spousty, ale ve skutečnosti dojmy ubohé. To, co viděl, už pochopil a poznal. Novou potravu pro svůj rozum nemá, a tak začíná mučivý pocit intelektuálního hladu, nudy.

Rozčarovaný, lépe řečeno unuděný člověk začíná uvažovat o tom, co by měl dělat, do čeho by se měl pustit. Chce se zabývat literaturou, uměním, ale i zde nachází stereotypní opakování nebo zánik, zkrátka úplnou stagnaci. V rozvoji společnosti nastupuje krize. Chytrí lidé intuitivně pociťují prázdnotu sansáry a konec epochy empirismu. Cítí, že nastupuje období změny hodnot a jsou nuceni přiznat, že nejen chlebem je člověk živ.

Od konce 18. století proběhly dvě důležité revoluce: buržoazní a začátkem 20. století proletářská. První zrodila druhou. Tyto revoluce byly svým charakterem, svými cíli i ideály naprosto rozdílné. Prostředky jejich uskutečnění však byly naprosto stejné. Silné osobnosti (karmičtí vůdci) měly stejné charaktery a používaly stejně kruté metody. Je docela možné nazíráno z hlediska buddhismu, neboť věříme v přerozování, že osobnost, která vedla revoluci v roce 1793 pod jménem Maximilien Robespierre, se v roce 1917 jmenovala Felix Edmundovič Dzeržinskij.

První buržoazní revolucí začal rozvoj kapitalismu, ve kterém se nesmírně rozhořely lidské vášně a nastal nevídaný boj emocí – kláš. Na scéně dějin se objevily nové třídy: kapitalis-

té (vlastníci) a proletariát (nemajetní), který vytváří bohatství pro prvně řečené. Kapitalistický způsob výroby dal vzniknout současné civilizaci a vyvolal nezměrný rozvoj exaktních věd. Rozvoj přírodních věd přinášel ve všech oblastech nové objevy, byly odhaleny nové formy a nové vlastnosti hmoty. Názorně potvrzovaly pravdivost materialismu.

Lidé, kteří se spokojovali pouze s chlebem vezdejším, empirici, kteří věřili pouze tomu, co si ohmatali rukama a viděli očima, triumfovali – mohli své názory dokazovat různými pokusy a objevy přírodních věd. Byla to epocha, ve které se potvrzovala správnost Malthusova zákona o geometrickém růstu počtu obyvatelstva. Lidstvo, které se rozrostlo do čtyř miliard, nebylo schopno se nakrmit a obláci středověkými výrobními prostředky, mohlo se zabezpečit pouze moderním, produktivním způsobem výroby.

Hmota je základem zárodku sansáry, neboť je oporou nevědomosti (*avidjá*), chtivosti a nenávisti. Hmota, jejíž vlastnosti jsou objevovány různými metodami empirické vědy, přináší člověku prchavá sansárická uspokojení v podobě pohodlí a přepychu. Čistí empirici, kteří tvoří devadesát procent populace, jsou připraveni vyměnit vznešené myšlenky a city za primitivní, nízké uspokojení v sansáře. Pouze pohodlí a přepych se jim zdá být vyšším uspokojením, vyšším ideálem, za který je možné bojovat a třeba i zemřít. Tito lidé vždy pociťují odpor ke všemu, co se netýká materiálního života, ke všemu, co se vymyká metodám empirické vědy.

Když se takovému člověku dostane do ruky Platónovo dílo, řekne: bláznovy nesmysly. Nejrozumnější z nich řeknou, že se snažilo o ideál, tedy o přízrak, halucinaci. Plnost života, různorodost hmoty, která hýří různými barvami a tvary, pestrá mnohotvárnost jevů, všechno, čím je náš život krásný a bohatý, se takovému „znalci“ Platóna zdá zlem, zástěrkou, za kterou je násilně ukryta jako krasavice v zakletém zámku pravda světa,

stálá a neměnná věčná krása. Ale i to je Platónovo blouznění a halucinace.

Podle zákona *společenské karmy* dosahuje technický pokrok v době neslýchaného nárůstu počtu obyvatel neuvěřitelných rozměrů. Technický pokrok je povolán k tomu, aby zabezpečil lidem nejen to, co je životně nezbytné, ale i všechen přepych lidské civilizace.

Dispečer *společenské karmy* nevytváří disproporce mezi zvyšováním populace a technickým pokrokem, jinak by čtyřmiliardovému obyvatelstvu světa hrozila smrt hladem. Hmota umožňuje lidstvu prostřednictvím technického pokroku sblížení národů a národností, obývajících zeměkouli. V této epoše neexistují daleké vzdálenosti – v nadoblačných výšinách létají nadzvukové dopravní letouny. Na různých místech na zemi se objevuje spousta mnohamiliónových měst, ve kterých je soustředěno nevídané množství lidí nejrůznějších národností. Všichni jsou tak či onak, třeba jen zčásti, zabezpečeni z materiálního hlediska nejen tím, co je nezbytné, ale dokonce přepychem. Přepych vzbuzuje v lidech žádostivost, která velmi často vyvolává tendence k mravnímu rozvratu. Morální úpadek zachvacuje nejdříve jednotlivce, postupně se však může stát všeobecným jevem, který se odráží na výchově nového pokolení. Odtud pramení duchovní a morální rozklad společnosti.

Opravdová každodenní morálka je výsledkem čistoty duše a jejím pramenem je náboženská morálka. Stále znovu zamezuje, aby se u civilizovaného člověka projevovaly nezkrotné emoce a zvířecí instinkty. Civilizovaný člověk, který se zabezpečil bohatstvím a přepychem, je svobodnou bytostí v tom smyslu, že se necítí povinován *mít* v úctě morálku a náboženství. Neoduzuje proto morální úpadek. Pyšní se tím, že všechno bohatství, hmotné zabezpečení a luxus si vydobyl vlastní prací, svým vlastním důvtipem, že mu nikdo nic nedaroval. Kašle proto na morálku a bude uspokojovat všechny potřeby svých emocí. Při

soudobé koncentraci lidí do jednoho místa pulsuje život velmi intenzívně. Lidé se štvou, spěchají žít a nemají čas zabývat se jemnostmi života. Takový vztah mají i k lásce.

Vědeckotechnická revoluce zabezpečuje na jednu stranu dostatek potravin, zabezpečuje mnohamilionové civilizované obyvatelstvo naší zeměkoule hmotnými statky, pohodlím a luxusem. Na druhé straně však v lidech vyvolává nemorální nízké pudy – žádostivost a nemravnost, které jsou nezbytným a konečným výsledkem každé civilizace. Znamý anglický historik Arnold Joseph Toynbee v knize *Surviving the Future* (Oxford University Press 1971) píše, že v současné společnosti se vytvořila značná propast mezi materiálními silami a morálními hodnotami a že v ní chybějí vysoké ideály. Mizí staleté morální poslání, roste dehumanizace západního světa.

Sociologové a dokonce někteří lékaři a politici se zajímají o to, proč v naší době panuje ve vztazích mezi mužem a ženou morální rozpad. Lékař a sociolog z Německé spolkové republiky Joachim Bodamer vyjadřuje ve své knize *Současný muž, jeho charakter a psychologie* obavu, že v důsledku technického pokroku se v našich podmínkách lidé stávají bezcharakterními, neoduševnělymi, krutými, zbavenými pocitu odpovědnosti k sobě navzájem. Nejstrašnější je dehumanizace a morální rozpad, který je možné pozorovat ve vztazích mezi mužem a ženou. „Struktura současné masové společnosti“, píše, „kde práce i volný čas jsou organizovány jako na běžícím pásu, nemůže lépe odpovídat návykům dnešního muže, který je stále zaměstnán hledáním erotické kořisti. Spěšné schůzky se obvykle konají na těch nejrušnějších místech přesně podle harmonogramu a netrvalí příliš dlouho. Ve spotřebním světě lidé nezaujímají k věcem hlubší vztah. Jakmile se použijí, okamžitě vznikne potřeba nového zboží. Přesně tak se sex, dovedený k čistě fyzickému uspokojení, stává nepostradatelnou složkou volného času a jako takový – řadovým spotřebním zbožím...V takových podmínkách žena ne-

jenom že muže nenutí, aby o ni bojoval, ale naopak – představuje pro něho lehce dosažitelné potěšení, zbavené jakékoliv ceny...“

Pro lásku, která v minulosti přinášela krásu duševní rozkoše, dnes není místo. V daném případě není žena objektem duchovní rozkoše, ale především budoucí manželka a matka, teprve potom objektem potěšení. Pohlavní akty jsou v této epoše dovedeny k nezbytné fyzické potřebě a obapolnému uspokojení, které se jen málo odlišuje od dobrého oběda. Tento přebytek tělesné lásky, který překračuje všechny meze, tento přebytek, vynakládaný bez rozmyslu, tento překypující nesmyslný pud, tento nedostatek mravní ekonomiky a soudnosti považují současní materialisté za zálohu budoucího bohatého rozvoje, budoucí rozsáhlé, různorodé, plodné činnosti, konané s láskou.

Děti se takovými rodičům rodí téměř jako by šlo o potrat. Alespoň v socialistických zemích to tak vypadá. Jestliže muž i žena pracují, je tří-čtyřměsíční dítě odevzdáno do jeslí a ve čtyřech letech je automaticky předáno do školky, kde setrvává do školního věku. Děti tak se svými „mechanickými“ rodiči téměř nepřijdou do styku. Ve školním věku jsou vychovávány v areálech ohromných domů a setkávají se tam s nejrůznějšími lidmi. Jsou vtaženi do jakéhosi zrudného konglomerátu, což na ně těžce doléhá.

Ve škole vychovatelé, obvykle omezení, hnětou, ač je o to nikdo nežádal, osobnosti jim svěřené, jejich důstojnost i jejich tvůrčí síly. Když ti, kteří těmito silami disponují, tedy samy osobnosti, nabývají lidských práv, zjišťují, že v sobě mají jenom zmatek. Děti objevují, že jejich mysl je zanesena různými nesmysly a strašáky, jsou citově zmatení. Bylo do nich bolestně ryto, jsou násilně otupeny empirickými poučkami o třídních povinnostech, cti a morálce. Jsou znetvořeny k nepoznání. Mladé tělo je zmořeno neplodnou, jednostrannou duševní činností, tím, že v jeho životě úplně chybí pohyb, čistý vzduch a často dokonce zdravá strava. Jejich fyzické zdraví je podlomeno. Kromě toho

si děti, které se začínají rozvíjet mimo vedení učitelů, vybírají obvykle jednu ze dvou cest: mohou volit zarputilý, zoufalý boj s pokusy dospělých materialistů se jich zmocnit. Častěji se ale zdržují jakéhokoliv boje, navenek jsou poslušní, avšak mají se již stále na pozoru, k příkazům učitelů se staví kriticky a skepticky. Pro svůj kritický rozum nemohou najít hodnotné podněty. Ať tak či onak, vlastní podmínky života a okolní prostředí tlačí děti k materialistickému přesvědčení, nutí je přijímat skutečnost racionálně a k životním cílům zaujímat pragmatický přístup.

Nakonec dochází většina dětí k přesvědčení, že morálka a mravnost jsou prázdná slova a že je potřeba bojovat za lehký a přepychový život. Aby ho člověk dosáhl, může spáchat i trestný čin, jen si toho nesmí všimnout trestní orgány. Výsledkem je, že se zvyšuje dětská kriminalita, vězení pro neplnoleté zločince jsou přeplněna. Může se stát, že výrostek v tmavém koutě s nožem v ruce potká svého otce a řekne: „Taťko, vysol tři ruble na vodku“. Svět lidí se zaplňuje mravními zřůdami.

V této době, jak se říká v *Dhammapadam*, se lehce žije jenom tomu, kdo je drzý jako vrána, sprostý, dotěrný, nerozvážený a zkažený. Těžce se žije tomu, kdo je skromný, kdo vždycky hledá čistotu, kdo je nezaujatý, povznesený nad emoce, prozíravý a jehož život je mravně bezúhonný (viz *Dhammapadam*).

V době intenzivního boje klíš, a to zpočátku mezi bohatstvím a chudobou, potom mezi protichůdnými názory, mají úspěch pouze drzí, opovážliví lidé, zkažení materialismem. Pro ty, kteří žijí čistým životem, není cesty.

„Velikáni“, kteří drží opratě vlády, si nadarmo lámou hlavu, z jakého důvodu se lidé zejména mladé pokolení – vydávají na cestu zločinu, proč se z nich stávají příživníci, zloději, alkoholičci a vrahové. Co jim chybí? Zdá se, že všechno mají: bezplatné vzdělání, bezplatnou léčbu v nemocnicích atd. Vůdci znenadání odhalují metlu společnosti, budující komunismus. Podobně neočekávaně zjišťují, že příčinou zločinů je opilství. Objasňují to

tím, že lid začal žít v dostatku a díky tomu se oddal pití. A alkohol je přímá cesta ke zločinu.

