

# Zrcadlo orientalismu – obrazy Tibetu v českém prostředí

JANA ROZEHNALOVÁ

## The Mirror of Orientalism: Images of Tibet in the Czech context

**Abstract:** This study deals with Orientalism, focusing on the main aspects of Tibet's image in the West, and particularly within Czech society. The first part summarises Tibetologists' and Buddhologists' previous research about Western images of Tibet and Tibetan Buddhism. Tibetan Buddhism was initially associated with efforts to distil the "real Tibet" from a mix of romantic images. However, these "imagined Tibets" gradually became the objects of scientific study themselves. Not only do they represent contemporary states of knowledge, but they also reflect the values, expectations, and anxieties of the authors, whether scholars, travellers, or novelists (whose works often employ Tibet as an attractive setting). Tibet's image is also considerably modified by the political situation at any given historical moment.

This article also deals with other images traditionally associated with Tibet, for example its alleged "spirituality" and "wisdom", showing that Western attitudes towards Tibet, its culture, and its religion have not always been favourable. The beginnings of academic Buddhological and Orientalistic research were noticeably marked by rationalism and historicism, both of which viewed Tibetan Buddhism ("lamaism") as degenerate ritualism. The original Czech travel accounts from the 1950s, which were supposed to document the political and social changes in Tibet after the Chinese invasion, provide us with a negative image of Tibet as a backward country, fettered by suspicion. The quantity and diversity of the Tibetan images have increased considerably since 1989 to include accounts of the lesser-known side of Tibet, which has been described as the land of omnipotent lamas. The article argues in favour of continuous reflection and examination of such images to form our own attitudes, since "images", however "imaginary", have a true impact on real cultural and political relations.

**Key words:** Tibet, Buddhism, Orientalism, Shangri-la, Lamaism, Chinese occupation, travel writing, Czech Lands, Czechoslovakia, cultural context.

Tibet je zemí, s níž je na Západě spjata velké množství představ, z nichž některé mají dlouhou tradici sahající až do 17. století. Pestrá mozaika vlastností, připisovaných této zemi a jejím obyvatelům, jako jsou duchovní moudrost, nadpřirozené schopnosti obyvatel či mírumilovnost, je výsledkem propojení historických okolností poznávání Tibetu daného jednak geograficko-politickými podmínkami na straně poznávaného, především však hodnotami, potřebami a očekáváními na straně Západu. Tento často protikladný a nesourodý obraz Tibetu není však pouhou literární abstrakcí, ale představou, která – jak upozorňují mnozí tibetanisté (*Shakya, 1992, s. 14; Lopez, 1994, s. 17*) – dosud výrazně ovlivňuje postoj Západu k Tibetu, a to jak v rovině mezinárodní politiky, tak na úrovni mezináboženských vztahů. Cílem této studie je poukázat na základní rysy této mozaiky, na jejich zdroje a odhalit specifika českého prostředí daná především historicko-politickou situací v době komunismu i v současnosti ve srovnání s obecnými trendy na Západě.

Podklady pro toto studium tvoří vedle odborné literatury historické a orientalistické také publicistika a beletrie, kterou od devadesátých let 20. století doplňuje i filmová tvorba. Množství podnětů a různorodost prostředků, kterými je dnes Tibet prezentován, však ne-

ustále narůstá a zasahuje i takové oblasti, jako je zdravotní literatura (*Pět Tibeťanů*) či reklama. Smyslem této studie není tedy ani podat jejich vyčerpávající přehled, jako spíše poukázat na okolnosti vzniku a dopad některých těchto představ na formování postojů veřejnosti k Tibetu, zejména v našem prostředí a u blízkých sousedů.

### PÁTRÁNÍ PO ZTRACENÉM OBZORU – BĀDÁNÍ O VYSNĚNÉM TIBETU

Samotné studium těchto „obrazů Tibetu“ na Západě již má svou historii, jejíž počátky leží v padesátých letech 20. století, v době připojení Tibetu k Číně. S odchodem mnoha Tibeťanů do indického exilu a odtud na Západ došlo poprvé v širším měřítku ke konfrontaci představ se skutečností.

Krátce před zlomovým rokem 1959, kdy začala řada Tibeťanů, včetně čtrnáctého dalajlamy, odcházet do exilu, vyšla kniha *Třetí oko* (1956), jejíž vliv na utváření představ o Tibetu byl a u nás ještě pro neznalost stále je značný. Tato a následující knihy autora písničho pod pseudonymem Lobsang Rampa se staly podnětem pro první studii v oblasti bádání o obrazech Tibetu. Antropolog Aghananda Bharati (*Bharati, 1974*) v ní upozornil na nárůst „pseudorientalí“ a zvláště „pseudotibetice“ na Západě a za charakteristického zástupce označil právě knihy zmíněného Rampy, vlastním jménem Cyrila Hoskina (1910–1981).<sup>1</sup> „Rampasmus“ – jak toto psaní o „falešném Tibetu“ označuje – Bharati pokládá za nebezpečnou mystifikaci, kterou je podle něj třeba zneškodnit. Na obranu „skutečného“ Tibetu by měli podle jeho názoru vystoupit samotní tibetští lamové a Rampovo líčení tibetských reálií, ve většině případů zcela fiktivní, vyvrátit.

Bharati svým článkem sice jako jeden z prvních poukázal na existenci mýtů o Tibetu, ale jeho silně negativní postoj k nim nemohl vést k jejich dalšímu objektivnímu studiu. Počátky bádání o západních představách o Tibetu poznamenala tedy snaha „očistit“ Tibet od fantazií, které se měly pod tíhou vědeckých argumentů rozplynout.

Bharatiho volání po podkopání těchto mýtů ze strany představitelů tibetského buddhismu ovšem nenašlo odezvu. Bharati totiž nebral ohled na politické aspekty tibetské otázky, která staví její účastníky do nelehké role. Chce-li Tibet dosáhnout lepších podmínek svého soužití s Čínou, musí se ucházet o podporu Západu, kde se však setkává s plody „rampaismu“, s omly a s představami. Za této situace není primární snahou Tibeťanů bojovat se svým vlastním odrazem. Ve skutečnosti dochází k tomu, že Tibeťané v exilu do jisté míry těchto idealizovaných představ používají právě k upoutání pozornosti Západu a k získání jeho podpory.

Na politické a mocenské aspekty západního přístupu k Východu obecně poukázal čtyři roky po Bharatim Edward Said ve dnes již klasické práci, v níž odkryl a označil rysy západního přístupu k Východu pojmem orientalismus (*Said, 1978*). Na základě literární kritiky odborné literatury i beletrie, týkající se arabského Orientu, Said odhalil určitá schémata, předsudky a soudy, spojované s Orientem, které spíše než o svém objektu zájmu – Východu – vypovídají o hodnotách a nárocích Západu a slouží jeho potřebě sebevymezení.

Koloniální snahy Západu se neomezily na mocenské ovládnutí zemí Orientu, ale přesahují i do sféry vědění o Východě a jeho interpretace. Said v tomto směru navazuje na Foucaultovo pojetí vztahu subjektu jako produktu určitého diskurzu a moci. Saidovým cílem nebylo – jak si přál Bharati – odtajnit Orient a ukázat jej takový, „jaký ve skutečnosti je“, ale poukázat na historické, mocensko-politické a kulturní okolnosti vzniku obrazu Orientu v západní kultuře a také na jeho důsledky.

Teorii orientalismu na problém vztahu Západu a Tibetu aplikoval v polovině devadesátých let minulého století tibetolog Donald Lopez, který označil západní přístup za „orientalismus nového věku“ (*Lopez, 1994, s. 16–20*). Saidův protiklad „vyspělý, civilizovaný Západ“ versus „zaostalý barbarský Východ“ podle Lopeze v „orientalismu nového věku“ nahrazuje protiklad „dobrého Tibetu“ a „zlé Číny“.

