

Berounský, Daniel

Tibetské představy o zásvěťí

Tibetské představy o zásvěťí 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014

ISBN 978-80-210-7069-1; ISBN 978-80-210-7072-1 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131812>

License: [CC BY-NC-ND 3.0 CZ](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/)

Access Date: 27. 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.

Tibetské představy o zásvěті

Daniel Berounský

Masarykova univerzita

Brno 2014



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Tibetské představy o zásvěti

Daniel Berounský

Masarykova univerzita
Brno 2014



evropský
sociální
fond v ČR



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.

Odborní recenzenti:

doc. PhDr. Luboš Bělka, CSc.

doc. Mgr. Martin Slobodník, Ph.D.

© 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: <http://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 978-80-210-7069-1 (brož. vaz.)

ISBN 978-80-210-7070-7 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-7071-4 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-7072-1 (online : Mobipocket)

Obsah

Úvod.....	5
I. Staré tibetské pohřební rituály	
Pohřební obřady v raných dobách tibetské historie.....	9
Způsoby potlačení [poskvrňující předčasné smrti] neldi.....	22
Pohřební obřad podle Motokoffova rukopisu.....	39
Ukázání cesty parohatému jelenovi.....	45
II. Tibetské pohřební obřady pod vlivem buddhismu	
Představy o smrti a zrození	51
Překlad tibetského výkladu o smrti, mezistavu a zrození	59
Způsoby pohřbívání v Tibetu.....	67
Toulavá mrtvola (překlad lidového vyprávění).....	73
Příběhy navrátilců po smrti.....	75
Stručné vyprávění o životě Lingza Čhökji navrátilé po smrti (překlad).....	81
Sútra o deseti králích zásvětlí	91
Tibetská verze Sútry o deseti králích (překlad vybraných částí)	98
Závěr	110
Seznam zkratk	111
Použitá literatura.....	112

Poznámka k přepisům

Sanskrt je v této publikaci přepisovaný podle běžného českého úzu, tj. opouští se od používání zvláštních diakritických znamének pro palatály i dentály (t, th, d, n), které jsou zapisované jediným písmenem a palatální i cerebrální „š“ je zapisované také jen tímto jedním českým písmenem.

Čínština se přepisuje podle mezinárodního způsobu transkripce *pinyin*. Čtenář uvyklý českým přepisům může být překvapený, ale výhodou tohoto přepisu je jednotnost v mezinárodním prostředí.

Transkripce tibetštiny (tj. její fonetický záznam) se řídí pravidly zavedenými Josefem Kolmašem. Avšak transliterace (přepis písemného záznamu) se drží nejužívanějšího mezinárodního přepisu (WYLIE 1959). Oproti jeho systému se však upouští od psaní „základních písmen“ slabik (*ming gzhi*) kapitálkami a také od spojování slabik pomlčkou. Ve jménech je tak jednoduše velkým písmenem psané první z nich. Ve starých textech se objevuje znak „převrácené *ki ku*“, tj. obrácený znak pro samohlásku „i“. Ten je přepisovaný kapitálkou jako „I“.

Úvod

Smrt je osudem lidí a antropologickou konstantou. Každé lidské společenství se s ní jako skutečností musí vypořádávat. V této publikaci nabízím náhledy na smrt a především na dění po smrti tak, jak se objevují v tibetských společnostech. Není to zdaleka vyčerpávajícím náhledem, protože mezi tibetskými texty existuje velké množství těch, které dosud nebyly předmětem zájmu badatelů. I v sekundární literatuře se najde množství zajímavých odkazů na porozumění smrti i následným osudům zemřelého, které v této útlé publikaci budou zmíněné buď okrajově, a někdy vůbec. Bylo by více než domyšlivé pokládat tento text za vyčerpávající náčrt toho, co se v Tibetu v souvislosti se smrtí a představami o dalších osudech zemřelých objevuje.

Přesto se snažím o jakýsi průřez a vyvážené přiblížení toho, co je mi k tomuto tématu známé. Doufám, že odkryje bohatost tibetských náhledů na tato témata. Tato publikace čerpá v mnohém z práce jiných tibetologů, ale zároveň přináší i texty či jejich části, které jsou dosud tibetologům nepřiliš známé.

Text je rozdělený na první část, která se věnuje nebuddhistickým pohřebním rituálům a jejich náhledům na osudy zemřelého po smrti. Nenašel se dosud jediný text, který by jasně a jednoznačně představil náhledy na smrt a dění po smrti ve starém nebuddhistickém náboženství Tibetu. Je však pravděpodobné, že ani nikdy nebude nalezený. Z toho, co je dnes k dispozici, a co je dnes nějak srozumitelné, vyplývá značná variabilita tradic starého Tibetu, které však sdílejí společné rysy. Jedním z nich je bezesporu i potřeba vést zemřelého po smrti do jakéhosi vágního kraje, který není jednoznačně charakterizovaný. Vedením zemřelého se věnují náboženští specialisté (*gshen, bon po*), kteří při něm využívají množství různorodých postupů očistění zemřelého od démonických sil a zároveň množství zvířat a ptáků, kteří pomáhají zemřelému v průchodu to tohoto nejasně určeného kraje.

Počáteční části jsou věnované stručnému přehledu o archeologických nálezech v Tibetu, popisu hrodek tibetských císařů ve starších textech a záležitostem týkajících se pohřebního rituálu ve starém Tibetu, tak, jak se ukazují z textů nalezených v Dunhuangu. V dalších částech se snažím přiblížit část nových nálezů textů v jižním Tibetu (PA TSHAB PA SANGS DBANG 'DUS – GLANG RU NOR BU TSHE RING 2007) a jeden exemplář ze soukromé sbírky. Jen nedávno byly publikované v angličtině v parafrázích a překladech J. V. Bellezzy, který si pro svou práci najal množství vzdělaných Tibeťanů dnešní tradice bönu (BELLEZZA 2013). Jím editovaná kniha je bezesporu velkým přínosem a tyto obtížné texty jsou na jedné straně nesmírně zajímavé, ale na druhé straně jsou velmi těžko srozumitelné. V této části přináším jen výběr z nich, který však leckdy překládám a interpretuji jinak než Bellezza.

Druhá část přináší průřez některými tradicemi pohřebních rituálů a především náhledy na osudy zemřelých spojenými s buddhismem v Tibetu. Vědomně se vyhýbám jejich přímému hodnocení ve vztahu k první části. Pozorný čtenář nalezne prvky kontinuity, ale i zcela radikálně odlišné představy. Evropské 20. století bylo až posedlé představou pokroku v myšlení

a buddhismus byl pro ně velmi často bráný jako vzor a argument. Buddhismus jistě přinesl do Tibetu způsoby jisté racionalizace, ta je ale poněkud jiného druhu než ona známá z Evropy.

V buddhistických textech je proměna směrem k etice blízké křesťanství patrná. Z pohřebních obřadů vymizí krvavé oběti a opanuje je specifický buddhistický náhled na svět, který sdílí mnohé i s jinými náboženstvími Indie. Pro čtenáře snad zřetelně vystoupí kontrast, který je nezpochybnitelný. V buddhismem inspirovaných textech se objeví prvky námi nazývané etickými, které vyzývají k soucitu ke všem cítícím bytostem, atp. Zároveň však působí i jinou silou, tj. zřetelnou snahou ovládnutí společnosti a z některých jejich textů číší účelovost v tomto směru.

V kontrastu s nimi pohřební texty starých předbuddhistických představ přinášejí obraz mnohých zvířecích obětí. Během pohřebních rituálů jistě vyteklo mnoho krve. Jsou vedené jiným nahlížením na okolní svět, který nezná milosrdenství v buddhistickém smyslu. Je z nich však zároveň možné vyčíst, že jsou v porovnání s buddhistickými představami daleko blíže svému živému okolí, se kterým se musejí poměřovat a vyrovnávat se s ním.

Ať je tomu jakkoliv, ona buddhistická část provede přes stručný přehled vývoje představ o smrti a mezistavu. Tibeťané přijali s buddhismem mnohé myšlenky, které se dávno předtím vynořovaly v diskuzích buddhistického prostředí Indie. Těmi jsou zejména představy spojené s mezistavem mezi smrtí a zrozením a relativně detailní představy o tom, jak se lidé (a jiné bytosti) znovuzrožují. Tibetské prostředí silně ovlivnilo především buddhistické tantrické rituály, které mají dodnes v Tibetu možná větší vliv než tomu bývalo v Indii. Ve velké části z nich se objevuje posedlost smrtí a procesy s ní spojenými.

Buddhistické tantry využívají těchto procesů k nejvyššímu náboženskému cíli – vymaňení se z koloběhu znovuzrožování. Avšak narozdíl od chladného popisu procesu smrti a znovuzrožování ve starších buddhistických textech jsou vedeny z perspektivy nejnaternějších prožitků smrti a údajného znovuzrožení. Pro tyto představy a částečně magické rituály s nimi spojené se stal Tibet úrodnou půdou, na které došlo ke značnému experimentování a dalšímu rozvíjení těchto původně indických postupů.

Tento text se pak stručně pokouší popsat pohřební rituály prováděné v Tibetu a jejich hlavní prvky. Jsou značně variabilní, ale poukazují k obratnému skloubení starších tibetských představ s oněmi buddhistickými. Příkladem může být rituál, při kterém se „vědomí“ zemřelého přivede do rituální karty se zobrazením zesnulého (*byang bu*). Tato karta pak projde jednotlivými stupni bódhisattvovské cesty zobrazenými také v podobě rituálních karet. Teoreticky se tento postup odvolává k buddhistických doktrinálním textům, ale prakticky uchovává starou tibetskou potřebu vést zesnulého přes nejrůznější kraje zásvětí. Následuje krátké anekdotické lidové vyprávění z Tibetu. To má čtenáře upozornit na typický rys přítomný v tibetské společnosti. Je jím vzácná schopnost sarkastického humoru, který se nezastaví ani před vážným tématem pohřebních obřadů.

Po této části přichází představení tibetské literatury o revenantech, tj. navrátilcích po smrti (*das log/shi log*). Poukazuje na dosud opomíjenou skutečnost, že svou formou tyto příběhy odpovídají daleko starším čínským předlohám. Tato forma je však jakousi nádobou naplněnou specificky tibetským obsahem, který vznikl z umného kombinování prvků inspirovaných v okolních zemích i v nebuddhistických představách Tibetu samotného. Následuje překlad ilustrativního příběhu o Lingza Čhökji navrátilé po smrti. Tento příběh se zdá

být jedním z nevlivnějších v Tibetu a zřetelně inspiroval později vzniklé příběhy o dalších navrátilcích po smrti. Je nesmírně cenným dokumentem, ze kterého číší typické prvky tibetského buddhismu, tak, jak je reprezentovaný svými laickými následovníky. Takové texty jsou v tibetské literatuře velmi vzácné, neboť naprostá většina z nich představuje postoje a názory malého okruhu mnišské elity.

S blížícím se závěrem upře tento text pozornost k unikátnímu nálezu ve sbírkách Národní galerie v Praze. Jde o první a jedinou známou tibetskou verzi textu tzv. *Sútry o deseti králích*. Je to text k pohřebním rituálům, které zesnulého vedou přes deset soudů králů (v tibetštině pánů mrtvých) v oblasti zászvěti. Jde o původně apokryfní čínský text, ze kterého číší specificky čínské prvky. Tibetské tradici však mohl být blízký svým jednoznačným popisem dění po smrti i jednoznačně předepsaným pohřebním rituálem. Tento text byl objevený teprve nedávno (BEROUNSKÝ 2012) a otázka po jeho reálném vlivu na tibetské prostředí zůstává zatím nezodpovězenou. Čtenáři jsou nabídnuté vybrané charakteristické úryvky z tohoto tibetského textu, které zcela jistě nejsou doslovným překladem čínského textu, ale spíše volnou parafrází s doplněním některých tibetských prvků.

I. Staré tibetské pohřební rituály

Pohřební obřady v raných dobách tibetské historie

Nejznámější hrobky historických tibetských císařů se nacházejí v údolí Čhonggjä (*Phyong rgyas*) na jihovýchod od Lhasy. Je jich tu dochovaných kolem dvou desítek včetně veliké (dlouhé asi 60m) hrobky císaře Songcän Gampa. Tibetské kroniky přinášejí informaci, že tyto hrobky byly vykradené již po konci Tibetského císařství v 9. století. Doposud zůstává nejdetailejším popisem těchto hrobek text E. Haarha (HAARH 1969). Od doby napsání jeho knihy bylo však objeveno a zkoumáno množství nových nálezů hrobek. Na výzkum asi 40–50 lokalit s hrobkami od 4. do 10. století je zaměřený projekt rakouských specialistů.¹ Od 90. let probíhá také průzkum hrobek v dnešní provincii Qinghai, v lokalitě Dulan. Na tomto místě bylo nalezeno velké množství pravděpodobně tibetských hrobek z 8.–9. století (jsou pokládány za hrobky knížectví Aža, které bylo dobyté aliancí z centrálního Tibetu).² Celkový počet nalezených hrobek na tibetské náhorní plošině je v řádu stovek.

Z oněch několi mála popsaných a datovaných jsou nejstaršími neolitické podzemní hrobky v lokalitě Čhugong (*Chu srong*) asi 5 km od Lhasy. Nacházejí se tu čtvercové podzemní hroby, které jsou datované do let 1700–1100 př. n. l. Je jich celkem 32, jsou zapuštěné do země asi 30–60 cm a nevyčnívají nad povrch země. Zajímavou skutečností je, že v nich nebyly nalezené kosti obětovaných zvířat. Jen část z nich obsahuje vedle lidských ostatků i další předměty. Těmi jsou keramické vázy a užitkové předměty. Asi nejznámějším nálezem je zrcadlo pocházející zřetelně z centrální Asie.

Nálezy v západním Tibetu zahrnují popsané tzv. „jeskynní hrobky“ v Horním Mustangu. Byly hromadné, tj. na dřevěných plošinách byly nalezené ostatky mnoha jedinců. Tam byly rozpoznány tři archeologické fáze. První je z let 1000–450 př. n. l., druhá z let 400–50 př. n. l. a třetí z 3.–7. stol. n. l. Dnes vypadají jako jeskyně, ale původně to byly šachty vyhloubené v zemi. Vnější eroze příkrých svahů kopců dostihla ony šachty, které dnes z povzdálí vypadají jako jeskyně. Bez zmíněné eroze by pravděpodobně nebyly nikdy nalezené. Podobné šachtové hroby jsou hlášeny i z dalších lokalit západního Tibetu (Khardong /*Mkhar gdong*/, Gelintang /*Dge gling thang?*/, Dindun /*Ting bdun?*/,³ Kinnaur).

Tyto hrobky z Horního Mustangu jsou poněkud jiného charakteru. V oněch nejstarších ze zmíněných prvních fází byly nalezené užitkové předměty, ale také měděné pláty, které sloužily pravděpodobně rituálním účelům. Ukazují na kontakty s Indií, protože podobně měděné pláty byly nalezené i u horního toku Gangy. Byly tu nalezené i zuby kabara pižmového, které byly pravděpodobně původně náhrdelníkem.

1 [http://www.oeaw.ac.at/tibetantumulustradition/about-ttt/quick-facts/\(24.6.2014\)](http://www.oeaw.ac.at/tibetantumulustradition/about-ttt/quick-facts/(24.6.2014)).

2 <http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/heller.html> (26.4.2014).

3 Názvy těchto lokalit nepřepisují podle českého úzu, jsou známé v literatuře podle přepisu z čínštiny a ponechávám je tedy tak.

Ostatky zvířat se objevují až ve druhé fázi (400–50 př. n. l.) a celkem bylo identifikováno 13 jednotlivých zvířat. Jsou tu mumifikované hlavy koz a ovcí a kompletní ostatky hřebce, který byl pravděpodobně rozsekán. Dále tu byly skleněné korále, látky a šperky typu bronzových náramků. Ostatky zemřelých byly ukládané na dřevěnou plošinu, která byla v některých případech pomalovaná divokými zvířaty.

Z poslední fáze (3.–7. stol. n. l.) bylo nalezeno daleko více zvířecích ostatků (identifikováno 41 jednotlivých zvířat), což svědčí o nárůstu zvířecích obětí. Těmi jsou kozy, ovce, koně a další kosti zvířat čeledi turovitých (Bovidae). Byly tu nalezené bronzové a železné předměty, skleněné korále svědčící o kontaktech se Sasánovskou říší, jižní Indií či jihovýchodní Asii. Dále kousek hedvábí (dosud není jasné, zda pochází z Číny).

Mezi hrobkami v lokalitě Samdzong (*Sam rdzong*) byla nalezená i dřevěná rakev vysoko postaveného jedince, jehož tvář byla pokrytá maskou ze zlata a stříbra. Na rakvi je oranžově namalovaná postava jezdce na koni. V této hrobce byly nalezené i roztroušené ostatky dítěte (8–12 let). Nacházejí se tu i kostry, které nesou známky sekání brzy po úmrtí. To svědčí o odsekávání těla a může být chápané jako ranné svědectví vztahující se k dnešním způsobům tzv. „nebeského pohřbu“.

V ostatních zmíněných lokalitách západního Tibetu byly nalezené podobné předměty. I zde jsou ostatky zvířat včetně jam s roztroušenými ostatky koní (Gelintang), svědčící o jejich obětování. V těchto lokalitách bylo běžné pohřbívání v dřevěných rakvích, s výjimkou naleziště v Gelintang. Zlatá maska byla nalezená také v Khardong a Malari (pro shrnutí viz ALDENDERFER 2013).

Změna tvaru hrodek přichází v období Tibetské říše, tedy od 7. do 9. století. Náhle se objevují vyvýšené mohyly kupovitého tvaru, které jsou zřetelně projevem moci. Zůstávají v nich kamenné rakve a nádoby, ale v některých hrobkách se objevuje více podzemních prostor pro uchování předmětů zemřelého. V literatuře jsou tyto hroby dávány do spojitosti s centrální Asii a Čínou, s kterými jsou v této době Tibeťané v kontaktu. Ale detailní informace o nich schází. Je to dáno jednak jejich brzkým vyplněním, ale také absencí jejich archeologických průzkumů.

V 7. století se Tibet vynořuje z neznáma a prehistorické doby. Už v 6. století došlo ke sjednocení několika kmenů v centrálním Tibetu. Z dokumentů nalezených v Dunhuangu lze vyčíst, že tento proces sjednocování byl zahájený na počátku 7. století Namri Songcänem (*Gnam ri srong btsan*), který za pomoci spojenců dokázal zvítězit nad svým nejtěžším protivníkem jménem Zingpodže (*Zing po rje*). Sám byl však otráven a vládu nad sjednocenými kmeny centrálního Tibetu převzal jeho syn Thisongcän (*Khri srong btsan*) ve svých pouhých 13 letech. Pozdější buddhistické kroniky ho budou zmiňovat pod jménem Songcän Gampo (*Srong btsan sgam po*), kde přízvisko Gampo znamená „moudrý“. Byl to právě tento císař, kterému se podařilo dobytím rozsáhlých území východního i západního Tibetu vytvořit říši, která začala být vlivným hráčem v Asii.

Tato říše existovala do poloviny 9. století a bylo to až koncem 8. století, kdy Tibeťané přijali buddhismus jako státní náboženství. Buddhismus se však evidentně prosazoval mezi širokými vrstvami jen pozvolna. Je zřejmé, že i na císařském dvoře koexistoval se staršími náboženskými představami.

Sjednocení jednotlivých kmenů umožňuje představit si, že náboženské představy té doby nebyly jednolité. Nově vzniklá obrovská tibetská říše evidentně potřebovala podpořit i autoritu svých vůdců. To se stalo na mytické rovině projekcí do minulosti. S největší pravděpodobností byla vytvořená genealogie tibetských císařů čítající kolem 30 generací před Songcän Gampem. O tom, že tato verze nebyla samozřejmou pro tehdejší Tibeťany, nás informuje dokument nalezený v Dunhuangu (PT 1038), který obsahuje zmínky o třech rozdílných verzích o původu prvního tibetského císaře. Přesto se však prosadila verze o původu tibetských císařů z nebe, která byla i jakousi oficiální mytologií spojenou s tibetskými císaři. Podle tohoto podání sestoupil první tibetský císař Ňathi Cänpo v dávné minulosti z nebe se svými dvěma kněžími (*gshen*) za pomoci zázračného provazu a žebříku, která dostal darem od nebeských bytostí nazývaných *mu* (*dmu/rmu*). On sám pocházel z jiných nebeských bytostí nazývaných *cha* (*phywa*). Některé texty z Dunhuangu hovoří o devíti patrech nebe, avšak nejdetailnější dochované podání o původu prvního tibetského císaře se zmiňuje o patrech třinácti, k nim navíc přidává ještě dvě vrchní oblasti. Nebe v těchto mytických podáních představuje zcela zřetelně rituálně čistou oblast, která je v kontrastu s rituálně pošpiňenou sférou „meziprostoru“ (*bar snag*) mezi nebem a zemí, tj. oblastí, ve které žijí lidé.

Podle těchto podání se prvních sedm tibetských císařů navracelo po smrti zpět do nebe za pomoci onoho zázračného provazu bytostí *mu*. Až osmý císař jménem Digum Cänpo o spojení s nebem za pomoci tohoto provazu přišel.

Pozdější buddhistické kroniky budou tuto událost popisovat různě, avšak nejstarší dochovanou verzí je počátek tzv. *Tibetské kroniky* (PT 1287), textu, který byl nalezený v Dunhuangu a může pocházet z doby blízké konci císařského období tibetské historie (9. – 10. století).

Podle tohoto podání měla jeho chůva po narození nechat prozkoumat stav jisté pláně, jezera a skály, ke kterým vyslala posly. Ti našli vše v dobrém stavu a oznámili, že jezero nevysychá, pláň není spálená a skála se nedrolí.

Úryvek poukazuje k představě, která se do jisté míry uchovává dodnes. Podle ní má být císařovo tělo pevně spojené s některými místy krajiny. I dnes existuje v lidovém náboženství představa, že sídlo jakési „duše“ (*bla*) lidí může být kámen, jezero či strom (*bla rdo*, *bla mtsho*, *bla shing*), byť toto *Tibetská kronika* vysloveně nespecifikuje. V případě císaře Digum Cänpa šlo pravděpodobně o podobnou představu.

Kronika pokračuje překvapivým obratem. Chůva byla totiž stará a špatně slyšela. Porozuměla, že tato místa krajiny jsou ve špatném stavu a malému císaři tak dala neblahé jméno Digum Cänpo. Slabika „di“ znamená dotázat se a „gum“ pak umírat.

Jeho omylem získané jméno podle kroniky určilo jeho charakter. Měl vyzývat své poddané k tomu, aby se s ním utkali v boji. Při souboji se svým poddaným jménem Longam Tadzí („pastevec koní“) byl provaz umožňující návrat do nebe přeseknutý, jeho ochranné božstvo Dela Gungjäl (*Lde bla gung rgyal*) zahnané zpět do hory opicí vytaženou z podpaždí a císař sám byl zabit.

Jeho tělo bylo poté rozdělené do sta měděných nádob a poslané po řece Brahmaputře, kudy došlo do útroh ženské podzemní bytosti *lu* (*klu*) jménem Odebede Ringmo v kraji Kongpo.

Poté jistý Hja (*Rhya*) zabil lstí Longama, ale nechtěl přenechat vládu císařovu rodu Thag (*Khrag*). Téměř je vyhladil. Těhotné ženě z rodu Thag se však podařilo uprchnout. Porodila syna Ngarla Kje a ten se vydal hledat ostatky císaře. Podzemní bytost *lu* za ně žádala výkupné.

Měl jím být člověk s ornitomorfními rysy, tj. jeho oční víčka se měla zavírat odspodu. Nakonec našel dívku s takovým synem a požádal ji, aby její syn mohl sloužit jako výkupné za ostatky císaře. Dívka souhlasí a to, co následuje, zní jako slavnostní přísaha ustanovující pohřební obřady tibetských císařů. Tato klíčová pasáž může být přeložena následovně (BEROUNSKÝ 2013: 42):⁴

Od nynějška [bude platit] stále [toto]. Když zemře císař či císařovna,⁵ jejich temeno bude jemně ovázáno (?).⁶ Tvář bude potřena rumělkou (tshal) a tělo pomazáno (?).⁷ Z mrtvého těla císaře bude vyvedena tekutina (?).⁸ Lidem bude odebráno (?) a pokrmy budou k jídlu a pití. Stane se tak či ne? “

Pronesl vysokou přísahu, že se tak stane, pronesl slova slibu. Odvedl dívku s ptačí a lidskou hlavou. Předložil ji do útrobu lu (klu) De Ringmo jako výkupnou oběť (klud) za mrtvé tělo [vládce]. Na [khji] a Ša [khji]⁹ vyjmuli mrtvé tělo a postavili hrobku dutiny duše [hory] Gyangto na jejím svahu.¹⁰ Mladší Ňakhji provedl pohřební obřad (mdung gtang). Starší Šakhji odešel pečovat o otcovu krev (sku tshal)...

Naneštěstí je tato pasáž textu nesmírně obtížná a téměř každý překladatel přichází se svou vlastní verzí překladu. Sam van Schaik navrhoval čtení, podle kterého ne císař, ale truchlící lidé potřou své tváře rumělkou. Následující větě rozuměl ve smyslu, že si truchlící pořezají vlastní těla. To vše podle vzoru dochovaných popisů pohřebních obřadů Skythů u Hérodota (srov. HÉRODOTOS 1972: 246). Předpokládal také, že tělo císaře poté analogicky Skythům před svým uložením do hrobky cestovalo po relativně dlouhou dobu po jednotlivých kmenech říše.¹¹

Takové čtení daného úryvku však zůstává nejisté. Přes veškeré obtíže se zdá, že přísaha může popisovat nakládání s těly budoucích císařů a evokuje svého druhu mumifikaci. Poté se text zmiňuje o vybudování hrobky u hory Gjangto v Kongpu a pohřebním obřadu. Zdá se však, že tato hrobka byla spíše jakousi jeskyní.

4 Tib. nam nam zha zhar / btsan po rje dbyal zhig nongs na / thor to 'phren mo ni bcings / ngo la mtshal gyis byugs / lus la ni bzhangs / btsan po 'i spur la ni 'tshog / myl la 'phrog [ʔch] om / zas la ni za 'thung / de ltar bya 'am myi bya zhes mchi nas / de bzhin bgyi bar / mna' bchad mtho' bchad / dam bgyis tshlg bgyis nas / / cho myI bya 'I bu mo khrid de song ngo / / klu 'o de ring mo 'i ltor spur gyI klud du bcug ste btang ngo / nya lha gnyIs kyis btsan po 'i spur bzung ngo / gyang to bla 'bubs kyI mgur du bang so brtsigso / gcung nya khyI ni yab kyI mdad gtong ngo / gcen sha khyI ni yab kyI sku mtshal gnyer du gshegso / nya khyi ni rkong dkar po lagso / dmag sum stong sum rgya zhig dang chaste gshegso / mkhar pying bar gshegso /.

5 Tato věta je značně nejistá, nicméně výraz *dbyal* se v dunhuangských dokumentech objevuje zřetelně ve významu „císařova žena“ (*dbyal mo*), pouze v několika málo případech jako varianta pro *dbyar* (léto). Výraz *nongs* zde zřetelně znamená „zemřít“.

6 Potíže působí neznámý výraz *'phran mo*, zdá se být ve větě adjektivem charakterizujícím temeno. Zde je interpretované ve smyslu *phra mo*.

7 Opět nejasné. Hill překládá „lay down the body“, ovšem může znamenat i „pomazat“ či „ozdobit“ (HILL 2006).

8 Nejisté. Hill překládá „pierce the body“. Výraz *'tshog* znamená tlouci, bit, Hill se jej pokouší interpretovat (srov. HILL 2006). Může znamenat i „dojít“ (*gshegs*), ovšem to zde nedává příliš smyslu. Zde je chápaný jako imperativní tvar *'tshog(s)* s významy „filtrovat, odvodnit“ (*'tshags*), atp.

9 V textu je evidentně chybně *nya lha gnyis kyis*... (oba Ňa i Lha), jde zřetelně o druhého z bratrů Šakhji.

10 Věta je nejasná. Hill překládá jako „postavili hrobku jako stan vysoký jako hora Gjanto“ (srov. HILL 2006). Nicméně výraz *mgur* (krk či svah hory) tak musel opravit na *gur* (stan) a navíc se nezdá pravděpodobné, že by výraz *bla* byl ve významu „vysoký“. Ve spojení *gyang to bla 'bub kyI mgur du* se spíše zdá být atributem *gyang to* (tedy „na svahu dutiny duše hory Gjangto“).

11 Viz: <http://earlytibet.com/2008/10/27/between-death-and-the-tomb/>, 10.4.2014.

V tibetském textu *Pět výnosů na svících* (*Bka' thang sde lnga*) existuje popis několika hrobek. Tento text byl objevený jako „poklad“ (*gter ma*) až ve 14. století, obsahuje však některé pasáže, které se vskutku zdají čerpat z daleko starších textů. Jedna jeho část je věnovaná popisu „pokladů“, které byly uschované pro budoucnost. Těmito „poklady“ se míní jak texty, tak i různé vzácné a drahocenné předměty. Celá tato část začíná popisem hrobky u Jumbulagangu (Jumbu Lakhar, atp.), starého sídla tibetských císařů. Ta měla být vybudovaná za vlády krále jménem Thore Ňanšala (*Tho re snyan shall Lha tho tho ri gnyan btsan*) žijícího snad ve 4. století, ale o jehož reálném životě nevíme téměř nic. Je to i dobou, ze které pocházejí nejstarší dosud známé hrobky. Text samotný se zmiňuje o existenci jakéhosi soupisu (*kha byang*), který byl předáván mezi generacemi císařů až po Mutig Cänpa (8. stol.), který ho měl uschovat jako „poklad“. Popis působí poměrně realisticky, ale obsahuje některé prvky, které ukazují k relativně pozdní době jeho sestavení. Nazývá například tibetské císaře (*btsan po*) výrazem „král“ (*rgyal po*). Při popisu obětování ochrannému božstvu hory Jarlha Šampo se zmiňuje jen o obětinách z másla, ne o krvavých obětech. Božstvo navíc nazývá výrazem *cän* (*btsan*), který je dnes označením spíše démonických bytostí obývajících skály. Ze starších textů z Dunhuangu víme, že božstvo této hory bylo známé jako „božstvo“ (*lha*) či „duše těla“ (*sku bla*).

Mohl tedy vycházet ze staršího textu, ovšem zároveň působí jako strohý pozdější popis hrobky očitého svědka své doby. Objevuje se v kapitole pojednávající o nejrůznějších „pokladech“ (*gter*, tj. nábožensky mocných předmětech a knihách) a soustředí se zřetelně zejména na různé drahocenné předměty uchovávané v hrobce. Text se zmiňuje o tom, že hrobka je „uvnitř skály“, zdá se tak být jakýmsi předchůdcem hrobek v údolí Čonggjä. Měla zřetelně uschovávat drahocennosti a „mocné předměty“ císařského rodu, proto je nazývána „hrobka pokladů“ (*nor kyī bang so*) (U RGYAN GLING PA 1997: 153):¹²

12 Tib.: tho re snyan shal rgyal po'i sku ring la// yum bu bla mkhar ri rgyud gong ma'i steng//brag ri dmar po mtha' chen nang khongs na// nor gyi bang so grwa mig lnga pa yod// de yi steng gi brag logs dmar po la// rdo rje rgya gram mtshal gyis bris pa'i 'og// bka' rtags phyag rgya rdo la mchod rten brkos// de nas gzhu 'dom thur la bcal ba na// bang so'i thad du gzhu 'dom gang brkos la// g.yam pa sngon po 'dom gang gru bzhi yod// de nyid bsal ba'i 'od na bang so'i sgo//dbus 'byed lcags lung lcags kyu sbrel pa yod// de yi nang gi seng ge'i khri steng na// zangs chen kha sbyar rin cen sil mas bkang// mi yi khur po bdun gyi bongts tshod la//bre la bcal ba'i khal bdun bre lnga yod//dngul gyi ga'u pang theng gcig gi nang//gnam zhal chen mo phra man rin cen skyogs//lha yi na bza' panytsa li kas gril// lha yi yul gyi dpag bsam ljon shing 'bru// rin cen nor bu ngang pa'i sgo nga tsam// rgyal po'i dkor cha rin cen bcu gsum yod// ces gsung bas// 'di na mar la kha byang yang byang gnas byang lde mig dang bcas ston te// yul yar klungs sog kha'i lung pa shar gyi phyogs// brag dmar po ri sna zur dang bcas pa//ri dwags e na ya lta bu'i steng// rgyal po'i sku mkhar yum bu bla mkhar zhes bya ba yod do//de'i gong ya tshad brag mtha'i skyib na bang so dmar po zhig yod// de'i steng brag dmar po zhig gi sdebs la// mtshal gyis bris pa'i rdo rje rgya gram yod// de'i 'og na rdo la brkos ba'i mchor rten bang rim gsum pa zhig yod do// de nas gzhu 'dom lnga dang mda' gang bcal ba'i sa ru brkos pas 'dom gang khru gang na// g.yam pa 'dom gang gru bzhi ba zhig gis sgo'i kha bcad nas yod do// de mar la bsal ba'i 'og na 'phred sgo dbus nas 'byed pa zhig yod do// de la lcags skor lcags kyu sna lung sbrel nas yod// lcags kyu bkrol nas sgo phyē ba'i dus su// ral gri gnyis deng nga yod do// ma them gyi nang du 'phreng ba gnyis breng nge yod do// de dgra zor gyis bcad pa'i dus su// ral gri gnyis sa la log nas 'gro yi// nang du phyin la thog mar ral gri mdor 'don par bya'o// de nas mar me che ba zhig bteg la nang du phyin pas// rdo skas rim pa bdun babs pa'i sa na// seng ldeng dang gla gor gyi gdung gshibs pa'i steng// zangs mo che kha sbyar ba'i nang na// gser sbram dang mtshal bsres pa mi khur bdun yod// de'i dkyil na dngul gyi ga'u zhig na// rin po che nor bu bsam 'phel bya ngang pa'i sgo nga tsam zhig lha'i gos panytsa li kas gril nas// rgyal po stong ri stong btsan gyi bsnams zhal rin po che phra men gyi skyogs su bcug ste// panytsa li ka la sogs pa lha'i na bza' bdun gyi gnam sder rin po che dngul gyi bum pa rta'i mgo can gsum// rgyal po lde ru gnam gzhung btsan gyi gnam sder rin po che sna tshogs las rang 'khrungs su grub pa dang// rgyal po khri thog rje btsan gyi dbu thod gser gyi ra'ur bcug nas rin po che sna bdun gyis rgyas btab nas yod// gzhan yang gzi'i phor pa rin po che sna

Z časů za života krále Thore Nānšala (*Tho re snyan shal*),
 je hrobka pokladů v půdorysu pěti částí,
 nad hřebeny kopce [pevnosti] Jumbu Lakhar,
 uvnitř okraje červené skalnaté hory,
 je nad ní na povrchu červené skály,
 rumělkou nakreslená zkřížená vadžra,
 pod ní je v kameni vytesaná stúpa jako pečeť a znamení (*bka' rtags*),
 když se níže ve vzdálenosti jednoho sáhu (*gzhu 'dom*),
 kope jeden sáh před samotnou hrobkou,
 je tam čtvercová kamenná deska z modrého kamene,
 když se odstraní, je pod ní vchod do hrobky,
 otevírá se vprostřed a v železné zarážce je zasunutý železný hák,¹³
 uvnitř je lví trůn,
 na něm je uzavřená velká měděná nádoba (*zangs chen*) naplněná pískem drahocenných kovů,
 o objemu sedmi pytlů, které unese člověk,
 měřeno v *de*, je jich sedm *khal*¹⁴ a pět *de*,¹⁵
 uvnitř stříbrné schrány (*ga'u*), [takové velikosti,] že se dá obejmout pažemi,¹⁶
 je rituální naběračka ze slitiny zlata a stříbra s drahými kameny,
 [zvaná] „Větší tvář nebe,¹⁷
 ovinutá je do božských látek paňčalika,
 [spolu se] semeny Všechna přání plnicího stromu,
 klenotem velikosti labutího vejce,
 a třinácti vzácnými drahocennosti krále.
 Tak je to řečeno.

Níže bude odhalený „sopsis“ (*kha byang*), „podrobnější sopsis“ (*yang byang*) a „popis místa“ (*gnas byang*) spolu s „klíčem“ (*lde mig*).

Na východní straně údolí Sokha kraje Jarlung je ve straně konce skalnaté červené hory nad [útvarem] připomínajícím antilopu enaja pevnost těla krále zvaná Jumbu Lakhar. Nad ní je na protilehlé straně na okraji skály červená hrobka. Nad ní je na povrchu červené skály zkřížená vadžra nakreslená rumělkou. Pod ní je do kamene vytesaná stúpa se třemi stupni. Ve vzdálenosti

tshogs kiyis phra btap ba bdun// dngul gyi gsol sder bdun cu don bdun// zangs kyi snod drug cu rin po che mching bus bkang ba yod do// srung ma sham po'i gangtsan la gtad nas yod pas// mar gyi g.yag dang bshos bu dang gser skyems kiyis mchod la thon// khyi 'brug glang lug bzhis longtsapod par shog cig smon lam btap ste// rgyal brgyud rim par kha byang phyag tu brgyud nas gtad de// mu tig btsaan po'i ring la brag lag sor 'dra ba la gter du sbas so// re'u mig gzhan dag kun na yang// gser phye zangs kyi rdza ma re re yod do// kha byang smos kha'i sgo ni dang po nas med do// kha byang mdzod kyi lde mig rgyud las yum bu bla mkhar gyi le'u ste dang po'o//

13 *Lcag lung* je obdoba naší železné zarážky na dveřích spojené s řetězem, *lcags kyū* je evidentně železná tyč, která je do ní svým koncem zaháknutá.

14 Tib. *khal*. Je mírou odpovídající zhruba 30 litrům.

15 Tib. *bre*. odpovídá zhruba 1 litru.

16 Tib. *pang theg gcig*. Výraz je poněkud nejasný. *Pang pa* je míra kulatého prostoru, který vznikne spojením paží. Ale *pang* může být i synonymem pro luno ženy. Tento význam nelze zcela vyloučit, protože symbolika schrány *ga'u* bývá často spojovaná s lůnem.

17 Tib. *Gnam zhal chen mo*. Výraz *zhal chen mo* může být chápaný i ve smyslu *zhal che* (*zhal lce*), tedy „soudit“.

pěti sáhů a jedné délky šípů je v zemi [v hloubce] jednoho sáhu a jednoho lokte čtvercová kamenná deska [o straně] jednoho sáhu. Ta zakrývá vchod. Když se odsune nahoru, jsou pod ní vodorovné dvojité dveře.¹⁸ Mají železné zarážky, ty jsou spojené s železnými tyčemi, hák jejich konce je do nich zakleslý. Když se železné tyče uvolní a dveře se otevrou, jsou tam dva meče pro odstranění [toho, kdo vchází].¹⁹ K prahu jsou připojené dva řemeny. Když se nožem přerážnou, dva meče se uvolní a spadnou na zem. Při vstoupení dovnitř se zkrátka nejprve mají uvolnit meče.

Poté se vstoupí dovnitř s pomocí větší máslové lampy. Na místě, kam se sestoupí po sedmi kamenných schodech, jsou vedle sebe uspořádané trámy ze dřeva sendeng (seng ldeng)²⁰ a lagor (gla gor?). Na nich je velká měděná nádoba zakrytá víkem. V ní jsou valouny zlata smíchané s rumělkou [o objemu] sedmi pytlů, které unese člověk. Uprostřed je stříbrná schrána (ga'u) a v ní drahocenný klenot zvaný Splněná přání (bsam 'phel) velikosti labutího vejce. Je zavinitý do božské tkaniny paňčika a vložený do [rituální] naběračky Tvář nebe (gnam zhal) krále Tongri Tongcena, která je ze slitiny zlata a stříbra s drahými kameny. [Vše] je zavinité do sedmera božských tkanin, paňčiky a dalších. Na konci [prostoru] před nimi jsou tři pokladnice, tj. stříbrné vázy s hlavami koní, „nebeské tácy“ (gnam sder) zhotovené z různých drahocenností při narození krále Deru Namžhungcäna (Lde ru gnam gzhung btsan) a turban krále Thithog Džecäna (Khri thog rje btsan) uložený ve zlaté schráně (ga'u) a zapečetěný pečeti sedmera drahocenností (rin po che sna bdun).

Dále je tam sedm misek z onyxu vykládaných nejruznějšími drahými kameny, sedmdesát sedm stříbrných talířů a šedesát měděných nádob naplněných běžnějšími drahými kameny (mching bu).

Při rituálu obětování ochránci, [božstvu] cän ledovce [hory Jarlha] Šampo se jako obětiny předkládají malé tormy (shos bu) a jaci z másla spolu se „zlatou tekutinou“ (gser skyems). Pronese se modlitba: „Užijte si s potěšením psy, draky, voly a ovce!“

„Soupis“ (kha byang) byl předáván v linii králů od jednoho k druhému. Za Mutig Cänpa byl uschovaný jako poklad ve skále podobající se prstu ruky.

V ostatních částech hrobky (re'u mig) je zlatý prach v jednotlivých nádobách z hlíny a mědi. Co se týče „soupisů“ popisujících vchody hrobky, neexistuje jiný než pro první [vchod].

Tento text se vskutku soustředí na popis hrobky samotné a především bohatství v ní ukryté. Zmiňuje se jen o velké měděné nádobě s víkem (zangs chen kha sbyar) ve středu hrobky, ve které jsou zlaté valouny s rumělkou. Výraz pro rumělku (mtshal) se také používá jako honorifikum pro krev. Na jedné straně lze připustit, že krev hrála důležitou roli v pohřebních obřadech. Ve výše zmíněném mýtu o císaři Digum Cänpovi se v pasáži dotýkající se jeho pohřbu praví: „Starší (syn) Šakhji odešel pečovat o otcovu krev“ (Gcen sha khyI ni yab kyI sku mtshal gnyer du gshegs so). Tato věta poměrně jednoznačně hovoří o krvi (sku mtshal) a následuje po zmínce, že postavili hrobku a mladší bratr provedl pohřební obřad (mdad). „Péče o krev“ je tedy zmíněná jako důležitá součást pohřebního obřadu. Na straně druhé však rumělka bývala i u čínských taoistů symbolem

18 Doslova „dveře rozdělující se z prostředka“ (sgo dbus nas 'byed pa).

19 Čtení je nejisté, text obsahuje nesrozumitelný výraz *deng nge*. Haarh ho nijak nepřekládal, četl *dang de*, avšak v následující větě se po výrazu pro provaz ('brenng ba) objevuje zvukomalebné sloveso 'brenng nge. Chápu toto tedy analogicky jako zvukomalebný výraz od *dangs* „odstranit, vytrátit se“, atp.

20 Snad *Rhamnella gilgitica* z čeledi řešetlákovitých. Vyrábí se z něj dnes náboženské nástroje, zejména bubny a rúžence. Pod tímto názvem se však může objevit vícero dřevin (srov. DGA' BA' RDO RJE 1995: 161).

věčnosti i slunce. Rumělka obsahuje rtuť a ta se dodnes používá pro účely mumifikace. Aplikuje se jako purgativum a vnáší se do těla zpravidla ústy, aby tělo zbavila krve a tělních tekutin (srov. UEBACH 1981, KOLMAŠ 1997). Tento text však nehovoří o žádné mumii či ostatcích císaře.

Jiná pasáž ze stejného textu popisuje hrobku, do které byly uloženy ostatky císaře jménem Dongñän Deu (*'Brong gnyan lde'u*, atp.), žijícího pravděpodobně v 6. století a praděda císaře Söngcän Gampa. V tomto případě se už může jednat o mumii či nějakou její obdobu. Text hovoří o vytvoření „zpodobnění krále (*sku gzugs*), které je totožné s královým tělem (*sku*)“. Na jiném místě se píše o „zástupci“ (*sku tshab*). Text není příliš sdílný, ale je možné, že tělo bylo uloženo do měděné nádoby s rumělkou a byla vytvořena zlatá maska pro obličej. Podobné masky se v Tibetu používají pro mumie podnes (U RGYAN GLING PA 1997: 155):²¹

*V době, kdy se v těle krále Dongñän Derua,
objevila nemoc,
byla v údolí Žhangphu²² postavena hrobka,
ve středu půdorysu devíti částí
byl udělaný vyvýšený trůn,
a zástupce (*sku tshab*) krále byl vytvořený ze zlata,
vložený byl do velké měděné nádoby uzavřené víkem,
s devíti de zlata a devíti de stříbra,
spolu s veškerým bohatsvím krále,
země, kameny a dřevo byly zapečetěny,
a klenot příštích generací králů byl uschovaný,
bez ochránce pokladu povoláného k péči [o hrobku],
pro bezměrnou dobu; bez roků a měsíců.
Tak je to řečeno*

V údolí Žangphu (Zhang phu) je hrobka v půdorysu devíti částí (re'u mig). V jejím středu je černá kamenná deska, do které je zasazená bílá vrchní část (mgo), která z ní ční. Když se kope v čtvercovém prostoru o straně jednoho sáhu kolem něj do hloubky dvou a půl sáhů, nad dveřmi

21 Tib.: rgyal po 'brog gnyan lde ru yi// sku la snyng nad byung ba'i dus// zhang phu mda' ru bang so brtsigs// re'u mig dgu pa'i dbus ma ru// tsandan gdung gi lding khri byas// rgyal po'i sku tshab gser las bzhengs// zangs chen kha sbyar nang du bzhugs// gser bre dgu dang dngul bre bryad// rgyal po'i dkor nor bcas pa kun// sa rdo shing gsum rgya yis btap// phyi rabs rgyal rgyal bryud nor bu sbas// gter srung gnyer du gtad pa med// lo dus zla dus tshe grangs med// ces gsungs pas// zhang phu'i mda' ru bang so re'u mig dgu pa yod do// de'i dkyil na g.yam pa nag po mgo dkar po can zhig btsugs te nyug ge yod do// de'i mtha' skor te 'dom gang gru bzhi ru// 'dom phyed dang gsum thur du brkos pa na// tsandan gyi sgo mo steng du// rdo pang theg gshibs pa yod// de'i steng nag g.yam leb gshibs pa yod do// de rnam bsala skas gdang nyi shu rtsa gcig btsug te// mar me gtams pa'i dus su// tsandan gyi gdung nyis gshibs yod pa'i khri'i steng// zangs mo che mtshal gyis bkang ba'i nang na// rgyal po 'brong gnyan lde ru'i sku gzugs rgyal po dang mnyam pa// gser la gar bur bzhengs pa// rgyal po'i na bza' gsol ba bzhugs so// de'i mtha' ma phyogs mtshams bryad du// zangs snod bzhi dang dngul snod bzhi na// gser bre dgu dngul bre dgu gnam zhal che ba dngul gyi nyi shu// chung ba dngul la gzhi byas pa rin po che sna tshogs pa'i phra btap pa bcu/ dngul gyi bum pa gser gyis bkang pa bzhi yod do// re'u mig bryad po'i nang re re'ang// zangs re re'i nang du gser sil ma mi rgyab bzhi yod do// de rnam bton ba'i shul du sa mi stongs par bya ba'i phyir// nang thams cad du gser sa gtor te// steng gi sgo legs par bcad la bzhag go//

22 Tucci uvádí, že jeho hrobka je v údolí Čhongjiä, na opačné straně řeky než většina ostatních hrobek (TUCCI 1950: 2, pozn. 13). Obsahuje narážku na možné lidské oběti.

ze santálového dřeva je položený kámen [o velikosti] kulatého prostoru vytvořeného spojením dvou paží (*pang theg*). Nad ním je položená plochá kamenná deska (? *nang g.yam*). Tyto jednotlivé [kameny] se odstraní a přistaví se žebřík s jednadvaceti stupni.²³

Ve světle máslových lampiček [se objeví na dvou (*nyis*) položených trámech ze santálového dřeva trůn. Na něm je velká měděná nádoba naplněná rumělkou (*mtshal*) a v ní je usazené zpodobnění krále *Dongñän Derua*, které je totožné s tělem krále. Je vytvořené ze zlata a kusů kovů²⁴ a oblečené v královské roucho. Na okrajích v osmi stranách od něj jsou čtyři měděné nádoby a čtyři stříbrné. V nich jsou devět de (*bre*) zlata a devět de stříbra. [Dále je tu] dvacet stříbrných „větších tváří nebe“ (*gnam zhal che ba*),²⁵ deset menších, které mají základ vytvořený ze stříbra a jsou vykládané různými drahými kameny, a čtyři stříbrné vázy naplněné zlatem. Ve [zbylých] osmi částech půdorysu [hrobky] je v každé z nich měděná nádoba (*zangs*), ve které jsou čtyři náklady zlatého prachu, které unese člověk.

Protože [zem byla odtud] vynesena, pro usmíření (? *stongs pa*) země i lidí je všude uvnitř poházená zlatá ruda a vrchní vchod je pevně uzavřený.

Informace o nakládání s tělem tibetských císařů obsahují i prameny čínské, zejména rozsáhlá kronika *Tong Dien* (通典) z doby čínské dynastie *Tang*. Byť může jít o zprávy takřkajíc „z druhé ruky“, v tibetských pramenech nelze najít takové stručné a jasné zmínky o způsobech pohřbívání.

Zmiňuje se o tom, že při pohřbu tibetského císaře jsou poraženi voli a koně. Je vybudovaná hrobka o čtvercovém půdorysu z navršených kamenů a podobající se běžnému domu vůdce. Císař je pohřbený spolu s blízkými vůdci zvanými „muži stejného osudu“, kteří nepřekračují počet pěti mužů. Ti se v předvečer pohřebního obřadu oddávají pití vína. Následujícího dne mají být podle kroniky pořežáni do nohou až vykrvací. Za pomoci meče jsou pak zbaveni mozku a jejich hrud' má být probodnutá dřevěnými kolíky na obou stranách. Tito muži jsou pak pohřbeni spolu s císařem (srv. HAARH 1969: 345).

O podobném zvyku pohřbívat spolu s císařem ministry se zmiňuje i text *Pět výnosů na svítících*. Při popisu uctění hrobky zemřelého císaře *Songcän Gampa* však hovoří o živých ministrych, kteří stali mrtvými jen rituálně a měli žít na území hrobky (*U RGYAN GLING PA*: 146–147):²⁶

23 V Tibetu se používá kmen stromu, do kterého jsou vytesané žlábký.

24 Překlad je nejistý, *gar bu* může znamenat kus kovu a zde je s lokativem (*gar bur*). *Haarh* chápal toto slovo ve významu *gar bar*, „pevně“.