Když toto „velikáni“ objeví, začínají napravovat, co zanedbali, metodou trestů a násilí. Vydávají se různá nařízení a dekryty o snížení prodeje vodky a vína, nařízení přísně potrestat opilce, alkoholiky. Výsledkem toho je, že v despotickém státě jsou vězení a lágry zaplněny do posledního místečka. Mládež, která se sem dostává po stovkách a tisících, absolvuje univerzitu praktické výuky zločinnosti. Vycházejí odsud jako hotoví zloději, vrazi nebo udavači.

Ani jeden z „velikánů“ se přirozeně nezamýšlí nad duchovním světem společnosti. Ani jeden nechápe, že skutečné mravní hodnoty vycházejí z opravdové duchovní kultury. Ani jediná duchovní hodnota nespočívá v sytém obědě. To, jak je prase vykrmené, závisí na krmení, ne tak mravnost člověka. Holé materiální zabezpečení není ještě zabezpečení duchovní.

Moudří lidé, kteří zpozorovali, že svět jsou pouze projevy hrubé matérie, se začínají z nudy, hladu rozumu a nezbytné vnitřní potřeby zabývat uměním, neboť si myslí, že je v něm méně hrubosti a zvířeckosti. Bohužel – narážejí na úplnou stagnaci nebo zvrácenost. Jsou přesvědčeni, že umění, literatura a poezie musí být těsně svázány s životem národa a jeho nejlepšími duchovními projevy, s vyššími projevy všeho velkého a krásného v člověku, tedy s jeho duchovností. Tam, kde je všechno zachváčeno hrubou materialitou, není na projevy ducha a duchovnosti místo. Umění a literatura slouží jako praktický nástroj každodenního života. Pro opravdovou duchovnost tu není místa. Slovo praktický zde označuje metodu, jak se přizpůsobit existujícímu pořádku věcí, smířit se s ním a těžit z něho.

Pokud je existující pořádek dobrý, pokud vyhovuje všem, potom je praktičnost velkou předností. Jestliže je však špatný, praktičnost se stává údělem obyčejných, bojácných, omezených lidí se sklony k podvodům a švindlům. Tito lidé se buď mlč-

ky podřizují okolnostem, osudu, lépe řečeno důsledkům karmy, nebo loví v kalných vodách. Přestože společnost jako celek nechce znát nic jiného než pragmatismus a materiální výhody, existují v takových dobách i lidé neobvyklí. Můžeme potkat jak nadšené snílky, tak lidi, kteří všechno hrubě popírají, pohrdavě skeptiky.

Když se v nesvobodném světě, ve kterém vládne diktatura, ozvou z výšky uměleckého světa tóny čistého umění, společnost s údivem a nepřátelským pocitem naslouchá pronikavému zvuku Pravdy. V lepším případě říká: „Co je to za divný národ tihle básníci a skladatelé! Co chtějí? Nám je dobře a máme klid. Měli by žít jako my a neznepokojoovat ostatní.“ V horším případě se vlada a zákon pouštějí do práce a říkají: „Co to znamená, co je to za divné zvuky, které se prodraly ven z prostoru, který jsme pro umění, literaturu a poezii vymezili? Je třeba toho darebáka přivést k rozumu. Jak jen mohl proniknout do *čistého umění*?“ Nakonec jsou viníci, kteří si dovolili vyvolat zvuk čistého, opravdového umění, vystavení represím. Když to vidí talentovaní lidé, kteří se pohybují v umění, mlčky zamíří do klidných vod nebo se přizpůsobí pragmatickým postupům, které umění a literaturu ponížují na řemeslo, chrlící díla jako na běžícím pásu.

Být pragmatický, znamená souhlasit s míněním síly a také většiny, neboť většina plně podporuje mínění síly. Úředník, který bere úplatky, neboť je berou všichni, je praktický. Praktický je ten, kdo není chytřejší ani hloupější než většina. Všichni, kteří jsou nad úrovní mas, jsou nepraktičtí. Proto jsou všichni velcí lidé oceňováni obvykle až po své smrti. Proto geniální osobnost potkává v životě tolik utrpení a výsměchu, tolik hrubého nepochopení. Služebné výtvarné umění je řemeslo fotografa, nikoliv Sixtinská madona.

Praktický umělec není schopen obdivovat lidské ideály ani velkolepé výtvary lidského ducha. Není schopen se povznést nad ubohost pragmatického úhlu pohledu a jeho tvorbu ovládají

ekonomická hlediska a zájmy státní politiky. Talentovaní umělci, kteří sešli ze své cesty, se stávají chladnými, málo vyspělými lidmi, kteří nemohou nebo nechtějí pochopit pravé poslání umění. V jejich dílech mohou být obsaženy nápady i půvab, ale naprosto tam nelze najít projevy lidského ducha, šíře rozhledu, hloubky bouřlivého citu, smělost a pronikavost pohledu.

Je zřejmé, že vynikající básníci a malíři reagovali na potřeby epochy ne proto, že by cítili občanskou povinnost, ale z bezděčné touhy, z přirozeného porozumění. A přestože byla jejich díla plná mohutné duchovní síly, nebyla jejich současníkům pochopitelná. Když je umění zatlačováno do určeného prostoru a umělci je přikázáno nepřekračovat hranice tohoto prostoru, v lepším případě vzniká tak zvaný *zlatý průměr*, který se kochá idejemi, jež nejsou povzneseny nad ubohou pragmatičnost, která je schopna se v umění řídit předpojatou teorií, nikoliv bezprostředním estetickým citem a intuicí.

Umělci jsou neosobití, zakřiknutí, duševně líní a díky tomu duševně nemohoucí. Těmito nemocemi strádají v dobách, ve kterých vítězil materialismus, a byla potlačena veškerá svoboda. Právě toto překáží rozvoji mladého rozumu a talentu, právě toto nutí chytré a silné lidi, kteří stojí nad ubohou úrovní měšťáka, trpět a zalykat se těžkou atmosférou konzervativních představ, neměnných frází a bezduchých činů. Neboť bůh-matérie nemůže umělcům nabídnout nic lepšího, neboť všechno vyšší, veškerá duchovní krása je objevována *estetickou intuicí*.

Díla géníů, tedy mistrovská díla, která zahajují celé epochy, jsou za hranicemi působení boha-matérie. Hmota, která se nám odhaluje za pomoci různých empirických metod, může člověku dát nadzvuková letadla, rakety, tranzistory, nikoliv však vysokou duchovní kulturu, bez níž si nemůžeme představit příchod velkých mistrů, jako byli géniové italské renesance, baroka atd. Tématem současné literatury a umění je především přesvědčivé zobrazení života dnešní společnosti. Ta je složena z lidí, kteří

se starají o své živobytí, snaží se udržovat si zdraví, chránit se před nachlazením a to jenom proto, aby viděli, jak se den mění v noc, jak se střídají roční období, jak rostou jedni a stárnou druzí. Nepokládají si dokonce ani základní otázku, proč žijí, když jim život nepřináší ani opravdové uspokojení, ani zajímavou, svobodnou tvořivou činnost, ani hluboký duchovní rozvoj. Proč má člověk mít schopnost sebereflexe, rozum a intuici, když pro ně nenachází cíl a užítí? Úkol současného umělce a literáta se omezuje na zobrazení, zkopírování života a činnosti těchto prázdných robotů. Hranice tohoto zobrazování je *nekonfliktnost*.

Současná ideální společnost *nesvobodného světa* nemá a nesmí mít konflikty, neboť v této společnosti nejsou záporní hrdinové. Tak to říkají její velcí kritici. Je třeba zobrazit pouze radost ve tvářích pracujícího lidu, úsměvy a pracovní nadšení. Zkrátka, na obraze jsou zachyceni lidé, kteří jdou ráno do práce, večer se vracejí, jdou spát a vstávají, aby šli znova do práce. A tak žijí ze dne na den, ani jednou se nezeptají, jestli je v jejich životě nějaký smysl, jestli se jim žije na světě dobře a jestli by nešlo žít nějak plněji a rozumněji. V dnešních podmínkách nemá místo Cervantes ani Rabelaise a jejich tvorba. Veškerá krása umělecké literatury spočívá v tom, že talentovaný umělec odkrývá prostřednictvím konfliktů a záporných typů všechny nedostatky společnosti a předává svůj obraz soudu společnosti. Současná literatura nezobrazuje hlubší konflikty, život jde jako po másle. Je to přirozené, neboť v době vítězství materialismu nemůže umění jako duchovní prvek převýšit díla, vytvořená zakladateli socialistického a jiných realismů. Umění zotročené a vměstnané do omezeného prostoru nemůže vytvořit mistrovská díla. Právě umění je svobodná tvořivá činnost lidského ducha.

Tvorba některých velkých spisovatelů, básníků a malířů se v našem despotickém státě střetávala v nerovném zápase se stanoviskem síly, v zápasech se ukazovala její osamělost. V tvorbě je vyjádřena zmítající se duše básníka, dobývající se k pravdě,

svobodě a kráse. Tvorba vstupovala do boje s krutým, špatně uspořádaným světem sansárických nepravd, ve kterém je krásno a dobro odsouzeno k záhubě nebo k smutné existenci bez přístřeší. V současném světě, kde chléb náš vezdejší vytlačil všechno ostatní, není místa pro opravdové umění. Život skutečného, neúplatného umělce je neustálý výstup na Golgotu.

V budoucnu musí umělci nového stylu vést společnost za sebou, nikoli hovět jejím hříšným choutkám. Musí se stát bojovníky, vládci myšlenek společnosti, nikoliv servilními „čalouníky“ kabinetů vlád. Úpadek umění, to, že se objevily různé styly, které nejsou schopny zobrazit duchovní podstatu pravého života, je důkazem úpadku duchovní kultury společnosti a jejího vnitřního rozkladu. Neboť umění je nejlepší projev duchovního, nikoliv materiálního světa.

Lidé naší doby musí nakonec pochopit své vnitřní rozdělení. Pouze jeden ideál, materiální je nedostižitelný a nevhodný. Odtud plyne snaha skutečných spisovatelů smířit mezi sebou dva světy, udělat ze světa idejí a světa jevů svět jeden a opěvovat pouze skutečnou, duchovní krásu, tedy lidské dobro a soucit.

Začátek Velké francouzské revoluce se oficiálně považuje za počátek rozvoje kapitalismu v Evropě. Znamená úplnou přeměnu základů společnosti. Nově se objevivší boháči – *aristokraté* si začali s neslýchanou krutostí a nemilosrdností přivlastňovat cizí práci a cizí bohatství. S neuvěřitelnou rychlostí vznikla třída kapitalistů a dělníků. Od samého počátku se mezi nimi rozhořely emoce, které volaly po dalším boji. Boj a zotročení, když už jednou začaly, se nezastavují ani na minutu. Jedna skupina lidí stále vítězí, druhá stále prohrává. Značná část práce a vynalézavosti, velké množství fyzické síly a mravní energie jsou spotřebovávány stále se zvětšující chtivostí kapitalistů. Boj mezi těmito třídami získává antagonistický charakter.

V boji s přírodou se člověk nikdy nesetkává s vědomým odporem proti svému vědomému útoku. V boji mezi lidmi padá

kosa na kámen: násilí se setkává s násilím, lstivost je odrážena lstivostí, tvrdá vůle kapitalistů naráží na pasivní, ale vědomou vytrvalost dělníků. Boj přitahuje, stává se složitějším a dostává nespočetně různých podob. Pokrokoví lidé té doby začali hledat východisko z těžkého boje mezi kapitalisty a dělníky a z nelibostného vykořisťování člověka člověkem. V pokrokovém evropském státě – ve Francii – se objevila teorie *utopického socialismu*. V zemi první průmyslové revoluce – v Anglii – se objevili první teoretici *politické ekonomie*. V Německu byla vytvořena *klasická filozofie, která systematizovala zákony dialektického rozvoje přírody a lidské společnosti*.

V polovině 19. století se jako výsledek analýzy a syntézy všech *sil* výše uvedených *pokrokových učení* zrodil nový fenomén – *vědecký komunismus*, jehož základem je materialistický světový názor. Vědecký komunismus říkal jasně, že z nerovnoměrného rozdělení bohatství a výrobních prostředků vznikají antagonistické třídy. Základem společnosti je ekonomika a všechno ostatní – náboženství, právo, stát, umění – je nadstavba k ekonomické základně. Změnou základny cestou rovnoměrného rozdělení výrobních prostředků a lidského bohatství mezi všechny obyvatele země je možné vybudovat beztřídní komunistickou společnost, ve které nebudou vykořisťovatelé ani vykořisťovaní. Lidé budou dostávat od společnosti všechno podle svých potřeb a odevzdávat společnosti práci podle svých možností. V této společnosti nebude nikdo trpět, všechno obyvatelstvo bude žít v úplné blaženosti. Aby bylo možné vybudovat takový ráj na zemi, říkali vůdci, je nezbytný organizovaný boj s kapitalismem, a to na život a na smrt.