V Saidových stopách se vydal Peter Bishop publikací *Myth of Shangri-la* (1989), v níž sleduje formování západních představ o Tibetu z cestopisných zpráv autorů ze Západu. Je-

ho výrok, že „přírodní krajina neexistuje“ (Bishop, 1989, s. 1), neboť cestopis ji utváří, člení a interpretuje, platí v případě Tibetu – označovaném za střechu světa, zemi bohů a démonů – snad více než kde jinde.

Na existenci dvou „Tibetů“ – skutečného, geografického na straně jedné a imaginárního na straně druhé – upozornil na počátku devadesátých let 20. století Cchering Šakja<sup>2</sup> (Shakya, 1992). V této dualitě Šakja spatřuje také příčiny západní nečinnosti v otázce čínské okupace Tibetu. Západ necítí potřebu bránit skutečný Tibet před destrukcí, protože byl „znovuzrozen na Západě“, kde ostatně již od třicátých let existovala představa o Tibetu jako o blažené zemi Šangri-la, jak o ní psal britský spisovatel James Hilton v románu *Ztracený obzor* (Hilton, 1933, česky 1947). Jednou z příčin této mytologizace Tibetu je podle Šakji skutečnost, že Tibet nebyl nikdy kolonizován žádnou západní zemí. Představa o Tibetu jako o zemi Šangri-la ovšem poutá pozornost Západu natolik, že překrývá problémy současného Tibetu.

Šakja upozornil také na další rovinu tohoto fenoménu a tím je zpětný vliv západních představ na samotné Tibeťany, kteří jimi mohou být „svedeni“ a v zájmu získání podpory svého politického boje se jim přizpůsobují. Nakonec se kýžené pozornosti ovšem opět těší Tibet „imaginární“, vylíčený v hollywoodských filmech, zatímco otázka skutečného Tibetu zůstává v pozadí.

Podle Šakji by Tibet měl být „demytologizován“ a zbaven tohoto nepohodlného dvojníka, protože stane-li se „normální“ zemí bez jakési aureoly posvátna, tibetská otázka nabude podoby reálného politického problému, který je třeba řešit.

Jak je patrné, do popředí problému se dostal i jistý psychologický aspekt vztahu Západu k Tibetu. O analýzu z tohoto hlediska se pokusil již zmíněný Peter Bishop v práci *Dreams of Power, Tibetan Buddhism and the Western Imagination* (Bishop, 1993). V centru jeho zájmu leží problém přenosu systému poznatků z jednoho kulturního prostředí do jiného a dospívá k závěru, že při setkávání Západu s Tibetem se projevuje odmítání rozporů a temných stránek tibetského buddhismu. Z tibetského buddhismu je podle něj na Západě prezentována zejména jeho „hodná“, pozitivní část, zatímco děsivé a temné aspekty, které mají odpovídat temným stránkám lidské duše, na Západě často chybějí (Bishop, 1993, s. 19).

Ačkoli s touto tezí nelze bez výhrad souhlasit, vzhledem k tomu, že na Západě existuje také velmi silná tradice, která naopak Tibet představuje ve značně hrozivém světle,<sup>3</sup> byla Bishopova práce zlomová tím, že poprvé přijala západní představy o Tibetu za předmět objektivního, soudy nezatíženého studia. Bishop již nenabádá k odstranění „mýtu Šangri-la“, ale k jeho nezaujatému poznávání a studiu.

S vyjasněním metodologických pozic badatelů se také začalo rozšiřovat spektrum zájmu představ o Tibetu, především o Bishopem opomenutou rovinu „děsivého“ obrazu Tibetu. Odrazem této tendence byl i sborník z konference, nazvané *Mythos Tibet*, která se uskutečnila v roce 1996 v Bonnu.<sup>4</sup> Tento sborník zahrnuje rovněž studie, věnované např. vztahu nacistů k Tibetu (Greve, 1997).

Snaha postihnout stěžejní problémy „orientalizování“ Tibetu vrcholí v monografii Donalda Lopeze z roku 1998 *Prisoners of Shangri-la*. Lopez v ní sleduje různé přístupy ke studiu tibetského buddhismu na Západě, jeho analýza však není pokusem odlišit „dobrou tibetologii od špatné, oddělit fakta od fikce nebo vědecký pohled od populárního, ale jde o to ukázat jejich setkávání, sbíhání“ (Lopez, 1998, s. 13). Ostré hranice mezi tím, co Bharrati označil za „rampaismus“, a „autentickým“ Tibetem totiž neodpovídají skutečnému stavu.

Představy o Tibetu jako o Šangri-la nezmizely poté, kdy byly pojmenovány a odhaleny. Naopak se stávají čím dál skutečnějšími. Zatímco Tibet pomalu mizí z mapy, naopak Šangri-la nabývá stále jasnějších kontur. A to nejen na filmovém plátně v podobě hollywoodských filmů, jako jsou *Sedm let v Tibetu* (Jean-Jacques Annaud, 1997) či *Kundun* (Martin Scorsese, 1997). Ironií osudu je fakt, že Šangri-la nyní reálně existuje na čínských

mapách, kde od roku 2002 označuje bývalý tibetský autonomní okres Gjalthang, ležící v jihovýchodním cípu Tibetu.

Namísto zápasu mezi „skutečným“ Tibetem a jeho imaginárním dvojníkem, který předváděl Bharati, došlo naopak k určitému propojení exilového tibetského buddhismu a západních představ v poměrně dobře fungující symbiózu. Exiloví Tibeťané se nyní sami podílejí na zhmotňování vize, jíž často sami také podléhají. Již vůbec nejde o to, rozlišit „fikci“ od „skutečnosti“, neboť obě strany si poskytují navzájem obojí. Zatímco známý herec akčních filmů Steven Seagal podpořil buddhistickou školu tradice Ňingma reálnými penězi, ona mu poskytla titul *tulku*<sup>5</sup> čili rozpoznávaného znovuzrozence (který řada lidí pokládá za neoprávněný, koupěný, „imaginární“). A naopak, při natáčení filmu *Sedm let v Tibetu*, které probíhalo v Andách, Tibeťané představovali ten „skutečný“ tibetský prvek pro film, na oplátku mohli prožít několik týdnů v „Tibetu“, v kulisách, které jim alespoň na chvíli poskytly iluzi domova (*Shell, 2000, s. 162–181*). Velmi výstižně tyto vztahy odráží studie *Virtual Tibet* Orville Shella (*Shell, 2000*), který stejně jako po něm i Martin Brauen ve své práci (*Brauen, 2002*), postavené na analýze především obrazového a filmového materiálu, poukazuje na neostrost hranice mezi krajinou skutečnosti a krajinou imaginace. Na formování vztahu Západu k Tibetu se tak podílí více faktorů, vycházejících z obou stran.

Tato skutečnost jen poukazuje na nutnost jistých oprav a upřesnění Saidovy teorie orientalismu, která je dnes kritizována mj. právě pro své zakotvení v přísně dualistické perspektivě „Východ – Západ“. Procesy utváření obrazů a představ o „jiném“ totiž nejsou vlastní pouze západní civilizaci, ale probíhají i mezi nezápadními kulturami navzájem. Podobně jako se v západních obrazech Tibetu odrážejí dobové hodnoty a potřeby Západu, existují také specifické čínské obrazy Tibetu, které odpovídají a slouží čínským mocenským zájmům (*Slobodník, 2003, s. 92–107*).

