

Soudobá mongolská religiosita (I)

ZDENĚK R. NEŠPOR

etnolog Dorži Banzarov si ve své dodnes citované disertační práci z roku 1963 poprvé stěžoval na malý badatelský zájem, jaký vzbuzuje archaická mongolská religiosita a její do současnosti přežívající formy. Za následujících sto padesát let však mnoho nezměnilo. Na vině tu je jednak těživý nedostatek pramenů, neboť mongolské náboženství se samo definovalo jako „víra bez svatých písem,“ ve své řadě i synkretický charakter této religiosity, patrný zejména v 19. a 20. století „původní“ náboženství Turko-Mongolů či altajských národů vůbec tak bylo nalézáno spíše u Burjatů a Kalmyků, pro „původní“ šamanismus byly sledovány zdroje v tibetském bönismu, který měl do Mongolska proniknout spolu s buddhismem. Pak soudobé náboženství Mongolů bývalo popisováno jako vcelku „čistý“ příklad lamaistické verze (vadžrajána) buddhismu a ještě později bylo marxvisticky ladateli označeno za cosi zcela překonaného a Mongolská lidová republika byla přelášana za „druhý ateistický stát světa“. Přesto je i v současném Mongolsku náboženství jednou z nejdůležitějších kulturních sfér, která výrazně ovlivňuje životy obyčejného člověka v jeho každodennosti i při všech významných osobních nebo skupinových událostech. Zdaleka se přitom nejedná jen o proklamovaný lamaismus, setkáváme se zde i s mnohými animisticko-šamanskými relikty.

Náboženství mongolských kmenů, které 4.–5. století osídlily většinu vnějšího Mongolska (severovýchodní oblast Číny), bývá charakterizováno jako velmi archaické animisticko-šamanské náboženství, ve svém celku neodvoditelné od jiných religiozních tradic, byť tyto v různé míře zajišťují



Obřadná žehň socha z Ogedei-čbánova pátáce v Karakorumu (Čbarchborinuu)

těchto obřadů, je nepochybné, že i vykonávání ohňových čistících praktik bylo v hrazeno šamanům. Bezvýznamnost dalších božstev, jejichž existence však nebyla popírána, jasně ukazují jejich jména mnohdy to jediné, co o nich víme – kterýchabrostiti, válečnictví, prospěchu stád a byli vnímáni jako pouhé aspekty Nebe jako nástroje jeho působení bez vlastního významu a pochopitelně i bez kultu.

Nesmírné významnou složkou černé kultury byl naproti tomu kult duchů (ongon) kteří byli považováni za nejvýznamnější hybatele předmětného světa. V jejich mo bylo působit dobro a prospěch v nejbližšího smyslu (bohatství, hojnost, zdraví, apod.) ale i jejich pravý opak, projevující se zejména posednutím postižené osoby. V nejstarší detekovatelné vrstvě mongolské religiosity šlo jednak o duchy m (hor, řek) a dále o klanové uctívané duch zemřelých předků. Později však převládá názor, že svým působením významní jen duchové významných jedinců (ať v rámci róm, ať ve zlem, včetně násilně zemřelých a že tyto pak působí nejen v rámci vlastního klanu, ale doslova na celý kmen resp. tive národ. Tím vymizela prostá úcta k duchům předků, nikoli nepodobná kultu předků u jiných asijských etnik, a místo nastoupila služba dobrým a zlým onům, duchům cizích lidí, nepatřících k buzným sloužícího. Náboženské praktiky spojené s uctíváním ongonů byly opět p devším záležitostí sacerdotální vrstvy. maní, kteří potřebovali zvláštní povolání a následnou výuku v této funkci, totiž v děli své praktiky (cesta za duši nemoc ho, divinace ad.), stejně se však zabývali exorcismem zlých ongonů z posedlí člověka, nebo okrajově i zvířete či v Způsob provádění těchto religiozních praktik se přitom zřejmě příliš nelišil od šamismu etnik severní a severovýchodní Asie

Do příchodu buddhismu se Mongolové setkali s některými jinými náboženskými kulturami, s konfucianismem, s zminěným mazdaismem a zcela okrajově i s křesťanstvím, jejich vliv však nebyl

do sebe integrovalo. Jako i jinde, například v Japonsku, nemělo vlastní název, neboť z hlediska jeho subjektů šlo o náboženství par excellence, a teprve v okamžiku razantního průniku buddhismu do Mongolska v 16.–17. století bylo jako cosi temného, nejasného a zavrhénohodného nazváno „černou vírou“ (chara šadžin), na rozdíl od „žluté víry“ (šira šadžin) Tson-kha-povských reformních buddhistů. Toto „barevné srovnání“ je přitom velmi důležité, ukazuje totiž, že oba soupeřící kultury byly dobové a místně vnímány jako v duchovnímoci rovnocenné; oba byly šadžin, náboženství, byť jeden byl interpretován jako pravé náboženství proti nepravému.