A tak se stalo, že Evropou obchází strašidlo – strašidlo komunismu. Mefistofeles kdysi Faustovi o sobě řekl – „Té síly díl jsem já, jež, chtěc vždy páchat zlo, vždy dobro vykoná.“ (*překlad Otokara Fischera*). Ten samý Mefistofeles, nyní jako neviditelný přízrak, oznámil bódhisattvům: „Té síly díl jsem já, jež, chtěc

vždy páchat zlo, koná ho pod heslem všeobecného štěstí a budování ideální společnosti, což *komunismem* se nazývá.“ Jednomu bóddhisattvovi se zjevil v podobě nahé ženy, která držela v rukou tři květy zla. Tuto sílu vyvolala *společenská karma* proto, aby potrápila lidi, kteří se v důsledku své karmy narodili v této době v této části zeměkoule. To ona zahalila mlhou nejskvělejší duchy té doby a zatajila jim pravou příčinu zla, neboť vešla do jejich vědomí.

Objevili se silní lidé s politickým přesvědčením a pustili se do proletářské revoluce. V období, kdy se revoluce organizovala, se rozcházel v metodách jejího uskutečnění. V předvečer revoluce byli všichni humánně smýšlející intelektuálové odstraněni, aby se jí nemohli účastnit. Proto se tato revoluce nikterak nelišila od předchozích revolucí: silní lidé dali průchod svým krutým povahám. Oklamáný lid tvořil ohromnou masu, která se ze setrvačnosti podřizovala nárazům zvnějšku a přijímala tu kterou uniformu podle toho, odkud pociťovala tlak.

Silní lidé se střídali – jedni umírali a na jejich místo přicházeli druzí. Byli mezi nimi takoví despotové, kteří zastínili svou krutostí všechny své předchůdce. V době jejich vlády panovala hrůza, každý den se páchali ty nejodpornější zločiny: zrada, udání, mučení, popravy. Vězení byla stále přeplněna nevinnými oběťmi, celá země byla pokryta ostnatým drátem, který odděloval koncentrační tábory od svobodných otroků. Byla to apoteóza mravních mrzáků a kreténů, což chtěj nechtěj muselo zatvrdit i toho nejdobrosrdečnějšího optimistu.

Diktátor chtěl vést těžce zkoušený pracující lid k fantastické idyle, o jejímž uskutečnění *byl* absolutně přesvědčen. Aby bylo možné vést lidi k pozemskému ráji, je třeba je napravit, vychovat je tím, že život prostých pracujících bude změněn. Tak je diktátor všechny do jednoho změnil na lumpenproletariát. Změnu takového typu diktátor uskutečňoval diktátorskými metodami, založenými na krutostech v dějinách neslýchaných. Dokon-

ce ani divocí barbarští dobyvatelé nepodrobovali podmaněný národ takovým ďábelským mukám. Ve jménu zákona byl lidem brán poslední majetek, a tak žili téměř o hladu. Za sebemenší protest nebo za reptání byli ti ubožáci nemilosrdně popravováni. To trvalo přibližně od roku 1928 do roku 1937.

Byl to nesvobodný svět, kvintesence materialismu. Obyčejnému člověku zbývaly dvě cesty: buď jít s vědomím, že bude potrestán, proti a říct naplno, že má jiné přesvědčení, nebo se přizpůsobit podmínkám doby a jít cestou lži a udavačství. Velká část společnosti byla tvořena lidmi prospěchářskými, kteří si zvykli dívat se na věci z pragmatického hlediska a byli připraveni k jakékoliv podlosti kvůli materiálním požitkům nebo povýšení v zaměstnání. Pouze zanedbatelná část společnosti tvrdě hájila své zásady.

Existovala i třetí, střední cesta: nikomu se neplést do cesty a zabývat se neškodnou prací, třeba uměním, nebo se někde skrýt a oddávat se estetickému pozorování krásna. Touto cestou se vydávali ti naivní lidé, kteří doufali, že v umění najdou svět, nedotčený boji a podlým jednáním.

Byli také lidé, kteří byli zklamáni realitou, ideou a strašně nenáviděli veškeré násilí, podlost, zločiny a teror. Přestali vidět v každodenním životě jeho zajímavost a různorodost. Zároveň si však ještě neuvědomili, že mají co dělat se státním kapitalismem, s monopolem, ve kterém diktátorovi slouží vše – vláda, zákon, soudy, prokuratura, tisk, umění, všechny trestní orgány i armáda. Proti diktátorovi nikdo nemohl říct ani slovo.

Jakákoliv diktátorova zvůle se řítila dolů jako lavina, neboť v zemi *byla* diktatura, která nestrpěla žádnou kritiku, a v čele diktatury byl sám despota.

Vědecko-technická revoluce, která zachvátila celý svět, přichází i do diktatury. Nezahlučuje, nýbrž vyostřuje vady, které jsou organicky přítomny v lidské společnosti, založené na vykořisťování a zisku. A však zde je prováděno vykořisťování v míře,

kteřá je v kapitalistickém světě nevidaná. Soukromé zisky zesilují, jdou ruku v ruce s bezednými státně-monopolistickými zisky. Je cítit, že všechno směřuje k záhubě jak kapitalismu, tak socialismu. Lidé, zaslepení nevědomostí (*avidjá*), vidí výbuchy atomových bomb, demografické exploze, vidí osamění člověka v tomto bezvýchodném, umírajícím světě, přesto však hledají východisko opět v materialismu, ve vědecko-technickém pokroku.

však někteří lidé uvažují jinak. Např. americký fyzik a literát Ralph Lapp^[99] píše: „Nikdo, dokonce ani nejlepší z vynikajících vědců naší doby ve skutečnosti nevědí, kam nás věda vede. Uháníme ve vlaku, který nabírá rychlost a letí vpřed po kolejích. Existuje mnoho vedlejších kolejí, které vedou neznámo kam. Žádný z vědců v kabině strojvedoucího nesedí a za každou výhybkou se tají nebezpečí katastrofy. Velká část společnosti jede v posledním vagóně a dívá se dozadu.“

Mezi těmi, kteří se dívali dozadu, byli lidé, kteří hledali řešení v náboženství a mystice. Aktivní usilování duše zraje a sílí pouze tehdy, má-li k tomu svobodu a prostor. Pro lidi, kteří hledají východisko ze smrtící slepé uličky v náboženství a mystice, je taková doba příliš těsná, příliš nebezpečná. Tito lidé by si potřebovali vyzkoušet svoje síly, zakusit neúspěchy a střety, zjistit, co to stojí, když se člověk o něco snaží, zjistit, jak se překonávají nejrůznější překážky, aby získali odvahu a rozhodnost, nezbytné pro aktivní boj s máry, aby se dozvěděli, kde mají hranici svých sil, a aby pro ně uměli najít odpovídající využití. To však není možné ve společnosti, ve které je každý druhý zrádce a udavač, ve které zákony a moc budují svou politiku na lživých

[99] Ralph Eugene Lapp (24. srpen 1917–7. září 2004), kromě toho, že se zúčastnil na tzv. Manhattan Project, což byla výroba americké jaderné bomby, napsal několik odborných a popularizačních knih. Ze které z nich ovšem B. D. Dandaron cituje zjistit nelze.

udáních, na odporných zločinech a ve které čestní lidé pohoří na první překážce. Hynou, když ještě žijí v pochybách o sobě samých, když si ještě neurčili svoji roli. Když se takových lidí najde v mladé generaci mnoho, chápou okolní situaci, chápou, co potřebují, a proto je jejich život plný napětí, nervozity a prudkosti. Čekají a žijí v předvečer čehosi. Jsou připraveni k činnosti, překypují živostí a energií, ale sami začít jednat nesmějí a ani nemohou. Potřebují vůdce, vychovatele, učitele. A ten se objevuje, když je na to karmická doba. Velcí učitelé, předávající lidem mystickou tantrickou nauku, se karmicky stali nirmánakájou. Zejména v naší době, kdy bylo nezbytné prorazit materialistický krunýř vědomí současného člověka.

Přenos mahájánového buddhismu na novou půdu, zejména hlásání mantrajány je v novodobé diktatuře, ve které žijí lidé prosáklí materialismem, zvyklí vidět ve všem jen pragmatickou stránku, spojen s nesčetnými obtížemi a různorodými překážkami. Vnější mára neboli Mára Syn nebešťana, který vešel do lidského vědomí, začíná trestat všechny, kteří jsou zapojeni do libovolného náboženského života, snad s výjimkou islámu, s kterým má možná vnější mára něco společného.

Nesvobodný svět byl poslední baštou hrubé matérie, zla, které zde vítězilo na plné čáře. Moc nesvobodného světa trestala nejvybranějšími způsoby nově se objevivší hledače svobody, mystiky a buddhistického učení. K jejich obvinění moc použila zákon, nesvobodnou ústavu, kterou bylo možné jako korouhvičku obrátit na libovolnou stranu, vykládat ji, jak bylo zrovna výhodné. Ústava tak mohla bránit sílu diktatury při libovolném páchaném bezpráví.

Stávalo se, že učitel a jeho žáci trpěli ve věznicích, v blázninách, na nucených pracích. Procházeli skutečnou školou tvrdosti, sebeobětováním platili za tu cestu, na které se buddhové v podobě *nirmánakáji* ukazovali na nových místech dalším lidem

a učili je tantrickým praktikám, skrze které by měly tisíce lidí dosáhnout nirvány.

Neobyčejný jev jako je takovéto prokazování skutečného dobra pozemským dvounohým bytostem, obdařeným vědomím nemůže probíhat bez obětí. V dějinách Evropy najdeme podobné oběti např. ve velkém křesťanském náboženství, jehož zakladatelem byl Ježíš (existence z nirvány), který se obětoval pro blaho miliónů svých stoupenců. Smrt Sokrata, geniálního učitele antického Řecka, který svou filozofií ztotožnil pravdu a dobro, je také oběť, přinesená na oltář vítězství pravdy a dobra.

V samotné sangze přirozeně zůstanou po tvrdé škole pouze vybraní, ti, kteří vydrží oheň, ze kterého vycházejí silní, zkušení a s pevnou vůlí. Nic je v budoucnu nezastaví. Jenom pro takové lidi je určen tento velmi rychlý a velmi obtížný způsob vnitřní realizace Ádibuddhy.

Sansára a její jevy – márové všech druhů – nemohou lhostejně přihlížet, jak se hledající karmicky napojuje na správnou cestu ke konečné, skutečné nirváně. Ti, kdo na této cestě nevydrželi kruté útrapy, už nemohou jít stejnou cestou s buddhy, bódhisattvy a dákiní. Každý člen sanghy a každý hledající jógin se v maximální míře podrobuje vědomé, přísné sebekázní.

Toto hnutí je a bude v dějinách nejautentičtějším hnutím lidí, vybraných karmou, protože mělo počátek v nesvobodném světě, ve kterém neomezeně vládnou všechny druhy márů, ve kterém chybí prvky svobody a demokracie, ve kterém je lež přijímána za pravdu, utrpení se vydává za blaženost, krutost je podávána jako soucit. V takovém světě, v takové společnosti, v urputném boji s máry se rodí skutečná tantrická jóga. Nesvobodný svět je půda pro rozvoj materiální sansáry, ve které materie zhrubla na maximum a stala se útočištěm všech zlých márů.

Když materiální rozvoj dosahuje vrcholu, objevuje se silná demografická exploze, oheň jako živel zkázy udělá konec každé materialistické civilizaci. Dějiny znají pád egyptské civilizace,

civilizace římské a jiných. Mnozí historici tvrdí, že starý svět musel padnout. Římskou civilizaci nevyvrátila síla živelů ani Germáni, ale vnitřní nutnost.

Římu se nedostávalo vědomí, že nejen chlebem člověk je živ, nedostávalo se možností ani sil, aby lidé tuto skutečnost do sebe přijali. Jako v každé materialistické civilizaci převládala hmota nad duchem. Římská civilizace se opájela nemravností a smyslností. Starověký Řím tonul v rozkoších a mravním rozkladu, v krutosti v nakládání s otroky. Staré hrdinské činy pobledly. Před svým pádem byla římská civilizovaná společnost ve stavu úplného vnitřního morálního rozpadu. Šlo zejména o neuvěřitelný morální úpadek mládeže, způsobený materialismem a zhýralostí. To byl příznak brzkého pádu Říma a tak se také – karmicky – stalo.

Barbarští Germáni plnili úlohu výhybkářů historického působení *společenské karmy*. Každý proces v rámci *společenské karmy*, který jednou začal, musí také skončit. Tak skončil také tento proces (tj. římská civilizace).

Římské impérium a jeho civilizace vytvořily jako výsledek nezměrného rozvoje matérie takové jevy, jako byl Marius se svými kohortami, Sulla s proskripceři, triumvirové s objednanými vraždami. Z tohoto pohledu se Řím jen málo odlišoval od barbarů. Uvnitř civilizované společnosti se objevily protesty proti vojenskému teroru, proti utlačování otroků – proti rozkladu státu. Protestovali filozofové, básníci, historici, životem i smrtí protestovali křesťanští mučedníci, egyptští terapeuté i čistě helénští neoplatonici.

Filozofové všech škol (kromě epikurejců), kteří se mezi sebou shodli v asketickém a mystickém směřování, vytvořili energickou opozici. Byli kruté a nelítostně potlačeni. To vše se stalo nepřekonatelnou překážkou dalšího fyzického, duchovního, mravního a intelektuálního rozvoje.