Ani odhalení pozadí a kontextu, v němž takové představy vznikají, nemusí ovšem vést k jejich zániku. Proč tomu tak je, možná nastíní následující rozhovor s ilustrátorem Petrem Sísem, synem Vladimíra Síse, který navštívil Tibet v padesátých letech 20. století, aby tam natočil společně s Josefem Vanišem dokument o jeho „osvobození“. Petr Sís napsal a nakreslil knížku o Tibetu pro svého otce. O tom, jak a proč vznikala, se svěřil redaktorovi.

*„Jako dítě jsem všechno, co o Tibetu vyprávěl, považoval za pohádky: dalajlama mi připadal jako jednoznačně pohádková bytost. Takže jsem potkal člověka z pohádky. Kdo má takové štěstí? Otec byl v Tibetu jako první Čechoslovák a naši rodinu to poznamenalo. Já jsem napsal a namaloval knížku, sestra dělá tibetské čaje, bratr jel do Tibetu, aby viděl zem, kde byl táta...“*

*R: A vy jste někdy v Tibetu byl?*

*Sís: Nebyl.*

*R: Proč?*

*Sís: Nosím ho v srdci. Nechci přijít o dětský sen.“ (Reflex, číslo 9 /2001/, s. 28–32.)*

## PRVNÍ SETKÁNÍ

Obraz Tibetu v západní kultuře se začal vytvářet již od počátku 17. století, v době křesťanských misíí zejména jezuitů a od 18. století i kapucínů, kteří se opakovaně pokoušeli zde trvale usadit (*Kolmaš, 1997; Rozehnalová, 2005*). Zprávy těchto misionářů, za všechny jmenujme alespoň rakouského jezuitu Johannese Gruebera (1623–1680) a jeho zprávu, vydanou Athanasiem Kircherem v roce 1667 jako součást díla *China illustrata*, a jeho o něco mladšího řádového kolegu Ippolita Desideriho (1684–1733), autora obsáhlých *Historických zpráv o Tibetu (česky vydáno jako Desideri, 1976)*, odrážejí poněkud rozporuplnou mozaiku názorů na Tibet, jeho obyvatele, kulturu a náboženství.

Zakotvení misionářů v křesťanství na jedné straně vedlo k ostrému odsuzování „modloslužebnictví“, které v případě Tibetu pokládali za rafinovaný výplod ďábla (*např. Huc,*

1971, s. 141–142), na druhé straně ovšem nemohli opominout velkou zbožnost Tibeťanů, která ostatně zahanbovala i samotného Desideriho.

„... při pohledu na takové projevy jsem si zmaten vyčítal (a dodnes se červenám při pomyslení na to), že mám srdce tvrdé jako kámen a že nedostatečně miluji a chválím skutečného a jediného Mistra, Ježíše Krista, jediného Spasitele, zatímco oni tak něhybně milují zrádce a chválí a vzývají vlastního škůdce a podvodníka.“ (Desideri, 1976, s. 266.)

Některé vnější znaky buddhistů, jako byl oděv lamů, používání kadidel a ceremonie vůbec, přímo sváděly pozorovatele k přirovnávání tibetského buddhismu ke katolictví, a dokonce se objevily teorie o jeho „křesťanském“ původu (Huc, 1971, s. 237).

Typická pro obraz Tibetu na Západě již od nejstarších dob je jeho asociace s náboženstvím, což ostatně odpovídá i jeho velkému významu v životě Tibeťanů, zároveň je však příčinou dvojakého postoje k Tibetu. Na jedné straně byl Tibet představován jako země mírumilovných a zbožných obyvatel, na druhé straně jako země hrozivých mocných lamů, jejichž magické schopnosti naháněly hrůzu a později vedly ke vzniku různých okultních teorií o spiknutí. Každý z obou obrazů nacházel své uplatnění v jiném kontextu, ačkoli – jak uvidíme – někdy docházelo i k jejich prolínání.

### NA „STŘEŠE SVĚTA“

Od dob prvních misionářů se Tibet stal vytoženou zemí mnoha cestovatelů, kteří usilovali o zdolání jeho hranic, především dosažení hlavního města Lhasy se stalo cílem několika expedic badatelů.<sup>6</sup> Nebylo tomu tak čistě z touhy po poznání dosud neprozkoumaných oblastí, neboť na přelomu 19. a 20. století se strategická oblast Střední Asie stala dějištěm „Great game“, mocenského zápasu Velké Británie a Ruska o získání vlivu.<sup>7</sup> Expedice badatelů, jako byli Rusové Nikolaj Prževalskij (1839–1888), P. Kozlov a Michail Pěvcov, Britové William Moorcroft (1770–1825), Thomas Manning (1772–1840) a indiští výzkumníci Nain Singh (asi 1825–1882) a Kishen Singh (1840–1921), tak měly vedle získávání poznatků o geografii, o přírodě a o dějinách oblasti i „špionážní“ charakter.

Tibet izolován geograficky hradbami hor a pouští se pokoušel zabránit „vetřelcům“ ze Západu vstoupit na své území. Dosažení země na „střeše světa“ se tak stalo pro cestovatele výzvou nejen k pokoření přírodních překážek, ale dostalo také nádech dobrodružství v zapovězené oblasti. Ovšem i v tomto případě zákaz jen zvýšil zvědavost a touhu badatelů, a tím pravděpodobně přispěl k vytvoření představy o Tibetu jako o zemi „pokladů“.<sup>8</sup> Právě uzavřenost Tibetu a jeho obtížná dostupnost se staly v očích západních cestovatelů garantem neposkvrněnosti a starobylosti duchovních nauk, které Západ dávno ztratil.

Toto „charisma místa“ vedlo k představě, že moudrost přichází z horských výšin k člověku snadněji než kdekoli jinde na světě (Bishop, 1993, s. 32), a zvláštní jevy byly od té doby s Tibetem spojovány stejně neodmyslitelně jako deštivé počasí s Anglií.

„Z mých několikaletých pozorování vyplývá, že telepatická sdělení, jako ostatně všechny ostatní psychické jevy, mají v Tibetu mimořádně příznivé prostředí, ale nelze přesně říci, které podmínky je vlastně podporují. Snad jsou to fyzické vlivy velkých nadmořských výšek tibetského území. Snad je to i velké ticho, do něhož se noří celá země. Snad projevy psychických sil podporuje i to, že tam nejsou velké shluky lidských obydlí. Ať už jsou přičiny jakékoliv, telepatické přenosy, chtěné nebo nevědomé, nejsou, jak se zdá, v Tibetu žádnou vzácností.“ (David-Néelová, 1998, s. 90.)

Autorkou těchto slov je francouzská cestovatelka Alexandra David-Néelová (1868–1969), jejíž dílo – nutno dodat, že založené na velmi hluboké osobní zkušenosti – je přímo esencí romantických představ o Tibetu jako o mystické zemi. Sama navzdory překážkám a zákazům prožila několik let v Tibetu a její cestopisy, které vycházely od druhé poloviny dvacátých let minulého století (v češtině poprvé v roce 1934), vzbudily velký ohlas, neboť odkrývaly mnohé o náboženském životě Tibeťanů.

V českém prostředí nacházíme odkazy na její cestopisy v nejrůznějších kontextech. Magickou atmosférou Tibetu – jak jej vylíčila David-Néelová – byl např. uchvácen pan

Kopfrkingl, *Spalovač mrtvol*, ze stejnojmenné novely Ladislava Fukse (*Fuks*, 1983). Ve filmovém zpracování (režisér Juraj Herz, 1968) tuto postavu skvěle ztvárnil Rudolf Hrušínský, který coby se smrtí vyrovnaný ředitel krematoria dokonce aspiruje na post nového dalajlamy.