25 Není jasný význam tohoto slova, v předchozí části je to název specifického klenotu.

26 Tib: *rgyal brgyud rnam s kyis yar klungs smug ri ru// bang so brtsigs nas yab yum gsum gyi pur// gser gyis byugs nas dngul gyi ga'ur bcug// bang so re'u mig dbus mar khri la bzhugs// gser dngul g.yu sogs bre yi khal re dang// rgyal po'i dkor ron gang yin spyang sngar spungs// dar zab bla brer gdugs dang rgyal mtshan bres// mi glags tshag kyis legs par bsams pa la// mi shigs rgya ni rim pa bdun gyis btab// blon por bskos pa'i nang blon rnam la gnyer// dang blon gang yin rgyal po'i bang so bsrung// gshin po'i tshul bzung pur gyi 'bangs su bsngo// gson gshin bye byas mi yi khyu nas bud// rgzal brgyud gson po rnam dang mi 'phrad cing// mchod pa'i dus min bang so'i tho phyi ru// gson po'i mi dang rta phyugs 'khyams dbang med// mi nor byung na dur srung gshin pos 'dzin// dur srung gi reg gson khyur mi tshud cing// gshin po'i rtags bzung dur srung bran g.yog byed// gzhan gyi bya ba gang yang mi 'bab cing// sa khul bang so'i pur kha nor rdzas srung// mtha' khob rgyal pos bod la lto nag gtong// rgyal po'i pho nya bang so'i pur la 'jab// rgyas btab rjes la nang blon de phyir srung// mchod pa'i dus ni gung la gshegs pa yi// rgyal gyi nyi mar srong gi bang so mchod// phyi rabs rgyal po 'das dus gang yin la// rgyal brgyud rje 'bangs 'khor dang bcas pa yis// mchod pa'i longs spyod spyang zgigs sna tshogs btegg// bzhengs kyi lha khang nang du byon nas ni// dung 'bud dbang po'i drung btang nas su// sang gi nyi mar srong gi bang so mchod// gshin po thams cad byes kyi lung par song// de skad smras nas mchod pa rgyas par byed// phud dang nor dang gos la sogs pa dang// rta phyugs rkang 'gro mchod*

(...) U hory Mugri v údolí Jarlungu postavil královský rod hrobku. Tři mrtvá těla otce a matek (jab jum)²⁷ pokryli zlatem a vložili je do stříbrné schránky gau (ga'u). Ve středu „diagramu“ hrobky je posadili na trůn. Do jejich blízkosti nahromadili náklady zlata, stříbra a tyrkysu po bušlech (asi 40 l), královo bohatství, které jen měl. Navršili tu jemné hedvábí, baldachýn, slunečníky a korouhve. Ty byly dobře a pevně ovázané.²⁸ [Vše bylo] sedmkrát zapečetěné neporušitelnými pečeti.

Ti, kdo byli volenými ministry, sloužili hlavním ministrům (nang blon). A všichni hlavní ministři ochraňovali královu hrobku. Byli považováni za mrtvé a byli věnováni zesnulým jako poddaní. Mrtví byli odděleni od živých a vyhnáni ze společenství lidí. Nesměli se setkat s nikým z královského rodu ani s nikým z živých. Mimo čas uctívání hrobky nesměli živí lidé ani koně a dobytek překročit označení hranice hrobky. Když se tu objevili lidé či dobytek, strážcové hrobky je vzali k mrtvým. Když se jich jednou dotkli strážcové hrobky, už se k živým nesměli vrátit. Získali znak mrtvých, stali se služebníky strážců hrobky a žádnou jinou činností se nezabývali, než že ochraňovali bohatství po okraj [území] hrobky zesnulých.

Králové z okrajových částí posílali do Tibetu „černou potravu“ (?lto nag).²⁹ Poslové [těchto] králů cíhali v skrytu u hrobky mrtvých.³⁰ A proto „hlavní ministři“ po zapečetění [hrobku] ochraňovali.

Když nastal sváteční čas uctění odchodu [krále] do nebe, v tento královský den uctili oběti hrobku Song [cän Gampa]. Pánové z královského rodu následujícího krále spolu s doprovodem poddaných v onen den odchodu [krále Songcän Gampa] nesli zdvižené nejrůznější rozkošné a drahodenné obětiny. Dorazili do postaveného chrámu [u hrobky] tak, že troubili na trubky v blízkosti toho, kdo tam byl pánem (tj. hlavním božstvem?). Následující den uctili oběti hrobku Song [cän Gampa]. Pronesli: „Všichni mrtví nechť se odeberou do jiného údolí!“ A poté hojně obětovali. Když završili oběť všech substancí, potravy, drahocenností, oděvů a podobných, koní, dobytka a domácích zvířat, shromáždili zbytky jako zanechaný majetek. Věnovali je jako potravu pro živobytí mrtvých. Vrátili se do svých domovů a neohlíželi se zpět. Ze vzdáleného údolí se navrátili ochránci pohřebiště. Potěšili se ze všech obětí hojné potravy a později si užíli i oděvů, látek a domácích zvířat. Byla jim předána roční úroda z živobytí rozlehlého kraje. Dostalo se jim mnoho obětí jídla a pití. Bohatstvím nejsou chudí, jejich život není ničím ohrožen. Žádná válka ani práce na ně nedolehne. Na vlastní zemi je spokojené společenství hlavních ministrů...

Tento zvyk pohřbívání ministrů spolu s císařem má pravděpodobně své počátky při sjednocování tibetských kmenů za času otce Songcän Gampa, již zmíněného Namri Songcäna. Tibetské prameny se zmiňují o jeho spojení s několika okolními kmeny, v rámci kterého došlo k přísaze, podle které se měli nazývat „společného osudu“. Vůdcové okolních kmenů

pa'i rdzas rnams kyis// mchod pa tshar nas lhag ma shul du spungs// gshin po shog la de las zo zhig bsngo// phyi mig mi lta rang gi gnas su 'byon// byes kyi lung pa'i dur srung byed pa 'ongs// phud dang lhag ma kha zas bcas la rol// gos dar rkang 'gros la sogs phyi la spyod// sa khul rgya khyon 'tsho ba'i lo tog 'debs// phud dang lhag ma bza' btung mang po 'byung// nor gyis ma phongs dogs 'tsho gang yang med// dmaq dang las ka gang yang mi 'bab cing// rang sar bde ba'i nang blon khyu yi tshogs//.

27 Patrně král a jeho dvě ženy: čínská a nepálská. Přestože měl mít král daleko více žen, text se o nich nezmiňuje.

28 V tibetštině tato věta zní *mi glags chags kjis legs par bsdams pa la*. Překlad je poněkud nejistý, Haarth vidí v první slabice chybu a proměňuje ji na *me* (oheň) a překládá „fire-tables“ (HAARTH 1969: 350), což se zdá být poněkud svévolné.

29 Opět není zcela jasné, co se tím míní. Mohlo dojít k chybnému zápisu *gto nag* „černý rituál“.

30 Toto slovo (*jab*) se často objevuje ve významu „číhat v záloze, aby přepadl či oloupil“.

pravděpodobně sloužili na dvoře Songcän Gampa jako ministři a „společný osud“ znamenal také společnou smrt, byť podle výše uvedeného textu jen rituální.

Z hutného textu *Tibetských letopisů* nalezených v Dunhuangu je patrné, že existovaly tři fáze pohřbu císaře. První fází bylo uložení ostatků na místo nazývané *ring khang*. Výraz *ring* se vztahuje k fyzickým ostatkům císaře, které měly snad být uchovávané po dlouhou dobu (*ring* „dlouhý“ z časového hlediska). Výraz *khang* lze velmi volně interpretovat jako uzavřené místo, mohlo tak jít o svého druhu rakev či jinou nádobu sloužící k dočasnému uchování ostatků.

Druhá fáze je nazývána výrazem *btol* (*btol ched po*). Probíhala zhruba rok po uložení ostatků. Několik tibetologů rozumělo této fázi jako vlastnímu pohřbu, ale domnívám se, že Haarh oprávněně spojuje výraz *btol* s jakýmsi mumifikačním procesem. Tj. *btol* interpretované ve významu dnešního *brtol* („probodnout“, „rozseknout“, atp.). K této fázi lze vztáhnout ony poznámky o zlatých maskách, rumělce, atp. Přestože proces mumifikace pravděpodobně započal hned po smrti, toto mohla být fáze, při které byla mumifikace dokončena.

Závěrečná fáze obřadu je nazývána *mdad* (*mdad btang ba/ mdad shid/ mdad ched po*). V Tibetských letopisech je zapisována jak *mda'ad* a Haarh se tak domníval, že lze tento výraz spojovat s dnešním *das* „odejít“. Šlo o vyslání jakési „duše“ (*thugs*) císaře do dobrého místa určeného zemřelým a zároveň uložení snad mumifikovaných ostatků do hrobky.

Mezi texty z Dunhuangu se dochoval i jakýsi rituální manuál popisující tuto závěrečnou část pohřebního obřadu císaře či poměrně vysoko postaveného lokálního vládcy (PT 1042). Tímto textem se zabývala M. Lalou (LALOU 1963) a Haarh (HAARH 1969). Text je naneštěstí velmi hutný a význam velké části výraziva je buďto zcela neznámý, případně je předmětem pouhých spekulací. Přes veškeré potíže s porozuměním textu je zřejmé, že popisuje nesmírně pompézní obřad, kterého se účastní velké množství náboženských specialistů a přítomné je i velké množství obětí.

Text se zmiňuje o tom, že obřad *mdad ched po* se koná po třech letech od úmrtí a to ve dne, kdy měsíc neubývá ani nepřibývá (tedy 15. dne lunárního měsíce) za dobré konstelace hvězd. Zmiňuje se i o dvou místech, ve kterých byly během obřadu přítomné ostatky zesnulého císaře. Nazývá je *thugs gur* a *ring gur*. *Gur* znamená „stan“ a je pravděpodobné, že v prvním měla být uchována jakási „duše“ (dnes *thugs* znamená „mysl“, „srdce“) a v druhém fyzické ostatky (*ring*).

První část textu (s porušeným počátkem) je pravděpodobně věnovaná obřadům konaným během příchodu k hrobce. Jmenuje pořadí v pohřebního původu, přípravu obětních tekutin s drahými kameny a léky, obětování jídla, obětní zvířata, atp.

Vlastní část obřadu je pak popisovaná od řádku 97. Má být obětovaná ovce (*lu gu dkar po*) jako výkupná oběť za císaře (*glud*) společně s třinácti kusy rostliny šáchoru (*gla sgang*, *Cyperus rotundus*) a tětivou luku (? *mda' rgyud* či šípem?) snad v přítomnosti lokálního božstva a predků. Poté mají být poražena (*bskyed=bskyad*) zvířata, jmenovitě hřbec a kráva. Dále je králem „rozdělena vládcovská moc“ (*mnga' thang bcad*), v tomto případě jde snad o jakési rituální předání moci zesnulého císaře. V textu se dále zmiňuje výraz *gtang* (*gtang ka*), který pro Haarha znamenal vnitřní prostor hrobky. Etymologicky je však spojený s významem „zanechat“ či „poslat pryč“ a je možné, že jde o závěrečnou část obřadu. Před ní mají být rituálně odstraněny démonické síly (*bdud gcado*) a nashromážděno množství obětních darů pokrmů, nápojů, drahocenností, zbraní, atp.

Král se poté zdá rozdělit moc (*thang*) ve dvou dřevěných deskách (*khram*). Jedna je věnovaná hlavnímu služebníku a jedna ovci nazývané *skyibs lug*. Později uvidíme, že je to ovce, respektive beran, který má zesnulého císaře dovést to říše zemřelých. Ten má být dále podle textu ozdobený. Pravý roh má být zabalený do zlata a levý pokrytý stříbrem. Tyrkysem mají být ozdobená kopýtka a dále má být ozdobená železem. Podobně má být připravený i jak (podle textu podobně tomu, jak se děje během prostředního obřadu *btol chen po*). Král má opět rozdělit „vládcovskou moc“. Kněží a zařikávači vše (*sku gshen phangs bon po*) opět „oddělí od démonů“ (*bdud gcad*). Následuje věta „kněží těla provedou obřad křídla“ (*sku gshen gshog thabs stsalto*). Ptačí křídlo se zdá být důležitým rituálním nástrojem při vyprovázení zemřelého. Dunhuangský text PT 1194 obsahuje mýtus o jeho vzniku. Ozdobené levé supí křídlo mělo být podle něj „poslem mezi živými a mrtvými“ (srov. BELLEZZA 2008: 509).

Po této ústřední pasáži následují dlouhé zmínky o zařikávání a obřadech, pořádku procesí, atp. Tento popis není příliš srozumitelný a i kdybychom znali význam jednotlivých slov, nezdá se, že by z něj bylo možné porozumět významu tohoto obřadu. Omezuje se na popis jednotlivých částí rituálu bez toho, že by se snažil sdělit jejich funkci a význam. K tomu nás ovšem mohou přiblížit jiné dochované texty.

K roli ozdobené ovce, ale v některých případech i koně a jaka (a jak uvidíme později, snad i jelena) promlouvá jednoznačně dunhuangský dokument PT 239. Pozornost k němu upřel už R. Stein, který ukázal, že obsahuje buddhistický obřad, ve kterém však některé části odpovídají svou strukturou onomu nebuddhistickému (STEIN 1970). Je buddhistickým textem k pohřebnímu obřadu. Na zadní straně text obsahuje instrukce k zemřelému, který je vedený do ráje Tušita (*Dga' ldan*) nad horou Méru v severním směru. Tato část je nazvaná *Ukázání cesty do kraje bohů* (*Lha yul du lam bstan pa*) a nese se zcela v buddhistickém duchu.

Přední část obsahuje nejprve modlitbu, která má zesnulého odvrátit od cesty do buddhistických „špatných stavů zrození“ (obyvatelé pekel, přetové, zvířata). Po ní následují pasáže obsahující různé „nahrazení“ či „proměnu“ (*bsngos pa*).³¹ Mezi nimi se objevuje i „nahrazení ovce“ nazvané opět *skyibs lug*. Stein překládá jako „ovce přístřeší“ (mouton de l'abri), ve smyslu ochrany zemřelého. Přestože význam tohoto slova není jistý (pozdější texty bōnu hovoří o *chibs lug*, tj. „jízdni ovci“), následující pasáž promlouvá v polemickém textu o tom, co se s touto ovci během pohřebních obřadů dělo a čemu měla sloužit:³²

31 Dnes se tento výraz *bsngos pa* používá v buddhistických textech pro „dedikování zásluh“ (*bsod nams bsngos pa*). Ale jeho starší význam je „proměnit“ (viz BŤSAN LHA 1997).

32 PT 239, Tib: *skyibs lug snga pa' (=sngo ba) // myI nag po 'i gzhung // shId nag po 'i lugs // bon yas 'dod smrang // 'dre gsur 'dod gyI rabs las // myI bas nI lug 'dzangs la // myI bas kyang lug mthu che bar 'byung ba yang // sems can thams gyang sa /=so/ so 'I las kyls khrlid pas // lug gyIs lam drang yang myI dgos // lug gyIs brag dral yang myI dgos / lug gyIs lam mkhan byed kyang myI nus // lug gyIs blo byed kyang myI nus / lag dum gyIs mda' 'phen yang myI nus par / / ngon /=nges/ don la yid ches pas // lha chos dkar po 'i gzhung // myI dkar po 'i lugs shId dkar po 'i ches // lha chos dkar po la rden/=rten/ nas // lcags lag grang mo ni khong du ma bcug // khong khrag dron po nI phyir ma phyung // don snyIng smad lnga nI spar gyIs ma bdab // g.yang bzhI nI phrag la ma gzar // rus pa dkar po nI gdun la ma rdungs // sha dmar po ni bzangs su ma btsos // mtho res /=ris/ myI 'I lug kyls 'dre 'I lam ma byad // srIn gl las nI ma byas ste // dmI g gson myI g nI rI g // rna gson rna nI dab dab // rus gson ru /=rus/ nI kyIl kyIl //...*

V základních naukách černých lidí (tj. nebuddhistů), v jejich černých pohřebních obřadech (*gshid nag po*), ve výkladech (*smrang*) vášně k obětinám zařikávačů,³³ ve výkladech (*rabs*) vášně k páleným obětinám démonů *de* (*'dre gsur*) je ovce moudřejší člověka. Objevuje se tam dokonce to, že ovce má větší magickou moc než člověk. Avšak každá z citících bytostí je vedená pouze svými vlastními skutky.

Není třeba, aby ovce prováděla po cestě. Není třeba, aby ovce rozbíjela skálu. Ovce přeci není schopná být průvodcem po cestě, není schopná rozhodovat. Někdo bez rukou přece není schopen vystřelit šíp.

Podle těch, kdo věří v absolutní skutečnost (*ngon /=nges/ don*), podle základních nauk bílého božského učení (*lha chos*), se při velkých bílých pohřebních obřadech založených na bílém božském učení nevsunuje dovnitř těla [ovce] železná chladná ruka (tj. nástroj na zabíjení ovce), teplá krev vnitřku těla nestříká ven, rukama se nevytrhává patero orgánů; srdce a nižší (tj. játra, slezina ledviny, plíce). Ovčí kůže (*g.yang gzhi*) nevisí na ramenou, bílé kosti se nerozbíjí v hmoždíři. Krvavé maso se nevaří v měděných nádobách. Podle způsobů lidí vysokých nebeských oblastí se neprochází cestou démonů *de* (*'dre*), nekonají se skutky démonů *sin* (*srin*).

Oko, ano živé oko, *rig rig!* Ucho, ano živé ucho, *dab dab!* Kosti, ano živé kosti, *kjil kjil!*...³⁴

Z těchto rádků je více než zřejmé, že ovce měla zemřelého provázet po smrti. Navíc byla poražená a její vnitřnosti a krev sloužily danému rituálu. Byť je tento text polemický, není v tomto případě důvodu mu nevěřit. Obsahuje detaily, které jsou v jiných rituálních příručkách nevyřčené.

Text obsahuje i „nahrazení koně“ (*rta sngo ba*), který má představovat Báláhu, koně, v kterého se proměnil Avalókitéšvara. Text pokračuje i „nahrazením jaka“, ale v těchto případech se nezmiňuje o nakládání s nimi při původních obřadech.

Tato zvířata, která měla být původně během obřadu poražená, jsou v tomto buddhistickém textu ponechána naživu a věnována zesnulému.³⁵ Stále však figurují v buddhistickém pohřebním obřadu.

V následujících kapitolách se pozornost obrátí k relativně nedávno nalezeným textům bez jakéhokoliv vlivu buddhismu, které mohou k pohřebním obřadům a zejména k předstávám o geografii zásvětí ve starém Tibetu přinést další informace.

33 Tib. *yas* jsou specifické obětiny používané v rituálech s konstrukcemi s barevných nití (*nam mkha'/mdos*).

34 Onomatopoické slabiky invokují pohyb kostí, třepání ušima a mrkání očima živé ovce.

35 K obětem zvířat se vztahuje více textů z Dunhuangu. K pokusu o překlad některých z nich (PT 1194, část PT 1134 a ITJ 731 viz Bellezza 2013, str. 213-246).

Způsoby potlačení [poskvřňující předčasné smrti] *neldi* (*Rnel dri 'dul ba'i thabs*)

V roce 2006 byla prováděná rekonstrukce staré stúpy známé podle lokality v jižním Tibetu jako Gathang Bumpa (*Dga' thang bum pa*) a nacházející se v místě známém jako Tamšul (*Gtam shul*), známém dnes jako Tshomä (*Mtsho smad*). Langru Norbu Tshering měl na starosti renovaci stúpy. Byl to on, kdo rozpoznal, že mezi rukopisy nalezenými v jejích útrokách se nacházejí i texty naprosto neznámého charakteru, které mohou být spojované se starým tibetským náboženstvím, někdy poněkud problematicky nazývaném *bön*. Po nálezů předal texty k posouzení zkušenému badateli Pasang Wangduovi ze Lhasy. Rozhodli se dané texty publikovat. Vyšly knižně přepsané do tiskové podoby tibetštiny a doplněné reprodukcemi originálů ve Lhasě (PA TSHAB PA SANGS DBANG 'DUS – GLANG RU NOR BU TSHE RING 2007). V tibetologických kruzích se postaraly o malou senzaci.

Byly tak nalezené texty, které jsou bez silných vlivů buddhismu, a prokazují příbuznost s dokumenty nalezenými v Dunhuangu po paleografické stránce. Jejich přesné stáří je nejisté, mohou být o něco mladší než ony z Dunhuangu (tam byla jeskyně s texty uzavřená v první polovině 11. stol.), ale je možné, že některé z nich mohou pocházet z doby před 11. stoletím (KARMAY 2009).

Je mezi nimi je i poměrně rozsáhlý manuskript zapsaný na 24 listech (48 stranách). Je však neúplný. Počátek i konec textu chybí, konec dochovaného manuskriptu je navíc potrhaný a části textu posledních listů tak schází.

Text vydavatelé nazvali *Způsoby potlačení [poskvřňující předčasné smrti] neldi, atd.* (*Rnel dri 'dul ba'i thabs sogs*). Sestává ze tří částí. V první z nich chybí počátek, na konci je však uvedeno, že se jedná o *Očištění předčasně zemřelé s poskvřněním nel* (*Rnel gri mo'i bsangs*, 1–9). Druhá část se dochovala celá a je v textu nazvaná *Způsoby potlačení [poskvřňující předčasné smrti] neldi* (*Rnel dri gdul /='dul/ ba'i thabs*, str. 9–37). Název poslední části (str. 37–47) text neobsahuje.

Výraz *neldi* (*rnel dri*) v názvech textu se skládá ze dvou slabik. První z nich (*rnel*) je slovesem i jménem. Evidentně označuje druh znečištění, které je ale v současné tibetštině neznámé. Text samotný se týká v naprosté většině smrti těhotných žen a je tak zřejmé, že se toto znečištění týká právě jich. Na jednom místě textu se hovoří o tom, že lze použít text kněze Jangala „očistění od *nol*“ (*mnol bsangs*). Slovo *nol* (*mnol*) je jedním z mnoha specifických znečištění dávaných do souvislosti s incestem. Nabízí se jistá podobnost (v tibetštině má logiku) mezi slovy *nol* a *nel*. V případě *nel* však nejde zřetelně o incest, ale snad o jiné znečišťující okolnosti, vedoucí následně ke smrti těhotné matky.

Výraz *di* (*dri*) označuje jednak druh démonů, ale také znečištění (dnešní *dri ma*). V textu je často zapisovaný také jako *gri*. Tento téměř stejně znějící výraz je užíván jednak pro předčasnou smrt (zpravidla zabitím; *gri* znamená i nůž), ale zároveň je to i výraz užíván pro demony působící předčasnou či náhlou smrt. Jde o stejný druh úmrtí (a demony působící je), který byl zmíněn v předchozí části ve spojitosti s císařem jménem Digum Cänpem (*Gri/ Dri gum btsan po*). První slabika jeho jména je stejným slovem.

Zmíněný rukopis tedy obsahuje oddělené tři části, které spolu souvisejí. V první z nich se jedinečným způsobem text věnuje podrobně rituálnímu obřadu očistění zemřelé těhotné ženy, která byla démonkou unesena dospod devítipatrové démonické říše, kterou také popisuje. V části věnované rituálu zůstává mnoho nejasného, ale stále přináší informace, které umožňují alespoň obecnější představu o jeho průběhu. Textu chybí počátek.

Druhá část se věnuje rituálu potlačení démonů předčasné/náhlé smrti (*dril/gri*) a přichází nejprve s doplňky k rituálu a poté se 14 vyprávěními o úmrtích těhotných žen a následných rituálních potlačení jednotlivými kněžími (*gshen*). V sedmém vyprávění se náhle objeví některé detaily k případu v první části. Dozvíme se v něm základní okolnosti jejího úmrtí. Celá tato druhá část obsahuje další cenné poznámky k rituálům i jednotlivým polomytickým kněžím v různých částech Tibetu. Ukazuje na skutečnost, že přes některé společné prvky, byly jednotlivé rituální tradice velmi různorodé, a spjaté se jmény zmíněných kněží.

Poslední částí, která nemá název, jsou mytická vyprávění, které nejsou zdaleka kompletní. Dochovalo se celé jen jedno z nich a část druhého. Není zřejmé, jaká je jejich souvislost s pohřebními rituály pro náhle zemřelé těhotné ženy. V tomto textu budou vynechané.

Překlady či parafrázy tohoto textu (ale také textů, které jsou představené v následujících dvou podkapitolách) byly nedávno vydané (BELLEZZA 2013). Jejich autor si najal k překladu množství tibetských mnichů dnešní tradice bönu a lze ho tak chápat jako editora výsledné podoby. Tyto texty jsou nesmírně obtížné pro svou neustálenou ortografii, častý fonetický zápis slov, ale také pro chybějící kontext těchto rituálů, které dnes z tibetské náhorní plošiny vymizely. Tyto rysy textů prozrazují, že byly primárně tradované ústně. V následujících pasážích se v detailech odchyľují od překladů uvedených v Bellezzově publikaci i v jeho náznamech jejich interpretace.

1. část textu: Očištění předčasné zemřelé s poskvrněním nel (*rnel gri mo'i bsangs*, PA TSHAB PA SANGS DBANG 'DUS – GLANG RU NOR BU TSHE RING 2007: 1–9)

Úvod této části schází. Zemřelá je později v textu nazvaná „vznešená paní královna“ (*rje rgyal btsun ma*) a tento výraz by naznačoval, že to byla žena význačného postavení. Nicméně v pasážích věnovaných obřadu se dozvíme, že démoni přítomní v jejím těle se stanou po očistném rituálu bytostmi *btsun* (což se v jejím jméně objevuje). Toto její oslovení tedy může naznačovat i skutečnost, že démoni v jejím těle byli podmaněni. Na konci této části je nazvaná *bu gri mo*, což je přeložitelné jako „náhle zemřelá s dítětem“. Jde tedy o těhotnou ženu.

Až v druhé části textu (viz níže) se objevuje výklad o okolnostech jejího úmrtí, který je však evidentně viděný z jiné perspektivy a snad byl součástí trochu odlišné tradice nahlížející na její smrt i následný rituál.

Tento příběh (je to vyprávění č. 7) hovoří o ženě jménem Lhoza Dilbu Silsilmän (*Lho za dril bu sil sil sman*) z kraje Lho (*Lho*, tj. dnešní Lhokha v jižním Tibetu). Vypráví o tom, že otěhotněla, a poté se ocitla na skále „duše“ kraje Lho (*lho bla 'pha bong*). V té chvíli tam byl i démon *de* (*dre*) z kraje Mon³⁶ a způsobil její smrt. Poté ji jistá démonka Sin Zobo Ringmo (*Srin zo bo ring mo*) odvedla skrze děvět prahů do devátého kraje spodní démonické říše.

36 Tj. z krajů s nižší nadmořskou výškou v dnešním Arunáčalpraděši v Indii.

Její smrtí bylo znečištěné (*mnol*) i božstvo kraje Lho, které odešlo od lidí. Její bratr spolu s otcem tak provedli očistný rituál božstva (*bsangs*). Přizvali také tři zaříkavače jménem Lha-bön Monbön Thökar (*Lha bon mon bon thod dkar*), Khangza Thidang Pajeje (*Khang za this dang spa ye ye*; ta je podle jména ženou) a Jangal Gyimgong (*Ya ngal gyim kong*). Ti vyvedli zesnulou z devíti démonických krajů po výkupné oběti (*glud*) démonce Sin Zobo Ring mo.

V příběhu z následující části tedy figurují tři náboženští specialisté, kteří provedou daný obřad. V této první části je ale jmenovaná výhradně jen postava jednoho z nich; mytického kněze jménem Jangal Gjimgong (*Ya ngal gyim gong/khyong/kong/atp.*), který je spojovaný s tradicí očistných rituálů (*bsang/sel*). Zdá se tak, že, přestože měli na výsledném rituálu spolupracovat různí „kněží“ (*gshen*) a „zaříkavači“ (*bon po*), tento text první části se týká jen tradice spojené s ním.

Postava Jangala hraje dosud důležitou roli v dnešním monastickém *bönu*. Rod Jangal má své hlavní sídlo v dnešním Nepálu, v kraji Dolpo, blízko hranic s Tibetskou autonomní oblastí dnešní ČLR. Z dochovaných historiografických textů se historická postava Jangala vynořuje až v 11. století, kdy se mistr Jangtön (*Yang ston*) z tohoto rodu měl přesunout do zmíněné oblasti Dolpa (srv. CHOEKHORTSHANG 2013). Do té doby je známý jako mytická postava dávného kněze (*gshen*), který byl specialistou na očistné rituály (*sel, bsang*) (srov. HUBER 2013). Ovšem jedna z nejstarších buddhistických kronik ho zmiňuje v seznamu nebuddhistických specialistů 8. století. Je tak pravděpodobné, že v té době daný rod existoval, ale nezůstává o něm mnoho věrohodných zpráv (srov. DIEMBERGER–WANGDU 2000). Tradice monastického *bönu* o něm v kronice pocházející pravděpodobně z 13. století hovoří jako o jednom z kněží prvního mytického tibetského císaře, který s ním sestoupil z nebe (srov. BEROUNSKÝ 2011). Ale starší verze tohoto mýtu Jangala nezmiňují. Starší texty se však víceméně shodují v tom, že prehistorická postava mytického kněze Jangala je spojovaná s očistnými rituály.

Výsledkem jeho očistného rituálu má být proměna zemřelé v bytost nazývanou *män* (*sman*). Tento výraz označuje ženské bytosti, ale také „lék“ či „prospěch“. Je tak patrné, že daná žena měla být napadena demony *di* (*dri/gri*), kteří způsobili její smrt. Těmito demony je kontaminovaná a očištěním od nich, které je popisované v tomto textu se stane bytostí *män*.

S textem vstupujeme do démonické říše zemřelých, kterou má zesnulá s pomocí zmíněného kněze projít. Jde o unikátní popis démonického zásvětí, který se v jiných textech nedochoval. Je však pravděpodobné, že se nejedná o obecné zásvětí všech zemřelých, ale jakési démonické kraje, ve kterých se ocitnou ti, kdo zemřeli přičiněním démonů *di* (*dri/gri*), tj. démonů působících předčasnou smrt. Do tohoto démonického kraje ji měla zanést Sin Zobo Ringmo (*Srin zo bo ring mo*) a není vyloučené, že mohlo jít o její specifickou říši.

Nelze si však nevzpomenout na mýtus o císaři Digum Cänpo zmíněný v předchozí kapitole, který také zemřel náhlou smrtí (*dri/gri*). Podle tohoto mýtu došel do podzemí (útrob podzemní bytosti *lu/klu*) a jeho ostatky musely být získané „výkupnou obětí“ (*glud/bslu*). Na obecné úrovni jsou si podobné.

Tato konkrétní říše sestává z devíti oblastí, které mají své nebe, své jezero či řeku, svou skálu, stinnou stranu hory a sluneční stranu, atp. Sídlí v nich i bytosti oné země, pojmenované jednoduše jako „lidé“ (*myi*). Z kontextu je patrné, že jsou to lidé, kteří zemřeli působením démonů. Jednotlivé kraje jsou charakteristické svou barvou a jména oněch zemí určuje především drahocenný kámen či kov. Odsopdu jsou v textu jmenované následovně:

1. ? modrá? tyrkys?³⁷
2. červená – země Čang (*Byang yul*)
3. pestrobarevná (*khra bo*) –?
4. bílá – Lasturová země (*Dung gi yul*)
5. bílá– země Mu (*Rmu yul*)
6. červená – Měděná země (*Zangs kyi yul*)
7. bílá – Křišťálová země (*Shel gyi yul*)
8. červená – Země slitiny zinku a mědi (*Khar ba'i yul*)
9. žlutá – Zlatá země (*Gser gyi yul*)

V textu samotném je zmiňované, že zesnulá má přejít přes devět „mathem“ (*rma them*). Bellezza tento výraz nepřekládá, ale je pravděpodobné, že se jedná o práh dveří (srov. dnešní *ya them* „horní veřej dveří“, *ma them/ rma them* „práh“). Přestoupením přes práh zesnulá vstupuje do dalších jednotlivých krajů.

Jednotlivé formule se při popisu daných krajů značně opakují, mění se jen barvy a názvy zemí. Pro ilustraci tak lze přeložit relativně detailní popis, který se týká druhé země (PA TSHAB PA SANGS DBANG 'DUS – GLANG RU NOR BU TSHE RING 2007: 35, 134). Podobný popis prvního kraje je v textu dochovaný jen ve fragmentu:³⁸

Když přejde přes druhý práh, [jsou tam] statisíce osob [kraje] Čang v kraji Čang s červeným nebem, červenou zemí, s červenou řekou, červeným dnem údolí a vrchní části údolí, také s červenou stinnou a slunečnou stranou [hory]. Jen co tam vyvstane slunce, vyjdou [statisíce osob] zevnitř červeného jezera Čang, objeví se na vrchu červené skály Čang. Co dělají? Rozprostírají krev.³⁹ Smějí se: „Hag se hag“!⁴⁰ Jen co k večeru zapadne slunce, vrátí se do jezera Čang tak, že tam naskáčí. Nařikají: „Šum se šum!“⁴¹

Co je poté pronásleduje? Pronásleduje je železná vlčice s devíti hlavami a divoká měděná fena s osmi jazyky. Přijdou, aby žraly maso a pily krev.

Co [ony osoby] nesou? Na zádech nesou železné žáby s devíti hlavami.

37 Pasáž týkající se prvního kraje se nedochovala celá, ale v úryvku je zmiňovaná „modrá“ (*sngon*) asociovaná s tyrkysem.

38 Tib: *rma them pa gnyis 'das na' gnam yang dmar po la' sa yang dmar po la/ chu yang dmar po la' phu mdá' yang dmar po la/ gdags srib yang dmar po pa/ yul byang gyI yul na' byang gyi myi bo 'bum// nang par nyI ma shar tсам na/ byang mtsho dmar po 'i nang nas byung/ byang brag dmar po 'i rtshe la byung/ las su cI mdzad na// khrag gyi than ma 'dIngs// bzhad dang lhag ge lhag// do nub nyI ma nub tсам na' byang mtsho mar po 'i nang du mchongs nas mchIs/ ngud dang shums se shums/ phyi na ci brang na/ lcags gyI spyang mo 'go rgu dang/ zangs gyI phar mo lce brgyad 'brang// da sha la za zhing khrag la 'thung du mchi/ rgyab la nI ci khur na' lcags gyI sbal pa 'go rgu khur la khur te gda'// khyod de na ma bzhugs shig/ khyod de na ma bzhugs cIg/ khyod gyi thugs lam na' de khyed gyi las yIn snyem ste// khyod gyI las myen gyIs// 'phrin las ngan pa 'phro bor cig/ khyod gyi snying lam na/ lcags gyi sbal pa de/ khyod gyi khyo dang stangs yin snyem/ de ni khyod gyi khyo dang stangs myen no/ de ni khyod gyI sha la za zhing khrag la 'thung du 'ong/ khyod de dang ma 'gros cIg/.*

39 Tib. *than ma 'dings*. Sloveso *'dings* je poměrně jasné („rozprostřít /podušku/“ atp.) ovšem výraz *then ma* je slovníkům neznámý. Rozprostírají něco krvavého. Výraz *than* však lze vztáhnout k *than tsi* „pokrývka/plst“.

40 Onomatopoeický výraz implikující hlasitý smích.

41 Zvukomalebné slovo vyjadřující nárek.

Nezůstávej tam! Nezůstávej tam! V tvých představách (thugs lam) se ti bude zdát, že [rozprostírání krve]⁴² je tvá práce. Není to tvá práce. Zbav se zbytku špatného konání. V tvých představách se ti zdají být ony železné žáby tvým mužem, tvým manželem. Ony nejsou tvým mužem, nejsou tvým manželem. Ony přišly žrát tvé maso a pít tvou krev. Nespolčuj se s nimi!

To je tedy standardní popis jednoho z devíti krajů zászvěti. Je to hrozivý démonický kraj, ve kterém jsou během noci jeho obyvatelé napadáni železnou vlčicí s devíti hlavami, měděnou fenou s osmi jazyky a železnou žábou s devíti hlavami. Ty mají upířské rysy. Z textu je patrné, že obyvatelé si danou hrůzu neuvědomují a považují je za své blízké. Jsou tak nevědomky součástí této démonické říše (což je v jiné rovině zmíněné tak, že v jejich těle jsou démoni *de*).

Pouze u popisu prvního kraje z těchto devíti je zmíněný očistný rituál, který má převést zemřelou do dalšího kraje. U popisů dalších zemí se pak v textu objevuje jen stručný pokyn: „je to stejné jako prve“, očistný rituál je tedy podobný pro každý z devíti krajů.

Zmíněný rituál je komplikovaný a místy nejasný. V popisu první země se objevují fráze zmiňující vlčici, fenu a žábu téměř ve stejném znění, jsou však nazvané „železná vlčice s devíti hlavami“, „měděná divoká fena s devíti hlavami“ a „železná žába s devíti hlavami“. Po nich je zmíněná démonka Sin Zozo Ringpo (*Srin Zo zo ring po*). Jen díky vyprávění v druhé části víme, že to měla být ona, kdo zesnulou přivedl do této démonické říše.⁴³

Následující věta praví, že kněz Jangal Gjimgong; v textu zvaný „otec“ (*pha*); ji před tlamami oněch bytostí ochrání za pomoci oklamání výkupnou obětí (*de'i kha nas pha ya ngal gyim khong gyis blus*). Do rukou předloží démonce výkupné obětiny a ona bude oklamaná (*srin zo zo ring po'i phyag nas bslus te*). Byť všechny jmenované obětiny k oklamání nelze spolehlivě přeložit, objevují se mezi nimi draví ptáci, jistý nástroj ze dřeva (*shing ring lce dmar*), černá tětiva luku (? *mda' rgyud nag po*), šíp bez hrotu, kůže, nádoba naplněná šáchorem (*mon lug*) a tekutina se stříbrem.

Poté jsou v textu jmenovány brány, kterými má zesnulá projít. Je to brána průsmyku s prahem (*la'I them sgo*), brána údolí z bambusu (*lug=lung gyi smyug sgo?*), kamenná brána (*rdo sgo*) a brána z borovice (*gsom sgo*) a brána nějak související s vodou (*chu rba*= sépiové kosti?). Pravděpodobně mají vést od jezera či řeky daného kraje k průsmyku, kterým se projde do dalšího kraje.

Následně jsou zmíněná zvířata, které mají sloužit jako „nositelé“ (*rten*) při průchodu oněmi branami. Jsou pojmenovaná nejasným termínem *zag*. Toto slovo nese význam „uniknout“, „odtéci“ (srov. *dzags*) a snad se jím dává najevo, že poslouží zesnulé k uniknutí z tohoto kraje zmíněnými branami. Jen v rovině hypotéz si lze tento výraz spojovat s uniknutím krve těchto zvířat, tedy s jejich obětováním (srov. dnešní význam *zag*=menstruace).

Nejprve jsou představeni jako *zag* nebe, země, *zag* vrchní a spodní části údolí, *zag* stinné a sluneční strany hory. Následuje vlastní výčet ptáků a zvěře nazývaných *zag*: sup (*bya zag rgod*

42 U šesté země je explicitně zmíněná tato „práce“, (viz PA TSHAB PA SANGS DBANG 'DUS – GLANG RU NOR BU TSHE RING 2007: 37).

43 Text samotný obsahuje větu: *srin zo zo ring pa'i sha la za zhIng khrag la 'thung du mchi*. Tučně označená genitivní koncovka vyjadřuje, že démonka sama by požíraná. Je to ukázkou obtížnosti s nakládáním s tímto textem a jeho nekoherentnosti.

zag), rys (*dbyi zag tsha zag*), tetřev (*gong zag*),⁴⁴ křepelka (*srag zag*),⁴⁵ jelen (*sha zag*),⁴⁶ gazela (*rgo zag*),⁴⁷ antilopa (*gtsos zag*),⁴⁸ kozorožec (*skyin zag*),⁴⁹ kabár (*gla zag*),⁵⁰ velbloud (*rmong zag*),⁵¹ ryba (*nya zag*), vydra (*sram zag*), svišť (*phyi zag*),⁵² jezevec (*grum zag*),⁵³ kůň (*rta zag rmang zag*),⁵⁴ kráva (*ba zag*), divoká koza (? *skya zag*),⁵⁵ pes (*kyi zag*)⁵⁶ a medvěd (*dom zag*).⁵⁷

Tato pasáž končí větou: *Projde nesena všemi zag. Odejde překročice navrchu práh. (zag rgu zag la brten te gshegs te/ rma them pa cig yar ru rgal te gshegs so/)*.

Následující pasáž textu se se neodehrává v posmrtném démonickém kraji, ale popisuje očistný rituál při kterém se nakládá s tělem zemřelé. Je částečně nesrozumitelný a uvedený záhadnou větou „tam bude pronesen [výklad] o rodičích nemoci“ (*der nad gyI pha ma smos la*). Tato věta je nejasná, ovšem následující věta hovoří o nějakém předmětu nazývaném *dbu bzar* (*dbu bzar zangs gyI nag du lugs bzhin bgyI ò*). Ten je dále v textu zapisovaný poněkud jinak jako *bu gzar*. Je možné, že se jedná o rituální naběračku (*bza' ru*), kterou se má do měděné nádoby cosi vylít (*lugs*). Později je v textu charakterizované jako *nad gyI bu gzar*, snad tedy „naběračka [s tekutinou?] nemoci“. Z dalších vět vyplývá, že na dně měděné nádoby je tělo zesnulé. K měděné nádobě má být odřikávaný „výklad o léčivých bylinách“ (*rtsi sman gyI rabs gton*) a „tekutina nemoci má být pozřena“ (*snyun chab gsol lo*). Není jasné jak a kým. Ovšem je patrné, že touto procedurou se má očistit tělo zesnulé a zbavit „tekutiny nemoci“.

Poté následuje provolání, ve kterém je oslovena jako „vznešená královna“ (*rje rgyal btsun ma*) na dně měděné nádoby. Později uvidíme, že se výrazem *btsun* označuje potlačený a zklidnění démon náhlé smrti di (*dri/gri*). Je možné, že se takto oslovuje tělo zesnulé kontaminované démony, kteří byli utišení. Poté se v textu zmiňují jednotlivé ženské démonky (*sri mo thang, rnel mo thang, gyed mo thang*), které „kroužily kolem její tváře“ (*kha cig 'khor 'khor ba*).

Snad i proto má být následně zesnulé omytá tvář za pomoci tří substancí a následně jsou jí učesané vlasy třemi různými hřebeny z různých dřevin a krajů.

Mluví se poté o měděné nádobě (*zangs bu*) umístěné pod tělem zesnulé (*spur*), do které se má nějakým způsobem dostat nemoc (dosl. „měděná nádoba podojení nemoci“, *nad bzhos pa'i bzangs bu*). Pod ní má být vykopána trojúhelníková jáma nazývaná *gshad khung*, sloužící evidentně vyhánění démonů. Po jejím okraji má být třináct rituálních dýk či kolíků ze dřeva

44 Tib. *gong mo*. Podle lékařského slovníku jde o velekura tibetského (*Tetraogallus tibetanus*), viz DGA' BA' I RDO RJE 1995: 362. Následně budou udávány jednotlivé druhy ptáků a zvěře víceméně podle tohoto slovníku, avšak přesnou identifikaci je třeba brát poněkud s rezervou. Tibetské klasifikace neodpovídají evropským a navíc značně stáří překládaného textu může způsobit posuny významů.

45 Tib. *srag* = *sreg pa*, *Francoelinus pinedaenus*, frankolín perličkový (DGA' BA' I RDO RJE 1995: 373).

46 Tib. *sha ba*, *Cervus elaphus wallichii*, jelen tibetský.

47 Tib. *rgo ba/dgo ba*, *Procapra picticaudata*, tibetská gazela.

48 Tib. *gtsos/gtsod*, *Pantholops hodgsoni*, tibetská antilopa.

49 Tib. *skyin*, *Capra sibirica sakeen?*, tibetský kozorožec.

50 Tib. *gla ba*, *Moschus chrysogaster*, kabár lesní (musk deer).

51 Tib. *rmong=rnga mong/rnga mo?*, velbloud

52 Tib. *phyi ba*, *Marmota himalayana*, svišť himálajský.

53 Tib. *grum pa*, *Arctonis collaris albugularis*, (?) jezevec bělohřdlý.

54 Tibetský výraz *rmang* označuje také koně v některých tunchuangských dokumentech.

55 Tib. *skya=rgya?*, *Capricornis thar*, serau himálajský (je příbuzný kozám). Bellezza překládá jako straka (*skya ga*), ale ve větě tvoří pár s krávou (*ba*) a je tedy pravděpodobné že jde o nějak podobného savce.

56 Tib. *kyi=khyi*, takto je pes zapisovaný častěji v dokumentech ze stúpy Gathang Bumpa.

57 Tib. *dom*, *Selenarctos/Ursus thibetanus*, medvěd ušatý.

keře dřívě (skyer, Berberis). Dále mají být v jámě připravené kameny ohniště a na ně má být posazená zmíněná měděná nádoba. Do ní má být vloženo maso třinácti druhů zvířat (a snad ptáků). Text explicitně hovoří o tom, že pokud nebude k nalezení maso všech třinácti zvířat a ptáků, je nutné mít alespoň maso černé ovce, černého prasete a černého psa. To se má povařit a poté, co se začne zvedat pára, má být do vařené krve přidána kost rysa a další (kosti) z nohou (zvířat). To se má opět povařit.

Následují obecnější instrukce o tom, že se má každé noci provést Jangalův očištný rituál (...*khri bgyi* „10000 krát?“, tj. mnohokrát?). K rituální naběračce (s tekutinou?) nemoci v měděné nádobě se zesnulou mají být odříkané výklady o mytických napadeních demony a následných rituálech⁵⁸ a ta má být poté uložena do trojúhelníkové jámy.

Následně mají být provolané výzvy k otevření „úzké cesty“ (*'phrang mo*) jednotlivých bran. Jmenovaná je brána bílých kostí či lasturoviny, brána *snag byang*, brány měděné a železné cesty. Při každé z nich se má přizvat Jangal, aby provedl očištný rituál (*yang ngal dang mnol bsangs khongs re sryan drang ngo*). Na závěr je konstatované, že se může použít i jiný Jangalův rituál očištění mrtvol (ya *ngal gyi ro bsangs*).

Byť je tento popis očištného rituálu ve svých detailech nejasný, lze s jeho pomocí získat alespoň základní představu o jeho průběhu.

Zesnulá těhotná žena byla napadena demony náhlé smrti, kteří znečistili její tělo. Po smrti se objevila v démonickém kraji sestávajícím z devíti podzemních krajů. V těchto krajích hrozí zesnulé, že se také stane démonkou.

Následuje očištný rituál náboženského specialisty Jangala, který koordinuje rituální nakládání s mrtvolou zesnulé a dění v démonickém kraji. Hlavním cílem rituálu je očištění těla zesnulé od démonů, kterému předchází obětování předmětů, které mají oklamat bytosti v démonickém kraji (*bslus*). Očištění spočívá ve vyvedení znečištění či „tekutiny nemoci“ z těla zemřelé. Toto očištění umožní zesnulé v démonickém kraji vyvedení skrze „brány“ v jednotlivých démonických krajích za pomoci mnohé zvěře a ptactva.

V textu je zmíněné, že mezi vařeným masem je nezbytně nutné maso černé ovce, prasete a psa, a tato zvířata nejsou jmenována v seznamu oněch, které mají zesnulé pomoci projít branami. Černá barva těchto zvířat ukazuje směrem k jejich démonickému charakteru. Avšak k masu se mají přidat kosti z nohou dalších zvířat. A zde je vysloveně jmenovaná jen kost rysa, která figuruje na počátku seznamu „nositelů“ zesnulé. Je tak pravděpodobné, že jsou to kosti nohou těch zvířat, která mají zesnulé pomoci projít démonickým krajem.

Každopádně je cílem rituálu projít jednotlivými branami přes „práh“ dalšího z devíti krajů za pomoci očišťování od démonů a nemoci a zároveň pomocí kostí nohou obětovaných zvířat.

Všechny tyto kraje démonické říše jsou si podobné a rituál prováděný pro každý z nich má být podle textu také stejný. Výjimkou je pouze pátý „bílý“ kraj se stříbrným jezerem a stříbrnými bytostmi. Zatímco ostatní kraje jsou pojmenované podle vzácných kovů, materiálů a drahých kamenů, tento kraj je pojmenovaný jen v jediné větě „kraj [bytostí] mu (*rmu'I yul*)“.

58 Text obsahuje nejasnou větu *rma snam /rnam/ gtsos snam /rnam/ gyIs brlabs cIng*. Ta se opakuje později v textu ve znění *rma sna gtsos snam gyi rabs* a její význam se zdá být *Výklad o jednotlivých hlavních zraněních*, tj. výklady o dávných případech napadení demony a rituálního očištění.

Toto pojmenování je značně překvapivé. Bytosti *mu* (*dmu/rmu*) jsou ve starém Tibetu spojované s nebem a s mýty o sestupu prvního tibetského krále z nebe na zem (BEROUNSKÝ 2013). Zároveň jsou *mu* jmenováni jako jeden ze starých tibetských rodů. Ovšem v dnešním Tibetu jsou *mu* známí také jako druh démonů působící nemoci. Není jisté, zda všechny tyto asociace spojené s výrazem *mu* spolu souvisí. Může tomu být tak, že démonické bytosti *mu* byly součástí jiné tradice a spojuje je jen podobnost zápisu daného slova. Každopádně se v tomto případě (pokud nejde o chybu v zápisu slova) setkáváme s ranou tradicí považující *mu* za démonické bytosti.

Tento pátý kraj je také výjimečný tím, že je prostředním z oněch celkových devíti, je tedy jejím středem. Jeho důležitosti napovídá i zmínka v textu o tom, že pouze při procházení tímto krajem má být obětována ovce (PA TSHAB PA SANGS DBANG 'DUS – GLANG RU NOR BU TSHE RING 2007: 36):⁵⁹

Po dojití do onoho kraje tam má být zabitá ovce. Má být zasažená a tam také poražená. Výkupné má být zapláceno (?).⁶⁰ Jedna řeč tam má zaznít. Jedna část z vyvrženého zvířete tam má být věnována.

Po projití dalšími kraji se zesnulá dostane až do posledního devátého „zlatého kraje“:⁶¹

Nahoře je při devátém prahu zlatý kraj se zlatým nebem, zlatou zemí, zlatou vrchní i spodní částí údolí, se zlatou sluneční i stinnou [stranou hory]. Zevnitř zlatého jezera [vyjdou] statisíce zlatých ženských osob...

Když zemřela, zemřela [pošpiněním] nel. Když byla převedena [přes jednotlivé kraje], byla převedena v [bytost] män. Když ví, že devět prahů [devíti krajů] je u konce, předčasně zemřelé dívce s dítětem náleží [být bytostí] män. Jejím tělním tekutinám (chu ser) náleží [být] čistou tekutinou (tshan). Co se týče těchto [rituálních nástrojů] jatag (ya stags), je to devět [trojúhelníkovitých] jam vykopaných pro každý z devíti prahů. Je to devět šalba (?)⁶² a devět galba (?)⁶³, které byly uloženy. Také jednotlivých [devět] dongmo⁶⁴ bylo rozdraceno.

59 Tib. text: // yul der phyin pa dang/ lug gcIg kyang/ der gsad/ lug la rma yang der bsha' bda' blan cIg yang der blan/ gsung lan cIg der dbab/ bshos cha cig yang der sprad do//

60 Význam této věty je značně nejistý. Spojení *bda' blan* nedává příliš smyslu. Sloveso *blan* může mít spoustu významů podle kontextu (*bskyar*, *gdab*, *grogs byed*, *glon*, *dkyu*, *sgyur*, viz. RNAM RGYAL TSHE RING 2001), etymologicky je však spjaté se slovesem *len* (vzít, vrátit, atp.). Ani výraz *bda'* není příliš jasný. Označuje buď něco chutného, v jiném slovesném významu pak hnát (stádo). Může být chybně zapsané *brda* (znamení), ovšem v textu *Sha ru shul ston* ze stúpy Gathang Bumpa se objevuje spojení *gtá' blan*, které se zdá vyjadřovat cosi ve smyslu „věnovat cosi jako zástavu/náhradu“. Opravuji tak v tomto významu.

61 Tib. text: rma them pa rgu ya rol na' / gnam yang ser po la/ sa yang ser po la/ phu yang ser po la/ mda' yang ser po la/ gdangs yang ser po la/ srlbs yang ser po la/ yul yang gser gyI yul/ mtsho gser mtsho ser mo 'i nang na/ gser gyI myi mo 'bum/ grongs yang rnel te grongs/ bskyal ba sman du bskyal/ rma them pa rgu rdzogs par shes na/ bu grI mo sman du rung/ de'i chu ser tshan du rung/ 'dI 'i ya stags nI rma them pa re re la khung bu re re rgu brko//shal ba rgu/ 'gal ba rgu/ gal ba dang shal ba re re yang gzhang/ 'dong mo re re yang gcag/ bsag thabs dang gyer thabs bcas gcIg go/ de yan cad rnel grI mo 'i bsangs lags te/ rdzogs s.ho/

62 Jde evidentně o rituální předměty, které v tomto kontextu mohou mít specifický význam. Výraz *shal ba* znamená náhrdelník srv. *do shal*.