V civilizované společnosti zakouší mladý člověk, po dvacet let vychovávaný v materialistickém duchu, různé neúspěchy. Střetává se totiž s takovými egoisty jako je on sám a tehdy pociťuje ztrátu a rozčarování. Ve čtyřiceti letech má životní názory jako stařec. Je celou svou bytostí materialista, ve vztahu k lidem skeptický, egoista v obecně chápaném, určitém smyslu toho slova, je suchar a bručoun, je chladný a nesnášenlivý. To proto, že byl odmala vychováván v materialistickém prostředí, ve kterém je zvykem dívat se na věci z pragmatického hlediska. Nikdy nic dobrého pro druhé lidi neudělal. Je to výsledek hrubého materialistického vnímání života, ve kterém nefiguruje ani jediná vyšší duchovní kvalita, ve kterém se neprojevuje dobro ani pravda.

Stejně společenské procesy probíhaly i v jiných civilizacích jako byl Egypt, Babylónie, Persie. Před jejich pádem se v nich projevovaly příznaky rozkladu. Např. v hrobce egyptského faraóna Amenhotepa IV.^[100] byla vytesána slova: „Mladí jsou vzpurní, neposlouchají starší a neváží si jich. Odhodili pravdu, nedodržují zvyky. Nikdo jim nerozumí a oni také nechtějí, aby jim bylo rozuměno. Nesou světu záhubu a stanou se jeho koncem.“ Skutečně to byl vstup na cestu zániku egyptské civilizace.

Společenské karmě se musí celý národ zodpovídat za své hříchy, despotismus, utlačování slabých, morální úpadek, egoismus a ateismus. Zánik přichází tehdy, když se celá společnost utápí v hmotném přepychu a rozkoších a nemyslí, nechce myslet na to, že někdy bude těmto pomíjivým požitkům konec. Najednou přicházejí (do Říma) barbaři, vybíjejí všechno obyvatelstvo, vypalují města. Civilizace tone v krvi, zalyká se popelem a smetím. Může nesvobodný svět spasit nějaký převrat? Může takový převrat vůbec nastat? To ví jenom *společenská karma*.

Vyčerpání duchovních sil nesvobodného světa je dnes na svém vrcholu. Zdálo by se, že převrat je nevyhnutelný, jenže

[100] Pozn. překl.: V originále uveden Amenofis III.

tento převrat by zabránil zániku tohoto světa. Jakmile se zlo, jednodušeji řečeno nepřijatelnost společenského zřízení stává pro většinu občanů nesnesitelná, odpadá toto zřízení jako zaslhlý strup, jako hadovi šupina. Předvídat takovou změnu je samozřejmě obtížné. Podobný jev mohl nicméně proběhnout již dříve, ve čtyřicátých letech našeho století, ale neuskutečnil se, neboť vypukla druhá světová válka. Veškerá zloba, která se nastřádala v hlubinách lidových mas – nenávist vůči despotii, utlačování a represe – byla vržena na nepřítele zvenku. Tím se nesvobodný svět zachránil, protože podle karmy nesměl ještě zaniknout. Lidé ještě nezaplátili za minulé špatné skutky.

Existuje jedna legenda. Je z dob šíření buddhismu. V severní Indii, v kašmírské oblasti bylo jedno knížectví. Rádža byl velmi zbožný člověk: dal postavit mnoho stúp a chrámů. Na nádherném místě na břehu zeleného jezera dal na hrobech dvou arhatů (hínajánových světců) Čandry a Árji postavit dvě stúpy. Tyto stúpy se rychle staly místními svatyněmi, kam neustále proudily davy poutníků. V té době se jednomu *tírthikovi* (nebyl to buddhista) podařilo vniknout do rádžovy družiny a zaujmout post prvního ministra. Od samého počátku si kladl za cíl promlouvat buddhistické (hínajánové) učení. Rozhodl se vyvrátit učení o tom, že „arhat, který přemohl své klěši a máry, je osvobozen od zákonů karmy a přestává se přerозovat v sansáře.“

Aby dosáhl svého cíle, přikázal stejně smýšlejícím lidem najít dvě stejná štěňata a vykopat pod oběma stúpami po jedné jamce. Jedno štěně pojmenovali jako Čandra a umístili ho do jamky pod stúpou arhata Čandry, druhé pojmenovali Árja a umístili ho pod stúpu Árji a přidělili jim speciálního cvičitele. Uběhla nějaká doba. Ministr – *tírthik* učinil veřejné prohlášení o lživosti výše uvedeného učení a o tom, že arhat se nejenom že neosvobozuje od přerозování v sansáře, ale dokonce se dostává do zvířecího stavu. Jako příklad jim poukázal na osudy arhatů Čandry a Árji, kteří se prý přerodili do psů a nyní žijí pod svými

stúpami. Ti, které to zajímá, ať jdou s ním. Dokáže jim to pokusem, kterým se o tom mohou přesvědčit na vlastní oči.

Na tuto výzvu reagovali všichni. Pozvali i samotného rádžu, jeho rodinu a ministry. V určenou dobu se všichni shromáždili, mnozí věřící přišli s úmyslem ministra – pomlouvače potrestat. Ministr – tírthik ukončil speciální přípravy, psi i cvičitel dávno zaujali svá místa. Rádža se usadil na trůn, obklopen svou družinou, a před stúpou se do půlkruhu rozmístili lidé buddhisté i nebuddhisté. Přichází cvičitel a volá: „Čandro!“ Zpod stúpy arhata Čandry vyskakuje štěně, staví se před publikem na zadní tlapy a na povel cvičitele zopakuje všechno to, co ho naučili a co si vymysleli, aby mohli zmanipulovat diváky. Po Čandrovi volají Áru a historka se opakuje.

Tehdy začal dav křičet: „Pryč se lživým Buddhovým učním! Bijte mnichy, zničte stúpy, jsou k ničemu!“ A dav se v mohutné vlně hrnul na stúpy a na zaražené buddhistické mnichy. Na konci bratrovražedného boje, když se rozlícený dav rozešel, nezbyl na místě, kde stávaly stúpy (*suburgany*), kámen na kameni a vedle ležela rozsápaná těla mučedníků – buddhistických mnichů.

Tyto události byly počátkem pronásledování náboženství, a to nejenom buddhismu. V celé zemi byly rozbořeny a zničeny všechny buddhistické chrámy a stúpy, mnišská obydlí byla spálena i se svými obyvateli. Lidé, kteří se takto neslýchaně provinili, vyčerpali všechny dobré skutky, které vykonali v minulých životech. V důsledku toho přišlo k lidem – hříšníkům do té doby nevídané štěstí. V suchých místech království vydatně přšelo, dobytek se rozmnožoval, bohatství lidí rostlo ne po dnech, ale po hodinách. To byl podnět pro bezvěrectví a jeho upevňování. Díky bohatství lidé žili v přepychu a ten způsoboval úpadek mravů. Klěši působily naplno. Lidé nežili, ale doslova se koupali v přepychu. Páchali nemravnosti. A to všechno až do té doby, dokud nevyčerpali úplně všechny nahromaděné dobré skutky.

Důsledkem přepychu a hlubokého mravního úpadku vznikaly mravní zrůdy, které rozkládaly společnost zevnitř.

Nakonec bylo všechno smeteno živelnou pohromou, kterou na ně seslala *společenská karma*. Celé království bylo zasypano pískem při strašné písečné bouři. Podobný osud postihl biblická města Sodomu a Gomoru.

V dnešním nesvobodném světě, lépe řečeno ve státní krutovládě, se čas od času rodí energické charaktery, které hledají východisko ze státního despotismu, jenž došel do krajnosti, k popření všeho zdravého rozumu. Více než kdy dříve je diktatura nepřátelská vůči přirozeným potřebám člověka a zesilováním krutosti se pokouší zastavit vývoj lidské svobody. Neboť ve vítězství svobody vidí svůj nadcházející nevyhnutelný zánik. A tak despotismus vzbuzuje čím dál tím větší reptání a protesty, dokonce i těch nejslabších bytostí.

Mezitím ztratila tyranova krutovláda svou předchozí sebejistotu, v jednání pozbyla tvrdosti, ztratila značnou část síly, která spočívala ve vzbuzování všude panujícího strachu. Proto již nelikviduje protesty hned na samém počátku, které se tak mohou rozvinout v úporný boj. Strašlivý boj na život a na smrt probíhal i mezi uvědomělými komunisty.

Historie komunistického učení je vlastně boj mezi stejně smýšlejícími lidmi a mezi ideovými vůdci. Boj se vyostřoval až k nelidské krutosti. Včerejší spolubojovník diktátora se mohl dostat na lavici obžalovaných a poslouchat vlastní rozsudek smrti. Různé neshody ohledně metody uskutečnění revoluce nabývaly nelítostného, antagonistického charakteru, a tak zastřely samotnou komunistickou budoucnost. Jelikož spory vznikaly v diktatuře, vítězové boje o moc soudili poražené. Obviňovali je z vlastizrady, ze špionáže, záškodnictví a podobně.

V poslední době vznikly neshody i mezi socialistickými zeměmi. Jejich síly jsou vyrovnané, a tak se rozpory řeší otevřenými urážkami. Jeden druhého označuje za úhlavního nepřítele

ideje, žádná strana se nezalekne ani těch nejhrubších výrazů, častují se slovy, která nelze snést. Pro nezaujatého pozorovatele to vypadá jako bitva pavouků, zavřených ve sklenici. Bojuje se o politickou nadvládu ve světě. Boj může skončit katastrofickou válkou, všeobecnou zkázou. Nedokonalí lidé, obtíženi kléšami, mohou jeden druhého při usilování o utopický ideál zcela zničit. Přísloví říká: kácí se les, létají třísky. Když se rve hrstka diktátorů, politických vůdců o nadvládu, je prolévána krev miliónů mučedníků. Taková je sansára. A sansára je utrpení.

V hlubinách lidových mas se mohou objevit lidé, kteří budou hledat před despotismem spásu v mystice, náboženství, v boží ochraně. Pokud takovéto tendence zachvátí široké vrstvy společnosti, mohou tyrani pod náporem nové síly udělat vynucený ústupek směrem ke svobodě a demokracii. Tím nacházejí dočasnou spásu od svého neúprosného, nevyhnutelného karmického zániku.

Pouze svoboda a demokracie mohou umožnit současné sovětské společnosti, aby do jejího vědomí, vyčerpaného materialismem, mohl proniknout proud nového náboženství.

Teorie vědeckého komunismu, vytvořená v polovině 19. století se lišila od utopického socialismu Saint-Simonova a Fourierova tím, že byla vystavěna na dobových vědeckých poznacích, vycházejících z kritické analýzy politické ekonomie a dialektického rozvoje společnosti. Za života svých autorů byla považována za absolutně správnou, v každém případě jejími vyznávači. Po více než sto letech se však od základu změnila, neboť se k nepoznání změnila vědecká pravda (ekonomické učení), na jejímž základě byla vytvořena. Proto se vlastní teorie vědeckého komunismu nepovažuje pro současné podmínky za vědecky správnou.

Buddhismus tvrdí, že v každém jedinci je přítomno zásobové vědomí (*álajavidžňána*), v sansáře zahalená kléšami. Hrozné zlo, jakým jsou kléši, tvoří zástěnu, za kterou je karmicky

skryto zásobové vědomí jako princezna v zakletém zámku. Její podstatou je Jasné Světlo, přirozenost *dharmakáji*, ve skutečnosti prázdnota (*šúnjatá*). Zásobové vědomí se jako část nirvány neustále snaží vysvobodit ze zakletého zámku a znovu se sjednotit s jediným počátkem – nirvánou. K tomu však musí odhodit závoj z klíš a tehdy také bude zničen zakletý zámek. Dokud je však zavřená v zámku, musí přebývat v sansáře. Zásobové vědomí se v sansáře projevuje skrze náboženská učení, filozofii mravů a skutečné umění. Opravdová morálně náboženská filozofie je proud, kterým se napájí opravdová umělecká tvorba, projev zásobového vědomí. Obvykle se označuje za nejvyšší projev všeho velkého a krásného v člověku. Metody poznávání duchovních projevů jsou diametrálně odlišné od metod poznávání projevů hmoty. Podstata hmoty a její projevy jsou poznávány empirickými metodami, důkazy postavenými na pokusech, zatímco projevy ducha – zásobového vědomí – jsou poznávány na základě hluboké náboženské zkušenosti, intuice a víry. Dnešní člověk může třeba říct, že Platónovy ideje jsou čistým výtvozem fantazie. Nepochybuje o tom, neboť Platón se neopírá o žádný důkaz či pokus, pouze dialekticky rozpracovává základní myšlenku. Takto soudí dnešní člověk nejen o platonismu, ale o veškeré hluboké nábožensko-mystické filozofii.

Všechno, co nepodléhá empirické zkušenosti, považuje současný pozitivista za fantazii. Je nezvratně přesvědčen např. o tom, že problém fungování lidského rozumu je podložen praktickými pokusy. Na operačním stole Ivana Petroviče Pavlova ležel mozek opice, psa i člověka. Pozitivistu nechápe, že mozek je pouze aparát, ve kterém rozum, vědomí působí a že jejich práci a fungování nestudoval ani Pavlov ani nikdo jiný. Podobným příkladem může být Wilsonova mlžná komora jako místo, kudy prochází elektron. Samotný elektron však nikdo nikdy neviděl. Fyzici dělají závěry pouze ze stop, drah elektronů, které zanechávají při letu komorou.