V centru černé víry stál kult Nebe (Tengri), neosobní nejvyšší mocnosti, již Mongolové postavili nad všechna svá božstva, zatímco druhoradi bohové byli buď nástroji jeho vůle nebo jeho rozličnými aspekty. Nebe bylo vnímáno jako (spolu s okrajovější Zemí) ploditel všeho bytí, dárce všeho dobrého a zároveň jeho garant a kontrolovatel, kdy všechno vědomé bytí – a zejména lidé – se musí chovat tak, „aby byli hodni milosti nebe, bez níž nelze šťastné žít“. K Tengri se upírala většina modliteb, libačních a excitačních praktik, ke kterým se vždy užívalo alkoholu, zprvu airagu, zkašeného ovčího mléka, a mnohem později i vodky. Provádění těchto rituálů přitom patřilo do výhradní kompetence šamanů. Vedle Nebe byl důležitým objektem náboženství ještě oheň (um, om), „první plod Nebe“, vzniklý při jeho vydělení z prapůvodního Chaosu, jeho význam však nabýval na intenzitě spíše až později, zřejmě vlivem perského mazdaismu. Tak bylo vytvořeno stejnojmenné feminní božstvo ohně, které na sebe přijalo některé aspekty původně vyhrazené Tengri (Oheň se stal dárce dobra, tvořícím duši všeho živého). Oheň však plnil i důležitou purifikační funkci. Jurta nebyla „čista“, neplánil v ní oheň, a většina přechodových rituálů a dalších náboženských úkonů byla spojena s duchovním čistotou procházením mezi dvěma ohni nebo s nakurčováním. Třebaže dneš, vzhledem k silné buddhistické vstřevě, nejsme s to plně rekonstruovat průběh

mo trvání represivní protišamaniské politiky (upalování šamanů) po celé 19. a na počátku 20. století svědčí o pravém opaku. V severozápadní části Mongolské republiky a v některých oblastech vnějšího Mongolska pak šamanismus žije dodnes. Jde ovšem o černou víru ve značně pozmeněné podobě, kterou W. Heissig neváhal nazvat „žlutým šamanismem“, neboť původní náboženství Mongolů postupně zcela ztratilo vlastní charakter. K podobnému vývoji ostatně došlo i v jiných asijských oblastech, příkladem ostatně může být již zmíněný tibetský bönismus. Sami Tibeťané totiž většinou nejsou ani bönisty ani buddhisty (lhostejno jaké školy), ale směsí obou, stejně jako se v lidové japonské religiozitě mísí šintó s buddhismem a zřejmě i s dalšími náboženskými kulturami. Mongolský „žlutý šamanismus“ se dnes projevuje – vedle specifických náboženských obřadů – především uctíváním rozličných náboženských objektů, kdy k buddhistickému panteonu byly tu méně, tu více přidávány prastaré předměty adorace, ongoni, Tengri, duchové míst, hor a vod.

Výčet náboženských kultur, které ovlivnily mongolskou religiozitu, však ještě není ukončen. Respektive není ukončen, přijme-li dnes již poměrně obecně zastávanou tezi, že sovětský komunismus (stejně jako italský fašismus a německý nacismus) a jim proklamovaný ateismus je svého druhu implicitním náboženstvím. Ve všech těchto ideologických se totiž setkáváme s jistou „vyvolenou skupinou“ (třídou, národem, rasou), která si nárokuje zvláštní „spásu“, příslušnost k níž je spojená s provádním určitých rituálů, s „kanonizací“ jejich „proroků“ atd. Příslušnost k takové skupině a jí zaštiťující ideologii je přitom spojena s typicky náboženským zakoušením *mysterii tremendum et fascinosa*, stát a náboženství se opět mají stát jedním celkem. Také proto je tradiční religiozita v totalitních systémech vždy více či méně potlačována.

K tomuto vývoji došlo i v Mongolsku, kde v roce 1921 provedl legendární – záhy odstraněný, ale ve svém mauzoleu vlastně

známý. Ani v případě perského šamanismu, jehož impakt byl naprosto největší, totiž nešlo o přímé přebírání šamaniských idejí, ale o jejich velmi značnou transformaci do rámce vlastních náboženských představ a navíc šlo o výpůjčky okrajového rázu. Totéž zprvu platí o buddhistické misie, přicházející do Mongolska od 13. století. Jejich působení omezeno na velmi úzký kruh okolo vládní dynastie.