63 Opět se nelze dohadovat o významu tohoto výrazu. V textu samotném je tento výraz jako sloveso ('gal) ve významu „procházení“ přes prahy jednotlivých krajů, pravděpodobně s tím nějak souvisí.

64 Tib. *'dong mo*. Opět neznámý rituální předmět. Výraz *gdong mo* označuje ocasní kost zvířat (=mjug do, RNAM RGYAL TSHE RING 2001), ale i toto je nejisté.

Metoda shromažďování a metoda odříkávání jsou spojené.

Skončil výše uvedený způsob očištění předčasně zemřelé pošpiněním nel.

Výsledkem očištění rituálu tak má být převedení zesulé přes devět démonických kra-
jů, během kterého je zbavená démonického znečištění. To je vyjádřené na rituální úrovni
jako „tekutina nemoci“, která má být z těla zemřelé vyvedena. Projitím devíti kraji se má stát
božskou bytostí *män*.

2. část: Způsoby potlačení poskvrňující předčasné smrti *neldi* (*Rnel dri gdul/=’dul/ba’i thabs*, PA TSHAB PA SANGS DBANG ’DUS – GLANG RU NOR BU TSHE RING 2007: 9–37)

Text poté oznamuje, že následující část se bude dotýkat „způsobu potlačení *neldi*“. Jde o komplementární rituál, který problém znečištění zemřelé těhotné ženy řeší svým způsobem z jiné perspektivy a hlavním cílem je potlačení (*’dul*) démonů *di*. Text v této souvislosti připodobňuje toto potlačení k „vyčinění čerstvé kůže“ (*dpags gsar las zhib du mnyes*, atp.). Jestliže byl v první části mytickým specialistou na očištění zemřelé „otec“ (*pha*) Jangal, na počátku této části se objevuje mytický „zaříkávač démonů *di*“ (*dri/gri bon*) jménem Radžag Kjigjal (*Ra ljags skyI rgyal*).⁶⁵ Teprve v druhé polovině tohoto textu se začínají jmenovat i jiní rituální specialisti, kteří jsou ostatně známi i z jiných textů. Pohřebních rituálů se účastnilo množství specialistů znalých různých rituálních způsobů spojovaných s různými (semi-?) mytickými dávnými kněžími. Tato část může začínat tradicí spojenou s knězem Radžag Kjigjalem.

Počátek hovoří o „dalších“ (*gzhan ma*) rituálech (*thabs*, dosl. způsobech), které sestávají z následujících kroků:

1. Obětování nebi a zemi (*gnam sa mchod pa*)
2. Podmanění si základny země (*sa gzhi gdul ba*)
3. Oddělení divokých a klidných démonů *di* (*dri rgod g.yung dbye ba*)
4. Přivolání zaříkávače démonů *di* (*dri bon spyang rang l=drang/ ba*)
5. Výklad o jednotlivých hlavních zraněních (*rma sna gtso snam l=rnam/ gyI rabs*)
6. Uzavření cesty démonům *di* (*dri ’phrang bcad pa*)

Výčet končí konstatováním, že „ostatní spojené s šestero instrukcemi je podobné“ (*sgo ba drug dang bcas gzhan dang ’dra ’o*). Text nás nechává poněkud v nejasnosti. Jak uvidíme později, jde zřetelně o druh textu, který je z našeho hlediska nekoherentní a seskupuje dohromady různé tradice s jen velmi mírnou snahou je nějak skloubit.

Následuje oddělená pasáž nazvaná „vyslovení slov podmanění démonů *di*“ (*dri gdul tshig bshad la*). V té se v podstatě mechanicky opakují pasáže, ve kterých se mění jen název země:

⁶⁵ Tato postava figuruje i v několika textech rozsáhlého souboru *Mu cho khrom ’dur* (Katen, vol. 6, srov. BELLEZZA 2008). Badatelé však bylo přehlédnuto, že *Skyi rgyal* (vládce *Skyi* – oblasti u dnešní Lhasy) i Jangal (uvedený jako *Yab ngal ldé’i thol phrom*) figurují v dunhuangském ITJ 0732, který se také dotýká pohřebního obřadu. Tím jsou poněkud narušené hypotézy Tonioho Hubera (HUBER 2013), ale na druhé straně i texty pojednávající zde ho lokalizují do jižního Tibetu.

Ve vrchním zlatém kraji je zlatá dívka (*lcam nyag*),⁶⁶ které zemřela pošpiněním nel. Její démon di vystoupil navrch do nebe. Zařikávač démonů di [*Ra*] džag *Kjigjal* podmanil a zklidnil divokého démona di. Vyčinil surovou kůži. Z démona di učinil „vznešeného“ (*btsun*). „Duch zemřelý“ (*mtshun*) byl převedený v *män* (*sman*).

Tyto řádky prozrazují zajímavé detaily. Totiž, že zemřelá je nazývaná *mtshun*, výraz, který lze jen velmi hrubě přeložit jako „duch zemřelý“. Je nějakým způsobem synonymický s výrazem *thugs* (srdce, duše, duch, atp.) užitým v první části textu. Z tohoto stavu se má projitím jednotlivými zeměmi či kraji stát božskou bytostí *män* (*sman*).

Démon di (*dri/gri*) se potlačením stane bytostí *btsun*. Tento výraz většinou dnes označuje vznešené a ušlechtilé jedince, dnes je synonymem pro mnicha.

Tyto instrukce se opakují v téměř stejném znění pro patero krajů z oněch devíti zmiňovaných v předchozí části. Tentokrát jsou jmenované svrchu:

1. Zlatá země (*ser yul*)
2. Země slitiny zinku a mědi (*khar yul*)
3. Křišťálová země (*shel yul*)
4. Měděná země (*zangs yul*)
5. Lasturová země (*dung yul*)

Přestože oněch jmenovaných zemí je jen pět (a odpovídají démonickým krajům předchozí části, jsou jen jmenované svrchu), je pravděpodobné, že text zkrátka dochází jen do pátého z devíti krajů a tato slova mají být pronesená i pro zbylé čtyři spodní kraje.⁶⁷

Další rozsáhlá část textu je vyplněná „výklady“ (*rabs*). Odpovídá nějak pátému kroku výše zmíněného rituálu, nazvaném *Výklad o jednotlivých hlavních zraněních* (*rma sna gtsom nam* /=*rnam*/ *gyI rabs*).

Tento výraz *rabs* se v dnešní tibetštině používá pro nějakou linii následovníků (*rgyal rabs*, „genealogie králů“). S jeho významem souvisí i toto starší použití: je výkladem o sérii předcházejících událostí podobného druhu. Takovéto výklady o původních semi-mytických událostech byly nesmírně důležitou součástí rituálu. Jejich důležitost dokládá i to, že v následujících pasážích se objevuje celkem 14 takových podání nazývaných *rabs*.⁶⁸ Tato vyprávění z mytické minulosti o podobných napadeních těhotných žen a následném úspěšném „podmanění si“ démonů *di* má sloužit jako „příklad/vzor“ (*dpe*) pro probíhající rituál. V úvodních vyprávěních se objevuje jméno zařikávače Radžag *Kjigjala*. Tradice soustředěná kolem něj mohla tvořit základ tohoto textu.

Jako ukázka těchto vyprávění bude přeložený třetí výklad popisující drastickou vraždu, která však byla v logice příběhu evidentně daná žárlivostí devíti ne-lidských bytostí, které toužily po krásné dívce, která se nestala jejich ženou. V důsledku toho byla devítinásobně pošpiněná a v jejím těle se po smrti objevilo devět démonů *di*:⁶⁹

66 Tib. *nyag=nya ma* (BTSAN LHA 1997).

67 To má patrně na mysli poznámka před touto pasáží: „ostatní spojené s šestero instrukcemi je podobné“ (*sgo ba drug dang bcas gzan dang 'dra ò*). Číslovku šest není třeba brát příliš vážně, staré texty ve výčtech často ve výčtech přidávají navíc. Snad jde o otevřené přiznání se ke snaze doplňovat dané záznamy.

68 Bellezza (2013) k nim počítá i předchozí část o jednotlivých zemích, ovšem tu text samotný nezmiňuje jako *rabs*.

69 Tib. text: yang rnel gri'i rabs cig la/ pha dang yab gyl mtshan/ 'gos rje 'gos po dang/ ma dang yum gyl mtshan/ za za zangs mo btsun// bshos dang nams gyI sras/ bu byung bu mor byung/ my'ng dang mkhan btags pa/ 'gos za yam

A znovu jeden z výkladů o smrti znečištěním nel. Jméno otce bylo Godže Gopo. Jméno matky bylo vznešená paní Zaza Zangmo. Z jejich spojení vzešli jejich potomci; chlapec a dívka. [Dívce] dali jméno Goza Čamdarma.⁷⁰ Měla tvář krásnou jako měsíc v úplňku, její [tělo] bylo pružné jako výhonek bambusu.

Či se měla stát ženou a družkou? Ve vrchní části údolí byla dvě božstva a do třetice bytost se. Ti pronesli: „Toužím, abys byla mou ženou a družkou!“ Ve spodní části údolí byli dva duchové lu a do třetice nän. Ti pronesli: „Toužím, abys bylo mou ženou a družkou!“ Démoni de, sin a do třetice don pronesli: „Toužím, abys byla mou ženou a družkou!“

Otec velmi pochybil, velmi chybně trval na svém. Nedal ji dvěma božstvům ani bytosti se. Nedal ji ani dvěma duchům lu a třetí bytosni nän. Nedal ji ani démonům de, sin a čhur.

Dívce to zlomilo srdce. Odloučili ji od démona sin. Odloučili ji od pravé [lásky].

Či se stala ženou a družkou? Stala se ženou a družkou Zanggar Seupa navrchu Měděného kraje. Devátého měsíce pronesla: Navštívím otce!⁷¹

Copak si oblékla? Oblékla se do černého hedvábí.

Copak osedlala? Osedlala kobylu podobnou staré koze.⁷²

Když cestovala do kraje Go, koho po cestě potkala? Potkala dva chlapce; pasáčka koz a pasáčka ovcí.

Chlapci pronesli: „Děvče, kdo jsi zač?“ Goza pravila: „Mým otcem je Godže Gopo. Mou matkou je vznešená Zaza Zangmo. Já sama jsem Goza Čamdarma.“

‘dar ma’ zhal bzangs zla re nya// rIngs bzangs smyug re lden/ su’i khab dang dbyal du gshegs na/ lung gyI ya phu na lha gnyis gsas dang/ gsum gyI khab dang dbyal du bzhed do gsung// lung gyI mda’ na/ klu gnyis gnyan dang gsum gi khab dang dbyal du bzhed do gsung/ pha bo slad pa che/ ‘go che slad pa che// lha gnyis gsas dang gsum la ma stsal lo//klu gnyis gnyan dang gsum la ma stsal lo// ‘dre gnyIs sman dang gsum la ma stsal lo/ ‘dre srin dang byur gsum la ma stsal lo// bo mo thugs cad nas/ srin dang bye ste mchis/ bden dang bye ste mchis/ su’i khab dang dbyal du bzhes/ zangs yul zangs stod na’/ zangs ‘gar se’u pa’I khab dang dbyal du bzhes/ zla ba ngo rgu na/ pha dang phrad do gsung/ sku la ci gsol na’/ nam bza’ gu zu gsol/ chIbs su ci mchIbs na/ ra dra tsa rgan mo bcibs/ ‘gol yul ‘gos stod na’/ du gshegs/ na// shul du su dang mjal/ bus bu ra rdzi lug rdzI gnyIs dang mjal// bus sba’I mchid na re/ bu khyod su bgyis pa dang/ ‘gos za’I mchId na re/ bdag gyI pha smos pa ‘gos rje ‘gos po thang/ ma nI za za zangs mo btsun/ bdag rang ‘go za phyam ma ‘dar/ ma// de skad bgyIs pa la/ ra rtsI lug rtsIs khus btap pas/ ‘go za phyam dar rdab cIlg bsnun/ ‘gos za brgyal te gda’/ lug rtsI rga ste gda’/ lug rtsI a rdo gcig ‘phangs/ rdo ‘phangs ‘go ru phog/ rkang pa mthur gyis dkris// rta ‘grogs g.yang kar ‘grogs/ rbab du lhung ste grongs/ de nas rbos de nes mo rang lcebs ste/ shI//za ma mo cig la lus la drI rgu dar/ lug rtsis rto brgyab pa’I dri ste gcIg/ rta gri dang gnyIs/ g.yang dri gsum/ rbab gri dang bzhi/ ‘gags drI dang lnga/ chu dri grug/ bu drI dang bdun/ lcebs drI dang brgyad/ de nas zangs ‘gar se’u pas bshas pa’I ro rmed dang rgu/ za ma mo cig la lus gri rgu de dar/ zangs ‘gar se’u pa’I sa/ dri bon ra ljags skyI rgyal de ltar gnyer/ dri tho rgu cIlg btsugs/ bya mgo rgu sna dmyIgs rgu/ pags bu rgu/ slug gu rgu/ skur bu rgu/ drod pa rgu// khrag rgus bkang ste/ rtsa rdzIng sna rgu thur du brug/ ‘gal pa rgu thur du dgar/ ro phI r yen ma che/ shi phir gchags ma rIng/ sbubs mo dmyig rgu’I sbubs nas ‘dren// gser sbubs ser mo dang/ g.yu sbubs sngon ma dang/ rngul sbubs/ dkar mo dang/ lcags sbubs sngon mo dang/ zangs sbubs dmar mo dang/ mchong sbubs smug mo dang/ sbubs rgu sbubs nas grangs/ ‘gos za phyam ‘dar ma/ bu gri rgod las g.yung du btul/ chu sna mang po nas bkurs/ tshan sna mang po nas btap/ zangs ‘gar se’u pa yis/ bang so g.yas gyI dral du bzhang/ bu grI sman du bskaI/ gna’ de ltar phan de bsod do/ da pu la gyer ba la phan de bsod do//

70 Jen zde je její jméno chybně zapsané jako Jamdarma (Yam ‘dar ma), dále v textu je Čamdarma (Phyam dar ma).

71 Zmiňovaný devátý měsíc naznačuje, že byla těhotná.

72 Tib. ra dra tsa rgan mo. Výraz je nejasný, ale v následujících pasážích se hovoří o koni. Slovo ra dra opravují na ra ‘dra (koze podobny), tsa může být tsam. Toto by znamenalo „stará (bytost vypadající) asi jako koza“.

Když toto vyslovila, pasáček koz a pasáček ovcí zlobně vykřikli.⁷³ Goza Čamdarma se svatila [z koně]⁷⁴ a omdlela. Pasáček ovcí se zaradoval. Vrhla kámen a kámen zasáhl její hlavu. Její nohy uvízly v ohlávce. Kůň vyběhl, vběhl do propasti. S valíci se kameny padala dolů a umřela. Její oděv z černého hedvábí zvedl vítr. Vítr jí oděv omotal kolem krku a zaškrtil ji. Ona spadla do řeky a zemřela. Pošpinila své dítě, to zbavila života a ono zemřelo.⁷⁵

V těle jediné ženy vyvstalo devět démonů di. První byl di vrhnutí kamene pasáčkem ovcí. Druhý byl di koně. Třetí byl di propasti. Čtvrtý byl di valících se kamenů. Pátý byl di uškrcení. Šestý byl di řeky. Sedmý byl di dítěte. Osmý byl di samovolné smrti [dítěte]. Když poté Zangkar Seupa rozsekl její tělo přitom, když zkoumal mrtvolu, to byl devátý. Do těla jediné ženy se dostalo těchto devět di.

V sídle Zangkar Seupy se o ně postaral zařikávač démonů di Radžag Kjigjal.

Vystavěl devět kamenných mohyl démonů di. [Připravil] devatero „ptačích hlav“, devatero různých „očí“,⁷⁶ devatero kůží. Devatero nádob lugu, kurbu a dopa bylo naplněno devíti druhy krve a z devíti nádob s tekutinou léčivých travin odtékala tekutina směrem dolů. Devět nástojů galba⁷⁷ je směrem dolů oddělovalo.

Ať není mrtvola příliš litována! Ať se na smrt dlouho nepamatuje!⁷⁸

Devíti dutinami trubek devatera „očí“ byli [démoni di] vyváděni. Žlutou trubkou ze zlata, modrou trubkou z tyrkysu, bílou trubkou ze stříbra, modrou trubkou ze železa, červenou trubkou z mědi, hnědou trubkou s achátu; dutinami devíti trubek byli vyvedeni.

Divocí démoni di Gozy Čamdarmy byli podmaněni a zklidněni. Byla omyta mnohými tekutinami. Byla pokropena mnohou očištnou krví (tshan). Uložena byla do pravé strany hrobky Zanggar Seupy. Dívka znečištěná náhlou smrtí byla převedena v bytost män.

Takto to v dávném čase přivedlo zásluhy i prospěch. Zásluhy a prospěch jsou přivedeny i nyní odřikáním [tohoto výkladu].

Všech 14 výkladů zahrnuje ve stručnosti následující příběhy:

1. Výklad o ženě Lhačam Čemalam (*Lha lcam phyé ma lam*), která otěhotněla s Kjidže Mangpem (*Skyi rje rmang po*). Během vycházky se na louce setkala s jelenem, v kterého se proměnil démon di. Jelen ji zabil svými parohy. Zarikávač démonů di Radžag Kjigjal musel nejprve chytit jelena, protože „duše“ (*brla=bla*) zemřelá byla v paroží jelena. Poté byl démon di podmaněn a zemřelá provedena (jednotlivými kraji) v bytost män.

73 Tib. *khu btab pa*, srov. *khu 'jo ba* (BTSAN LHA 1997), *khus 'debs pa* (RNAM RGYAL TSHE RING 2001)

74 Tib. *rdab cig bsnun = rdab cing snur?*

75 Tato věta je značně nejistá: *de nas rbo* te *nes mo rang lcebs ste/ shi*. Výraz *rbo* je chybný zápis *bu* „dítě“ (dále se hovoří o *bu dri* znečištění dítěte). Slovo *nes mo* je absolutně neznámé dostupným slovníkům. Nicméně z kontextu ho lze spojit s nějakým pošpiněním (*rnel, mnal*, atp.). Slovo *lcebs* znamená běžně sebevraždu, ale v tomto kontextu spíše to, že zemřelo v těle matky, která sama dítě připravila o život.

76 Tib. *dmyigs=mg*. Výraz „oko“ má v tibetštině nesmírně mnoho významů. Označuje se jím i „dírká“, „bod“, atp. V tomto kontextu jde o rituální předmět. Dále v textu se hovoří o „trubkách oka“, jde tedy o rituální předmět spojený s jakousi trubkou či dutým předmětem.

77 Předmět *gal ba* je zmiňovaný již v přecházející části a zdá se souviset s „překročením“ (*gal*) prahu jednotlivých devíti démonických krajů.

78 Tib. *gchags ma ring=gchags ma ring*.

2. Výklad o ženě Goza Čamdarma (*'Go za phyam dar ma*), která otěhotněla s Zanggar Seupou (*Zangs 'gar se'u pa*). Při procházce potkala pasáčka ovcí, který po ní hodil kámen. Zabil ji i její dítě. „Duše“ (*brla=bla*) démona *di* byla v onom kamenu, s jeho pomocí byl podmaněn a zesnulá „provedena“ v bytost *män*.
3. Výklad o stejné ženě Goze Čamdarmě. Je podrobnějším vylicením oné drastické smrti způsobené kamenem vrženým pasáčkem ovcí, při které se v jejím těle objevilo devět démonů *di*. Tento výklad je celý přeložený výše a ukazuje na jiné nahlížení na událost předloženou v předešlém výkladu.
4. Výklad o Mäncun Khjükjü (*Sman btsun khyud khyud*), do které během těhotenství vstoupila démonka Dasin (*Mda srin*). Způsobila nemoc dítěte ústící v sebevraždu těhotné ženy nožem. Její muž Dže Khada Žhading (*Rje kha da zha 'brIng*) poté onemocněl. Přivolaný zaříkávač Radžag Kjigjal si podmanil démonku. Poté kamenným nožem otevřel břicho zesnulé a vyjmuté dítě bylo pohřbené na křížovatce.
5. Příběh se odehrává v kraji Mu (*Rmu*). Bytost *mu* jménem Mu Thangba (*Rmu thang ba*) se vydá hledat ženu. Požádá o ruku Gjaza Šangkar (*Rgya za shangs kar*) z kraje Gja (*Rgya*). Ta ho však s opovržením odmítne (to odkazuje na jeho démonický charakter) a nakonec se stane ženou Dodže Cänby (*Mdo rje btsan ba*) z kraje Do (*Mdo*). Ovšem démoni z kraje Mu se spolčí s démony kraje Do. Démonka Dosin Losum (*Mdo srin glo gsum*) vstoupí do jejího lůna a přivede ji smrt. Zesnulá se stane démonkou *di* jménem Neltag Gabmarma (*Rnel bkrag dgab mar ma*). Zaříkávač Radžag Kjigjal ji poté rituálně podmaní.
6. Mladá žena Thičam Mangmalö (*Khri lcam rmang ma lod*) si vezme za muže Kjidžag Čhugdžonpu (*Skyi ljags phyug ljon pa*). Otěhotní, ale do lůna ji vstoupí v předchozím příběhu zmíněná démonka Neltag Gabmarma (*Rnel bkrag dgab mar ma*) a způsobí smrt dítěte. Přivolaný zříkávač Radžag Kjigjal provede rituál, kterým očistí zemřelé dítě a podmaní démonku.
7. Příběh o ženě Lhoza Dilbu Silsilmän (*Lho za dril bu sil sil sman*) z kraje Lho (*Lho*, tj. dnešní Lhokha v jižním Tibetu), jejíž vyvedení z démonického kraje bylo předmětem první části rukopisu. Podle textu se po otěhotnění při procházce se ocitla skále „duše“ kraje Lho (*lho bla 'pha bong*), kde byl také démon *de* (*'dre*) z kraje Mon.⁷⁹ Způsobil její smrt a démonkou Sin Zobo Ringmo (*Srin zo bo ring mo*) byla odvedena skrze devět prahů do devátého kraje spodní říše. Její smrtí bylo znečištěné (*mnol*) i božstvo kraje Lho, které odešlo od lidí. Její bratr spolu s otcem tak provedli očistný rituál božstva (*bsangs*). Přizvali také tři zaříkávače jménem Lhabön Monbön Thökar (*Lha bon mon bon thod dkar*), Khangza Thidang Pajeje (*Khang za this dang spa ye ye*; ta je podle jména ženou) a Jangal Gyimgong (*Ya ngal gyim kong*). Ti vyvedli zesnulou z devíti démonických krajů po výkupné oběti (*glud*) démonce Sin Zobo Ring mo. Zesnulá bytost *män* je vyzvaná, aby nezůstávala v rituální jámě užitě během obřadu, ale následovala „cestu duše“ (*thugs shul*) do „radostného místa bohů“ (*dgyes lha sa*). Konec textu obsahuje delší pasáž týkající se daného rituálu, která je však jen málo srozumitelná. Zmiňují však přípravu *zhal*, což může být snad maska

79 Tj. z krajů s nižší nadmořskou výškou v dnešním Arunáčal Pradéši.

či podobizna zesnulé. Zmiňuje se také *mtshan byang*, což je reference k archaické verzi rituální karty užívané dodnes při pohřebních rituálech. Do ní se dnes převede „vědomí“ (*rnam shes*) zesnulého. Text zmiňuje také, že během rituálu má být opět (tak, jako i v jiných případech) vyjmuté dítě z těla matky a zmiňuje se i ovce, která má být naložená nákladem a má „dojít čistého místa“. Jde snad o ovci, která má zesnulou dovést do zmíněného „místa bohů“.

8. Další výklad je lokalizovaný do kraje Tsang (*Rtsang*, tj. dnešní Gtsang). Vládcí a jeho ženě se narodí dcera Thanga Tsangmothang (*Thang nga' rtsang mo thang*). Poté, co otěhotněla, vstoupil do jejího lůna démoni Tsangsin Dagar (*Rtsang srIn zla gar*) a Tsangsin Bode (*Rtsang srIn bo de*) a ona zemřela. Následuje standardní popis, který se bude opakovat ve stejném znění i v následujících výkladech. Dítě se podle nich otočilo hlavou dolů, z lůna začala crčet krev a tělní tekutiny (plodová voda), a dítě bylo omotané pupeční šňůrou. Božstvo kraje bylo pošpiněné a zesnulá se stala démonkou jménem Neldi Thagšalma (*Rnel grI thag shal ma*). Byl přivolán kněz Tsangšen Ňalngag (*Rtsang gshen snyan ngag*), který po „rituálu“ (*gto*) a „diagnostice“ (*dpyad*) očistil božstvo navrchu a potlačil démonu vespod, poté ji „otevřel cestu k bohům“ (*lha'i gshegs shul phye*).
9. Tento výklad se odehrává v kraji Nub (*Gnubs*). Vládce tohoto kraje hledal ženu a vzal si Jarza Ňagčigmu (*Dbyar za nyag gcig ma*)⁸⁰ z kraje Čhar (*Byar*). Otěhotněla, ale do lůna jí vstoupil démon Nubsin Bukun (*Gnubs srin bu rkun*, „démon sin kraje Nub kradoucí děti“) a „žral maso a pil krev“ dítěte v lůně. Následují standardní věty popisující omotání dítěte pupeční šňůrou zmíněné v předchozím výkladu. Poté text zmiňuje znečištění božstva, tání ledovce a zvíření jezera. Kněz kraje Nub Rumpo (*Gnubs gshen Rum po*) vzlétl do nebe a použil také snad vycpaného krahujce pro potlačení démonů země (*sa la 'ol ba'i gsob de la bshus te btang*). Očistil tak božstvo a pomanil si demony včetně Neldi Thagšalmy (*Rmel=Rnel dri thag shal ma*), démonky, kterou se pravděpodobně stala zesnulá žena.
10. Příběh je lokalizovaný do kraje Kji (*Skyi*) u dnešní Lhasy. Vládce tohoto kraje si našel ženu v kraji Do (*Mdo*) jménem Dočam Malomalomän (*Mdo lcam rma lo rma lo sman*). Ta však byla pošpiněna (*rnel*) a zemřela. Následují standardní a opakující se věty o omotání dítěte pupeční šňůrou. Božstvo Kjiblha (*Skyibs lha*) bylo pošpiněné a opustilo lidi. Ona se stala démonkou Neldi Thagšalma (*Rnel dri thag shal ma*).⁸¹ Kněz kraje Kji Gjanngar (*Skyi gshen rgyan ngar*) přivolal Abo Jangala (*A bo ya ngal*) od červené skály kraje Ngäpo (*Ngas po*), který očistil božstvo, podmanil si demony a otevřel cestu k bohům. Na závěr je zmíněno, že ji vedl přes 13 bran, když pro každou u nich „odříkával texty“ (*gyer*). Je pravděpodobné, že tato cesta měla vést do kraje bohů.
11. Další výklad vede do údolí řeky Jarlung. Vládce Jarlungu si najde ženu v kraji Horního Cangu (*Rtsang stod*) jménem Cangčam Ngarňag (*Rtsang lcam ngar mnyag*). Když otěhotněla, do jejího lůna vstoupil místní démon Jarsi Cänche Phagpo Naring (*Yar si btsan bye phag po sna ring*). Opět se objeví opakující se věty zmiňující omotání dítěte pupeční šňůrou. Přivolání byli kněží Dešen Munbu (*Lde gshen rmun bu*)

80 Správně by mělo být Čharza (*Byar za*).

81 Toto není příliš konzistentní, stejná démonka figuruje i v předchozím příběhu.

- a Cchemi Mugjal (*Mtshe myI rmu rgyal*), kteří očistili božstvo Jarlha Šampo (*Yar lha sham po*) a podmanili demony. Otevřeli cestu k bohům. Text v závěru přináší poetickou paralelu: „Lidé a bohové se potkali, vládce a poddaní se potkali.“
12. V kraji Je (*Dbye*) si její vládce vezme za ženu Kjoza Thingcunmu (*Skyo za mthing btsun*). Ta otěhotní, ale do lůna vstoupí místní démonka Jesin Jugmo (*Dbye srin yug mo*, „Démonka ovdovění z kraje Je“). Po standardních větách s pupeční šňůrou a znečištěním božstva je přivoláný kněz kraje Je jménem Kharbu (*Dbye gshen mkhar bu*). Následuje zmínka snad o jeho „otevření okna nebe uvázáním zlaté pupeční šňůry k živému supu“ (?),⁸² ale význam této zůstává nejistý. Očistil božstvo, podmanil si demony včetně démonky vzešlé ze zesnulé ženy uvedené jak Neldi Thagšar (*Rnel dri thag shar*) a otevřel cestu k bohům.
 13. V kraji Čhim (*Mchims*) si její vládce našel ženu Dečam Gungromän (*Lde lcam gung ro sman*). Do jejího lůna vstoupil místní démon Phabosä (*Mchim srin pha bo sras*). Po již známých větách popisující úmrtí ženy i dítěte je přivoláno devět kněží, kteří však nic s démonkou Neldi Thagšarma (*Rnel dri thrag šar ma*) a pošpiněním božstva nezmohou. Je tedy povoláný kněz Jangal (*Pha ya ngal gyim kyong*), který božstvo očistí a potlačí demony. Na konci následuje poznámka (Bellezzou vynechaná), že se jedná o 6. kapitolu *gar rgo pa*.
 14. Poslední ze série výkladů se odehrává v kraji Lan (*Glan*). Její vládce má spolu se ženou z kraje Čhim (*Mchims*) dceru Landumā Silema (*Glan grum ma'I si le ma*). Ta se ovšem dopustí „incestu“ (*bnol*) pravděpodobně s božstvem (soudě podle jména) Japang Kječig (*G.ya spangs skyes gcIg*) pod skálou ve vrchní části údolí a otěhotní. Incestem se možná míní styk dcery vládce daného kraje a místního božstva, kteří jsou ve staré tradici evidentně velmi blízce spojeni. Její otec onemocní a ona se za ním vydá. Ovšem po cestě proletí kolem ní holub ze skály (*brag bya phug ron*, ptáci bývají posly božstev) a způsobí, že její kůň vběhne do strže. Ona do ní spadne, poté spadne do řeky a zemře pod svým koněm i s dítětem. Následující příběh připomíná onen třetí. V jejím těle se objevilo devět démonů di. Nejprve se oběvi Phaňen Thökar (*Pha gnyen thod dkar*), který očistí božstva a podmaní si demony. Je přivoláný i místní kněz Lanšen Dilbu (*Glan gshen dril bu*), který provádí obřad se sériemi třinácti předmětů a zvířat. Byť je daný výklad nejasný, zdá se, že má jít o 13 březích samic (*sbrum*) z nichž poslední má být „fena s plochým čenicem“ (*tha ma kyi mo /= khyi mo/ rna /=sna/ leb ma*), poté 13 druhů jogurtů (tedy z mléka 13 druhů savců), 13 druhů dřevin a poté 13 čehosi zazývaného doslova *chu dkyil* („prostředek řeky“), z nichž poslední je stan s čímsi navrchu. Chytí onoho holuba, vloží do jámy (*gshed khung*) určené k vymytání. Vycpe samičku „kropenatého vodního ptáka“ (*chu bya zal mo*) a láká (snad ono znečištění) s její pomocí z jiné rituální „jámy znečištění“ (*rnel khung nas thon du gdon /=don/*). Dále je přizvaný kněz Yangal (*Pha ya ngal gyim kyong*), který provede očistný obřad a vytáhne mrtvolu z řeky. Nakonec pohřební kněz Mada

82 Význam je nejistý: *bya rgon gson mo la/ gser gyI sha btags pa/ gnam gyI mthongs yang phye/*. Bellezza překládá jako „otevřel široký prostor nebe se zavěšeným zlatým masem pro živou supici“. Sup je evidentně ženského rodu, ale výraz *sha* („maso“) chápu jako zkráceninu z *sha ma* („pupeční šňůra“).

(*'Dur gshen rma da*) „provede“ pošpiněnou démonku (*rnel dri*) v bytost män (*sman*). Celá tato část je zakončena slovy: Skončila výše uvedená [pojednání] o pomstě démonům znečištění (*rnel grI sha glan yan cadI rdzogs s.ho*).

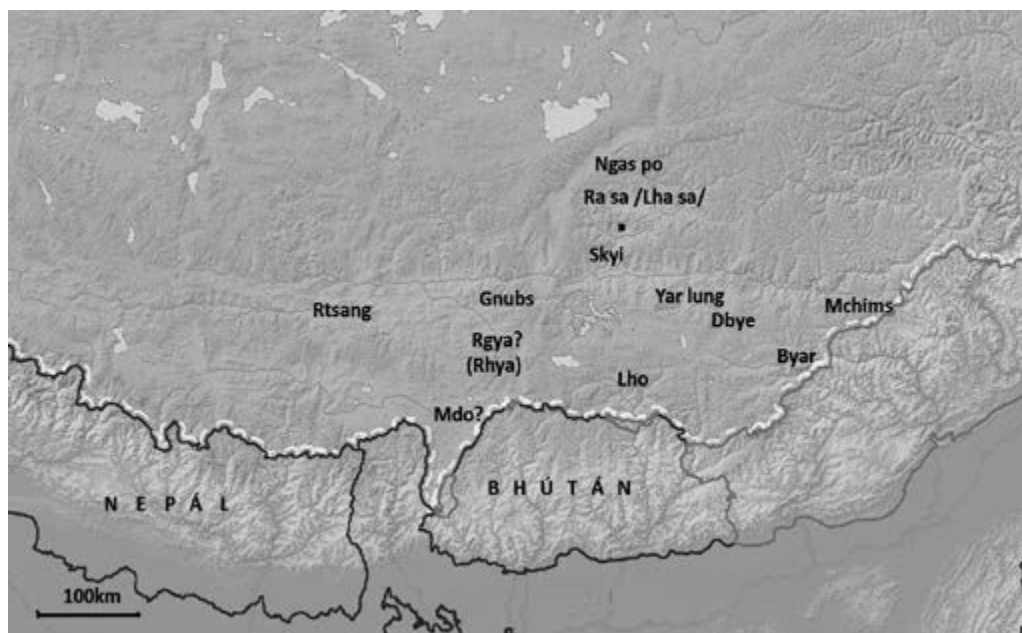
Z kontextu je patrné, že tato série „výkladů“ byla složená z různých ucelených sbírek. Části 1–6 zmiňují pouze a jen zařikávače Radžag Kjigjala. Ve jméně Kjigjal (*Skyi rgyal*, „vládce kraje Skyi“) lze identifikovat název lokality u dnešní Lhasy. V těchto 6 výkladech se tato lokalita objevuje i ve jménech jiných postav příběhu. Je tak pravděpodobné, že původně tvořily jeden celek, který lze i lokalizovat.

Není zcela jasné, zda výklady č. 7. a 14. k nim patřily také. Jmenují jiné zařikávače, ale některými prvky jsou jim podobné. Výklad č. 7 se zřetelně odehrává v krji Lho (dnes *Lho ka*) u jižních hranic Tibetu. 14. příběh zmiňuje kraj Lan (*Glan*), o kterém není mnoho zpráv. Ale měl ženu z Čhim (*Mchims*).

Výklady 8.–13. zcela evidentně pocházejí z původně uceleného souboru. Napovídá tomu nejen sdělení na konci 13. výkladu „skončila šestá kapitola“. Jsou daleko více standardizované a kromě jmen protagonistů je jádro příběhu vyplněné téměř stejnými frázemi.

Text je tak svědectvím snahy o unifikaci rozmanitých lokálních tradic. Tato unifikace je poměrně volná a zdá se spočívat v zahrnutí dalších způsobů mezi již existující, tj. způsob nazývaný inkuzivizmem a známý obecněji z asijského prostředí.

Ze série vyprávění o původních událostech lze následovně vztáhnout mytické zařikávače a kněží k následujícím oblastem:



Mapa centrálního Tibetu (lokality jsou identifikované podle G. Hazoda /Dotson 2009/).

Radžag Kjigjal (*Ra ljags skyI rgyal*) – kraj Kji (*Skyi*), Gja (*Rgya*), Do (*Mdo*), Mu (*Rmu*), Čhim (*Mchims*), Lan (*Glan*)
Lhabön Monbön Thökar (*Lha bon mon bon thod dkar*) – Lho (*Lho*)
Khangza Thidang Pajeje (*Khang za this dang spa ye ye*) – Lho (*Lho*)
Jangal Gyimgong (*Ya ngal gyim kong*) – Lho (*Lho*)
Tsangšen Ňalngag (*Rtsang gshen snyan ngag*) – Tsang (*Rtsang/Gtsang*)
Nubšen Rumpo (*Gnubs gshen Rum po*) – Nub (*Gnubs*), Čhar (*Byar*)
Abo Jangal (*A bo ya ngal*) – kraj Ngäpo (*Ngas po*)
Kji Gjanngar (*Skyi gshen rgyan ngar*) – Kji (*Skji*)
Dešen Munbu (*Lde gshen rmun bu*) – Jarlung (*Yar lung*)
Cchemi Mugjal (*Mtshe myI rmu rgyal*) – Jarlung (*Yar lung*)
Ješen Kharbu (*Dbye gshen mkhar bu*) – Je (*Dbye*)
Phañen Thökar (*Pha gnyen thod dkar*) – Lan (*Glan*)
Lanšen Dilbu (*Glan gshen dril bu*) – Lan (*Glan*)
Duršen Mada (*'Dur gshen rma da*) – Lan (*Glan*)

Pohřební obřad podle Motokoffova rukopisu

V této části bude předmětem pozornosti nedávno publikovaný rukopis (BELLEZZA 2013: 15–116) ze soukromé sbírky Moke Mokotoffa z New Yorku. Je netradičním textem původně zapsaným na iluminovaných papírových svitcích s malbami a texty na rubové i lícové straně. Ty byly později rozřezané do dílů s obrázkem a jeho doprovodným textem. Jejich původ je nejasný. Styl maleb s doprovodným textem však dle mého skromného názoru může ukazovat na čínský vliv. Podobné svitky jsou dodnes užívány mezi národy žijícími v čínském Sichuanu (Naxi, Moso, Pumi, atp.) a je tak možné vznést hypotézu o původu z východního Tibetu. Doba sepsání textu byla na základě radiokarbonového testu stanovená do první poloviny 12. století. Velmi zajímavá jsou zobrazení, která se nezdají být vůbec pod indickým vlivem. Zobrazené postavy jsou velmi jednoduché, bez ozdob a často oblečené do netypických kalhot. Tyto karty s texty a obrázky nejsou úplné, dochovalo se na 40 zobrazení s popisky a předpokládá se, že více než polovina z nich schází.

Z dochovaných fragmentů textu je patrné, že se dotýká pohřebního obřadu žen. Daný svitek obsahuje část na rubové straně, která se odlišuje se od části na lícové straně svitku s jiným rituálem, který ale s daným pohřebním obřadem souvisí. Obdobně iluminovaným svitkům užívaným dnes je patrné, že rituál spočíval v odříkávání textu i nahlížení na názorný obrázek.

Z tohoto textu je patrné, že jako „průvodci“ slouží zesnulé ženě velké množství ptáků a jelenovité zvíře. Nezdá se to tedy být zcela stejnou rolí jako v případě ovce (*skyibs lug*) v dokumentech z Dunhuangu, ale spíše připomínají množství zvíře z předchozího textu, která má doprovázet zesnulou.

Zemřelá je v textech označovaná jako *män* (*sman*), což ukazuje k tomu, že je to případ od minulého textu odlišný. V předchozí části byly představené texty, která se zabývají především vyvedením zemřelé těhotné ženy z démonických říší a jejím očištěním. Vposledku má být výsledkem této procedury dojití stavu bytosti *män*. Předmětem tohoto rituálu tedy není pohřební obřad nějak poskvrněné ženy. Buďto jde o ženy, které zemřely přirozeně, případně jde o pohřební obřad, který následuje po očištění od nepřirozené smrti.

Tyto texty byly původně uspořádané ve třinácti jednotlivých svitcích. Každý svitek sestával ze čtyř obrázků doprovázených textem. Každý z oněch čtyř obrázků a textů zachovává následující posloupnost:

- (1) Text o hlavním božstvu (a také kraji a pevnosti)
- (2) Text zmiňující ptáky, kteří jsou věnovaní jako „bohatství“
- (3) Text s žádostí o ochranu jelenovitou zvěří (*ri dwags*, tj. divokými kopytnatci, na závěr se však objeví i jezevec a svišť)
- (4) Text k ochránci jelenovité zvěře

Na posledním třináctém svitku je zapsaný i název těchto jednotlivých čtyř částí textu (tj. skončilo XY). V posledním svitku chybí první část, a proto je její název neznámý. Ovšem pro ostatní části je název zmíněný následovně:

1. ?
2. Přečhodné sídlo malých ptáků (*bye'u slungs /tsar ro/*)
3. Přečhodné sídlo drahocenných jelenů (*rin cen sha yi sha slungs /rdzogso/*)
4. Pán a ochránce jelenů (*sha mgon srungs ma*⁸³ /rdzogso/)

Klíčovým slovem, které se objevuje v názvu 2. a 3. části je výraz *slungs*. Bellezza ho překládá jako „habitat“ („prostředí, domov“ atp.). Tím se však zkrusluje význam tohoto slova a snad i celého textu. Výraz *slungs* dnes není běžným.⁸⁴ Označoval stanice v rámci vybudované transportní sítě, která byla využívána i úředními posly (srov. DOTSON 2009: 261; BŤSAN LHA 1997: 992). Z tohoto kontextu je patrné, že zesnulá žena se po své cestě zastaví na třinácti místech, z nichž každý má své božstvo sídlící v daném kraji a pevnosti, svou ptačí sféru, sféru divokých kopytníků a ochránce těchto kopytníků. Význam slova *slungs* by se tedy dal přiblížit výrazem „přečhodné sídlo“. Jde o jakousi „ubytovnu“ po cestě. Text tak v podstatě sleduje putování zesnulé ženy po onom světě.

Ze všech původních třinácti svitků se tyto čtyři části uchovaly kompletně jen u šestého z nich (označeného písmenem *cha*). Následuje tak ilustrativní překlad toho, jak jednotlivé svitky vypadaly, byť jsou v první části některé pasáže nečitelné. Z dochovaných fragmentů je patrné, že jednotlivé části (1–4) byly ve svých třinácti opakováních poměrně uniformní. Měnila se v nich především jména božstev, druhy ptáků, druhy jelenovité zvěře a jména jejich ochránců. Některé fráze se opakují v každém z fragmentů.

Nelze než litovat, že text je neúplný. Hutné fráze mnoho neprozrazují a pukud by se například dochovaly první části všech svitků zmiňující jméno kraje a jeho božstva, měli bychom po ruce daleko lepší představu o putování po zásvětí ve třinácti oblastech podle tohoto textu. Avšak z prvních částí původních třinácti svitků se dochovaly jen tři fragmenty. Navíc je v každém z nich nějaká chybějící či nečitelná pasáž, což ztěžuje i porozumění celku tohoto hutného a stručného textu.

V první části se tak objevují kraje, kterými má zesnulá projít. Název kraje je však ze všech původní třinácti nápisů čitelný jen u pátého (*Sale Džon /Sa le ljon/*) a šestého (*Gungthang /Gung thang/*) z nich. Jde pravděpodobně o bájně kraje snad odpovídající třinácti patrům nebe. Teprve z druhé části rituálu se dozvíme, že jim odpovídají i drahocenné materiály a kameny. U kraje *Sale Džon* to bude lasturovina (mimočodem výraz „sale“ často charakterizuje lasturovinu) a kraje *Gungthang* pak achát. Jsou to tedy kraje spojované s drahými kovy a kameny, podobně jako u textu z předchozí kapitoly. Každý kraj má svůj svůj božský pár, své ptactvo, divoké kopytnatce a ochránce těchto kopytnatců, kterými se zdají být vysoce postavená lokální božstva (zmíněná jsou „král lokálních božstev“ *yul sa'i rgyal po*, paní země *brten ma*, která je i bojovným božstvem *sgra bla*, atp.). V této šesté sérii přiložené níže figuruje v této roli Óde *Gungjal*. Ten je podle staré mytologie otcem všech lokálních božstev země. Unikátní je tak jeho zobrazení, které ho ukazuje jako válečníka.

83 Bellezza chybně uvádí *bsluns* namísto evidentního *bsrungs*.

84 Podle slovníku se někdy objevuje ve starých textech jako jiný zápis slova *klung*, který může označovat údolí či proud řeky v údolí (BŤSAN LHA 1997).



Kresba podle originálu manuskriptu (autor, originály viz Bellezza 2013). Texty 3 a 4 s ilustracemi kozorožka a Ode Gungjälä.

1. V božském kraji Gungthang (Nebeské pláne) [jsou] Božský syn Kječig a Cchomän Gjalmo (Královna bohyně jezera); tito dva. Když přijdou k zesnulé (män), [projeví se u] bílé sněžné hory a božského bílého jezera hradu [jako] bohyně män a božstvo místa. V bílé sněžné hoře přebývá Pán-ochránce místa. V bílém božském jezeře je bohyně místa Džamle („Jemná“). (...) ochránce (...) kopytnatci. Sídlí v pevnosti světelného sněhu a hradu bílého božského jezera. Tato bohyně místa Džamle má k zesnulé velkou náklonnost.⁸⁵
2. V lese prasklo železné vejce [a vyvstali z něj] malí ptáci lesa: straka,⁸⁶ khu long,⁸⁷ bažant krvavý⁸⁸ a kněz ptáků slavík. Ten také vede cestou lesa. Jsou bohatstvím [zemřelý]. Pokud jde o pána ochránce malých ptáků, z jižní části lesa vyvstal orlosup s dlouhým zobákem⁸⁹

85 Tib. text: lha yul gung dang du lha sras skyes cig dang mtsho sman rgyal mo nyis/ sman du gshags pi tshe/ gangs ri dkar po dang/ lha mtsho dkar mo nyis/ sman dang yul si rdzong/ gangs ri dkar po la/ sa bla mgon skyabs bzhugs/ lha mtsho dkar mo la/ sa sman 'jam le gnas (?)...sku srungs lags/ ne'u zhon lhe'u sman....chags ri dags rnams/ kha ba 'od mkhar dang lha mtsho dkar mo yi mkhar dang rdzong la bzhugs/ sa sman 'jam le 'di sman la 'o re byams

86 Tib. ke ke= ke ka, kye ga (straka).

87 Bellezza uvádí jako bažant, ale ten nespadá do kategorie „malých ptáků“ (bye'u).

88 Bellezza nepřekládá, avšak zer mong je pravděpodobně zer mo, „bažant krvavý“ (*Ithaginis cruentus*). Je malým ptákem velikosti běžného lesního ptactva, je z čeledi bažantovitých a vyskytuje se v jehličnatých lesích.

89 Tib. kang ka, Bellezza uvádí, že je to druh supa. Jde pravděpodobně o orlosupa bradatého (*Gypaetus barbatus*). V Tibetu je známý také pod názvem „pohřební pták“ (*dur bya*).

a podmanil si sféru lesa. Malí ptáci – pomocníci⁹⁰ zemřelé, buďte malými ptáky – ochránci a pány, kteří se v lese nerozprchnou!⁹¹

3. *Z přechodného sídla drahocenných jelenů [se objeví tito] tři: kozoroh s dlouhými rohy, jeho koza krásného držení těla a jejich kůzle ještě krásnějšího vzhledu. Jejich srst a vlna je skvělým oděvem. Jogurt [mléka kozy] zbavuje těla nemocí. Jsou posly běhajícími daleko. Jsou doprovodem při pomýšlení na to, kam dojít. [Zesnulé je] předložené [toto] vzácné bohatství.⁹²*
4. *Božstvo Ōde Gungjal je ochráncem jelenovitě zvěře a vůdcem desetitisíců božstev míst. Jsi zdrojem, ze kterého vyšla božstva. K zesnulé jsi velmi milostivý, jelenům jsi velkou ochranou. Neposílá nepřátelské demony dü, cän a sinpo na jelenovitou zvěř, která je bohatstvím zesnulé!⁹³*

Na lícové straně se objevují rituály nazývané „teu“ (ste'u).

Při rekonstrukci pořadí, v jakém po sobě jednotlivé části následují, se ukáže, že tyto texty opět obsahovaly třináct svitků po čtyřech obrázcích s doprovodnými texty, které byly poměrně uniformní a opakují se v nich podobné fráze. Tyto čtyři části lze charakterizovat následovně:

1. Popis rituální konstrukce nazývané „teu“
2. Božstva vzešlá z „drahocenné kroupy“
3. Božstva nápomocná obřadu
4. Původ a funkce rituálního stanu

Neznáme funkci rituální konstrukce teu. Je však evidentně spojovaná s drahými kovy a kameny a mohla sloužit jako výkupné či oběť s podobnou rolí. V druhé části figurují opět ochranná božstva, v tomto případě je patrné, že jde o nebeského ochránce před demony hvězd. V posledních částech se zmiňují rituální stany, tak jako se zmínky o stanech s ostatky zesnulého objevují i v dunghuanských dokumentech. Objevují se v souvislosti s nimi jména dávných zemřelých, jejichž pohřební obřad měl evidentně sloužit příkladem a byl zpřítomňovaný ve výkladech (*rabs*) známých z předchozí kapitoly.

90 Belleza rozumí výrazu *'phring* jako *'phreng*, tedy „růženec“ či cokoliv, kde je v řadě vedle sebe něco podobného. Rozumí tomu jako „houf“. Nicméně výraz *'phring* znamená i „myslet na někoho“ (*rjes su bsam pa*, viz *BTSAN LHA* 1997), v tomto kontextu překládám „pomocníci“, „ti, kdo na někoho myslí“.

91 Tib. text: *lcags srong nags la rdol/ nags bye'u ke ke dang/ khu long zer mong dang/ bya gshen 'jon mo des nags la shul yang 'dren/ dkor yi dam pa lags/ bye'u mgon srungs ma ni/ lho ga nags mtshal nes/ kang ka mchu rings byung/ shing khams dbang du sdud/ sman yi bye'u 'phring rnams/ shing la myi byer bi bye'u mgon srungs ma mdzod/*

92 Tib. text: *yang rin cen sha slungs nes/ skyin po' ru rings dang/ skyin mo stabs sdug dang/ skyin bu yang stabs sdug gsum/ spu bal na bz'i mchog/ zho yis sku snyun 'byang/ pho nya ring rgyug byed/ gar gshags bsams pas 'khor/ dkor yi dam par 'bul/*

93 Tib. text: *ri dags srungs ma ni/ lha 'od de gung rgyal ni yul sa khri yi dpon/ lha yi grol phugs lags/ sman la 'o byams la/ sha la skyabs che bas/ sman dkor ri dags rnams/ bdud btsan srin po yi sgra la ma skur shig//.*



Kresba podle originálu (Bellezza 2013). Texty 1 a 4 a zobrazení rituální konstrukce *teu* (*ste'u*) a rituálního stanu.