Cestopisy Alexandry David-Néelové měly však dopad i na české odborníky své doby. Nejvíce je tento vliv znát v mladších pracích českého indologa a buddhologa Vincence Lesného (1882–1953), kterého cestopisy inspirovaly k vzletným líčením Tibetu, ačkoli jej osobně nikdy nenavštívil.

„V Tibetě, v němž velebnost přírody se snoubí s groteskností, v němž vše vyrůstá do extrémů, musí člověk při macešských životních podmínkách těžce zápasit, aby se uhájil. A proto je v tibetském buddhismu, který člověka tak zcela ovládl, jako v žádném jiném kraji, tolik často protichůdných prvků: víra v duchy a strach před nimi, víra v nadpřirozené a bázeň z něho, mystika a z ní vyvěrající symbolismus, ritualismus a v něm bohatá honosivost, pověrčivost a nadevše pevná víra v magické schopnosti, které člověku božavě propůjčují. A nade vším se vznášejí tajemnost!“ (Lesný, 1996 /reprint vydání z roku 1948/, s. 375.)

V napjaté atmosféře Evropy na počátku třicátých let představovala myšlenka blažené země únik a úlevu od spletné mocensko-politické situace a od civilizace vůbec. Odraz této touhy po návratu k přírodě, jednoduchosti a harmonii nacházíme v již zmíněném románu britského spisovatele Jamese Hiltona *Ztracený obzor* z roku 1933, v němž popisuje bájnou zemi Šangri-la, ležící kdesi v Tibetu. Hlavní hrdina románu, diplomat, na jehož bedrech leží obtížná mezinárodní vyjednávání, se dostává vlivem souhry okolností do údolí Šangri-la. Postaven před volbu buď zůstat a zřít se okolního světa, jemuž jak v románu, tak v realitě třicátých let hrozí válečná pohroma, anebo odejít a napnout všechny své síly v tomto zápase, nakonec Šangri-la opouští, aby se vrátil ke starostem západní civilizace. Na příběhu je charakteristická právě ona romantická touha po harmonii a klidu, který se ve chvíli, kdy je dosažen, proměňuje ve stagnaci a v nicnedělání, pro západního člověka nepřijatelné a bezcenné.

Šangri-la je tedy především předmětem touhy a snění, spojení této představy s Tibetem jen posiluje jeho „magický“ charakter, a tak brání v utvoření a rozvíjení skutečných vztahů mezi ním a Západem.

## POČÁTKY AKADEMICKÉHO STUDIA

Paralelně vedle romanticky idealizovaného pohledu na Tibet, který je typický pro cestopisnou literaturu, se rozvíjela tendence, která především na tibetský buddhismus pohlížela s jistým odporem. „Lamaismus“ – jak je často v tomto kontextu tibetský buddhismus označován – získal nádech poněkud děsivého a tajemného obřadnictví, které vlastně s buddhismem samotným nemá mnoho společného.

Toto negativní hodnocení, objevující se v dílech prvních buddhologů a orientalistů, však již mělo jiné pozadí, než tomu bylo v případě misionářů, a úzce souviselo s dobovými myšlenkovými proudy. Zejména rituální praxe tibetského buddhismu byla důvodem pro jeho zavržení ze strany racionalistů. Paradoxně se tak misionáři často zdůrazňovaná podobnost mezi katolicismem a tibetským buddhismem stala příčinou odmítnutí obou náboženství pro jejich důraz na kult.

Druhou tendencí, která měla vliv na negativní hodnocení tibetského buddhismu, byl všeobecný sklon k historismu. Studium počátků („národních“ dějin, jazyků, kultur), a to zejména na základě psaných pramenů, textů bylo provázeno vysokým hodnocením všeho „původního“, starobylého.

V souladu s těmito trendy se i orientalistické a buddhologické bádání zaměřilo především na vývojově starší théravádový buddhismus, rozšířený především na Srí Lance, a na zpracování kánonu jeho textů, což dokládá např. činnost *Páli Text Society*, založené v roce 1881 Thomasem Rhys-Davidsem (1843–1922).

Théravádový buddhismus byl v tomto kontextu chápán především jako etický systém a badatelé vysoce hodnotili jeho důraz na morálku a rozum. Tento názor zaznává i v titulu knihy Geoga Grimma *Buddhovo učení – náboženství rozumu* (1915). Představa o „moudrosti Východu“, oslavovaná v básni Edwina Arnolda (1832–1904) *Světlo Asie* (1879) a rozvíjená ve filozofickém díle Arthura Schopenhauera (1788–1860), se týkala tohoto „čistého“ a „původního“ Buddhova učení, které se v očích některých učenců mělo stát prostředkem obrody Západu.

U nás tento názor zastával např. filozof Rudolf Máša (\*1880), který v buddhismu spatřoval náboženství nadcházejícího věku, ideální vzor pro mravní povznesení lidstva (*Pavlincová – Horyna, 1999, s. 216–219*). Buddhismus vnímal především jako etickou nauku, která lépe slouží potřebám současnosti než křesťanství, neboť nevyznává bohy a apeluje na lidskou individualitu a rozum.

„*Buddhism je prostě výchovný systém, jehož úkolem je vypěstiti charakter jedinců k mravní a duchovní osvícenosti (Buddha = osvícený) dle přesně stanoveného zákona, který nelze obejít, a tím sblížit mravně vychované lidstvo všech národů velkým mírem pro společné blaho.*“ (Máša, 1921 b, s. 367.)

To se však netýkalo „lamaismu“, který Máša v poznámce charakterizoval jako „*zrůdný buddhism*“ (Máša, 1921 a, s. 153).

Zatímco théraváda nacházela pozitivní ohlas na Západě, tibetský buddhismus posuzován měřítky starobylosti a racionality nemohl získat velkou přízeň badatelů, kteří jej vnímali jako degenerované obřadnictví, které se dalece vzdálilo sloům Buddhy (např. Bell, 1931, s. 31). To ostatně odráží i nepřesné označení tibetského buddhismu jako „lamaismu“, které nemá žádnou oporu v tibetštině a jaksi zastírá, že jde o jistou formu buddhismu.<sup>9</sup> S negativními soudy na jeho adresu se lze setkat v pracích z počátku 20. století odborníků, jako byli sir Charles Alfred Bell (1870–1945), Austine Waddell či Gustav Mensching (1901–1978).

„*Primitivní lamaismus může být tedy definován jako směs šivaistického mysticismu, magie a indicko-tibetské démonolatrie, překrytá tenkým nátěrem mahájánového buddhismu. Tento charakter si lamaismus uchovává až do dnešních dnů.*“ (Waddell, 1972, s. 30.)

„*Lamaismus sám o sobě a svým původem není nic jiného než pokleslejší, šivaismem pokřivenější buddhismus. Ve své náboženské teorii sotva vyšel z něčeho jiného a nic podstatně nového nevymyslel.*“ (Koeppen, 1859, cit. dle Mensching, 1929, s. 3.)

Důležité je v této souvislosti zdůraznit, že někteří z těchto prvních buddhologů a tibetanistů byli současně úředníky koloniální britské správy, kteří aktivně zasahovali do rozvíjení diplomatických vztahů. To je případ zmíněného Charlese Bella, který působil jako zprostředkovatel při jednáních mezi 13. dalajlamou a indickou vládou od roku 1910 a účastnil se britsko-tibetsko-čínských jednání v indické Simle (1913–1914) ohledně statutu Tibetu.<sup>10</sup> Podobně i Austine Waddell a Hugh Richardson (1905–2000) působili ve službách britské vlády. Byli tedy dokonalým příkladem spojení poznání a moci, ať už skutečné, koloniální či váhy jejich autority, která propůjčovala jejich výrokům patřičnou důležitost. Nemohla-li Velká Británie vládnout nad Tibetem fakticky, měly zato tyto osobnosti značný vliv na utváření povědomí o něm na Západě.