masivnímu vstupu buddhismu do Mongolska došlo v 16. a 17. století prostřednictvím legendárních misionářů Nejdžinga a Dzaja-Pandida. Nešlo ovšem o nepřenasílný, právě naopak. Nová víra, opírající se o přízeň panovníka, vedla se šamanismem tvrdě boje. Šamanští upalování, jejich idoly likvidovány byly zakázány ongoty, šamanistické služby na počest všech ongomů. Ruku s touto represivní politikou však šla do předstihu i náboženství bön a dokonce i ti nejvyšší mistři tibetského buddhismu kladli důraz v duchu té nejvlastnější tradice šamanismu – do sebe totiž integrovali dřívější šamanistické náboženské prvky, modlitby a úkony. Pozdější pověsti o tom napsal, že „lamové sebrali tyby, zůstávající na ústech lidu, přidali jim nové, blížší novému náboženství a mezi lidem rozšířili.“ Přinejmenší – a to je třeba zdůraznit – nejnovější mongolské tak došlo ke konverzi většiny obyvatel a z Mongolska se stal teokratickým státem (pod čínským protektorem), který sídlilo přes 700 klášterů, ve kterých žila více než třetina obyvatel. Naproti tomu přitom šlo výhradně o kláštery a sekty“ vadžrajánského lamaismu, které byly filiace se od své mateřské církve neodchýlila. Bylo to podminěno trvalými styky s Tibetem, jenž byl vždy vnímán jako duchovně nadřazenější, kam by nové posílání ke studium atd.

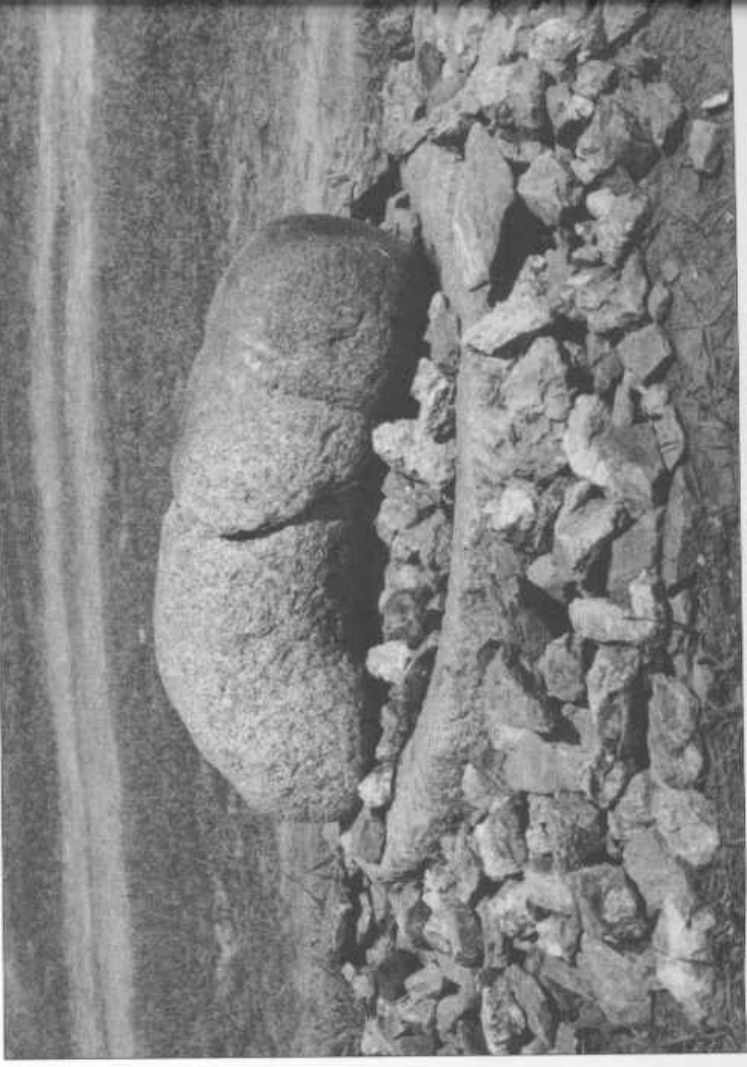
a základě těchto skutečností se dlouho předpokládalo, že mongolský šamanismus byl již zcela vymýcen. Avšak již sa-

deifikovaný – Süchbátar bolševický převrat. Jeho nástupce Čojbalsan, udržující svou moc jen díky masivní sovětské pomoci, byl pod jejich protektorem nucen v roce 1929 vyhlásit rozsáhlou protibuddhistickou kampaň, která se v letech 1932–1937 proměnila v úplnou likvidaci mongolského náboženského života. Primárním cílem těchto čistek, jimž padlo za oběť snad až 27 000 lidí (3 % tehdejší mongolské populace), byly buddhistické kláštery a buddhismus vůbec. Z více než 700 klášterů Mongolska byly ponechány pouze čtyři jako muzea a jen v jediném (Danganterkinlenchid v Ulán-Bátaru) přetrvaly buddhistické pobožnosti „pro návštěvníky země“.