1. Šesté „*teu*“ se nazývá „*Teu* drahocenného achátu planoucího světla“. Na svém vrcholu ho obklopují drobní achátoví ptáci. V další části zrají achátové plody. Vespod jsou čtyři achátové vejce.⁹⁴
2. Opět se drahocenná kroupa na červené skále zázračně proměnila v božstvo *Cedzin Lheu Gondže* (Pán nad *lheu*, držitel vrcholu). Jede na orlu.⁹⁵ V paži třímá kladivo, podmaňuje si demony *dü* a *cän* hvězd. Se svou mocí a dovednou silou přijď být pánem zesnulé (*lhe'u sman*)! Pozří [nabízenou] mouku s máslem!⁹⁶
3. Jméno šestého *teu* je „*Teu* jižních sražených mraků“. Je to *teu* pohřebního utěšení⁹⁷ [těchto] tři: *Mänbu Lase*, *Mänbu June* a *Mänse Kječig*. Jižní mraky jsou vrchním krytem. *Tyrkysová mlha* je spodní poduškou. Pohřební obřad proběhne tak, že je postaveno třináct tmavě modrých malých stanů.⁹⁸

94 Tib. text: *ste'u drug mtshan gsol ba/ rin cen mchong 'od 'bar ba'i ste'u/ rtse la mchong bye'u 'khor/ skabs na mchong yi sbras bu smyin/ rtsa na mchong yi sgong bzhi yod/*

95 Tib. *lkag=lgag*, pravděpodobně orel páskovaný (*Haliaeetus leucoryphus*).

96 Tib. *gzhib mar=zhib mar* (mouka-máslo) pravděpodobně odpovídá dnešnímu výrazu *phye mar* (smíchaná *campa* s máslem). Výraz *zhal sros gsol* je uctivý a pokud bychom jej chtěli přeložit doslova, zněl by „pozří horkou tvář“. Tib. text: *yang rin chen ser ba' cig/ brag ma dmar la sprul/ rtsedzin lhe'u mgon rje/ chibsu klag la bcibs/ phyag na tho ba bsnams/ skar bdud skar btsan 'dul/ mthu che rtsal drag pas/ lhe'u sman mgon du spyon/ gzhib mar zhal sros gsol/*

97 Tib. *yags*. Bellezza překládá ve smyslu „dobrý“ (*yag*). Ovšem tento výraz označuje dnes dar, kterým se vyjádří soustrast blízkým zesnulého. Podle *Btsan lha* je výraz *yags kha* „vyjádřením přání štěstí“ (*shis tshig*, *BTSAN LHA* 1997).

98 Tib. text: *ste'u drug mying ba ni/ lho sprin 'thibs pi ste'u/ sman bu la se dang/ sman bu yu ne dang/ sman sras skyes cig gsum/ bdur yags grub pi ste'u/ lho sprin bla'i khab/ g.yu bun 'og kyi gdan/ mthing sbre'u bcu gsum phubs te bdur/*

4. *Když byli po smrti Lhabu Dankar a Lhamän Thulmo pohřbíváni, byl vystavěný lasturový bílý malý stan na tyrkysové mřížce základů. Pohřební utěšení zesnulého a zakrytí smrti je dobrým pro živé. Pro mladého muže a ženu⁹⁹ toto předkládáme jako prospěšný vzor.¹⁰⁰*

99 Tib. *ne'u zhon*, doslova „jet na malé rybě“. Výraz je zcela nejasný, může narážet na okolnosti nám neznámé. Bellezza upravuje na *na gzhon* „mladí“, což dává více smyslu.

100 Tib. text: *lha bu 'brang kar dang/ lha sman 'phrul mo dag/ grongs pa bdur dus su/ dung sbre'u dkar mo la/ g.yu'i dra rtsugs can les bzhings/ grongs pa bdur yags pas shi bgab gson la bzung/ ne'u zhon pho smos la dpe' bzangs don du 'bul//*

Ukázání cesty parohatému jelenovi (*Sha ru shul ston*)

Mezi texty nalezenými ve stúpě Gathang Bumpa se objevil jeden s názvem *Ukázání cesty parohatému jelenovi* (*Sha ru shul ston*) (PA TSHAB PA SANGS DBANG 'DUS – GLANG RU NOR BU TSHE RING 2007: 179–212). Není to jediným známým rituálním textem, jehož hlavním protagonistou je jelen. Známy je text obsahující mýtus o původu rituálu „přivolání blahodárnosti“ (*g.yang gugs*), ve kterém figuruje prvotní jelen s křišťálovými rohy. Z jeho těla měly vzniknout jednotlivé rituální nástroje (RAMBLE 2013). Jsou však známé další texty jakéhosi „jeleního cyklu“ (BLONDEAU – KARMAI 1988). Důležitá role jelena může poukazovat na společnou tradici s širší oblastí Centrální Asie, jelen byl velmi často zobrazovaný Skythy i v kontextu pohřebních obřadů.

Tento text je rozdělený do dvou částí. První z nich obsahuje mýtus o jelenovi a druhá část sestává z deseti výkladů o původu (*rabs*) jednotlivých démonických bytostí *di* (*dri*) působících smrt a také výklady o dávném způsobení smrti a pohřebních rituálech. Text je však velmi nesrozumitelný a i jeho pouhé parafráze by v současné situaci mohly vést k dezinterpretaci. Jisté však je, že se výkladech o původu zmiňuje kraj Nub (*Nubs/Gnubs*) v dnešní provincii Tsang (blízko Rinpungu).

Na tomto místě bude přeložena ukázka jen z první části tohoto textu, která zmiňuje putování prvotního jelena do kraje, který je zmíněn jako *Věčný kraj nebytí a neexistence smrti* (*G.yung drung 'chi myed myed gyi yul/ G.yung drung ma 'chi myed gyi yul*). Pravděpodobně se jedná o jelena, který byl použitý jako „nositel duše“ (*thugs rten*) zemřelého. V tomto textu se však zdá být (v rozporu s tvrzením Bellezzy) z vděčnosti jelen dovedený do nebeského jeleního kraje předků.

Tento rituál je v textu zmíněn jako vycházející z tradice rodu Mu (*Rmu*). Úvodní pasáž se dotýká démonů *di* (*dri*) působících předčasnou smrt. Jsou zmíněni jednotliví démoni *di* vycházející z nebe, země, meziprostoru, kamení, atp. V poměrně nejasném textu je jelen představený jako pán a ochránce lidí a daná pasáž končí konstatováním, že jelen a démoni *di* byli od sebe odděleni.

V jednom z předcházejících výkladů (*rabs*) z cyklu o pošpinění nel (*rnel*) se hovořilo o jelením paroží jako o sídle démonů *di*. Role jelena tak může být viděna analogicky působení jedovatých látek, které mohou být použité zároveň i jako léky. Jelen coby sídlo démonů *di* od nich dokáže zároveň ochránit. Není jasné do jaké míry obě vyprávění spolu souvisejí. Ale pokud ano, jelen byl „záračným projevem“ démona *di*. Mohlo jít tedy v případě „oddělní od démonů *di*“ o rituál, který promění jelena v pomocníka lidí a důležitou roli může hrát právě jeho blízkost a „znalost“ démonů *di*.

V další části následuje řeč zařikávající démonu *di* (*dri bon*). Hovoří se v ní o laskavosti jelena k lidem, když se jelen stal „nositelem duše“ (*thugs rten*) lidí a jejich pánem (*gon=mgon*). Naopak lidé prokázali laskavost ukázáním cesty pro jelena, který neznal cestu, a pokytili mu místo, ve kterém může přebývat. Tedy narážka na roli jelena coby průvodce jakési „duše“ (*thugs*) zemřelého. V textu však o této cestě nenalezneme mnoho detailů.

Následující pasáž je pak rozhovorem mezi jelenem a zaříkávačem, která je neneštěstí značně nejasná. Objevují se v nich postava ženicha (*mag pa*) a ženy (*lcam*), kteří jelenovi věnují výkupné oběti (*blud/glud*) (výkupné se v předchozích příbězích dávalo démonům a bylo prvním krokem rituálu). Ale jelen nakonec následuje zaříkávače. Ten ho má dovést do nebeského domova jelenů, země nazvané Věčný (dosl. svastikový) kraj nebytí a beze smrti. Zdá se mi pravděpodobné, že jde o krok rituálu, ve kterém se daný jelen usmíří a zbaví démonů náhlé smrti.

Cesta jelena je předmětem i níže přeloženého úryvku. Bellezza ve svém překladu překládá větu ze závěru této pasáže ve smyslu, že rodiče jelena ho z této říše vyšlou zpět do kraje lidí a démonů *di*. Z toho podle něj plyne, že jelen má přivádět duši zemřelých lidí do tohoto kraje. Nicméně jeho překlad je s velkou pravděpodobností chybný, zde je daná věta přeložená jako *co se týče jeho procházení zemí lidí a putování zemí démonů di, mladší bratr jelen za něj splatil dluh (sha ba 'i gcung po mi yul bcag bcag pa' dri yul drim drim pa' ni gta' blan/)*. Výraz „dluh“ může působit zvláštně, avšak v tibetské tradici tak poměrně zřetelně může narážet na zvyk zaplacení dluhu svým rodičům a příbuzným za jejich péči. Tento překlad je daleko pravděpodobnější, po této větě následuje totiž výčet darů jelena pro své příbuzné. Naopak Bellezzův překlad zní v kontextu daného příběhu značně nelogicky.

Zdá se spíše, že jelen je doveden zaříkávačem (*dri bon*) do svého nebeského domova, ze kterého mají jeleni pocházet. Detaily o jeho zlatém a tyrkysovém rohu se mohou sice vztahovat ke zmínce z textu nalezeného v Dunhuangu, který hovoří o ozdobení rohů berana zlatem a stříbrem. V tomto textu tak namísto obětovaného berana textu z Dunhuangu sehrává podobnou roli jelen (záměna ovce a jelena se objevuje v takovýchto textech častěji, viz RAMBLE 2013). Ale tyto ozdoby ho mají zbavit strachu z démonů, kteří měli v mytickém počátečním věku jelena zabít. V logice ostatních textů tak mohli způsobit jeho náhlou smrt a také vyvstání démonů náhle smrti v jeho těle (proto ono předchozí „oddělení“ démonů). To může znamenat i rituální zabítí jelena:¹⁰¹

101 Tib. text: de nas sha ba' gshags bar gsol/ sha ba' khyod 'di las phar gshags na'// la' yI ming ba' nI mchong la' sgo mo bgyi// sgas gyI ming ba' ni// gzi sgas nyer bus bgyi// sha 'a khyod der gshags zhig// der ran gzhin chab ldan yang// rgung gsum de na dgyes// rgung gsum tshun chad du bzhugs zhIng snying mi dgyes// pha dang ma yI yl ma lags//de las phar gshags na'//gser gyi sgo mo la'// g.yu yI skas btsugs pha' der gshags shIg//nan go nga ma dang char 'dra//zla gsum de na' dgyes//de las 'phar gshags na'//gzangs gyI sgo mo la'//khar ba' 'i sgas skas btsugs pas// sha ba' der gshags zhig// lo gsum de na' de dgyes// de las 'phar gshags na'// lcags gyI sgo mo la'// zho nyen skas btsugs bas//sha ba' de ru gshags zhig// lo lnga na' dgyes// sha ba' de las yar gshags na'//dung gyi sko mo la'//gser gyI skas btsugs ba'//sha ba' der gshags shIg// lo bdun de na' dgyes// de las yar gshags na'// byur ru 'i sgo mo la'//sen men sgas btsugs ba'// sha ba' de ru gshags shIg// de ran ran gshIn chab ldan yang//lo brgyad de na' dgyes// dgyes kyang yab dang yum gyi yul ma'i lags// sha ba' de las phar gshags na'// nam kra' 'i sgo mo la'//yid kyi skas btsugs bas// der byon na'//jigs pa gsum dang der phrad do'// bdud gyI r ngon ba' dang gre sbar 'grol pa' dang der phrad do'//jigs pa gsum po de yang//dri bon gyIs gser mngon dang g.yu mngon gyis gsol lo'//sha ba' 'jigs ba' gsum dang dbye ste bdang ngo'// de las phar gshags na'// sha yul gangs dkar dgyes ste mngon// chab myig gda' gjam dgyes de mngon// de nas g.yung drung ma chi myed gyi yul du byon no'// phu ru yar ltas na'// sha rtsi ldem se ldem// mda' sum mar bltas na'// gser gyI ne' gsing la'// sha chab lu ma' 'bab//de nas sha ba' yar gshags na'// rwa g.yas g.yon la'// rin po cen kyi ba' dan phar de'// rwa gser dang g.yu ru 'grag pa' yar gshags shIg//ggen po yas se gshegs na'//spu thog clr yang ston pa' la'//spu thog me bas gsal// skad gca' dang gling bas ston pa' yas gshags na'// yum yas gshags pa nI// rdzu 'phrul rIn po ces brgyan pa'// yas gshags// sha ba' 'i gcung po mi yul bcag bcag pa'// dri yul drim drim pa' ni gta' blan// sha pas kyang mI yul gyi rangs su rtsi na' cho rgu dang// chu'i rbu ba dang// yum la rangs su phul// de nas yab dang yum kyis//sha ba' la mIng bdags pa'// g.yung drung gyi sha pa' ku los su bdags so'//yul dang sa' bskos pa'//sha yul gangs po gangs dkar//g.yung drung mchI med med yul du sgos so'// de phyi slan chad du sha ba' khyod la kyi mi btang ngo/ sha ba khyod la mda' mI 'phan no'// nyam phar rdzis mI bskyod do'// gzha' gdan yun du gshags shIg// ni dril nI dril// dril la phud// se do da do'// sha ru shul ston dang sngags dang chas ste bzang// rdzogs so//

Poté [zařikávač] vyzval jelena, aby se vydal na cestu: „Jelene, když se vydáš v onu stranu, bude tam průsmyk zvaný Brána achátového průsmyku a žebřík zvaný Onyxový žebřík se žlábký (?). Vydej se tam jelene. Tam je to vhodné a je tam voda,¹⁰² tak se tam po tři noci raduj. Po pobytu během tří nocí se tvé srdce nebude radovat, není to země tvých rodičů.

Když se odtamtud vydáš dále, dojde k zlaté bráně s přistaveným tyrkysovým žebříkem.¹⁰³ Raduj se tam po tři měsíce.

Když se odtamtud vydáš dále, dojdeš k měděné bráně s přistaveným žebříkem ze slitiny mědi a zinku (khar). Běž tam, jelene a raduj se tam po tři roky.

Vydáš se dále a dojdeš k železné bráně s přistaveným olověným¹⁰⁴ žebříkem. Vydej se tam, jelene, a těš se tam po pět let.

Vydej se výše a u lasturové brány bude přistavený zlatý žebřík. Běž tam, jelene, a raduj se tam po dobu sedmi let.

Když se odtamtud vydáš výše, bude tam u korálové brány přistavený žebřík ze sen men (?). Běž tam, jelene. Tam je to příhodné a je tam voda.¹⁰⁵ Raduj se tam po osm let. Budeš se tam radovat, ale není to kraj tvých rodičů.

Jelene, když se odtamtud vydáš dále, bude tam brána nebe¹⁰⁶ a přistavený žebřík myslí. Když tam dorazíš, setkáš se tam se třemi strachy. Setkáš se tam s lovci démonů dü [lovci démonů cän] a bytostí Debar Dolba.¹⁰⁷ Tři strachů [tě zbaví] zařikávač démonů di předložením uspokojujícího¹⁰⁸ zlata a tyrkysu. Jelene, tři strachy budou oddělny a ty jich budeš zbavený.

Když odtamtud půjdeš dále, ukáže se ti líbezná Země jelenů bílého sněhu. Ukáže se ti okouzující a líbezný pramen vody. Poté dorazíš do Věčné země nebytí a beze smrti. Když pohlédneš k vrchu údolí, budou tam byliny jelenů – dem se dem! Když pohlédneš dolů tam, kde se sbíhá údolí, do zlatavých luk tam bude proudit pramenitá voda jelenů.

Jelene, poté se vydáš nahoru. Běž nahoru ty vznešený s prapory třepetajícími se na tvém pravém i levém paroží; na zlatém a tyrkysovém paroží!

Když přišel nahoru ke staršímu bratru, konečky chlupů¹⁰⁹ [jeho srsti] byly jasnější než oheň. Vydali se za hovoru a vyprávění výše.

102 Viz pozn. 39.

103 Text obsahuje větu *nan go nga ma dang char 'dra*, která se zdá být poznámkou, že se budou věty opakovat.

104 Tib. *zho nyen* = zha nye, olovo.

105 Význam této věty je velmi nejistý. Bellezza překládá jako „je to tam velmi příhodné, neboť je tam voda mrtvých“. Věta *de de ran ran gshin chab ldan yang* je však evidentně stejného významu jako věta uvedená výše v textu: *der ran gzhin chab ldan yang*, kterou Bellezza překládá „je to tam příhodné, neboť je tam voda“. Text vskutku může hovořit o vodě (*chab*), ovšem ten samý výraz ve staré tibetštině znamená i jakýsi druh „moci“. Výraz *gshin/gzhin* může znamenat „zesnulý“, ale také „náležitý“ (v dnešní tibetštině *bzhin*).

106 Bellezza nepřekládá, ale podivně zapsaný výraz *nam kra* (= *nam ka/ nam kha/ nam mkha*) s největší pravděpodobností znamená nebe.

107 Bellezza tomu evidentně neporozuměl, tato bytost *Gre sbar 'grol ba* je zmíněná v úvodu textu (2. str., ř. 4) jako *Gle sbar drol pa* a hovoří se o ní v kontextu s lovci-demony *dü* (*bdud kyi rngon pa*) a „lovci démonů cän“ (*btsan kyi / khyil ra ba, khyi ra ba* dnes v Amdu označuje lovce štvoucího zvěř za pomoci psů). Jsou uvedeni jako ti, kdo poprvé zabili jelena. Tyto tři strachy jim pravděpodobně odpovídají, text vnechává onoho démona cän. Zápisy jména oné bytosti se značně liší, přestože jde evidentně o tu samou bytost. O významu jména lze tak jen spekulovat. Např. *Glo ba drol pa* by mohlo znamenat „Ten, kdo trhá plíce“, případně *Gles bor 'grol ba* by mohlo znamenat „Ten, kdo vypouští neštěstí/smrt“ (pro *gles bor* v tomto významu viz BŤSAN LHA 1997: 100).

108 Tib. *gser mngon g.yu sngon* = *gser brngon g.yu brngon*.

109 Tib. *spu thog*, je možné, že jde o chybný zápis *spu mdog*, „barva srsti“.

Když došli nahoru k matce, byla ozdobená zázračnými drahými kameny. Co se týče jeho procházení zemí lidí a putování zemí démonů di, mladší bratr jelen za ně splatil dluh.¹¹⁰ Pro potěšení tak předložil matce mnoho bylin z kraje lidí a sépiové kosti (?).¹¹¹ Otcí předložil pro potěšení kožešinu rysa a divokého psa.¹¹² Staršímu bratru předložil pro potěšení obětinu gjangbu¹¹³ a zlatý prach.

Poté rodiče dali jelenovi jméno; dali mu jméno Věčný jelen Kulo. Povolán byl do země a kraje jménem Sněžný jelení kraj bílého sněhu, povolán byl do Věčné země neumírání a neexistence.

A tak tě jelene nadále nebudou honit psi!¹¹⁴ Nebudou na tebe jelene střílet šípy! Nebudeš už zmítáný ohrožením a zoufalstvím!¹¹⁵ Přejsi navždy na podušku duhy!

Nidil nidil! Dil maphu! Sedo dado!

Skončil dobrý [výklad o] Ukázání cesty parohatému jelenovi doplněný zařikáním (mantrou).

110 Tib. *gta' blan*. Výraz *gta'* označuje náhradu za něco, zástavu, atp.

111 Bellezza překládá podivný výraz *chu rba* (= *chu rbu*) „vodu s vlnami“ (water with waves), což nedává mnoho smyslu. V lékařských textech se objevuje výraz *rgya mtsho'i lbu ba*, tj. „vlny moře“. Označuje sépiovou kost, kterou vyplavuje moře. Má na svém povrchu rýhy, které vyvolávají představu vln vody. Odtud tedy její název. Nemusí to být snad přímo sépiová kost, ale cosi podobného charakteru.

112 Tib. *tsha' thul* (= *mtsha' thul*), viz BŤSAN LHA 1997.

113 Tib. *rgyang bu*, obětiny do čtyř světových stran při obřadech rituálních sítí (*mdos*).

114 Věta *phyi slan chad du sha pa' khyod la kyi mi btang ngo* obsahuje výraz *kyi*, nicméně na předchozím foliantu je přeškrtnutý začátek věty *de phyi slan chad du sha ba khyi mi...*, která prozrazuje, že má správně obsahovat slovo pes (*khyi* namísto *kyi*).

115 Zde je překlad jen přibližný, *nyam phag* čtu jako *nyam thag*. Případá ovšem v úvahu i *nyam phog*.

II. Tibetské pohřební obřady pod vlivem buddhismu

Představy o smrti a zrození

Buddhismus byl v Tibetu vyhlášený oficiálním náboženstvím kolem roku 780. Přestože se jeho vliv v širších vrstvách obyvatel tibetské náhorní plošiny prosazoval patrně pozvolna, zhruba od této doby započala císařem sponzorovaná horečná překladatelská aktivita.

Nejstarší buddhistická kronika *Bažā (Dba'/Sba bzhad)* rodu *Ba* (z jejichž rodiny měl pocházet jeden z prvních buddhistických mnichů) obsahuje dodatek pojmenovaný *Věnování potravy (Zas gtad)*. Název tohoto dodatku je jedním z buddhistických rituálů, který se v té době prováděl v rámci pohřebního obřadu.

Líčí se v něm okolnosti po smrti císaře Thisong Deucāna (8. století) a disputace ohledně způsobů jeho pohřbení (srov. WANGDU – DIEMBERGER 2000: 92–105). Podle tohoto dodatku byl u prvního buddhistického kláštera Samjä (*Bsam yas*) postavený stan s císařovnými ostatky (*ring gur*) a shromáždilo se tu na 127 zaříkávačů (*bon po*) a kněží (*gshen*) připravených provést obřad podle starší tibetské tradice. Zajímavý detail hovoří o tom, že jejich velká část přijela z kraje Phanpo (*'Phan po*), který tak lze považovat za místo, kde se dařilo těmto nebudhistickým náboženským specialistům.

Mladý císař Mune Cānpo (*Mu ne btsan po*) měl posléze iniciovat disputaci mezi zaříkávači a buddhisty. Na ní ministr Čhim Cānžer (*Mchims btsan bzher*) obhajoval staré způsoby pohřbívání. Kronika pochopitelně dává dále více prostoru představiteli buddhistů Vairóčanovi, který poté ve své dlouhé řeči předsvědčí o správnosti provést pohřební obřad podle buddhistických zvyků.

Ale buddhistický pohřební obřad nebyl ani v Indii nějak jednoznačně ustanovený. Text kroniky hovoří o tom, že během buddhistického obřadu se odříkávaly *Pradžňápáramitá-sútry* ve svých kratších i delších verzích. Ale hlavním textem pohřebního rituálu byla *Sarvadurgatiparišódhana-tantra* (*Ngan song thams cad yongs su sbyong ba gzi brjid kyi rgyal po'i brtag pa*).¹¹⁶

Tento text je v Tibetu klasifikovaný jako *jógantra*. Jeho rámcem je scéna Buddhy před shromážděním bohů. Jejich vůdce Šakra se Buddhy optá na osud jistého boha Vimalamani-prabhy, které z ráje Třiatřiceti odešel. Buddha vyjeví, že se zrodil v nejnižším z pekel, v Avičí. S hrůzou se vůdce bohů opět Buddhy táže na možnosti jeho záchranu. Buddha vstoupí v meditativní pohroužení a poté vyjeví tuto tantru obsahující různá posvěcení, sérii mandal a dháraní, spolu s rituály, které mají uchránit od špatných zrození.

Tato tantra byla v této době velmi oblíbená a zřejmě se nabízela jako vhodný text. Obsahuje i rituály, které se mají provádět za zemřelého, ale ty nejsou nijak detailně propracované.

Na tomto místě bude dobré vrátit se k již zmiňovanému a citovanému textu z Dunhuangu, obsahujícím buddhistické pohřební texty (PT 239). V předchozí části z něj byly citované pasáže týkající se oběti ovce (*skyibs lug*), která měla zesnulého převést do onoho světa. Soudě podle polemiky s rituály tibetských zaříkávačů se mohl vztahovat k této době. Obsahuje ostatně i narážku na *Sarvadurgatiparišódhana-tantru*. V PT 239 se objeví mantra z tohoto textu, která slouží pro „zablokování cest do špatných stavů zrození“. Tento text z Dunhuangu sestává

116 Kritická edice textu a překlad viz SKORUPSKI 1983.

z modliteb a části nazvané *Ukázání cesty* (*Lam bstan pa*). V té se přímo oslovuje zesnulý a varuje se před špatnými cestami do špatných zrození (podle buddhistických představ). Tímto způsobem instrukcí je dovedený do božského ráje Tušita. Toto je krátká ukázka:¹¹⁷

*Pokud jde o cestu vedoucí do dokonale blaženého a šťastného kraje bohů, na sever odtud z Džambudvípy je tzv. hora Suméru, která je vytvořená ze čtveřice drahocenných materiálů. Nad ní jsou ve shromaždišti božstev dobrého učení mocný vládce bohů Indra a jeho 32 ministrů. Ti posuzují, co je dobré a špatné¹¹⁸ u lidí, bohů i ve světě vznikání a jsou průvodci na cestě. Synu z vnešeného rodu, tento vládce bohů ti předá instrukce Nauky a tvoje magická moc zásluh se velmi umocní.¹¹⁹ Synu z vnešeného rodu! Na vrcholu hory Méru v severním směru je palác zvaný Kundalaka (*Lcang lo can*). Tam přebývá vznešený bhagaván Vadžrapáni spolu s doprovodem hrozivých [božstev]. Synu vznešeného rodu! Nadá tě mocí k tomu, aby se splnila všechna tvoje přání...*

Je dobré si toto zapamatovat. Zmíněná *Sarvadurgatiparišódhana-tantra* je naprosto jiného charakteru. Promlouvá o tom, co je potřeba učinit s popelem zesnulého, atp. Neobsahuje žádný text, který by měl zemřelého vést po smrti. To, že vedení zemřelého po smrti bylo pevnou součástí staré tibetské tradice, se pokoušela ukázat předchozí část textu věnovaná nebuddhistickým představám.

V tomto textu z Dunhuangu je i poměrně zajímavý detail ukazující na skutečnost, že pro Tibeťany té doby bylo dost obtížné náhle radikálně změnit své představy o osudech po smrti. Buddhistická představa o neustálém přerazování ve světě sansáry jistě způsobila radikální změnu v pohledu na svět. Tento text z Dunhuangu si však například v modlitbě žádá, aby zesnulý „došel věčného těla zbaveného utrpení z rození a stárnutí“ (*skye rgan ba’I sdug sngal myed pa’i g.yung drung gyI lus thob par shog shI*). To je poněkud v rozporu s představou o neustálém přerazování. Tibetský text navíc pikantně pro výraz „věčné tělo“ používá doslova „svastikové tělo“ (svastika je symbolem věčnosti). Při čtení textu lze nabýt dojmu, že je formálně vše uvedené do souladu s hlavními principy buddhismu, avšak v jádru zůstalo mnohé nezměněné.

Buddhistické pohřební obřady této doby nebyly jistě nijak propracované. Nevíme však o nich mnoho. Tibetská říše koncem 9. století přišla o jednotnou vládu a nastal v ní chaos. Během této doby měly být vypleněny i císařské hrobky. V tomto čase také náhle zmizí tradice stavění monumentálních hrobek pro lokální vládce i pro císaře.

K dalšímu vývoji pohřebních obřadů a také k tibetským představám o dění v zásvětí přispělo zásadním způsobem 11. století a tzv. „pozdější šíření buddhismu“ (*phyi dar*). V tuto chvíli však navrhuji přerušit historický exkurz a zastavit se před návratem k němu u jedné z klíčových buddhistických představ o dění po smrti, kterou Tibeťané v této době

117 PT 239, verso, ř. 14-16. Tib.: bde skyId phun gsum tshogs pa’I lha yul dam par ’gro ba’I lam nI // ’dzam bu gling ’dI nas // byang phyogs na rI rab lhun po zhes bya ba // rI ’i rgyal po rIn po che sna bzhI las grub pa zhIg yod de // de ’I steng na chos bzang lha ’I ’dun sa na // lha ’I dpang po brgya’ byIn dang // blon po gsum cu rtsa gnyIs dang // lha dang myI dang srId pa’I ltang phyé zhIng lam ston pa yod de // der lha ’I rgyal po des // rIgs kyi bu khyod la // chos kyi man ngag ston cIng // bsod nams gyI mthu stongspar gyur ro // rIgs kyi bu de nas // rI rab gyi byang phyogs gyI rtsa na // phob brang lcang lo can zhes bya ba’ // bcom ltan ’das dpal phyag na rto rje khro bo mang po khor dang // bcas pa bzhus ste // ’dod pa thams cad yId bzhIn du grub par // rIgs gyI bu khyod la dbang bskur bar ’gyur ro //

118 Tib. *ltang phyé* = *ltangs spyad pa*, posuzování dobrého a špatného (viz Btsan Lha 1997: 257).

119 Tib. *stongs pa=stong pa = kha skong byed pa*, „přidat, doplnit“, atp. (Btsan Lha 1997: 268).

po enormním překladatelském úsilí zajisté dobře znali. Jde o koncept tzv. „mezistavu“ (sa. *antarābhava*, tib. *bar do*), který v sanskrtu označuje jak jistou oblast mezi smrtí a novým zrozením, tak i „bytosť“ či entitu, která se v ní nachází (tib. *bar do ba*).

Tím se časově dostáváme do doby daleko předcházející 11. století a prostorově na indický subkontinent. Už v době raného buddhismu se v Indii objevily diskuze ohledně představy o „mezistavu“. Tyto diskuze jsou stručně zaznamenány v textu z 2. stol. n. l. *Kathāvattu* a týkají se termínu *antarābhavúpagam* (završená existence v mezidobí). Objevují se v ní názory, že jde právě o mezistav mezi smrtí a zrozením, ale také takové, že Buddha nikdy neučil o takovémto „mezistavu“.

Stručně řečeno, mnohé rané tradice buddhismu (*théraváda*, *mahásánghika*, atp.) tento koncept nikdy nepřijaly. Jiné (jako *sarvástiváda*, *sautrántika*, atp.) naopak ano. Sarvástivádský komentář abhidharmy *Mahāvibhášá* z 2. stol. se poměrně podrobně mezistavem zabývá. I mezi zastánci existence mezistavu však existovaly značné rozdíly v jeho interpretaci.

Pro Tibet (i buddhismus ve východní Asii) se stal standardní interpretací mezistavu text z 5. stol. *Abhidharmakóšabhášja*. Jeho autor Vasubandhu v něm zastává pozici tradice *múla-sarvástiváda* (srov. DE LA VALLÉE POUSSIN 1988, 2. díl: 383–399). Text obsahuje poměrně rozsáhlou polemiku s těmi, kdo mezistav odmítají, i detailní výklad, který měl na tibetské učence zásadní vliv.

Vasubandhu cituje *Madždžhima-nikáju* (ii. 156), pro argumentaci, že bytosť mezistavu je *gandharva* (tib. *dri za*, „jedlík vůně“). Podle něj se *gandharvové* vyšších stavu živí dobrými vůněmi a ti nižších špatnými vůněmi. To je mu výchozím bodem pro úvahy o principech nového zrození *gandharvů*. Vychází z indické představy své doby, totiž že „drobná zvířata“ (tj. hmyz) s velmi krátkým trváním svého života se rodí z masa (a vlhkosti). Ti jsou vedeni především vůněmi a silnou touhou po nich. Poté, co zemřou, zůstávají v jejich myslích (sa. *vibódhja*) předhozí činy, které vedou k tomu, že znovuzrodí jako červi. Ovšem k tomu, aby se znovuzrodili jako červi, je potřeba vhodných vnějších okolností – ty v případě červů nastávají zřetelně během letního období dešťů. Podobně tomu činy vznešené bytosti *čakravartina* (světového vládce, podle buddhistické interpretace „toho, kdo působí, že se kolo Dharmy točí“) po jeho smrti čekají na vhodný okamžik znovuzrození. Ten však přichází až v éonu (*kalpě*), kdy délka života bytostí bude dosahovat 24 000 let.

Proti těmto názorům ale staví argumenty z textu *Mahāvibháša*. Podle nich se dobytek nerodí v období dešťů, bohové se nerodí na podzim a černí medvědi se nerodí v zimě. Naopak buvoli se rodí kdykoliv. Podle *Mahāvibháší* to vede k tomu, že pokud se má bytosť mezistavu předurčená ke zrození jako kráva narodit v letním období dešťů, narodí se místo toho jako buvol. V této pasáži pak Vasubandhu cituje stručně jen některé z názorů *Mahāvibháší*. Mezistav podle nich trvá sedm dní. Pokud bytosť mezistavu nemá vhodné podmínky ke zrození, zemře a znovu se zrodí (v mezistavu). Jiní zastávají názor, že to trvá sedm týdnů (49 dní). To se stane později v Tibetu nezpochybnovaným přesvědčením, že mezistav trvá vždy jeden týden. Po něm *gandharva* neboli bytosť mezistavu „zemře“ a znovu se „narodí“ v mezistavu. Toto období však nemůže trvat déle než 49 dní.

Abhidharmakóšabhášja pokračuje dalšími detaily o bytostech mezistavu. Podle ní se objevují jen ve sférách „světa touhy“ (sa. *kāmadhātu*, tib. *ḍod kham*) a sféře „světa tvaru“ (sa. *rūpadhātu*, tib. *gzugs kham*). Naopak ve sféře „světa bez tvaru“ (sa. *arūpadhātu*, tib. *gzugs med kham*) se neobjevují.

Mají být viditelné těmi, kdo obývají „svět bez tvaru“ a bytostmi mezistavu své kategorie (tj. bytost mezistavu ze světa lidí vidí sobě podobné, ale ne bytosti mezistavu pocházející ze světa bohů). Vidí je i pokročilé bytosti s vyvinutým „božským okem“, ale toto božské oko nesmí být dané zrozením. Bohové je tedy nevidí. Mají tělo, které však není hmatatelné. Je éterické, toto tělo budou tibetské prameny nazývat „tělo mysli“ (*yiḍ lus*). Jejich tělo je v případě lidí velikosti dítěte ve věku 5 až 6 let. Výjimkou jsou bódhisattvové, jejichž těla jsou velikosti bódhisattvovských mladíků. Bódhisattvové jsou také oblečeni, ale jiné bytosti mezistavu nikoliv. Tyto bytosti mezistavu mají dokonale vyvinuté smyslové orgány a takovou moc, které ani bohové nemohou vzdorovat. Není pro ně problémem projít ani diamantem.

Pokud jde o zrození, v tomto se *Abhidharmakóśabhāśja* do značné míry řídí mahájánským textem *Garbhāvakraṅti-sútra* (*Sútra vstoupení do lůna*), která byla a je populární i v Tibetu (*Mngal du 'jug pa'i mdo*). Tato sútra může pocházet z 2. stol. n. l., sanskrtská verze se nedochovala. Je k dispozici značné množství jejích fragmentů v tocharštině, jednotlivé kompletní verze ale existují jen v překladech do čínštiny a tibetštiny.¹²⁰

Za pomoci podrobného výkladu v tomto textu *Abhidharmakóśabhāśja* popisuje, jak se bytost mezistavu dostane do blízkosti rodičů při pohlavním aktu. Její mysl (*mati*) je posedlá touhou po pohlavním styku. Pokud se narodí jako bytost mužského pohlaví, pocítí touhu k budoucí matce a hněv vůči otci. Pro ženské pohlaví je tomu naopak (toto je v souladu s buddhistickou představou, že v základu rození se v sansáře jsou touha a hněv). Poté se usadí do matčina lůna mezi sperma otce a krev matky (vajíčko nebylo Indům známé). Bytost mezistavu zmizí a „osobnostní složky“ (sa. *skandha*, tib. *phung bo*) se začnou zpevňovat. Text poté zmiňuje první fázi embrya, zvanou *kakala*.

Bytosti rodící se z vlhkosti (tj. hmyz) se rodí touhou po vůních. Bytosti, které se mají narodit v peklech, jsou sužované různým trápením podle druhu pekla, do kterého se mají narodit. Například mráz způsobí touhu po teple a to je přivede do horkých pekelných.

Tyto poměrně podrobné výklady o bytostech mezistavu a způsobech znovuzrození byly Tibeťanům známé a tvoří dodnes jádro představ o nich, alespoň v učenecích mnišských kruzích. Po této odbočce je možné se navrátit do Tibetu 11. století.

Období 11. století se v Tibetu neslo v duchu vášně až posedlosti tantrickými naukami specifického druhu. Byly to tantrické nauky klasifikované jako *jóginítantry* či *mahájógatantry*. V Tibetu jsou dnes řazené do kategorie *anuttarajógatanter*. Vznikaly v Indii této doby (či jen o několik staletí dříve) a velké množství těchto tanter je dnes známé jen v tibetských překladech (některé starší byly překládané do čínštiny, ale nebylo jich zdaleka takové množství). Tyto tantrické nauky vtiskly tibetskému buddhismu specifickou podobu, především jimi se odlišuje od jiných „národních buddhismů“ v Asii.

Obecně lze říci, že tyto tantry jsou úzce spojené s buddhistickými představami o smrti a znovuzrození. Pracují s tzv. jemnohmotným tělem (sa. *súkšmakája*, tib. *phra ba'i lus*), které je tvořené tzv. „větry“ (*rlung*), „cévami“ (*rtsa*) a „kapkami“ (*thig le*). Tyto termíny byly přeložené doslova z tibetštiny.

120 Pro kritickou edici jednotlivých verzí a překlad tibetské verze, která byla pravděpodobně jediná pořízená ze sanskrtského originálu viz KRITZER 2014. Tento text se zdá být také hlavním zrojem pro výklady o bytostech mezistavu v dalších mahájánových textech *Saddharmasmṛtjupasthāna-sútra* a *Jógáčārābhūmi*.

„Větry“ (sa. *prána*) jsou v západním prostředí překládané také jako „dech“ či „životní energie“. Podle převládající klasifikace jich je v těle 108. Představují v podstatě pohyb v těle, jehož exemplárním případem je dech. Hlavních „větrů“ je však pouze pět. Tyto „větry“ mají nést „mysl“ a tibetské texty často uvádějí, že mysl je vezená větrem jako jezdec na koni.

„Cévy“ (sa. *nádi*) se někdy překládají v západním prostředí jako „energetické kanálky“ či se připodobňují výrazem plexus. Uvádí se, že jich je 72 000. Ale pro tantrické nauky jsou důležité tři z nich. Středem těla vede céva zvaná „prostřední“ (sa. *avadhúti*, tib. *dbu ma*). Má být před páteří a je průměru stébla slámy. Po jejích stranách jsou cévy, po pravé straně je *roma* (sa. *rasaná*, tib. *ro ma*), po levé *kjangma* (sa. *lalaná*, tib. *rkyang ma*). Ty stahují prostřední cévu v uzlech, na místě kterých také z prostřední cévy vycházejí v různých počtech další cévy do různých stran. Tato místa jsou nazývaná „kruh/disk“ (sa. *čakra*, tib. *rtsa 'khor*).

Kapka (sa. *bindu*, tib. *thig le*) je překládaná jako „semenná tekutina“. Má obsahovat červené a bílé části obdržené z těla matky a otce. V běžném těle jsou na místech různých čakr ve smíšené podobě. Zatímco v mozkové část má obsahovat více bílé tekutiny, v oblasti přirození či oblasti břicha naopak více červené tekutiny. Tyto „kapky“ se shromažďují v jednotlivých čakrách.

Manipulací s konstituenty jemnohmotného těla se podle těchto tantrických nauk má dojít k probuzení. Je třeba odstranit větry nesoucí myšlenkové stavy a zároveň očistit tzv. „nezničitelnou kapku“ (*mi gshigs pa'i thig le*) spjatou i s tzv. „jasným světlem“ (*od gsal*). Ta je umístěná v srdeční čakře a z ní se vydělily ostatní „kapky“. Podle těchto představ se během smrti v oblasti kapky objeví tzv. „jasné světlo smrti“. Obojího lze využít pro dojití probuzení.

Pro tyto představy (zde naznačené podle pozdějších pramenů, ve kterých se ustálily jejich interpretace) a pro úzké propojení tanter s představami o smrti sehrálo zcela jistě klíčovou roli v 11. století tzv. *Šest jógů Nárópy* (*Nā ro chos drug*), které byly indickým jóginem Nárópou v této době předané tibetskému laickému jóginovi Marpovi, známému také jako Marpa překladatel (*Mar pa lo tsā ba*).

Mezi těmito naukami (předanými ústně a objevujícími se v zapsané podobě i poněkud odlišných klasifikacích) se objevují především tři, respektive čtyři z nich, které se přímo dotýkají manipulací se smrtí. Jsou to nauky o „jasném světle“ (*od gsal*), mezistavu (*bar do*), přenesení vědomí (*'pho ba*) a s předchozí naukou někdy splývající rituál oživení mrtvolky (*grong 'jug*).¹²¹

Nauka o jasném světle (*od gsal*) představuje tento koncept jako jóginem prakticky zakoušený projev entity, která se převtěluje. Ta je při nahlížení z jiné perspektivy v těchto tantrických textech nazývaná „vědomí“ (sa. *vidžňána*, tib. *rnam shes*, představuje pátou z osobnostních složek podle buddhistické nauky).

Na tomto místě lze podotknout, že staré nebuddhistické rituály nakládaly po smrti jedinice s jiným principem nazývaným *thugs* (dnes ve významech „srdce“, „mysl“, atp.). Jiným alternativním pojmenováním pro něj bylo *mtshun* (jakýsi „duch zemřelého“). Okolnosti smrti byly v těchto rituálech dané často ztrátou principu nazývaného *bla* (jakýsi druh „duše“ představující harmonický život daného jedinice), který nebyl spjatý jen s tělem člověka, ale sídlil i vně (byl spojovaný s božstvem *sku bla*, se skálou, jezerem, stromem, horou, atp.).

121 Přestože pozdější výklady a komentáře budou tuto poslední nauku spojovat s předchozím přenesením vědomí, zdá se, nejstarší klasifikace těchto šesti nauk ji uvádějí zvlášť.

Při představení textu *Abhidharmakóśabhāśja* bylo možné postřehnout, že se v něm objevuje větší množství výrazů opisujících to, co se přetěluje (mysl, ale také často jednotlivé osobnostní složky /sa. *skandha*, tib. *phung po*). S těmito tantrickými texty přichází v Tibetu i konsenzus napříč jednotlivými tradicemi buddhismu (a *bönu*), že entitou, která se přetěluje, je „vědomí“ (sa. *vidžňána*, tib. *rnam shes*).

Jasně světlo je tedy jeho praktickým projevem. Toto jasné světlo se ukazuje i při stavech v běžném životě, jakými jsou spánek či orgasmus. Ale plně projevené se objeví v okamžiku smrti. Těch předchozích projevů během života lze podle této nauky využít k přípravě na klíčový moment smrti, během které je může připravený jógin využít pro cíl nejvyšší – probuzení.

V nauce o mezistavu se objeví rozšíření pojmu „mezistav“. Jsou nyní tři: 1) stav mezi narozením a smrtí (*skye shi bar do*), 2) mezistav mezi sněním a probuzením (*rmi lam bar do*) a 3) mezistav mezi smrtí a narozením (*srid pa'i bar do*, dosl. „mezistav vznikání“). Nauka obsahuje instrukce, jak lze různé mezistavy využít pro probuzení.

Učení o přenesení vědomí (*'pho ba*) spočívá ve stručnosti ve spojení slabiky *húm* se zmíněným vědomím (*rnam shes*) v oblasti srdeční čakry. Jinými slabikami manter se mají uzavřít jiné tělesné otvory (zejména anus, kterým se odchází do oblasti pekel). Poté se má pod břichem vizualizovat „kapka“ (*thig le*) a za pomoci sípavého zvuku *hi ka* se má v prostřední cévě přesunout postupně až k brahmovu otvoru navrchu hlavy. Toto se má dlouho procvičovat, až se objeví výstupek na hlavě a jiné znaky úspěšné přípravy. V okamžiku smrti bude otevřená cesta k užití slabiky *húm* v oblasti srdce, které je spojená s vědomím. Brahmovým otvorem se převede do oblasti bohů, buddhovských rájů, atp.

Nauka o oživení mrtvolky (*grong 'jug*) používá postupu podobného předchozí nauce. Slabika *húm* se má vést k nosním dírkám. Po dlouhém procvičování je doporučeno vyzkoušet toto s tělem čerstvě zemřelého zvířete. Slabika *húm* je vyvedena nosní dírkou a vstoupí do nosního otvoru zvířete na opačné straně. Když zvíře začne projevovat známky oživení, opačnou nosní dírkou má slabika vyjít ven a vrátit se zpět nosní dírkou to těla jógina. To značí připravenost provést daný rituál. V případě potřeby je třeba nalézt vhodné tělo lidské mrtvolky, do které se pak slabikou *húm* přeneše vědomí a vlastní tělo se zanechá opuštěné.¹²²

Tyto nauky předané tibetskému jóginovi Marpovi v 11. století měly evidentně enormní vliv na všechny tradice tibetského buddhismu (včetně *bönu*), ale zároveň je třeba je chápat jako esenci indických tantrických nauk určitého druhu.¹²³ Podobné prvky se objevily i v jiných tantrických učeních přenesených do Tibetu, ale právě v těchto naukách jsou zcela jasně vyjádřeny základní charakteristiky smrti a následně postupy, kterými lze smrti využít pro své cíle.

V dnešním Tibetu existuje značné množství rituálních textů k pohřebním obřadům, které vedou zemřelého zejména skrze tantrické „osobní božstvo“ (*yi dam*). Tím může být univerzálně Avalókitéšvara, Tárá, ale i hrozivá božstva typu Vadžrabhairavy (pro tradici *gelug*), Hévadžra (pro tradici *sakja*), Mahákála atp. Tyto jednotlivé texty, které snad pro své velké

122 Porobněji k rituálu oživení mrtvolky viz BEROUNSKÝ 2011b.

123 Slušným textem k tomuto vývoji je on-line katalog k výstavě na University of Virginia, viz <https://explore.lib.virginia.edu/exhibits/show/dead/texts> (17. 7. 2014)

množství nebyly nikdy systematicky studované, evidentně kombinují rituální texty soustředěné kolem daného osobního božstva s prvky známými i z *Šesti jógů Nárópy*, kterými jsou např. přenesení vědomí či ochránění a zbavení strachu v mezistavu.

Je ironií osudu a náhody, že v západním prostředí se tyto rituály spojují pouze s jediným textem z tak rozmanité literatury. Ten je navíc známý pod zavádějícím názvem *Tibetská kniha mrtvých*. Jeho skutečný titul je *Osvobození v mezistavu skrze naslouchání (Bar do thos grol)*.

Zmíněný text přeložený pod tímto titulem do angličtiny v roce 1927 Evans Wentzem (EVANS-WENTZ 1927)¹²⁴ se zdá daleko více vypovídat o západní společnosti než o té tibetské. Od této doby byl mnohokrát přeložený a dočkal se množství interpretací ze stany jungiánů, experimentátorů z drogami z 60. let, atp., naprosto ignorujícími tibetskou tradici (podrobněji LOPEZ 1998).

Přítom pro tibetology neobsahuje tento text nijak překvapivé informace, které by nebyly známé i z jiných textů. To, co je pro ně specifické, je zasazení daného rituálu do kontextu mírných a hrozivých božstev, která jsou specifickými tantrickými „osobními božstvy“ analogickými těm zmíněným výše. V tom měl ale tento text daleko starší předchůdce. Druhým specifíkem, které však také není specifíkem jen tohoto textu, je potřeba zesnulého v mezistavu vést. Viděli jsme v první části, že tento rys je typický pro staré nebuddhistické pohřební obřady a je i součástí raného buddhistického textu z Dunhuangu (PT 239). Pro čtenáře textu *Tibetské knihy mrtvých* doporučuji vrátit se k překladu ukázky tohoto textu z Dunhuangu, ve které se naprosto stejným způsobem zemřelý oslovuje při vedení do ráje Tušita „synu z vnešeného rodu“.

Je snad dluhem tibetologů, že se po dlouhou dobu nesnažili osvětlit původ tohoto textu. To se pokoušela napravit až studie Bryana J. Cuevase (CUEVAS 2003). Ten také poznamenává, že když se při práci na své knize ptal tibetských mistrů na edice *Osvobození v mezistavu skrze naslouchání*, nosili mu naprosto odlišné texty. I z toho je patrné, že v tibetském prostředí jde spíš o žánr velmi rozmanité literatury.

Tento konkrétní text se objevil pod zřetelným vlivem rozmanitých nauk zatřešovaných názvem *dzogchen (rdzogs chen, „velké završení“)*. Tradice sice jeho autorství připisuje mytické postavě Padmasambhavy, který ho měl uschovat, ale jeho „odkryvatelem“ (*gter ston*) měl být údajně Karma Lingpa (*Kar ma gling pa*, z tradice *karma kagjü*) narozený ve 14. století. Tento text měl být z cyklu mnoha rituálních textů spojených s mírnými a hrozivými božstvy (*zhi khro*) nesoucího název *Hluboké nauky sebeosvobuzujícího zakoušení mírných a hrozivých božstev (Zab chos zhi khro dgongs pa rang grol)*.¹²⁵ Cuevasova detailní analýza jednotlivých linií předávání těchto textů ukazuje na překvapivé skutečnosti. Nedochoval se žádný katalog textů objevených Karma Lingpou. Navíc byla následně linie předávání celého souboru textů *Hlubokých nauk sebeosvobuzujícího zakoušení mírných a hrozivých božstev* odlišná od linie *Osvobození v mezistavu skrze naslouchání*. Tyto podezřelé (a další) okolnosti vedly Bryana Cuevase k závěru, že celý tento cyklus byl předmětem různého doplňování a přepracovávání. S jistotou lze říci, že posledním redaktorem celého cyklu těchto textů byl Rigdzin Ňima Dagma (*Rig 'dzin Nyi ma grags pa*, nar. 1647), který do celého cyklu přidal i texty odkryté jím

124 Překlad do češtiny viz KOLMAŠ 1995, jediný kompletní překlad celého souboru textů viz GYURME DORJE 2005.

125 Či poetický překlad tohoto názvu J. Kolmašem: *Hluboké nauky o spontánním vysvobození skrze rozjímání o pokojných a hněvivých božstvech*, viz Kolmaš 1995.

samotným. Jeho redakce s pak stala základem xylografických edic z konce 19. století a teprve z nich pochází i text přeložený jako *Tibetská kniha mrtvých*.

Tento konkrétní text tak může pocházet z poměrně nedávné doby, což je v kontrastu s jeho vnímáním na Západě jako „projevu prastaré tibetské moudrosti“. Neobsahuje také nijak překvapivé prvky, které by v Tibetu nebyly již dlouho známé. Mnohé texty z daleko starší doby kolem 11.–12. století jsou svědky značného experimentování s představou o mezistavech a vysvobození z něho. Jejich zamlžený původ ale neumožňuje bezpečné prokázání směrů vlivů. V textech tradice *ningma* („stará“) vzniklých do 12. století se objevují různé klasifikace mezistavů v počtech od tří do šesti včetně oněch, která se objevují v *Osvobození v mezistavu skrze naslouchání*. Přidávají k nim i vize hrozivých a mírných božstev (*zhi khro*) objevující se v mezistavu mezi smrtí a znovuzrozením.¹²⁶ Také v tradici bönu se ve 12. století objevuje text v rámci tradice *Linie ústního předávání* (*Snyan rgyud*) nazvaný *Jasná lampa vysvobození z mezistavu nasloucháním* (*Snyan bryud bar do thos grol gsal sgron chen mo*), který patří do cyklu textů o mírných a hrozivých božstvech.¹²⁷ Je pozoruhodné, že tyto rozmanité texty a tradice nikdy nepřitáhly pozornost Západu, která se soustředila jen na jediný a relativně pozdní text z této bohaté literatury.

Je jisté, že v případě popularity *Tibetské knihy mrtvých* nejde v prvotní řadě o kritické poznání tibetských náboženských tradic, ale spíše o exotikou přitahované vlastní projekce. Se zatoulanou *Tibetskou knihou mrtvých* to však zdaleka neskončilo. Následovaly další texty psané v tomto duchu, například kniha sepsaná zdatnými výrobci bestsellerů s vděčným titulem *Tibetská kniha o životě a smrti* a nabízející to, co chce publikum slyšet.

