

II. Tibetské pohřební obřady pod vlivem buddhismu

Představy o smrti a zrození

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

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

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

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

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

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

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

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

116 Kritická edice textu a překlad viz SKORUPSKI 1983.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

122 Porobněji k rituálu oživení mrtvolky viz BEROUNSKÝ 2011b.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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