

Srba, Ondřej

Úvod

In: Srba, Ondřej. *Rasiyan-u qumq-a = Nádobka nektaru : anonymní mongolská báseň v rukopise z 18. století : faksimile rukopisu, transkripce a překlad*. Vydání první Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2015, pp. 9-47

ISBN 978-80-210-8010-2

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/134865>

Access Date: 01. 12. 2024

Version: 20220831

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

1. Úvod

1.1. Žánr didaktické poezie v mongolské literatuře

Značná část klasické mongolské literatury má poučný, didaktický obsah. V písemné literatuře se jedná o vlastní didaktické básně (*suryal*), cykly poučných příběhů – vzorů správného či špatného chování,² proslavy neživých předmětů, rostlin a zvířat vyjadřující kritiku špatného lidského chování zvané *üge* (oblíbené zvláště v 19. století),³ prorocké a revelační texty⁴ aj. V ústní literatuře mají didaktický charakter přísloví, požehnání, písně (například svatební písně dávající naučení nevěstě) a v širším pojetí i pohádky, legendy a pověsti. Při výchově dětí ve venkovském prostředí mongolských nomádů se běžně užívají literárně více či méně vytríbená ponaučení, přísloví a aforismy, které obsahují tytéž důrazy jako psané didaktické texty.

Didaktická poezie se velké oblibě těšila od počátku mongolské písemné literatury až dodnes. Verše s didaktickým poselstvím nalezneme již v Tajné kronice Mongolů⁵ a mnohé z nich jsou dodnes živé jako přísloví.⁶ Řada didaktických básní (*suryal*) se odkazuje ke jménu Čingischána. Jejich základem jsou naučení určená členům vládnoucí elity a spojující myšlenkou jednota země. Představují soubor morálně-etických pravidel a zároveň obsahují varování a tresty za porušení společenského řádu.

Na přelomu 13. a 14. století se Mongolové seznámili s velkými díly indické a tibetské didaktické literatury. Čojdži Odser přeložil a v roce 1305 nechal vytisknout svůj překlad Šāntidēvy *Bodhicaryāvatāry* (mong. *Bodistv-a čary-a awatara*), základního textu mahájánského buddhismu systematicky popisujícího význam, způsob dosažení a rozvinutí probuzené mysli.⁷ Jedná

2 Například *Erdeni-yin čimeg* (Damdinsürüng 1959: 363–389).

3 Nejznámějším autorem žánru *üge* je Qauliči Sanday (1825–1860, Heissig 1972: 241–253), k následovníkům Qauliči Sanday patří Isisambüü (1847–1906/7?), Gendün meyiren (1820–1882) a Dorji meyiren (1878–1943, Ibid. 615–631).

4 Podrobnou monografii o mongolských revelačních textech napsala Alice Sárközi (1992).

5 V českém překladu viz Poucha 1955.

6 Cerensodnom – Taube 1993: 20.

7 Edice mongolské verze Владимирцов 1929, Surjalту 2010, Rachewiltz 1999. Srovnání s tibetskou verzí Weller 1955. Český překlad ze sanskrutu viz Šāntidēva 2000.

se zároveň o první známý a datovaný překlad buddhistického textu do mongolštiny. Mongolská *Bodhicaryāvatāra* je doložena ve fragmentech z Olan süm-e⁸ a Charbuchyn balgasu⁹ a vcelku je zachována teprve v redakci mongolského *Tanjuru*. Ze 14. století pochází také Sonumyarův překlad Pokladnice moudrých rčení (skr. *Subhāṣitaratnanidhi*,¹⁰ tib. *legs bshad rin po che'i 'dar*, mong. *Sayin üge-tü erdeni-yin sang neretü šastir*) sepsané Sakja panditou Gungádžalcánem (*Sa skya paṇḍita Kun dga'rgyal mtshan*), dochované v úplnosti v rukopise ze 17. století.¹¹ Ze 14. století se však dochoval útržek mongolského překladu *Subhāṣitaratnanidhi* vytištěného v mongolském kvadratickém písmu (*'phags-pa*).¹² Mistrným volným překladem dosud neznámého tibetského originálu je báseň *Čakravarti qayan-u suryal*, jejíž původ můžeme pravděpodobně také klást do 14. nebo 15. století, ač je dochována v rukopise z konce 17. nebo počátku 18. století.¹³ Báseň „Naučení vládce *čakravartina*“ strukturuje jednotlivá témata do uzavřených celků, což je příznak pozdějších mongolských *suryalů* (Михайлов 1969: 70).

V nejstarším souboru mongolských písemných textů zachovaných v originále, nálezech z okolí Turfanu v dnešní Ujgurské autonomní oblasti Sin-ťiang, jejichž původ se klade do 14. a první poloviny 15. století, nalézáme také několik fragmentů didaktické poezie. V Turfanu se zachovala závěrečná část komentáře k textu *Bodhicaryāvatāra* složeného Čojdži Odserem v roce 1312.¹⁴ Mongolský překlad *Bodhicaryāvatāry* se stal hlavním literárním vzorem pro psanou mongolskou poezii 14.–16. století. Vliv jeho jazyka nacházíme ve fragmentu *suryalu* o moudrosti (skr. *prajñāpāramitā*, mong. *bilig baramid*), jehož původní rozsah se odhaduje na nejméně 540 veršů (TM 1 D 130),¹⁵ rozsáhlém fragmentu didaktické básně (T I D 155h-i, i-k)¹⁶ nebo v básni o peklech a prétech (TM (5) D 130).¹⁷

8 Heissig 1976: 13–249.

9 Chiodo 2009: 85–92.

10 Základ žánru didaktické poezie ve staroindické literatuře *subhāṣita* položil Nágárdžuna (2. – počátek 3. století).

11 Rukopis uložen v knihovně Maďarské akademie věd, sign. Mong. 54 (katalogizační záznam Kara 2009a: 79–80). Faksimile a edice mongolské verze Ligeti 1948 a Jayunnasutu – Sečenčoytu 1989. Anglický překlad a srovnání tibetské a mongolské verze vypracoval Bosson 1969. Český překlad z tibetštiny Kolmaš – Štroblová 2006.

12 Hujejiletu – Sarula 2004: 475–489.

13 Rukopis v soukromé sbírce, faksimile otištěna v souboru *Mergen keyid-ün sudur-un čiyulyan* 2012.

14 Cleaves 1954, Cerensodnom – Taube 1993: 75–95.

15 Cerensodnom – Taube 1993: 120–122.

16 Cerensodnom – Taube 1993: 122–131.

17 Cerensodnom – Taube 1993: 132–134.

V mongolských klášterech se až na výjimky neuchytila liturgická četba posvátných textů v mongolštině. V prostředí převládající tibetštiny, běžným Mongolům nesrozumitelné, využívali mniši rádi mongolských didaktických textů k šíření buddhistické nauky mezi laiky. Psaná didaktická poezie se tradičně používala mimo jiné při výuce čtení a psaní. K četbě a memorování didaktických textů se přistupovalo bezprostředně po zvládnutí abecedy (*čayan toluyai*) a buddhistického „vyznání víry“ (*Itegel*). Dochovalo se proto zvláště z poslední doby – 19. a 20. století – nepřeborné množství rukopisných verzí nejrozšířenějších textů. Užívání rukopisů didaktické poezie při výchově dětí a její časté čtení vedlo zároveň ke snadnému opotřebení a ztrátám rukopisů. Starší poezie se tudíž dochovala velmi útržkovitě a mnoho slavných textů („Klíč k rozumnosti“ *Oyun tülkiğür*, „Moudrost Čingisova“ *Činggis-ün bilig*¹⁸ apod.), jimž se přisuzuje velmi raný původ (tradičně se považují za díla Čingischánova),¹⁹ se zachovalo pouze v nepříliš starých rukopisech (obvykle z 19. století a mladších). Badatelé soudí, že v průběhu doby a při neustálém opisování se i na těchto předbuddhistických textech odrazil vliv buddhismu (teorie vyslovená C. Damdinsürenem). Osobně se však domnívám, že ke zformulování básní jako *Oyun tülkiğür* nebo *Činggis-ün bilig* došlo v době, kdy již byla čistě buddhistická didaktická poezie v Mongolsku hluboce zakořeněna, ačkoli obsahují úsloví velmi stará a archaická (L. Chürelbátar považoval vznik těchto básní za výsledek rozšíření indicko-tibetské didaktické poezie v Mongolsku).²⁰ „Hádání sirotka s Čingischánovy devíti *örlögy*“ *Činggis-ün yisün örlüg-tei öñčin köbegün-ü sečelegsen šastir*²¹ má na rozdíl od předchozích básní dialogickou podobu a Čingischána představuje jako vysněný ideál spravedlivého a laskavého vládce.

19. století přineslo mnoho nových didaktických textů, které snadno nahradily (nové překlady *Subhāṣitaratnanidhi* od III. Mergen gegena Lubsangdambijalcana 1717–1766 a *Čaqar gebsi Lubsangčültüma* 1740–1810 nahradily Sonumyarův překlad) a nezřídka i zcela vytlačily dřívější didaktické skladby či překlady (např. báseň *Rasiyan-u qumq-a*), jejichž jazyk se stal pro čtenáře a posluchače 19. století těžko srozumitelný. Mezi oblíbené didaktické texty 19. století se řadí „Papírový pták“ (*Čayasun šibayu*) od *Gobi-yin noyan qutuγtu* Danjinrabjai (1803–1856),²² „Papouškova naučení“ (*Toti sibayun-u*

18 Damdinsürüng 1959: 43–46, 51–60.

19 Absence těchto textů v archeologicky odkrytých souborech raných mongolských textů a také zřetelné zbožštění Čingischánovy osoby však nasvědčuje pozdějšímu původu než 13. – 14. století.

20 Герасимович 2006: 52.

21 Damdinsürüng 1959: 39–43.

22 Damdinsürüng 1959: 438–448. Равжаа 1962: 292–300.

suryal) připisovaný blíže neznámému Tooba gegenovi²³ nebo „Jasné zrcadlo“ *Todurqai toli*.²⁴ Nová didaktická díla se okamžitě rozšířila v nesčetných opisech a oproti dřívější době se i rozsahem menší básně dočkaly xylografických vydání.²⁵

1.2. Klasická mongolská písemná poezie

Evropští mongolisté si při svých studiích o staré mongolské písemné literatuře záhy povšimli výjimečného postavení poezie a poetických pasáží v prozaických textech.²⁶ Ruští vědci (zvláště Aleksej Matvejevič Pozdnějev, 1851–1920)²⁷ mohli písemnou poezii srovnávat ve své době se stále živou tradicí ústně-písemné poezie. Většina západních badatelů se snažila hledat v mongolské poezii její formální pravidla podle postupů evropské prozodie, ale nedocházeli k přesvědčivým závěrům. Již A. M. Pozdnějev konstatoval, že mongolština z typologického hlediska neumožňuje užití prozodických zákonů a že mongolská poezie je velmi blízká prozaické řeči s výjimkou rýmu (aliterace).²⁸ Jediným určovatelem poezie v mongolských textech tak zůstávala aliterace na začátku verše, občasná asonance a poměrně vyvážená délka veršů v rámci sloky.²⁹

Aliterace v rámci sloky převažuje u všech literárních útvarů lidové poezie a byla velmi oblíbená i v poezii psané, jejíž příklady máme hojně k dispozici od 14. století (vyjma Tajné kroniky Mongolů ze 13. století, v níž je také prokládána próza aliterovaným veršem). Aliterace je základním rysem také ve staré turkické a ujgurské poezii.³⁰ Nicholas Poppe soudil, že od aliterace

23 Damdinsürüng 1959: 468–472.

24 Damdinsürüng 1959: 454–459. Damdinsürüng zmiňuje sborník didaktické poezie sebraný Lubsang gebsim a uložený v Mongolské národní knihovně (*Olan jüil-ün suryal silüg domuy ba irügel jerge-yin nom debter*, v současnosti se signaturou 2761/96), jenž obsahuje 28 ve své době běžně rozšířených didaktických básní. Báseň *Rasiyan-u qumq-a* však zahrnuta není.

25 Například *Suryal-un üges todū saran-u gerel kemegči orusibai* od Barayun jüg-ün wačirdar-a Rayidangjang-kangwa z roku 1904 (tisk patrně pochází z doby po zavedení moderního knižtisku v Yeke küriy-e v 10. a 20. letech 20. století).

26 Hans Conon von der Gabelentz (1807–1874) ve své studii „Einiges über mongolische Poesie“. In: *Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes* I, Göttingen, 1837, 22–23. Citováno podle Pavla Pouchy 1955: 233.

27 Позднеев, А. М., 1880, *Образцы народной литературы монгольских племен*. Выпуск первый. Народные песни Монголов. Санкт-Петербург.

28 Poucha 1956: 234.

29 S těmito aspekty se spokojuje např. John R. Krueger ve své studii o poetických pasážích v kronice *Erdeni-yin tobči* (Krueger 1961: 17).

30 Ke staroujgurské poezii viz především Zieme 1991.

zpravidla upouštěla překladová poezie (to je případ Čojdži Odserova překladu Šāntidēvovy *Bodhicaryāvatāry* nebo Sonumygarova překladu Sa skya paṇḍitovy *Subhāṣitaratnanidhi*),³¹ ale četné výjimky ukazují, že i překladové texty bylo možné zrýmovat aliterací (např. druhý překlad *Subhāṣitaratnanidhi* od Čaqa gebši Lubsangčültüma).³² Výjimečně se objevuje také rým na konci verše.³³

Před příchodem buddhistické literatury bylo v mongolské poezii základní jednotkou dvojverší (četné příklady z Tajné kroniky Mongolů),³⁴ pod vlivem indické a tibetské literární tradice však v písemné poezii převážily čtyřveršové úseky. V současné mongolštině se sloka nazývá *baday*, jednotlivé verše *mör*. V preklasické mongolštině se však pravděpodobně užíval pro sloku termín *silüg* (ze sanskrtského *śloka*), zatímco termín *baday* označoval verš.³⁵

B. J. Vladimircov vyslovil názor o tónickém charakteru mongolské poezie. Byl přesvědčen, že v mongolštině existuje dynamický přízvuk padající vždy na první slabiku slova. Poukázal, že u mnohých psaných básní lze objevit sylabo-tónický princip (střídání trochejí \sim a daktylů $\sim\sim$).³⁶ Protože však přízvuk připadá v mongolštině obvykle na první slabiku, připomínají dvojslabičná slova trochej a trojslabičná daktyl. Ve skutečnosti při psaní básní nikdo na podobná prozodická pravidla nehleděl a pravidelnost bývá často dána hudebním doprovodem (*quγur* nebo šamanský buben u šamanských textů). Uplatnění metrického schématu brání i velmi redukováná výslovnost nepřízvučných vokálů. Také B. Rinčen se zaujetím hledal v klasické mongolské psané poezii sylabotónický verš,³⁷ přičemž za přízvučné slabiky považoval podle pravidel časomíry i slabiky dlouhé a dvojhlasíky. I v Rinčenově prozodickém rozboru básní Alaša lharamba Aγwangdandara (1758–1840) se však jednalo o zpětnou analýzu, již není možné použít na libovolné dílo.

Mnoho badatelů se shoduje, že mongolské básně zachovávají v rámci sloky přibližně stejný počet slabik v každém verši, ideálně i stejný počet slov.