126 Tak je tomu zejména v textu *Vítězný záměr esence ústních instrukcí* (*Man ngag snying gi dgongs pa rgyal ba*) a dalších raných textů tradice *ningma*, zejména těch z cyklů nauk *Ñingthig* (*Snying thig*, „Semenné srdce“). K nim patří především *Tantra planoucích relikti* (*Sku gdung 'bar ba'i rgyud*), *Tantra spojení slunce a měsíce* (*Nyi zla kha sbyor gyi rgyud*) a *Samovyvstalé završení* (*Rdzogs pa rang byung*). Pro podrobnější výklad k těmto textům velmi obecně označovaným jako přínařezící k tradici *Velkého završení* (*Rdzogs chen*) a k jejich jednotlivým klasifikacím mezistavu viz GERMANO 2005.

127 To je jeden z textů většího souboru nazvaného *Zhi khro sgrub skor glegs bam gyi dbu'i rdul len thar lam 'dren byed*. Viz Katen 69-9. Tento text měl být ústně předaný polomytickým Cchewang Rigdzinem (*Tshe dbang rig 'dzin*) mistru jménem Dampa Rangdol (*Dam pa rag grol*, nar. 1149). Přes Naldžor Togi Gjalchhāna (*Rnal 'byor tog gi rgyal mtshan*) byla nuka předaná Dugjalba Jungdrugovi (*Bru rgyal ba gyung drug*), představiteli rodu *Du*, od kterého se poté šířila. K cyklu mírných a hrozivých božstev v tradici bönu viz BLEZER 1997.

Překlad tibetského výkladu o smrti, mezistavu a zrození

V této části bude představený překlad standardního tibetského textu vykládajícího okolnosti smrti a narození z pozice vzdělaného mnicha. Jeho autorem je poměrně neznámý učenec Lozang Lhundub (*Go shrī chos rje Blo bzang lhun grub*, 1781–1859, známý také jako *Sgeg pa'i rdo rje*) z tradice *gelug*, tady více ortodoxní tradice. Tento text se nachází v jeho obsáhlém komentáři k tantrě osobního božstva Vadžrabhairavy nazvaném *Pokladnice klenotů tří buddhovských těl*¹²⁸ a prozrazuje dobrého znalce tantrických nauk. Není známo mnoho detailů z jeho života, ale tento text je dodnes široce užívaným komentářem k dané tantrě. Má být ukázkou skutečnosti, že i v naprosto odlišných tradicích tibetského buddhismu se objevují představy, které jsou ústřední i pro *Tibetskou knihu mrtvých*, která vzešla z line *karma kagjü*. Nemusí být naprosto stejné, ale jádro zůstává společné.

Při pojednání o smrti se autor řídí popisy smrti a bytostí mezistavu tak, jak byly nastíněné v textu *Abidharmakóšabháṣja*. K tomu se však přidávají detaily známé z tantrických učení o jasném světle (*od gsal*). Ty se objevují hutně vyjádřené na samotném počátku textu.

Podle těchto představ se zemřelému ukazují znaky pohlcování jednotlivých živlů hrubého materiálního těla. Nejprve z těla odchází prvek země (kosti, tělní tkáně atp.), který se má přesunout do prvku vody za ochabování těla. Prvek vody představuje krev a tělní tekutiny, které z těla odcházejí poté. Projevuje se to vycházením slin, projevy rýmy v nose za vysychání vnitřních částí těla. Prvek vody přechází v prvek ohně. Ten se projevuje tělesným teplem, které se bude projevoval nestálostí tepla jednotlivých částí těla. Prvek ohně přechází v prvek větru, který je obecněji pohybem v těle, ale především dechem. Odcházení prvku větru se projeví sípáním a třesoucími se končetinami.

Poté nastane čas vnitřních vizí, pro které mají tantrické nauky své termíny. Objeví se tzv. „světelná vize“ (*snang ba*), tj. vize jakýchsi přeludných bělavých záblesků, která doprovází spouštění se tzv. „bílé sféry“ (tj. části obdržené z otcova semene). Poté se „červená tekutina“ těla (tj. část obdržená z matčiny krve) začne zvedat vzhůru a může se projevit krvácením z nosu. Vnitřní vize je označena termínem „šíření“ (*mched pa*), čímž se míní „šíření se vize červeností“. Poté přichází tzv. „dosažení blízké“ (*nyer thob*), což znamená blízké dojití nového stavu, v tomto případě smrti projevující se černotou. Během tohoto celého procesu vystává tzv. „jasné světlo smrti“, které je v podstatě vědomím, které odchází do mezistavu. Text naráží na představu, že během smrti v srdeční čakře, v tzv. „kapce“ tvořené „bílou a červenou sférou“ vyvstane „vítr“, který vede „jasné světlo“ (tedy vědomí) pryč z těla. Když nastane temnota, jasné světlo opustilo tělo a s ním i vědomí.

Při vstupování do mezistavu se pak zmíněné vize opakují, ale v opačném pořadí.

128 Celý titul textu zní *Dpal rdo rje 'jigs byed chen po'i bskyed rdzogs kyi lam zab mo'i rim pa gnyis kyi rnam bzhags sku gsum nor bu'i bang mdzod*.

Smrt a mezistav¹²⁹

(Go shrī chos rje Blo bzang lhun grub *fol.* 94b–97a)

(94) *Nyni vysvětlím odpovídající okolnosti toho, jak se objevuje mezistav. Jak již bylo dříve řečeno, během smrti povstávají postupně čtyři znaky [pohlčení prvků] země, vody, ohně a větru i světelné vize, šíření [červenosti] a dosažení blízká [temnota] spolu s [jasným] světlem, tedy těchto osm. Poté nastává mezistav.*

Postupně se zdvihá se vítr, který se stává nositelem jasného světla smrti. Ve chvíli, kdy se z onoho jasného světla smrti rozvíří vítr, mysl samotná odchází z červené a bílé sféry středu oblasti srdce ven. To je dáno tím, že jasné světlo smrti je součástí mysli (lhan skyes, je s ní „spoluzrozené“). Bílá sféra oblasti srdce se spouští dolů a vychází ven vrškem pohlaví. Červená sféra stoupá vzhůru a vychází ven nosem. Když jasné světlo smrti zmizí, nastává mezistav. Přitom dochází k obrácenému postupu [než v čase smrti]. Vyvstanou najednou tři znaky obdržení blízké temnoty, dále (95) šíření červenosti a bělosti světelných vizí.

129 Tib.: (94) skabs 'dir mthun yul bar do 'grub lugs bshad pa la/ gong du bshad pa ltar 'chi ba'i gnas skabs kyi sa chu me rlung gi rtags bzhi dang/ snang mched thob gsum 'od gsal dang bcas brgyad rim bzhin shar rjes bar do 'grub lugs ni/ 'chi ba'i 'od gsal gyi bzhon par gyur pa'i rlung gis 'ner len byas shing/ 'chi ba 'od gsal gyi sems gyis lhan cig byed rkyen byas pa la brten nas/ sngar gyi 'chi ba 'od gsal de las rlung g.yos pa'i tshe/ rang sems de nyid snying ga'i khams dkar dmar gyi dbus nas phyir thon/ snying ga'i khams dkar po thur du babs nas rtags kyi rtser phyir 'byung/ khams dmar po gyen du song nas sna sgo nas phyir 'byung/ de'i tshe 'chi ba 'od gsal 'gags pa bar do 'grub pa/ lugs ldog gi nyer thob nag lam 'char ba gsum dus mnyam du 'byung ngo/ de rjes mched (95) pa dmar lam 'char/ de rjes snang ba dkar lam 'char ba sogs so// bar do ba de yang mdzod las/ dbang po kun tshang thogs med rgyu// las kyi rdzu 'phrul shugs dang ldan// zhes gsungs pa ltar/ dbang po kun tshang ba/ yan lag nyin lag gcig 'char rdzogs pa/ ri rab sogs la ma thogs par thol byung du 'gro nus pa/ sangs rgyas kyis kyang dgag mi nus pa'i las kyi rdzu 'phrul dang ldan/ gang du skye 'gyur gyi lus kyi dbyibs dang 'dra ba'i yid kyi lus can/ khyad par du 'dzam bu gling gi mir skye ba'i dbang du byas na/ byis pa lo lnga drug lon pa'i bong tshod kyi lus can du 'grub par mdzad las gsungs/ de yang ngan 'gro'i bar do 'grub na mtshan mo mun nag gis khyab pa lta bu'i snang ba dang/ bde 'gro'i bar do 'grub na mtshan mo zla 'od kyis khyab pa lta bu'i snang ba dang/ snam bu dkar po brk-yangs pa lta bu'i snang ba 'byung bar sa'i dngos gzhi las gsungs/ yang dmyal ba'i bar do sdong dum mes tshig pa lta bu/ yi dwags kyi bar do chu lta bu/ dud 'gro'i bar do du ba lta bu/ 'dod khams kyi lha dang mi'i bar do gser lta bu/ gzugs khams kyi bar do dkar po 'byung bar mngal 'jug gi mdo las gsungs/ gzugs med du skye ba la bar do mi 'byung/ gzugs med las 'phos te 'gro ba gzhan du skye ba la bar do 'byung/ ngan 'gro'i bar do spyi bos tshugs nas 'gro/ mi'i bar do thad kar 'gro/ lha'i bar do gyen du 'gro bar sa'i dngos gzhi las gsungs/ tshe tshad ni skye gnas rnyed na zhag bdun gyi mthar yang bar srid 'gags nas skye ba len/ ma rnyed na zhag bdun re la 'chi yang slar bar do' lus 'grub/ bar do ji ltar 'gyangs kyang zhag zhe dgu tshun la skye ba zhig nges par len dgos/ skye gnas ma rnyed kyi bar do ji cam 'chi tshul byas kyang bar srid la bsdu'o// srid pa bzhi ni/ 'chi ba dang skye ba gnyis kyi bar do 'byung ba'i srid pa ni bar srid/ skyes nas 'chi ba la mngon du phyogs pa'i bar ni sngon dus kyi srid pa/ 'chis ba 'od gsal nyams su myong ba'i dus ni 'chi srid/ nying mtshams sbyar ma thag pa nas ma bcas bar ni skye srid du byed par gsungs/ yang nying mtshams sbyar ma thag pa'i skad cig dang po skye srid du 'jog par bshad pa yod/ rten ngan pa'i bar do grub zin nas rten bzang por ma bzlog pa dang bzlog par gsungs pa mdzod dang kun btus kyi lugs yin/ 'on kyang bar do'i sems can ni chu nang gi ko ba ltar bsgyur sla bar bshad pa'ang yod pas/ snga ma de bsgyur thabs ma byas pa la dgongs sam snyam/ yang spyir btang la bar do ba des rang gi snga ma'i lus rten rnying pa mthong yang de la mi 'jug/ mi 'jug pa'i rgyu mtshan (96) ni/ lus sems kyi 'brel ba ni las kyi stobs kyis chad pas lus snga ma der 'jug 'dod kyi blo mi 'byung ba'i dbang gis mi 'jug par sa'i dngos gzhi las gsung/ 'on kyang dmigs bsal la dus ma yin pa'i 'chi bas shi ba'i rjes kyi bar do ba de rkyen mthu can gyis slar log ste lus rnying pa la 'jug pa'i skabs shig kyang yod par theg chen gyi sde snod 'ga' zhig las gsungs yang bar do ba des tshur rang gi nye 'brel sogs mthong nas tshig ci lab kyang mi tha mal ba lta bu'i mig gis bar do ba de mthong mi nus/ bar do rigs mthun pa dag gis phan tshun gcig gis gcig la mthong nus bar mdzod las gsungs so/ 'yang gong du bshad pa de dag las mir skye ba'i dbang du byas te go rim bzhin du brjod na/ 'di ltar 'chi ba 'od gsal 'gag pa dang dus mnyam du lugs ldog gi nyer thob 'char/ de rjes mched pa/ de rjes snang ba/ de rjes rtog pa rags pa g.yos nas rlung me chu sa'i rtags bzhi sogs yul 'khrul snang sna tshogs la rten nas/ res 'ga' 'jigs skrag dngangs gsum byed pa/ res 'ga' dga' zhing spro ba/ res 'ga' ngo mcchar ba/ res 'ga' yi chad cing skyo

O bytostech mezistavu je řečeno v *Abhidharmě*:¹³⁰ „Je to nepřekonatelný zdroj všech čistých smyslových mocností se silou k zázračným činům.“ Podle tohoto jsou všechny smysly [bytosti mezistavu] čisté a zároveň jsou jejich údy i „malé údy“ (nos, prsty atp.) dokonalé. Jsou v okamžiku schopné bez potíží dojít [vrcholu] hory Méru a podobně. Ani buddhové nemají moci zabránit zázračným činům, kterých jsou schopni.

Tvar jejich „těla myslí“ je podobný tělu, ve kterém se zrodí. V *Abhidharmě* se říká, že když se mají narodit v *Džambudvípě* jako lidé, jejich tělo [mysli] se utvoří ve velikosti pěti či šestiletého dítěte.

Když nastává mezistav budoucích bytostí špatných stavů zrození, vyvstává pronikající temnota noci. Když probíhá mezistav bytostí, které se zrodí ve šťastných stavech, jakoby vyvstávala noc, kterou proniká světlo měsíce. V *Bhúmivastu*¹³¹ je řečeno, že se objeví jakoby natažený bílý pruh látky. Podle *Garbhávrakránti-sútry*¹³² se mezistav těch, kdo směřují do pekel, podobá kmeni stromu spáleného ohněm. Mezistav prětu je podobný vodě. Mezistav zvířat se podobá dýmu. Mezistav božstev světa touhy (sa. kámadhátu) a lidí je podobný zlatu a mezistav budoucích bytostí světa tvarů (sa. rúpadhátu) vyvstává bílý. Mezistav nenastává pro bytosti, které se mají zrodit ve světě bez tvarů (sa. arúpadhátu). Mezistav se jim objeví až poté, co odcházejí ze světa bez tvarů, aby se narodili jinde.

V *Bhúmivastu* je řečeno, že do mezistavu [budoucích bytostí] špatných stavů se odchází tak, že jsou odehnané od temene. Do mezistavu lidí se odchází směrem dopředu a do mezistavu božstev se odchází vzhůru.

Nyní k času, během kterého se tak děje. Pokud [bytost mezistavu] našla své místo zrození, na konci sedmi dní je mezistav ukončený a je přijaté zrození. Pokud není místo zrození nalezené, pro každých sedm dní opět probíhá smrt a znovu se utváří tělo mezistavu. Ať je mezistav prodlužovaný jakkoliv, přeci jen se musí bezpodmínečně přijmout zrození během devětačtyřiceti dní. Ať již proběhne smrt [v mezistavu] do nalezení místa zrození v jakémkoliv počtu, [daná bytost] se vždy znovu usebere ve sféře mezistavu.

Pokud jde o čtyři druhy existence, mezistav je existencí mezi smrtí a zrozením. Existenci procházející mezi zrozením a smrtí je minulá existence. Po dobu zakoušení jasného světla smrti je existence umírání. A říká se, že mezi okamžikem početí a porodem probíhá existence rození se. Také se vysvětluje, že při početí dochází k prvnímu okamžiku vstupu v existenci rození se.

ba sogś chags sdang gi rnam rtog sna cchogs 'byung/ de nas dri dang skye gnas 'tshol ba la rgyug/ de'i tshes gang du skye ba len nges kyi pha ma'i khu khrag gnyis la pho mo gnyis nyal po byed pa bzhin du mthong/ de'i tshes phor skye ba yin na pho la sdang bas 'bral 'dod kyi blo dang/ mo la chags pas 'khyud 'dod kyi snang ba 'byung/ mor skye ba yin na mo la sdang bas 'bral 'dod dang/ pho la chags pas 'khyud 'dod kyi snang ba 'byung/ 'khyud par brtsam pa na de ma thag tu pho mo gnyis mi snang bar pho mcchan mo mcchan gnyis tsam yod par mthong/ de la rang 'dod bzhin ma byung ba la khros na brgyal ba lta bu byung nas 'gag pa la mngon du phyogs pa'i tshes/ sa chu me rlung gi rtags bzhi dang/ snang ba dkar lam/ mched pa dmar lam/ nyer thob nag lam/ 'od gsal nam mkha' gya' dag pa lta bu'i nyams rnams ni sngar gyi 'chi ba'i gnas skabs las yun thung ba zhig 'char/ skabs 'dir 'od gsal 'gags pa dang dus mnyam du bar srid 'gags pa/ mngal du skye srid len pa lugs ldog gi nyer thob 'char bar dus mnyam pa'i tshul du pha ma'i khamś dkar dmar gnyis kyi dbus su rnam shes zhugs/ de nas skye ba'i 'phel rim 'og tu 'chad 'gyur ltar 'byung/ des na bar do'i sa mtshams ni/ 'chi ba 'od gsal gyi mthar shar ba'i lugs ldog gi nyer thob nas skye srid thob kha ma'i 'od gsal gyi bar ro// (97) bar do ba de'i ming gi rnam grangs la/ dri za/ srid pa bar ma/ yid las byung/ srid 'tshol/ dri za'i semś can zhes par gsungs so/.

130 V textu jen „pokladnice“ (tib. *mdzod*, skrt. *kóśa*), je zkráceninou názvu v Tibetu oblíbené *Vasubandhuovy Abhidharmakóśi*, respektive jejího komentáře od stejného autora nazvané *Abhisharmakóśabhāśya*. Pokud se dále v textu objeví název *abhidharma* s velkým počátečním písmenem (*Abhidharma*), míní se tím ona *Vasubandhuova*.

131 *Asangův spis Bhúmivastu*, tib. *Sa'i dngos gzhi*, Töb. 4035-4037.

132 *Garbhávrakránti-sútra*, tib. *Mngal du 'jug pa'i mdo*, Sútra vstoupení do lúna. Viz KRITZER 2014.

V *nauce Abhidharmy* je řečeno, že po vytvoření bytosti mezistavu pro špatné stavy už není možné ho změnit v nositele stavů dobrých. Podle spisu *Abhidharmasamuččaja*¹³³ ho změnit v nositele dobrého stavu jde. Ovšem vysvětluje se také, že se cítící bytosti mezistavu stanou poddajnými jako ve vodě vyčiněná kůže. A tak myslím, že je to podle prvního a nelze tak učinit.

Obecně, bytosti mezistavu vidí svůj základ starého dřívějšího těla, ale nevstoupí v něj. Důvod, proč do něj nevstupují (96), zmiňuje *Bhúmivastu*. Mocí [minulých] činů se oddělí tělo a mysl (*sems*), a tak v myslí (*blo*) nevytane ani pohytky vstoupit v ono minulé oddělené tělo. A tak tam nevstupují. Avšak v některých mahájánských spisech různých druhů se říká, že se to výjimečně stává, když nenastala smrt ve správný čas. Za přispění magické mocí (*mthu*) tak někdy bytosti mezistavu vstupují zpět ve staré tělo. Když se však taková bytost mezistavu vrátí zpět a zahlédne své blízké, ať už říká cokoli, oko běžného člověka nemůže takovou bytost mezistavu zahlédnout. Podle *Abhidharmy* se ale bytosti mezistavu podobného druhu (tj. směřující do stejných sfér zrození) navzájem vidí.

Podle toho, co bylo výše vysvětleno, promluvím po pořádku o tom, jak se postupně člověk rodí. Zároveň s přerušením jasného světla smrti vyvstane obrácený postup [než při smrti]: obdržení blízká [temnota], po něm šíření [červenosti] a po něm světelné vize [bělosti]. Poté se hrubou myslí rozvíří různé znaky čtyř živlů a vyvstanou předměty iluzorních vidin. Chvilí působí strach, tu hrůzu a ustrnutí. Chvilí působí libost a radost. Chvilí působí stud. Chvilí beznadějí a zoufalství. Podobně se objevují i různé myšlenkové vzněty touhy a hněvu.

Poté se vydá hledat vůni a místo zrození. V onu chvíli, když si je jistý semenem otce a krví matky coby místem, ve kterém se zrodí, zahlédne muže a ženu při pohlavním aktu. Pokud se zrodí jako muž, během této chvíle je jeho mysl k muži hněvivě odmítavá a k ženě toužebná a žádající milostného objetí. Jestliže se narodí jako žena, objeví se hněvivě odmítání ženy a touha a žádost milostného objetí k muži.

Když dojde k vykonání aktu, v tom okamžiku se mu muž a žena neukazují, ale vidí jen mužské a ženské pohlaví. Ve chvíli, kdy dochází ke skutečnému ukončení [mezistavu], nestane se tomu podle jeho vlastní vůle, ale jakoby hněvem ztratil vědomí. Prožívá to, co během smrti, ale kratší dobu. V těch chvílích se ztratí jasné světlo a zároveň s ním i mezistav. Přijetí stavu rození se děje podle obráceného pořádku [světelné vize bělosti, šíření červenosti] až po obdržení blízkou [temnotu] a zároveň s tím se ve středu dvou sfér – bílé mužské a červené ženské – usazuje vědomí. Další posloupnost postupu rození se objevuje tak, jak je to zaznamenáno níže.

Nyní k tomu, jaké jsou hranice mezistavu. Je to mezi koncem jasného světla smrti až po jasné světlo matky po obráceném postupu „blízkého obdržení“ zkraje „existence rození“. (97) Pokud jde o výčet jmen pro bytosti mezistavu, říká se jim jedlík vůně (*gandharva*), existující mezi něčím, vzniklý z myslí, hledající existenci, cítící bytost požívající vůně.

133 V textu jen *kun btus*, skrt. *samuččaja*, autorem je Asanga, Töb. 4049.

Zrození¹³⁴

(fol. 100a–102b)

(100) Nyní ke způsobu přijetí zrození. Tak, jak bylo dříve vysvětleno, jasné světlo smrti mezistavu zmizí, vyvstane „obdržení blízka [temnota, šíření červenosti a světelné vize bělosti] obráceného pořadí. Vědomí bytosti mezistavu se usadí do lůna mezi otcovo sperma a matčinu krev a když jsou tu spolu tyto tři (tj. sperma, krev a vědomí), je to počátkem rození. Při takovém rození je tři vhodných okolností třeba a tři špatné nesmějí nastat.

Tři potřebné okolnosti jsou: Lůno matky musí být schopné nést [dítě] a musí být zbavené nemocí, které je ohrožují. [Matka] musí menstruovat. Bytost mezistavu musí být v blízkosti matky. Když se setkají toužící otec a matka, je přítom třeba všech těchto tří věcí.

- 134 Tib.: (100) skye srid len cchul ni/ gong du bshad pa ltar bar srid kyi 'chi ba 'od gsal 'gag pa/ lugs ldog gi nyer thob 'char ba/ mngal du pha ma'i khu khrag gi dbus su bar srid pa'i rnam shes zhugs pa gsum dus mnyam pa'i tshul du skye ba len pa ni skye ba'i thog ma yin la/ de ltar skye ba len pa la/ chos gsum tshang dgos pa dang/ nyes pa gsum dang bral dgos shing/ chos gsum ni/ ma ni mngal khur 'thob pa la gnod pa'i nad med cing/ zla mtshan dang ldan pa dang/ bar srid pas ma de la nye bar 'khor ba dang/ pha ma gnyis chags shing 'phrad pa ste chos gsum tshang dgos/ nyes pa gsum dang bral tshul ni/ pha ma gnyis kyi khu khrag snga phyir babs pa'i skyon nam dus mnyam du babs kyang rul ba'i skyon dang bral ba/ ma'i mngal ni grog ma'i sked pa lta bu'am/ rnga mong gi kha lta bu'am/ nas 'bru lta bu'i skyon dang bral ba/ bar srid pa des pho mo gnyis de nyid rang gi pha mar 'gyur ba'i las ma bsags pa dang/ pho mo de gnyis kyi kyang bar srid pa de rang gi bur 'gyur ba'i las ma bsags pa'i skyon dang bral ba ste gsum mo/ /de ltar chos gsum tshang zhing nyes pa gsum dang bral ba'i skabs su pho mo gnyis nyal po byed tshe/ bar srid pa de gong du bshad pa ltar skye gnas la khros pa'i rkyen gyis shi nas rlung sems mngal du zhugs te skye srid len pa'o/ /de yang nram shes gang (101) nas 'jug pa'i sgo ni/ pha ma gang rung gi spyi bo nas 'jug pa man snye dang rnam gzhag rim pa'i lugs/ pha'i kha nas 'jug pa rgyud rdor 'phreng dang sdom 'byung dang phyag chen theg le'i lugs mngal sgo nas 'jug pa mngon pa'i lugs te sgo gsum bshad/ de dag las mkhas pa mang po'i bshed pa ni/ pha'i kha'am spyi bo nas 'jug tshul mang du bshad pas/ pho mo gnyis snyoms 'jug gi tshe kha'am spyi bo nas rnam shes zhugs te pha'i rtsa bdun khri nyis stong gi nang nas babs pa'i byang chub kyi sems dang lhan cig tu ma'i mngal du slebs/ de dang dus mnyam du mi'i kham dmar po yang mar babs te kham dkar dmar gnyis phrad mtsham su rnam shes gnas pa'o/ /de nas rnam shes las srog lung g.yos pas khu khrag gnyis 'dres shing 'phel ba'o/ /'phel rim ni/ rnam gzhag rim pa'i lugs ltar na/ kham dkar po'i 'phel rim la/ mer mer po/ ltar ltar po/ gor gor po/ 'khrang 'gyur/ rkang lag 'gyus pa lnga dang/ dmar po'i 'phel rim ni/ zhu ba dmar po/ gong bu/ 'khrang 'gyur/ yang dag par 'dres pa lnga'o/ /de jang mer mer po dang zhu ba gnyis kyi tshe mngal gyi sems can gyi lus de spris ma ltar phyi cung zad ska yang nang shin tu sla ba'o/ /ltar ltar po dang dmar po gnyis kyi tshe phyi nang gnyis ka zho ltar cung zad ska bar gyur pa'o/ /gor gor po dang gong bu gnyis kyi tshe shar gyur kyang mnan mi bzod pa lta bur gyur/ 'khrang 'gyur gnyis kyi tshe shar gyur zhing cung zad mnan bzod pa lta bur gyur/ yan lag gyus pa dang yang dag par 'dres pa gnyis kyi tshe yan lag lnga'i 'bur po dod pa'o/ /de yang rim gyis 'phel bas zhag bdun phrag so lnga'i bar du phung kham skye mched yan lag nying lag rnam dang skra dang sen mo sogs lus dang/ ngag smra'i gnas lce rkan dang/ yid shes yul la 'jug pa'i dran pa rnam rdzogs so/ /de yang bu pho yin na ma'i rgyab la kha phyogs te dku g.yas la pho ba'i 'og long ka'i steng du dang/ bu mo yin na ma'i mdun ngos su kha phyogs te dku g.yon la gnas pa'o/ /yang mtshe mar skye na rnam shes tha dad pa gnyis zhugs rjes rlung g.yos te khu khrag gnyis 'dres pa cha gnyis su byas te sngar ltar so sor 'phel nas dku g.yas g.yon gnyis la gnas pa dang/ ma ning yin na dku g.yas g.yon gnyis la ltos pa'i dbus su gnas par 'tsho ba rig pa'i gzhung las bshad/ bzhugs ltabs ni rkang lag bskums te srid lag gnyis sna'i bu gar bcug cing/ lag pa gnyis kyi kha bkab ste gnas par yang bshad/ yang las kyi dbang ghis ma'i mngal du dud 'gro'i lus len dgos pa lta bu yin na/ rnam shes zhugs nas khu khrag 'dres rjes rlung g.yos pa'i rkyen gyis (102) khu khrag gi dbyibs sbrul byi la sogs gang gi lus len dgos kyi dbyibs du bcos par bshad/ de ltar ma'i mngal na gnas pa'i skabs su mas zas pa'i zas bcud kyi dwangs ma'i nus pa ni mngal bu'i lte ba'i bu ga nas zhugs te gsos shing lus rgyas par byed pa'o/ /mngal du gnas pa'i skabs der mas zas skom ha cang tsha ba bsten na lus la me ma mur blugs pa ltar tsha bas gzir ba'i sdug bsngal 'byung/ zas skom ha cang grang ba bsten na 'khyags rom gyi nang du tshud pa ltar grang bas nyen pa'i sdug bsngal 'byung/ khur lci ba khur na ri bos mnan pa lta bu dang/ mchongs pa dang rgyug pa lta bu'i tshe g.yang du ltung ba lta bu dang/ 'dod long spyad tshe brag gnyis kyi bar du 'tshir ba lta bu sogs sdug bsngal sna cchogs myong ba'o/ /spyir btang la mngal gyi sems can ma'i mngal du zhag bdun phrag so brgyad kyi bar du gnas par bshad pa las/ bdun phrag

Tři okolnosti, které nesmějí nastat: Nesmí být vada ve spouštění se otcova semene a matčiny krve nebo nesmějí být zkažené v případě, že se obě spouští. Matčino lůno nesmí být podobné mravenčímu pasu, podobné velbloudí tlamě či zrnu ječmene,¹³⁵ musí být bez takových vad. Nesmí se stát, že by ona bytost mezistavu nenahromadila takové skutky, aby se tento muž a žena mohli stát jeho otcem a matkou. Nesmí být ani takové vady, že tento muž a žena nenahromadili skutky [potřebné pro to, aby] se tato bytost mezistavu stala jejich dítětem. To jsou tři vady, kterých nesmí být.

Pokud tedy jsou všechny tři potřebné věci a není oněch tří nežádoucích, během toho, co muž a žena spolu leží, jak bylo už dříve objasněné, ona bytost mezistavu za hněvivých okolností „umírá“, v lůno [matky] se usadí vítr s myslí a dojde k přijetí existence rození.

Nyní o místě, kterým (101) vstupuje vědomí. Podle systému Klasu instrukcí a Výkladu stupňů¹³⁶ vstupuje buďto otcovým nebo matčíným temenem. Podle systémů Vadžramála-tantry,¹³⁷ Čakrasamvara-tantry¹³⁸ a Mahámudrátilaky¹³⁹ vstupuje otcovými ústy. Podle systému Abhidharmy vstupuje lůnem. To jsou tedy tři místa, jimiž se to vysvětluje. Podle nich to mnoho učenců vysvětluje tak, že vstupuje otcovými ústy či temenem. Během styku muže a ženy se tedy přes ústa či temeno usadí vědomí do otcových 72 000 cév a spolu se spouštějící se otcovou „myslí probuzení“ (tj. semenem) vstoupí do matčína lůna. Zároveň s tím se spouští dolů matčína „červená sféra“ (tj. krev) a vědomí se usadí mezi otcovu bílou sféru a matčínu červenou sféru poté, co se setkaly. Poté se z vědomí zvíří vítr života¹⁴⁰ a tím se mísí semeno a krev a dále se vyvíjejí.

so lnga'i bar du mngal du phung kham skye mched rdzogs/ bdun phrag so drug pa la phyir 'byung 'dod kyi blo skye/ bdun phrag so bdun pa la mngal gnas la dri mi zhim pa dang mi gtsang ba'i snang ba 'byung/ bdun phrag so brgyad pa la las kyi rlung gis mgo thur du kha phyogs shing rkang lag brkyangs te phyir btsa' bar bshad/ yang lugs gcig ltar na/ zhag bdun phrag so brgyad 'das pa'i rjes su/ las kyi rlung gis mgo thur du kha phyogs te zhag bzhi lon tshé phyir btsa' bar bshad/ de ltar mngal du zla ba dgu'am/ zla ba bcu ngo mthong tсам du gnas pa ni spyir btang phal che ba'i dbang du byas/ kha cig ni zla ba brgyad dang bdun dang drug gi bar gnas pa'ang yod/ la la ni ma bu gnyis ka'i las ngan gyis lo mang por mngal du gnas pa yod par yang bshad/ mngal sgo nas phyir btsa' ba'i tshé 'jur mig nas drangs pa'am/ ba glang gi pags pa dmar bshus byas pa la sha sbrang gis sos btap pa ltar sdug bsngal drag po myong bzhin phyir btsa'o/ /de'i tshé brtse ba'i sems kyis chu dro 'jam kyis bkruś kyang khro chu khol ma blugs pa lta bu'i sdug bsngal dang/ lag pa 'jam pos blangs kyang khraś byi'u 'khyer ba lta bu dang/ 'jam pa'i gos su bzhag kyang tsher dong du bcug pa lta bu'i sdug bsngal drag po 'byung/ de nas rim bzhin byis pa/ gzhon nu/ dar ma/ rgan po rnamś 'byung ngo/.

- 135 Toto zmiňuje *Garbhāvakrānti-sūtra*, tib. *Mngal du 'jug pa'i mdo*, *Sūtra vstoupení do lůna*. Viz KRITZER 2014, str. 42. Mravenčí pas znamená, že je děloha uprostřed zúžená. Velbloudí tlama znamená, že okraj lůna je povolený. Nejasný význam je spojený se „zrnem ječmene“. Pro některé komentátory to znamená, že je lůno tímto zrnem zablokované. Jiní hovoří o tom, že je takového tvaru.
- 136 Oba jsou texty sepsanými Congkhapou (1357-1419), *Klas instrukcí (Man snye)* je celým názvem *Man ngag snye ma'i zin bris* (sebrané spisy: svazek tha, 20 fol.) a *Výklad stupňů* je *Gsang 'dus rnam gzhag rim pa'i rnam bshad (Výklad jednotlivých stupňů tantry Guhjasamádži, sebrané spisy, svazek čha, 81 fol.)*.
- 137 *Vadžramálatantra*, Tōh. 445.
- 138 Sa. Śrī-mahāśamvarōdajatantra-rāḍḍa nāma, *Dpal bde mchog sdom pa 'bjung ba zhes bya ba'i rgyud kyi rgyal po chen po*, Derge Kangjur, rgyud 373, 99 fol.
- 139 Skrt. *Mahāmudrātilaka*, celým názvem v tibetštině *Phyag rgya chen po thig le zhes bya ba'i rnal 'byor ma chen mo'i rgyud kyi rgyal po'i mnga bdag*, Derge Kangjur, rgjūd 420, 33 fol.
- 140 „Vitr života“ (*srog rlung*) či „vitr život držící“ (*srog 'dzin*) je jedním z pěti hlavních „větrů“ v těle. Dalšími čtyřmi jsou „pohybující se vzhůru“ (*gyen rgyu*), „vyrovnávající“ (*mnyam gnas*), „očisťující směrem dolů“ (*thur sel*) a „pronikající“ (*khyab byed*). Větry se dělí i v jiné skupiny podle jiných kritérií rozdělení. Vitr je živlem a představuje především pohyb v těle.

K etapám vývoje. Podle systému Výkladu stupňů je pět etap vývoje bílé sféry: třaslavý, protáhlý, zakulacený, zpevněný a vyčnívajících nohou a rukou.¹⁴¹ Pět etap vývoje červené sféry je: rozplynutá, červená, zakulacená hromádka, zpevněná a úplně smíšená.¹⁴² Během etapy třaslavý a rozplynutá je tělo cítící bytosti lůna podobné krému, vně je trochu hustší, ale vevnitř je velmi řídký. Během etapy protáhlý i červená poněkud zhoustli vevnitř i vně a jsou tedy podobní jogurtu. Během etap zakulacený a zakulacená hromádka se stanou masitými, avšak při stlačení nekladou odpor. Během etap zpevněný i zpevněná se stanou masitými a při stlačení kladou trochu odpor. Během etap vystávajících rukou a nohou i úplně smíšená vyvstaly na místě pěti údů výčnělky.

A tak se postupně vyvíjí a do pětatřiceti týdnů [se vytvoří] osobnostní složky, části tvořené živly, smyslové orgány, údy i malé údy (nos, prsty atp.), vlasy, nehty a další části těla. Zároveň se objeví jazyk, patro a mysl vědomí¹⁴³ a pozornost vstupující v předměty je vyvinutá.

Když jde o chlapce, je tváří obrácený směrem k zádům matky a je na pravé straně dělohy, jeho spodní část tělíčka je nad střevy. Jestliže je to děvčátko, je tváří obrácené k přední straně matky a je usazeno na levé straně dělohy. Jestliže se mají narodit dvojčata, jejich vědomí spočívá odděleně. Poté, co se vítr rozvíří a semeno i krev se smísí, rozdělí se na dvě části a poté se vyvíjejí podobně tomu, jak to již bylo objasněno, a spočívají na pravé a levé straně dělohy. Jestliže je oboupohlavní, je podle vysvětlení základních spisů lékařské nauky na pravé i levé straně dělohy, spočívá uprostřed blízko pupku.

Ke způsobu, jakým je usazen. Nohy i ruce jsou skrčené a prsty obou rukou strká do nosních dírek. Vysvětluje se také, že si oběma rukama zakrývá tvář. Když je podobně mocí skutků způsobené, aby v lůně matky přijal tělo zvířat, vysvětluje se to tak, že poté, co se [do lůna] usadí vědomí, smísí se semeno a krev a když se větrem rozvíří, (102) vytváří se tvar holého hada a dalších podle toho, jaké tělo má přijmout.¹⁴⁴

Během toho, co je usazen v lůně matky, matka vytváří tekutinu s vlastnostmi jemné šťávy a ať je dítě kdekoli v lůně, je pupkem vyživované, a tak se jeho tělo vyvíjí. Když během pobytu v matčině lůně vydává potrava a pití [matky] horkost, [dítě je] sužované a trápené horkem, jako by na ně někdo sypal rozpálený popel. Jestliže matčina potrava a pití vzbuzuje veliký chlad, objevuje se utrpení nebezpečného chladu, jakoby byl dítě bylo vsazeno do ledovce. Když [matka] nese těžký náklad, jakoby dítě tlačila hora. Když skáká či běží, jakoby dítě padalo do propasti. Když si matka „užívá smyslnosti“, jakoby dítě bylo drcené mezi dvěma skalami. Dítě zakouší takováto nejrůznější utrpení.

Vysvětluje se, že běžně bývá dítě v matčině lůně po osmatřiceti týdny. Po pětatřiceti týdnech jsou základní části tvořené živly, osobnostní složky i smyslové orgány dokončené. Ve třicátém

141 Tib. *mer mer po* (sa. *arbuda*), *ltar ltar po* (sa. *péši*), *gor gor po* (sa. *ghana*), *'khrang 'gyur*, *rkang lag 'gyus pa*. První fáze je hned po početí, druhá ve třetím týdnu po početí, třetí ve čtvrtém a poslední pátá v pátém týdnu, čtvrtá tedy mezi čtvrtým a pátým týdnem. Několik sanskrtských názvů je podle *Garbhāvakraṅti-sūtry*, ale nemusí vždy odpovídat. Pokouším se dané termíny překládat, protože pro tibetského čtenáře evokují podobu embrya.

142 Tib. *zhu ba*, *dmar po*, *gong bu*, *'khrang 'gyur*, *yang dag par 'dres pa*. Není běžné, aby texty hovořily zvláště o vývoji „červené sféry“. V textu to není nikde explicitně řečené, ale vývoj bílé sféry se zdá popisovat chlapce, zatímco červená sféra se týká děvčete.

143 Tib. *yid shes*. Na základě okolností mého vlastního já se mocí smyslů jevy stávají „vlastním předmětem“ (tj. předmětem v mé mysli) a jsou tak pozorovatelné. Je to vědomím (uvědomováním si) myslí držící nějaký předmět.

144 Tj. zvířata se rodí podobným způsobem, ale utvářejí se v lůně do své podoby.

šestém týdnu se rodí v mysli dítěte touha vyjít ven. Ve třicátém sedmém týdnu se prostředí v lůně ukazuje smrdutým a nečistým. Vysvětluje se, že se ve třicátém osmém týdnu působením větru obrátí hlava tváří směrem dolů, natáhne ruce i nohy a je porozený ven. Ale podle jednoho systému se to vysvětluje tak, že po třicátém osmém týdnu se hlava působením větru obrátí tváří směrem dolů, to trvá čtyři dny a teprve pak je porozený ven. Podle tohoto se obecně většinou předpokládá, že je v lůně devět měsíců či trochu do desátého měsíce. Někdy však je v lůně do osmého, sedmého i šestého měsíce. Vysvětluje se, že někdy také vinou špatných skutků matky a dítěte v lůně po mnoho let.

Když při porodu dítě vychází ven, táhnou ho kleštěmi. Dítě při porodu zakouší utrpení, jakoby ho štípl ovád poté, co mu byla čerstvě stažena kůže. Tehdy ho s milující myslí jemně omývají teplou vodou, ale je to pro něj utrpení, jakoby na něj vylili roztavený kov. Když ho berou jemnými rukama, je to jakoby děcko unášel jestřáb. A když ho položí do jemné látky, silně trpí, jakoby ho vložili do trnitého keře.¹⁴⁵ A potom je postupně děckem, mladíkem, dospělým a starcem.

145 Toto jsou formulace z *Abhidharmakóšabháṣja*. V buddhistických textech je narození představované v souladu s naukou buddhismu jako plné utrpení.

Způsoby pohřbívání v Tibetu

Pohřební obřady jsou v Tibetu velmi rozmanité a roli v nich hraje mnoho faktorů. Existují lokální způsoby v závislosti na zvycích té které oblasti. V tomto ohledu je v literatuře zachycený jen jejich nepatrný zlomek. Pro reference o sekundárních pramenech v evropských jazycích lze odkázat na publikaci M. Gouin (GOUIN 2010), která však nepracuje vůbec s tibetskými prameny. Z existující literatury lze upozornit na dobrý popis z Lubry (*Klu brag*, RAMBLE 1982) a z Ladaku (BRAUEN 1982). Zejména pohřebních obřadů ve Lhase se týká tenká publikace v tibetštině (SANGAY 1974) a z Amda existuje několik tibetských textů popisujících pohřební obřady obecně, ale obsahujících i reference k lokálním zvyklostem (zejména GCAN TSA BKRA BHO 2008, ale i TSHE BRTAN RGYAL 2010, BSTAN 'DZIN DGE LEGS et al. 1999). Mimoto je k dispozici detailní popis pohřebního obřadu v klášteře *Mänri* (*Sman ri*), klášteře tradice *bönu* v Indii (KVÆRNE 1985) a zmínky o pohřbívání vysoko postavených jedinců v klášteře Sakja (WYLIE 1965). Velmi znepokojující je publikace tibetského autora z oblasti Khamu poblíž města Kandze (*Dkar mdzes*). Je v podstatě studií pohřebních obřadů ze širšího okolí (autor pochází z této lokality). Znepokojivou je především obrovská variabilita pohřebních zvyklostí (viz LOSEL 1999), které upozorňuje na to, že mnohé detaily pohřebních zvyků jsou nám dosud neznámé. Mnohé z předchozích zmíněných studií své informace získávaly především skrze privilegované mnichy, jejichž pohled na pohřební zvyklosti je více unifikovaný. Oblasti pod menším vlivem mnichů tak v nich nemusejí být brané v potaz.

Pohřební obřady jsou dané sociálním statutem zemřelého, věkem a přínařizitostí ke specifické škole tibetského buddhismu. Před tím, než bude popsán jakýsi abstraktní běžný pohřební obřad v Tibetu, se tento text poohlédne po specifických případech.

Pokud jde o první faktor sociálního statutu, značné rozdíly bývají ve způsobech pohřbení vysoko postavených mnichů či šlechty a běžného obyvatelstva. Rozsah pohřebního obřadu je také daný majetkem rodiny zesnulého, protože tyto obřady bývají značně nákladné. Chudá rodina si tak může dovolit jen omezené služby ze strany mnichů a také redukuje počet obřadních hostin, při kterých má hostit sousedy či celou komunitu. Wylie referuje o tom, že v případě hodnostářů tradice *sakja* se od běžných pohřebních obřadů liší pozice, v jaké je zemřelý usazený (je v tzv. meditační pozici), průběh vlastního obřadu (není třeba „vedení mezistavem“) i následné zvyky po kremaci (tj. uložení ostatků do stúpy, viz WYLIE 1965). Obecně, významní mniši bývají pohřbeni kremací v meditační pozici a nebývá jim přeražená páteř (viz níže). Rituální texty se také často odlišují, protože bývají považováni za pokročilé adepty (např. RAMBLE 1982). Jen ti nejvýznamější z nich pak bývají mumifikováni (srov. WYLIE 1965), podobně mumifikováni mohou být i příslušníci tibetské šlechty.

Za znečištěné a poteciálně nebezpečné bývají považováni ti, kdo zemřeli na nemoci typu leprózy a neštovic (v různých oblastech se k nim přidávají i jiné nemoci). Tyto nemoci v tibetských představách způsobují démoni a tělo takových zesnulých je kontaminované. Nebývají pohřbeni spálením či roztroušeni ptákům (nejběžnější způsoby pohřbu), ale jsou často uloženi do země (či pokryti hromadou kamení) či odhozeni do řeky (ne však v Amdu, viz GCAN TSA BKRA BHO 2008). Bývají také pohřbeni daleko od obydlí lidí.

Jako podobně nebezpečné jsou vnímané zemřelé těhotné ženy. Obřad pro ně je podobný, ale zpravidla musí být plod vyjmutý z těla. V některých případech je vložený do rukou zemřelé ženy, ale jindy je pohřbený zvlášť, protože hrozí nebezpečí, že se stane démonem. Neplodné ženy jsou vnímané také jako znečištěné a zachází se s nimi po smrti podobně jako s těhotnými.

Věk hraje také podstatnou roli. Napříč Tibetem se zdá být zvykem pohřbívat jiným způsobem dospělé, děti a velmi staré lidi. Pokud dítě zemře po narození, bývá zpravidla jen pohozené do řeky či spálené při odříkání krátkých běžných modliteb či jiných textů. Někdy není nutné ani to a tělo je zkrátka pohozené. To se děje s dětmi, které ještě neokusily mateřské mléko (srov. RAMBLE 1982). Pohřeb dětí je obecně daleko jednodušší. Wylie se zmiňuje o zvyku v některých částech Tibetu (a také ve Lhase) uložit tělo dítěte do hliněné nádoby a nechat ho vysušit zavěšené ke stropu. Takto přirozeně mumifikované tělo je později spálené a z jeho popela jsou po smíchání s hlinou vytvořené *ccha-ccha*.¹⁴⁶ V Ladaku mohou být děti ve věku „než se objeví první zub“ zazděné do stěny domu rodičů, aby se v rodině drželo *g.yang* („blahodárnost“) spojené s tímto dítětem. To se děje zpravidla pokud astrolog určí, že dítě mělo důležitost pro *g.yang* dané rodiny. Obecně se zdá být v některých oblastech zvykem uchovávat dočasně těla dětí (zmíněné vysušení a zazdění) zejména pro zajištění dalšího potomka. V tomto smyslu referuje Ramble o případech z Mustangu, které se týkají zemřelých prvních mužských potomků. Jsou uloženi v nádobě a posypáni solí pro uchování. Po narození dalšího potomka mohou být takto dočasně uchované děti pohřbené (RAMBLE 1982). V podobném duchu vyznívá i interpretace textu pohřebního rituálu, kterým se zabývala Blondeau (BLONDEAU 1997). I v tomto případě šlo o brzké přivedení dalšího potomka. V jiných případech jsou děti pohřbívané pod hromadou kamení, odhozené do řeky či spálené. Hranicí věku dítěte bývá často 13 (12 podle evropského počítání) let, existují však i reference o 8 letech (RAMBLE 1982, GCAN TSA BKRA BHO 2008). V Amdu bývají přesně stanovená místa, kam se zemřelé dítě uschová podle měsíců jeho života a pohlaví. Od uchování pod prahem přes místa kolem cesty a pohození do vody (GCAN TSA BKRA BHO 2008: 260)

Naopak za velmi staré lidi bývají považováni ti, kdo překročili věk 80 let. Neexistuje mnoho podrobnějších studií o jejich pohřbívání a jednou z nejdetailnějších je publikace Losela (LOSEL 1999), která však hovoří o zvycích v Khamu, které jsou navíc značně variabilní. Nicméně v mnohých případech je tělo zesnulého uloženo do nádoby buď se slupkami ze zrn ječmene, případně s pískem či solí. Jeho smyslové orgány jsou pomazané máslem. Poté je zesnulý zazděný v rohu jedné z místností domů. Odtamtud může být vyjmutý po 10 či 13 letech, jeho tělo je poté spálené. V některých případech může být v domě takto drženo je jedno tělo a po smrti jiných dlouhověkých je možné je takto pohřbívat až po zmíněných 10 či 13 letech. Tyto případy se zdají odkazovat k představě, že v dané rodině tak se starými lidmi zůstává dlouhověkost.

146 *Ccha-ccha* jsou malé hliněné podoby božstev či stúp, které se tisknou z forem. Často se na závěr odstranění těla zesnulého jeho ostatky (popel či rozemleté kosti) smíchají s hlinou a vytvoří se takovéto „pohřební *ccha-ccha*“. K *ccha-ccha* obecně i k rituálu spojeném s jejich výrobou viz BEROUNSKÝ – SKLENKA 2005.

Pokud jde o faktor přináležitosti k určité tradici tibetského buddhismu, ten se týká především rituálních procedur prováděných mnichy. Zatímco téměř ve všech existujících tradicích se objevuje rituál „přenesení vědomí“ (*'pho ba*), jiné z rituálních textů mohou být daleko variabilnější. Tato variabilita bude nastíněna níže.

Nyní tedy k jakémusi ideálnímu pohřebnímu obřadu dospělého člověka. V tibetské literatuře se objevují manuály věnující velkou pozornost známkám nadcházející smrti (srov. OROFINO 1990). Ty jsou však psané zejména pro pokročilé adepty, kteří se tak mohou připravit na využití smrti ve smyslu zmíněném v předchozí kapitole. Důležité je, aby umírající zemřel klidným způsobem a za harmonických okolností. To je dáno především obavou, že by se z něj v opačném případě stala démonická bytost.

Po smrti sousedé věnují rodině zesnulého olej či máslo pro lampičky, které jsou u zesnulého postavené na oltáři. Jsou přizvaní náboženští specialisté, kterými jsou zpravidla mniši. Napříč tibetskými tradicemi se hned po smrti běžně provádí rituál přenesení vědomí (*'pho ba*) zmíněný v předchozí kapitole. Do těla zemřelého je přivolané vědomí, neboť se věří, že to opustilo tělo během smrti.

Důležité jsou tři koncepty. Prvním z nich je jakási životní síla (*srog*), která mizí v okamžiku smrti a je spojená s tělesnou schránkou člověka. Další je jakási „duše“ (*bla*), která však není nositelem života, ale spíše jakéhosi harmonického psychického stavu daného člověka. Před stanovením, zda daný člověk zemřel, je tak často třeba se ujistit, zda tato „duše“ neopustila tělo. Provádějí se proto někdy obřady „přivolání duše“ (*bla 'gugs*). Poslední z nich je právě „vědomí“ (*rnam shes*). To je považované za jemnou entitu, která se přetěluje. Není spojená s fyzickým tělem a podobně jako „duše“ *bla* může tělo opouštět či vracet se do něj. Může zůstat v těle, přestože fyzický život či životní síla (*srog*) zanikla. Představa je taková, že přestože člověk nedýchá, pořád ještě v něm zůstávají konstituenty onoho jemnohmotného těla včetně vnitřních „větrů“ zmiňovaných v předchozí kapitole.