Sověty řízené represe se přitom dotkly především institucionální religiozity, buddhismu, jehož veřejné vyznávání bylo nadlouho zcela znemožněno. Lidová náboženská praxe utrpěla již méně, soukromý kult byl

ve většině provincií (aimagů) sice zakázán, nicméně tolerován. Podobně tomu bylo i s pozůstatky šamanismu, byť proti některým nejznámějším šamanům sovětské politiky raději zakročili. Společenský vývoj však i zde vedl k tomu, že dnes se šamani vyskytují jen v některých odlehlejších oblastech země (k „rádnému“ ustavení šamanů je totiž zapotřebí nejen jeho vnitřního svolení, ale i důkladné výuky, která absenteje). Represemi nepostížen však zůstala především lidový animismus, v příštím čísle le proto budeme věnovat pozornost právnímu. Těm jeho prvkům, které přetrvaly nejprve období buddhismu jakožto státního náboženství, pak období bolševismu jakožto státního náboženství – jako takové ostatně Mongoly vždy byl vnímán – a konečně i buddhistický revival v 90. letech 20. století.

(dokončení v příštím čísle)



Kamenný úd v Karakorumu (Charcorbin)

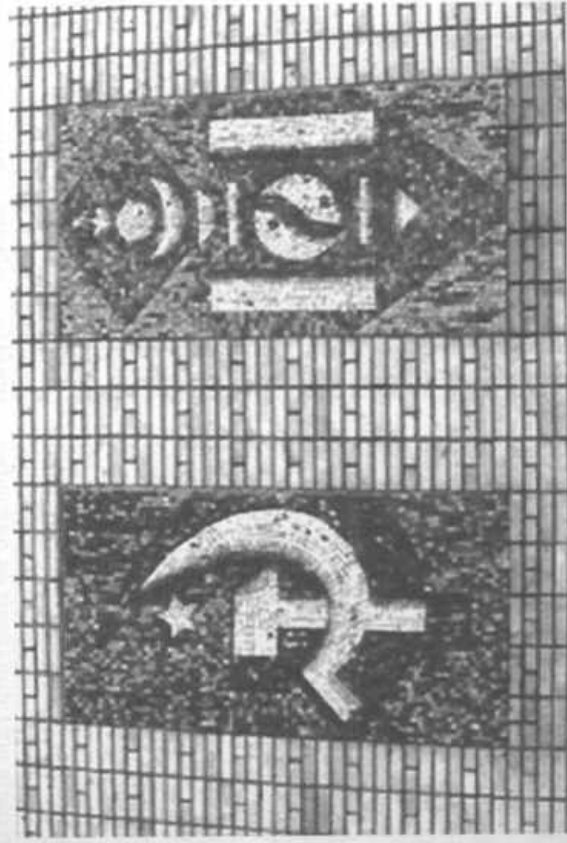
Soudobá mongolská religiosita (II)

ZDENĚK R. NEŠPOR

minulém čísle Nového Orientu jsem se snažil alespoň v krátkosti nastínit složitý a neporupný vývoj lidových mongolských náboženských představ. Charakteristicky pro ně je především rozsáhlý synkretismus, postupně splývání religijních prvků z různých náboženských původů, pod nimiž vždy znovu vyvstávají některé tradice dávné černé animisticko-šamanské představy a praktiky. Na tomto místě bych chtěl blíže zdůraznit některé z nich a na jejich symbiózu s oficiálně deklarovanými vírami.

Černé přitom zachoval nezbytný nadhled z něhož můžeme vidět i ty náboženské prvky, které zůstávají samotným věří- telům, vyjdou z obecné teorie znaku. Budeme rozumět smyslově vnímatel- nosti, zastupující jiné entity materiální a duchovní povahy vzhledem k užívání- mu recipientem znaku společně sdílené povaze. Je však zřejmé, že se setkáváme s množstvím znaků, rozdílných významností, budu věnovat pozornost znakům par excellence, těm, které za- stupují a definují velké celky víry respektive

národa. V Evropě si něco málo z této povahy dosud zachovaly státní znaky, v případě křesťanství je dnes takovým znakem beze- sporu kříž (byla jím však i ryba apod.). Při- tím nezbytně implikuje i přihlášení se k onomu velkému národnímu nebo religijní- mu celku, jež zastupují; pro muslima vyřčení *šahády* značí plné přihlášení se k is- lamu, byť samozřejmě přítomnost celé mus- limské náboženské praxe a věrouky v *šahá- dě* je jen symbolická. Podobným znakem je v Mongolsku přinejmenším od 14. století