31 Poppe 1959/60: 261.

32 Překlad byl původně xylograficky vydán v klášteře Čaγan aγula-yin süm-e a v moderní době v mírně upravené verzi Vnitromongolským lidovým nakladatelstvím v Kökeqota (Güingγajalcan 1957).

33 Vzhledem k aglutinační povaze mongolštiny se jedná nejčastěji o rým na shodných sufixech.

34 Poucha 1956: 239–241.

35 V tomto významu jsou použity termíny *silüg* a *baday* v závěru *Rasiyan-u qumq-a*.

36 Владимирцов 1929b: 97–107.

37 Rinčin 1990: 149–153.

Sylabický princip pro preklasickou poezii zásadně odmítal například Pavel Poucha.³⁸

L. K. Gerasimovič (1975) za použití metod experimentální fonetiky došla k závěru, že současná mongolština postrádá silný dynamický přízvuk na první slabice a že nemá žádný výrazný přízvuk, který by ve slově odlišoval jednu určitou slabiku. Tato skutečnost vylučuje v mongolské poezii tónický i sylabo-tónický prozodický systém. Krátké verše čítající dvě až tři slova jsou v tomto ohledu výjimkou, protože jsou dále nedělitelné a náhodně připomínají metrické členění. L. K. Gerasimovič dále zjistila, že mongolské verše mají přibližně stejnou délku a odpovídají tedy zásadám isochronie, která se zásadně podílí na vytváření rytmu. Další vlastností mongolského verše je vnitřní členění na rytmicko-syntaktické úseky (syntagmy), patrné při hlasité recitaci. K vyslovení každé syntagmy je třeba stejného času a obvykle mívají i přibližně stejný počet slabik.³⁹

Formální podobu mongolské básně ovlivňuje také rytmicko-syntaktický a významový paralelismus. Aliterace v psané poezii často narušuje přirozený slovosled. Inverzi slov v rámci verše však může způsobovat také potřeba rytmu. Pod vlivem indické a tibetské poetické tradice užívá mongolština ustálených epitetonů (*yoqtu ner-e*, dosl. „zatajených jmen“), které jsou obvykle překladem sanskrtských předloh.⁴⁰ *Rasiyan-u qumq-a* však tohoto poetického prostředku využívá zřídka.

1.3. Dochovaný text *Rasiyan-u qumq-a*⁴¹

Předmětem této edice je mongolský rukopis didaktické básně *Rasiyan-u qumq-a* „Nádobka nektaru“ s původním rozsahem 340 slok, který je mi

38 Poucha, Pavel, 1968, Монголын нууц товчооны нэгэн шинэ судалгаа. In: *Монголын судлал* 1968, str. 67. Citováno podle Герасимович 1975: 26.

39 Герасимович 1975: 122–123.

40 Podrobnou studii o *yoqtu ner-e* v mongolštině sestavila N. S. Jachontova (Яхонтова 2010) na základě ojratského rukopisu v jasném písmu s titulem *Arya burxan terigöiten-i nereyin zүйилийн докō*. Pravděpodobně se jedná o překladové dílo tvůrce jasného písma ojratského Zay-a pandity Namqayijamso (1599–1662) uvedené pod názvem *yoqtaï nere* (tib. *mngon brjod*) v seznamu jeho překladů uvedeném v jeho životopise *Rab-'by[a]m za-ya-pañdidayin touji sarayin gerel kemëkü orošiboi* sepsaném jeho žákem Ratnabhadrou (např. Раднаабдраа 2009: 99/9v26; Damdinsürüng 1959: 329). Tamtéž se zmiňuje také komentář k uvedenému dílu s názvem *yoqtaï nereyin tayilburi* (tib. *mngon brjod kyï 'grel pa*).

41 *Rasiyan* – tib. *bdud rtsi*, ambrosia, svatá voda, (léčivý) pramen > minerální voda. Pochází ze skr. *rasāyana* > ujj. *rasiyan* (Kara 2009: 244); v skr. také *amṛta*. *Qumq-a*, *qumqan* – „nádobka“. Slovo doložené v turkickém *qumyan*, tib. ekvivalent je *bum pa* (Kara 2009: 242).

znám v jediném dochovaném téměř úplném rukopise⁴² a v podobě jednoho fragmentu z Charbuchyn Balgasu.⁴³ Rukopis je psán dřevěným perem (*modun üjüg*) na jemném pravděpodobně čínském papíře. Listy papíru byly před začátkem psaní slepeny ve dvou vrstvách a vyhlazeny.⁴⁴ Rukopis původně obsahoval 34 nebo 35 listů. V současném stavu čítá 32 listů, fol. 1 a fol. 24 jsou ztraceny. Rozměry rukopisu jsou přibližně 27,6 × 7 cm. V závěru básně se zmiňuje přesný rozsah díla – 340 slok a 2 verše. V zachované podobě jsem napočítal 317 slok a 2 verše. Uvážíme-li, že ztracené fol. 24 obsahovalo pravděpodobně 9 slok a fol. 1 ne více než 5 či 6 slok (první folio tradiční mongolské knihy ve formátu *pothi* zpravidla nese text jen na straně *verso*, zatímco *recto* nese titul nebo je prázdná). Tímto bychom dosáhli počtu 331–332 slok. Do uvedených 340 slok zbývá 8–9 slok. Okraje fol. 33 a posledního folia (předpokládáme fol. 34, číslo folia je rovněž ztraceno) jsou natolik poškozené, že není možné rekonstruovat obsažené sloky. Protože dochovaný text na posledním foliu vstupuje do kolofonu, není možné na základě obsahu vyloučit, že mezi těmito dvěma folii bylo jedno ztracené folio, které by obsahovalo zmíněných 8–9 slok. Obsah slok na fol. 33 však spěje k významovému zakončení básně a také ztráta předposledního listu v případě, že závěrečný list je zachován, není příliš pravděpodobná. Dalším vysvětlením může být ztráta jednoho listu již v předloze k dochovanému opisu. List zachovaný z textu *Rasiyan-u qumq-a* na březové kůře z Charbuchyn Balgasu obsahuje po obou stranách celkem 7 slok (podrobný popis níže). Uvážíme-li, že rukopis obdobného formátu byl základem pro náš dochovaný opis, mohla být důvodem chybějících 8–9 slok právě ztráta jednoho listu v předpokládaném originále. Po obou stranách rukopisu jsou patrné miniaturní dírký, které nacházíme ve většině mongolských rukopisů přinejmenším do začátku 19. století. Jejich účel však dnes není zřejmý. Rukopisy „sútrového“ formátu *pothi* se sice od svého vzniku v Indii svazovaly provlékáním provázku,⁴⁵ ale mezi mongolskými rukopisy dnes o žádné takto svázané knize nemáme zpráv.

42 Rukopis pochází pravděpodobně ze západní Chalchy a nachází se v soukromé sbírce autora.

43 Rukopis XBM 170 uložený v Mongolské akademii věd publikovala Chiodo 2009: 274–280.

44 Tento způsob přípravy papíru pro psaní buddhistických textů se dochoval v Mongyolküriy-e v Kazašském autonomním kraji Ili v AO Xinjiang. Po dokončení rukopisu se jednotlivé listy napouštějí vonným kouřem z jalovce, čímž získají nažloutlou barvu a odolnost proti hmyzu, občas i za doprovodného čtení manter a dalších textů, čímž se kniha „oživí“ a nabude posvátné síly. (Informace od dr. Mingyad Erdemtü, Peking).

45 Viz např. Himmer 2012.

Dochovaný rukopis je nepochybně opisem. Je psán jedinou rukou a styl písma je jednotný. Při zběžném srovnání s dalšími rukopisy 17. a 18. století soudím, že styl písma nedosahuje vyvážené elegance typické pro vrcholné profesionální písaře náboženských textů v monastickém rukopisném duktu 16. a 17. století (Kara 2005: 112), ani není dílem světského úředního profesionálního písaře. Není však také opisem začátečníka nebo cvičným opisem dítěte. Soudím proto, že autor rukopisu byl nikoli profesionálním, ale již ne nezkušeným písařem. Rukopisy psané dřevěným perem nedosahují elegance rukopisů psaných ve stejné době perem bambusovým. Z chybného zápisu některých slov soudím, že autor opisu nerozuměl textu a všem jeho slovům dokonale. Například ve 305. sloce písař zcela neporozuměl uvedené sanskrtské verzi názvu básně (*Amṛta kalaša*) a slovo *amrita* zapsal ne-souvisejícím mongolským slovem *amitan-a*.⁴⁶ Domnívám se, že náš rukopis *Rasiyan-u qumq-a*, podobně jako rukopis doložený jedním listem v nálezech z Charbuchyn balgasu, byl užíván pro soukromé didaktické účely – výuku písma dětem v domácí škole či individuální výuku. Rukopisy *Rasiyan-u qumq-a* se proto častým čtením opotřebovaly mnohem rychleji než velkoformátové klášterní rukopisy či opisy kanonických textů uchovávané v domácnostech především jako sakrální předměty. Obecně lze říci, že s výjimkou ojedinělých archeologických nálezů (*Olan süm-e*, *Charbuchyn balgas*) se ze 17. a 18. století dochovaly spíše cenné rukopisy velkého formátu, kdežto drobnější a často čtené rukopisy kolující v soukromém držení se i z 18. století dochovaly jen výjimečně a jejich většina pochází až z 19. a 20. století. Proto se někdejší oblíbená díla v průběhu doby zcela ztratila, jiná se rozvětvila do různých textových variant a vzdálila své původní podobě.

Na základě studia publikovaných katalogů mongolských rukopisů a xylografů ve světových sbírkách se mně dosud nepodařilo nalézt jiný rukopisný exemplář téhož textu. Možnou výjimkou je pět záznamů v katalogu mongolských rukopisů a xylografů Orientalistického ústavu Ruské akademie věd, které poukazují na velmi zkrácenou verzi textu *Rasiyan-u qumq-a* pod názvem *Rasiyan-u qumq-a neretü šastir-ača edüi tedüiken(-i) quriyan biči-bei* (Maličké shrnutí z knihy zvané *Nádobka nektaru*). Uvádím zde seznam těchto katalogizačních záznamů (dle čísel v katalogu):

46 *ariyun gkir ügei utay-un rasiyan-u / ayulyus-un qumlaqa-dur sayitur baytaju: / amitan-a tegsi-te tügeküyin tulada: / amrit-a kalaš-a kemegdegsen ene šastiri: V nádobě veršů jsem dobře nastřádal / živou vodu čistého nepošpiněného smyslu, / abych je všem lidem bez rozdílu poskytl / toto pojednání nazvané *Amṛta kalaša*. (305. sloka)*

- 415 C 93 No 509 fol. 27a–29b (terminus ante quem 1782) (Сазыкин 1988)⁴⁷
 417 Q 2591 No 5952 fol. 15b–18b (Сазыкин 1988)
 418 C 259 No 689 fol. 5a–7a (Сазыкин 1988)⁴⁸
 2254 C 50 No 465 fol. 7b–9b (Сазыкин 1988)
 3908 C 550 No 985 fol. 3a–4a (Сазыкин 2001)

Další obdobný rukopisný sborník, obsahující vedle dalších textů také výtah z *Rasiyan-u qumq-a*, se podle katalogu nalézá ve sbírce Institutu mongolistiky, tibetologie a buddhistických studií Sibiřského oddělení Ruské akademie věd. Tato sbírka obsahuje i další podobné výtahy ze starších didaktických spisů:

1. *Boyda Činggis qayan-u degüü-ner köbegüd-tür suryal orusiba* (Naučení Čingischána svým bratřím a synům)
2. *Dörben ayimay töbed ulus irgen-dür üliġer qauli bayiyuluysan šastir-ača edüi tedüiken-i quriyan bičibei* (Krátké shrnutí spisu, jak byly ustanoveny zákony pro čtvero krajů a tibetský lid)
3. *Üsün debisker-tü qayan ulus irgen-dür nom yirtinčü qoyar-un törü-yi bayiyulqui-dur arban sečed-lüge öġüledegsen yosun-ača edüi tedüiken-i quriyan bičibei* (Krátké shrnutí, jak diskutoval vládce Vessantara⁴⁹ s deseti mudrci, ve svém lidu budoval vládu harmonie mezi náboženstvím a světskou správou)
4. *Sayin üge-tü erdeni-yin sang neretü šastir-ača edüi tedüiken-i quriyan bičibei* (Krátké shrnutí spisu zvaného Pokladnice dobrých slov)
5. *Rasiyan-u qumq-a neretü šastir-ača edüi tedüiken-i quriyan bičibei* (Krátké shrnutí spisu zvaného Nádobka nektaru)

47 Na prvním listu rukopisu literárního sborníku se nacházejí německy psané poznámky a datum 1782. Rukopis se proto dostal do ruských sbírek před tímto datem nebo v roce 1782. Jedná o rukopis z I. sbírky mongolského fondu Orientalistického ústavu Ruské akademie věd (I коллекция), jehož velkou část získal I. Jerig (Iohannes Jählig, zemř. 1795) při svých cestách po Mongolsku v letech 1781–1787 (Сазыкин 1988: 10). Protože se jedná o rukopis na ruském papíře, domnívám se, že jeho původ nesahá příliš hluboko před rok 1782, neboť užívání ruského papíru v Severním Mongolsku lze podle filigránů datovat od konce 70. let 18. století.

48 Rukopis je napsán na ruském modrém ručním papíře s filigránem „УФ“ bez roku výroby. Lze proto obecně soudit, že rukopis pochází z rozmezí 80. let 18. století až 50. let 19. století.

49 Hlavní postava slavné indické džátky *Vessantara jātaka*, kterou nacházíme v preklaskickém mongolském překladu souboru *Jātakamāla* (tib. *skye pa'i rabs kyi rgyud*, čes. *Girlanda džátak*) *Ülemji degedü törül-ün ündüsün* (*Wiswandari qayan bolun törügšen ...*, Šongqur – Macukawa 2002: 72–90), v pozdějších mongolských překladech pod názvem *Usiwandari qayan*, *Wisiwandari qayan*, *Ušandar-a qayan* apod. Příběh o princovi Vessantarovi došel v Mongolsku velké popularity a koloval v samostatných přepracováních v početných lidových rukopisech (např. Heissig 1961: 270–271). Na počátku 20. let 20. století byla džátaka ztvárněna jako lidové divadelní představení (Damdinsüring 1959: 403–404).

6. *Onuqui neretü šastir-ača edüi tedüiken-i quriyan bičibei* (Krátké shrnutí spisu zvaného Pochopení).⁵⁰

Jediným dalším dokladem textu *Rasiyan-u qumq-a* je výše zmíněný list popsané březové kůry nalezený v roce 1970 mongolsko-sovětskou archeologickou expedicí vedenou Ch. Perlé a E. V. Šavkunovem v ruinách Charbuchyn balgasu v ajmagu Bulgan, sumu Dašinčilen, 240 km západně od Ulánbátaru (rukopis sign. XBM 170). Rukopis společně s dalšími rukopisy z téhož nálezu publikovala včetně edice, transkripce, překladu a komentáře Elisabetta Chiodo (Chiodo 2009: 274–280). Rukopis obsahuje 21.–27. sloku (dle počítání této edice) básně *Rasiyan-u qumq-a*. List má rozměry 11,5 × 17,5 cm a obsahuje 12–13 sloupců. Rukopis *Rasiyan-u qumq-a* ukazuje, že strany (*recto* a *verso*) rukopisného listu na březové kůře XBM 170 jsou uvedeny v opačném pořadí (správné pořadí stran nebylo možné bez znalosti kontextu jednoznačně stanovit).