Známkou návratu vědomí do těla při rituálu přenesení vědomí je to, že se stane teplejším. Často bývají uzavřené tělní otvory trochou másla. V Tibetu je rozšířená představa, že spodními tělními otvory se ochází do špatných stavů zrození, proto mají být zejména ty uzavřené. Někdy se použijí pro uzavření též slabiky manter (mohou být zapsané a přiložené k tělním otvorům). Ideálním je, když vědomí opustí tělo vrškem hlavy, tzv. brahmovým otvorem. Pokročilé adepty není třeba vést, úspěšnost tohoto rituálu je posuzovaná i podle jejich vystoupliny na vrcholu hlavy – znaku ovládnutí této techniky. Mnich vedoucí vědomí z těla může vytrhnout na vrchu hlavy trochu vlasů, aby tím umožnil vědomí odejít. Tento rituál může být prováděný i na dálku, tj. jestliže tělo zesnulého není přítomné. Za dobré znamení se považuje, když z nosu zesnulého vyteče krev a tělní tekutina. Jsou znaky toho, že tzv. „bílá a červená sféra“ zmíněná v přechozím překladu, se v těle uvolňuje. Během obřadu a před ním se nikdo kromě náboženského specialisty nemá těla dotýkat, mohlo by to špatně ovlivnit přenesení vědomí

Druhým přivolaným či osloveným specialistou je astrolog znalý tzv. „astrologie zemřelých“ (*gshin rtsis*). Ten vypracuje jakýsi horoskop zemřelého, na základě kterého jsou určené detaily týkající se způsobu pohřbení. To je ideálně dané jednotlivými živly. V praxi se však pohřbení těla vede daleko více lokálními zvyky. Pokud astrolog určí, že tělo má být pohřbeno do živlu vody, reálně často stačí, když je hlava zesnulého pokropena vodou. Poté může být

tělo roztroušené ptákům či spálené – podle místní tradice. Dalšími detaily určenými astrologem může být směr, kterým má být tělo zemřelého vyneseno. Určuje i další detaily, kterými může být barva látky do které je zesnulý zabalený (GCAN TSA BKRA BHO 2008). A v neposlední řadě určí den, kdy má být tělo vyneseno a odstraněno. To se často děje po třech dnech.

Tělo zemřelého může být poté odneseno do vhodné místnosti (či zůstat v místnosti, kde daný zemřel) a je usazené do skrčené polohy, při které rukama objímá skrčené nohy. Ruce zpravidla překrývají oči a prsty jsou někdy vloženy do nosních dírek. Hlava je mezi kolena a během ohnutí těla je přeražena páteř zemřelého. To je způsobeno obavami, aby se z něj nestala „oživlá mrtvola“ (*ro lang*s), které se Tibeťané nesmírně obávají. Přeražením páteře se znemožní návrat vědomí (*rnam shes*) do těla. Tělo je takto ovázané. Tato pozice má připomínat polohu plodu v děloze. Odlišnost od nakládání s tělem význačných osobností spočívá v tom, že tyto jsou usazené se skříženými nohama v mediční poloze, ale jsou známy i případy polohy v leže či v tzv. lví pozici na boku i další.

Během následujících dní, zpravidla tří, se konají náboženské obřady, které mohou být velmi variabilní a závisí zejména na konkrétní rituální tradici tibetského buddhismu (včetně *bönu*). V tradici *gelug* mohou být použity hojné rituální pohřební texty *Vadžrabhairava tantry*, v tradici *sakja* pak obdobné texty z cyklu *Hévadžra-tantry*. Podobným textem z tradice *ňingma* se zabýval Skorupski (SKORUPSKI 1982) z takzvané tradice „severních pokladů“ (*byang gter*). Tyto rituální texty se zpravidla pokoušejí zesnulého vyvést ze špatných stavů zrození či zamezit jim. V tradici *bönu* se může použít text „vedení v mezistavu skrze naslouchání“ a podobné texty existují i v tradici *ňingma* a *kagjü*. Ona známá tzv. *Tibetská kniha mrtvých* je jen jedním z mnoha takových.

Několik tradic tibetského buddhismu zná i následující krok, kterým je rituál očištění zemřelého (*byang chog*). Podrobně je takový rituál popsán v tradici *bönu* (KVÆRNE 1985), ale zmiňuje ho i Skorupski v tradici *ňingma* (Skorupski 1982). Vědomí zesnulého je převedeno do rituální karty s namalovanou postavou a někdy i zapsaným jménem zesnulého. Tato karta se nazývá *čhangbu* (*byang bu*). *Ramble* popisuje, že pomimo této karty se v *Lubře* připravuje i větší postava zesnulého z do kříže spojených tyčí. Hlava je utvořena chomáčem vlny a tvář je tvořena papírem. Tato postava je oblečená (pokud byl zesnulý muž, tak do mužského oblečení a naopak). Nazývá se *sob* (*sob*) a představuje spíše fyzické ostatky (sídlo *srog*) než místo, ve kterém sídlí vědomí (*rnam shes*).

Rituální karta *čhangbu* slouží k očištění vědomí zesnulého. V tradici *bönu* je převedena přes jednotlivé bódhisattvovské stupně. Ty jsou zázorně také rituálními kartami položenými v řadě nad sebou (mohou to být svastiky) a za odříkání textů, kterými je vědomí vedené, se posouvá i rituální karta *čhangbu* přes jednotlivé bódhisattvovské stupně. V jiných případech je za pomoci této rituální karty vědomí zemřelého vyváděno ze špatných stavů zrození a vše může být opět zakončeno rituálem přenesení vědomí (srov. SKORUPSKI 1982, RAMBLE 1985).

Běžným rituálem v této době do vnesení ostatků je *sur* (*gsur/bsur*), rituál, kterým se zesnulý vyživuje. Potrava je vložena do speciální nádoby a věří se, že jejím rituálním spálením se dostane k zesnulému. To může být prováděno po 49 dní.

Pro Amdo je zmíněno, že těsně před vnesením těla (zpravidla po třech dnech) jsou připravené postavy „výkupné oběti“ (*glud*) nazývané *ngarmi* (*ngar mi*), které mají odlákat případné demony. Jsou jimi postavičky z těsta, které mají nalákat a oklamat demony. Jejich

počet a místo, kam mají být vyneseny, jsou určené astrologem podle data úmrtí (GCAN TSA BKRA BHO 2008: 257)

Po těchto rituálech, které zpravidla trvají tři dny, má být tělo zesnulého pohřbené. Konkrétní způsob pohřbení je značně variabilní. Jsou známé pohřby do země, do vody, ale nejběžnějšími se zdají být pohřbení spálením a roztroušením těla ptákům.

Roztroušení těla ptákům (*bya gtor/byar g.yengl rlung la 'phen pa*) přitahovalo a stále přitahuje imaginaci západních návštěvníků Tibetu, ale třeba i čínských turistů. V literatuře je nazývané nebeským pohřbem, ale tento název nemá v tibetštině analogii. V tibetanistické literatuře se spekuluje dodnes o možnosti, že je tento zvyk spojený se zoroastrijskými pohřebními obřady, při který byla těla zemřelých předložena supům. Dodnes však neexistují přesvědčivé důkazy. Na jedné straně téměř neexistují rané reference o takových pohřbech, ty se objevují až kolem 11. století. To vede ke spekulacím, zda nebyl tento způsob spojen s učením „přesekávání“ (*gcod*), ve kterém je adept instruován, aby si představoval, jak jsou části jeho těla odsekávané a nabízené démonům. Na straně druhé nesou archeologické nálezy z Mustangu stopy po sekání těl zemřelých už v prehistorické době.

Velmi často se tak pohřbívá v nomádských oblastech a obecněji tam, kde není dostatek dřeva ke spálení těla. Konkrétní lokality mívají svá pohřební místa pro tyto účely (*dur khrod*), kam je tělo zesnulého došeno specialistou zvaným *tobdän* (*stobs ldan*, „silák“). V jiných oblastech (Amdo) to nemusí být specialista, ale dobrovolníci či vybraní lidé.¹⁴⁷ Jinde jimi mohou být mniši. Konkrétní způsoby se také odlišují. V některých případech je tělo jen několikrát rozseklé a jsou otevřené vnitřnosti. V jiných případech je celé tělo pečlivě rozsekané na malé kousky, kosti jsou poté rozdrčené, smíchané s mozkem, a takto nabídnuté ptákům (supům, orlosupům, atp.). Z těla zesnulého může být ponechána kost, která je později rozdrčená, smíchaná s hlinou, a jsou z ní vytvořené *ccha-ccha*.

Spálení těla (*sbyin sreg*) je v některých oblastech způsobem pohřbu, který je rezervovaný pro vysoko postavené jedince. V jiných oblastech, např. Ladaku, je nejběžnějším způsobem pohřbu a neodráží status zemřelého. Tělo zemřelého může být pálené na hranici, ale i ve stúpě. Název obřadu „pálení daru“ (*sbyin sreg*, sa. *hóma*) může být tímto skutečným tantrickým rituálem, který je prováděný mnichy a rituálem odpovídajícího tantrického božstva. Při jednodušších obřadech se však nemusí provádět a tento název je tak jen uctivým pojmenováním spálení těla. Po spálení těla se u mnoha jóginů hledají relikty (*ring bsrel*), které jsou předmětem náboženské úcty. Popel těla může být opět smíchaný z hlinou a vytvoří se z něj *ccha-ccha*.

Pohřbení do vody (*chur bskyur*) bývá dané příhodnou lokalitou, děje se tak u větších řek či u posvátných jezer. Je zvykem lokálním. Není mnoho podrobných popisů tohoto způsobu pohřbu, o specifických případech z Khamu se zmiňuje Losel (LOSEL 1999), kdy je tělo zesnulého velmi prostě vhozené do řeky. Na jiném místě v Khamu je rozsekané podobně jako při „roztroušení ptákům“. Jestliže je roztroušeno ptákům chápané jako nabídnutí těla ptákům, v tomto případě je tělo předloženo rybám.

Pohřbení do země (*sa dur*) je opět dáno regionálně. V některých případech je toto kombinované s ostatními druhy pohřbu, kdy jsou do země například uloženy jen kosti, atp. Tento zvyk není obecně po Tibetu rozšířený a opět neexistují podrobnější popisy, z nich nejdetailnější

147 Ramble zmiňuje výraz *togdän* (*rtogs ldan*) pro Lubru.

přináší opět Losel (LOSEL 1999). U Derge to má být poměrně rozšířený způsob. Těla jsou uchovávaná v hrobkách vyhloubených asi 1,5 metru pod zemí na svahu hory. Výška místa je dána věkem. Místo má být nalezené podle geomantických manuálů (GCAN TSA BKRA BHO 2008).

Poslední a ne zcela běžným způsobem je mumifikace (*dmar gdung*, „mumie“), která se provádí jen u velmi vysoko postavených jedinců, zejména mnichů. Při mumifikaci jsou za pomoci soli a někdy rtuti vyvedené tělní tekutiny a poté jsou končetiny vysušeného těla omotané látkou s přiloženými bylinami a rozdrcenými drahocennými kameny. Mumifikované tělo je pak zpravidla uloženo do stúpy.¹⁴⁸ Jistou analogií těchto mumií bývaly poměrně časté případy jóginů, kteří zemřeli při meditaci a přestože jejich tělo zdánlivě vypadalo jako mrtvé, zůstávala v něm po dlouhou dobu známka života. Takovéto tělo jógina bylo například známé u kláštera Labrangu, kde zůstávalo od 18. až do počátku 20. století. Tvář byla ozdobena maskou a tento jógin byl často navštěvován poutníky (BARADIN 1999: 149–151).

Po rituálním pohřbení těla však pohřební obřad nekončí. Mrtvola je považována za znečišťující, a proto přichází rituály spojené s očištěním těl pozůstalých a účastníků pohřebních obřadů. Očištění může být provedené těstem z campy, kterým se otírá tělo a poté jsou do něj v pěsti obtisknuté prsty. Tímto způsobem má být do těsta usazena rituální nečistota. Podobně má působit i vykouření větvemi jalovce (*bsang*). Bývá i určený den vhodný ke koupání a mytí a v tento den (nazývaný *ngo 'khru*, „mytí hlavy“) se lidé omyjí a učešou novými hřebeny, atp. Tento den připadá často na tzv. „první spojenci sedmi dní“ (*bdun tshig*), kterým je sedmý den od smrti dané osoby. Po každý tento sedmý den jsou pořádané hostiny, na které jsou pozváni sousedé. Zámožnější rodiny si přizývají mnichy (či objednávají modlitby v klášteře). Ty se tak konají vždy po sedmi dnech až do 49. dne. Jejich hlavním účelem je napomoci zesnulému v mezistavu „věnováním zásluh“ (*bsod nams/ dge rtsa*, dosl. „kořen ctnosti“), proto také bývají nazývané „ctnost“ (*dge ba*). Během nich se mají vytvářet zásluhy (modlitbami, obcházením klášterů, dary žebrákům a mnichům, atp.), které jsou rituálně věnované zesnulému. Větší hostina je usporádaná 49. dne, který se také někdy nazývá prozaicky „49“ (*zhe dgu*), kdy jsou opět přizváni mniši. Jsou při ní vytvářené zásluhy pro zemřelého, ale často se také brání před možným znečištěním či napadením démony. Proto bývá běžné, že je použita tzv. výkupná oběť (*glud*) sestávající z vytvoření postavičky z těsta. Na ní mají být démoni nalákáni a poté je postavička (*ngar mi*) vynesena ven, často na křižovatku.

Podobná slavnost se často koná i po roce (*lo mchod*) a v některých místech v Khamu a Gjalrongu i po třech letech.

148 K mumifikaci viz UEBACH 1981. Pro překlad tibetského textu užitého Uebach do češtiny viz KOLMAŠ 1997 (a množství dalších pozdějších vydání).

Toulavá mrtvola (překlad tibetského lidového vyprávění)

Tibeťané berou své pohřební rituály nesmírně vážně. Přesto je jim také vlastní i dosti sarkastický humor, ve kterém si dokáží utahovat ze sebe samých. Ten je zřetelný v následujícím překladu tibetského lidového vyprávění z okolí Lhasy.¹⁴⁹

Kdysi dávno byla jedna zhýčkaná a prostopášná žena. Kromě svého vlastního muže se ještě tajně stýkala s dvěma milenci, starým a mladým. Je to k neuvěření, nebylo toho dost, že byl její vlastní muž plešatý, plešatí byli i oba milenci. Jednoho dne přepadlo jejího muže nějaké podezření, a tak jí řekl: „Dnes se necítím moc dobře. Půjdu za převtělencem a požádám ho o radu a ponaučení. Nestihnu se vrátit a zůstanu na noc u strýce. Nečekej mě tedy.“ Žena zazářila radostí a odpověděla: „Jistě, jistě...“

Když nastal večer, chopila se příležitosti a pozvala si toho plešatého milence, který byl mladý. Usadili se do malé místnosti a popíjeli čang. Později se v noci tajně vrátil její pravý muž a skryl se do komory, ve které se skladovala suchá lejna na otop. Neuběhla dlouhá chvíle a ta žena s milencem spolu ulehli. Její manžel vyšel z komůrky, toho milence přetáhl holí po zátylku, a ten na místě zemřel. Žena se celá poplašila. Odtáhla mrtvolu pryč, oblékla se a řekla: „Je mi to líto, přiznávám své viny, ponechte mě naživu.“

Oné vášnivé noci k ní však přišel i další, starší plešatý milenec, aby tajně měli styk. Věděl totiž, že tu její muž nebude. Manžel se zase náramně rozčílil, přetáhl ho holí po hlavě a také on na místě zemřel. Potom si muž pomyslel: „Teď jsem zabil dva lidi. Pánové tohoto kraje velmi snadno zjistí, kdo za tím je. Musím tedy zabít i svoji prostopášnou ženu. Ale bývali jsme si tak blízcí, nemám sílu ji zabít. To radši umřu sám.“ S tím úmyslem praštil svou hlavou o kamenné schodiště a zemřel.

Žena na chvíli ustrnula hrůzou. Když se vzpamatovala, schovala dvě mrtvoly do spíže a spálila hůl. Jednu mrtvolu položila do malé místnosti a přetáhla přes ní kus látky. „Můj muž zahynul!“, volala štkavým hlasem a oči se jí zalily slzami. Sousedé se shromáždili a ptali se jí: „Jakpak se to přihodilo?“ Ona odpověděla: „Včera v noci se můj muž opil a spadl ze schodů.“ A tak ji nejprve sousedé věnovali hliněnou misku plnou oleje a potom do domu přizvali odříkavače textů.

Když uběhly tři dny, žena zavolala pohřebníka.¹⁵⁰ Požádala ho, aby odnesl mrtvé tělo. Pohřebník si tělo s plešatou hlavou položil na záda a odnášel je. Když šel, byl nějak líný donést tělo na pohřebiště a roztrousit je ptákům. Prohlédl si zkoumavě hlubokou rokli, shodil tělo do řeky, která jí protékala, a vrátil se zpět.

149 Tibetký text viz BLO BZANG 'JAM DPAL 2002: 27-30, starší překlad viz BEROUNSKÝ 2003.

150 Tib. *stobs ldan*, dosl. „mocný“. Výraz hrobník je zavádějící, protože tento muž mívá na starosti rozsekání mrtvoly a „její roztroušení ptákům“ (*bya gtor*). Nejedná se tedy o žádný hrob. Nicméně čeština nemá pro takovou postavu vhodný výraz. Používám tedy výrazu pohřebník, tj. ten, kdo má na starosti pohřbívání.

Mezitím ta žena vytáhla ze spíže další mrtvolu a položila ji na místo, kde byla ta předešlá. A jen co se pohřebník vrátil zpátky, ta žena jde zase za ním a pláče a pláče: „Udělal to nějak špatně, to tělo, které jsi odnesl, se vrátilo zpátky!“ Pohřebník na to: „Nikdy jsem neslyšel, že by se kdy mrtvé tělo vrátilo z pohřebiště.“ A ta žena hned: „Tak se pojď podívat.“ A dovedla ho k sobě domů. Tam v té pohřební místnosti uviděl skutečně mrtvolu s plešatou hlavou. Užasl, ale pak si znovu mrtvolu položil na záda a nesl ji pryč. Po cestě si pomyslel: „Kdybych ho teď shodil z výšky dolů, tak se z něj zase stane obživlá mrtvola.“¹⁵¹ Tentokrát mu rozdrtil hlavu kamennou palicí a teprve pak ho odhodil. Už se to nestane.“ Chopil se tedy kamenné palice a pak na stejném místě odhodil mrtvolu do rokle.

Mezitím ta žena položila poslední mrtvolu na místo, kde ležela ta předešlá. Šla opět za pohřebníkem a plakala a plakala: „Na světě není nešťastnější ženy s horším osudem! To tělo zesnulého přišlo zase zpátky.“ A zajíkala se do toho pláčem: „In in...“ Pohřebník strnul, zaúpěl a šel se na tělo podívat. Když se s hrůzou přesvědčil, že v pohřební místnosti je zase plešatá mrtvola, řekl: „Takhle neodbytnou plešatou mrtvolu jsem ještě neviděl.“ A žena povídá: „To, jak mluvíš, je ošklivé. Kdybys tělo mého nebožtíka neodnesl ty, kdo jiný by ho mohl odnést?“

Pohřebník tedy znovu odevzdaně odnášel mrtvolu na zádech. Toho dne ani nedošel k tomu místu, ze kterého předtím shazoval mrtvoly. Vystoupal na vršek hory a když házel tělo dolů do jezera, zavolal: „Neodbytná plešatá mrtvolo, teď tě nesu sem!“

U toho jezera seděl nahý pastevec ovcí a vybíral si vši. Když se před ním v jezeře ozvalo žbluňknutí a pak uviděl lidskou mrtvolu, hned se dal s hrůzou nahý na útěk.

Pohřebník ho z vršku hory spatřil a pomateně si sám pro sebe říká: „Co to je? Neklame mě zrak? Co to je? Toulavá mrtvola se zase vrací!“ Domů se už raději nevracel a uprchl do cizího kraje.

151 Tib. *ro langs*, nebezpečné démonické stvoření, dosl „povstala mrtvola“, které se Tibetané obávají.

Příběhy navrátilců po smrti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Stručné vyprávění o životě Lingza Čhökji navrátilé po smrti (překlad z tibetštiny)¹⁵⁷

*Óm mani padmé húm hrí.
Společně s bytostmi šesti [oblastí zrození],
se uchyluji s úctou k útočišti,
ve znamenitém mistru, bhagavánu Buddhovi,
v nejskvělejší Dharmě a vznešené Obci mnichů.*

*Modlím se za očištění zhoubných poskvrn špatných činů,
příběh o prospěchu ze ctnosti a škodě ze špatnosti ve sféře pekel,
s poselstvím zasláným dharmarádžou [Jamou],
tu bude zanesený v písmu ku prospěchu ostatním.*

[1. Smrt a pohřební obřady]

Já, Linza Čhökji, jsem bylo po šestnáct dní nemocná. Nemoc se zhoršovala navzdory věštění, přijímání léků a rituálům. Pomyslela jsem si, že umřu. Kdysi jsem uvažovala o tom, že bych se stala mniškou, ale můj otec a příbuzní mi nedovolili věnovat se Dharmě. V minulosti jsem obdržela pouze jedinou iniciaci spolu s náboženskými radami, nic více. Nevytvářela jsem mnoho ctnosti tělem, řečí ani myslí. To, že jsem předložila několika mistrům a učitelům jídlo, to nebude moc k užítku. Nedala jsem vzejít žádným velkým zásluhám. Běda! Ve sféře lidí jsem se chovala zahálčivě a špatně. Zdá se, že brzy zemřu. Nyní cítím lítost, ale je pozdě. Každý rok jsem připravila o život dvacet až třicet jaků a ovcí.¹⁵⁸ Pro všechnu tu špatnost se neznovuzrodím dobře. Netuším, zda můj muž a synové pro mne vytvoří nějakou ctnost.¹⁵⁹ Postrádá víru a je velmi útočný. Nebude vytvářet žádnou ctnost. Ale tenkrát jsem si pomyslela, že jim musím říci, aby [pro mě] dali vzejít nějaké ctnosti: „Muži a synové, pojďte ke mně.“ A oni tak učinili.

„Z téhle nemoci se už nedostanu. Prosím, vyslyšte mé tři žádosti. Nemám mnoho ctnosti z minulosti, která by prospěla mé mysli. Navíc jsem nahromadila mnoho špatnosti.

Použijte teď třetinu mého majetku k mému prospěchu. Použijte pro to polovinu mých tyrky-sů a korálů, polovinu dejte dceři. Jakoukoliv ctnost, které tím dáte vzejít, nesměšujte se špatností a užíjte ji jen pro čisté účely.¹⁶⁰

157 Překlad se řídí verzí LCH.A. Tento text je však plný chyb a v některých případech byla vynechána i polovina věty, což vedlo ke znění, které nedává smysl. V takových případech konzultuji ostatní verze a text tak doplněn podle nich. Přes značnou různost konkrétních vyjádření je děj textu ve všech verzích podobný. V následujícím překladu neuvádím všechna různočtení (to by se týkalo téměř každé věty), pokud to radikálně neovlivňuje význam textu.

158 Verze LCH.A obsahuje znění „asi 23 jaků“ neznámé jiným verzím.

159 Tato fráze je doslovným překladem. Míni se jí vytvoření zásluh pro zemřelou skrze pohřební obřady a obětiny.

160 Dosl. „bílou stranu“.

Můj muži a mí synové, snažte se být dobrými a pěstovat Učení. Pokud tak neučiníte, ve chvíli smrti vás zasáhne lítost.

Nakonec, učinite, aby se dva ze synů věnovali pěstování Učení. Prosím vás o modlitby a věnování zásluh! Vy ostatní, vyhněte se špatnosti. Snaživě usilujte o ctnosti. Slibte mi, že nedopustíte, aby mí synové a dcera připadli do rukou jiné ženy.“

[Muž] mi řekl: „Když se zbavíme třetiny majetku, z čeho budeme se syny žít? Naše dcera dostane všechny tyrkysy a korály. Kdybych si nevzal žádnou ženu, která se bude starat o ohniště, tihle mladí to dělat nebudou. Zdá se mi, že pro tebe můžu vyvolat jen trochu ctnosti, aby ses necítila smutně. Nic víc ti slíbit nemůžu.“

Jak můj muž řekl, nedají pro mě vzejít žádné velké ctnosti. Nikdo mé závěti nenaslouchal. V dobách, kdy jsem bývala silná, jsem nevěděla, že bych se měla odevzdat Učení. Věnovala jsem něco málo tyrkysů a korálů mistrům, ale zdá se, že to bylo k ničemu. Jestli si vezme ženu, bída přijde na mé syny a dceru. Pomyslela jsem si: „Soucit s vámi!“

V oné chvíli zklamání mi v myšlenkách připadlo, že s motající se hlavou i tělem procházím pod zem. Jakoby mě spousta lidí shora tlačila dolů a vyvolalo to ve mně velký strach. Pak jsem byla sem a tam unášená v moři a z chladu vyvstalo utrpení praskajících puchýřů. Dále, veškerá základna země byla pokrytá ohněm a já pocítila utrpení s tělem spalovaným ohněm za zvuků hoření a rachocení. Poté se objevily nesmírně hrůzné rudé záblesky, rachot, a další. Následně přišla silná blaženost z nepamatování si ničeho. Necítila jsem, jak dlouho to trvalo. Pak jsem byla schozena do stanu, dorazila jsem tam.¹⁶¹

Navrchu mé hlavy, z brahmova otvoru, vyzařovalo mnoho paprsků světla pěti barev. Na koncích každého z nich byla těla s různými hlavami a různého vzhledu. Setkala jsem se s nějakými dvaceti z nich. Všichni třímali v rukou zbraně různého druhu. Byly slyšet zvuky „ha ha“, „húm húm“, „zabij, zabij!“, „udeř, udeř!“ jako hřmění hromu. Přišel na mě hrozný a nesnesitelný strach. V tu chvíli jsem si vzpomněla na mistra, kterého jsem v minulosti žádala o náboženské rady: „Všechno světlo je tvé vlastní světlo. Všechny paprsky jsou tvé vlastní paprsky. Všechny tvary jsou tvé vlastní tvary. Všechny zvuky jsou tvé vlastní zvuky. Jsou to zvuky tvé vlastní mysli.“ Jak jsem si pomyslela, že jen to je pravdou, a oni neexistují, vše se vytratilo a strach se uklidnil.

Když jsem pohlédla na své vlastní lůžko, byla na něm obrovská hnijící mrtvola chtivého hada¹⁶² pokrytá mým vlastním oděvem. Byli tam mí synové a dcera spolu se všemi blízkými přáteli. Někteří z nich se snažili být nápomocní, někteří z nich se drželi za ruce a plakali. V tu chvíli náhle zaznělo tisíc hromů s hrozivým a strašným burácením. Padaly na mě kroupy z hnisu a krve o velikosti vejce a působily mi nesnesitelnou mučivou bolest. Když příbuzní přestali plakat, vytratily se i hromy a kroupy. A dokonci i bolest zmizela.

161 B. Cuevas překládá tuto větu odlišně (CUEVAS 2008: 25), ještě jinak překládá Epstein (EPSTEIN 1982: 98) i Sazykin (SAZYKIN 1990: 189). Každá z verzí rukopisu totiž obsahuje rozdílné čtení. Jsou jimi: *sgra'i mar khyud du slebs* (LCH.A), *sgra yi mar khug zhig na sleb* (LCH.E, tím se vede Cuevas a vynechává nesmyslné *sgra yi*). Jiná verze obsahuje srozumitelnější *nga'i mal sar sleb* („dorazila do postele“, LCH.D), *dgra khug na slebs* (LCH.F). Řídím se verzí LCH.C, která obsahuje *sbra yi mar brygab su sleb*.

162 LCH.D hovoří také o žábě, podobně jako LCH.E. LCH.C spolu s LCH.A mluví o hadu. LCH.F obsahuje výraz prase. Sazykinův překlad z mongolštiny obsahuje výraz žába (SAZYKIN 1990: 190).

Poté můj bratr Čhömgon řekl: „Neměli bychom tu otálet a brečet. Musíme přizvat nějakých dvacet mistrů; žebravých mnichů a učitele.¹⁶³ Měla víru v mistra meditace Tugdže Rinčena, měli bychom ho tedy pozvat, aby nahlas odříkal rituál. Také bychom měli najít někoho, kdo odříká Diamantovou sútru.“

Pán rodiny řekl: „Musíme zavolat mistra tradice bönu.“ Můj bratr odpověděl: „Neměla víru v bön. Ale dělej, jak myslíš.“

Neměla jsem pocit, že bych umřela. Prostřední syn přivedl Čhönä Rinčen Dordžeho. Začal odříkávat Diamantovou sútru a když odříkával „přijetí útočiště“ a „vyvolání mysli na probuzení“, vyvstal ve mně příjemný pocit.

Poté přišla noc a dorazilo dvacet mistrů spolu s meditačním mistrem¹⁶⁴ Tugdže Rinčenem. Provedla jsem před mistrem poklonu a požádala ho o požehnání. Zdál se mi být nějak nazlobený, ani neodpověděl. I můj muž a synové působili nazlobeně. Mistr meditace položil dlaně na hlavu mrtvoly hada a odříkal modlitbu přijetí útočiště. „Tak, Čhökji, tys umřela. Tak to tedy je... Nebuď připoutaná ke svým synům, majetku ani jídlu. Vyšli své vědomí do středu oblasti mého srdce a vydej se se mnou do Amitábhova buddhovského pole.“ Tak pravil.

„Phat phat!“ Jakmile náhle pronesl tyto slabiky, pocítila jsem takovou radost, potěšení a štěstí! Ačkoliv jsem zůstávala mrtvou, měla jsem tělo jako dříve.¹⁶⁵ Když mistr promluvil, měla jsem nutkání odejít. Mistr řekl: „Přenesení vědomí bylo provedené. Hmota a vědomí byly odděleny.“

Pak přinesli čaj a vařené maso pro obřadní hostinu. Nedali mi nic. Mistr meditace řekl: „Děvče, dej matce kus masa.“ Jak to jen řekl, položila kousek masa na talíř a spolu s trochou čaje je nesla k mrtvole hada. Řekla: „Matko, tady to máš.“ Ale mně nedala nic. Jak to přinesla k mrtvole hada, cítila jsem se špatně od žaludku a vůdči dceři ve mně vyvstala zášť. Když mistr meditace spálil jídlo a maso, které tam položila, pocítila jsem jakobych jedla a pila. Utišil se můj hlad i žízeň a vytratili se.

Mistr prováděl rituál Avalókitéšvary a moje tělo bylo roztěkané, nemohlo chvíli vystát na jednom místě. Nemaje žádného pevného místa k pobytí – či li li!¹⁶⁶ Co by bylo lepší učinit? Napadlo mne, že bych si měla vzít šperky, odejít a potulovat se.

Opět, mí synové a dcera vykřikli: „Matko!“ V tu chvíli na mě padaly kroupy z hnisu a krve a působily bolest. Byl tam jen hrozný strach a obrovský neklid bez jakékoliv vize. Napadlo mě, že by bylo lepší být u žebravého mnicha, a tak jsem se za ním schovala. Jeho provádění rituálu znělo příjemně, ale můj strach nezmlžel. Znovu jsem si pomyslela, že by bylo lepší přejít k mistrovi meditace. Přešla jsem k němu. Nenesl známky sebemenší vnější či vnitřní poskvrny a viděla jsem ho v těle Avalókitéšvary s jedinou hlavou a čtyřmi pažemi. Z jeho úst se ozvalo: „Soucit s tebou!“ Ve svém srdci se spolu se mnou usadil v meditavní rovnováhu. Když tak činil, veškeré

163 Každá z verzí obsahuje jiné znění: *bla ma bon 'khar dpon slob* (LCH.A), *bla ma ban mkhar ba dpon slob* (LCH.D), *bla ma ban sgar dpon slob* (LCH.C), *bla ma ban dkar ba dpon slob* (LCH.E), *bla ma ban dkar ba gtsos slob dpon* (LCH.F). Epstein (1982: 99) přikládá „mantrist“ (pravděpodobně ve smyslu „bíle oděný mniši“), Sazykin (1990: 190) překládá jako vlastní jméno tj. Buban Karpo. Cuevas (2008: 32) se zdá řídit poslední z verzí LCH.F a překládá „teachers, the chief of whom must be a pure monk“. Abych naznačil jinou možnost, překládám jako žebraví mniši podle čtení *bla ma ban mkhar ba* (mkhar jako žebrácká hůl).

164 Tj. dosl. „velký meditátor“ (sgom chen).

165 Všechny ostatní verze obsahují tuto větu v negaci („nejsem mrtvá, mé tělo je jako dříve“) dříve ve vyprávění. Ovšem i zde to může čtení v LCH.A dávat smysl.

166 Zvuk vyjadřující jakési přeplnění a vnitřní tlak.

projevy strachu a neklidu odešly. Ve mně vyvstala nevyslovitelná radost a blaženost. Někjaká doba proběhla bez toho, že bych cokoliv cítila. Když jsem přišla k sobě, on způsobil, že všechno bylo zasažené světlem. Stejně jako prve, přinesli kus jídla k mrtvole hada. Mistr meditace je spálil v ohni a ve mně vyvstala scéna jezení a pití. Opět se můj hlad i žízeň utišili.

Po nějaké chvíli jsem od vchodu uslyšela hlas: „Čhökji, pojd' sem!“ Šla jsem tam a přemýšlela o tom, že je to můj otec. Řekl mi: „Pojd' se mnou, něco ti ukážu.“ Poté řekl: „Pojd' honem sem!“ Všichni byli na mě nazlobení a znovu mi nedali ani kousek jídla. Pomyslela jsem si, že bych otce měla následovat.

[2. Mezistav]

Náhle jsem přišla na šedivou cestu v otevřeném prostoru na straně jediného svahu, kde nerostla žádná tráva ani stromy. Pohlédla jsem dolů a prohlížela si to tam. Byla tam písčitá pláň bez jakýchkoliv výstupků či prohlubenin. Pomyslela jsem si, že jezdec na koni by ji přejel během 20 dní. Uprostřed ní byla velká řeka. Nebylo poznat, odkud vytéká. Byla široká asi jeden dostřel šípu. Nad ní byl obrovský most, taktéž široký asi jeden dostřel šípu. Tam, kde se stýkal svah kopce s plání, tam bylo neuvěřitelné město. Muž, který mě doprovázel, pronesl: „Půjdeme tam, ale ty se budeš vracet.“ Vydali jsme se tam a dorazili do města. Můj průvodce řekl: „Podívej se, jestli tu nemáš nějaké známé.“

Někteří z lidí byli vystrašení a pot z nich stékal jako proud řeky. Pomyslela jsem si, že na tom budu jako oni a otrásla jsem se. Mezi lidmi přecházejícími sem a tam byl náš pastevec dobytka Čhömgon. Zíral na mě a řekl: „Sestro, ty jsi sem taky dorazila?“¹⁶⁷

„Ano, i ty ses sem dostal?“

„Ano, nemám z toho zrovna radost,“ řekl s hrůzou.

Zeptala jsem se ho: „Jaké je jméno tohoto města? Na co všichni ti lidé čekají? Kdo je tam na obrácené straně mostu, ten, kdo posílá zprávy?“

Objevil se tam nějaký muž a řekl: „Pojd' sem.“ Pomyslela jsem si, že bych tam měla jít.

Odpověděl: „Toto město je místem, na kterém se rozhoduje o těch, kdo sem přišli ze světa lidí. Říká se mu mezistav na hranici mezi živými a mrtvými. Někteří z těch lidí jsou ti, jejichž délka života byla vyčerpána, ale čekají tady na to, aby byli posláni pryč. Délka života některých z nich nebyla ještě vyčerpána a oni tu čekají 15, 20, 30 či jiný počet let, až se míra jejich let dovrší a délka života vyčerpá. Někteří z nich tu musejí čekat na ctnosti [věnované] pozůstalými. Mají dost jídla a hlad je netíží. Když pobývali v kraji lidí, obětovali Třem klenotům, dávali almužny chudým žebrákům. Později jim jejich milovaní a příbuzní věnovali své zásluhy předložené v modlitbách spolu s úctou. Ať již dali vyvstat jakékoliv ctnosti, velké, střední či malé, všechna je věnovaná jim, a tudíž [jejich zásluhy] narůstají. Dosahují počtu stovek ctností, jejich tisícovek, a takoví lidé jsou tak spokojeni.

Ti, kdo jsou ve špatném oblečení, ti se v minulosti nechovali ctnostně. A později pro ně jejich pozůstalí příbuzní nevytvářejí ctnosti. Když je i jen trocha pro ně vytvořená, ani skrze věnování nemůže uveličít [počet jejich ctností] a je to tak zbytečné.

167 Tato pasáž působí poněkud nekonzistentně. Čhömgon byl v předchozí části zmíněn jako bratr Lingzy Čhökji. Předpokládáme, že tento Čhömgon je někdo jiný. Oslovení „sestro“ je v Tibetu běžné i mezi lidmi, kteří nejsou příbuzní.

Když se délka života vyčerpá, je třeba přejít na druhou stranu tohoto mostu. Je tam dharmarádža Jama se svými pány a sluhy. Počítají ctnosti a špatnosti. Ti, kdo v minulosti následovali ctnost, ti, kdo ji navyšovali skrze věnování zásluh a modliteb a jejichž vlastní ctnosti byly navýšené věnováním zásluh, ti jsou vysláni do nebeských sfér. Ale ti, kdo sami nepěstovali ctnost a namají nikoho, kdo by ji později posílil, ti jsou vařeni a pálení a musejí zakoušet nepředstavitelné utrpení. Také jsem přemýšlel, co mě čeká, jaké utrpení po dny a noci. Řekli mi, abych tady zůstal, že má délka života ještě nebyla vyčerpána. Tak jsem tady. Nyní, sestro, běž tam také, podívej se co dharmarádža řekne. Jestli řeknou, že tvá délka života nebyla ještě vyčerpána, a že máš počkat, vrať se sem.“

Při poslechu jeho řeči ve mě vyvstal obrovský strach. Vydala jsem se podívat se k tomu mostu. Byl tam člověk přimáčkнутý k zemi náklady, jeho končetiny byly roztažené do různých stran. Jeho záda byla zatěžkaná hromadami náboženských spisů. Do úst mu lili roztavený kov. Zeptala jsem se toho muže, který mě vedl: „Proč to dělají?“

„Když byl v kraji lidí, jedl to, co ukradl. Ale prohlašoval, že nic neukradl. Tyhle náboženské knihy, které ho drtí, ty jsou trestem za to, že na ně [falešně] přísahal. Nyní musí zažívat peklo, dokud se míra [jeho špatnosti] nevyčerpá.“

[3. Jama a jeho soud nad zemřelými]

Poté řekl: „Pojď se mnou.“ A já šla. Na opačné straně byla obrovská železná hora. Řekli mi, že uvnitř je dharmarádža Jama. Byl na velkém zlatém trůnu a barva jeho těla byla zlatavá. Obě jeho paže spočívali v gestu vyravnání. Na hlavě měl korunu a oblečený byl do dobrého žlutého oblečení mnicha. Okolo něj byly závoje z hedvábí a roztažené baldachýny. Byly u něj nepředstavitelné obětiny různého druhu. Po jeho pravé straně by Jama s hlavou vola držící zrcadlo. Po levé straně byl liškohlavý, který zapisoval a četl. Bezi nimi bylo bezpočet Jamů-dozorců a poslů s množstvím různých hlav. Byli majestátního vzhledu s tlamami rozevřenými a vyčněnými tesáky, s očima hrozivě zářícíma jako slunce a měsíc. Jejich nástroji byly četné druhy zbraní jako jsou šípy, kopí, sekery, nože, pily, sekáčky, železné tyče s hákem, kladiva, pinzety a válečné sekery. Hrozivě je třímali: „Zabij, zabij! Udeř, udeř!“ Divoce křičeli: „Húm húm! Phat phat!“ Na tři stovky mužů a žen stojících před nimi zažívalo hrůzu pouhým pohlédnutím na ně.

[Několik výslechů Jamy zemřelých je vynecháno...]

Óm mani padmé húm hrí.¹⁶⁸

A znovu byl jistý muž v modrém oblečení otázan podobně jako prve.

„Tedy, můj otec neměl jiného syna než mě. Otec mi řekl: ‘Synu, musíš si vzít dobrou ženu.’ Vzal jsem si ctnostnou ženu.“

Nemohl jsem zůstat v klidu a způsobil jsem velkou roztžku. Přišli jsme v té roztžce o nějaké dvě stovky dobytka a ovcí, to byl náš jediný majetek. Zapálil jsem dva domy příbuzných mé ženy a 75 volů, dzo,¹⁶⁹ koz, ovcí a koní zemřelo v tom ohni. Jak lidé utíkali dveřmi, střílel jsem šípy a dva z nich zabil; jednoho muže a jednu ženu.

168 Pro tuto část je opět překládaná verze LCH. Avšak v mnoha případech je text nejasný a tudíž jsou konzultované odpovídající části ostatních rukopisů. (LCH.E: 446ff., LCH.C: 36ff., LCH.B: 38ff., LCH.F: 338ff.).

169 Kříženec jako a krávy.

Později jsem přemýšlel o té špatnosti, kterou jsem provedl, a moje mysl nebyla klidná. Mysl jsem na způsoby, kterými bych mohl tu špatnost očistit a hovořil jsem o tom s mnoha mistry. Někteří mi řekli, že když obdržím mnoho iniciací spolu s náboženskými radami a následně budu meditovat, radost by se měla objevit. [Jiní říkali,] že když budu dodržovat půst¹⁷⁰ a budu schopný odříkat mani sto miliónkrát, radost by se měla dostavit. [A jiní mi zase říkali:] ‘Dojdi radosti rituálem Vyprázdnění pekla Naraka od jeho dna¹⁷¹ a rituálem Vyznání provinění’.¹⁷²

Pomyslel jsem si: ‘Nevím, zda by mě jediná z těchto možností mohla očistit. Musím provádět všechny ty způsoby, které jmenovali.’

Nikomu jsem o tom nedal vědět a v oblečení žebráka jsem vykonal poutě k posvátným místům počínaje Dingri, přes Kathog a Champu.¹⁷³ Viděl jsem tam posvátná místa, trojí nositele (tj. zobrazení, texty a stúpy) a věhlasné mistry nadané požehnáním. Neskrýváje nic, říkával jsem jim s hlasitým nářkem: ‘Jsem zločinec! Vyznávám se z toho a odkrývám to!’ U každého z [posvátných míst] jsem provedl vyznání nepravostí spolu s plnými poklonami a obešel je dokola. Uplynuly dva roky a já se vrátil domů.

Poté jsem si vyžádal iniciace a náboženské rady od mistra meditace. Při meditaci se v mé mysli ustanovila přirozenost nerozdělitelného vědomí a prázdnoty a já meditoval následuje rad k onomu způsobu meditace.

Navštívil jsem mistra, který mě nabádal k tomu, abych dodržel pusty. Držel jsem poté sto-krát púst během roku. Držel jsem dvě stovky denních pústů během příznivých dní. Vložil jsem úsilí do odříkávání mani a jejich počet dosáhl stovek miliónů. Objednal jsem opsání Diamantové sútry a Vyznání nepravostí z buddhovské mysli zlatým písmem a odříkání každého z nich tisíckrát. Věnoval jsem za to náležité dary i potravu. Od mistra tradice řingma jsem si objednal provedení obřadu Vyprázdnění pekla Naraka od jeho dna z cyklu mírných a hrozivých božstev spolu s uspokojením [božstev] a vyznáním z nepravostí sto dvaadvacetkrát. Za odměnu jsem mu věnoval skvělého koně a dzo tyrkysové barvy spolu se třemi štučky hedvábí různého druhu. Prosím, vem také v potaz, že jsem před tím, než jsem přišel sem, usiloval o ctnost, jak jsem jen mohl. Přestože jsem špatnost neočistil, necítím lítost.“

Dharmarádža řekl: „Podívej se do záznamů a do zrcadla, zda je to pravda či ne!“

„Je to pravda, nelže.“

Dharmarádžovi se objevil úsměv na tváři: „Ano, lidí konajících špatnost je vskutku mnoho, oněch konajících ctnostně je jen několik. Choval ses divoce, ale s odvahou. Poté, co ses vyznal se svých nepravostí, konal jsi skrze čtverou moc nápravy (tj. důvěru, lítost, neopakování chyb a užití protiléku).¹⁷⁴ Nyní je veškerá špatnost očištěna. Od nynějška budeš pěstovat odříkání těla, řeči i mysli a budeš se v řadě bez přerušní jediného zrození rodit z člověka v člověka. Na konci tvého čtvrtého zrození se staneš buddhou. Jaký je to zázrak! Tato žlutá cesta je cestou lidí. Běž po ní!“

Ten člověk řekl ve stavu radosti a štěstí: „Pokud jsou tu nějací lidé, kteří poputují do kraje lidí a mají dokonce více špatností, očistí špatnost, tím, když budou konat jako já.“ To řekl a odešel.

170 Tib. *smyung gnas*.

171 Tib. *na rag dong sprug*.

172 Tib. *bskang bshags*.

173 Tib. *Ding ri, Kaḥ thog, Byams pa*. Pro druhé z míst LCH.A uvádí *Bka' thob*, ale ostatní texty se shodují na čtení *Kaḥ thog*.

174 Tj. čtverá moc nápravy (*gnyen po stobs bzhi*).

[4. Vysvobození z pekel žebavým mnichem]

Óm mani padmé húm hrí.

Poté se dharmarádža chystal vstát, když pronesl: „Už přišel!“ Podívala jsem se k vrchnímu výčnělku hory na obrácené straně a tam byl mnich v oblečení se suknicí a s čepicí z medvědí kožešiny. Spolu s ním tam byly asi tři tisíce mužů a žen. Zpěvně odříkávali [óm] mani [padmé húm] bzučivým zvukem a chystali se přijít stejnou cestou, kterou jsem přišla i já.

Pronesl: „Hej! Jsem manipa¹⁷⁵ Džolčhung Mawä Senge¹⁷⁶ a toto je místo špatného stavu zrození. Vy, kdo jsou toho hodni, a kdo jste se mnou spjati, pojdte se mnou do čistých nebeských sídel!“

Brány pekel se samy otevřely. Zbraně Jamům vypadaly z rukou a oni ztratili vědomí. Mezi tím se nepřestavitelné množství žen a mužů vydalo [manipu] následovat se slovy: „On je mým mistrem!“ Dozorci přišli zpět k vědomí: „Někteří z vás mohou jít. Jiní z vás nekonali tak, aby jim bylo umožněno jít.“ A tyto vedli zpět do jejich předchozích míst.

Zeptala jsem se dharmarádži: „Proč má ten člověk moc odvést muže a ženy pryč? Proč není třeba rozlišení¹⁷⁷ mezi ctností a špatností?“

Jak jsem se zeptala, veliký dharmarádža odpověděl: „Ten mnich se jmenuje Džolčhung Mawä Senge. Má víru v Avalókitéšvaru¹⁷⁸ a odříkává mantru jeho esence mani padmé. Také k [odříkávání] mani všechny podněcuje. Prospěch a moc [mantry óm] mani [padmé húm] je právě taková. Těch, kdo tak činí, je jen málo. Těch, kdo jsou sami sebou klamáni, je daleko více. Lidí, kteří mantru mani odříkávají, je jen málo.“ Toto pronesl.

[5. Rozhodnutí o návratu Lingza Čhökji a Jamův vzkaz lidem]

Óm mani padmé húm hrí.

Příčin rozlišení mezi bytostmi je bezpočet. Když je proces rozlišení u konce a je rozhodnuto, že někdo musí pobývat po celý eón (kalpu) v železném domě bez vchodů, ty bytosti jsou vsazeny dovnitř železného domu planoucího ohně. Nebudou mít jediného okamžiku vysvobození z utrpení.

Zhruba v tu chvíli se objevil člověk, který mě volal. Zeptala jsem se ho: „Jaké jsou ty z příčin rozlišování bytostí, které vedou k propuštění do vrchních sfér světa? A když se tak nestane, co jsou zač pekla, ve kterých se zakouší utrpení?“

On pravil: „Příčin toho, že je někdo vybraný, aby odešel do vrchních sfér, je méně než hvězd za bílého dne. Do budoucna si zapamatuj tyto dvě věci. Když někdo v krátkém okamžiku svého života koná s touhou po oblečení a jídle, se snahou proslavit se, když někdo spadne do nectnosti a špatnosti těla, řeči i myslí proto, aby porazil nepřátele, ochránil příbuzné a nahromadil majetek, takové bytosti budou zakoušet nesnesitelné utrpení. Když se z nich osvobodí, znovu umřou a budou ožívované v dalších z pekel po dlouhá období mnoha eónů a musí zakoušet utrpení. Nejsem schopný vylíčit to veškeré zvracení krve a další okolnosti umírání, abych popsal utrpení v peklech. Nemám čas to popsat podrobně. Pojď rychle předstoupit před dharmarádžu!“

175 Tib. *ma ni pa*. Tj. jeden z tradičních putujících žebavých mnichů odříkávajících mantru *om mani padmé húm* a šifřících tento zvyk.

176 Tib. *Ma ni pa Jol byung smra ba'i seng ge* (LCH.E: *Jo chung*).

177 Poměrně nejasné je užití tohoto výrazu *gsher* na tomto místě a následujících pasážích. Význam tohoto mnohovýznamového slova hodící se v daném kontextu by byl „měřit“. Jiné verze uvádějí výraz *shan 'byed* („rozlišovat“) či *shan phyed* (zapisované také jako *shan khyed* v LCH.B).

178 Tib. *Thugs rje chen po*, sa. Mahákárunika.

Když jsem tam dorazila, dharmarádža pronesl: „Tak tedy..., míra tvého života ještě nebyla vyčerpána. Přivedli tě sem, protože popleli jméno i důvody pro to. Ted' se vrať do svých ostatků na svém lůžku.“ Když to řekl, podíval se do zrcadla a záznamů: „Když počítám množství tvé ctnosti a špatnosti, není to moc příjemné. Až se vrátíš domů, chovej se tak, abys při dalším příchodu po nějaké době necítila hanbu. Sama jsi trochu viděla, jak velký prospěch je ze ctnosti a jakou škodu s sebou nese špatnost. Nezapomeň to a doruč následující vzkaz lidem z kraje lidí.

Doruč tento vzkaz všem lidem s malými zásluhami, těm, kdo jsou klamáni svým vlastním srdcem, přestože nabyli dokonalých lidských těl. Řekni jim: 'Přišla jsem do kraje mrtvých. Potkala jsem se s dharmarádžou. Viděla jsem osmnáct sfér pekel. Ve chvíli odchodu budou mnohé ženské i mužské bytosti z ohromného oceánu sansáry naříkat nad svými špatnými činy. Mezi cestami na vrchol světa existence a pekly není dalších cest. Lidé putující z jednoho místa na druhé nemají jiných cest než bílé a černé. Není tu místa pro to, aby řekli, že nepůjdou. Není místa, kam by se dalo uniknout, kde by se dalo schovat. Není velké naděje na osvobození. Místem, kde končí ty dvě cesty je soudní dvůr mne – Jamy. Všechny vykonané ctnostné i špatné činy budou spočítané vrozeným božstvem a démonem jako bílé a černé oblázky. Jejich váha bude bezchybně zvážena, aby se rozlišilo mezi těmi, kdo poputují vzhůru, a kdo dolů. Cesta usilování o ctnost, kterou je třeba kráčet, ta je užší než ucho jehly. Jed úst pána smrti Jamy je žhavější než planoucí oheň. Špatné skutky nectnosti [dozrávají] rychleji než blesk v prostoru. Počítání špatnosti a ctnosti je jemnější než kafr. Těm mužům a ženám, kteří konali ctnosti, se splní jejich přání. Budou vysláni do nebeských sfér. Pějte píseň blaženosti! Ti muži a ženy, kteří nahromadili činy ne-ctnosti, ti se odvrátí od cesty k osvobození a veškerého usilovného pěstování božské nauky¹⁷⁹ a budou vysláni do špatných stavů bytí. Pán mrtvých Jama je žhavější než blesk. [Nepřebroditelná] řeka¹⁸⁰ s lidským popelem má dno hlubší než oceán. V čase putování po dlouhé a úzké cestě mezistavu nebudete mít žádného pána poskytujícího útočiště. Během osamoceneného putování bez přátel nebude mít žádného společníka, žádné útočiště a žádného druhu. Planoucí základna rozpáleného železa je žhavější než tisíce plamenů ohně. Utrpení působící rozpadnutí srdce na stovky částí trvá dokonce déle než eón.