Je zřejmé, že ve fyzice a chemii se s takovými pojmy jako je *vědomí a rozum* nepotkáme. Není představitelné, že by něco podobného vyplynulo z kvantové mechaniky. Avšak v přírodovědě jako vědě, zahrnující kromě jiného také studium živých organismů, musí vědomí najít své místo, vždyť skutečně existuje. O vědomí věděli a přemýšleli o něm už lidé ve starověku. Když si lidé uvědomili, že podstata vědomí je odlišná od podstaty hmoty, vyvodili z toho, že existují dva světy – materiální a duchovní. Současní psychologové vytvořili na základě empirické analýzy nový obraz mozku a dějů, které v něm vznikají působením podnětů na jeho hlubinné struktury. Do té doby se těmto dějům říkalo všelijak: fenomény, odpovědi, efekty, symptomy. Lidé používali termíny, které jim nejvíce vyhovovaly. Dnes vzniká nová věda, věda o působení podnětů na mozek v jeho doposud neprobádaných hlubinných strukturách. Pavlovovi následovníci se pokoušejí realizovat jeho snahy o aplikaci systému abstraktních psychologických pojmů na fyzickou strukturu mozku, přestože Pavlovovu myšlenku považují za „podivnou“. Zřejmě jí přesně nerozumí, nechápou, co je to systém neprostorových psychologických představ a jak je možné aplikovat ho na materiální konstrukci mozku. Nebo v tom vidí záblesky idealismu a bojí se represí diktatury. Zatím však pokračují v pokusech tuto „podivnou“ snahu svého učitele realizovat. Pavlov měl na mysli, že vědomí a rozum nejsou materiálními substancemi, ale cosi mimo prostor, a jejich činnost neboli duševní práce probíhá v prostorové, materiál ni konstrukci mozku. Jde o transcendentální imanentní jev.

Ruský psycholog David Israilevič Dubrovskij je autorem knihy s názvem *Psychické jevy a mozek* (Moskva: Nauka 1971). Její podtitul zní: *Filozofická analýza problému ve spojitosti s některými aktuálními úkoly neurofyzologie, psychologie a kybernetiky*. Autor se pokouší realizovat Pavlovovy teze. Za hlavní teoretický problém při objasnění vztahu psychických (subjektivních) jevů

a činnosti mozku považuje Dubrovskij skutečností, že subjektivní jevy (vjemy, myšlenky ap.) jsou ideální, zatímco činnost mozku je materiální proces. Teze, že vjemy, myšlení nejsou materiální, ale ideální jevy, představuje obrovskou změnu v ortodoxním materialismu. V souladu s touto tezí není **myšlení**, tj. **subjektivní vnímání** objektivní realitou. Cožpak bylo možné s něčím podobným přijít v první polovině tohoto století v porevolučním Rusku?

Experimentální věda se ve svém vývoji krůček po krůčku přibližuje skutečné podstatě jevů, k prázdnotě (*šúnjatá*) a k elementárním jevům. Empirický vědec o tomto procesu ví a musí to čestně konstatovat. Platón objevil totéž na základě intuitivního prozření. Vzhledem k tomu, že současný materialista věří jenom experimentálně získaným faktům, pouze pokus ho může přesvědčit o existenci světa idejí, svým charakterem zcela odlišným od světa jevů, a o tom, že tento svět idejí se může projevat v materiálním světě.

V mnoha oblastech vědy dnes existuje řada problémů, které není možné prověřit a potvrdit cestou empirických experimentů, o jejichž existenci však nemůže nikdo, ani ten nejzarytější materialista, pochybovat. Čím je věda v oblasti přírodních věd dále, zejména ve fyzice elementárních částic, tím častěji naráží na jevy, které nelze experimentálně prověřit a dokonce ani matematicky popsat. Mnozí současní vědci – empirici tak narážejí na mystiku.

Včerejší nezpochybnitelný zákon o konkrétním projevu hmoty se dnes stává neudržitelným. Je třeba ho odmítnout a najít jiný. Tak se mění včerejší nesmiřitelný materialista na idealistu. Kruh studií vlastností hmoty pomocí experimentálních věd se začíná uzavírat. Materiální závěs skrývající začarovaný zámek s vězněm zásobovým vědomím v důsledku nejrůznějších experimentů průsvitní a začínáme tušit obrysy zámku. Bude-li cestou experimentů a matematických popisů pokračovat,

můžeme odhalit samotnou princeznu: zásobové vědomí. Je zřejmé, že racionální intuice velkých fyziků – Einsteina, Heisenberga a jiných – podpořená experimenty a matematikou konečnou podstatu hmoty již odhalila. Je jí prázdnota, *šúnjatá*.

Takovou cestou není složité přiblížit přesný empirický experiment a hlubokou nábožensko-mystickou zkušenost a posléze je spojit. Tehdy se platónská geometrie (matematika) může skutečně stát spojovacím článkem mezi světem idejí a světem jevů, co říkal Platón před více než dvěma tisíci lety, nebyl výplod fantazie, ale velký objev mystické intuice, jasnozřivost geniálního filozofa.

Platónská filozofie je velká antická náboženská filozofie. Měla obrovský úspěch v době pádu pohanství. To je důvod, proč byla zachována a pěstována byzantskými mysliteli, v době renesance předána Itálii a Evropě vůbec a vyzdvížena na neotřesitelný piedestal. V 5. století našeho letopočtu ji použil sv. Augustin k vytvoření filozofické podoby křesťanství. Platónovo učení se od mnoha jiných podobných učení odlišuje obrovským rozletem myšlenek a hlubokým, pronikavým odhalením podstaty světa idejí a světa jevů. Vytvořilo podivuhodně smělou koncepci existence dvou světů a dvou pravd. Není divu, že jeho velké myšlenky v různých dobách pochopili mnozí mystici, obdaření vybraným estetickým citem a vysokou úrovní myšlení, a že se k nim přihlásili. K platónské filozofii se hlásili nejchytřejší lidé, považovali ji za nezpochybnitelnou pravdu a až do nástupu materialistické epochy se k ní nikdy nestavěli kriticky. Všechna Platónova díla se vyznačují procítěnou a klidnou vírou ve správnost své myšlenky a v platnost jimi nabízených a odhalených pravd.

V dialogu *Symposion* uvažuje Platón ústy Sókrata o lásce. Říká, že láska k ideji rodí skutečné poznání a skutečnou mravnost. Tato věta je svým obsahem blížká základní tezi buddhistického tantrismu, která říká: „Shoda prostředků a rozumu vy-

tvářejí pravou bódhisattvovskou mysl.“ Shoda prostředků a rozumuje láska k ideji, bódhisattvovská mysl je skutečnou mravní čistotou. Mnozí talentovaní lidé a géniové z oblasti umění a poezie čerpali životodárnou sílu z učení, které Platón uložil do svých filozofických děl, jako z nejlepšího projevu lidství, jako z toho, co člověka staví nejdále od živočichů.

Všeobecná úroveň duchovního rozvoje v současné materializované, civilizované společnosti diktatury je tak nízká, že ani jedna idea není rozumu dostupná v plném svém rozsahu, v plné velikosti a hodnotě svého významu. Civilizovaná společnost umí využít ideu pouze v jednom úzkém, ubohém významu, a to z pohledu marxismu. Její opravdový smysl je společnosti nedostupný. Velká, hluboká a nádherná idea se setkává s nedůvěrou a nestydatým výsměchem. Takového osudu se dnes dostalo plátónské filozofii.

Dobro, které opěvuje Platón, musí být předmětem veškeré lidské činnosti. K dobru musí směřovat každý člověk, protože dobro dělá člověka šťastným. V době vlády marxistického světového názoru však nebylo podobnou úvahu možné slyšet. Slovo *dobro* se v porevolučním Rusku vůbec nevyslovovalo, bylo dokonce vyřazeno z běžně užívaných slovníků jako typické pro kněžžourství. Člověk prokazoval druhému dobro jen tehdy, bylo-li to pro něj výhodné a pohodlné.

Materialisté soudí, že dobro nebo blaho jsou pojmy neo-byčejně široké a jsou schopny se rozšiřovat do nekonečna. Pro hladového je nejvyšším dobrem kousek chleba. Pro zamilovaného vlídný pohled milované ženy (je-li tento zamilovaný ještě schopen čisté lásky). Pro úředníka je to pozornost nadřízeného, povýšení atd. Podobné dobro nebo prospěch může člověk pro svého bližního zařídit přímou nebo nepřímou cestou. Ale jaký to má smysl tohle pro něho udělat? Co by měl za svou úsluhu dostat? Krátce se ptají: „Co za to?“ Tato otázka stírá základní význam slova *dobro*. Platónovo dobro nemá nic společného s dob-

rem, o kterém mluví materialisté. Opravdové, nezištné dobro stojí na prvním místě ve všech náboženských učeních a je *čistým projevem božství*.

Podle buddhistů je základní vlastností buddhy tzv. bódhisattvovská mysl, to znamená prokazování dobra všem živým bytostem. Člověk, který takové dobro nekoná, se nikdy nemůže osvobodit od klěš, které ho stále znovu zaplétají do bahna sansáry, do nikdy nekončícího utrpení. V buddhismu existuje samostatné učení o dobru, soustrasti a soucitu. Toto učení zkoumá všechny kategorie dobra, vyvolané soustrastí a soucitem. Není možné vyjádřit všechny významy dobra dvěma nebo třemi větami.

Mahájánová koncepce *dobra* hlásá a od hledajícího jedince vyžaduje stálé a aktivní hromadění dobra ve vlastním vědomí. Postupné, progresivní zesilování *dobra ve vědomí* vyúsťuje do skutků. Dobro se projevuje ve formě lásky a soucitu ke všem živým bytostem, trpícím v sansáře. Takové projevy *dobra* (soucit ke všem živým bytostem) se v mahájáně nazývají *bódhisattvovskou myslí, která* je tím základním, čeho člověk musí dosáhnout na cestě k nirváně. Bez bódhisattvovského altruismu, který vrcholí sebeobětováním ve prospěch vysvobození všech živých bytostí, nemůže hledající uskutečnit vlastní vysvobození.

Koncepce dobra v platónské filozofii karmicky nedošla až k buddhistické mahájáně, pouze však tuto pravdu potvrzuje. Pravda je zosobněna ve skutečném umění, odkrývajícím pozitivní estetické hodnoty. Proto je *platónské dobro* vyšším projevem duchovnosti a všeho krásného v *člověku*. Z tohoto důvodu jsou také všechna náboženská učení včetně platónské filozofie hlubokou inspirací básníků a výtvarníků, jsou životadárným pramenem, který napájí formu i obsah geniálních výtvorů poezie a výtvarného umění. Tak např. většina stěn ve Vatikánu, stěny i strop Sixtinské kaple byly v době renesance vyzdobeny štětcí geniálních Italů – Leonarda da Vinci, Michelangela Bu-

narrotiho a Rafaela Santiho. Výjevy, zobrazené na freskách, jsou inspirovány biblickými a křesťanskými legendami a Platónovou filozofií. Bez ohledu na to jsou a budou obecně uznávanými uměleckými skvosty, v každé době budou považovány za nejgeniálnější výtvoř lidského umění všech dob.

Už jsme hovořili o tom, že ve všech náboženských učeních je *dobro* nezbytným cílem všeho konání a pramenem hlubokých prožitků. Chápání *dobra jako* predikátu božství najdeme v mnohých náboženstvích jako absolutní ideu, nezávislou na osobnosti, na schopnostech poznávajícího subjektu. Podle buddhistů závisí na subjektu pouze v tom smyslu, že v každém člověku je obsažen Ádibuddha v podobě Jasného světla, které je podstatou zásobového vědomí (*álajavidžňána*).

Vrátíme-li se zpět k Platónově filozofii, všimněme si, že se Platón ve svých dialozích *Theaitétos* a *Faidón* i v traktátu *Ústava* dívá na všechny smyslové projevy jako na zlo a na náš život jako na dobu uvěznění v hlubokém a ponurém sklepe. Když materialisté kritizují Platóna, ptají se proč, když pro něho smrt představuje chvíli osvobození, neospravedlnil ve své teorii sebevraždu, a proč oslavil dobrotu demiurga, viníka našeho uvěznění a s tím spojeného zla a utrpení.

V jiných Platónových dialozích např. v dialogu *Filébos* je nejvyšší dobro definováno jako absolutní soulad smyslové a duchovní oblasti, jako jejich harmonické sloučení. Prostředkem tohoto sloučení je umění, zejména hudba.