Transkripce fragmentu na březové kůře:

(*verso* in Chiodo 2009)

- 1 -ged busud-un erdem[-i: ügeber tung]
- 2 qaju dayurisqayaḍ-i: ülemji
- 3 [s]edkil-ḍen arad kemegdeyü: mayta
- 4 basu ödter ülü bayasan mayu=
- 5 siyaydabasu tedüi ülü qorusun:
- 6 masi onuqui-bar ün-en-i olbasu:
- 7 mančiju sereqči gün a-buritan kemeyü::
- 8 qatayu jasay-iyar buruyu-ḍan-i
- 9 kesegejü qayiralaqui soyurqal-iyar:
- 10 irgen-i asarayad qamuy engke
- 11 törü-tür: oruyulbasu: qan kümün-
- 12 -ü yabudal anu kemegdeyü:: ejen-tegen tayala=
- 13 li bütüger-ün: edür söni törü-yi

(*recto* in Chiodo 2009)

- 1 ulus irgen-i jasaju: ürgülji
- 2 seren mančiqui sedkil-iyer: üdür
- 3 söni nögčiyegči bolbasu: ulusi
- 4 jasayči noy[a]d-un a-buri bolai::
- 5 yağča sonus-uysan-i-yan ülü umur=
- 6 tan: qayan-t-ayan dur[a]d-un čidayad:
- 7 qaračus ulus-un jayuči [bo]lbasu
- 8 qayan-u dura[d]-qalči ke-men tegü-ni

50 Tsyrempilov 2006: 296–297.

- 9 ögüleyü:: ün-en qudal-i inü sin=
 10 jilejü bürün: ükügüldeküi ba taki
 11 jobayaydaqun-i⁵¹ öber-ün öber-
 12 -ün çay-iyar üiledbesü qayan-u⁵²

Odpovídající část v rukopise *Rasiyan-u qumq-a*:

Tučně vyznačený text je obsažen i v rukopise na březové kůře XBM 170.

[fol. 3b]

- | | | | |
|----|--|----|---|
| 18 | ulam neme ged busud-un erdem-i : | 10 | ülü bolyayçı bolbasu: |
| 19 | ü geber tungqaju dayurisayčid-i | 11 | erdini jayisang-ud kemen |
| 20 | ü lemji sedkil-den arad | 12 | nereyidtiyü: noyan törü- |
| 21 | kemeg deyü: madaydabasu (!) ödter | 13 | ber ulus irgen-i jasaju: |
| 22 | ülü bayasun: mayusiya(+da+)basu | 14 | ürgülji seren mančiqui |
| 23 | tedüi ülü qorusun: masi | 15 | sedkil-iyer: edür söni |
| 24 | onuqui-bar ün en-i | 16 | nögčiyegči bolbasu: ulusi |
| 25 | olbasu: mančiju seregči | 17 | jasayçı noyad-un aburi |
| 26 | gün aburitan kemeyü: qatayu | 18 | bolai:: çayča sonusuysan-iyar |
| 27 | jasay-iyar buruyutan-i [fol. 4a] | 19 | ülü umartan qayan-dayan |
| 1 | kesegejü qayiralaqui | 20 | durad-un čidayad: qaračus |
| 2 | soyurqal-iyar irgen-i | 21 | ulusun jayučii bolbasu: |
| 3 | asarayad: qamuy-i | 22 | qayan-u duradqalči kemen tegünü |
| 4 | engke törü-dür: oruyul- | 23 | ögüleyü: ünen qudal-i inü |
| 5 | basu: qan kümün-i yabudal | 24 | sinjilejü bürün: ükügüldeküi |
| 6 | anu kemegdeyü: ejen-tegen | 25 | ba takin-i jobayaydaqun-i |
| 7 | talali inü bütüger-ün: | 26 | öberün öberün çay-iyar: |
| 8 | edür söni törü-yi | 27 | üiledbesü qayan-u jasay |
| 9 | sinjilejü: eteged buruyu | 28 | kemegdeyü: uran sayin |

Z paleografického hlediska je styl písma v rukopise na březové kůře nepochybně starší než písmo papírového rukopisu, není však stylově příliš vzdálený. Nevíme, nakolik byl text ve své době rozšířen, ale z textologického hlediska je přípustné, aby byl dochovaný rukopis na papíře opisem vycházejícím z dochovaného rukopisu na březové kůře. Především je třeba mít při čtení papírového rukopisu na paměti, že byl-li jeho předlohou text na březové kůře, mohl být již ve své době na mnoha místech obtížněji čitelný než případná papírová předloha a některé části mohly být dokonce i ztraceny a doplněny opisovačem podle jeho vlastní invence.

51 E. Chiodo uvádí s otazníkem *jobayaydayad-i*, avšak březová kůra je v tomto místě poškozena.

52 Chiodo 2009: 275–276.

Vzhledem k tomu, že rukopisy na březové kůře z Charbuchyn balgasu se datují do první poloviny 17. století (Chiodo 2000: 1), a s uvážení jeho paleografické podoby se domnívám, že papírový rukopis je pozdějšího data. V mongolských rukopisech i xylografech typu *pothi* od 16. do 18. století lze sledovat tendenci od čtvercových formátů přirozených pro vertikální mongolské písmo po velmi úzké a dlouhé obdélníkové listy, pravděpodobně pod intenzivnějším vlivem horizontálních tibetských textů. I z toho hlediska nepatří *Rasiyan-u qumq-a* do nejstaršího, ale spíše středního období. V širším vymezení lze uvažovat o rozsahu sta let mezi 1650–1750/1770, s tím, že raná datace není příliš pravděpodobná. Osobně se přikláním k první polovině 18. století,⁵³ přípustná je i datace do poloviny 18. století. Typologie čínského papíru v mongolském prostředí není dosud vůbec zpracována. Z pohledu zcela laického srovnání však obdobný papír jako u *Rasiyan-u qumq-a* pozorujeme spíše u rukopisů z 18. století, zatímco papír rukopisů ze 17. století bývá obvykle tvrdší. V poslední čtvrtině 18. století v Chalše začal pro psaní mongolských náboženských (nikoli světských) rukopisů převládat snadno rozeznatelný jednovrstevný hrubý ruský ruční papír. V Chalše, odkud rukopis pochází (přesné místo původu není známo), se rukopisy starší 18. století dochovaly zcela výjimečně (taktéž ve Vnitřním Mongolsku jsou obvyklou cestou dochované rukopisy z počátku mandžuské doby (1636–1911) velmi vzácné a rukopisy starší zcela ojedinělé). Výjimkou jsou rukopisy objevené archeologicky (Turfan 14.–15. století, Olan süm-e 15.–17. století, Charbuchyn balgas 1. pol. 17. století). Chalcha v druhé polovině 17. století procházela třiceti až čtyřicetiletým obdobím nestability, při níž docházelo k velkým přesunům obyvatelstva. V roce 1688 před hrozícím Galdanovým vpádem uprchla velká část obyvatelstva centrální Chalchy (ajmag Tüšét chána) do přilehlých oblastí Vnitřního Mongolska a tehdy ještě nepočtené kláštery v Chalše byly poničeny. Náboženských předmětů si Mongolové cenili nejvíce z celého svého majetku. Například kalmyčtí Torgúdi a Dörvödi převezli při svých migracích mezi Džúngarskou říší a Volhou řadu knih, podobně uchovali při svých migracích knihy z doby Džúngarského chanátu ilijští Ööldi.⁵⁴ Přesto válečné události v Chalše na konci 17. století patrně zničily větší část dřívějšího písemného bohatství a „běžné“ rukopisy malého rozsahu jako je *Rasiyan-u qumq-a* prchající držitelé opouštěli bezpochyby mnohem snáze než nákladné velkoformátové rukopisy.

53 Poměrně spolehlivým paleografickým znakem je například tvar iniciálního *q/γ*. K dalším chronologicky zařaditelným prvkům patří tvary písmen *j/č*, *d/t* (uprostřed slova), *-i*, *-u/ü*, *-s*, *-r* (na konci slova) a grafických prvků *segül* a *čačaly-a*. Podrobnějšímu paleografickému rozboru rukopisu se budu věnovat v samostatné studii.

54 Na základě sdělení dr. Mingyad Erdemtü (Peking).

1.4. Obsah básně

Záměrem filozoficko-mravoučné básně *Nádobka nektaru* je podat pravidla patričního chování ve společnosti a v náboženské praxi. Chování ve světské společnosti klasifikuje autor podle určitého postavení člověka ve společnosti a dle vztahů mezi lidmi navzájem. Uvádí kladné vzory hodné následování a varovným způsobem poukazuje na chybné chování. V popisu náboženské praxe systematicky přechází od základních projevů zbožnosti (*buyan-u čiyulyan*)⁵⁵ přes jednotlivé meditační stupně až k tantrickým postupům k dosažení vrcholné duchovní moudrosti (*belge bilig-ün čiyulyan*). Výklad o náboženství končí shrnutím teorie o pateru cest (*tabun mör*) a deseti stupních (zemích), jimiž se prochází na cestě k dosažení stavu bódhisattvy (*Bodisatwa nar-un arban yajar*), které obdobně nalézáme popsané v klasickém mongolském průvodci základními znalostmi buddhisty *Čiqula kereglegči tegüs udq-a-tu šastir* (Důležité pojednání o kompletním smyslu [Nauky]).⁵⁶ Nelze rovněž opomenout autorovo zaujetí pro osobu a literární odkaz Čojdži Odsera. V následujícím oddíle proto krátce shrnu naše chudé znalosti o tomto zakladateli mongolské písemné literatury a jeho vztahu k básni *Rasiyan-u qumq-a*.

Obsah básně můžeme schematicky vyjádřit následovně:

1. Chvála Čojdži Odsera (1–4)
2. Předmluva (5–8)
3. O světském řádu (9–220) (*yirtinčü-yin üiles*)
 - 3.1. O povahách a způsobech chování (9–55) (*aburi yabudal-i ögüleküi*)
 - 3.1.1. O povahách ušlechtilých lidí (9–35) (*törü-yin sayid-un*⁵⁷ *aburi*)
 - 3.1.2. O ničemných vlastnostech (35–55) (*tutar mayu aburi*)
 - 3.2. Podobenství o dobrém a zlém (56–87) (*adalidqan üliiger-iyer uqayulqui* nebo *sayin mayu aburi-yi üliigerleju ögüleküi*)
 - 3.3. O dosahování souladu [s lidmi] (88–220) (*ary-a-bar nayiralduqui*)
 - 3.3.1. Pýcha (92–93) (*degerükei sedkil*)
 - 3.3.2. Hrdost (94–96) (*omuy*)
 - 3.3.3. Hněv (97–99) (*urin*)
 - 3.3.4. Být prospěšný ostatním (100–102) (*busud-ta tusatu*)
 - 3.3.5. Krádeže (103–104) (*qulayai*)

55 Čiyulyan – skr. *saṃbhāra*, tib. *tshogs*, „shromáždění, nahromadění“ lze v buddhistické terminologii charakterizovat nejlépe jako nezbytné vybavení k dosažení osvobození (Siregetü ... 2006: 275).

56 Existuje polský překlad Agaty Bareji-Starzyńskiej s bohatým komentářem (Siregetü ... 2006).

57 Lze přeložit také doslovně jako „povaha/chování těch, kteří si vedou dobře/šlechetně [z hlediska] společenského řádu“.

- 3.3.6. Zabíjení (105–106) (*alaqui*)
- 3.3.7. Pečování o sebe (107–109) (*bey-e-ben qayirlaqui*)
- 3.3.8. Lhaní (110–114) (*qudal ögüleküi*)
- 3.3.9. Vztah k majetku (115–118)
- 3.3.10. Domyšlivost (119–122) (*eremsiküi sedkil*)
- 3.3.11. Doba úpadku (123–133) (*čöb-ün čay*)
- 3.3.12. Moudrost a pošetilost (134–141)
- 3.3.13. Opilství (142–143)
- 3.3.14. Správné nakládání s majetkem (144–147)
- 3.3.15. Touha a závist (147–155)
- 3.3.16. Správný postoj k lidem (156–158)
- 3.3.17. Tři jedy (159–173) (*γurban qorun*)
 - 3.3.17.1. Hloupost (160–161) (*munqqay*)
 - 3.3.17.2. Touha (162–165) (*tačiyaqui*)
 - 3.3.17.3. Hněv (166–167) (*urin*)
 - 3.3.17.4. Touha a závist (169–173)⁵⁸ (*tayalaqui, atayarqaqui*)
- 3.3.18. Jak se zachránit? (174–176)
- 3.3.19. Utrpení jako důsledek zlého jednání (177–218) (*jobalang*)
 - 3.3.19.1. Utrpení v pěti stavech existence (179–183)
 - 3.3.19.2. Utrpení člověka (184–218)
- 3.3.20. Pomíjivost (219–220) (*möngke busu*)
- 4. O řádu Nauky (221–301) (*nom-un törü-yin üiles*)
 - 4.1. Nahromadění zásluh a nahromadění moudrosti (228–233?) (*bu-yan-u čiyulyan kiged belge bilig-ün čiyulyan*)
 - 4.2. Rozvíjení buddhovské/probuzené mysli (234?–241) (*burqan-u sedkil-i egüskeküi*)
 - 4.3. Dva principy shromažďování zásluh a moudrosti⁵⁹ (242–301) (*qoyar čiyulyan-i quriyaqui-yin qoyar yosun*)
 - 4.3.1. Páramity (243–282) (*baramid-un yosun*)
 - 4.3.1.1. Štědrost (248–260) (*öglige*)
 - 4.3.1.2. Kázeň (261–265) (*šayšabad*)
 - 4.3.1.3. Trpělivost/shovívavost (266–269) (*küličenggüi*)
 - 4.3.1.4. Vytrvalost (270–272) (*kičiyenggüi*)
 - 4.3.1.5. Meditace (273–274) (*diyan*)
 - 4.3.1.6. Moudrost (275–276) (*bilig*)
 - 4.3.2. Tantry (282–301) (*tarni-yin yosun*)
- 5. Důvod sepsání básně a autorova apologie (302–316)
- 6. Kolofon (316–317)

58 Jakkoli jinými slovy a s jinými důrazy, opětovně se hovoří o „jedu“ touhy.

59 Doslova Dva principy, dle kterých se naplňují dvě „nahromadění“.

1.5. Reflexe společenského řádu

Báseň Nádobka nektaru podobně jako ostatní staromongolská didaktická poezie pojednává především o dobrých a zlých lidských vlastnostech a chování v souladu s buddhistickým náboženským řádem. Zvláštním rysem, který jinde nenajdeme, je poměrně systematické popsání dobového společenského řádu, jež se nachází v úvodní části díla (sloky 9–33, *Törü-yin sayid-un aburi inü*). Básník zde vedle obecně platných norem lidského chování charakterizuje správné jednání příslušející určitým jedincům a vrstvám společnosti. Nejprve uvádí tři kategorie z monastického prostředí, posléze přechází ke světské části společnosti. Tohle rozdělení nápadně připomíná kategorické dělení vládní moci na náboženskou a světskou, které se podle tradiční tibetské a mongolské představy zcela nezbytně musí doplňovat a pomáhat jedna druhé (představa o dvojím řádu náboženství a světské vlády *šasin törü-yin qoyar yosu*). Náboženství i stát stojí na stejné úrovni a jsou stejně důležité. Světská vláda zajišťuje skrze pokoj a mír štěstí lidí a světský blahobyt a poskytuje podmínky, za nichž se může úspěšně šířit náboženství, umožňující dosáhnout blaha duchovního a trvalého vymanění z utrpení. Světská moc musí podepřít náboženství, které samo o sobě není dostatečně silné, aby si zajistilo materiální prostředky pro své šíření.