Mužské i ženské cítící bytosti! Znovu to pečlivě zvažte! Za cokoliv, co učiníte, budete vysláni nahoru či dolů. Usilujte sami svým tělem. Neklamte sami sebe. Usměrněte sebe sami. Je dobré vytvářet ctnost. Štěstí a mizérie jsou plody toho, co bylo dáno v minulosti. Všechny lidi vytvářející špatnost povede k nářku pouhý okamžik jejich života. Počkejte chvílku na úzké stezce mezistavu. Nebudu to já, kdo bude litovat u soudního dvora Jamy. Přemýšlejte o dharmě včas, dokud jste stále naživu. Podívejte se, kam poputujete po smrti.

Cítící bytosti putující trojím světem! Zakoušíte svou vlastní špatnost! Jako při spalování ohněm který vychází z vás samotných, to není nic odděleného od ohně. Vaše vlastní vize přichází jako váš nepřítel. Vskutku, takového nejasného¹⁸¹ nepřítel se děsíte. Takověto nevědomé a mylné rozlišování je to, co strhuje do sansáry. S mylným myšlením je mysl temná. Kdo jsou rodiče dávající zrodit

179 Tib. *lha chos*, je opakem *mi chos* (lidské učení), tj. nauka vedoucí mimo svět sansáry je v kontrastu s naukou orientovanou na tento svět sansáry. Některé verze obsahují zápis „myslí bez srdce“ (*blo snying rul nas...*) namísto „usilovně“ (*blo snying rus nas...*)

180 Tedy řeka v zásvětí. Některé verze obsahují „horký popel“ (*thal tshan*).

181 Tib. *kun rdzob*, toto označení je překládané jako „konvenční“, zde je však přeložené doslova.

se téhle hrozivé armádě Jamy? Je jako představa ve snu při spánku.¹⁸² Není skutečná, vy jste vystrašení iluzí. Když citící bytosti šesti stavů rozpoznávají ve svých vizích některá z mnohých pekel, není to blažený okamžik. Když nevědí, že ta vize je prázdná, nedojde ani k omkžiku, kdy dorazí do buddhovského pole. Když se naučíte, jak se osvobodit z vlastních vizí, nenajdete pekla, ani když je budete hledat. To, co bude nalezeno, bude buddhovská sféra blaženosti. Hleďte mistra, je tohoto smyslu znalý a rozumí mu.¹⁸³ V tomto koutě světa není nikdo. Různé strašidelné vnější vize jsou iluzorními projevy špatné mysli. Vyvstání strachu přichází ze zatměné mysli. Je to, jako by se někdo staral o svůj stín.¹⁸⁴ Když je poznáte jako takové, pamatujte si je tak. Rozpoznejte s jistotou, že jsou to vaše vlastní tvary. Rozpoznejte, že sansára i nirvána jsou ve vaší mysli! Počítejte odříkávání esenciální mantry mani padmé. Uvidíte, jaké množství moci a prospěchu [z toho plyne]!

Dobře vyříd' tyto vzkazy všem lidem, mužům i ženám, a nic z toho neopomeň. Pro některé z nich z toho vzejde prospěch. Budou i tací, kteří se přikloní k Dharmě.

A nyní se vrať domů!“ Tak pravil.

[6. Návrat k životu]

Jak jsem si jen pomyslela, že budu muset projít oním výběžkem hory, který jsem sem předtím přišla, ihned jsem dorazila domů. Odkryla jsem plstěnou zástěnu u mého lůžka. Byla tam ta dřívější mrtvola hada oblečená v mé šaty. Myslela jsem si, že zakryli mrtvolu toho hada a oblékli ji do mého oděvu, který jsem měla na sobě, když jsem byla nemocná. Così se objevilo hluboko v mém srdci. Napadlo mne, že bych beze strachu měla přetáhnout to oblečení přes jeho hlavu. Přivřela jsem oči a přetáhla je oběma rukama. V té chvíli jsem dopadla na záda a stalo se così, jako bych se probouzela ze spaní. Z mých úst vzešel zvuk – hušuccho.

Můj starší syn to spozoroval a zvolal: „Matko, matko!“ Zívla jsem: „Áč.“ On řekl: „Matka se vrátila, pojdte sem všichni!“ Přišli všichni, kdo byli nablízku. Vyprávěla jsem jim svůj příběh a všichni plakali. Sama jsem ronila slzy, když jsem si vzpomněla na ta utrpení v peklech.

Jakmile jsem se z nemoci uzdravila, předložila jsem obětiny mistrům a učitelům [kteří provádějí pohřební obřad]. Poté jsem si vyžádala učení od mistra meditace, který přebýval v horní části našeho údolí. Vyprávěla jsem mu ten předchozí příběh a nějakých třicet mistrů ho zaznamenalo v písmu. Sama jsem si jednu zapsanou verzi vzala s sebou.

Od té doby jsem odříkala mantru mani sto miliónkrát. V místních kláštorech jsem příkladně věnovala jídlo při shromáždění mnichů a darovala jsem jim peníze.¹⁸⁵ Věnovala jsem zásoby synům pro pěstování nauky a proto, aby mohli obdržet Učení od těch, které respektovali. Ti, kdo se v meditaci neseznamují s vlastní myslí, ti se nikdy z mezistavu nedostanou. Pro jsem vložila úsilí do meditace. Já i můj muž jsme se stali mniškou a mnichem a odvrhli v tomto životě světské konání.¹⁸⁶ Vydala jsem se na pouť k různým posvátným místům. Setkala jsem se s každým

182 Verze LCH.A obsahuje *gdangs gsum nyal ba'i rmi lam ltar*. Ale čtení verze LCH.E je *dpe 'dang gsum gyis rmi lam 'dra ba yin* a LCH.B *spyir mdangs su rmi lam 'dra ba yin*. Překlad následuje poslední z nich (*mdangs su nyal ba'i rmi lam ltar*).

183 Výraz *bla ma tsho* verze LCH.A je zřetelně chybný. To je v ostatních verzích opravené na *bla ma tshol*.

184 Význam není zcela zřejmý. Pouze verze LCH.A obsahuje *rang grib ma la rang gros pa ltar*. LCH.E a LCH.B zapisují *rang sgrib la rang nyid bsreg pa yin*.

185 Tib. *sku gyed*, tj. věnování peněz, které jsou poté rozdělené všem mnichům kláštera.

186 Verze LCH.A je zde odlišná od ostatních. Ty ve většině případů (LCH.B, Sazykin 1990, etc.) hovoří o tom, že matka a dcera se staly mniškami.

z výjimečných a vznešených mistrů meditace, vyžádala jsem si od nich Učení a předložila jsem jim modlitby věnování zásluh. Neúnavně jsem ve všech krajích předávala vzkaz dharmarádži.

Bytosti, pekla vskutku existují! Usilujte o jakoukoliv prospěšnou ctnost dokud máte sílu. Nejlepším je vzdát se konání tohoto světa a poznat svou mysl. Není to nic víc než toto, cítící bytosti! Střední cestou je odvržení nectnostné špatnosti a usilovné snažení směřované ke ctnosti. Není to nic více než toto. Buďte štedří k lidem nízkého postavení a pohostinní k mnohým. Buďte nestranní a nekonejte s touhou po zisku a násilí. Vyprávějte tento příběh o peklech všem cítícím bytostem. Zavažte se, že ho bude číst, odvrhnete veškerou špatnost a budete konat ctnostně. Pohlížejte na smrt svými vlastním očima a slyšte jí vlastníma ušima. Když budete takto uvažovat, nestrávíte život nadarmo. Lidské tělo máte jen v přítomnosti. Přemýšlejte o sobě navzájem. Myslete na nestálost, smrt a úzkou stezku mezistavu. Meditujte o utrpení pramenícím z neznalosti okamžiku smrti. Neznáte místo dalšího znovuzrození, proto usilujte o ctnost. To není ku prospěchu dharmarádži či mne, Lingza Čhökji. Myslete na svůj budoucí prospěch či škodu; myslete na ně ve svých srdcích.

Kdyby tu byla hagiografie Lingza Čhökji zapsaná v úplnosti, obsáhla by deset svazků knih. Na tomto místě tak není zapsané více než vyprávění o peklech a trocha toho, k čemu vedlo jejich spatření.

Skončil příběh Ligza Čhökji o jejím putování v oblasti pekel společně s doručením vzkazu dharmarádži a radami.

Nechť dobro a ctnost prospívají!

Sútra o deseti králích zásvětí

V této části bude představený jedinečný manuskript ze sbírky Národní galerie v Praze, kde ležel po desetiletí nepovšimnutý a neurčený.¹⁸⁷ Je to jediný dosud známý exemplář tibetské verze *Sútry o deseti králích*. Pozoruhodný není snad obsah tohoto textu, který je znám z čínských, japonských a ujgurských verzí, ale pozoruhodné je to, že vůbec existuje. Je to totiž první známý exemplář v tibetské parafrázi. Nabízí se otázka, zda mohl v Tibetu ovlivnit náhledy na dění po smrti.

Je ručně psaný na tradičně vyráběném hladkém papíře světlé barvy a velikost jednotlivých listů by se daly zařadit do středního formátu tibetských a mongolských knih. Obsahuje jedenáct malovaných výjevů ze dvorů jednotlivých králů a dalších 16 vesměs menších iluminací. Postrádá překladatelský kolofon a tudíž o okolnostech vzniku překladu se lze jen nepřesně dohadovat z nepřímých indicií.

K možnému původu textu může dovést skutečnost, že text *Sútry o deseti králích* se v Národní galerii neobjevil jako samostatný text, ale jako součást daleko většího, leč neúplného korpusu textů.

Celý tento soubor textů je psaný velmi podobným písmem, na obdobném papíře a dalším společným rysem je skutečnost, že prostřední linka textu je důsledně psaná červeným inkoustem. To jsou dostatečné známky toho, že všechny texty jsou obdobného původu a byly chápány jako ucelený soubor. Je však pouhým fragmentem, o jeho původním rozsahu lze jen vznášet hypotézy. Ve sbírce Národní galerie je z něj uchováváno zhruba 150 listů.

Po pokusu o systematické utřídění listů zbytku korpusu textů se ukázalo, že zahrnoval původně několik svazků, byl však nepochybně značně chaoticky uspořádaný. Část manuskriptů má na svém levém okraji tibetské písmeno „ka“ (první písmeno abecedy), označující první svazek. Ovšem čísla některých folií po stranách, označených písmenem „ka“ se dublovala. To svědčí o skutečnosti, že existovaly dva svazky označené písmenem „ka“ na levém okraji textu. První z nich se zdá být kompletní (kolem 70 listů), avšak z druhého jsou k dispozici jen folia 2–3 a 20–31. První kompletní svazek o původu textu mnoho nenapoví, téměř všechny texty v něm obsažené jsou známými překlady ze sanskrtu, tak, jak se objevují v různých edicích Kangjurů. Ovšem v oněch dubletech, na konci folia 28b se objevuje cosi jako kolofon k fragmentu textu, postrádajícím titul. Zní: ¹⁸⁸ „Nechť skrze mé psaní ku prospěchu laskavých rodičů všechny cítící bytosti dosáhnou stavu buddhy“. Informace z něj hovoří, že text byl zapsaný, nijak překvapivě, jako vytváření zásluh pro zemřelé rodiče. Otázka zní: Byl to jen tento text nebo celý soubor?

Následují dva listy, které mají na okraji písmeno „ga“ (třetí písmeno abecedy, druhé „kha“ tedy chybí). Opět se v nich objevuje cosi na způsob záznamu o okolnostech vzniku textu.¹⁸⁹

187 Zobrazení z textu byly publikované, ale špatně určené, viz JELÍNKOVÁ 1991.

188 Tib. drin can pha ma'i don du bdag gi bris pas dge ba 'dis kyang sems can thams cad sangs rgyas kyis [kyi] go 'phang thob par gyur cig.

189 Tib. bla ma rin po che'i dbus gchang gyis 'khong [gyi khongs] gi gsung chos sogs yul du drin can pha ma yid dga' ba la bskul ba yin/ don 'di las lhag pa gsungs rgyu med/ byams pa'i rten [pas bstan] cing nyan pa'i tshig gi [gis] bos/...

„Drahocenný Mistr podněcoval k potěšení myslí laskavých rodičů v krajích patřících k Ů-Cangu skrze své kázání Dharmy. Záležitost větší než tato nemůže být vyslovena. Vyjadřující lásku, pronáším tyto melodické verše...“

Můžeme tedy vztáhnout vznik celý korpus textů k Ů-Cangu, tedy Centrálnímu Tibetu, nebo se to týká jen tohoto fragmentu? V textu samotném se objevuje modlitba ne pro oba rodiče, ale specificky pro matku. Můžeme toto opět vztáhnout k celému korpusu textů?

Jeden z textů souboru není označen žádnou zkratkou ani písmenem na svém levém okraji. Je neúplný a obsahuje folia 1–26. Titulní list obsahuje jinak neznámý sanskrtský název *Arjapalokitirasanana(á)máštašatakana* (tib. *'Phags pa spyan ras gzigs kyis dbang phyug gis mtshan brgya tsa brgyad pa*). Obsahuje chválu bódhisattvy Avalókitéšvary, nicméně po několika listech textu se začínou objevovat jména zejména druhého a třetího hierarchie linie Karmapů (Karma Pakši, Rangdzung Dordže) coby jména Avalókitéšvary. Text obsahuje i větu: „Mým nejskvělejším zrozením je Karma Pakši“. Je tak nabíledni, že jde o apokryfní text vzešlý z prostředí příznivců linie *karma kagjü*.

Pokud bychom se pokusili složit tyto indicie dohromady, zdálo by se být pravděpodobné, že celý soubor textů mohl být zapsaný původně v Centrálním Tibetu, v prostředí vyznavačů linie *karma kagjü* a pro vytvoření zásluh pro zemřelou matku.

Celý soubor textů byl zakoupený Národní galerií od Ladislava Webera v roce 1955. L. Weber byl známým sběratelem moderního českého umění a otázka tak zní, jakými cestami přišel k tomuto rukopisu. Odpověď se nacházela v archívech Národní galerie ve formě dochované korespondence mezi Ladislavem Weberem a ve známost přicházejícím sběratelem asijského umění Vojtěchem Chytilém (1896–1936). Z ní vychází najevo, že Vojtěch Chytil poslal daný soubor textů Ladislavu Weberovi kolem roku 1933 a hovoří ve svých dopisech o tom, že „v oněch krajích není dnes malba nijak na výši“ (archív NG: AA 2982/47). Není však možné zjistit, co mínil „oněmi krají“. Ladislav Weber při prodeji souboru zaznamenal, že pochází z Tibetu 18.–19. století (archív NG: AA 2982/61–64). Nevíme, zda k této informaci nějak přispěl Vojtěch Chytil a jaké důvody za ní stály.¹⁹⁰

Tradice spojená s apokryfním, původně čínským buddhistickým textem známým pod svým nejkratším názvem jako *Sútra o deseti králích* (čín. *Shi wang jing* 十王經), je dnes živá v zemích Východní Asie. Text *Sútry o deseti králích* je známý v mnoha čínských a japonských verzích. Mimoto bylo nalezeno i množství fragmentů překladu do ujurštiny. Teiser ve své studii předpokládá, že se text utvářel mezi 8. a počátkem 10. stol. Ovšem nejstarší známé verze pocházejí z 10. století (TEISER 1994: 9).

Text *sútry* se dotýká představ o posmrtných událostech a nabízí poměrně jasnou perspektivu toho, co mají smrtelní lidští jedinci očekávat po svém skonu. Celkem desetkrát se podle textu zemřelí setkají s vládci zásvětní oblasti, kterou je obtížné nějak přesně definovat.

Dané texty o ní hovoří někdy jako o „podzemním žaláři“ (čín. *di yu* 地獄), což je zároveň častým synonymem pro pekla. Nicméně z logiky textu vyplývá, že teprve po setkání s deseti králi putují zemřelí jedinci do jedné z oblastí světa koloběhu, tj. pekel, oblasti prétů, zvířat, lidí, asurů či bohů. Pekla by to tedy být neměla. Jiný výraz objevující se v daném čínském

190 Více k Chytilovi viz KRÁL 1989, 1991.

textu hovoří o „temnotě mezistavu“.¹⁹¹ Tento výraz jakoby odkazoval k buddhistické představě „mezistavu“ (san. *antarābhava*, čín. *zhong you* 中有, tib. *bar do*). Čínské texty však tuto oblast jednoznačně nepojmenovávají. Nabíledni je zjištění, že v tomto případě jde o spojení starších čínských představ o byrokratickém uspořádání zászvěti odrážejícím i stav ve světě živých spolu s dávnými propracovanými představami Indů o nesčetných pekelných mukách. Byrokratické úřady deseti králů jsou obklopené narážkami na mučení v peklech, známými z indických popisů buddhistických textů. Je tak zřejmé, že text samotný nechce jednoznačně pojmenovat oblast, o které hovoří. Její jednoznačné pojmenování jako „očistec“ (*purgatory*) v anglicky psané literatuře je třeba brát pouze jako snahu o prvotní přiblížení dané oblasti pro čtenáře z oblastí s kořeny v křesťanské civilizaci.

Daný čínský text vtahuje indické buddhistické představy do vidění čínskýmá očima. Představuje v úvodních pasážích proroctví vyslovené Buddhou o Jamovi, podle kterého se stane v budoucnu bódhisattvou Samantabhadrou. To je však zřetelná snaha zvýšit autoritu byrokratických vládců zászvěti, oni jsou totiž oněmi Jamy. Jiným rysem daného textu je, že žádá po svých příznivcích přesné dodržování obřadních hostin, které časově odpovídají setkání zemřelého s deseti králi. Prvních sedm setkání probíhá po sedmi týdnech, tj. v rámci poměrně rozšířené buddhistické představy o 49 dnech jako o období „mezistavu“ mezi smrtí a novým zrozením. Následná tři setkání probíhají po stech dnech s osmým králem, po jednom roce s devátým králem a třech letech s králem desátým. Teprve desátý král rozhoduje o přerození daného jedince. To je v rozporu s buddhistickou tradicí, avšak zdá se, že důvody pro tento popis spočívají opět ve starších čínských představách.¹⁹²

Text *Sútry o deseti králích* byl ve svých čínských a japonských verzích v minulosti předmětem různých dílčích studií. V širší známost ho však pro odbornou veřejnost uvedl americký badatel S. F. Teiser, který ve své podrobné monografii ohledává okolnosti vzniku nejstarších známých exemplářů nalezených v Dunhuangu 敦煌 a detailně pojednává o jednotlivých aspektech daných textů. Konstatuje, že texty z Dunhuangu jsou součástí pohřebního ritu, nejstarší známé exempláře byly vesměs opsané pro zásluhy zemřelých. Oprávněně poukazuje na osobité rysy textů o „deseti králích“, které spočívají nejen v obsahu textu, ale více v jeho formě a způsobech šíření (TEISER 1994: 165–170).

Tyto texty totiž obsahují verše určené k recitaci. Jsou v nich tedy zakomponované pasáže určené k rituálu. Mimoto jsou jejich součástí malovaná zobrazení deseti vládců zászvětní oblasti, která zpřítomňují scény zászvětních soudů se zemřelými a zároveň tak slouží k uctívání zmíněných deseti králů.¹⁹³ Navíc po způsobu mahájánských súter vyzývá k „recyklaci“ či množení daného textu za pomoci slibů i výhrůžek.

Jde tedy o mnohvrstevnatý text, který slouží mnoha účelům Jeho značné rozšíření po Východní Asii je svědectvím o tom, že právě tato polyfunkčnost textu spolu s jednoznačným vylíčením zászvětních událostí doplněných jasně předepsaným rituálním programem našly odezvu ve společnostech Východní Asie.

191 Viz TEISER 1994: 211 (“body of intermediate darkness“, čín. *zhong yin shen* 中陰身).

192 K vlivu zejména konfuciánských představ na vznik tradice deseti králů viz TEISER 1994: 20–30.

193 K ilustracím dvora Jamy viz BĚLKA 2005.

Tibetský text *Sútry o deseti králích* je dosud první a jedinou známou tibetskou verzí. Je lépe hovořit o verzi než o překladu, neboť tento text připomíná spíše parafrázi než doslovný překlad. Navíc se v něm objevují doplněné pasáže neznámé textům čínským. Základem textu je však nepochybně volný překlad, místy parafráze, textů čínských.

Text je zapsaný na 43 listech a je zhruba o polovinu rozsáhlejší než dlouhé verze známé nalezené v Dunhuangu.

Volné zacházení s textem se projevuje už v jeho názvu. Nenachází se na titulním listu (ten je prázdný), ale je několikrát zmíněn v textu samotném, a to pokaždé trochu jinak. Verze titulu zmiňovaná v závěru textu zní: „Proroctví bhagavána [Buddhy] o Jamech, provádění slavností během spojnic sedmi dní, znovuzrození v buddhovském poli a učení o poslech bohů.“¹⁹⁴ Delší verze titulů čínských verzí z Dunhuangu se liší tím, že obsahují výraz „znovuzrození v Čisté zemi“, tedy ráji buddhy Amitábhy, jehož kult je v Číně daleko silnější. Naopak v nich není zmínka o „poslech bohů“, protože to je evidentně pasáž přidaná překladatelem do tibetštiny.¹⁹⁵

Hlavní rozdíly mezi tibetskou verzí a dlouhými redakcemi textu z Dunhuangu mohou být shrnuté v následujících bodech:

i. Počátek textu (fol. 1b) byl zřetelně přidaný překladatelem do tibetštiny. Po oznámení titulu v „jazyce indickém“ (tib. *rgya gar skad du*) žádný titul nenásleduje. Text pokračuje úvodními verši, které jsou nepřesnou citací z počátku textu nazvaného „Kořenné verše o šesti mezystavech“. Tento text je zahrnutý do souboru textů nazývaných „Mírná a hrozivá [božstva] Karma Lingpy“ (tib. *Kar gling zhi khro*).¹⁹⁶ To je soubor textů, ve kterém se objevuje i tzv. „Tibetská kniha mrtvých“ (tib. *Bar do thos grol*). Jádro souboru byl objevený jako „poklad“ (tib. *gter ma*) ve 14. století Karma Lingpou a některé texty k němu byly později přidané. Tato skutečnost by mohla potvrdovat, že se tato tibetská verze objevila v prostředí následovníků linie karma kagjü. Zmíněný soubor textů v ní byl totiž poměrně populární.

ii. Úvodní části obsahují oproti čínským verzím podstatně rozšířené pasáže z proroctví o Jamovi (potažmo o Jamech, kterými je i všech deset králů), který se v budoucnosti stane bódhisattvou Samantabhadrou (fol. 5a–6b). Obsahují detailnější popis okolností, které k tomu vedou. Podle textu jsou Jamové dvou druhů. Prvním z nich jsou bódhisattvové osmého stupně a druhými z nich jsou ti, kdo nastoupili cestu ctnosti, ale později se od ní odklonili. Coby Jamům v zásvětí je zpět na správnou cestu vedou tři okolnosti. První okolností je setkávání se se ctnostnými zemřelými. Druhou okolností je, že každodenně jsou paláce Jamů spalované ohněm, ale Jamové samotní tím ohněm nejsou dotčeni. To jim připomene jejich ctnost, neboť podle textu je „slovo Buddhy přítomné v jejich tělech a ramenech“. Tímto se rozpomenou

194 Fol. 42b: *Bcom ldan 'das kyi (kyis) gshin rje la lung bstan pa dang/ 'khor rnams la bshos ston bdum cchigs bya ba dang/ sangs rgyas kyi zhing du skye ba dang/ lha'i pho nya bstan pa zhes pa'i mdo/*. Jen trochu odlišný titul je obsažen na fol. 42a, tib.: *Gshin rje sangs rgyas su lung bstan pa dang/ 'khor rnams bzhi la bshos ston bcol ba dang/ sangs rgyes kyi zhing du skye ba dang/ lha'i pho nya lnga bstan pa zhes bya ba'i mdo/*.

195 Čínský titul zní *Fo shuo yanluo wang shouji si zhong yu xiusheng qi wangsheng jingtu jing* 佛說閻羅王授記四眾預修生七往生淨土經. V překladu Teisera (TEISER 1994: 7): *The Scripture Spoken by the Buddha to the Four Orders on the Prophecy given to King Yama Concerning the Sevens of Life to be Cultivated in Preparation for Rebirth in the Pure Land.*

196 Anglický překlad viz GYURME DORJE 2005: 29–34.

na svou ctnost z minulosti. Třetí okolností je, že se každý den na chvíli v jejich srdci objeví nemoc (dosl. lepra), ale poté zmizí. To způsobuje lítost z odklonění se od správné cesty.

Další rozšíření oproti čínským verzím představuje pasáž z úvodních částí věnovaná pokynům k deseti slavnostem (fol. 7b–10b). Jsou daleko detailnější a dovidáme se z nich například, že „slavnosti“ lze provádět ještě za života pro sebe samotného. Neboť podle textu ten, kdo provádí slavnost, získá šest sedmin vzniklých zásluh. Zemřelému připadne jen jedna.

iii. Ústřední části textu, které popisují setkání zemřelého s jednotlivými králi (fol. 15b–32a), jsou oproti čínským předlohám rozšířené. Na druhé straně často nepřidávají mnoho dalších informací. Tyto části sestávají z veršů určených k recitaci a prozaického popisu setkání. V tibetské verzi jsou vesměs verše určené k recitaci zapsané prózou, což odkazuje pravděpodobně k obtížím, které měl překladatel s čínským textem. V některých případech je naprosto zřejmé, že se v popisech setkání s daným králem objevují prvky typické pro tibetské prostředí. Při setkání se čtvrtým králem tak například prozaická pasáž vyzývá pozůstalé k recitaci mantry *óm mani padmé húm* a vyzývání Avalókitéšvary (fol. 19b). Nebo při setkání s pátým králem text hovoří o „jakohlavém dozorcí“ (27b: *g.yag mgo las mkhan*). Tyto indicie ukazují na tvořivou práci překladatele. Za rozšířením daných pasáží tak stojí pravděpodobně on.

iv. Pasáž obsahující setkání s pátým králem, dharmarádžou Jamou (fol. 19b–27a) je psaná zřetelně odlišným jazykem. Značně nejasná a zkratkovitá tibetština náhle přejde do dramatické prózy popisující hrůzné stavy zemřelého stojícího před dharmarádžou Jamou psané zcela srozumitelným jazykem. To naznačuje, že jde o přídavek či přetvoření překladatelem. Při setkání s dharmarádžou Jamou se náhle v rámci „výslechu“ zemřelého objevuje rozsáhlá část hovořící o „pěti poslech bohů“. Ta zcela chybí v čínských předlohách. Jama se v nich dotazuje, zda zemřelý viděl za života pěťici poslů bohů v podobě zrození, stárnutí, nemoci, trestů a smrti. Není obtížné zjistit, že tato část se opírá o obdobně znějící *Dévađutta suttu* známou z buddhistického pálijského kánonu (*Madžžhimanikája* 130),¹⁹⁷ ovšem znění není opět totožné a překladatel ji patrně vložil do textu s jistou dávkou tvořivosti.

v. Vylíčení různých typů „cest“ (fol. 32b–35a) je evidentním přídavkem překladatele. Opět se tu s dávkou tvořivosti objevují pasáže popisující cesty „malého vozu“ (sans. *hínajána*), „velkého vozu“ (sans. *mahájána*), cesty tantrické (sans. *vadžrajána*) a nakonec se trochu neorganicky popisují cesty vedoucí ze záněti do nového zrození. Tato pasáž obsahuje faktické chyby, ale je zcela jasně přídavkem překladatele do tibetštiny.

vi. Stručná „Sútra srdce“ (ve smyslu „esence“, fol. 36a–39b) se zdá být taktéž přídavkem. Tato část znovu stručně popisuje setkání zemřelého s deseti králi, včetně stručné rekapitulace pasáží o pěti poslech bohů.

197 Anglický překlad viz NĀNAMOLI – BHIKKHU BODHI 1995: 1029–1036.

vii. Po textu samotném následují mantry k budoucímu buddhovi Maitréjovi (fol. 42b–43a). Tato část opět zcela chybí v čínských verzích, jde o přídavek pod názvem „Dhárání přísahy Maitréji“ (tib. *Byams pas dam bcas pa'i gzungs*).

V celém textu se objevuje velké množství písarských chyb. O značné nedbalosti ve smyslu editorské práce vypovídá zřetelně i přepis jmen jednotlivých králů. Jejich jména se objevují dvakrát. Poprvé v základním textu a podruhé v shrnutí jejich setkání se zemřelými v části nazvané „Stručná Súra srdce“. Čínské podoby jmen by z tibetských přepisů nebylo možné rekonstruovat.

Jména deseti králů

Čínské jméno (Teiser 1994: 223) Tibetský text (fol.15b–32a) Súra srdce (fol. 36a–39b)

1.	Qin Guang wang 秦廣王	Khyung dbang wang	Khyung wang
2.	Chujiang wang 初江王	Hung wang	Hu wang
3.	Song Di wang 宋帝王	Ju hung wang	Hung wang
4.	Wuguan wang 五官王	Khu gan wang	Kun wang
5.	Yanluo wang 閻羅王	Gshin rje rgyal po	Gshin rje rgyal po
6.	Biancheng wang 變成王	Phyin wang	Phyir wang
7.	Taishan wang 泰山王	The'i shan wang	The'u shan wang
8.	Pingdeng wang 平等王	Phyir ci wang	Ci wang
9.	Dushi wang 都市王	Tho shing wang	Tho shing wang
10.	Wu dao zhuanlun wang 五道轉輪王	Jo lun wang	Co ling wang

Dosud nebyla známá jediná reference o existenci tibetského překladu daného textu. To je na jedné straně pochopitelné. Z daného textu silně vyčnívají specificky čínské motivy, a tak tibetským vzdělavcům muselo být zřejmé, že jde o apokryfní čínský výtvar. Na straně druhé však by však bylo překvapující, že by Tibeťané o tomto populárním čínském buddhistickém rituálu nevěděli.

V nedávné publikaci věnované tibetským pohřebním rituálům Margaret Gouin vyslovene smělou hypotézu o možné souvislosti mezi čínskou *Sútrou o deseti králích* a vývojem tibetských představ o mezistavu.¹⁹⁸ V daném momentu se mi zdá být velmi obtížné prokázat nějaký doložitelný vliv tohoto textu.

Tato oblast je však stále relativně málo popsána. Podle autoritativních tibetských buddhistických textů se zemřelý musí přerodit během intervalu 49 dní. To odpovídá období, ve kterém podle čínského textu o deseti králích potkávají prvních sedm z nich. V Tibetu

198 “...It must be noted that this text (i.e. Scripture on the Ten Kings) pre-dates Bardo Tödröl by five to seven centuries; and the question must be asked to what extent this work (and possibly other Chinese Buddhist texts) influenced the development of the idea of the bardo in Tibetan Buddhism” (GOUIN 2010: 198).

se obecně často objevuje i rituál obětování zemřelým konaný po jednom roce (devátý král podle čínského textu). Ten však často bývá chápán jako vzpomínkový, tedy následující až po přerození daného jedince. Nicméně za zmínku jistě stojí skutečnost, že v některých oblastech Východního Tibetu se podle dvou mně známých referencí konají vzpomínkové rituály po třech letech, tedy analogicky čínskému textu a v rozporu s učeneckou tradicí Tibetu. Navíc, dané reference hovoří o představě, že tři roky je časové období, ve kterém se daný jedinec musí přerodit.¹⁹⁹ Tedy představa totožná s textem *Sútry o deseti králich*. Toto je zde zmíněné jako možný slibný směr výzkumu o vlivu tohoto čínského textu na tibetské prostředí.

První známý exemplář tibetské verze z Národní galerie v Praze vykazuje jasné známky odkazující ke svému vzniku v lidovém prostředí. Jeho nález vybízí k hledání dalších indicií, které by umožnily posouzení reálného vlivu *Sútry o deseti králich* v Tibetu.

V další části budou přeložené úryvky z tohoto textu. Byly vybrané tak, aby měl čtenář představu o struktuře textu. Vybrané části zároveň obsahují informace, které často čínské překlady neobsahují. Přeložené jsou úvodní části s typickou pompézní scénou přibližující okolností Buddhova pronesení této sútry, poté výklad proctví o Pánu mrtvých (tedy pátém králi čínských textů), instrukce k provádění „slavnostních hostin“ (*bshos ston*) a pasáže obsahující záslužnické vypočítávání, kolik zásluh případně zemřelému a kolik těm, kdo obřady provádějí. Vynechané jsou pak oslavné hymny a modlitby neobsahující podstatné informace. Namísto části věnované jednotlivým deseti pánům mrtvých (králům čínského textu) je přeložená stručná „sútra srdce“ (tj. esence textu), která hutným způsobem a často daleko jasněji rekapituluje celou cestu zemřelého po deseti dvorech pánů mrtvých. Vynechané jsou závěrečné modlitby a dháraní Maitréji. Překlad celého textu a reprodukce originálu, na jehož paginaci je v překladu odkazováno, jsou k dispozici v anglické publikaci (Berounský 2012).

Překlad se snaží být blízký tibetskému textu. Proto se objevují i poněkud nezvyklá slovní spojení jako „spojnice sedmi [dní]“ (*bdun tshigs*) namísto nabízejícího se „týden“, atp. V tibetštině je to termín, kterým se kromě časového udání zároveň označují pohřební obřady konané vždy po sedmi dnech až do 49. dne, kdy se má zesnulý nejpozději znovuzrodit. Výraz pro týden zní v tibetštině jinak. Také další výraz „kořen ctnosti“ (*dge rtsa*) může znít evropskému uchu nezvykle. Je to termín, který je v tomto kontextu v podstatě synonymem výrazu pro zásluhu (*bsod nams*). „Kořeny ctnosti“ lze pohřebním obřadem vytvořit a poté věnovat zesnulému pro lepší vyhlídky na znovuzrození.

Pro lepší orientaci v textu byly doplněné názvy jednotlivých kapitol. Ty však originál neobsahuje, proto jsou uvedené v hranatých závorkách.

199 První z referencí pochází z knihy Duncana, který cestoval po Východním Tibetu (Khamu), ale naneštěstí neobsahuje přesnější geografickou lokaci (DUNCAN 1998: 117): “When the initial death ceremonies have been finished they may be repeated for three years, each year upon the death anniversary, but without the soul placard. After this no more ritual is considered necessary as the soul is supposed either to have entered paradise or been reborn.”

Druhá reference se týká oblasti Rgyal mo rong (G.YU 'BRUG – STUART: 104, vysvětlení v závorkách jsou má): “*Das mchod* is a ritual held three years after a person's death. It is identical to *Bdun* (obřady konané šestkrát po sedmi dnech) and *Zhe dgu* (obřad po 49. dnech), except no family members weep. *Sgom pa* (jógin) and *bla ma* (mistr) explain that the dead person's soul is searching for a next life and the family's sadness might prevent the deceased from having a next incarnation.”

Tibetská verze *Sútry o deseti králích* (překlad vybraných úryvků)²⁰⁰

Proroctví Bhagavána o Pánu zemřelých, pořádání slavnostních hostin během spojic sedmi dní, znovuzrození se v buddhovském poli a učení o poslech bohů

[Vstupní verše a kolofon]

(1b) V indickém jazyce (...)

Klaním se nejskvělejšímu tělu dharmy Héruky,
králi mírných a hrozivých božstev.

Kořenné verše učení o šesti mezistavech jsou.²⁰¹

Běda! Ve chvíli vyvstání mezistavu pro místo mého [budoucího] místa zrození,
(2a) kdy jsem nedosáhl [příštího] života a zanechal [předešlý] život za sebou,
vstupuji na neotřesitelnou cestu,
naslouchání, kontemplace a meditace.

Pro tento okamžik zanechání,
stezky v mysli vyvstalých zjevů,
a očistění ve skutečně projevená trojí buddhovská těla,²⁰²
pro tuto chvíli znovuoobdržení lidského těla,²⁰³

[přichází] sůtra v jednom svazku zvaná:

200 Překlad se pokouší být blízký tibetskému textu. Proto také nejsou jednotliví pánové dvorů nazváni „králi“, ale „Pány mrtvých“ (*gshin rje*). To je tibetský překlad sanskrtského výrazu *Jama*, který je však v tibetském znění pro tibetské čtenáře jednoznačný. Manuskript nemá na začátku žádný titul, ale ten je zmiňovaný dvakrát v textu samotném (pokaždé jinak). Na začátek textu byl tedy doplněn překladatelem. Pro snazší orientaci čtenáře byly doplněné názvy jednotlivých částí. Ty však v textu samotném nejsou, a proto se objevují v hranatých závorkách.

201 Tib. *bar do rnam pa drug*. Je pravděpodobné, že text zde míní mezistav mezi smrtí a zrozením, během kterého se rozhodne o tom, do kterého z šesti sfér sansáry se daná bytost zrodí. Známa klasifikace šesti mezistavů zde totiž nedává smyslu, ta obsahuje „mezistav snění“, atp. Běžná klasifikace šesti mezistavů je: mezistav místa zrození (*skye gnas bar do*), snění (*rmi lam bar do*), meditačního soustředění (*bsam gtan bar do*), momentu smrti (*chi kha bar do*), skutečnosti samotné (*chos nyid bar do*), vznikání (*srid pa bar do*). K vývoji jednotlivých kategorií mezistavu viz CUEVAS 2003: 43–68, GERMANO 2005.

202 Tj. tělo dharmy, tělo blaženosti a tělo zázračného projevu (*dharmakája /chos sku/, sambhógakája /longs spyod sku/, nirmánakája /sprul sku/*).

203 Zcela zřetelně jsou předchozí verše z textu, který hovoří o mezistavech (*bar do*) a jeho perspektiva je velmi odlišná než ve zbytku tohoto manuskriptu.

Proroctví o [dojití stavu] buddhy z cesty putování, (2b) provádění slavností během spojic sedmi [dnů] čtvrtým doprovodem,²⁰⁴ znovuzrození se v buddhovském poli a rozpoznání poslušů bohů po úvodním přípravném studiu paterého pěstování dharmy.²⁰⁵

[Kolofoň]

Tyto verše si vyžádal Cchou Čhenpo Phaši (tsho'u chen po pha shi) přebývající ve velkém chrámu Bao'en²⁰⁶ v zemi čínského pána a takto se objevily.²⁰⁷

[Úvodní scéna]

Toto jsou verše, které mají být proneseny:

Když se Tathágata chystal v minulosti odejít do nirvány, v té chvíli oznámil bohům, jakšům i jejich doprovodu nové proroctví o Pánu zemřelých; učení o uspořádání slavnostních hostin během spojnic sedmi dní pro zemřelé a další.

Toto jsem zaslechl.

(3a) V jednu chvíli tělo Vítězného vstupovalo do nirvány na břehu řeky Adžitavatí²⁰⁸ v blízkosti města Kušínagara²⁰⁹ mezi dvěma sálovými stromy.²¹⁰ Z těla Bhagavána vyvstal paprsek světla a osvětlil celý svět v deseti směrech. Všichni, kdo spatřili paprsek světla; bóddhisattvové a mahásattvové, velcí šrávakové, Brahma, Indra, čtyři velcí králové, osm králů nágů, králové asurů, králové tohoto světa zanikání, podzemní vládcové zemřelých a další, pánové zvaní vrchní úředníci hory Tai,²¹¹ příbuzní poslušní příkazů,²¹² písaři zapisující jména (3b), jejich pánové pekel a další; tito všichni se shromáždili u háje sálových stromů. Dotkli se země svými pěti končetinami (tj. hlavou, pažemi a nohama) u chodidel Bhagavána. Když se poklonili, sesedli se v jediné shromáždění

Toto jsou verše, které mají být proneseny:

Buddha osvětlil trojí tisícový svět světlem. Nágové, kimnarové, vládcové bohů, Brahma, Indra; ti všichni ve velkém množství sklonili své hlavy k chodidlům Bhagavána.

204 Čtvrtým doprovodem jsou mniši, mnišky, laičtí muži a ženy.

205 Níže bude zřejmé, že paterým pěstováním dharmy se v kontextu tohoto textu rozumí kontemplace nad utrpením ze zrození, stárnutí, nemoci, trestání a smrti (srov. fol. 21a–26b).

206 Tj. „Nahromadění vděku /Oplacení laskavosti“, tib. *drin lan bsags pa*. To je velmi častý název buddhistických chrámů v Číně: Bao'en.

207 Toto je obtížná věta s evidentními písařskými chybami: *rgya rje yul gyi drin lan bsags pa zhes bya ba'i gtsug lag khang chen po na 'dug pa'i tsho'u chen po pha shi 'di'i tshigs su bshad (bcad) pa rnam s zhu zhing ma mchis (zhing mchis) lags*.

208 Tibetký výraz *ò rkal skyed can* je velmi zvláštní a je pravděpodobně výsledkem přepisu čínského *Aweibati he* (srov. TEISER 1994: 198, n. 11). Inspirace čínštinou je patrná zejména z první slabiky *ò*, která v tibetštině nedává smyslu. Jméno této řeky je v tibetských pramenech běžně zapisované jako překlad indického Hiranjavatí (známé i z *Maháparinirvána-sútry*): *Chu bo dbyig ldan* (srov. TĀRANĀTHA 1997: 182).

209 Tib. *Grong khyer rtsa mchog*. Běžnější tibetský překlad jména je *Grong khyer rtsa can* (srov. Tāranātha 1997: 182, etc.).

210 Tib. *shing sa le zur zhig gi bar*. To je zřetelně chybný zápis pro *shing sã la zung gi bar*, srov. TĀRANĀTHA 1997: 182.

211 Tib. *the'u shan phu kun*. Je transkripce z čínského *Taishan fu jun*, „Úředník hory Tai“, viz TEISER 1994: 198.

212 Tib. *bka' skyed ba'i snyid nyen pa*. Výraz je nejasný, ačkoliv *snyid nyen* zcela jistě označuje příbuzné (*snyid ma* znamená ženské a *nyen* příbuzné obecně). Původní čínský text obsahuje „úředníci délky života“ (*siming*), což s tomuto tibetskému výrazu vůbec neodpovídá.

[Buddhovo proroctví o Pánu zemřelých]

Poté Bhagaván, Pán Dharmy, pohlédl na toto shromáždění bohů, lidí a ostatních s neomezenou moudrostí. Oslovil veškerý tento doprovod pro prospěch budoucích zkažených cítících bytostí zasažených paterým úpadkem;²¹³ těch, kdo budou ponecháni bez pána a ochrany. [Učinil tak,] aby je seznámil s osvobozením od zkažených nectnostných činů, aby jim ukázal protilék, a aby osvobodil ty, kdo budou posláni ke spoutání Pánem mrtvých a dalšími mocnými pány, aby je uvědomil o svátcích během spojnic sedmi dní, **(4a)** a aby ty, kdo se stali Pány smrti, seznámil s tím, jak vyčerpát uzrávání činů. Pronesl následující řeč:

„Poslouchej, shromáždění doprovodu! Protože prvotní semeno v mysli tohoto Pána zemřelých vyrostе ve výhonek, později v budoucnu završí cestu probuzení a nakonec se stane buddhou; králem zvaným Samantabhadra. S ozdobami neposkvrnění, mocný deseti silami,²¹⁴ jeho svět bude ozdobený stovkami drahocenných kamenů. Bude obklopený velkým množstvím bódhisattvů v pevnosti toho kraje ozdobeného lotosy.“ Tak pronesl.

Toto jsou verše určené k pronesení:

(4b) Vítězný pronesl proroctví o současném Pánu mrtvých, že se v budoucnu nakonec stane buddhou ve světě ozdobeném drahými kameny. Vždy nadaný neposkvrněnými a bezchybnými skvělými vlastnostmi, povede nepředstavitelné množství bytostí k cestě bódhisattvů.

[Buddhův výklad o pánech mrtvých Ánandovi]

V tu chvíli ctihodný Ánanda zaslechl tu řeč, s úžasem kvapně povstal ze [shromáždění] oněch sedících a přišel do blízkosti Vítězného. Dotkl se pěti končetinami země a takto se pokloniv vstal, položil pravé koleno na zem, složil dlaně a oslovil Vznešeného následující řečí: „Vznešený Bhagaváne, jakými okolnostmi je dáno to, že Pán mrtvých sídlí na místě velmi hluboko pod zemí uvnitř šeré temnoty? A proč jsi oslovil tento svůj čtverý doprovod s proroctvím? Prosím tě, abys vyložil důvody a okolnosti.“ Tak k němu promluvil.

Bhagaván řekl: „Poslyš, Ánando! Cítící bytosti, které se staly pány mrtvých a pobývají v šeré temnotě podzemí jsou dvou druhů. **(5a)** Jakých dvou druhů?

Jedním z těchto druhů jsou bódhisattvové osmého stupně, kteří mají nezměrnou moc osvobodit cítící bytosti [ze sansáry]. Mají takové schopnosti, aby se stali ochránci a útočišti cítících bytostí. Pobývají [ve světě zanikání – sansáře] kvůli jejich osvobození tak dlouho, dokud cítící bytosti trpí. Zázračně se proměnili v těla pánů mrtvých a takto [tam tedy] pobývají.

Druhým [z jejich druhů] jsou ty některé cítící bytosti, které během mnoha zrození²¹⁵ konaly [tak, aby nabyly] kořenů ctnosti a nebyli poskvrnění. O okolnostech týkajících se jich [hovoří] výrok Buddha: „Protilékem špatnosti je mravnost.“ Když se však [později] proviní, rozloučí se

213 Tib. *snyigs ma lnga*, patero úpadků: úpadek délky života (*tshe'i snyigs ma*), názoru (*lta ba'i snyigs ma*), sužujících nepravostí (*nyon mongs kyi snyigs ma*), cítících bytostí (*sems can gyi snyigs ma*), času (*dus kyi snyigs ma*).

214 Tj. 10 mocí tathágy/ 10 sil buddhy (*bsam pa, lhag bsam, sbyor ba, shes rab, smon lam, theg pa, spyod pa, rnam 'phrul, byang chub kyi sems dpa'*, *chos 'khor bskor ba*).

215 Výraz *skye bo* tibetského textu čtu jako *skye ba* (zrození).

s mravností a jejich cesta je zničena. Tyto bytosti, které jsou takto v rozporu s ctnostnými vlastnostmi, se poté **(5b)** narodí v místech zrození pánů mrtvých. Stanou se králi, kteří získali moc nad veškerými zlovolnými démony a duchy (dre srin).

Během čtvrté spojnice [sedmi dní po jejich smrti] se táží cítících bytostí Džambudvípy na to, které z deseti ctností a pěti nectností konali a na pět poslů bohů. Dívají se do zrcadla skutků na jejich nectnostné činy. A poté jsou podle míry závažnosti [tyto cítící bytosti] uvržené do vězení. Ti, kdo odhalují množství [vykonaných ctnostných i nectnostných činů], kdo tam způsobují utrpení dnem i nocí, ti posílají [cítící bytosti] na jejich odpovídající [místa].

A tak tyto cítící bytosti následují své činy, jejich uzrání se ukazuje přímo a nikdo neutěče jejich odhalení. Proč tak hovořím? Cítící bytosti následují své skutky. Zrozují se bezpochybně podle nařízení proneseného Pánem mrtvých a umírají v souladu se svými činy.

Mělo by být známo, že ti, kdo jsou nazýváni pánové mrtvých se objevují bez jakékoliv spojitosti s mravností. Tito pánové mrtvých jsou pět set jódžan pod zemí v pevnosti vystavěné z drahocenných kamenů **(6a)** na bílé základně země. Sídli tam v pevnosti a během rána pánové smrti pozorují ty bytosti z Džambudvípy, které mají více zásluh, ale byly [přesto odtamtud] vyhnány. A vidí, že se chovají tak, že je jejich reztěkanost zklíněná. Ti asketi, kteří zničili falešnou mravnost a ti, v jejichž těle jsou přítomna Slova vznešené cesty, nejsou spalováni ohněm pekel. V pánech mrtvých se rodí víra v dobré vlastnosti asketů a začnou uctívat mnichy.

Za druhé, ať již je pánem mrtvých kdokoliv, jejich pevnost z drahocenných kamenů je tři-krát denně spalovaná ohněm. Když vidí, že oni sami nejsou páleni, dívají se: Proč se mě plameny ohně nedotknou? **(6b)** A v té chvíli si začínají rozvzpomínat na svůj minulý život. A uvědomí si, že díky jejich minulému ctnostnému chování zůstávají slova Buddha v jejich těle a ramenech. Mocí této ctnosti se je oheň nedotkne. V této chvíli se v nich zrodí víra ve slova [Buddhy] v jejich těle²¹⁶ a úcta k nim se objeví v jejich myslích.

Za třetí, každý den s v těle krále Pána mrtvých objeví během odpoledne lepróza. Jeho střed těla je uvnitř trhaný, ale během okamžiku je vyléčený. A tak je také zbavený utrpení. Když se tak stane, zrodí se v něm lítost z opuštění mravnosti během svého života askety, zrodí se v něm [lítost] z dozrávání těchto skutků a on znovu začne uctívat mnichy.

A tak se mocí těchto tří každodenních okolností vytvářejí kořeny ctnosti. Jimi bude vyčerpáný zdroj dozrávání [špatných činů]. A díky tomu se v budoucnu stane buddhou v zemi ozdobené drahými kameny. Toto je to proroctví. A tak, Ánando a moje suito bohů a lidí, nemějte žádné pochybnosti o pánech mrtvých.“ Tak **(7a)**²¹⁷ pravil.

Toto jsou verše určené k pronesení:

Mocí Pána mrtvých jsou [vytvářené] zásluhy prospěšné všem,
lhostejnost k nim je zdrojem věčného putování po šesteré cestě,
pro vyčerpání utrpení by z nich mělo být potěšení jako z příjemné radosti,
kvůli nim se ukazuje tělo Pána mrtvých.

216 Text obsahuje nesmyslné bka' ka shal dad pa skyes nas, to je opravené na bka' sha la dad pa skyes nas.

217 Dva listy následující po sobě jsou paginované jako osmé. K druhému z nich je připsané „spodní“ (òg ma). Jde nepochybně o pisářskou chybu, při které byl sedmý list označený chybně jako osmý.

[O prospěchu z opisování této sútry]

Není pochyb, že se těla těch cítících bytostí, které zapíší tuto sútru, nechají ji opsat, přečtou ji nebo ji nechají přečíst a podle jejího učení v úplnosti uspořádají slavnostní hostiny deseti pánům během [náležitých] dní, nezrodí se vespodu v peklech. Poputují do blízkosti pánů tří sfér.

Toto jsou verše, které se mají pronést:

Tento svazek sútry je nezměřitelných skvělých vlastností,
odříkáním těchto veršů se dostaví skvělé nezměrné úspěchy,
dojde se zásluh přítomných [ve verších sútry],
touto sútrou je mrtvý zbavený utrpení špatných stavů zrození.

Když ti, kdo se zrodí v bezedných peklech; ti, kdo za svého života zabili rodiče, anebo je nerespektovali a poté [si mysleli], že jednali dobře, kdo ničili mravnost (7b), očerňovali mravnost, a dále zabili vola, ovci, psa, jeřába,²¹⁸ jedovatého hada, ti kdo jsou druhu těch, kdo vykonali zločiny nectnosti; když takový člověk přijde o své tělo, bezpochyby se ihned zrodí v peklech. A poté musí trpět po deset či šest eónů v horkých a chladných peklech.

Když taková osoba následuje to, co je řečené v tomto svazku sútry, když ji nechá opsat a namalovat,²¹⁹ když zaslechla prorocství Buddhy o Pánu mrtvých, o těle Pána mrtvých, o těle Kšitigarbhy, o tomto učení o deseti pánech pekel, zrodí se v ní víra a nechá namalovat jejich těla, kořeny ctnosti z takových činů se objeví v zrcadle skutků. Pán mrtvých se s velkým potěšením zraduje z takovýchto okolností a zdrojů [kořenů ctnosti]. Takové tělo, které se zrodilo v nectnostných peklech a kterému hrozí uzrání (8a) jeho černých a bílých skutků, to se osvobodí z utrpení pekel a narodí se v lůně v rodině bohatého hospodáře.