České prostředí pochopitelně nebylo v tak bezprostředním kontaktu s Tibetem, což jen poukazuje na to, jak široký dopad měla tvrzení několika badatelů. Závislost českého prostředí na zahraničních zdrojích se odráží např. v hesle Ottova slovníku naučného z roku 1900.

„*Lamaismus t.j. náboženství lamů, název pozdějšího buddhismu smíšeného se šivaismem a šamanismem. Název odvozuje se z tibetského lama, t.j. vyšší, jak zní název kněží lamaismu...*“

„*Kult lamaismu jest kult svatých, dále kult bohů a duchů přejetých ze sféry mimobuddhistické. Lamaismus zná křest, birmování, zpověď, posty (měsíčně čtyřikrát), mše za zemřelé a pod... Obřady i kroj duchovních upomíná živě na obdobné zjevy katolicismu.*“ (Ottův slovník naučný, 1900, s. 574.)

Přesto jsou všeobecně rozšířené poznatky o tibetském buddhismu interpretovány s ohledem na české poměry, zvláště se zde projevuje kritický vztah k církvi vůbec. Nápadná podobnost obřadů „lamaismu“ s katolickým kultem – jak ji zdůrazňoval již jeden z prvních českých orientalistů František Čupr (1821–1882), (*Čupr, 1876, s. 300*) – jen posilovala jeho negativní hodnocení. Dobové antiklerikální postoje českého národního hnutí, které spojovalo katolickou církev s vídeňským centralismem, se mohly takto bezděky odrazit i v negativním vnímání tibetského buddhismu.

Tibetský buddhismus se netěšil velké oblibě ani mezi českými filozofy (*Rádl, 1925, s. 179–180*) a badateli. Také zakladatel české religionistiky a indolog Otakar Pertold (1884–1965) se domníval, že tibetský buddhismus je degenerované, pokroucené učení.

„*Lamutové jsou buddhisty vlastně jen podle jména, podrževše mnoho ze starých svých kultů šamanských tak, že leckde nalezneme je označeny přímo za šamany...*“

„*Skuteční buddhisti jsou v severo-asijské oblasti vlastně jen Mongolové v užším slova smyslu...*“

„*Tuto formu náboženství buddhistického nazýváme obyčejně lamaismem. V ni kromě kouzelnických kultů tantrických přijata byla i rozmanitá božstva jak indická, tak i neindická, a snad vlivem mongolským vybudována celá theologická teorie o říších nadzemských i podsvětních.*“ (*Pertold, 1925, s. 76–77.*)

„*Tito lamové [v Mongolsku – pozn. aut.] – ještě ve větší míře než tibetští lamové – jsou zároveň i čarodějníky a kouzelníky, konajícimi své obřady podle buddhisticko-tantrického ritu.*“ (*Pertold, 1925, s. 78.*)

Pertold akcentuje „nebuddhističnost“ „lamaismu“ a poukazuje na jeho spojitost se šamanismem a s náboženstvím přírodních národů.

Jak ostře tyto soudy kontrastují s tajemnou lákavou zemí v horách, obývanou mírumilovným a prostým lidem, jak Tibet vylíčili autoři cestopisů. Protikladné póly vnímání Tibetu na jedné straně jako Šangri-la a na druhé straně jako země osídlené nevzdělanými kouzelníky se protínají v díle českého indologa Vincence Lesného (1882–1953). Jeho rané práce z dvacátých let jako např. *Duch Indie* z roku 1927 nejsou tibetskému buddhismu nakloněny.

„*Tento nový směr [mahájána – pozn. aut.] se rozšířil daleko přes hranice Indie do Číny, Tibetu, Mongolska, do Koree a do Japonska. Všude pozdvíhal lid k vyšší mravní úrovni. Nutno ovšem přiznati, že se všude neudržel ve vylíčené filosofické čistotě, zejména někde, jako např. v Tibetě, modlářsky upadal.*“ (*Lesný, 1927, s. 139.*)

O dvacet let později v knize *Buddhismus* v kapitole, věnované „lamaismu“, ovšem již zaznívá jiný tón, vzbuzující napětí a zájem.

„*Tibetský lamaismus je jedním z nejzajímavějších náboženských útvarů a není divu, že mu bylo a dosud je přikládáno ještě více tajemnosti, než jí má. Nesmíme zapomenout, že se v něm slilo více prvků, které jsou již samy o sobě zajímavé, v jeden celek. Na domácí šamanismus byla naroubována nejen raná mahájánská filosofie, nýbrž i pozdní buddhistický mysticismus a to je jeden protiklad. Druhý protiklad tkví v lidu. Tibeťan je silný, otužilý a nedůvěřivý. Bengálec, který mu nové náboženství přinášel, je křehký a lehkověrný.*“ (*Lesný, 1996, s. 375.*)

Svůj podíl na tomto obratu v Lesného postoji měla nepochybně zmíněná francouzská cestovatelka Alexandra David-Néelová, z jejichž cestopisů hojně čerpal a která osobně navštívila Prahu v roce 1936.

## TIBET U ČESKÝCH MYSTIKŮ

K rozvíjení obrazu Tibetu jako země mystiky a tajemna v našem prostředí přispívali, ač každý poněkud odlišným způsobem, také čeští jogíni. Učitelem a nestorem prvorepublikové generace českých mystiků byl fotograf a malíř František Drtikol (1883–1961),<sup>11</sup> který se již od mládí zajímal o východní filozofii a náboženství, krátkou dobu byl též členem českého Theosofického spolku, který byl odnoží mezinárodní Theosofické společnosti.



Po první světové válce Drtikol přeložil, ovšem nikoli z původních jazyků, některá buddhistická díla – *Střední nauku Nágardžuny*, dále *Jógu Velikého Symbolu* čili mahámudru, a dokonce měl přeložit z němčiny i text na Západě známý jako *Tibetská kniha mrtvých*, která v roce 1938 vyšla pod jménem Aloise Trčky (Funk, 1993, s. 17–22).<sup>12</sup>

Drtikol se nedržel přísně jedné náboženské doktríny, spíše volně kombinoval učení véd, hinduismu, buddhismu, „tibetského tantrismu“, ale i esoterního výkladu Bible jako metod na cestě za vnitřním poznáním a probuzením. Od poloviny třicátých let 20. století se stala Drtikolova vila v Praze na Spořilově útočištěm pro řady jeho přátel a známých, kteří přicházeli na poradu.

Explicitní odkazy na tibetský buddhismus v Drtikolově díle, v deníkových záznamech i ve vzpomínkách přátel mají jen mlhavé kontury, které sám ponechával rozostřené, jak vzpomíná jeden z jeho žáků František Hein:

„Během skoro devatenácti let, někdy i při velmi časté docházce na Spořilov, půjčoval mi Fráňa na moje další a další prosby postupně veškeré svoje i jiné překlady. Též mně na moje prosby a naléhání půjčil i »Buddhistická mystéria« (»Stezka Buddhů«), jinak zvaná »Diamantové plavidlo« či »Diamantová stezka«, o kteréžto věci jinak mlčel, nikomu ji neukazoval, tím méně půjčoval, neboť se vyjádřil, že pro nezralé číhá zkáza v záloze po přečtení této věci...“ (Funk, 1993, s. 218.)

Pokud jsou u Drtikola odkazy na tibetský buddhismus pouze nesmělé, pak mladší generace mystiků, kterou výrazně ovlivnil, se již k němu explicitně hlásí. Mezi těmi, které Drtikol výrazně ovlivnil, byli především Květoslav Minařík (1908–1974) a Eduard Tomáš (1908–2002).