Hlavním textem pojednávajícím o vztahu světské moci a náboženství v Mongolsku je „Bílá historie o učení deseti blažeností“ *Arban buyantu nom-un čayan teüke*.⁶⁰ O původu a datování díla dochovaného v řadě značně pozdních rukopisů (18. a především 19. století) se vedou spory. Obvykle se soudí, že základ díla byl položen již v době vlády chána Chubilaje mezi lety 1271–1280 (Sagaster 1976), ale výsledná podoba je bezpochyby mnohem pozdější. Přínejmenším za významnou redakcí textu stál okruh kolem ordoského vládce Sečen qung tayiji v druhé polovině 16. století. Podle svědectví textu samotného nechal Sečen qung tayiji napsat či upravit text „Bílé historie“ na základě dvou rukopisů, z nichž jeden údajně pocházel z města Süngčü (Su-čou 肅州 v provincii Kan-su je historický název dnešního města Ťiou-čchüan 酒泉) a druhý od Ujgura (*uyiyurjin*) Branasiri Ůijüng güüsi.⁶¹ Historik B. Oyunbilig pokládá *Čayan teüke* za dílo z konce 16. století, které uspo-

60 Edice mongolského textu *Arban buyantu nom-un čayan teüke* 2000. Transkripce, překlad a rozsáhlý komentář zaměřený na vztah světské moci a náboženství v tibeto-mongolské tradici viz Sagaster 1976.

61 Vzhledem k tomu, že ze 16. století není v daném prostředí žádný nositel jména Branasiři znám, ztotožňuje se Branasiři buď se „státním učitelem“ *kuo-š'* 國師 Branasiři z doby jüanského vládce Tuytemüra (1330–1332) nebo s překladatelem Vairocanašři (čín. Pi-li-š'-na-se-li) působícím v době chána Qayisan Külüga (1308–1311). Sagaster 1976: 55.

řádání vlády za Chubilajchána popisuje zpětně jako ideální společenskou strukturu. K názoru, že *Čayan teüke* vznikla až v 16. století (byť s použitím starších dokumentů) se přiklání také Karénina Kollmar-Paulenz (2001: 131), která v Bílé historii spatřuje spíše pozdní interpretaci politických vztahů mongolských vládců k tibetskému buddhismu s ohledem na politické cíle mongolské společnosti konce 16. století.⁶²

Na rozdíl od „Bílé historie“ sepsané jako příručka vládce je *Rasiyan-u qumq-a* dílo určené širšímu posluchačstvu. Je proto pochopitelné, že společenskou strukturu popisuje mnohem stručněji. Snaha definovat správné uspořádání společnosti je pro písemné památky konce 16. a první poloviny 17. stol. příznačná. Mimo jiné se z konce 16. století zachovaly i první mongolské psané právní (především trestní) předpisy, nalezené mezi rukopisy na březové kůře v Charbuchyn balgasu.⁶³ *Rasiyan-u qumq-a* zmiňuje:

V náboženské hierarchii:

buyan-tan boydas-un törü – řád blaho působících světců (11.)

ariyun šayšabad-tan-u törü – řád správných mnichů (12.)

tarniči – tantrikové (13.)

Ve světské hierarchii:

qan kümün-i yabudal – chování vládce (23.)

erdini jayisang-ud – dzajsangové (24.)

ulusi jasayči noyad-un aburi – správné chování vládnoucích pánů (25.)

qayan-u duradqalči – vládcův rádce (26.)

qayan-u jasay – panovníkův správce (27.)

qaraču irgen-i anu yosun – chování poddaného lidu (31.)

Trojdílná metoda vládnutí:

ulus irgen-i quriyaqui-yin yosun – metoda shromažďování lidu (28.)

quriyaysan ulusi jasaquyin yosun – způsob, jak spravovat shromážděný lid (29.)

ulam qoyitusi durasiyulqui-yin yosun – způsob, jak povzbudit k dalším činům (30.)

Kladné vlastnosti a způsoby chování, především osobností vlády:

aldartan nom-ud-un yabudal – jednání podle svatého řádu (14.)

yayiqamsiy merged-üd yosun – způsob podivuhodných mudrců (15.)

62 „Es kann nicht impliziert werden, dass das in ihm entworfene Geschichtsbild die tatsächlichen gesellschafts-politischen Verhältnisse des mongolischen Teilreichs unter Qubilai qayan widerspiegelt, sondern muss vielmehr als ein auf jene vergangene Zeit zielender später Interpretationsversuch zum Zwecke der Durchsetzung gesellschaftspolitischer Ziele in der mongolischen Gesellschaft des 16. Jahrhunderts betrachtet werden. Die Ausformulierung des Verhältnisses der Mongolenherrscher zum tibetischen Buddhismus in seiner ausschliesslichen Repräsentation durch die *Sa skya*-Schule, wie sie uns in der *Čayan teüke* entgegentritt, ist für die frühe tibetischen Chroniken in dieser Weise nicht belegt.“ Kollmar-Paulenz 2001: 131.

63 Edice a komentář viz Пэрлээ 1973.

ünen sečed-ün aburi – chování moudrých (16.)
čing joriy-tan-u törü – odvaha (17.)
ariyun siluyun aburitan – lidé čisté, přímé povahy (18.)
ünen töbsin ayasitan – rozmyslní lidé (19.)
jüg sijir sedkil-ten – upřímní lidé (20.)
ülemji sedkil-ten arad – velkomyslní lidé (21.)
mančiju seregči gün aburitan – lidé pevní a obezřetní (22.)

„Bílá historie“ se v samostatných oddílech podrobně věnuje charakteristice správného jednání, podle něhož se poznají příslušníci náboženské hierarchie i uspořádání světského vládního aparátu. Pro srovnání zde uvedu překlad části věnované světské vládě:

II, 5, 1-2 *yirtinčü-yin yosun-i erkilegči. yabuyluyçı kemebesü: qarangyu sonirqaysan amitan-u dotur-a mingyan altan kürdün-i ergigülügči nom-un törü tarani sudur qoyar-i qolil ügei. tus büri ken yabuylun čidabasu. ülemji degedü cakravar-un qayan kemejü.*
 Ti, kdo řídí řád světa, jsou následující:
 Ten, kdo uprostřed lidí zajatých temnotami roztáčí tisíc zlatých kol a kdo dokáže uplatňovat náboženský řád, aniž by smíchal [pravidla] *dhāraṇi* a súter, ten je zván nadevše vyvýšený vládce čakravartin.

II, 5, 3 *sal-un malayai debel büse yutusun-i emüsčü sil-ün tabčang-un degere qalturil tüsil ügei yaruyad. narmai yeke ulus-i usqal jibqulang-iyar jasaju yirtinčü-yin törü engke kilbar qoyar yosu-yi qolil ügei tus büriken yabuylun čidabasu kündü degedü törü-yin qayan kemejü.*
 Kdo obléká slušivou pokrývku hlavy, oděv, pás a boty a vystupuje bez klopýtnutí a opírání se na vznešený trůn, kdo dokáže spravovat velký lid se shovívavostí a majestátem a uplatnit světský řád, aniž by smíchal pravidla pokojné a lehké vlády, bude nazván velikomocný král – vládce.

II, 5, 4 *arčavarta ner-e-tü čayan jayan-u orui-dur altan qomq-a-yi dügürgen talbiju olan saskiliyud-un ijayur-tan-u jergelen sayuysan-u dotur-a tere jayan abču irebesü tere qomq-a-yin rasiyan-i ken asqaral ügegüi abubasu buyantu degedü qayan kemejü:*
 Kdo naplní vázu a postaví ji na hlavu bílého slona jménem Arčavarta, s tímto slonem přijde mezi urozené rodu Šākya a vázu sundá, aniž by rozlil nektar v ní obsažený, ten bude nazván ctnostný vznešený vládce.

II, 5, 5 *yadan-a-yin jad dayisun-u küčün egüskejü kilbar dayisun buly-a-i čay bolqui-dur jer jebseg-i quriyaju bürrün. qari dayisun-i türidkel ügei daruyad bey-e-dür kürküi sumun-i ken barin čidabasu küčün soril-un qayan kemejü:*
 Kdo v době, kdy povstane cizí meč a síla nepřítelů, kdy se pozvedne slabý nepřítel, shromáždí zbraně a cizího protivníka bez obtíží porazí a zachytí šíp, jež by zasáhl jeho tělo, ten bude nazván silným a zkušeným panovníkem.

II, 5, 6 *ene metü činar-un dörben qayan kemekü inü erkilen bayiyulju:*
 Takové jsou vlastnosti čtyř vládců, kteří odpovědně uskutečňují [vládu nad světem].

II, 6, 1-2 *eden-ü emün-e jasay törü-yi yabuyluyçı inü ilayuyusan-u jarliy ünen nom-un rasiyan-i qamuy amitan-dur uyulyaju bürrün. qoyar ünen-dür endegürel ügegüi-e aburabasu amitan-i uduriduyçı bey-e-yin sitügen qonjin kemejü.*

Ti, kteří před nimi (tj. v jejich jménu) uskutečňují vládu, jsou [následující]:

Kdo všechny bytosti napájí živou vodou slov Zvítězivšího (tj. Buddhy) a pravého učení, kdo bez omýlení ochraňuje bytosti pomocí dvojí pravdy, ten bude nazván *qonjinem* (správcem) – vůdcem lidí a oporou těl.

II, 6, 3 *erten-ün boydas-un bayiyulusan qauli üliger-ün yosuyar amitan-u tusa-dur sayin üges-i soyul suryaju bürün. engke törü-ber yar yajar-a köl köser-e amurliyulbasu ulus-i jasayči jarliy-un sitügen qonjin kemeyü:*

Kdo podle zákonů a příkladů odkázaných dřívějšími světci dává dobrá ponaučení k užítku bytostí a skrze pokojnou vládu uklidní ruce na zemi a nohy na půdě, ten bude nazván *qonjinem* – správcem státu a oporou slov.

II, 6, 4 *yeke törü kilbar bolqui čay-un yosun-i saral mančín-u⁶⁴ yeke ulus-tur tuyulju bürün: qari dayisun-i ary-a küčün-iyer doruyitayulun čidabasu irgen oruyun-i sakiyči jiriken sitügen qonjin kemeyü:*

Kdo s obezřetností uskutečňuje ve velkém státě řád doby, kdy se vládnutí stává „lehkým“, kdo dokáže lstí a silou ponížít cizí nepřátele, ten bude nazván *qonjinem* – ochráncem lidu a oporou srdce.

II, 6, 5 *yerü egüdügsen bügüde möngke busu-yin yosun-i qamuy amitan-a suryaju bürün. degedü tonilyaqu-yin mör-ün tulada jasay talbiju sudur tarni-yin yosun-i qas yeke törü-yin yosuyar bari-basu ünen-dür uduriduyči degedü nomči tayiši kemeyü:*

Kdo všem bytostem ukazuje princip pomíjivosti všechno vzniklého, vydává vládní rozhodnutí s ohledem na cestu nejvyšší spásy a pravidla sůter a *dhāraṇī* praktikuje způsobem velké vlády, ten se nazývá ušlechtilý a zbožný *tayiši* – přivádějící k pravdě.

II, 6, 6 *erdenitü burqan-u šasin-i ami metü sedkin. töb yeke törü-yi tedkün qayirlayči ejen-iyen jarliy-i jiriken metü sedkeged. yeke ulus-i köbegün metü eneregči qayan-u sedkil metü jiq-a törü-yi yosuyar baribusu qamuy-i amurliyuluyči degedü törüči tayiši kemeyü:*

Kdo si váží vzácného Buddhova náboženství jako svého srdce si považuje rozkazů svého vládce, milostivě vykonávajícího vyrovnanou vládu, kdo patřičně uskutečňuje vládu ušlechtilou⁶⁵, tak jako myšlení vládce laskavého k veškerému lidu jako ke svým dětem, ten se nazývá vyvýšený a dle řádu jednající *tayiši*.

II, 6, 7 *ulus-i jasaqu-yin yosun-u tulada siyudayad qola büküi-yi öber-tür nökiir abuyad jasay jarliy-i belgetey-e onuju yabuyuluyad: jiqan jaryu-yin esekü qarabasu irgen oruyun-i aburaqu-yin degedü erkilegči tayiši kemeyü:*

Kdo kvůli principům správy státu/lidu jedná s rozhodností a vzdálené přijímá jako přátele, kdo uskutečňuje vládu a rozkazy s výborným porozuměním a neohlédá se na nepatrné spory, ten bude nazván *tayiši* ušlechtilý ředitel.

II, 6, 8 *kerbe bayilduqui čay-tur qari dayisun-i ary-a küčün-iyer daruju: öber-ün čerig-i jer jebe kiged masida bekiled: serel kičiyel-i qojidayulul ügei sedkibesü. ködeleküi ulus-i sakiyu-yin degedü*

64 Domnívám se, že nesrozumitelný výraz *saral mančín* (*mančil/manjil*) souvisí se *seren mančiqui* „bdělost a pozornost“ (*Rasiyan-u qumq-a*, 25. sloka).

65 Výraz *jiq-a törü* není jasný. Jedna textová varianta uvádí *yeke törü* (Liu Jin süwe 2000: 83). Domnívám se, že se buď jedná o opisovačskou záměnu *yeke* za *jiq-a*, nebo je třeba *jiq-a* chápat ve smyslu „krajní, nejvyšší (tj. nejušlechtlejší) [způsob vlády]“.

öljei tayiši kemeyü:

V čase boje lstí a silou porazí cizí nepřátele, vlastní vojsko a zbraně velice posílí, je obezřetný bez obmeškání, to je blažený *tayiši* ochraňující lid v pohybu.

II, 6, 9 *čayan qar-a qoyar-un ken ün-en-iyer ilyan čidabasu yeke ulus-un jayayači kemeyü:*

Kdo opravdově dokáže rozlišit bílé a černé, nazývá se ochráncem velkého státu (veškerého lidu).⁶⁶

II, 6, 10 *saral mañčil-i ken dülide duradču yabubasu yurban muji-yin ejen-u qašay-a kemeyü:*

Kdo jedná s neustálou obezřetností, nazývá se pánem třech provincií *qašay-a*.⁶⁷

1.6. Básníkuv vzor – Čojdži Odser

qutuy-tu Čoyiki Odser erte čay-tur

qotula nom-ud-i mongyol-dur orčiyulju

qoyitus-a jurum bolyan mongyol-un kelen-iyer:

qolbaju šastir nuyud-i nomlabasu-ber::

Svatý Čojdži Odser v dávné době

do mongolštiny všeliké knihy přeložil

a učinil zákonem pro budoucí,

mongolským jazykem také pojednání z básnil. (308. sloka)

Čojdži Odser je mongolskou tradicí i současnými literárními historiky považován za prvního tvůrce a překladatele mongolské písemné buddhistické literatury. Autor básně *Rasiyan-u qumq-a* neskrývá, že jeho jediným uznávaným literárním i duchovním vzorem je právě Čojdži Odser. V klasické mongolské literatuře jsem se dosud nesetkal s jiným dílem, které by se na Čojdži Odsera odvolávalo natolik otevřeně jako Nádobka nektaru.