Toto jsou verše, které se mají pronést:

Uzrání takových činů,
jakými jsou odloučení od mravnosti,
zničení stúpy,
zabití,
vyvstávají v zrcadle skutků.
Kdokoliv nechá tuto sútru,
a její zobrazení opsat a namalovat,²²⁰
utiší trest pánů smrti a plně očistí své [špatné] činy.

218 Tib. *bya ka*. Pravděpodobně chybný zápis *bya kang ka*.

219 Text obsahuje chybně *ḍrir bcug* namísto správného *ḍrir bcug*.

220 Stejná chyba z předchozí poznámky se tu opakuje.

[Instrukce ke slavnostním hostinám]

A z těchto důvodů, synové z vnešených rodů, bhikšuoové a bhikšuní, laičtí následovníci a laické následovnice i další ze čtverého doprovodu, pomýšlejte na pořádání [slavnostních hostin] během spojnic sedmi [dní]; jedné po druhé; dokud jste naživu. Každá²²¹ ze slavnostních hostin za dorůstajícího měsíce má trvat dva dny. Které dva dny? Od patnáctého dne dorůstajícího měsíce po první den ubývajícího měsíce. Během těchto dvou dní mají být uspořádané slavnostní hostiny.

Pokud přemýšlíte o [uspořádání slavnostních hostin] pro zemřelou cítící bytost **(8b)** během spojnic sedmi [dní], má proběhnout následujících deset slavnostních hostin: sedm slavnostních hostin po každých sedmi [dnech] počínaje dnem odchodu, slavnostní hostina po stu dní, slavnostní hostina po celém roce a slavnostní hostina po třech letech.

Ať jsou již slavnostní hostiny pořádané pro vlastní život živého nebo za někoho ze zesnulých rodičů, bratrů či sester, manžela či ženy; během každé ze spojnic sedmi [dní] má být proneseno jméno [odpovídajícího] pána [pekel] a to má být i chváleno.

V případě, že jsou pořádané pro sebe sama, tvé vlastní jméno má být proneseno. V případech, kdy jsou pořádané za zesnulé, má být proneseno jejich jméno. Během spojnic sedmi [dní] putují zesnulí k odpovídajícím pánům [pekel]. Onen pán **(9a)** rozliší v úplnosti zlo a ctnosti, které onen člověk konal.

Když se tedy uspořádá slavnostní hostina, mají být předloženy obětiny Třem klenotům, a tak se [nahromadí] nezměřitelné zásluhy. Když jsou obětiny předkládané v čase slavnostní hostiny, mají být pronášena jména deseti pánu a jméno zesnulého, a tím se vytvoří ctnosti. Každá z těch ctností bude zapsaná písaři zvanými thenti sathäjo (?) a oni je ukáží mladším pánům zvaným logccho hathin (?) a těm, kdo počítají špatnosti a ctnosti. Když poté [zesnulý přichází] do blízkosti sídel pánů a do místa šeré temnoty, jméno toho člověka je zapsané do mateřského textu a je tam zahrnuté. Když mrtvý postupně přichází k [jednotlivým] pánům, jeho jméno je zahrnuté v mateřském textu a zachází se s ním zvlášť. A tak ať je poslán odkudkoliv, [později] je ihned osvobozený a propuštěný. Poté se znovuzrodí na blaženém místě.

Po 49 dní **(9b)** zůstává v těle mrtvých a modlí se s nadějí k synovi či dceři, manželovi či ženě, příbuzným a dalším, aby pro něj samotného vytvořili ctnost. Někteří z manželů či žen, synů či dcer, těch, kdo jsou příbuznými, pozůstalých strýců z mateřské strany a synovců pomýšlejí na uspořádání [slavnostních hostin] během spojnic sedmi [dní] pro onoho člověka. Ale kvůli vnímání [těla zesnulého] jako rozkládajícího se a podobným věcem, jakoby si mysleli, že jakýkoliv den je možné [chválit a uctít] odpovídajícího pána [pekel]. Sníží počet dní slavnostní hostiny na první a jediný [den]. Během svého pobytu u pána mrtvých pak onen zesnulý po celý eón zakouší nepřerušené utrpení a není pro něj moci se mu vyhnout a vysvobodit se z něj.

A tak, synové vznešených rodů, proč se odchylujete od toho, co bylo vysvětleno? Nepořádejte neúplné slavnostní hostiny! Kdyby se někomu z vás stalo, že byste se nevytrhli [z pekel], osudem vám nebylo dáno uspořádání slavnostní hostiny. Ale když se vám naskytne příležitost [z pekel] se vytrhnout, bude to nekončícím pořádáním slavnostních hostin během spojnic sedmi [dní].

221 Text vysloveně zmiňuje „každý jednotlivý“ (re re), to je však zcela nelogické. Prvních sedm slavnostních hostin se má konat vždy po týdně a tudíž nemohou proběhnout patnáctého dne měsíce. Snad se tedy instrukce mají týkat první hostiny, osmé, deváté a desáté.

Během dne spojnice sedmi [dní], má být do domu přizvané zobrazení Buddhy (10a) a plně ordinovaný mnich. Tělo [Buddhy] má být namalované a mají se mu předložit květiny spolu s vonnými tyčinkami jako obětiny. Ráno má být pití a jídlo²²² vloženo do talířů a zakryté papírem. Když je pak během toho dne spojnice sedmi [dní] vyslované jméno [zesnulého a odpovídajícího pána mrtvých], jídlo má být položeno stranou. A tato chvíle bude tou velkou příležitostí.

Zesnulý začíná vidět, že pro něj vytvářejí tuto ctnost. Když to vidí a je velmi potěšený, tělo Buddhy a zvuk sútry čtené plně ordinovaným mnichem dávají vzejít jeho silné víře. Kontinuum jeho života bude osvobozené od utrpení v peklech a od hladu a žízně.²²³

Když nějací lidé uspořádávají [slavnostní hostinu] během spojnice sedmi [dní] během svého života, mělo by být jméno toho člověka vyslovené. Když se takto stane, jeho zásluhy se zvětší sedmkrát a jeho štěstí naroste deseti miliónkrát.

Když jsou [slavnostní hostiny] pořádané po smrti synem či dcerou, bratrem či sestrou příbuzných, pozůstalým strýcem z matčiny strany či synovcem, druhy či žáky (10b) spolu s jejich společníky, zásluhy opět vzrostou sedmkrát. Ale zesnulý nedostane více než jednu část a onen pořádající získá šest částí zásluh.

Proč je tomu tak? Když se oře nějaké místo, utrpení nepřichází z toho orání. Co je zdrojem utrpení? Tady není přítomné nic než orba hospodáře.²²⁴ Důvod by měl být znám takto.

Toto jsou verše, které mají být proneseny:

Čtverý doprovod by měl pořádat slavnostní hostiny v jejich odovídacím čase, jejich uspořádání v jakýkoliv měsíc²²⁵ neodstraní příčiny a okolnosti [utrpení] a [zesnulý] zůstane mezi mrtvými bez vytvořených zásluh.

[Stručná sútra srdce]

(36a) Skládám dlaně před Vítězným milosrdným pánem [Avalókitéšvarou]!

Tato sútra o Pánu mrtvých je závěť, kterou pronesl vzácný [Šákja] muni mezi sálovými stromy po pomyslení na prospěch cítících bytostí právě ve chvíli, kdy se jeho tělo už už chystalo předvést způsob odchodu do nirvány.²²⁶ Pronesl, že je velmi důležité pořádat deset slavnostních hostin; počínaje první hostinou během spojnice sedmi [dní] po odchodu oné cítící bytosti, poté během druhé spojnice sedmi [dní], během třetí spojnice sedmi [dní], během čtvrté spojnice sedmi [dní], během páté spojnice sedmi [dní], během šesté spojnice sedmi [dní], slavnostní hostinu během sedmé spojnice sedmi [dní]. Poté po sto dnech, slavnostní hostinu po jednom roce, spolu s desátou slavnostní hostinou po třech letech. Je nepřipustné, aby se konaly jinak, než jaká je jejich správná následnost.

222 Text obsahuje chybně *zan cha gnyis*. Správné čtení může být *zan chang gnyis* (ve smyslu, jak je uvedeno v překladu), ale může to být i zkrácené z výrazu *zan gyi chang bu*, tj. "dvě obětiny z těsta").

223 Tj. nezrodí se v peklech a mezi préty (hladovými duchy).

224 Podobností se snaží říci, že provádění slavnostních hostin je podobné orání ve smyslu přípravy dobrých podmínek pro semena (zdroje, příčiny). Ale orač není zodpovědný za semena a danou půdu. Je to jeho orba, které je prospěšná především.

225 Význam je jen přibližný podle kontextu, pro „jakýkoliv měsíc“ stojí v textu *bcu gum can gyi zla ba*.

226 Tib. *shing tāla (sāla) zur gcig gi bar na...*

Důvodem je to, že během první spojnice sedmi [dní] se [zesnulí] setkají s pánem mrtvých Khjung wangem. Je to den, kdy se [zesnulých] ptá, jaké jsou jejich špatnosti a ctnosti. Když pro posílení jejich ctností (36b) dobrý mistr a čistý plnoprávný mnich předají hlubokou iniciaci a odříkávají hluboké sútry během slavnostní hostiny, zesnulí dojdou nebeských krajů. Jestliže není připravena slavnostní hostina během první spojnice sedmi [dní], nebude známo, do kterých ze tří špatných stavů poputují. Je velmi důležité vynaložit úsilí pro slavnostní hostinu.

Během druhé spojnice sedmi [dní] se setkají s pánem mrtvých Hu wangem a ten se ptá na jejich zločiny. Jestliže jsou silné ctnosti a je připravena slavnostní hostina, poputují do dobrých stavů sansáry. Jestliže se slavnostní hostina neuskuteční během spojnice sedmi [dní], je to onen den, kdy volohlavý dozorce chytí zesnulého a bije jeho hlavu železným kladivem. Jestliže má [zesnulý] své milované, je velmi důležité [připravit hostinu] během spojnice sedmi [dní] a [vytvořit tak] ctnost.

Během třetí spojnice sedmi [dní] se setkají s pánem mrtvých Hung wangem a on se zeptá na jejich špatnosti. Pokud převažuje jejich ctnost a během spojnice sedmi [dní] se vynaloží úsilí [o vytvoření] ctnosti; tj. hluboké iniciace, atp.; zesnulí jsou propuštěni a dojdou volnosti. Když převažuje špatnost a [slavnostní hostina] během spojnice sedmi [dní] se nekoná (37a), je to dnem, kdy volohlavý a lvohlaví [dozorci] vezmou do svých rukou železný trojzubec a vaří [zemřelé] v kotlí²²⁷ uvnitř pekla. A tak je důležité, aby někdo blízkých osob; ať je to otec či matka, syn či synovec, přátelé a druzi; vynaložili úsilí pro prospěch zesnulého.

Během čtvrté spojnice sedmi [dní] se setkají s pánem mrtvých Kun wangem a on se táže na jejich špatné činy. Je to dnem, ve kterém jsou jak ctnost, tak špatnost položené na misky vah. Jestliže je ctnost dobrá a [slavnostní hostina] během spojnice sedmi [dní] je dobře [uspořádaná], zesnulý bude propuštěn. Pokud je špatnost těžká a [slavnostní hostina] během spojnice sedmi [dní] není uspořádaná, zůstává nejisté, kam zesnulý poputuje. Pokud má pozůstalé, je důležité, aby usilovali o [vytváření] ctnosti skrze [odříkávání mantry óm] mani [padmé hům], atp.

Během páté spojnice sedmi [dní] se setkají s tváří Krále pánů mrtvých. Otáže se na jejich špatné skutky. Je to dnem, kdy se dívají do zrcadla skutků. Dva chlapci skutků, bílý a černý, se nesouhlasně prou. Bílý chlapec tvrdí, že ten člověk má mnoho ctnosti. Černý chlapec říká, že ten člověk má mnoho špatnosti. Obrátí se na Pána mrtvých a on řekne buvolohlavému dozorci: „Doved' toho člověka spolu s jeho spoluzrozeným božstvem a démonem, ať se podívá (37b) do zrcadla skutků.“ Buvolohlavý dozorce má v pravé ruce trojzubec. Červeným lasem v jeho levé ruce ováže pas zesnulého a vede ho, aby se podíval do zrcadla skutků. Když se do něj dívá, ukazují se v něm všechny jeho činy. Jsou to činy z doby, kdy zesnulý pobýval ve světě zanikání, takové jako nevíra ve Tři klenoty, přehlížení mistra, stavění se proti víře, nedbání otázek rodičů. A další činy nevíry v bílé a černé činy jakými jsou podvádění při měření obsahu, podvádění s vahami, krádeže, loupeže, bití, vytváření rozkolu mezi mnichy, touha po majetku mnichů, pomlouvání mnichů, zabíjení mnoha zvířat, lhaní, zlé drby, podvody s vahou nákladů, štvánice se psy, lov se sokoly a odvrácení se od ctnosti. Všechny tyto hrůzné činy se objeví v zrcadle skutků a [zesnulý] je doveden zpět před Pána mrtvých.

Ten se zeptá: „Lidský synu, co ze ctnostných a špatných (38a) činů z doby, kdy jsi pobýval v lidském světě zanikání, se ukázalo v zrcadle skutků?“ [Zesnulý] je podmaněný majestátností Pána smrti a nesmírně vystrašený dozorce, a tak není schopen slova. A znovu se Pán smrti ptá:

227 Tib. zang la tshod je opravené na zangs la 'tshod. Podobně sum tshe na rtse gsum.

„Hej, lidský synu! Neviděl jsi v době, kdy jsi pobýval v lidském světě zanikání, přijíždět mého posla oblečeného v modrý šat, na černém koni, třímajícího barevný prapor ve své pravé ruce, v doprovodu psa a sokola?

Zesnulý odpoví: „Neviděl.“

„Tak tedy, viděls postupně vyslané posly od druhého až po pátého?. Tos tedy v lidském světě zanikání neviděl utrpení zrození, nemoci, stárnutí, umírání a další?“

„Ty jsem viděl.“

„Tak tedy pocit [následky] toho, co jsi sám činil! Tedy, když jsi pobýval v lidském světě zanikání, viděls, jak je množství černých lidí králem odsouzeno k smrti, sekání, bití, uvěznění [a dalším] trestům?“

„To jsem viděl. Ale měl jsem dobrou krev a maso mladého těla, a tak jsem byl pohlčen světem zanikání a nepovažoval jsem to za pravdivé.“

„Dobrá, když ses však choval nestoudně (38b), nikdo z rodičů, králů, ministrů, božstev, mnichů, příbuzných ani přátel tě nenutili se tak chovat. Jsou to činy, které jsi vykonal ty sám. A tak nesvaluj s hněvem a nespokojeností vinu na jiné. Každý koná sám své činy, a tak musí zakoušet [i jejich plody].

Bezprostředně nato je zesnulý odveden dozorcí. Některé z nich bijí palicí, některé vaří v kotli,²²⁸ někteří jsou rozřezáváni pilou na kousky, jiní jsou připoutáni k železné kouli, někteří jsou lapeni na kmeni stromu šal mali,²²⁹ některým ořou jejich jazyky, některé bijí holemi. Vprostřed takového utrpení zesnulí nařikají, bijí se v prsa [lítostí] a volají své příbuzné a přátele: „Pošlete mi nějaké ctnosti! Zachraňte mě z té hrůzy!“

Jestliže má zesnulý nějaké blízké a oni dobře usilují v pořádání slavnostní hostiny během spojnice sedmi [dní]; uctívají obětinami božstva navrchu a dávají dary [duchům] vespod; ti s nejsilnější mocí ctnosti poputují do buddhovských polí, ti se střední [mocí ctnosti] dojdou stavu bohů či lidí. U těch s nejmenší [mocí ctnosti] není jisté, do kterých ze tří špatných stavů poputují. A tak je velmi důležité vynaložit úsilí pro slavnostní hostinu. (39a)

Během šesté spojnice sedmi [dní] se setkají s pánem mrtvých Čhir wangem. Toho dne lvohlavý dozorce odvede zesnulé na místo soudu. Je velmi důležité vynaložit úsilí pro [vytvoření] ctnosti a [prřádání] slavnostní hostiny.

Během sedmé spojnice sedmi [dní] se setkají s pánem mrtvých Theušan wangem. Je to dnem soudu, kdy buvolohlavý a volohlavý dozorcí položí zesnulé mezi sebe a bijí je holí. Je velmi důležité vynaložit úsilí pro [vytvoření] ctnosti a [prřádání] slavnostní hostiny.

Během osmé spojnice sedmi [dní] se setkají s pánem mrtvých Či wangem. Je to dnem, kdy je dva volohlaví dozorcí drtí v hmoždíři. Je velmi důležité vynaložit úsilí pro [vytvoření] ctnosti a [prřádání] slavnostní hostiny.

Během deváté spojnice sedmi [dní] se setkají s pánem mrtvých Thošing wangem. Je to dnem, kdy je dva buvolohlaví dozorcí rozřezávají pilou na kousky. Je velmi důležité vynaložit úsilí pro [vytvoření] ctnosti a [pořádání] slavnostní hostiny.

228 Tib. *zangs la 'tshod* namísto chybného *zang la tshod*.

229 Mytické stromy pekel s ostrými nožů místo listů a trny na kmeni. Míní se tím, že jsou nabodnuti na kmeni stromu. Tib. *shal ma li* (opraveno z *sha ma ri* v textu).

Během desáté spojnice sedmi [dní] se setkají s Pánem šesti cest, s pánem mrtvých (39b) Čo-ling wangem. Zeptá se na jejich špatné činy a oni poté vstoupí na dobrou či špatnou cestu. Mezi šesti cestami jsou bílá cesta, modrá cesta, žlutá cesta, zelená cesta, kouřová cesta a černá cesta. Ti, u nichž převažuje ctnost, se vydají bílou cestou a dojdou stavu božstev. Ti, u nichž převažuje touha, se vydají žlutou cestou a dojdou stavu lidí. Ti s převažujícím hněvem se vydají modrou cestou a dojdou stavu asurů. Ti, u nichž převažuje nevědomost, se vydají po zelené cestě a zrodí se mezi zvířaty. Ti, u nichž převažuje lakomost, se vydají po kouřové cestě a narodí se jako prětové. Ti, u nichž převažuje špatnost, se vydají po černé cestě a narodí se v peklech.

Mezi pekly je osm horkých pekel, osm studených pekel, částečné peklo (nyi tshe) a obklopující pekla (nye 'khor ba), dohromady jich je osmnáct. Je třeba vyvíjet úsilí, aby se tam [člověk] nezrodil. Kdo se tam zrodí, zakouší utrpení po dlouhou dobu. Jako způsob vyhnutí se peklům je důležité nechat vyvstat tělu Vítězného [Buddhy] (tj. v podobě soch či zobrazení), zapisovat řeč [Buddhy] a odříkávat ji, nechat vyvstat mysli [Buddhy] (tj. stavět stúpy), předávat hluboké iniciace, atp.

Když se někdo zrodí jako přeta, [zažívá] mnoho utrpení z hladu a chudoby. (40a) Způsobem vyhnutí se tomu je úsilí v dávání materiálních darů, poskytování útočiště před strachem, věnování předmětů Učení, atp.

Když se někdo narodí mezi zvířaty, [zažívá] ještě více utrpení z tuposti a omezenosti. Silní zabíjejí slabší; špatnosti požíráni se navzájem je tam mnoho. Jako způsob vyhnutí se tomu je důležité dodržovat dané sliby a zanechat jakéhokoliv zabíjení a ubližování jiným.

Když se někdo narodí mezi asury, [zažívá] nepředstavitelné utrpení z roztržek a bojů. Jako způsob vyhnutí se tomu je důležité kontemplovat o lásce, soucitu a schovávavosti.

Když se někdo narodí mezi lidmi, [zažívá] nepředstavitelné utrpení z rození, stárnutí a smrti. Je důležité kontemplovat a vyvinout úsilí v šesti dokonalostech.

Když se někdo narodí mezi bohy, [zažívá] nepředstavitelné utrpení z upadnutí [do nižších zrození] po smrti, z pěti znaků smrti a dalších. Jako protilek je důležité meditovat o svém těle jako nepřitažlivém, vystříhat se mysli příliš se zabývajících klidem a blažeností²³⁰ a pamatovat smrti a nestálosti.

Pomyšleje na své budoucí žáky,
pronesl Buddha nadaný deseti silami,
(40b) stručnou sůtru srdce o pánech mrtvých,
jako závěť na pokraji odchodu do nirvány.

Když se mají změnit mentální formace jednoho života,
má se vyvinout úsilí ve čtyřech esenciálních silách,²³¹
od prvního dne až po desátou [hostinu] během spojnice sedmi [dní],
v souladu s postupem obsaženým v této sůtre.

Když není úsilí ve čtyřech esenciálních silách,
není bez Tří klenotů ani jiného útočiště,
ve chvíli, kdy má dojít k setkání s pánem mrtvých.

230 Tib. zhi bde. Obojí je nahližené jako nižší cíl arhatů z hlediska mahájány.

231 Tib. snying po stobs bzhi: důvěra, lítost, neopakování chyby, protilek.

*Jsou-li lidé myslící na [zesnulého],
s vírou a spolehnutím se na Tři klenoty,
[zesnulý] obdrží srdečné modlitby, které jsou mu ku prospěchu.*

*Když se někdo modlí pro prospěch sebe sama,
dosáhne nepochybně nejvyššího uskutečnění cíle,
a dosáhne i dočasného i konečného,
stavu dlouhého života zbaveného nemocí,
nakonec rychle nastoupí cestu osvobození,
aby s úsilím a pílí, moudrý synu,
prošel v planoucí dobro ornamentu Džambudvípy.*

Když jsou nakonec sváteční hostiny zakončené a mrtvý přivede desatero ctností k jejich uzrání, osvobozený od utrpení se zrodí v sídle bohů.

*Kvůli tomu by měli [lidé jako] syn či dcera, kdokoliv z otců či matek, **(41a)** manžel pro svou ženu či manželka pro svého muže, starší bratr pro mladšího nebo mladší bratr pro staršího, strýc pro svého synovce či synovec pro svého strýce; kdokoliv z těchto příbuzných a přátel by měli myslet na vzájemné odplácení laskavosti.*

Když přenášejí kořeny ctností na základě zdrojů a okolností [vytváření] zásluh, v souladu s obsahem této sútry namalují zobrazení těla Buddha, opisující tento svazek sútry ho zapíší, uspořádají všech deset svátečních hostin, a tak splatí laskavost onomu schovávavému člověku.

Toto jsou verše, které se mají pronést:

*Toto tělo [zesnulého] zakouší utrpení na cestách šesti druhů,
je obtížné se vyhnout třem špatným cestám desaterou ctností,
postupným uspořádáním všech svátečních hostin laickými následovníky,
se stane tak čistým, jako všechen písek v Ganze.²³²*

V onu chvíli oslovil Pán mrtvých svůj doprovod:

„Byl jsem poslán, abych neustále hlídal jakže²³³ této křížovatky. Nakonec však budu opatrovat pozorné lidi v západním směru.“²³⁴ Tak pravil.

Toto jsou verše, které se mají pronést:

*Pán mrtvých vyložil tento svazek sútry všem,
(41b) aby se dalece šířil,*

232 Verše v textu opakují časté fráze buddhistických textů. Příklad písku v Ganze znamená „velmi mnoho“. Poněkud neobratně se chce říci, že bude „velmi čisté“.

233 Jakša je démonická bytost, zde však odkazuje na dozorce pekel i pány mrtvých, kteří jsou tak v buddhistické literatuře někdy nazýváni.

234 Toto je evidentní odkaz na buddhu Amitábhhu, buddhu západního směru, který byl v Číně tradičně předmětem silného kultu.

*čistý jakša, který ovládá svůj nečistý doprovod božstev a lidí,
působí, že se tato sůtra šíří a je ochraňovaná,
aby nezanikla, ale byla rozšířená v tomto světě zániku,
a zůstávala tu po dlouhý čas.*

Závěr

V evropském prostředí je tibetská společnost často vnímaná na základě výpovědí tibetských mistrů, kteří tvoří mnišskou elitu. Ti se zároveň snaží prakticky rozšiřovat počet svých žáků a nabývat tak na vlivu ztraceném v Tibetu samotném po čínské okupaci. Mezi takovými mistry panuje velká konkurence, která při praktickém získávání publika a potenciálních dárců vede k autocenzuře a selekci výpovědí, kterými mohou zapůsobit. Proto je například nevhodné hovořit o peklech, která se Evropanům asociují se zkostnatělou formou křesťanství. Pokud se hovoří o nutnosti umírat v klidu, raději se nezmiňuje zásadní důvod pro to – tj. strach z toho, že by se zemřelý stal démonem. Evropané pak sami přispěchají s psychologizujícími vysvětleními takové tradice.

Toto jistě nelze pronášet paušálně, ne všichni mistři přicházející do styku s Evropou se chovají takto, ale zdá se, že jich je stále více než dost. Ono to má navíc v Tibetu jistou tradici. Existovalo tam poměrně uvolněné prostředí bez jediného náboženského centra. To umožnilo různorodost tradic, která ale nebyla ve většině případů vysoce postavenými mistry a převtělenci reflektovaná. V Tibetu bývá běžné uctívat a studovat jen a jen texty své tradice a na ostatní neobracet pozornost. To pak často vedlo Evropany k mylnému chápání výkladů určitého mistra jedné z mnoha tradic jako výroky reprezentující obecně tibetské náhledy. To se zdá být i hlavním problémem spojeným s vnímáním tzv. *Tibetské knihy mrtvých* jako tradice všech Tibeťanů. Tento text je velmi zajímavým, ale je třeba ho vnímat v kontextu, ve kterém se objevil.

Tibetské představy o smrti a zásvětí jsou zřetelně inspirované vlivem z okolních zemí. Květnaté a detailní popisy indických buddhistů zcela jistě dnes tvoří jejich kostru. K nim se však přidávají detaily převzaté z dalších zemí. Váhy určující poměr bílých a černých kamínků představující ctnostné a špatné činy zemřelého se patrně objevily nejprve v Persii a přes Čínu našly trvalé místo i v Tibetu. Existují argumenty pro to, že zrcadlo skutků, další prvek Jamova soudu, může mít kořeny v Číně (BEROUNSKÝ 2012). V této publikaci bylo poukázáno na to, že příběhy o navrátilcích po smrti se zřetelně také inspirují v Číně. K tomu se přidává i potřeba zemřelé po smrti vést přes sérii nějakých krajů, která charakterizuje i staré nebuddhistické pohřební obřady. Dodnes živé obavy z démonických bytostí, které přivádějí smrt a mohou infikovat i živé lze taktéž vztáhnout ke staré předbuddhistické tradici Tibetu.

V této publikaci bylo pojednáno jen o zlomku existujících textových pramenů a dosud živé a nezapsané tradice. Pokud však čtenář po jejím přečtení dojde k lepšímu porozumění rozmanitosti tibetských náhledů na události po smrti, splnila svůj účel.

Seznam zkratek

- TBRC – Tibetan Buddhist Resource Center (www.tbrc.org)
- LCH.A – 'Das log gling sa chos skyid kyi rnam thar mdor bdus. In: Dge slong ma dpal mo dang 'das log gling sa chos skyid gnyis kyi rnam thar. Published by Konchhog Lhadrepa, New Tibetan Colony, Majnu-Ka-Tilla, Delhi.
- LCH.B – Gling bza' chos skyid. Neúplný rukopis bez titulu. Dolanji: Patshang Lama Sonam Gyaltzen, 1983 (TBRC W1KG3681).
- LCH.C – Ye shes mkha' 'gro gling za chos skyid kyi 'das log sgrung yig. Sonada, Darjeeling: Konchog Lhadripa, 1985 (TBRC W2CZ6607).
- LCH.D – Gling bza' chos skyid shi 'phos nas gshin rje'i yul rnams la bya ra byas pa'i rnam thar. In: Sngags mang zhib 'jug, vol. 5, Xining, 2003, pp. 133–150 (TBRC W2DB4607).
- LCH.E – Gling za chos skyid. In: Three 'Das-log Stories: Bla-ma Byams-pa bde-legs, Khams-pa A-kruñ, and Gliñ-bza' Chos-skyid. Reproduced from manuscripts from Lha-khañ Sprul-sku. Published by Don-'grub rdo-rje, Delhi 1977, pp. 407–535 (TBRC W23191).
- LCH.F – 'Das log gling bza' chos skyid kyi rnam thar. In: Two visionary accounts of returns from death: the "Rnam-thar" of Karma-dbang-'dzin and of Gling-bza' Chos-skyid. Reproduced from manuscript copies of texts from Western Tibet by Patshang Lama Sonam Gyaltzen. Dolanji: Tibetan Bonpo Monastic Centre 1974, pp. 305–399 (TBRC W23192).

Použitá literatura

Internetové zdroje

(červenec 2014)

<http://www.oeaw.ac.at/tibetantumulustradition/about-ttt/quick-facts/> – projekt výzkumu hrobek rakouské Akademie věd

<http://www.transoxiana.org/Eran/Articles/heller.html> – článek Amy Heller o výzkumu hrobek v Dulanu

<http://earlytibet.com/2008/10/27/between-death-and-the-tomb/> – blog Sama van Schaika

<https://explore.lib.virginia.edu/exhibits/show/dead/texts> – katalog výstavy z Virginia University věnovaný textům o zásvětí

<http://otdo.aa.tufs.ac.jp/> – Old Tibetan Documents Online: databáze textů z Dunhuangu (obsahuje všechny dunhuangské texty zmíněné v této publikaci).

<http://tbrc.org/#home> – Tibetan Buddhist Resource Center – databáze oskenovaných tibetských textů (TBRC)

Tibetské prameny

'Das log bdun gyi rnam thar, TBRC W1CZ2048.

'Das log gling bza' chos skyid kyi rnam thar. In: *Two visionary accounts of returns from death: the "Rnam-thar" of Karma-dbang-'dzin and of Gling-bza' Chos-skyid*. Reproduced from manuscript copies of texts from Western Tibet by Patshang Lama Sonam Gyaltzen. Dolanji: Tibetan Bonpo Monastic Centre 1974, pp. 305–399 (TBRC W23192).

'Das log gling sa chos skyid kyi rnam thar mdor bdus. In: *Dge slong ma dpal mo dang 'das log gling sa chos skyid gnyis kyi rnam thar*. New Tibetan Colony, Majnu-Ka-Tilla, Delhi: Published by Konchhog Lhadrepa.

BLO BZANG 'JAM DPAL, ed al., ed., 2002, *A khu ston pa*. Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa.

BLO BZANG LHUN GRUB, *Dpal rdo rje 'jigs byed chen po 'i bskyed rdzogs kyi lam zab mo 'i rim pa gnyis kyi rnam bzhags sku gsum nor bu 'i bang mdzod*, cyklostylem rozmnožený rukopis z Dharamsaly.

BSTAN 'DZIN DGE LEGS, et al. 1999, *Bod kyi dmangs srol gces btus*. Mi rigs dpe skrun khang, Peking.

BTSAN LHA NGAG DBANG TSHUL KHRIMS, 1997, *Brda dkrol gser gyi me long*. Mi rigs dpe skrun khang, Peking.

Dbu za rin chen sgron gsal gyis shi log dge sdig gsal byed 'phrul gyi me long. In: Namdak, Tenzin, ed., 1973, *Three Bonpo Visionary Accounts of Hell*. Tibetan Bonpo Monastic Centre, fols. 565–657.

- Dbu za'i shi log 'jig rten mi yul du bsten bder gshegs rig 'dzin mkha' 'gro rnam dang 'jal pa'i lo rgyus. In: Namdak, Tenzin, ed., 1973, *Three Bonpo Visionary Accounts of Hell*. Tibetan Bonpo Monastic Centre, fol. 659–693.
- DGA' BA'I RDO RJE, 1995, *'Khrungs dpe dri med shel gyi me long*. Mi rigs dpe skrun khang, Peking.
- DUNG DKAR, 2002, *Dung dkar cchig mdzod chen mo*. Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, Peking.
- GCAN TSHA BKRA BHO, 2008, *Dmangs srol rig pa'i spyi don*. Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, Lanzhou.
- Gling bza' chos skyid shi 'phos nas gshin rje'i yul rnam la bya ra byas pa'i rnam thar. In: *Sngags mang zhib 'jug*, vol. 5, Xining, 2003, str. 133–150 (TBRC W2DB4607).
- Gling bza' chos skyid. Neúplný manuskript bez titulu. Dolanji: Patshang Lama Sonam Gyaltzen, 1983 (TBRC W1KG3681).
- Gling za chos skyid. In: *Three 'Das-log Stories: Bla-ma Byams-pa bde-legs, Khams-pa A-kruñ, and Glin-bza' Chos-skyid*. Reproduced from manuscripts from Lha-khañ Sprul-sku. Delhi: Published by Don-'grub rdo-rje, 1977, str. 407–535 (TBRC W23191).
- GRUB THOB DNGOS GRUB, objevitel, 2011, 'Phags pa za ma tog bkod pa theg pa chen po'i mdo. In: Grub thob dngos grub, objevitel, *Mani bka' 'bum*, Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa, str. 119–202.
- KAR RGYAL DON GRUB, 1992, *Mdo khams cha phreng gi lo rgyus gser gyi snye ma*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.
- La phyi sprul sku'i shi log dmyal khams lo rgyus. In: Namdak, Tenzin, ed., 1973, *Three Bonpo Visionary Accounts of Hell*. Tibetan Bonpo Monastic Centre, fol. 483–563.
- NAMDAK, TENZIN, ed., 1973, *Three Bonpo Visionary Accounts of Hell*. Tibetan Bonpo Monastic Centre, Dolanji.
- PA TSHAB PA SANGS DBANG 'DUS – GLANG RU NOR BU TSHE RING, 2007, *Gtam shul dga' thang 'bum pa che nas gsar rnyed byung ba'i bon gyi gna' dpe bdams bsgrigs*. Bod ljongs dpe rnying dpe skrun khang, Lhasa.
- PHUR BU TSHE RING, 1994, *Nang rig pa'i tshig mdzod*. Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa.
- RGYANG 'KHOR TSHE PHUN, 2005, *Bod kyi dmangs srol gyi blang dor gsal ba'i sgron me*. Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, Peking.
- RIN CHEN, 2008, *Gshin po'i 'das mchod byed stangs thar lam bgrod pa'i them skas*. Bod ljongs mi dmangs dpe skrun khang, Lhasa
- RNAM RGYAL TSHE RING, 2001, *Bod yig brda rnying tshig mdzod*. Krung go'i bod rig pa dpe skrun khang, Peking.
- RTA DBYANGS (Aśvaghōṣa), *Dam pa'i chos dran pa nyer bzhag (Saddharmasmṛtyupasthāna)*, Derge Kanjur 287.
- SANGAY, Thupten, 1974, *Bod mi'i 'das mchod*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.
- SNA NAM BTSUN BA SKAL BZANG CHOS KYI RGYA MTSHO, 1973, *Sangs rgyas bcom ldan 'das kyi rnam par thar pa rmad du byung ba mdzad pa 'khrul pa med par brjod pa bde bar gshegs pa'i spyod pa mchog gi gter*. Tashi Dorje, Dillí.

- TSHE BR TAN RGYAL, 2010, *A mdo'i goms srol nyung bsdus*. Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, Lanzhou.
- U RGYAN GLING PA, 1997, *Bka' thang sde lnga*. Mi rigs dpe skrun khang, Peking.
- Ye shes mkha' 'gro gling za chos skyid kyi 'das log sgrung yig*. Konchog Lhadripa, Sonada, Darjeeling 1985 (TBRC W2CZ6607).

Prameny v ostatních jazycích

- ALDENDERFER, Mark, 2013, Variation in mortuary practice on the early Tibetan plateau and the high Himalayas. In: *Journal of the International Association for Bon Research*, vol. 1, str. 293–318 (<http://www.digitalhimalaya.com/collections/journals/jiabr/index.php?selection=1>).
- ASA, Destur Hoshangji Jamaspji, ed., HAUG, Martin; WEST, E. W., transl., 1872, *The Book of Arda Viraf: The Pahlavi Text*. Government Central Book Depot, Bombay.
- BARADIN, Bazar, 1999, *Žizň v tangutskom monastyre Lavran: Dnevnik buddijskogo polomnika 1906–1907*. Institut mongolovedenija, buddologii i tibetologii SO RAN, Ulan-Ude – Ulaanbaatar.
- BARRON, Richard; CHAGDUD TULKU, transl., 1995, *Delog: Journey to Realms Beyond Death (Delog Dawa Drolma)*. Pilgrims Publishing, Kathmandu.
- BARUCH, Willy, 1948, Un mystères tibétain: la dame Tchokyid de Ling. In: *Cahiers du Sud* 291, pp. 310–322.
- BĚLKA, Luboš, 2005, Jamův soud: tibetský obraz pekla (Yama's Trial: Tibetan picture of hell). In: Kováč, Milan; Kovács, Attila; Podolinská, Tatiana (eds.), *Cesty na druhý svět: Smrt' a posmrtný život v náboženstvách světa*. Chronos, Bratislava, str. 42–53.
- BELLEZZA, John V., 2008, Zhang Zhung: Foundation of Civilization in Tibet. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- BELLEZZA, John V., 2013, Death and Beyond in Ancient Tibet. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- BEROUNSKÝ, D., 2003, Toulavá mrtvola (překlad tibetského lidového vyprávění). In: *Tibetské listy* 22/2003, Praha, str. 20.
- BEROUNSKÝ, D. – SKLENKA, L., 2005, Tibetan Tsha-tsha. In: *Annals of Náprstek Museum*, 26/2005, Praha, str. 59–72.
- BEROUNSKÝ, D., 2011a, Původ tibetského krále podle kroniky bönu. In: *Tibetské listy*, č. 39, jaro 2011, Praha, str. 12–15.
- BEROUNSKÝ, Daniel, 2011b, Entering dead bodies and the miraculous power of the Kings: The landmark of Karma Pakshi's reincarnation in Tibet. Part II. In: *Mongolo-Tibetica Pragensia* '11. Vol. 4/2. Charles University and Triton, Praha 2011, str. 7–29
- BEROUNSKÝ, D., 2012, *The Tibetan Version of The Scripture on the Ten Kings and the Quest for Chinese Influence on the Tibetan Perception of the Afterlife*. Triton – Faculty of Arts, Charles University, Prague.
- BEROUNSKÝ, D., 2013a, *Archaické tibetská literatura (7.–10. stol.)*. Masarykova univerzita, Brno.

- BEROUNSKÝ, Daniel, 2013b, Tibetský text Sútry o deseti králích ze sbírek Národní galerie v Praze. In: *Acta Universitatis Carolinae, Philologica*, 1/2013, Orientalia Pragensia XIX, Karlova Univerzita v Praze, Karolinum, str. 63–71.
- BLEZER, Henk, 1997, *Kar gliñ Ži khro: A Tantric Buddhist Concept*. School of Asian, African and Amerindian Studies, Leiden.
- BLONDEAU, A.-M. – KARMAY S. G., 1988, 'Le cerf à la vaste ramure': en guise d'introduction. In: *Essais sur le rituel: colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études*. Ed. by A.-M. Blondeau and K. Schipper. Vol. 1. Peeters, Louvain, Paris, str. 119–146.
- BLONDEAU, A.-M., 1997, Que notre enfant revienne! un rituel méconnu pour les enfants morts en bas-âge. In: Karmay, S. G.– Sagant P., eds., *Les habitants du Toit du monde: études recueillies en hommage à Alexander W. Macdonald*. Société d'ethnologie, Nanterre, str. 193–220
- BONDGARD-LEVIN, G. M. – GRANTOVSKII, E. A., 1983, *Ot Skifi do Indii. Drevnie Arii: mify i istoriya*. Mysl', Moskva.
- BOYCE, Mary, 1975, *A History of Zoroastrianism. Volume Two: The Early Period*. E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln.
- BOYCE, Mary; Grenet, Frantz, 1991, *A History of Zoroastrianism. Volume Three: Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*. E. J. Brill, Leiden-New York-København-Köln.
- BRAUEN, Martin, 1982, Death customs in Ladakh. In: *Kailash* 9, No. 4, str. 319–332.
- CAMPANY, Robert Ford, 1990, Return-From-Death Narratives in Early Medieval China. In: *Journal of Chinese Religions* 18, str. 91–125.
- CAMPANY, Robert Ford, 1995, "To Hell and Back: Death, Near-Death and Other Worldly Journeys in Early Medieval China. In: Collins, J.; Fishbane, M., eds., *Death, Extasy, and Other Worldly Journeys*, Albany: State University of New York Press, str. 343–360.
- CUEVAS, B.–STONE, J. I., ed., 2007, *The Buddhist Dead: practices, discourses, representations*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- CUEVAS, Bryan J., 2003, *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. New York: Oxford University Press.
- CUEVAS, Bryan J., 2007, The Death and Return of Lady Wangzin: Visions of the Afterlife in Tibetan Buddhist Popular Literature. In: Cuevas, Bryan J.; Stone, Jacqueline I., eds., *The Buddhist Dead: Practices, Discourses, Representations*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism Series 20, Honolulu: University of Hawai'i Press, str. 292–325.
- CUEVAS, Bryan J., 2008, *Travels in the Netherworld. Buddhist Popular narratives of Death and the Afterlife in Tibet*. New York: Oxford University Press.
- CUEVAS, Bryan, 2003, *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. New York: Oxford University Press.
- DE LA VALÉE POUSSIN, Louis, 1962, *Catalogue of the Tibetan Manuscripts from Tun-huang in the India Office Library*. Oxford: Oxford University Press.
- DE LA VALÉE POUSSIN, Louis, transl., 1923–26, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*. Paris.
- DE LA VALÉE POUSSIN, Louis (transl. Leo M. Pruden), 1988–1990, *Abhidharmakośabhāṣyam*. 4 vol., Berkeley: Asian Humanities Press.

- DIEMBERGER, Hildegard – WANGDU, Pasang, překl., 2000, *dBa' bzhad: The Royal Narrative concerning the bringing of the Buddha's Doctrine to Tibet*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- DOTSON, Brandon, 2009, *The Old Tibetan Annals: An Annotated Translation of Tibet's First History; With an Annotated Cartographical Documentation by Guntram Hazod*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- DUNCAN, Marion H., 1998 [1964], *Customs and Superstitions of Tibetans*. Delhi: Book Faith India.
- EPSTEIN, Lawrence, 1982, On the history and psychology of the 'das log. In: *The Tibet Journal* 7/4, str. 20–85.
- ERMAKOV, M. E., 1994, *Mir kitaiskogo buddizma. Po materialam korotkih rasskazov IV.–VI. vv. Adreev i synov'ja*, St. Petěrburg.
- EVANS-WENTZ, Walter, 1927, *The Tibetan Book of Dead*. (překlad Kazi Dawa Samdup) Oxford University Press, Oxford.
- G.YU 'BRUG; STUART, Kevin, 2012, *Rgyal rong Rgyas bzang Tibetan village life, language and folklore*. Asian Highland Perspectives.
- GERMANO, David, 2005, The Funerary Transformation of the Great Perfection (Rdzogs chen). In: *Journal of the International Association of Tibetan Studies*, No. 1, str. 1–54.
- GOUIN, Margaret, 2010, *Tibetan Rituals of Death: Buddhist funerary practices*. Routledge, London-New York.
- GYURME DORJE, překl., 2005, *The Tibetan Book of Dead*. Penguin Books, London.
- HAACK, Harald, 1986, *Höllennqualen: Bilder zur altchinesischen Mythologie*. Die bibliophilen Taschenbücher Nr. 488, Harenberg, Dortmund.
- HAARH, Erik, 1969, *The Yar-luñ dynasty*, G.E.C.Gad, København.
- HEISSIG, Walter, 1954, *Die Pekinger lamaistischen Blockdrucke in Mongolische Sprache*. Göttinger Asiatische Forschungen II, Wiesbaden.
- HEISSIG, Walter, 1972, *Geschichte der Mongolische Literatur*. Band 1: 19. Jahrhundert bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
- HÉRODOTOS, 1972, *Dějiny*. Odeon, Praha (překlad J. Šonky).
- HILL, Nathan, 2006, The Old Tibetan Chronicle: Chapter 1. In: *Revue d'Etudes Tibétaines*, 10, str. 89–101. (<http://www.digitalhimalaya.com/collections/journals/ret/index.php>).
- HUBER, Toni, 2013, The Iconography of gShen Priests in the Ethnographic Context of the Extended Eastern Himalayas, and Reflections on the Development of Bon Religion. In: Ehrhard, F.-K., Maurer, P., eds., *Nepalica-Tibetica: Festgabe für Christoph Cüppers*, vol. 1, International Institute for Tibetan and Buddhist Studies, Andiast.
- CHANDRA, Lokesh, ed., 1999, *Karaṇḍa-Vyūha Sūtra*. Aditya Prakashan, New Delhi.
- CHOEKHORTSHANG, Nyima Woser, 2013, The Ya-ngal family of Tibetan Royal priests in Dolpo. Part III. In: *Mongolo-Tibetica Pragensia* '13, 6/2, Triton – Institute of South and Central Asia, Faculty of Arts, Charles University, Praha, str. 35–62.
- JELÍNKOVÁ, Nora, 1991, Tibetské umění a čeští sběratelé (Tibetan art and Czech collectors). In: *Revolver Revue*, No. 17, pp. 355–363.

- KARMAY, Samten G., 2009, A New Discovery of Ancient Bon Manuscripts from a Buddhist stūpa in Southern Tibet. In: Karmay, S. G. – Rossi, D., eds., *Bon: The Everlasting Religion of Tibet, East and West*, vol. 59, No 1–4, str. 55–83.
- KARMAY, Samten G.; Nagano, Yasuhiko, 2001, *A Caatalogue of the New Collection of Bonpo Katen Texts*. Osaka: National Museum of Ethnology.
- KOLMAŠ, Josef, 1993, *Nangsa Ōbum: Mystérium o životě a zmrtvýchvstání krásné paní Nangsy*. Unitaria, Praha.
- KOLMAŠ, Josef, 1995, *Tibetská kniha mrtvých*. Vyšehrad, Praha.
- KOLMAŠ, Josef, 1997, Mumifikování po tibetsku. Univerzitní noviny – List Masarykovy univerzity a Nadace Universitas Masarykiana, roč. 4, č. 12, str. 32–34.
- KRÁL, Oldřich, 1989, *Sbírka Vojtěcha Chytila (Čína, Japonsko, Tibet)* (The Collection of Vojtech Chytil /China, Japan, Tibet/). Brno: Dům umění města Brna.
- KRÁL, Oldřich, 1991, Vojtech Chytil – A Czech Painter in Beijing. In: *Orientalisms*, August 1991, vol. 22, No. 8, str. 26–32.
- KRITZER, Robert, 2014, *Garbhāvakraṅtisūtra: The Sūtra on Entry into the Womb*. The International Institute for Buddhist Studies, Tokyo.
- KVÆRNE, Per, 1985, Tibet Bön Religion: a death ritual of the Tibetan Bönpos. Leiden: Brill.
- LALOU, Marcelle, 1952, Rituel Bon-po des funérailles royales. In: *Journal Asiatique*, vol. 240, str. 339–361.
- LOPEZ, Donald S., Jr., 1998, *Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and The West*. The University of Chicago Press, Chicago.
- LOSEL, Rinchen, 1991, Burial Customs in Gardze. In: Hu Tan, ed., *Theses on Tibetology in China*. China Tibetology Publishing House, Peking, str. 159–181.
- MAIR, Victor, trans., 1983, *Tun-huang Popular Narratives*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MULLIN, G. H., ed., *Death and Dying: the Tibetan tradition*. Arkana, London.
- MUMFORD, Stan Royal, 1989, *Himalayan Dialogue: Tibetan Lamas and Gurung Shamans in Nepal*, 63–79. Madison: University of Wisconsin Press.
- ÑĀNAMOLI, Bhikkhu; BHIKHU BODHI, trans., 1995, *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*. Wisdom Publications, Boston.
- OROFINO, Giacomella, 1990, *Sacred Tibetan Teachings: On Death and Liberation*. Prism Press, Bridport.
- POMMARET, Françoise, 1989, *Les Revenants de l'au-delà dans le monde tibétain: Sources littéraires at tradition vivante*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- POMMARET, Françoise, 1997, Returning from Hell. In: Lopez, Donald, ed., *Religions of Tibet in Practice*, Princeton: Princeton University Press, str. 499–510.
- RAMBLE, Charles, 1982, Status and Death: mortuary rites and attitudes to the body in the Tibetan village. In: *Kailash* 9, str. 333–359.
- RAMBLE, Charles, 2012, The Deer as a Structuring Principle in Certain Bonpo Rituals. A comparison of three texts for the acquisition of good fortune (g.yang). In: H. Krasser et al., eds., *Cultural Flows across the Western Himalaya*,. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, str. 541–49.

- RIGZIN, Tsepak., 1993, *Tibetan-English Dictionary of Buddhist Terminology: Revised and Enlarged Edition*. Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala.
- SAZYKIN, Aleksei Georgievich, 1990, *Istoriya Choidjid-dagini: Faksimile rukopisi, transliteraciya teksta, perevod s mongol'skogo, issledovanie i kommentarii A.G. Sazykina*. Nauka, Moskva.
- SAZYKIN, Aleksei Georgievich, 2004, *Videniya buddiyskogo ada: Predislovie, perevod, transliteraciya, primechaniya i glossariy A. G. Sazykina*. Nartang, Sankt Petěrburg.
- SKORUPSKI, T., 1982, The Cremation Ritual according to the Byang-gTer Tradition. In: *Kailash* 9, str. 361–376.
- SKORUPSKI, Tadeusz, 1983, *The Sarvadurgatipariśodhanatantra: Elimination of All Evil Destinies*. Motilal Banarsidass, Delhi – Varanasi – Patna.
- STEIN, Rolf, 1970, Un document ancien relatif aux rites funéraires des Bon-po tibétains. In: *Journal Asiatique* CCLVIII, str. 155–185.
- TĀRANĀTHA, 1997, *Tāranātha's History of Buddhism in India*. Translated by Lama Chimpa and Alaka Chattopadhyaya, edited by Debiprasad Chattopadhyaya. Motilal Banarsidass, Dillí.
- TEISER, Stephen F., 1994, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. University of Hawaii Press, Honolulu.
- TEISER, Stephen F., 1999, Picturing Purgatory: Illustrated Versions of The Scripture on the Ten Kings. In: Jean-Pierre Drege (ed.), *Images de Dunhuang: dessins et peintures sur papier des fonds Pelliot et Stein*. Paris: École française d'Extreme-Orient, str. 169–197.
- THOMPSON, Laurence G., 1989, On the Prehistory of Hell in China. In: *Jouranal of Chinese Religions* 17, str. 27–41.
- TUCCI, Guiseppa, 1950, *The Tombs of the Tibetan Kings*. IsMEO, Roma.
- UEBACH, Helga, 1981, Eine kurze Abhandlung des Pa-bong-kha-pa (1878–1941) über Mumifizierung. In: *The Journal of Tibetan Society*, roč. 1, Bloomington, str. 69–78.
- VAN YAN', 1993, *Vesti iz potustornnego mira. Buddijskie korotkie rasskazy V. veka* (Reports from the Afterlife World: Buddhist Short Stories of the 5th century). Translated by M. E. Ermakov. Andreev i synovya, Sankt Petěrburg.
- WATANABE, Masako, 1984, *An Iconographic Study of Ten Kings Paintings*. MA Thesis. Vancouver: The University of British Columbia.
- WYLIE, Turrel, 1959, A Standard System of Tibetan Transcription. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 22, str. 261–7.
- Wylie, T. V., 1965, Mortuary Customs at Sa-Skya, Tibet. In: *Harvard Journal of Asiatic Studies* 25, str. 229–242.

Tibetské představy o zásvětí

Daniel Berounský

Vydala Masarykova univerzita v roce 2014

1. vydání, 2014

Náklad 1 000 výtisků

Sazba a tisk: Grafex – Agency s.r.o., Helceletova 16, 602 00 Brno

ISBN 978-80-210-7070-7