Sovětský státní znak a komunisticky upravené sojombo, školní budova v Čecerlegu

Sojombo, do své konečné podoby dotvoře- né patrně buddhistickými mnichy, vždy symbolizovalo národní a náboženskou jed- notu všech Mongolů a jako takové bylo a do- dnes je symbolem užíváným jak při nábo- ženských obřadech, tak státní správou (v upravené podobě i jako státní znak Mon- golské lidové republiky), ale zejména jako talisman každého příslušníka tohoto etnika. Přitom je zajímavé, že nedílnou součástí tohoto znaku tvoří oheň a diáda Slunce-Mě- sic, upomínající na *Tengri*, tedy prvky z pů- vodního animisticko-šamanského mongol- ského kultu. Jeho ostatní symbolické součásti jsou *važrajánového* původu. Uka- zuje to na významnost tradice černé víry, jež buddhismem nemohla být a nebyla potřena, ale spíše integrována. *Sojombo* v této podo- bě užívali jak šamani „žlutého šamanismu“, tak i lamové žluté sekty. Podobně zase silu tohoto buddhisticko-šamanského komplexu v porovnání s komunisty zaváděným ofi- ciálním ateismem ukazuje přetrvání *sojom- ba* jako státního znaku, v němž oheň byl nahrazen bolševickou hvězdou. Takto upra- vený znak byl symbolicky reinterpretován, že totiž hvězda symbolizuje budoucnost ze- mě, slunce a měsíc její věčné trvání, troj- úhelníky vítězství, horizontální břevna ná- rodní čest, symbol *jin* a *jang* národní jednotu a vertikální břevna přátelství (se Sovětským svazem, bývalo někdy dodáva- no). Většina Mongolů se ovšem „nového“ znaku bála a jeho užívání se z náboženských důvodů bránila. Byl sice znakem státním, oficiální mocí hojně užíváným a zobrazova- ným, nestal se však znakem národním, na- tož pak náboženským. Při soukromém kultu i v běžném profánním životě *Mongolové* vždy upřednostňovali klasické *sojombo*, kte- ré se také po převratu v roce 1990 opět stalo mongolským státním znakem.

Sojombo, znak mongolského národa a komplexu mongolského náboženství, syn- krese buddhismu s animisticko-šamanskou černou vírou, tedy bylo a je vnímáno jako znak této náboženské a etnické jednoty. Na druhou stranu je však zároveň tato víra chá- pána jako znak vymezující a postačující k vymezení příslušnosti k mongolskému ná- rodu. Docela stejně většina Mongolů chápa-

mus symbolizovaný hvězdou, srpem a klič- kem – jako znak vymezující národy („klič- ky“) a náboženství Sovětského svazu. O velmi častém společném vyobrazení upra- veného *sojomba* se sovětským státním zna- kem, které mělo symbolizovat věčné bra- ství mezi oběma socialistickými státy, při- tom Mongolové obvykle prohlašují, že jde o dva náboženské znaky. Do značné míry podob- ným sovětský státní znak interpretová- li i běžní Rusové, zejména v oblastech dale- od přímého vlivu Moskvy, čehož příklad- můžeme být poměrně časté užívání hvězdy- ko náhrobního symbolu (v SSSR bylo ve- časté i spojování pravoslavného kříže s hvězdou na manželských hrobech, koby „pro jistotu“). Také v náboženském smyslu „v marxismus věřící“ Mongolové valí přednost užívání sovětského znaku před pozmeněným *sojombem*, poněvadž při- ní v jejich optice byl skutečným znakem- jich nového „náboženství“, nikoli jen je- odleskem, úpadkovou formou, jakou by- upravené *sojombo*, se kterým navíc bylo s- jen o příslis mnoho z jeho někdejší symboli- ky. Mongolská lidová náboženská interpre- ce předmětného světa se tak paradoxně s- ká s moderním religionistickým badá- neboť v obou případech byla sovětská vě- marxismu považována za svého druhu ná- ženskou zkušenosť, za víru.

Moc této nové víry se projevila v r. 1944, kdy v rámci protibuddhistické kam- ně byla namísto starého foneticko-ideog- fického písma v Mongolsku zavedena az- ka. Jedním z důvodů této změny by- nepochoybě i snaha znemožnit rece- buddhistických modlitebních knih a další- náboženských textů, jichž v zemi existo- takové množství, že byly de facto neznič- né, snaha nakonec korunovaná úspěch- Likvidace buddhistických klášterů, do- vadních kulturních center země, jejichž o- zenstvo bylo buď fyzicky likvidováno, n- deportováno do sibiřských gulagů, totiž v- la k úplnému přerušení předávání píse- fixovaných náboženských tradic. V nové- dovaných školách se učilo pouze azb- a dnešní stav je takový, že naprostá větš- Mongolů již staré písmo skutečně neovlá-

se alespoň drží nalevo od něj. Obcházet *ovú*

se zkrátka vyplátí.