1.6.1. Historická fakta o Čojdži Odserovi

Naše znalosti o životě Čojdži Odsera (tib. *Chos-kyi 'od-zer*, mong. *Nom-un gerel*) jsou velmi skromné. Jisté je, že působil na počátku 14. století, především v době vlády císařů Öljeitü (1294–1307), Qayisan Külüg qaγana (1308–1311) a Buyantu Ayurbarwada qaγana (1311–1320) v hlavním městě jüanské říše Taj-tu (nacházelo se na území dnešního Pekingu). Pozdější mongolská tradice jej považovala za Tibeťana, předmluva mongolského xylografického

66 Sagaster 1976: 121 překládá „Großer Staatswahrsager“.

67 Sagaster 1976: 87–89. Bohatý poznámkový aparát k textovým variantám viz tamtéž. Při sporných místech v překladu jsem se držel německého překladu Klause Sagastera (1976: 118–121).

Kandžuru z 20. let 18. století za Ujgura.⁶⁸ Čojdži Odser dosáhl titulu pándita, před jüanskými císaři se těšil hodnosti státního učitele *kuo-š'* 國師 (mong. *guusi*). V dobových čínských historických textech se vyskytuje pod jménem Šuo-s'-ti Wo-tie-er 搆思吉斡節兒 nebo označením „západní mnich“ *si-seng* 西僧. Jedná se však o zmínky útržkovité, které nedávají konkrétní představu o Čojdži Odserově působení. V letech 1312 a 1313 obdržel od císaře bohaté dary.⁶⁹ V roce 1312 se Čojdži Odser zasadil o omilostnění hodnostáře provincie Jün-nan Suan-č'-er-weje (算只兒威), načež se chán ohradil, že mnich se nemá plést do záležitostí světské vlády.⁷⁰ V roce 1314 žádal sekretariát Čung-šu-šeng 中書省 o odpuštění daňového zatížení mnichů v oblasti Che-si 河西.⁷¹ V roce 1318 společně s mnichem Asanggou řídili vnitřní výzdobu a vybavení kláštera Ta-šeng-šou wan-an-s' 大聖壽萬安寺.⁷² Poslední zmínka o Čojdži Odserovi je z roku 1321, kdy jeho vlastní klášter v Taj-tu nechal císař strážit neustálou hlídkou pěti vojáků.⁷³

Někteří autoři mongolských kronik i starší mongolisté mylně zaměňovali Čojdži Odsera s tibetským učencem Čojgu Odserem (1212–1292), současníkem Pagva lamy.⁷⁴

1.6.2. Doložené dílo Čojdži Odsera

Vzhledem k tomu, jak velký význam přikládá Čojdži Odserovi mongolská tradice a mimo jiné i autor *Rasiyan-u qumq-a*, předpokládáme, že se z jeho díla dochoval jen zlomek. Mezi v současnosti známé dílo Čojdži Odsera náleží překlady Šántiděvovy *Bodhicaryāvatāry*, v mongolštině *Bodistv-a čary-a awatara*, a kanonického textu *Qutuy-tu Pañcarakṣā kemekü tabun sakiyan*

68 *Uyiyur-un Čos ki Od ser bandida terigüten qoyar kele-yi ögülegčid-ün erketü nügüd-ber sudur dandiris-un qamuy nom-ud-i mongyol-un kelen-dür orčiyuluyad: šasin kiked bursang quwaray-un ayimay-ud-i sin-e bayiyulju ulamjilan delgeregseger*. Kesigtoytaqu 1998: 525; Ligeti 1974, 9–12;

69 賜西僧搆思吉斡節兒鈔萬錠。 *Yuanshi* 元史 / 本紀 / 卷二十四 / 仁宗 / 皇慶二年。 Citováno podle databáze Academia Sinica v Tchaj-peji <http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>.

70 冬十月甲子，有事于太廟。改隆興路為興和路，賜銀印。雲南行省右丞算只兒威有罪，國師搆思吉斡節兒奏請釋之，帝斥之曰：「僧人宜誦佛書，官事豈當與耶！」。 *Yuanshi* 元史 / 本紀第二十四 / 仁宗 / 皇慶元年。 Citováno podle databáze Academia Sinica v Tchaj-peji <http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>.

71 Zaznamenáno v *Da yuan tong zhi* 大元通制. Cleaves 1988; Kesigtoytaqu 1998: 523.

72 Zmínka obsažena v *Yuan dai hua bi ji* 元代畫壁記. Kesigtoytaqu 1998: 522–523.

73 四月，敕搆思吉斡節兒八哈失寺內，常令軍士五人守衛。元史 / 志 / 第四十七 / 兵二 / 宿衛 / 看守軍。 Citováno podle databáze Academia Sinica v Tchaj-peji <http://hanchi.ihp.sinica.edu.tw>.

74 Podrobný rozbor omylů vypracoval Kesigtoytaqu 1998: 528–539.

neretü yeke kölgen sudur.⁷⁵ Překlad *Bodhicaryāvatāry* dokončil Čojdži Odser podle kolofonu v roce hada *moyai jil*, při srovnání s datem vzniku Čojdži Odserova výkladu téhož díla (1312) se jeví jako pravděpodobný rok 1305.⁷⁶

Mezi autorská díla Čojdži Odsera se řadí *Arban qoyar jokiyangyui üiles* (Dvanáct činů Buddhy), spis, který Čojdži Odser napsal pravděpodobně v tibetštině a do mongolštiny jej v následujících desetiletích přeložil Sirabsengge.⁷⁷ V mongolštině sepsal Čojdži Odser *Bodistv-a čary-a awatar-un tayilburi* „Výklad *Bodhicaryāvatāry*“. Podle kolofonu dokončil Čojdži Odser text v roce 1311 a následujícího roku byl na rozkaz Ayurbarwada qaγana (1311–1320) vytištěn jako xylograf. Z původního xylografu se dochovala pouze část výkladu 10. kapitoly, nalezená v Turfanu a uložená dnes v Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.⁷⁸ Dále se za Čojdži Odserovo dílo obecně považuje *Mahayala-yin maytayal* (Chvalozpěv na Mahákálu).⁷⁹

1.6.3. Recepte Čojdži Odsera v 16.–18. století

Díky turfanským nálezům a pracím současných mongolských literárních historiků (především D. Cerensodnoma 1968) zaujal Čojdži Odser čestné místo v dějinách mongolské literatury. Přesto je zmínka o Čojdži Odserovi v klasické mongolské literatuře překvapivě velmi málo.

V mongolských kronikách ze 17. století, *Erdeni tunumal neretü sudur* Sútra zvaná průzračná jako drahokam (po roce 1607)⁸⁰ a *Erdeni-yin tobči Sayang*

75 Čojdži Odserův překlad revidoval v době vlády Toγun temür qaγana (1333–1367) Šarabsengge (Šes rabs Sen ge) a na přelomu 16. a 17. století (snad 1587) byl výrazně přepracován Ayusi guusim. Kritickou edicí na základě pekingského xylografu z roku 1686 a petrohradského rukopisu vypracoval Aalto 1961.

76 Kesigtoγtaqu 1998: 520.

77 Kritická edice textu Ligeti 1974 a rozbor Sirüngküü 2006.

78 Digitalizovaná verze originálu je zveřejněna na stránkách Turfanforschung: Digitales Turfan-Archiv http://www.bbaw.de/forschung/turfanforschung/dta/monght/dta_monght_index.htm. Aktuální bibliografie viz Жанчив 2006: 55–56.

79 Aktuální bibliografie viz Жанчив 2006: 56–57.

80 *tegün-ü uruy-tur inu tengčel-ügei Qayisan neretü Küliüg qaγan törüyü: tegsi qamuy-i medegči toyin Čoski Od-ser lam-a-ber mongγol-dur degedü nom-ud-i orčiγulju olan-a: tamay-a čiγulyan tügegejü delgeregülbei*: šasin törö qoyar-i tere čay-tur tügemel-iyer: Mezi jeho potomky se narodil nesrovnatelný Küliüg qaγan zvaný Qayisan, při němž vševědoucí mnich, láma Čojži Odser, přeložil do mongolštiny svaté knihy, a nechal je vyřezat do dřevěných desek a poskytl je mnohým, a tak se v jeho době všeobecně rozšířil soulad náboženství a světské vlády. (Elverskog 2003: 220)

Sečena (1662)⁸¹ se Čojdži Odser zmiňuje bez dalších podrobných údajů jen jako překladatel buddhistických textů v době vlády Külüg qaγan.

V 18. století se Čojdži Odser objevuje ve velice autoritativním díle *Jirüken-ü tolta-yin tayilburi üsüg-ün endegürel-ün qarangqui-yi arilyayči oytaryui-yin mani* „Komentář k Srdečnici osvěcující temnosti zmatení písmen zvaný Nebeská perla“. Dílo sepsal *monlam rabjamba* Danzan Dayba (*smon lam rab 'byams pa bstan 'dzin grags ba*) mezi lety 1727 a 1735 a editovali Urad-un guuši Nom-un dalai a Qaračin guuši (*Brtsowan 'grus rgya mtsho*).⁸²

Danzan Dayba podle svých slov vycházel z původní verze *Jirüken-ü tolta* sestavené Čojdži Odserem. Čojdži Odserova *Jirüken-ü tolta* se však nezachovala a lze dokonce pochybovat o tom, zda opravdu měl Danzan Dayba ve své době k dispozici autentický text sepsaný Čojdži Odserem. Spíše se jednalo o soubor ortografických pravidel hlásících se k Čojdži Odserovi. První *Jirüken-ü tolta* měla být sepsána již Sakja panditou Gungá Džalcánem (1188–1251), kterému Danzan Dayba připisoval zásluhu na vytvoření mongolského písma a sestavení abecedy o 44 písmenech (slabikách – kombinacích 14 souhlásek s třemi samohláskami – a, e, i).⁸³ Na počátku 17. století sestavil pándita Gungá Odser gramatiku *Čhos kyi Odzher-un jokiyaysan jayun naiman üsüg*, která stanovila rozsah mongolské abecedy na 108 písmen. O tom, jaký obsah se v 18. století připisoval původnímu textu *Jirüken-ü tolta* je možné usoudit na základě srovnání díla Danzan Dayby a dalších dobových textů:

1. *Mongyol üsüg-ün kürtegel jirüken-ü tolta orusibai sepsaný Bilig-ün-dalaiem*,
2. *Mongyol üsüg-ün tolta-ača öčüken jiyaburi bolai* „Skromný návod [vytažený] ze srdečnice mongolských písmen“ sepsaný taktéž Bilig-ün dalaiem,
3. *Mongyol üsüg-ün ilyal ba maqabud-un öčüken tobči-nuyud bolai* „Klasifikace mongolských písmen a krátké dělení na elementy“.⁸⁴

Danza Dayba připisuje Čojdži Odserovi především sestavení 123-členné mongolské abecedy (oproti 44-členné abecedě Sakja pandity) a to, že na základě rozdělení hlásek na silné, slabé a neutrální vyslovil pravidla vokální harmonie.⁸⁵

81 *Külüg qaγan ... qaγan sayuju toyin Čoski nom-un Odser gerel kemekü kelemürči-ber sudur tarni-ıyan qamuy nom-ud-i yekengki-yi orčiyul-un qoyar törü-ber qotala-yi tejigeged. dörbed jil-e qaγan-u törü-yi barin. Külüg qaγan ... když začal vládnout, překladatel Čojdži Odser, zvaný Nom-un gerel (Světlo učení), přeložil množství knih – sůter a tanter – a tak vládl po čtyři léta Erdeni-yin tobči IV, 28v (Haenisch 1966: 246).*

82 Балданжапов 1962: 11–12.

83 Пагва 1957: 11; Балданжапов 1962: 5.

84 Пагва 1957: 6; Балданжапов 1962: 8–9.

85 Балданжапов 1962: 10. Podrobněji k diskusi o *Jirüken-ü tolta* Lubsangdorji 2008.

Danzan Dayba sice přiznává Čojdži Odserovi přední místo v dějinách mongolského buddhismu, ale také o něm nedává více zpráv. Tradiční mongolská historiografie se sice o Čojdži Odserovi zmiňuje, ale povětšinou opíše informace z *Jirüken-ü tolta-yin tayilburi*.

1.6.4. Čojdži Odser v textu *Rasiyan-u qumq-a*

Rasiyan-u qumq-a, pro níž je Čojdži Odser hlavním předmětem zájmu, je proto v literatuře své doby zcela ojedinělá. *Rasiyan-u qumq-a* Čojdži Odserovi přisuzuje roli zakladatele mongolského básnictví a tvůrce básnické normy,⁸⁶ kterou však následující generace nebyly s to naplnit.⁸⁷ Čojdži Odser je z pohledu autora *Rasiyan-u qumq-a* ve své době obecně přiznávanou autoritou a jeho styl jediným, který je hoden stát se kritickým měřítkem pro novou poetickou tvorbu.⁸⁸ Význam Čojdži Odsera v textu *Rasiyan-u qumq-a* poukazuje na to, že vznikl v poměrně rané době, ne-li dokonce v prostředí Čojdži Odserových nepřímých žáků. Kdyby text vznikl až v první polovině 17. století, pravděpodobně by reflektoval nové mistrné překladatele své doby, například Siregetü güüsi čorji (?–1620).⁸⁹ Zároveň však text zjevně nepochází z generací bezprostředně následujících po Čojdži Odserovi, neboť se o něm mluví jako o člověku dávné doby (308. sloka). Osobně se domnívám, že text vznikl spíše na konci 16. století, na začátku nové vlny šíření buddhismu v Mongolsku od 60./70. let 16. století, ale ještě dříve, než se všeobecněji rozšířily nové překladové texty, vznikající od sklonku 16. století a především v prvních desetiletích 17. století a které časem vytlačily z užívání starší texty (zvláště pak pod vlivem pekingských xylografů, které se

86 308. sloka.