Minaříkova kniha svým názvem *Tajemství Tibetu I., Sedm tibetských textů* (Minařík, 1994) odkazuje na již zabydlenou představu o této zemi, že však nepůjde o snadno čtivé příběhy ze střechy světa napovídá podtitul „psychologická, mravní a mystická studie“. Minařík zde čerpal z překladů tibetských textů amerického autora Waltera Evans-Wentze, které opatřil vlastním komentářem. Nejde mu přitom ani tak o poznání Tibetu či tibetského buddhismu, jako o podporu vlastních životních postojů a názorů psychologizujícím výkladem „tibetských“ nauk (Minařík, 1994, s. 15–16). Uvozovky jsou zde na místě, neboť již samotné překlady Evans-Wentze vnesly do původního významu tibetského textu jisté změny (Lopez, 1998, s. 46–85).

Nesporně větší dopad na českou veřejnost má dílo Eduarda Tomáše (1908–2002), který publikoval řadu knih sám i se svou ženou Mílou a přednášel pro široké publikum. Jeho životní příběh přiblížil českému divákovi nejprve v roce 1993 dokument režiséra Viliama Poltíkoviče v rámci seriálu GEN a později televizní seriál *Paměti mystika*, promítaný od listopadu 1998 do února 1999. Na rozdíl od Minaříka Tomáš nepsal „studie“, ale spíše podával konkrétní rady na základě osobní zkušenosti. Tomáš své zkušenosti s některými tibetskými meditačními technikami předal v knihách *Jóga Velikého Symbolu* (1995) a *Tajné nauky Tibetu* (2000). O „tajných naukách Tibetu“ Tomáš přednášel již v šedesátých letech v pražské společnosti Unitaria. Tomáš se však také neomezoval jen na tibetský buddhismus, ale tu se obrací k Bhagavadgítě a k hinduistickým učitelům, tu sahá pro příměr do Bible. Nauky Tibetu předkládá jako jednu z možných cest k dosažení probuzení.

Co je charakteristické pro tento proud, který líčí Tibet jako zemi mystiky, mágů a duchovna, je skutečnost, že se téměř výhradně omezuje na minulost, zatímco současnost této země nechává stranou. Uzavřenost Tibetu byla vnímána jako záruka uchování „dávné moudrosti“ před zničujícími změnami postupující civilizace. Nedostupná země Šangri-la tak jakoby ztělesňovala nejen geograficky, ale také časově vzdálený prostor, „zlatý věk“ minulosti, která je na Západě nenávratně pryč, ale tam, v údolích Himálaje se stále uchovává.

Možná právě proto Západ tak těžkopádně přistupoval ke zcela netajemným, politickým problémům Tibetu, které vyvrcholily v roce 1950 jeho násilným připojením k Číně. Tibet totiž pro Západ teprve nyní vstoupil do dějin, a to pramálo romantickým způsobem.

### TIBET OČIMA ČESKÝCH CESTOVATELŮ

Padesátá léta 20. století znamenala zlom jak pro Tibet samotný, tak i pro jeho obraz na Západě a v českém prostředí. Rok po vyhlášení Čínské lidové republiky (ČLR) v říjnu 1949 vytáhla na podzim roku 1950 Čínská lidově osvobozenecá armáda do Tibetu, aby jej navrátila „do velké rodiny národů otčiny“, jak byl u nás oficiálně vykládán postup okupačních vojsk (*Rudé právo*, 18. 4. 1959, s. 3).

Obraz Tibetu tak dostal v komunistickém bloku zcela nový rám a tytéž aspekty vykládané dříve v pozitivním smyslu se staly příčinou kritiky. Zbožnost Tibeťanů byla v ateistickém prostředí chápána jako pověřčivost; uzavřenost a tradiční charakter kultury dříve romantiky vnímané jako záruka kontinuity a autenticity se staly znakem zaostalosti a zpátečnictví. To je ostatně představa o Tibeťanech, kterou po staletí pěstovali Číňané, kteří okolním národům mimo „Říši středu“ připisovali vlastnosti „barbarů“. Konkrétně v padesátých letech sloužil tento stereotyp k ospravedlnění připojení Tibetu k Číně pod zámkou šíření „civilizace“ „barbarům“ (*Slobodník*, 2003, s. 92–107).

Čínská interpretace dolehla i do československého prostředí. Zde vystupoval Tibet v roli oběti, nikoli však čínské rozpínivosti, ale hned dvou systémů – západního kapitalismu a církevního feudalismu. Násilné připojení Tibetu k Číně tak bylo vykládáno jako jeho „záchrana“ vytržením ze spárů „západního imperialismu“ a osvobozením od „vykořisťování klášterů“.

„*Lámovia ako prízivnícky stav mohli jestvovať, len keď s bezprostrednou pomocou veľkostatkárov vykorisťovali roľníkov.*“ (*Alexandrov*, 1951, s. 15.)

„*Aby lámaistická cirkev udržala moc v rukách, ponecháva ľud v nevzdelanosti a v zatiaľ predsudkov a povier...*“ (*Alexandrov*, 1951, s. 21.)

Propagandistická rétorika během padesátých let pozvolna z prací o Tibetu ustoupila a z jejích slovníku se postupně vytráceli „američtí imperialisté“ a „reakcionáři“. To lze pozorovat na několika původních českých cestopisech, jejichž autoři měli tu možnost osobně Tibet navštívit. Je nutné dodat, že účelem těchto cest bylo v prvních dvou případech právě svědectví o změnách, které pro Tibet znamenalo připojení k Číně.

Prvním z této série je cestopis Karla Beby, nazvaný „*Tajemný Tibet*“ (*Beba*, 1958). Beba navštívil Tibet v létě roku 1955 na pozvání Číňanů. Uvozovky v titulu jeho knihy naznačují, že reflektoval na Západě rozšířený mýtus o Tibeťanech jako o „duchovním národu“ (*Beba*, 1958, s. 65). Právě proto se snažil ukázat Tibet z „civilní“ stránky, odtajnit ho. Prostředkem k tomu je mu kritika „lamaismu“. Beba se podivuje nejen nad tím, že vůbec ještě někde lidé uctívají bohy, ale také kritizuje způsob, jakým tak činí.

„*Lamaismus, tento živoucí anachronismus, je patrně nejmechanisovanější náboženství na světě. Nikdo nepožaduje od věřícího lamaisty při modlitbě vroucnost, zamyšlení, zahlobání a podobné věci. Rozhoduje jedině kvantita: čím víc, tím líp! Ženské na zápražích domů ve Lhase klepou, až se jim od úst práší, ale neustávají točit modlitebními mlýnky, a nebesa to přijímají jako plnohodnotnou modlitbu.*“ (*Beba*, 1958, s. 37.)

Náboženství obecně chápe jako přežitek, ale tibetský „lamaismus“ je o to horší, že jeho stoupenci nemusejí náboženskou praxi provádět z jeho pohledu „pořádně“. Nezaznívá zde žádná nostalgie po skryté, civilizací netknuté zemi, v níž mohou lidé hledat útočiště, naopak tato země sama potřebuje podle jeho názoru vysvobodit ze „středověku mezi námi“ (*Beba*, 1958, s. 39).