Chceme-li pochopit autentické významy příkladné *ovú*, musíme vyjít z dnes již slavné koncepce nehomogenního prostoru archaického člověka. V prostoru předmoderních společností totiž jsou významově odlišná místa, místa posvátná a profánní, přičemž, jak píše M. Eliade, „náboženská zkušenost nehomogenního prostoru představuje prazkoušenost, která odpovídá „založení Světa“... Projev posvátna ontologicky zakládá Svět. Uprostřed homogenní a nezměrné rozlohy, kde žádný opěrný bod není možný... odhaluje hierofanie absolutní „pevný bod“, „Střed“. V našem případě je tímto středem, umožňujícím orientaci a „zabydlení“ prostoru, *ovú*. Je přitom samozřejmé, že místo, na němž *ovú* stojí – či spíše místo, jež přímo „vyžaduje“, aby na něm *ovú* stálo – není libovolné. Je to místo, jehož posvátnost se sama projevuje. Tuto posvátnost však rozpoznávájí výhradně šamani a proto dnes, kdy se na většině území Mongolska již šamani nevykytují, již nová *ovú* nevznikají. Stará však jsou udržována a případně i obnovována, neboť komunistická moc „řešila“ problém této náboženské symboliky buldozery.

Důležitou roli však hraje i vertikální poloha *ovú*. Bylo již řečeno, že *ovú* jsou téměř bez výjimky na vyvýšených místech, neboť zde představují propojení Nebe se Zemí i s Podsvětím, „světovou osu“, jež šamanům sloužila k jejich „cestování“ do těchto sfér. Absentující šamani dnes však museli nahradit laikové, kteří *ovú* pouze obcházejí, doplňují (čímž přispívají k jeho svatosti a participují na ní) a – což již je novější výpůjčka z buddhistické náboženské praxe – zdobí je modrými hadříky. Vraťme se však k vertikalitě, jež není manifestována jen vyvýšenou polohou *ovú*, ale i jeho vlastní vztyčeností. Nabízí se tu samozřejmě srovnání s megalitickými památkami celého světa, jejichž stavbu a obřady s nimi spojené můžeme podle M. Jakoubka interpretovat nejen jako symbol pozdvíhnutí se v platónském smyslu, ale i jako výzvu k (duchovnímu) namáhání se. Tedy jako obraz toho, jaký člověk má být (a ještě není), jako úkol pozdvíhnutí se a jít vstříc Bohu, v našem případě

zejména proto, že jsou materiální nectací, případně přibýtkem *ongonů*. Krkolika výjimek (jž zmiňované *ovú* v du a další), kdy je s *ovú* bytostně spojené konkrétního místa, může totiž v *ovú* potenciálně sídlit každý *ongon* ných větší množství, což vyplývá z jejich nového respektive národního charakteru. A protože tento duch zase může působit každého Mongola, „vyplátí se“ *ongon* ných jediné materiální podobě (či sch dnešní výklady se různí) uctívat, klí oběti (ony „odpadky“ v *ovú*) a tím je stavět jim symbolický kamenný tek“. Náboženské praktiky spojené s nesou plně v intencích archaické zák ti typu „dávám, abys dal“.

Posvátná úcta prokazovaná pr symbolům černé víry však není dnezena jen *ovú*, ale také ohni a alkoholov Oheň, někdejší obětní vehikulum a svébytné nižší feminní božstvo *Om*, j vnímán jako svrchované posvátný, p do značné míry nese i svou purif schopnost. Jen taková jurta, v níž trva ne oheň, je považována za „lidmi o nou“ v přísném smyslu a tento oheň stěhování jurty přenáší. Ohni, plano uprostřed jurty, je však prokazována ženská úcta a to bez ohledu na buddhistický oltářník naproti dveřím je samozřejmě úcta prokazována také nesmí být v blízkosti ohně žádná zbra ohně se nesmí vřazovat žádné od apod. Při většině uzavíraných sňatků žují oba manželé prastarý zvyk pokle ohni, čehož paradoxním důkazem i ohně planoucí v komunisty vybudov luxurním Svatebním paláci (*Churim don*) v Ulán-Bátaru, který svým stylem zdobou a právě oněmi ohni velmi přip evropská krematoria.