87 *aldar-tu ečige metü Čoski Odser-i: / ariγun nom-un töb-tür oduγsan qoyina: / amatu büri ayalyučı bolbai: / ay[a]lyuča büri mergemsigčid bolbai:* Poté co se Čojdži Odser, podobný slavnému otci, / odebral do centra svatého učení, / stal se každý tlučhuba básníkem, / a každý básník se začal považovat za mistra. (131. sloka).

ay-a edüge-yin čöb-ün čay-dur: / arγ-a-bar nomčid-un törü-yi bariju: / ayalyu-bar qudal quli ögülegčid: / arsalan metü kürkiren dayurisqu bolbai: / Ach, v současných zlých časech, / lstivě se ujali vlády spravedlivých / ve verších lhoucí a balamutící, / začali se ozývat lvím řevem. (312. sloka)

88 *tengsen čidayči Čoski Odser bögesü: / tende sonusuydaqui oluydaqui-ban bide: / temdegetey-e meden bülüge-j-e edüge: / tegüni ügei-dür čay-tan-teki bolbai:.* Kdyby tu byl Čojdži Odser schopný kritiky, / tomu by bylo hodno naslouchat a nalézt od něj [poučení], / on by to dokázal jasně posoudit. / Ale nyní, protože jej není, [nevědoucí lidé] mě jen tak povrchně soudí. (313. sloka)

89 Tuto myšlenku vyslovil při osobní konzultaci dr. Šongqur. Podrobnosti k osobnosti a dílu Siregetü Güüsi Čorji uvádí Agata Bareja-Starzyńska (Siregetü Güüsi Čorji, 2006).

začaly tisknout od roku 1650). Soudím tak ze dvou důvodů. Jednak je text *Rasiyan-u qumq-a* doložen v rukopisech na březové kůře z Charbuchyn Balgasu datovaných do první poloviny 17. století. Také náš rukopis měl patrně předlohu vzniklou v době současné s texty z Charbuchyn balgasu. Druhým důvodem jsou některé politické a společenské ideály, zmiňované v textu básně, ke kterým se právě mongolská společnost na konci 16. století přiznávala a které nalézáme v politickém traktátu *Čayan teüke* („Bílá historie“), o němž současní historikové (B. Oyunbilig, D. Buyandelger) soudí, že pochází z konce 16. století. Zvláště se jedná o představu pokojné/mírové vlády/řádu *engke törü* (the principles of peace) a další dobové termíny – *duradqalči* („rádce“, 26. sloka),⁹⁰ *jayisang* („dzajsang“) a snad také *qonjin* (240. sloka). „Bílá historie“ o mírové vládě praví: „Řád náboženství [spočívá] na pravidlech súter a *dhāraṇī*, [kdežto] pravidly světského řádu jsou mír a lehkost.“ (*Nom-un törü tarni sudur qoyar kiged. yirtinčü-yin yosun törü engke kilbar ...*).⁹¹ Dále zmiňuje „Bílá kronika“ vládu pokoje *engke törü* jako jedno ze čtyř velkých pravidel (*dörben yeke törü*), jejichž uplatňování je úkolem vládců. Vláda pokoje je správnou vládnoucí metodou přinášející lidem světské štěstí, za něž je vládce přímo zodpovědný. Její praktikování umožňuje správně nastavený vnitřní řád státu.⁹²

qatayū jasay-iyar buruyutan-i kesegejü
qayiralaquī soyurqal-iyar irgen-i asarayad:
qamuy-i engke törü-dür: oruyulbasu:
qan kümün-i yabudal anu kemegdeyü:
 Provinilé po právu tvrdě trestat,
 o lid s láskou a milosrdenstvím pečovat
 a podříditi tak všechny harmonické vládě,
 to se nazývá chování vládců. (23. sloka)

tngri yajar-un ayur jokirabasu:
delekei-dür modun jimis delgerekü metü:
degedüs qad yosuyar aburilabasu:
tegünü ulus engke törü kürteyü:
 Tak jako když příznivé počasí dopřeje,
 po zemi se rozšíří ovoce na stromech,

90 Sagaster 1976: 121, 124 – pozn. 16, *idqači duradqalči* – „Zensor und Ratgeber“.

91 Sagaster 1976: 85.

92 *Dörben yeke törü ali bui kemebesü / nigedüger yeke kölgen-ü yosun amuyulang törü. / qoyaduḡar qaḡan-u bariqu engke törü. / ḡurbaduḡar niḡuča kölgen-ü yosun jiy-a törü. / dörbedüger tüsimed-ün bariqu dayičing törü kiged buyu.* „Welches sind die Vier Großen Regeln? Erstens: Die Ordnung des Großen Fahrzeugs – die Regel der Ruhe. Zweitens: Die Regel des Friedens, die der König ausübt. Drittens: Die Ordnung des Geheimen Fahrzeugs – die Jiy-a-Regel. Viertens: Die Dayičing-Regel, die die Beamten ausüben.“ Sagaster 1976: 90, 126, 292.

pokud se vrchnost chová způsobem pravých vládců,
její poddaní budou žít v míru. (62. sloka)

*ejen-tegen talali inü büttüger-ün:
edür söni törü-yi sinjilejü:
etegeđ buruyu ülü bolıyacı bolbasu:
erđini jaysang-ud kemen nereyidtüyü:
Ti, kdo plníce vůli pána
dnem i nocí dodržování zákona prověřují
a úchylky a špatnosti nepřipouštějí,
nazývají se vzácnými dzajsangy správci. (24. sloka)*

Pokud báseň *Rasiyan-u qumq-a* opravdu vznikla v druhé polovině 16. století, dokazuje, že mongolský literární odkaz jüanské dynastie byl stále velmi živý. Této skutečnosti nasvědčuje také množství fragmentů Čojdži Odserova překladu *Bodhicaryāvatāry* v rukopisných nálezích z Olon süm-e (Vnitřní Mongolsko, Moomingan) a Charbuchyn balgasu (Mongolsko, Bulgan ajmag, Dašinčilen sum).⁹³ Na počátku 17. století působil v Chalše, patrně v okolí Čoytu tayije, překladatel Altan gerel ubasi, jehož C. Damdinsüren vysoko hodnotí jako překladatele písíciho jazykem 14. století.⁹⁴ Básnický styl zavedený do psané literatury Čojdži Odserem byl v 16. století v takové vážnosti, že autor politicky významného životopisu Altan chána *Erdeni tunumal neretü sudur* („Kniha zvaná Průzračná jako drahokam“) napsal celé své dílo ve čtyřveršových slokách s aliterací na začátku veršů, tedy ve stejném stylu jako *Rasiyan-u qumq-a*.⁹⁵

1.7. Autorství a prameny textu *Rasiyan-u qumq-a*

Rasiyan-u qumq-a je dílem mongolského autora, což zvyšuje její literární hodnotu v klasické písemné mongolské literatuře, která je z velké části překladového charakteru.

Podobně jako doba vzniku, není nám znám ani autor textu. V dochovaném kolofonu (317. sloka) o sobě autor praví: *olan-a aldarsiqui yosutu kemegdegsen / öčügüken nilq-a köbegün oyutu bi* „nazvaný mezi mnohými proslavený, já s nepatrným rozumem malého dítěte“. Slovní spojení *olan-a aldarsiqui yosutu* je možné také chápat jako mongolskou podobu mnišského jména autora (tib. *mang du grags pa'i tshul*). Taktéž je možné pochopit slovo *oyutu*. V obou případech ale nejsem schopen identifikovat v dobových mongolských textech autora tohoto jména. Pozornost také budí

93 Heissig 1966: 25–38; Heissig 1976: 13–249; Chiodo 2009: 74–92.

94 Дамдинсүрэн - Цэнд 1976: 486–487; Дамдинсүрэн 1966: 10.

95 Elverskog 2003.

nejasné určení věku autora: *jayun dörben qubi nasun-dayan jokiyan ögülebei*. Význam slova *qubi*, v základním významu „díl, část“, v přeneseném významu „osud, úděl“, není v tomto kontextu jasný. Není příliš pravděpodobné, že by citovaný oddíl znamenal věk 104 let, jak by se zdálo při bezprostředním porozumění uvedeného úseku textu.⁹⁶ Je možné, že se jedná o čtvrtinu ze sta, tedy 25 let, ačkoli se takový věk jeví poněkud nízký na sepsání takto vytríbeného díla, nebo sto bez jedné čtvrtiny, tedy 75 let, což je pravděpodobnější věk. Autor byl s velkou pravděpodobností rodilý Mongol, čemuž napovídá řada mongolských reálií i metaforických vyjádření vycházejících z myšlení kočovných pastevců, obsažen je i odkaz k zemědělství.⁹⁷ Některá přirovnání (*üliger*) ukazují, že autor měl jemný smysl pro pozorování přírody a žil spjat s pasteveckým prostředím.

alman-u iruyar-tur uryuysan ebesün.

aduyusun-u aman-dür oruquy-a berke:

asuru qatayurqayčid ed tawar-ıyan

aman-dayan qayirlaju ečüs-dür aldayu:.

Tak jako je nemožné,

aby dobytek spásal trávu na dně propadliny v příkrém srázu,

tak i velcí lakomci svého zboží

sami pro sebe si střeží, ale nakonec jej ztratí. (78. sloka)

Název *Rasiyan-u qumq-a* se objevuje v Kandžuru (mong. *Ganjuur*) a jedná se o drobný text se sanskrtským názvem *Amrita Ka la ša siddhi* a pravděpodobným tibetským názvem *Bdud rtsi'i bum pa'i lung* (v mongolské transliteraci uvedeno *Bdodoči om bo bai lung*). Mongolský název zní *Rasiyan-u qumq-a-yin uduriyuluyusun* (*Ganjuur* pekingský xylograf, Dandr-a, Da, 秘密經第二十一卷, 288v-294r). Toto kanonické dílo má však s naším rukopisem společný jen obdobný název.

Dále se spojení *Rasiyan-u qumq-a* vyskytuje v názvech děl lékařského obsahu⁹⁸ a také v názvu nesouvisejícího didaktického díla, jež sepsal Wagindr-

96 Rovněž v textu básně se autor zmiňuje o krátkosti lidského života, který nedosahuje sta let: *olan-luy-a nayiraldun čidabasu ele: / ün en sečen aburi tere kü bui-j-e: / urtu nasulaju jayun üli kürümüi: / oyun-ügei qarsilaju yayun kereg: Kdo dokáže být s mnohými v souladu, / to je člověk opravdu moudré povahy. / Ani dlouhověký se nedoživá sta let, / k čemu je nerozumně se [s druhými] svářit. (139. sloka)*

97 *Tariyalang-dur usun-i urusqarun: / tataju subay-i jabduqui metü: Tak jako se buduje kanál, / aby se přivedla voda do obilí ... (70. sloka).*

98 *Naiman gesigün tegülder ündüsün dalai-yin youl rasiyan-u qumq-a terigün debter* (*Dumdadu ulus-un yarčay*, č. 9952); *Qayagriwa niyuča biitügelü-yin egüden-eče nilqas-un ada-dur jolij baling ögküi-yin yosun rasiyan-u qumq-a kemekü orusiba* (*Tamtéž*, č. 1759, 1760).

a Samudr-a (Nawang Geleg), a jehož opis je obsažen mezi rukopisy Kengze čin wanga.⁹⁹

Text Rasiyan-u qumq-a odkazuje na řadu dřívějších spisů. V řadě případů autor prameny, z nichž čerpal, jmenovitě uvádí. Při srovnání jazyka textu s nejstarší mongolskou překladovou písemnou poezií (*Bodhicaryāvatāra*, *Sayin ügetü neretü sang Subasiti*) zjistíme, že vazby na ni jsou velmi úzké. V době sepsání *Rasiyan-u qumq-a* byla pravděpodobně mongolská písemná literatura stále nepřilíš rozsáhlá a pisatel zřejmě znal většinu textů nazpaměť. Při psaní proto užíval ve velkém množství ustálených obrátů ze starších děl. Podobně přejímal také přirovnání a metafory, neboť i obsahově je *Rasiyan-u qumq-a* starším didaktickým spisům, zvláště Subhášitě, velmi blízká. Podobnosti svého stylu s dílem Čojdži Odsera si byl autor sám vědom, a proto považoval za potřebné upozornit, že autorem není Čojdži Odser.¹⁰⁰ Zároveň básník díla, z nichž čerpá, nikdy necituje přímo, ale upravuje je podle potřeby vlastní básně.

1.8. Odkazy na dílo Čojdži Odsera a další literaturu

Nejvíce výslovných odkazů nacházíme na překladové dílo Čojdži Odsera. Ve většině případů se pravděpodobně jedná o překlad *Bodhicaryāvatāry*, který autor v básni dvakrát zmiňuje:

qamuy-yi medegči Šantidib baysi
qayarqay-a Čay-a awatar-a-dur nomlabai::
 podrobně kázal vševědoucí
 učitel Šántidéva v knize [*Bodhi*]caryāvatara. (99. sloka)

teyimü-yin tula Šantib-a baysi ...
temdeg yeke Čar-a awatar-a-tur nomlabai::
 proto učitel Šántidéva ...
 názorně vyložil v Čarjávátáře. (167. sloka)

99 *Umar-a-yin sang temür γoul-tu-yin abisig-un jang üile-yin nemelge ükül-ügei rasiyan-u sayin qumq-a kemegdekü orusiba (Dumdadu ulus-un γarčiy, č. 2815). O mandžuském princovi Kengze čin wangovi (princ Jün-li 1697-1738) viz Uspensky 1997.*

100 *qoyitus gegen uqaydan onuyči / arad qutuy-tu Čoski Odser-ün jokiyaysan kemen: / qudal-iyar sayisiyaju biüü maytaytun: / qoyina jokiyaysan V budoucnosti lidé jasného pochopení a vhledu / nechť [toto dílo] lživě chválíce nevnášejí / jako by jej byl napsal svatý Čojdži Odser, / aniž [proto, že] bylo napsáno později [jej nehaní]. (310. sloka)*

Dvakrát je v básni zmíněn spis s názvem *Nimidi/Nimiti/Imidi/Imiti* (skr. *tišyā* nebo *amala*, název rostliny *Phyllanthus emblica*, *mirabolanus emblica* nebo také *Emblica officinalis*, známo také z ujurštiny *imidi/imidi*).¹⁰¹ V prvním případě je uveden jako dílo Čojdži Odsera. V druhém případě je *Nimidi* uvedeno vedle jména *Madi Bragša-a* [!]. *Madi Bragš-a* je podle sdělení dr. Šongqura ztracené dílo známé taktéž jen z citací, které jako jméno autora díla uvádějí Manjusiri čorjiwa. Není však vyloučeno, že pokud měl autor *Rasiyan-u qumq-a* k dispozici dílo *Madi Bragš-a*, mohl jej považovat za dílo či překlad Čojdži Odsera.

yayča nidün metü Čoski Odser:
qayarqay-a Imidi šastir-tur nomlabai:
Čojdži odser, jako jediné oko [zaslepeného světa],
podrobně to vyložil v knize *Nimidi*. (118. sloka)

teyimü gem-üd-i enedkeg töbed-ün merged
delgerenggüi-e šastir-tur olan-ta nomlayad:
tegünče ber Madi Bragša-a Imidi kiged:
temdegtey-e Čoski Odser nomlaysan-u tula:
O takových [důsledcích] zlého jednání se mnohokrát kázalo
v zevrubných traktátech indických a tibetských učenců.
Učilo se o nich také v *Madi Bragša* a *Nimidi*
a zřetelně o nich kázal Čojdži Odser.
nebo: „Zřetelně o nich učil také Čojdži Odser
v [knihách] *Nimidi* a *Madi Bragša*.“ (177. sloka)

Dále nacházíme v *Rasiyan-u qumq-a* několik odkazů na Čojdži Odsera bez uvedení konkrétního díla.