Co nedořekl Platón, vyslovili buddhisté. Domnívají se, že tělo jedince je složeno z hmoty a pěti složek (skrt. *skandha*). Skrze složky se projevují emoce, vyvolávající špatné skutky a mravní pády. Jsou to nevědomost, žádostivost, hněv, pýcha a závist, v sanskrtu zvané kléši. Nad složkami (*skandha*), skrze které se projevují kléši, je však možné za pomoci dobra a víry, prostřednictvím hluboké buddhistické *osmidílné stezky a* tantrických metod nabyt převahy. Na konci stezky vedoucí k dokonalosti se

mění ve své opaky, v pět vlastností, pět znaků prvopočátečního Ádibuddhy. Jedinou metodou hínajánového buddhismu, vedoucí k potlačení klíš, aktivně působících v těle jedince, je tlumení jejich aktivit silou vůle. Proto se buddhisté snaží živé tělo jedince zachovat. V souladu, v harmonickém sloučení smyslové a duchovní oblasti šel sám Platón ještě dále – ukázal možnost takového sloučení. Nejhlubší zkušenosti tantrické cesty popisují v *učení mahámudry sahadžajáně* něco velmi podobného – metody meditace sloučení těchto protikladů do pradávnej jednoty, metody odstranění duality v přírodě. Jde o uskutečnění **stavu buddhovství**.

Z Platóna vyplývá, že harmonické sloučení smyslové a duchovní oblasti se uskutečňuje ve sféře umění, přesněji řečeno umění a zejména hudba k němu směřují. To je první fáze. Vzhledem k tomu, že se Platón nezabýval přímými cestami vysvobození z pout sansáry neboli, řečeno jazykem Platóna, osvobození ducha ze zakletého zámku, musí lidem ukazovat metody a cesty k vysvobození ti, kteří touto cestou sami prošli, tedy dokonalí buddhové. To už je druhá fáze. To, že Platón odhalil svou jasnozřivostí existenci duchovního světa a světa jevů, je největší objevem v dějinách lidstva. Dal lidem možnost pohledu na sebe samé, na svoji odlišnost od mrtvé přírody. Lidé se dozvěděli o nezbytnosti poznávat sama sebe, svoje duchovní kvality. Platón objevil i mravní zákon – ukázal lidem projevy dobra.

Platón se domníval, že harmonického sloučení smyslové a duchovní oblasti se dosahuje uměním a zejména pak hudbou, neboť umění, hudba, vytvořené člověkem, potvrzují duchovní rozdíl mezi tvůrci a zvířaty. Vyšší rozvoj člověka ve srovnání se zvířetem nespočívá pouze ve vědomí, ale i v další duchovní kvalitě – v *estetické intuici*. Umělecké výtvořy včetně hudby nejsou tvořeny rozumem (vědomím), nýbrž *estetickou intuicí*. Jakákoliv intuice je bezprostřední vlastnost ducha v hmotném lidském těle. *Estetická intuice* (talent) člověka je jeho *duchovnost*.

Činnost této intuice, která spočívá ve vytváření estetických hodnot pomocí hmotných smyslových orgánů lidského těla, je harmonické spojení smyslového a duchovního světa. Struny a lidské prsty z materiálního světa vyluzují pod tlakem intuice nádherné, čarovné zvuky, které vzbuzují v posluchačích nejnuitřnější pocity radosti, blaženosti, něžnosti a lásky. Zejména toto měl na mysli Platón, když hovořil o harmonickém spojení smyslové a duchovní oblasti.

Velký umělec nemusí být nutně příliš chytrý, ale musí mít talent neboli vyvinutou *estetickou intuici*, která bezprostředně vytváří estetické hodnoty, aniž by se uchýlovala k logice, umělým konstrukčním úvahám nebo k matematice. Intuice je jedním z projevů ducha álaavidžňány, je **první etapou** projevu buddhovství. Podobným sjednocením získává hledající jedinec v procesu jóginské praxe pohádkovou sílu osmi obyčejných a dvou neobyčejných siddhi. V mahámudře se materiální (oblast smyslů) slučuje s duchovním v jedno do té míry, jakoby společně vznikly, a tím je odstraněna dualita jako důsledek nevědomosti (*avidjá*).

V daném případě se duchovní svět projevuje skrze hmotu. V tantrické praxi slouží hmota, která vznikla díky nevědomosti (*avidjá*), jako místo resp. filtr, přes který se duch od nevědomosti očišťuje. Když nevědomost mizí, když je sežehuta plamenem moudrosti (*džňána*), očišťují se čtyři živly (*mahábhúta*) a hmota se rozpouští v očištěném duchu, jehož přirozeností je prázdnota (*šúnjatá*). Probíhá zpětný proces – proces návratu álaavidžňány do místa, kde původně přebývala, do nirvány. Proces očištění je druhá etapa projevů ducha.

Takové osobnosti jako byl Platón, jsou bezesporu karmické jevy. V osobnosti tohoto řeckého filozofa vidíme v první řadě poetický talent – bohatou fantazii a ohromnou touhu tvořit. Jako karmická osobnost, zrozená k duchovní tvorbě, byl obda-

řen velkým nadáním a měl značné sklony k mystice. Jejich prostřednictvím se mu dostalo jasnozřivosti.

Byl žákem neméně znamenitého a velkého filozofa Sókrata. Sókratés, člověk neznámý, chudý, nevzdělaný a nevzhledný, se chtěl stát učitelem morálky celého národa, snažil se do vyčerpaného vědomí lidí vlít nové podněty. Ve sporech s nejvýznamnějšími dialektiky své doby vyhrával bezprostřední upřímností svých tvrzení, získal na svoji stranu veškerou talentovanou mládež a nakonec padl za oběť zpátečnickům. Až do konce si zachoval neotřesitelnou pevnost svých názorů a klidnou bdělost ducha. Jako karmická existence si uvědomoval svoji roli v dějinách duchovní kultury. Pochopil také, že jako učitel mravnosti svoji činnost v Athénách dokončil. Když k němu v noci přišli žáci a navrhovali mu útěk, odmítl a přesvědčil je, že přišel čas zemřít.

Mezi svými argumenty, proč se nechce zachránit, uvedl ve své poslední řeči i takový: „Celou dobu, od samého dětství, mi někdo šeptal do ucha, ale teď to přestalo.“ Tímto argumentem jakoby přesvědčoval sebe i své žáky, že mu *někdo* dával pokyny a ve sporech mu napovídal otázky na protivníka. Ale teď to zmizelo a dalo tak svým odchodem Sókratovi na vědomí, že jeho činnost je u konce.

Je možné, že tento *někdo* napomáhal vytvořit filozofii, která zformulovala základní tezi, že znát pravdu a konat dobro je totéž. V každém případě tato filozofie pomohla Sókratovi ve chvíli smrti. Svoji mučednickou smrtí učinil svoje učení nesmrtelným.

V buddhismu známe obdobnou legendu o životě slavného jógina, buddhisty Sarahy, který žil přibližně v téže epoše jako Sókratés. Pocházel ze vznešeného rodu jihoindických bráhmánů. Jak se říká v jeho životopise, když vypil pivo z rukou dákiní, uslyšel v sobě najednou hlas, který mu přikázal jít na trh a najít tam ženu, která vyrábí šípy. To byl začátek jeho tantrické praxe. Tajemný hlas byl hlasem tantrického božstva Hajagrívy, podle

jehož pokynů dosáhl Saraha vyšší realizace mahámudry. Když komentoval buddhistický tantrismus, zdůraznil, že poznání absolutní pravdy lze dosáhnout pouze zničením nevědomosti (*avidjá*) a zničení nevědomosti pouze konáním dobra. Jinak řečeno – konat dobro a poznávat pravdu je totéž.

Žákem Sarahy byl geniální Ind bódhisattva Nágárdžuna, tvůrce mahájány, komentátor učení o prázdnotě (*šúnjató*).

To, že se na různých místech země objevili téměř ve stejnou dobu dva velcí učitelé, kteří kázali o totožnosti dobra a pravdy, je karmický jev. Sókratés připravoval Západ na příchod křesťanství, Saraha Východ na vznik mahájány. V souladu s tím učil geniálního bódhisattvu a jógina Nágárdžunu. Možná, že jim do ucha šeptalo jedno a to samé božstvo Hajagríva.

Ve svých dialozích Platón dokazuje, že hmota je bezděčná a přirozená příčina zla. Považuje ji za inertní věčnou masu, která existuje mimo vůli demiurga a získává od něho pouze svoji formu. A proto, tvrdí Platón, je zlo vlastností hmoty. Když demiurg tvoří nějakou bytost, otiskuje do hmoty ideu, ale hmota je příliš hrubá, aby ji mohla do sebe otisknout v plné jasnosti a čistotě. Materiál vzdoruje ruce umělce a tento bezděčný odpor je u Platóna zosobněn pod názvem *nerozumné světové duše*. V tomto odporu leží počátek zla.

Platón došel až téměř k odhalení pojmu klíš, které se realizují vtělením álajavidžňány do materiálního těla. V sansáře v sobě nedokonalé zásobové vědomí (*álajavidžňána*) vždycky nese nevědomost (*avidjá*) a v důsledku toho jedinec, jako nositel nedokonalé álajavidžňány, koná ve světě zlo. Nevědomost je základní klíšou, ze které vycházejí všechny ostatní emoce, klíši. To se velmi podobá Platónově *nerozumné světové duši*.

V křesťanském Římě, v katolickém centru Západu, se středověcí teologové podrobně zabývali etickými problémy, v první řadě problematikou hříchu. Pelagiáni tvrdili, že člověk má svobodnou vůli a může následovat Kristův mravní příklad – vy-

stříhat se hříchů a vést spravedlivý život. Tomu odporoval sv. Augustin. Platónovu myšlenku, že zlo je vlastností hmoty, interpretoval Augustin tak, že se člověk rodí obtížen prvotním hříchem, zděděném po Adamovi a Evě a sám není schopen se svojí vůlí hříšnosti zbavit. Jenom boží milost, zprostředkovaná církví, může hříšného člověka spasit.

Augustin chce poukázat na skutečnost, že Bohem stvořená čistá duše je v okamžiku, kdy přijde do styku s hmotným lůnem matky a získá vnější hmotnou podobu díky spermatu Adama, zatížena prvotním hříchem, který sama nespáchala. To je možné srovnat s Platónovou formulací: „Zlo je vlastnost hmoty.“ V daném případě se Adamem a Evou rozumí sama hmota. Augustin byl představitelem řeckého Východu, tzv. byzantské církve. Polemika teologů římského Západu s řeckým Východem na toto téma se nakonec stala hlavní příčinou rozdělení křesťanské církve na katolickou západní a pravoslavnou východní církev.

Domníváme se, že i kdyby Platón byl schopen zformulovat a charakterizovat buddhistický pojem *kléša*, neudělal by to. Nemohl by to udělat, protože by mu to nedovolila *společenská karma*. Lidé, narození na zemi v době a v místě, kde měla být šířena platónská filozofie, se neměli karmicky dozvědět více, než co jim bylo Platónem skutečně sděleno. Proces zdokonalování ála javi džňány v sansáře se děje postupně. *Společenská karma* určuje, na jakém stupni bude národ i jedinec pobývat, na jakém stupni se bude v daném přerození zdokonalovat. Nesplete to: člověk bude žít podle určení karmy přesně na tom místě na zemi, kde pozná Platónovo učení, ale ne více. Jestliže člověk pozná pravdivé učení, může se v budoucím zrození narodit tam, kde je hlásán buddhismus. Buddhistické učení je, jak bylo uvedeno výše, rozděleno do dvou etap. První etapa se vztahuje k poznání příčin zla, které drží živé bytosti v sansáře. Příčinou zla je aktivita emocí, které buddhisté nazývají slovem *kléša*.

Z gnoseologického hlediska se emoce, jak tvrdí současná psychologie, opírají pouze o první signální soustavu. Není to poznávání, ale prožívání. A však emoce ve spojení s vědomím (myšlením), tedy s činností druhé signální soustavy, což je pro člověka charakteristické, vytvářejí názorný, zprostředkovaný a emocionálně zbarvený obraz, odpovídající objektivnímu vztahu odráženého objektu k potřebám člověka. Pokud bude dále v textu uveden pojem *kléša*, emoce budeme mít vždy na mysli tento emocionálně zbarvený obraz. Někdy však dochází k tomu, že v okamžiku, kdy se objeví objekt, vyvolávající emocionální reakci, zůstává kléša ve sféře první signální soustavy, tedy ve sféře pouhého prožitku. V takovém případě bychom na to upozornili.

5. Použitá literatura

Andreyev Alexandre, „Dreams of a Pan-Mongolian state: Sandan Tsydenov, Baron Ungern, Agvan Dorjiev, Nicholas Roerich“, 2009, downloaded from: http://www.budcon.com/index.php?option=com_content&view=article&id=169&Itemid=117&lang=en (21. červen 2013).

Andrejev Alexandr I., *Buddijskaja svjatynja Petrograda*, Ulan-Ude: EkoArt 1992.

Badmažapov Cyren-Bazar, *Buddjskaja živopis Burjatii. Iz fondov Muzeja istoriji Burjatii im. M. N. Changalova*, Ulan-Ude: Njutag 1995.

Baradjin Bazar B., *Žižň v tangutskom monastyre Lavran: Dněvnik buddijskogo palomnika 1906–1907 gg.*, Ulan-Ude – Ulanbator: Institut mongoloveděniija, buddologii i tibetologii SO RAN 1999

Barajev Vladimir, „Dělo Dandarona“, *Buddijskij mir* 1, 1994, str. 76–83.