Nedlouho po Bebově cestopisu vyšla další kniha o Tibetu, nazvaná *Země zastaveného času* (*Sís – Vaniš*, 1959). Jejím autory byli režisér Vladimír Sís (1925–2001) a kameraman Josef Vaniš (\*1927). Jako první Češi podnikli cestu do Tibetu v letech 1953–1955.<sup>13</sup> Na této cestě pořídili mnoho fotografií, jejich hlavním úkolem bylo však natočit dokument o nových poměrech v Tibetu, který pod názvem *Cesta vede do Tibetu* byl dokonce v roce 1956 oceněn na mezinárodním filmovém festivalu v Benátkách i v Karlových Varech. Společně publikovali také řadu reportáží ze své cesty jak česky, tak v cizích jazycích.<sup>14</sup>

Na rozdíl od Beby nepsali však na objednávku apologii čínského „osvobození“, ale cestopis plný barvitých příhod, překvapivých setkání, ale také útrap a překážek. Tomu odpovídá i volnější styl, v němž propagandistická hesla nahradily osobní poznámky a hodnocení. Projevy náboženství, které prostupují celou tibetskou kulturou, chápali spíše jako pozůstatek z dávných dob než jako ďábelský „lamaismus“. Zbožnost prostých buddhistických poutníků, kteří překonávají „jako unavená píďalka“ (Sís – Vaniš, 1959, s. 66) dlouhé vzdálenosti poklonami až na zem, v autorech vyvolávala spíše soucit než opovržení.

Vaniš se Sísem, ačkoli jejich cestopis vyšel jen osm let po Alexandrovově propagandistickém spisku, již psali o jiné zemi – o zemi zastaveného času, v níž nacházeli až nostalgické obrazy dávné minulosti (Sís – Vaniš, 1959, s. 60). Přes zjevné výhrady nakonec k cestopisu autoři připojili vyznání lásky a vyjádřili přání znovu navštívit Tibet (Sís – Vaniš, 1959, s. 149).

Vanišovi se Sísem se to nepodařilo, ovšem již v létě roku 1957 do Tibetu zavítal další Čech, tibetolog a mongolista Pavel Poucha (1905–1986), který svou cestu vylíčil v knize *Do nitra Asie* (Poucha, 1962). Poucha navštívil na své cestě čínský Turkestán, Vnitřní Mongolsko a také severovýchodní oblast Tibetu v okolí kláštera Labrang. Poucha na rozdíl od Vaniše a Síse znal mimo jiných asijských jazyků i tibetsky a pořídil první překlady přímo z tibetštiny do češtiny. Je také autorem řady odborných i populárně-naučných statí o Tibetu a o Mongolsku.

Pouchův pohled na tibetský buddhismus prošel zajímavým vývojem, který lze sledovat porovnáním jeho cestopisu se starším textem z roku 1948. Poucha tehdy napsal doslov ke knize Jeana Marqués-Riviéra *Ve stínu tibetských klášterů*. Samotná kniha spadá do okruhu okultních teorií o údajných spiknutích připravovaných tibetskými lamy. Jelikož autor v Tibetu skutečně byl, pokládal Poucha jeho knihu za příbuznou cestopisům Alexandry David-Néelové (Pouchův doslov z roku 1948, Marqués-Riviére, s. 183), přesto se však neubráníl – nutno dodat, že oprávněným – pochybám o jeho důvěryhodnosti. Doslov raději než jako úvahu o autorovi a o jeho knize pojal jako příležitost seznámit čtenáře s celým komplexem náboženství Tibetu. Snad jako první v české odborné literatuře upozornil vedle buddhismu také na původní lidovou víru animistického charakteru a na bön, dodnes náboženství málo prozkoumané.<sup>15</sup> V duchu Marqués-Riviéra však zdůraznil jeho hrůzostrašný charakter.

„K těmto strašlivým ritům patří též magické ožívání mrtvol, které prý dovedli způsobiti bönští kněží, nebo obětování sebe démonům, které často vede k šílenství.“<sup>16</sup> (Pouchův doslov z roku 1948, Marqués-Riviére, s. 200.)

Opět, stejně jako jeho předchůdci, zdůraznil řadu paralel, ať už v kultu či v teologii mezi křesťanstvím a tibetským buddhismem (Pouchův doslov z roku 1948, Marqués-Riviére, s. 194). Zřejmě také v reakci na dílo Alexandry David-Néelové poznamenal: „... bude se i nadále zdát Tibet tajemnou zemí. Tomuto názoru, který ostatně není tak docela nesprávný, ... hoví většina knih, které dosud v češtině o Tibetě máme...“ (Pouchův doslov z roku 1948, Marqués-Riviére, s. 182–183.)

Velmi se však Pouchův pohled změnil o deset let později, když čerpal z vlastní zkušenosti z cesty po Tibetu. Podobně jako Vaniš se Sísem i Poucha vnímal svůj výlet do severovýchodního Tibetu ke klášteru Labrang jako cestu do středověku (Poucha, 1962, s. 179). Tibetské náboženství, které s velkým zaujetím vylíčil v doslovu k Marqués-Riviérově knize, ztratilo pod náporom reality pro něj své kouzlo. Pro charakteristiku „lamaismu“ použil již jen dobová klišé o zmechanizované praxi.

„Chránová a klášterní prostora je obklopena víc jak dvoumetrovou zdí, která je na vnější straně opatřena všude, kromě bran, vysokými modlitebními válci ze dřeva. Jejich rukojeti otáčejí právě jakýsi Tibeťan a Tibeťanka; obcházejí tak se zbožnou, ale zmechanizovanou modlitbou klášterní město ve směru hodinových ručiček.“ (Poucha, 1962, s. 186.)

Podivoval se nejen nad horlivou praxí prostých Tibeťanů, ale též nad vysokým počtem mnichů (Poucha, 1962, s. 187). To ovšem ještě netušil, jak radikálně se situace změní za pár let.<sup>17</sup>

Vaniš se Sísem se také divil silnému náboženskému cítění Tibeťanů, ale nakonec i přes jisté výhrady svůj „výlet do středověku“ prožívali jako jedinečnou příležitost, jak se seznámit s jinou kulturou, která jakoby odrážela naši vlastní minulost. Tibet, země zastaveného času, jim učaroval. Zato Pouchův údiv nad významem tibetského buddhismu je nechápavý a vidí v něm pouze zaostalost. Stejně tak nepřátelský a obezřetný postoj si zachoval k celé zemi. Návrat do Číny komentoval slovy:

*„Když jsme dojeli do Che-čengu, začala silná sněhová vánice, která nám zalepovala okna džípu. Byli jsme všichni rádi, když jsme se z nebezpečného výletu do středověku, vrátili do poměrně bezpečného a útulného Che-čengu, do novověku zapouštějícího kořeny i v této části Číny.“ (Poucha, 1962, s. 189.)*

Pouchův negativní postoj k tibetskému buddhismu nelze přičítat pouze dobovému vlivu, jak dokládá srovnání se soudobými statemi jiného tibetologa Josefa Kolmaše (\* 1933). Kolmaš publikuje od padesátých a šedesátých letech dodnes řadu prací o tibetských dějinách, kultuře, literatuře i náboženství.<sup>18</sup> Ačkoli stejně jako tehdy Poucha užíval termín „lamaismus“, zásadně se vyhýbal hodnotícím soudům na jeho adresu a jeho postoj je čistě neutrální. V politických záležitostech se Kolmaš nevyhnul dobovému požadavku vyjádření podpory čínskému postupu (Kolmaš, 1954; Kolmaš, 1956), svobodně svůj názor, založený na hluboké znalosti historické situace, mohl vyjádřit až o mnoho let později (Kolmaš, 1992 a; Kolmaš, 1992 b; Kolmaš, 1992 c). V dobách před rokem 1989 však svými pracemi o dějinách a současnosti Tibetu, o jeho obyvatelích i náboženství, které jsou na mezinárodní úrovni pokládány za „citově nezaujaté“ (Kolmaš, 1992 a, s. 232), přispíval k tomu, že se Tibet v povědomí české veřejnosti začal vymaňovat z „vězení“ představ a mýtů a počal nabývat rysů skutečné země.