Něco z posvátnosti ohně přešlo i na hol, dnes reprezentovaný především v (*archi*), již je také v jisté míře prokaz náboženská úcta. I zde je totiž alkohol mán jako voda (nebo mléko v případě kdejšího *airagu*), ve které je oheň, což ňuje vyvolání extatického stavu. I větší důležitost však má alkohol jako met oběti *ongonům*. Nelze si totiž před

Tengri. V rovině analogie však lze jít ještě dál. Vztyčený kámen (v našem případě *ovú*), který symbolizuje Boha (*Tengri*), je totiž do značné míry zbaven břemene účelnosti. Ne- ní určen, jako ostatní věci ve světě, k užívání účelům. U takového kamene je zbytečná otázka „k čemu?“, svou významnost má již prostým faktem, že je. Takový kámen nestavíme „proto, aby“, nestavíme ho kvůli něčemu jinému, jeho stavba nepodléhá žádnému účelu, který by ji přesahoval, stavba je sama sobě účelem. Stavba, oběti a uctívání *ovú* se tedy dějí „k větší slávě *Tengri*“, právě tím jsou však zároveň významně vzhledem k subjektivnímu soteriologickému nároku, neboť, jak říkají Mongolové, „člověk se musí chovat tak, aby byl hoděn milostí nebe“.

Nemalou roli však hraje – zůstaneme-li u analogie s charakterově podobnými památkami jiných kultur – zřejmě i kamenný charakter *ovú*. V tomto případě se však již budeme pohybovat na tenkém ledě hypotéz, mongolskými prameny jen málo doložitelných (ale stejně málo i vyvratitelných). Podle M. Jakoubka byl totiž kámen užíván ke stavbě těchto artefaktů jako materiál par excellence vzhledem ke své neměnnosti, stálosti a stabilitě, nebo jinak řečeno „nesmrtelnosti“, jako symbol protikladu konečného pro- fánního lidského života zde na zemi a jako symbol naděje v nesmrtelnost lidské duše, ať již v životě posmrtném nebo podrobené reinkarnaci. A protože v mongolské lidové víře nikdy nedošlo k přijetí základní buddhistické teze o konečnosti individuální duše, můžeme předpokládat, že i tento význam byl *ovú* přikládán. Tím se dostáváme k poslednímú a naprosto nejdůležitějšímu významu *ovú*.

Dosud jsem se snažil ukázat *ovú* jako symbol velmi archaických náboženských idejí, pozorovatelných v mnohem širším prostoru, zde však dokumentujících – kromě několika funkčně bezvýznamných buddhistických přídávků – přetrvávání určitých prvků původní animisticko-šamanistické černé víry v lidové religiozitě, které překaly impakt buddhismu i „ateismu“. Toto přetrvávání však lze snad ještě lépe doložit i na fenoménu specificky mongolském. *Ovú* totiž jsou tak významná a hodná uctívání a oběti

Tibetská tiskárna v D

LUCIE

Tiskárnu v městě Derge, odvěkém kulturním středisku Khamu (bistor ní Tibet, dnešní západní S'čbuan), založil v roce 1729 Tánpa Ccherin vládl 1714-1738), čtyřicátý panovník z rodu dergeských králů, jenž ovládl, Denkbog, Šečbu a Džomdu a dal se titulovat Král obránců Dbar

kách jsou vyryty texty o tibetologice, literatuře, umění, dějepis, lékařství, farmakologii, astronomii a technice. Jde tedy o dílo, které je edice tibetského písma: Kandžuru.

Nejvýznamnější dílo, které zdejší tiskárna, je edice tibetského písma: Kandžuru.

O vzniku této slavné tiskárny se vypravují dvě legendy. Podle té první si král Tánpa Cchering jednou za soumraku vyšel na procházku k řece a zaslechl, jak chlapi na ulici deklamují posvátné texty. Tu se rozhodl, že vydá slabikář pro děti, a založil tiskárnu. Druhá legenda vypravuje, že jakýsi muž jménem Lhawang zhotovil sadu tiskářských desek, naložil je na jaka a vypravil se s nimi ke králi. Po cestě jak zakopl a náklad shodil. Král Tánpa Cchering poručil v tom místě založit tiskárnu. A tak tam třináct lamů vykonalo obřad a za několik měsíců byla postavena budova, ve které byly uloženy dřevěné matrice s texty Kandžuru (tj. překladů suter; slov Buddhových). Později se z nich tiskly knihy a domu se začalo říkat „parkhang“ - tiskárna.

Tánpa Ccheringův druhý syn a následovník, král Kunga Thimlā Gjamcho, dal zhotovit tiskářské desky Tandžuru (komentářů a tanter „gju“). Vzhledem k situaci se rozhodl vybudovat na místě původní budovy chrám s rozsáhlou tiskárnou. Povolal čtyři sta mužů: inženýrů, tesarů, zedníků, sochařů a malířů a za pět let, počátkem roku 1750, byla stavba dokončena. Její náklady byly vyčísleny 3800 čajovými cihlami - každá vážila deset kilogramů!