Barajev Vladimir, „Aura i karma učitelja“, *Buddijskij mir* 1, 1994, str. 84–91.

Basajev G. D. – Jerbanova S. Ja., *M. N. Jerbanov*, Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatěl'stvo 1989.

Batchelor Stephen, *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*, London: Aquarian 1994.

Batorov B. N., „Osuščestvlenije v Burjatii Leninskogo dekreta Ob otdělenii cerkvi ot gosudarstva i školy ot cerkvi“, in: *Strojitel'stvo socializma i utveržđenije naučno-matěrialističeskogo, atěističeskogo mirovozzrenija*, Moskva: Mysl', str. 14-31.

Bazarov B. V., „Obščestvennyje těčenija lamaizma“, in: Čimitoržijev Š. B. – Nimajev D. D. – Dyrchejeva G. A. (eds.), *Cybikovskije čtěníja: Problemy istorii i kultury mongol'skich narodov. Tězisy dokladov i soobščenij*, Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo 1993, str. 67-69.

Beer Robert, *Symboly tibetského buddhismu*, Praha: BB Art 2009.

Bělka Luboš, „Burjatští 'převtělenci' (chubilgáni)“, *Hieron: religionistická ročenka*, 4-5, 2000, str. 3-11.

Bělka Luboš, „Burjatský buddhismus: Tradice a současnost / Buryat Buddhism: Tradition and Presence“, in: Berounský Dan iel – Bělka Luboš – Štreit Jindřich, *Na konci světa / At the End of the World*, Volary: Stehlík 2000, str. 113-136.

Bělka Luboš, *Tibetský buddhismus v Burjatsku*, Brno: Masarykova univerzita 2001.

Bělka Luboš, „Bidiya D. Dandaron: the Case of a Buryat Buddhist and Buddhologist During the Soviet Period“, in: Doležalová Iva – Martin Luther H. – Papoušek Dalibor (eds.), *The Academic Study of Religion During the Cold*

War: East and West, New York – Bern: Peter Lang 2001, str. 171–182.

Bělka Luboš, „Burjatský buddhismus a Rusko: InSTITUTE bandido chambolamy a chubilgánů“, in: Slobodník Martin – Kovács Attila (eds.), *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*, Bratislava: Chronos 2006, str. 251–267.

Bělka Luboš, „Bidija Dandaronič Dandaron a burjatský buddhismus ve 20. století“, in: Pecha Lukáš (ed.), *Orientalia Antiqua Nova 7*, Plzeň: Dryada 2007, str. 9–19.

Bělka Luboš, „Mandala Dandarona: Vizualnaja reprezentacija istorii neoficialnoj burjatskoj buddijskoj sangchi sovětsko-go perioda“, *Tartaria Magna 2/1*, str. 151–169.

Bělka Luboš, „Dandaron Mandala: Unofficial Buryat Buddhist Sangha during the Soviet Era“, *Orientalistika, University of Latvia*, vol. 793, 2013, str. 132–143.

Benz Ernst, „The Status of Buddhism in the Soviet Union and Its Relations to Buddhism in Southeast Asia“, in: Ernst Benz (ed.), *Buddhism or Communism: Which Holds the Future of Asia?* London: Allen and Unwin 1966.

Berounský Daniel, „Tibetská sádhana tantrického božstva Vadžrabhairavy“, *Studia Orientalia Slovaca 5/1*, 2006, str. 115–138.

Berman Harrold, „Religious Rights in Russia at a Time of Turbulent Transition: A Historical Theory“, in: Vyver J. D. van der – Witte J. Jr. (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective*, Hague: Kluwer 1996.

Brauen Martin, *Mandala: Sacred Circle in Tibetan Buddhism*,
New York: Rubin Museum of Art 2009.

Cultem N., *Mongol'skaja nacional'naja živopis' „Mongol zurag”*,
Ulan-Bator: Gosizdatel'stvo 1986.

Cyrempilov Nikolaj V., „Lubsan Samdan Cydenov i idėja bud-
diiskoj teokratiji v Zabajkalje“, *Vostok (Oriens)* 6, 2007,
str. 64–75.

Cyrempilov Nikolaj V., „Čužije lamy: Rossijskaja politika v ot-
nošeniji zagraničnogo buddijskogo duchovenstva v 18
– načale 19 v.“, *Věstnik SPbGU*, ser. 13, 2010, vypusk 4,
str. 9–18.

Damdinov A. V., „Agvan Doržijev v obnovlenčeskom dviženii
burjatskogo buddijskogo duchovenstva“, in: Jangutov L. E.
(ed.), *Burjatskij buddizm: Istorija i ideologija*, Ulan-Ude:
Izdatel'stvo BNC 1997, str. 82–97.

Dandaron Bidija D., *Černaja tětjad'. O četyrech blagorodnych isti-
nach Buddy*, Sankt-Petěrburg: Dacan Guzejčojnej 1995.

Daribazarov E. Č., „K voprosu o teokratičeskom dviženiji
v 1918–1926 gg. v Chorinskom vědomstve“, in: Čimitdorži-
jev Širab B. (ed.), *Matěrialy naučnoj konferencii „Cybikovskije
čtěnija – 7“*, Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNC 1998, str. 100–101.

Dondokov Boris, „K stoletiju Bandido-Chambo-Lamy Žambal-
-Dorži Gombojeva“, *Buddizm* 1/4, 1997, s. 6.

Doržijev Agvan, *Zanimatělnyje zamětki. Opisanije putěšestvija
vokrug světa*, Moskva: Vostočnaja litěratūra 2003.

- Galdanova Galina R. et al., *Lamaizm v Burjatii. Struktura i social'naja rol' kul'tovoj sistěmy*, Novosibirsk: Nauka 1983.
- Garmajev Dmitrij Ojdropovič, *Filosofskije osnovy neobudizma Bidiji D. Dandarona*, Moskva: Rossijskaja akaděmija gosudarstvennoj služby 2005, rukopis disertace, 151 str.
- Gerasimova Xenija M., *Lamaizm i nacional'no-kolonial'naja politika carizma v Zabajkalje v XIX i načale XX vekov*, Ulan-Ude: Burjat-mongol'skij naučno-issledovatěl'skij institut kultury 1957.
- Gerasimova Xenija M., *Obnovlenčeskoje dviženije burjatskogo lamaistskogo duchověnstva, 1917–1930 gg.*, Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatěl'stvo 1964, str. 113–114.
- Gerasimova Xenija M., „Suščnost' izměněnija buddizma“, in: R. E. Pubajev (ed.) *Kritika iděologii lamaizma i šamanstva: Matěrialy seminarov-atěistov*, Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatěl'stvo 1965, str. 28–46.
- Gómez Luis O., „Two Tantric Meditations: Visualizing the Deity,“ in: Lopez Donald S., Jr. (ed.) *Buddhism in Practice*, Princeton: Princeton University Press 1995, str. 318–327.
- Grünwedel Albert, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei: Führer durch die lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij*, Leipzig: F. A. Brockhaus 1900.
- Joshi Maya (ed.), *My Life, My Times. The Autobiography of Kushok Bakula (a condensed version)*, New Delhi: World Buddhist Culture Trust – Indraprastha 2006.

Kimiaki Tanaka et al. (eds.), *Art of Thangka: From Hahn Kwang-ho Collection, vol. 1-4.*, Seoul: Hahn Foundation for Museum 1997 (vol. 1); 1999 (vol. 2).

Klimanskene Natalija, „Bidija Dandaron. Kakim ja jego pomnju“, in: Dandaron Bidija D., *99 pisem o buddizme i ljubvi (1956-1959)*, Sankt-Petěrburg: Dacan Gunzečojnej 1995.

Kozlov Pjotr K., *Mrtvé město Chara-choto (Mongolsko a Amdo). Expedice Ruské zeměpisné společnosti 1907-1909*, Praha: Pokrok 1929.

Koževnikova Margarita, *Pověst' ob učitelě. Bakula Rinpoče v Rossii*, Nartang 2003

Landaw Jonathan – Weber Andy, *Images of Enlightenment: Tibetan Art in Practice*, Ithaca, NY: Snow Lion Publications 1993.

Leidy Denise Patry – Thurman Robert A. F., *Mandala: The Architecture of Enlightenment*, New York – Boston: Asia Society Galleries, Tibet House, and Shambhala 1997.

Lomakina Inessa I., „Sokrovišča burjatskich dacanov“, *Pravda Burjatii* (18. 10. 1991), str. 4-5.

Lomakina Inessa I., *Archivnyje listy ostajutsja sviditeljami*, 1994, nepublikovaný rukopis, 23 str.

McArthur Meher, *Reading Buddhist Art: An Illustrated Guide to Buddhist Signs and Symbols*, London: Thames and Hudson 2002.

- Montlevič Vladimir M., „Buddizem na severe Rosii“, *Nauka i religija* 31/2, 1990, str. 8–9.
- Montlevič Vladimir M., „Tantra na zapad!‘ O duhovnom podvige Bidii Dandarona“, *Nauka i religija* 32/2, 1991, str. 31–33.
- Montlevič Vladimir M., „Dandaron Bidija Dandarovič“, in: *Buddizem. Slovar’*, Moskva 1992, str. 107.
- Montlevič Vladimir M., „Dharmaradža Bidija Dandaron“, *Garuda* 1/1, 1992, str. 3–10.
- Montlevič Vladimir M. (ed.), *Bidija D. Dandaron – Izbrannyje stati: Černaja tětadž; Matěrialy k biografii; Istorija Kukunora; Suma Kenpo*, Sankt-Petěrburg: Evrazija 2006.
- Morgan David, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 2005.
- Moses Larry W., *The Political Role of Mongolian Buddhism*, Bloomington, Indiana: Asian Studies Research Institute 1977.
- Nomogojeva V. V., „Iz istorii bor’by s religijej v Burjatii v 1920–1930-e gg“, in: L. V. Kuras (ed.), *Tězisy i doklady měždunarodnoj naučno-těoretičeskoj konferencii „Banzarovskije čtěníja-2“*, posvjaščennoj 175-letiju so dnja rožděníja Dorži Banzarova, Ulan-Ude: Izdatěl’stvo BNC 1997, str. 79–82.
- Piatigorsky Alexandr M., „The Departure of Dandaron“, *Kontinent* (London) 2, 1978, str. 169–180.

Poppe Nicolaus, *Reminiscences*, Washington: Center for East Asian Studies 1983.

Pupyšev Viktor Nikolajevič, „Nama Guro Radna Dar'jaja“, *Svjaščennyj Bajkal* 1/1, 1993, str. 30–31.

Pupyšev Viktor Nikolajevič, „Žizň, posvjaščennaja duchovno-mu sověřšestvovaniju“, *Svjaščennyj Bajkal*, 1995, specnomer, str. 9–12.

Pupyšev Viktor Nikolajevič, „80 let B. D. Dandarona, učenu-mu-buddologu“, in: *Znamenatel'nyje i pamjatnyje daty po Burjatii na 1994 god*, Ulan-Ude: Burnacbibliotěka 1993, str. 66–70.

Pupyšev N. A. – Vampilov B. N. – Gričenko V. P., *Buddizm i lamaizm: Kratkaja istorija, proischožděnije, razvitije i rasprostraněnije v Indii, Tibetě, Mongolii i Burjat-Mongolii*, Moskva: Institut jazyka, literatury i istorii B-M ASSR 1941, nepublikovaný rukopis, str. 584 (Archiv Muzeja istorii religii, Sankt-Petěrburg, f. 31, op. 1, no. 183).

Pye Michael, „Political Correctness in the Study of Religions: Is the Cold War Really Over“, in: Doležalová Iva – Martin Luther H. – Papoušek Dalibor (eds.), *The Academic Study of Religion During the Cold War: East and West*, New York – Bern: Peter Lang 2001, str. 313–333.

Semeka Elena, Delo Dandarona, Firenze: Edizioni Aurora 1974.

Semeka Elena, „Dělo“ Dandarona, *Soel* (Kul'tura) 1/1, 1991, str. 6.

Shakspo Tsering – Vyner Henry N., *Kushok Bakula Rinpoche: Saint and Statesman*, New Delhi: Indraprastha Press 2006.

Siklos Bulcsu, „Mongolian Buddhism: A Defensive Account“, in: Akiner Shirin (ed.), *Mongolia Today*, London: Kegan Paul 1991, str. 155–182.

Snelling John, *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, Shaftesbury – Dorset: Element 1993.

Strelkov Andrej M., „Bidija Dandaron: Žizněnnyj puť i duchovnyj podvig“, *Tajny Burjatii*, specvypusk, 2003.

Strelkov Andrej M. – Torčinov E. A. – Monguš M. V. – Rjabov S. V., *Buddizm: Kanony, Istorija, Iskusstvo*, Moskva: Dizajn – Informacija – Kartografija 2006.

Těrentěv Andrej A. (1998) „Poslevojnennaja reanimacija“, Sankt-Petěrburg 1998, <http://cl18.cland.ru/buddhismofrussia/c1-6.htm>

Těrentěv Andrej A., *Opredělitěl' buddijskich izobraženij/ Buddhist Iconography Identification Guide*, Sankt-Petěrburg: Nartang 2004.