Čimeg-ün sudur

Třikrát se v textu *Rasiyan-u qumq-a* objevuje odkaz na text *Čimeg-ün sudur*, *Ile onuqui-yin čimeg* a *Čimeg neretü sudur*.

qayarqay-a Čoski Odser nomlabai:
... to vyložil podrobně Čojdži Odser. (216. sloka)

tere bey-e-yin belge bilig kiged üilesi
[tem]degtey-e Čowaki Od[ser] ... [32v]
tegüni üjebesü uqaydamui kemen:
teden-i ol[a]daqui-ača ese bičibei ende:
O moudrosti a činech tohoto těla
jasně [napsal] Čojdži Odser,

101 Kara 2009: 124. Vzhledem k absenci tečky nad *n* se rozšířila obě variantní čtení, přičemž později převažovalo čtení *nimidi* (Ковалевский 1844: 663).

k pochopení je třeba si to u něj přečíst.
Protože to tam lze nalézt, již jsem zde více nepsal. (301. sloka)

*sayar ügei nigülesügči Mayidari boyda:
sayitur nomlabai ile onuqui čimeg-dür:
... neochvějně soucítící pán Maitréja,
důkladně o tom kázal v Ozdobě jasného chápání. (235. sloka)*

*čimeg neretü sudur-dur nomlabai::
... praví se v sůtře zvané Ozdoba. (277. sloka)*

*aldarsiyulun nomlabai čimeg-ün sudur-dur:
... slavně kázal v sůtře Ozdoba (Čimeg-ün sudur). (297. sloka)*

Pravděpodobně se jedná o spis *Ile onul-un čimeg*, skr. *Abhisamayālaṅkāra* (Ozdoba k uvědomnění) připisovaný Maitréjovi (Maitréjanáthovi).¹⁰²

Erdini erike

Jednou je v *Rasiyan-u qumq-a* uveden odkaz na traktát *Erdini-yin erike* „Drahokamový růženec“, skr. *Ratnāvalī* (tib. *Rin chen 'phreng ba* „Věvec/girlanda klenotů“), za jehož autora je všeobecně považovaný Nágárdžuna.

*erketü burqan-a wiwanggirid ögdegsen-e:
enedkeg-ün mergen Nağarjun-a baysi
erdini erike neretü šastir-dur:
endegürel ügei belgetey-e nomlaju amui:
Moudrý indický učitel Nágárdžuna,
jehož předurčil sám mocný Buddha,
učí tak neomylně a otevřeně
v traktátu Drahocenný růženec (Girlanda klenotů). (230. sloka)*

102 Některé referencese mohou vztahovat i k textu stejného autora *Mahāyānasūtrālamkāra* (Ozdoba mahájánských sůter). K textu *Abhisamayālaṅkāra* se vztahuje řada komentářů obsažených v mongolském *Danjuuru*:

1. *Sudur-un tayilburi, Bilig baramid-un ayimay, yeren jiryuy-a: Sudur-un tayilburi, naimaduyar boti, 4253: Bilig-un činadu kürügsen-ü ubadis-un šastir Ile onul-un čimed-i silüglegsен-ü tayilburi nomlal masi todurqai üges-tü kemegdekü.* Autor: Dumdadu yeke kölgen-ü baysi čoytu nom-un buyan satun, tib. Dpal chos-kyi bshes-gnyen, skr. Śrī Dharmamitra (*Mongyol Ganjuur, Danjuur-un yarčay 2002: 647*).
2. Tamtéž, 4256: *Ile onul-un čimeg-ün tayilburi aldarsiysan qubi kemegdekü.* Autor: paṅḍita Ratn-a kirti, skr. paṅḍita Ratnakīrti (*Mongyol Ganjuur, Danjuur-un yarčay 2002: 647*).
3. *Sudur-un tayilburi, Bilig baramid-un ayimay, yeren doluy-a: Sudur-un tayilburi, 4257: Ilaju tegüs nökcīgsen eke bilig baramid-un ubadis-un šastir ilete onul-un čimeg-ün tayilburi bilig-ün jula-yin erike neretü.* Autor: Kače-yin ijaγur-tur paṅḍita čenbowa Buddha širi, paṅḍita chen po Buddhaśrījñāna (*Mongyol Ganjuur, Danjuur-un yarčay 2002: 648*).
4. Tamtéž, 4258: *Ile onul-un čimeg-ün üges-ün silüg-ün tayilburi ariyun tegülder kemegdekü.* Autor: Yeke mergen Ratn-a kara šanti pa, tib. Rin-chen 'byung-gnas shi-ba, skr. Ratnā karašanti (*Mongyol Ganjuur, Danjuur-un yarčay 2002: 648*).

Kromě výše uvedených děl zmiňuje *Rasiyan-u qumq-a* díla *Sayin üges-ün jirüken* „Jádro dobrých slov“ Bhadrakírthi, *Ariyun irüger-ün sudur* „Sútra čistých modliteb“ připisovanou Maitréjovi, a text *Maq-a mudr-a* (skr. *Mahāmudrā*, tib. *Phyags rgya chen po*). Bez konkrétního díla je uveden *boyda Madi Badra* (skr. *Matibhadra*, tib. *Blo gros bzang po*),¹⁰³ z nichž některé se mi nepodařilo přesně identifikovat.

tengsel ügei boyda Badar-a Kirti:
tegün-i sayin üges-ün jirüken-dür nomlabai:
To kázal nesrovnatelný pán Bhadrakírtí
v „Srdci dobrých slov“. (160. sloka)

asaraqui mayidari boyda-yin biden-ü:
ariyun irüger-ün sudur-dür nomlaysan:
... kázal starostlivý svatý Maitréja
v sútře Čistých modliteb. (164. sloka)¹⁰⁴

erketü burqan maq-a mudr-a tantir-a-tur::
egüni teyin kemen ilete nomlajuqui::
Že je to tak, jasně vyložil
mocný buddha v tantře *Mahāmudrā*. (286. sloka)

uqayatu boyda Madi Badra tayalamui:
[Tak] osvětluje moudrý pán Madi Badra. (290. sloka)

ögülegčid-ün manglai burqan nomlabai::
... nejřednější z kazatelů, Buddha, učil, ... (34. sloka)

1.9. Zvláštní rysy básnického jazyka

V kapitole 1.2. jsem uvedl, že teoretikové mongolské poezie jen stěží identifikují v mongolské poezii básnické postupy, které by jasně odlišovaly básnický jazyk od jazyka prózy. Obvykle se badatelé shodují na tom, že jsou pro mongolskou poezii příznačnými formálními prostředky aliterace, paralelismus a podřízení syntaxe potřebám aliterace, případně rytmu.

103 Nositelů tohoto jména je v Tibetu známo více a bez udání konkrétního textu není možné přesně určit, koho měl autor *Rasiyan-u qumq-a* na mysli. Vzhledem k době vzniku díla by se mohlo jednak například o *Gtsang pa blo gros bzang po* (1360–1423).

104 Pravděpodobně se jedná o text *Qutuy-tu Mayidari-yin irüger-ün qayan orusiba*, s variantním názvem *Qutuytu sayin yabudal-un irüger-ün qayan orusiba*, obvykle jen ve zkrácené podobě *Irüger-ün qayan* (skr. *Bhadracaryā-praṇidhāna-rāja*, tib. *bzang po spyod pa'i smon lam gyi rgyal po*). Uspensky (1999: 34) překládá název „Modlitební verše týkající se zbožných skutků“ (“Prayer verses concerning the pious acts”).

Aliterace je nejdůležitějším a nejviditelnějším znakem mongolské poezie. V *Rasiyan-u qumq-a* se pravidelně opakuje první slabika ve všech čtyřech verších v rámci jedné sloky. Při aliteraci jsou přípustné následující nepravidelnosti. Navzájem se mohou aliterovat odpovídající dvojice předních a zadních vokálů se shodným grafickým vyjádřením *o - ö - u - ü* (*ö* a *ü* má za grafickým prvkem *gedesü* společným *s o a u* ještě grafický prvek *silbe*):

Příklady aliterujících se slov v jednotlivých slokách se zvýrazněnou aliterující se slabikou:

uduridqui-yin - **ö**berün - **u**ran - **ü**nen (245.)
uqan - **ö**čügüken-ber-teki - **ö**berün - **ü**ligerlen (87.)
uqay-a-tan - **ü**ge-yin - **ö**čügüken - **ü**ligerleji (56.)
uruγ - **ö**berün - **ös**kegsen - **o**yun-ügei (191.)
tuγulyan-u - **tür**čiküi - **tör**ülki - **tu**rqaru (82.)
bükü - **bü**küi-ben - **bu**rqaγ - **bü**kü (258.)
jobaju - **jö**gegsen - **jo**liγ - **jöb** (198.)

Občas dochází k aliteraci u slabik se stejnou iniciálou, ale s finálou z opačné řady vokálů (přední x zadní).

γakšas-un - yerü - yirtinčü-yin - yegüdkeji (246.)
 sedkil - sayibar - sayar-ügei - sayitur (235.)

Navzájem se mohou při dodržení vokální harmonie zcela volně aliterovat následující dvojice slabik *qa - γa*, *ke - ge*, *da - ta*, *de - te*. Rozsáhlá skupina slabik *do/dö - du/dü - to/tö - du/dü* se může navzájem aliterovat bez ohledu na vokální harmonii.

γajar-iyar - qamuy-iyar - qayiralan - qayirlaysan-u (116.)
 γal-un - γasiγutu - qara - qayarqay-a (216.)
 γasiγutu - qara - qamuy - γayiqamsiy (223.)
 γayiqamsiy - qamuy - qarangqui - γal-un (2.)

gegegsen - geyigüliγ-e - keger-e - gem-ten (125.)
 gemtü - kegere - ger-de - kejiγ-e (181.)
 gerel-tü - kei-eče - gegen - genedte (64.)

degedü - teng-ün - tegün-eče - tersleji (309.)
 degedü - teyimü - tengrilig - degerükei-ber (93.)
 degere-ügei - degedü - tegüs - tegüni (13.)
 degesün - delekei-deki - tegüni - tere-kü (259.)
 delgerenggüi-e - tegüs - tengrilig - degedü (292.)
 tuyulyan-u - türčiküi - törülki - turqaru (82.)

Přípustná je vzájemná aliterace konsonantů *s a š*. Psaní diakritické dvojtečky u *š* nebylo v preklasickém mongolském písmu pravidelné, *s a š* byly proto zapisovány často stejným grafémem, jak je tomu i v *Rasiyan-u qumq-a*.
 sarbačin - šarabar - sayar-ügei - sayitur (272.)

Báseň byla nepochybně při čtení recitována nahlas, s takzvanou ústně-písemnou výslovností mongolského písma. Aliterace se proto zakládá především na fonetické realizaci jazyka, ačkoli se naskytnou i výjimečné případy, kdy si básník v nouzi vystačil s aliterací grafickou. Důkazem o důležitosti zvukové podoby básně je aliterace slova *tnгри* se slovy začínajícími na slabiku *te-*. Slovo *tnгри* se i dle nejstarších dokladů vyslovovalo vždy *teng-ri*¹⁰⁵ nehledě na svůj velice archaický pravopis, vycházející pravděpodobně z raně ujugurského zápisu, který ještě nezachycoval všechny krátké vokály podobně jako písmo sogdské.

*t[*e]ngri - delekei-dür - degedüs - tegünü (62.)*

*tende - t[*e]ngrilig - delekei-dekin-e - tegüber (218.)*

*tere - terigülejü - tede-lüge - t[*e]ngri (244.)*

*tere - teyin - t[*e]ngri - tende (214.)*

Výjimečně dochází ke zcela nevysvětlitelnému narušení aliterace. Buď se jedná o vědomé narušení pravidelně aliterujícího se verše, nebo došlo k chybám při opisování. V případech, kdy je porušena jen vokální harmonie, se lze domnívat, že autorovi postačovala k aliteraci grafická shoda (např. *sa - se*).

erüsčü - urid - ügeber - öber-ün (67.)

degedü - tegsi - qaraču - temdegtey-e (3.)

quriyaydaqui - quriyaquyin - adalidqabasu - qoyar (231.)

sedkil - sayibar - sayar-ügei - sayitur (235.)

Mongolská didaktická poezie s oblibou užívá paralelismu, který je široce rozšířen v ústní slovesnosti. V básni *Rasiyan-u qumq-a* nalzáme paralelismus významový a rytmicko-syntaktický.¹⁰⁶ Paralelismus v mongolské poezii je značně volný, připomínající paralelismus lidové poezie, jen výjimečně se setkáme s přesným opakováním syntaktické struktury, což je dáno mimo jiné tím, že syntax podléhá především potřebě aliterace. Paralelismus se obvykle omezuje na vytváření vyjadřovacího rámce, který se volně opakuje po několik následujících veršů.

Následující sloky jsou založeny na charakteristice správných vlastností, jejichž nositeli se přisuzuje odpovídající označení. První až třetí verš

105 Např. ve slovníku *Chua-i jü-i 華夷譯語* je k transkripci použito čínských znaků *tcheng-fi-li 滕吉舌里* zachycujících výslovnost *tenggiri* (Kuribayashi 2003: 8; Manduqu 1995: 68), v kapitole o překládání v díle *Lu lung saj lüe 盧龍賽畧 (卷之十九-二十 譯部)* je *tnгри* transkribována jako *tcheng-kche-li 滕克立 (tengkeri)* (Manduqu 1995: 399). Také ve staré turkičtině je doložena podoba *tängri* (*Древнетюркский словарь* 1969: 544). Rovněž v rukopise *Rasiyan-u qumq-a* je doložená podoba *tengri-* v rozšířené podobě *tengrilig* „nebeský“, rovněž přejaté z ujugurštiny.

106 Ke druhému paralelismu v mongolské poezii viz Герасимович 1975: 113–115.

stojí opakovaně ve stejném logickém vztahu ke čtvrtému verši. Tento logický vztah je syntakticky vyjádřen slovesem s podmiňovacím sufixem *-basu/ besü*, zatímco závěrečné konstatování ukončuje finitní sloveso vyjadřující jistotu nebo vysokou míru pravděpodobnosti (slovesa se sufixy *-yu/ yü*, případně *bolai*).

*ijen-tegen talali inü bütüger-ün:
edür söni törü-yi sinjilejü:
eteged buruyu ülü bolyayçı bolbasu:
erđini jaysang-ud kemen nereyidtüyü:
Ti, kdo plníce vůli pána
dnem i nocí dodržování zákona prověřují
a úchytky a špatnosti nepřipouštějí,
nazývají se vzácnými dzajsangy správci. (24.
sloka)*

*ünen törü-ber ulus irgen-i jasaju:
ürgülji seren mančiqui sedkil-iyer:
edür söni nögčiyegči bolbasu:
ulusi jasayçı noyad-un aburi bolai::
Spravovat lid podle pravého řádu
a dny i noci trávit
s neustálou bdělostí a pozorností,
toť vládnoucích pánů správně počínání. (25.
sloka)*

*γayča sonusuysan-iyān ülü umartan
qayan-dayan durad-un čidayad:
qaračius ulusun jayučii bolbasu:
qayan-u duradqalči kemen tegünü ögüleyü:
Ten, kdo stojí jako prostředník mezi prostým lidem [a vládcem] tak,
že neopomene ani jedinou věc, již zaslechne,
a dokáže ji vládcí připomenout,
ten se vládcův rádce nazývá. (26. sloka)*

Rozsáhlá část *Rasiyan-u qumq-a* je založena na srovnání (mong. *adalidqal*), které je ostatně hlavním vyjadřovacím prostředkem didaktické poezie. Při porovnání jevů či dějů v přírodě s lidským jednáním je běžný významový paralelismus. V bezprostředně následujících dvojverších se vyjadřuje obdobný jev, avšak syntaktická struktura verše se liší.

*uryumal naran gerel-tü bögetele:
öberün nidün-eče anggida yakin ijekü:
üligerlen adalidqan ögülebesü ber:
oyun ügegün yakin uqan čidaqu:
Světlo stoupajícího slunce
nelze spatřit jinak než vlastníma očima.
Byť mluvím v podobenstvích a přirovnáních,
jak by to pochopil pošetilý? (86. sloka)*

Při rytmicko-syntaktickém paralelismu opakuje první i druhé dvojverší v rámci čtyřveršové sloky shodnou syntaktickou stavbu věty a zachovává stejné vztahy mezi větnými členy, částečně užívá i shodných gramatických forem u jednotlivých slov.