Výroba desek a tištění knih v Derge je ale staršího data, jsou doloženy už v roce 1703. Samotní vládcové Derge zabezpečovali produkci posvátných textů, a tak se sbírka dřevěných desek utěšeně rozrůstala. Nyní se zde například schraňuje 217 tisíc dřevoděsek s texty čtyř škol tibetského buddhismu (Ningmapa, Kagjupa, Gelugpa a místní Sakjapa) i původního bönského „černého náboženství“, což odráží názorovou toleranci dergeských králů. Na sto tisíc dalších des-

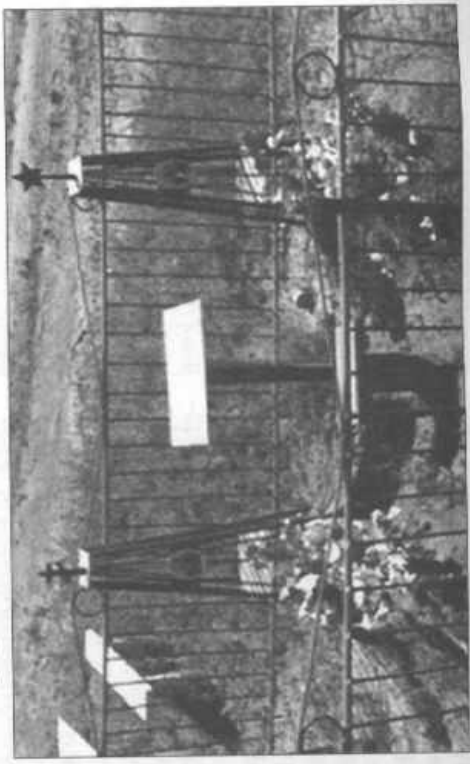


Padmasambhava, tisk na plá

V případě lidového mongolského náboženství se nejedná o „čistou“ víru ve smyslu nějakého konkrétního vyznání, nýbrž o komplex velmi různých náboženských idejí a praktik. Kořeny tohoto synkretického náboženství je přitom třeba hledat nejen ve vadžrajánové formě buddhismu, ale v daleko větší míře, než se obecně předpokládá, i v předbuddhistickém mongolském animisticko-samanském náboženství. Z této černé víry dodnes přetrvává víra v Tengri a zejména v ongony, v purifikační schopnost ohně a alcholu a s tímto skutečností spojené náboženské praktiky, jejichž nejvládnějším příkladem je úcta prokazovaná ovů. Za součást komplexu mongolského lidového náboženství však můžeme považovat i ze Sovětského svazu importovaný marxismus a „ateismus“, což ostatně dělají i sami Mongolové. Se skutečným ateismem se v Mongolsku ve větší míře setkáváme až od 90. let 20. století, jde o konzumním způsobem život a podmíněný materialistický nezájem o duchovno jakékoliv povahy, který přichází ze západního civilizace okruhu, zejména ze Spojených států. Ten je však prozatím výsadou velkých průmyslových měst. Trebaže i jinde se totiž setkáváme s lidmi, kteří hovoří o svém „ateismu“, jejich skutečné každodenní jednání, představy a postoje jsou natolik promíseny s pověřenými praktikami, majícími původ jak v černé víře, tak i v lidovém buddhismu, že o nenáboženském životním postoji naprosto nelze hovořit.

významnější životní událost, včetně třeba jízd autem, aby jí nepředcházela oběť. Oběť, která směřuje v míse vodky malik pravé ruky, který pak vymrští směrem k nebi (na prstu ulpělá vodka je obětí Tengri). Podruhé je takto obětováno „do větru“, v ovzduší přítomným ongony, potřetí Zemi, spoluploditelce všeho živého. Vodka z mísky je nakonec vypitá všemi účastníky, v uvedeném případě jízd autem je většinou ještě před tím shodným způsobem posvěcen i volant vozu, ačkoli nejde o nezbytnou část obětního rituálu. Důležitější než posvěcení předmětné věci je totiž kladný postoj Tengri a ongony, kterého je řidiči, jenž takovou úlitbu vodkou včetně její potomní konsumace provádí začasté nekolikrát denně, svrchované zapotřebí.

Z nepřehledného množství mongolské náboženské každodennosti, jejíž mnohé rysy nejsou než přetrváváním či modifikací religijních praktik černé víry, snad stojí za zmínku ještě víra v urknuti, respektive v neustálou přítomnost zlých ongony, jimž jakékoliv - byť v žertu pronesené - přání zlého výrazně napomáhá v posednutí člověka nebo věci. Platí to zejména u velmi příležitostných skutečností. Tak naprosto nelze nemocnému přát zlé, v letadle se obávat jeho zřícení apod., neboť všechna takto vyřčená „přání“ se mohou až příliš snadno vyplnit. Podobné je tomu s užíváním jmen, neboť zlí ongony jen „čekají“ na tuto příležitost. Že ve všech případech jde o reliktív imitativní magie, snad netřeba připomínat.



Pravoslavný kříž a rudá brvzda jako nábrobní symboly. Utan-Ude, Burjatská republika