Těrentěv Andrej A., „O stupe Dandarona“, *Buddizm Rossiji* 40, 2006, str. 66–67.

Tsyrempilov Nikolay (= Cyrempilov), „Samdan Tsydenov and his Buddhist Theocratic Project in Siberia“, in: Elverskog Johan (ed.), *Biographies of Eminent Mongol Buddhists*, Inter-

national Institute for Tibetan and Buddhist Studies 2008,
str. 117–137.

Uchtomskij Esper E., *Putěšestvyje Gosudarja Imperatora Nikolaja II. na Vostok, 1890–1891 gg.*, Leipzig: F. A. Brockhaus 1894–1898.

Vančikova Cymžit Purbujevna et al. (ed.) *Zemlja Vadžrapani: Buddizm v Zabajkalje*, Moskva: Dizajn – Informacija – Kartografija 2008.

Vaškevič Vladimir, *Lamaity v Vostočnoj Sibiri*, Sankt-Petěrburg: Tipografija Ministerstva Vnutrennych Děl 1885.

Zhukovskaia Nataliia L., „The Revival of Buddhism in Buryatia: Problems and Prospects“, in: Mandelstam Balzer Marjorie (Ed.), *Religion and Politics in Russia: A Reader*, New York: M. E. Sharpe 2010.

Zikmundová Veronika – Berounský Daniel, „Bidija Dandaron“, *R. Revue* 28, 1995, str. 321–325.

6. Seznam zobrazení

Obr. 1

Agvan Doržijev, nedatováno, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 2

Lama-rinpoče dává zasvěcení *lun* v burjatském Gegetsém klášteře, zleva doprava sedí představený Čelutajského (Šolotského) klášteřa, představený Česanského klášteřa a bandido cham-bolama Čojnzondorži Iroltujev, Lama-rinpoče, Agvan Doržijev, představený Gegetského klášteřa, a *gelun-bagši* Aninského klášteřa, léto 1902, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 3

Učitel lamy Budy Cygmunova lama Tanrin, fotografie z počátku 20. století, z archivu A. I. Breslavce.

Obr. 4

První učitel lamy Budy Cygmunova, Burjat, jméno nezjištěno, fotografie z počátku 20. století, z archivu A. I. Breslavce.

Obr. 5

Lama Buda Cygmunov v roce 1976, vesnice Mogojtuj, fotografie Alexandr I. Breslavce.

Obr. 6

Obřad předávání posvěcení (bur. *lun*), vlevo Kušok Bakula Rinpoče, vedle něj Alexandr I. Breslavce, Sankt-Petěrburg, 15. červen 1988, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 7

Kušok Bakula Rinpoče, oficiální fotografie, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 8

Povoz budoucího buddhy Maitréji, který se používá při letním svátku budoucího buddhy Maitréji *Majdar chural*, Ivolginský klášter, Burjatsko, fotografováno 11. července 1967, archiv Donatase L. J. Butkuse.

Obr. 9

Bidija D. Dandaron, Lodoj Jampilovič Jampilov, Kristina Lange, Boris V. Semičov před vchodem do Ivolginského kláštera, Burjatsko, fotografováno 11. července 1967, archiv Donatase L. J. Butkuse.

Obr. 10

Společná fotografie delegátů, hostů a návštěvníků 10. sjezdu buddhistů Sovětského svazu, 8.-11. říjen 1990, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 11

Burjatské buddhistické laičky pořed dvojstúpou v Ivolginském klášteře, Burjatsko, fotografováno 11. července 1967, fotografie Kristina Lange, archiv Donatase L. J. Butkuse.

Obr. 12

Burjatští mniši při letním svátku udoucího buddhy Maitréji *Majdar chural*, Ivolginský klášter, Burjatsko, fotografováno 11. července 1967, fotografie Kristina Lange, archiv Donatase L. J. Butkuse.

Obr. 13

První Dandaronova žačka Butidma Sanžimitypovna Munkina spolu s Bidijou D. Dandaronem, Burjatsko, konec šedesátých let 20. století, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 14

Bidija D. Dandaron, okolo roku 1955, archiv Donatase L. J. Butkuse.

Obr. 15

Bidija D. Dandaron se svojí poslední manželkou Sofií Ivanovnou Sampilovou, Ulan-Ude, 1970, fotografie Vladimir M. Montlevič.

Obr. 16

Bidija D. Dandaron na cestě do práce, Ulan-Ude, 1972, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 17

Alexandr Ivanovič Železnov, z archivu Alexandra I. Breslavce.

Obr. 18

Bidija D. Dandaron na cestě do práce doprovázený svojí nejmladší žačkou Majou Kark, Ulan-Ude, 1972, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 19

Viktor Nikolajevič Pupyšev nalevo, lama-agramba Gatavon napravo, Ulan-Ude, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 20

Viktor Nikolajevič Pupyšev, Ivolginský klášter, konec šedesátých let 20. století, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 21

Oktjabrina Fjodorovna Volkova, Moskva, nedatováno, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 22

Linnart Mäll, estonský žák Bidiji D. Dandarona, konec šedesátých let 20. století archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 23

Dandaronova družina, sedící zleva Vasilij Petrovič Repka, Viktor Šikovič Aranov, Bidija D. Dandaron, Alexandr Ivanovič Železnov, stojící zleva (?), Jurij Konstantinovič Lavrov, Oleg Vladimirovič Albedil, Margarita Fjodorovna Albedil, (?), Dandar Dašijev. Ulan-Ude, 1971, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 24

Dandaronova družina v zimě 1971, zleva Vasilij Petrovič Repka, Mark Petrov, Viktor Šikovič Aranov, Alexandr Ivanovič Železnov, Naděžda Sanžimitypovna Munkina, Leonid Machov, Bidija D. Dandaron, Viktor Nikolajevič Pupyšev, Donatas Ljudvikas Juzovič Butkus, Oleg Vladimirovič Albedil, archiv Donatase L. J. Butkuse.

Obr. 25

Galina Alexejevna Montlevič, Dandaronova žačka, Burjatsko, 1971, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 26

Dandaronova družina v roce 1992, zleva Donatas Ljudvikas Juzovič Butkus, Galina Alexejevna Montlevič, Vladimir Michajlovič Montlevič, Antanas Daneljus, Vasilij Petrovič Repka, archiv Donatase L. J. Butkuse.

Obr. 27

Lama Cyvan Dašicyrenov, nalevo, ve svém chrámku v Ulan-Ude, při rozhovoru s autorem, říjen 2006, fotografie Andrej Fukas.

Obr. 28

Dandaronova mandala, autor Alexandr Ivanovič Železnov, 1974, skutečná velikost, materiál a barvy neznámé.

Obr. 29

Dandaronova mandala, pravý horní roh.

Obr. 30

Dandaronova mandala, pravý dolní roh.

Obr. 31

Dandaronova mandala, levý dolní roh.

Obr. 32

Dandaronova mandala, levý horní roh.

Obr. 33

Vpravo nahoře je sedící 13. džajaglama Kalzang Cchulthim Thänpa Ňima /*bskal bzang cchul khrims bstan pa'i Ňi ma*), khänpo chrámu Čhampaling v klášteře Kumbum, Tibet; Dandaronova mandala.

Obr. 34

Fotografie datovaná do roku 1912 zachycuje 13. džajaglamu Kalzang Cchulthim Thänpa Ňimu /*bskal bzang cchul khrims bstan pa'i Ňi ma*/.

Obr. 35

Nedatovaná fotografie 13. džajaglamy Kalzang Cchulthim Thänpa Ňimy /*bskal bzang cchul khrims bstan pa'i Ňi ma*), fotografie z doby před rokem 1894, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 36

Akpa Lama, vlevo a vpravo je 14. (tibetský) džajaglama Lozang Thänpa Gjalchän /*blo bzang bstan pa'i rgjal mcchan*/; Dandaronova mandala.

Obr. 37

Akpa Lama, fotografie z roku 1912.

Obr. 38

14. (tibetský) džajaglama Lozang Thänpa Gjalčchän (*/blo bzang bstan pa'i rgjal mcchan/*); chrám Čhampaling v klášteře Kumbum, Tibet.

Obr. 39

14. (tibetský) džajaglama Lozang Thänpa Gjalčchän (*/blo bzang bstan pa'i rgjal mcchan.*

Obr. 40

Trojrozměrný model mandaly Kálačakry, klášter Kumbum, Amdo, Tibet, srpen 2001, fotografie Luboše Bělky.

Obr. 41

Lubsan Sandan Cydenov, nalevo je zobrazen na základě fotografie z roku 1891, napravo pak na základě fotografie z roku 1919; Dandaronova mandala.

Obr. 42

Lubsan Sandan Cydenov v roce 1891; viz Bělka Luboš, *Tibetský buddhismus v Burjatsku*, Brno: Masarykova univerzita 2001, str. 70, obr. 3.

Obr. 43

Lubsan Sandan Cydenov a Dorži Badmajev v roce 1919; viz Bělka Luboš, *Tibetský buddhismus v Burjatsku*, Brno: Masarykova univerzita 2001, str. 73, obr. 4.

Obr. 44

Bidija D. Dandaron, vlevo je zachycen podle fotografie z roku 1965), vpravo pak namalován podle fotografie z roku 1956; Dandaronova mandala.

Obr. 45

Bidija D. Dandaron, fotografie A. I. Ponomarjova, 1965, Ulan-Ude; publikováno například v: Bělka Luboš, *Tibetský buddhismus v Burjatsku*, Brno: Masarykova univerzita 2001, str. 96, obr. 12.

Obr. 46

Bidija D. Dandaron, fotografie z roku 1956, Moskva, archiv Alexandra I. Breslavce.

Obr. 47

Bidija D. Dandaron, vpravo je zachycen podle Montlevičovy fotografie z roku 1971; nalevo je postava sedícího siddhy (pravděpodobně Džhálandhary); Dandaronova mandala.

Obr. 48

Bidija D. Dandaron, fotografie z roku 1971, autor Vladimír Montlevič, Kižinga, Burjatsko, archiv Herberta Schwabla.

Obr. 49

Balžima Abidujeva (1869–3. prosinec 1973), Dandaronova matka, sedící vlevo je zachycena podle Montlevičovy fotografie z roku 1971; Dandaronova mandala.

Obr. 50

Bidija D. Dandaron a jeho matka Balžima Abidujeva, fotografie z roku 1971, autor Vladimir Montlevič, Kižinga, Burjatsko.

Obr. 51

Dorži Badmajev, napravo, nevlastní otec Bidiji D. Dandaron, nalevo velmi pravděpodobně 13. dalajlama. Zobrazení Dorži Badmajeva je založeno na fotografii z roku 1919; Dandaronova mandala.

Obr. 52

13. dalajlama Thubtän Gjamccho (tib. */thub bstan rgja mccho*), 1876–1933), fotografie Piotra K. Kozlova.

Obr. 53

Bidija D. Dandaron v rituálním oděvu tantrického mistra, Ulan-Ude, 1972, fotografie V. M. Montleviče.

Obr. 54

Bidija D. Dandaron v rituálním oděvu tantrického mistra, Ulan-Ude, 1972, fotografie V. M. Montleviče.

Obr. 55

Bidija D. Dandaron, nedatovaná fotografie, autor neznámý, archiv Herberta Schwabla. Tato fotografie dosud nebyla nikdy publikovaná.

Obr. 56

Bidija D. Dandaron v pozici jógina, v popředí obětiny; Dandaronova mandala.

Obr. 57

Bidija D. Dandaron v rituálním oděvu tantrického mistra; Dandaronova mandala.

Obr. 58

Detail z thangky Vadžrabhairavy – portrét Bidiji D. Dandaron, autor Alexandr I. Železnov, konec šedesátých let 20. století, údajně zničeno; z pozůstalosti Oktjabriny F. Volkovy, nyní v archivu Alexandra I. Breslavce.

Obr. 59

Thangka Vadžrabhairavy a B. D. Dandaron (jeho portrét se nachází na vrcholu malby, autor Alexandr I. Železnov, konec šedesátých let, údajně zničeno; z pozůstalosti Oktjabriny F. Volkovy, nyní v archivu Alexandra I. Breslavce). Velikost 43 × 85 cm, dokončeno v roce 1971, kvaš na papíře.

Obr. 60

Bidija D. Dandaron, zobrazení založené na fotografii z roku 1971, autor Vladimír Montlevič; Dandaronova mandala.

Obr. 61

Bidija D. Dandaron nalevo, Alexandr I. Železnov napravo, fotografie z roku 1971, autor Vladimír Montlevič, Ulan-Ude, Šiškovka, Burjatsko.

Obr. 62

Dandaronova stúpa – Bílá stúpa Vadžrasattvy, konsekrovaná 18. září 2006, na památku svého učitele postavila Dandaronova družina, Usť-Orot, Kižinginské údolí, Burjatsko, fotografie Vladimír M. Montlevič.

**Mandala a dějiny:
Bidija D. Dandaron a burjatský buddhismus**

Luboš Bělka

Vydala Masarykova univerzita v roce 2014

1. vydání, 2014

Sazba elektronické verze [Milan Vilímek Jihlavský](#)

ISBN 978-80-210-6726-4