*egenegče busud-da tusaban kürgegči:
erdem-ten sayin arγ-a sitügdeküi:
endegülküi sedkil-i erkilen egüskegči:*

eyimü mayad-i arɣ-a-bar tebčigdeküi:

Je třeba upřednostňovat ctnostný dobrý způsob
přinášející vždy prospěch ostatním.
Ničemníkům usilovně sprádajícím zlomyslné plány,
těm je třeba se chytře vyhnout. (90. sloka)

V následujícím příkladě vykazují syntaktický paralelismus celé sousední sloky či jejich části (paralelní úseky jsou vyznačeny tučným písmem).

uryumal naran-i singgegülüged sača:

olan odud ber jerge gilbeljemüi:

oytarɣui-tur toytan čiday-san-iyar

odud ču gilbelkü jöb boltuyai-j-e:

Jakmile zapadne běžící slunce
mnoho hvězd vzájemně soupeří svým svi-
tem,
už proto, že se dokážou udržet na nebi,
je přece zákonité, že právě ony svítí. (127. sloka)

yajar-tu bükü ɣal-tu qoruɣai:

ɣačaɣar gilbelkü anu ɣayun sayin:

qalayun naran uryubasu tende:

yasiyutu bolumui-j-e: mayad-iyar-ta:

Světlušky, co jich jen na zemi je,
k čemu jsou, svítí-li osamocně,
jakmile vystoupá horké slunce,
zajisté na ně přijde trýzeň. (128. sloka)

tengsel-ügei boydas-i yegüdkegsen-dür:

ters üjel-ten eremsin temčeldübei:

terekü buruyu mör-i suduluysan-iyar

ters-üd ču temečeldükü jöb boltuyai-j-e:

Když vymřeli nedostižní světci,
začali se drát nadutí heretici,
již proto, že rozvíjejí svou špatnou cestu,
je zákonité, že se heretici spolu také sváří. (129. sloka)

qubi-yin tedüi-ken-i ülü meden atala:

qudal-iyar temečegčid-i ɣayiqaqu metüi:

qutuy-tan boydas törübesü tende

yutuju yasiyutu bolumui-j-e-da:

Neznají ani trochu málo,
a obdivují se těm, kteří soupeří ve lžích,
pokud se tam objeví svatí vladkyové,
jsou zahanbeni a přijde na ně zklamání. (130. sloka)

V básnickém jazyce často dochází k narušení pravidelné syntaxe, k syntaktickým inverzím. Zpravidla se tak děje kvůli potřebám aliterace, případně rytmu.¹⁰⁷ Primárním účelem inverzí v mongolské poezii není zdůraznění určitého větného členu, jak je tomu například v čínské poezii,¹⁰⁸ ačkoli mimovolně ke zdůraznění dochází.

asuru qayirlayu: amiban basa:

V tom na životě tuze ulpívá ... (204. sloka) – Přirozený slovosled verše je *amiban basa asuru qayirlayu*.

öčügüken ber ariyun-a ögbesü:

ünen-iyer ači üre kürtemüi-j-e:

urida Sibi ba ulus-dur burqan minü:

107 O rytmu v mongolské poezii podrobně Владимирцов 1929: 97–107. Vladimircov však nezmiňuje, že by potřeba aplikace rytmu vedla ke změně syntaxe. Ke vlivu rytmu na syntaktické uspořádání verše dochází v poezii přímo určené k rytmické recitaci, například v liturgických textech III. mergen gegena Lubsangdambijalsana.

108 Viz např. Lomová 1999: 162–169.

ögülebei qayan boluysan-dur-iyān:
 Kdo daruje byt málo, ale upřímne,
 opravdu dosáhne zásluh.
 Takto pravil můj Buddha,
 když se kdysi stal vládcem v zemi Sibi. (255. sloka)
 Přirozený slovosled druhého dvojverší je *urida Sibi ba ulus-dur qayan boluysan-dur-iyān burqan minü ögülebei:*

... arban qonuy-a edüy-e umartaju
amaralduqui-yi ese üjebüü busud-luy-a:
 ... tu v deseti dnech na něj zapomene
 a zas s jiným se laská. Cožpak jste to neviděli? (151. sloka)
 Přirozený slovosled posledního verše je *busud-luy-a amaralduqui-yi ese üjebüü.*

1.10. Poznámky k paleografii rukopisu

Jak je obvyklé v rukopisných i xylografických textech téměř až do počátku 19. století, je i *Rasiyan-u qumq-a* psána mongolským písmem „bez teček“ (*čeg-ügei*) nad *n* a *γ/q* a pod *š*. Obvykle není činěn grafický rozdíl mezi *č* a *j* uprostřed slova. Písmena *j* a *γ* nejsou v pozici na začátku slova graficky rozlišena. Písmeno *n* na konci slova má vždy zakončení doprava (*segül*). Vertikální zakončení obvyklé v preklasických a archaizujících rukopisech se nevyskytuje. Závěrečné *s* je častěji psáno pomocí plné varianty *s*, ale nalézáme i případy, kdy je psáno s jednoduchým krátkým zakončením – „krátkým ocasem“ (*boyuni segül*) jako ujugurské *z*.

např.: *üiles-i 2v/12, 2r/19, 2r/22* (v podobě ujugurského *z*) – *üiles-i 3r/10* (plná varianta koncového *s*)
boydas 14r/9 (v podobě ujugurského *z*) – *boydas 8r/9* (plná varianta koncového *s*)
üges 7r/7 (v podobě ujugurského *z*) – *üges 6r/22* (plná varianta koncového *s*)

Také z hlediska ortografie je rukopis značně nejednotný. To poukazuje jednak na nepřilíš zkušeného písaře, jednak na skutečnost, že jazyková a pravopisná pravidla reflektovaná v originální předloze byla částečně odlišná od zvyklostí opisovače, který dílem přebíral grafickou podobu originálu, ale mnohde ji upravoval podle vlastních představ. Za řadou různopsaných mohlo stát také poškození originálu. Zvláště při psaní na březovou kůru nutily černé linie v kůře a případné praskliny slova rozdělovat podle možností psacího materiálu.

Velkou rozkolísanost pozorujeme v rukopise *Rasiyan-u qumq-a* u psaní sufixů jmenných.

Genitivní sufix *-yin* připojený ke slovesným jménům je psán častěji spojitě, ale u týchž slov nalézáme i psaní oddělená:

quriyaquyin 23v/19, 25v/23 – *quriyaqui-yin* 4v/5

bisilyaquyin 32r/11 – *bisilyaqui-yin* 31v/18

kürteküyin 16r/22, 16r/28

tegüskeküin 31r/15

tügeküyin 32v/27

Akusativní sufix *-i*:

belgesi 18v/8 – *belges-i* 27r/5

Instrumentální sufix *-ber*:

jergeber 5r/11, 32r/2 – *jerge-ber* 14r/29

arɣabar 5v/26

činegeber 2r/15, 4v/25

edügeber 12v/26

Ablativní sufix *-ača*:

manača 17v/26 – *man-ača* 11v/11

Ablativní sufix spřažený s přivlastňovacím sufixem (*-ača- + -ban > -ačayan*)

miqan-ačayan 6v/21

Psaní sufixů dativu-lokativu není podobně jako v textech preklasického i raně-klasického období a lidových rukopisech všech období konzistentní. Rukopis nedodrží pravidla psaní sufixů *-dur/dür* a *-daki/deki* (pomocí tzv. *kebtege d*) po slovech ukončených na samohlásky *a*, *n*, *m*, *l*, *n*, *ng* a sufixů *-tur/tür* a *-taki/teki* (pomocí tzv. *bosuy-a t*) po slovech ukončených na *b*, *ɣ/g*, *r*, *s*, *d/t*.

öčügüken-deki 11v/7, 27r/8, 28r/9 – *öčügüken-teki* 4v/11

V transkripci jsem reflektoval reálný zápis těchto sufixů (𐰽𐰺𐰍 *-tur/tür*, 𐰽𐰺𐰍 *-ta/te*, 𐰽𐰺𐰍 *-dur/dür*, 𐰽𐰺𐰍 *-da/de*). Fonetické rozlišování *d-* od *t-* a na začátku slova, a *t-* od *d-* uprostřed slova nezřídka se vyskytující v textech 17. a 18. století jsem nezaznamenal. Výjimkou jsou slova s ustáleným pravopisem jako *ed*.

Přivlastňovací sufix *-ban/ben*:

beyeben 2v/23, 14r/19 – *bey-e-ben* 12r/18, 27r/10, 27r/18

jayuraban 15r/10, 19v/18

amiban 2v/22, 6r/18, 20r/8, 21r/3, 21r/4, 21r/8

čikiben 2r/21

V době sepsání *Rasiyan-u qumq-a* byl patrně v živém používání dnes archaizující nominalizující sufix *-tan/ten*, jehož ortografie je rovněž nejednotná. Někteří jazykovědci charakterizovali sufix *-tan* jako plurální variantu vytvořenou přidáním *-n* k sociativnímu sufixu jednotného čísla *-tu/tü*, resp. *-tai/tei* (Поппе 1937: 112). Spíše než kategorii množství však sufix *-tan/ten* charakterizuje druhovou sounáležitost osob či jiných živých bytostí na základě určité společné vlastnosti, sdíleného znaku nebo disponovatelných statků (Орловская 1984: 58–59; Санжеев 1953: 133–134).

aldar-tan 28r/5 – *aldartan* 3r/12, 13v/2

uqay-a-tan 7r/11 – *uqayatan-a* 7r/8

gem-tenü 14v/11 (k sufixu *-ten* je neobvykle připojen genitivní sufix *-ü*)

yosutan 5v/3

U sociativního sufixu jednotného čísla *-tu/tü* také pozorujeme variantní způsoby zápisu. Při nespojitém zápisu se vždy užívá *bosuy-a t* v souladu s fonetickou hodnotou sufixu. Pozdější forma sociativního sufixu *-tai/tei* se v *Rasiyan-u qumq-a* nevyskytuje. Tvary se sufixem *-tu/tü* mohou vystupovat výhradně v atributivním postavení.

gem-tü 12v/1, 13r/23, 18r/16, 33v/2, 33v/26 – *gemtü* 18v/16

tusa-tu 20r/17 – *tusatu* 10v/13

qutuy-tu 33r/10, 33r/25

öngge-tü 23v/8

Sufix *-ta* vyjadřující násobnost je psán pomocí *-ta* i *-da* spojitě i nespojitě. Ačkoli by bylo korektní použít vždy transkripci *-ta*, pro vyjádření rozmanitého způsobu zápisu transkribuji *-da/de* v případě zápisu pomocí *kebtege d* (ᠬᠡᠪᠲᠡᠭᠡ ᠳ) a *-ta/te* v případě zápisu pomocí *bosuy-a t* (ᠪᠣᠰᠤᠢ ᠲ).

olanta 17r/15 – *olan-ta* 18r/22 – *olan-da* 27v/2, 22r/22

nigen-te 17v/11; *kedün-de* 15v/5

Také zdrobňující sufix *-qan* (zastoupen pouze ve formě *-ken*) je psán odděleně i spojitě, aniž bychom mohli vypožorovat nějakou pravidelnost.

tedüiken 5v/6, 30r/12, *tedüiken ber* 5r/20, *tedüiken-i* 31r/27, *tedüiken-iyer* 7r/13 – *tedüi-ken-i* 14r/6

öčüken 4v/25, 9r/18, 10v/19, 13r/20, 18v/3, 18v/10, 18v/14, 19v/6

ödter-ken 5v/22, 9r/17

Pozoruhodné je, že v rukopise vedle sebe nalézáme příklady spojitého a nespojitého psaní archaického, již v preklasické mongolštině neproduktivního sufixu *-si*.

qamiy-a-si 12r/27 – *qamiyasi* 15v/14

Ojedinelé jsou dva případy, kdy jsou slovesné kořeny zaznamenány odděleně od slovesných sufixů. (Pokud je důvodem rozděleného psaní konec sloupce, považují je za psaní spojitě.) Psaní slovesotvorného sufixu bylo sice běžné ve staré ujurštině, ale u následujících dvou sloves usuzují spíše na písařskou chybu.

niged-čü 11r/12

üliger-lejü 7r/15

Konverbum *-r-un/r-ün* (spojitě psáno *-run/rün*) se také vyskytuje v obou podobách. Velmi archaické konverbum *-r-un/r-ün* se v *Rasiyan-u qumq-a* vyskytuje u mnoha různých slovesných kořenů.

bolur-un 6v/13 – bolurun 9r/19

bür-ün 4v/14, 12r/25, 31v/14 – bürün 2r/14, 4v/1, 4r/24, 6r/8, 10r/20, 10r/26, 12v/8, 12v/16, 12v/17, 12v/21, 17r/4, 18r/8, 23r/3, 25v/2, 25v/8, 27v/3, 27v/10, 29v/12, 29r/23

Podle rozboru jazyka kroniky *Altan tobči* M. N. Orlovské (Orловская 1984: 181) konverbum *-r-un* nejčastěji vyjadřuje děj, v době jehož trvání nebo po němž dochází k dalšímu ději, vyjádřeného slovesem následujícím. V následujících případech z *Rasiyan-u qumq-a* konverbum *-r-un* uvádí okolnost, za níž k dalšímu ději dochází. Spíše než o časovou posloupnost se jedná o posloupnost logickou. První část výpovědi uvádí situaci, druhá část dodává zásadní zjištění a první část výpovědi dále rozvíjí, upřesňuje a vysvětluje.

eteged ülesi surγayči bolur-un

egüni üiled kemen ögdebesü tende:

Kdo učí druhé činit tyto [zlé] skutky,

řka: „Počítej si takto“, ... (51. sloka)

olan-dur keregtü qoyar nidün:

örigüü-yi jalar-un nigen-i aniqui metü:

Běžně pozorujeme oběma očima,

ale při vyvažování váhy se jedno oko přivírá, ... (71. sloka)

öčügüken bolbaraqai čay-tur jobar-un:

ögülen kelemen yadaju ukilabasu ele:

A jak trpí v době, kdy je něžným pacholetem,

jež není schopno vyslovit se a pláče, ... (187. sloka)

kei-dür sitügsen amin nitur-un:

gereltü jula-yi bütügegsen bürkügsen metü bütügejü

Jako pohasne plamen závislý na vzduchu,

když jsi zaklopil svítící lampičku, ... (210. sloka)

teyimü siltayan-iyar ene orčilang-tur
 tačiyaju basa basa kü orčin törür-ün:
 tačiyaju minükei kemen [17r] barimtalaysan-iyar:
 tayalayad-ača qayačaqu jobalang-ud kürteyü:
 Z téže příčiny zde v tomto světě
 v tužbách znovu a znovu se rodíme,
 s dychtěním lpíme na věcech „to je mé“,
 a proto se soužíme jsouce od milých věcí odloučení. (162. sloka)

V následujícím případě vyjadřuje konverbium *-r-un* příčinu nebo cíl následujícího děje.

eldeb-iyer jobaju öčüken oluysan:
 ed-iyen qadayalar-un masi jobayad:
 Velmi se trápí, aby uchránil,
 s rozmanitým pečováním získanou trochu majetku, ... (189. sloka)