### TIBETSKÉ POVSTÁNÍ 1959 V ČESKÉM TISKU

Od doby „vstupu do dějin“ se v Tibetu mnohé změnilo. Odpor proti čínské politice v Tibetu během padesátých let sílil, až v březnu 1959 vyústil v otevřené ozbrojené povstání. V Československu byli občané o těchto událostech překvapivě podrobně informováni na stránkách Rudého práva. Od března do června 1959 vycházel obsáhlejší článek v Rudém právu o událostech v Tibetu průměrně jednou za tři dny.

V souladu s prohlášeními čínské vlády bylo tibetské povstání vykládáno jako „reakční povstání... proti vůli naprosté většiny tibetského lidu“ (Rudé právo, 2. 4. 1959, s. 3), vyprovokované „klikou horních vrstev“ (Rudé právo, 3. 4. 1959, s. 5) a „intrikami imperialismu“ (Rudé právo, 18. 4. 1959, s. 3).

Pročínský postoj Rudého práva se odrážel také přijetím čínské terminologie a interpretace, týkající se náboženských záležitostí. Postoj Číny k náboženským záležitostem v Tibetu do povstání v roce 1959 upravovala tzv. *Sedmáctibodová dohoda*, uzavřená v roce 1951. Kromě zachování úřadů dalajlamy a pančhenlamy měla smlouva zaručovat náboženskou svobodu Tibeťanům a ochranu klášterů, včetně zachování dosavadního financování.<sup>19</sup> Formálně se tedy Čína stavěla do role „ochránce“ náboženství a tento postoj zachovávala i v době povstání.

*„Čínská lidová osvobozená armáda v Tibetu s aktivní podporou lidu všech národností v celé zemi, zejména s podporou tibetského lidu... společně s tibetskými vlastenci chrání život a majetek rolníků, pastevců a příslušníků řemeslných, obchodních, politických a výchovných kruhů, chrání kláštery a staré památky, chrání cizí příslušníky usazené v Tibetu, pokud dodržují zákony ČLR, respektuje zvyky a obyčeje různých národností žijících v Tibetu a chrání svobodu náboženského vyznání.“ (Rudé právo, 12. 4. 1959, s. 6.)*

Oporou této „ochraně“ měl být 10. pančhenlama Čhökji Gjalccchän (1938–1989), který je citován pod titulem „Pančhen Erdeni“ prakticky ve všech článcích v Rudém právu. Zatímco pančhenlama setrval v Tibetu a snažil se zmírňovat důsledky čínských reforem, 14. dalajlamovi se podařilo 17. 3. 1959 uprchnout v přestrojení ze Lhasy do Indie, kde mu

byl udělen azyl. Rudé právo tuto událost interpretuje tak, že „dalajláma byl donucen povstaleckými živly překročit hranice Tibetu do Indie“ (*Rudé právo*, 3. 4. 1959, s. 5).

Dalajlama ovšem po svém příchodu do indického Tézpuru vydal 18. dubna prohlášení, v němž projevil lítost nad současnou situací v Tibetu a požadoval navrácení poměrů v Tibetu k době před rokem 1950. Rudé právo velmi pružně, již 21. dubna, uveřejnilo článek, který jednoznačně označuje toto prohlášení za padělek, jehož účelem by mohlo být „dostat dalajlámu do nepřátelského postavení k jeho vlasti“ (*Rudé právo*, 21. 4. 1959, s. 3). Teorie o únosu dalajlamy do Indie tibetskými povstalci se na stránkách Rudého práva udržela až do konce dubna 1959. Nakonec však bylo nutné i zvážit možnost, že se dalajlama do Tibetu nevrátí (*Rudé právo*, 29. 5. 1959, s. 3).

Otázka Tibetu přitom nebyla v československém prostředí řešena nijak originálně. Tak jako se dříve badatelé spoléhali na výroky zahraničních odborníků na adresu tibetského buddhismu, nyní noviny přejímaly argumentaci čínskou, ačkoli to vedlo k poněkud paradoxnímu jevu – noviny ateistického režimu zdůrazňovaly úctu Číny k náboženským tradicím. A to přestože před pár lety byl pěstován obraz Tibetu jako země v zajetí pověr a modlářství.

Vzpomeneme-li na Alexandrovovu brožurku z roku 1951, v níž jsou lamové představeni jako vykořisťovatelé a „lamaismus“ jako pověra, lze zde s odstupem osmi let pozorovat dva odlišné postoje k Tibetu a k jeho náboženství. Každý z nich přitom, ačkoli mají oba ospravedlnit a legitimizovat čínský postup, užívá opačných argumentů. Zatímco v roce 1951 podle ruského autora čínská armáda osvobozuje lid mj. od jha „lamaismu“ a od útisku buddhistických klášterů, v roce 1959 je v československých novinách postavena do role jejího ochránce. O to více zarážející je to, že Čína byla prezentována jako „ochránce náboženství“ v zemi, která sama otevřeně postupovala proti náboženství a církvi.

Tento příklad jen dokládá, proč je podstatné zabývat se představami o „jiném“, kontextem jejich vzniku a proměnami, kterými procházejí v závislosti na konkrétním kulturně-historickém pozadí interpreta.

### **OBRAZY TIBETU V ČESKÉM PROSTŘEDÍ PO ROCE 1989**

Po roce 1989 se obraz Tibetu a tibetského buddhismu v povědomí české veřejnosti výrazně proměnil, otevření české společnosti podstatně rozšířilo množství informačních zdrojů. Právě za účelem informovat o Tibetu, o jeho dějinách, kultuře i současných problémech ve vztahu k Číně vzniklo občanské sdružení Lungta, které provozuje internetový server TIBINFO ([www.lunga.cz](http://www.lunga.cz), [www.tibinfo.cz](http://www.tibinfo.cz)) a vydává čtvrtletník *Tibetské listy*.

Také škála prostředků, jimiž je dnes Tibet prezentován, je dnes velmi široká od tisku a internetu přes cestopisnou literaturu až po film a reklamu. Idealizované představy o Tibetu jako Šangri-la našly své uplatnění např. v okruhu zdravotně a „duchovní“ literatury, které poskytují návody k technikám, z nichž některé jsou „natolik tibetské, že je ani sami Tibetané neznají“.<sup>20</sup>

Pro postižení všech těchto zdrojů, které utvářejí velmi různorodou mozaiku Tibetu, zde není prostor, proto se v závěrečné části zaměřím pouze na méně známé roviny, rozšířené u nás a zejména u blízkých sousedů.

Zatímco idealizovaným představám o Tibetu již byla i v českém či slovenském prostředí věnována pozornost (*Slobodník*, 1998; *Rozehnalová*, 2001), odvrácená tvář, hrozivá podoba Tibetu, zůstává poněkud stranou. Ačkoli by se mohlo zdát, že jde o proud marginální a omezený na určité prostředí „okultní“ literatury, velmi snadno a účinně může proniknout a zapůsobit na laickou veřejnost, jako se stalo v sousedních zemích, v Německu, v Rakousku a ve Švýcarsku, kde se v nedávných letech zvedla ostrá vlna odporu proti tibetskému buddhismu a zejména proti osobě dalajlamy.

### **STÍN KLÁŠTERŮ – HROZIVÁ TVÁŘ TIBETU**

Vnímání Tibetu jako zdroje temného, hrozivého náboženství a okultních praktik má své dávné kořeny, které se odvíjejí od konceptu „lamaismu“. Tibet se stal oblíbenou kulisou

záhad a jeho nedostupnost byla vnímána jako předpoklad utajovaného spiknutí.<sup>21</sup> Také proto tento motiv využil Umberto Eco ve svém románu *Foucaultovo kyvadlo* (Eco, 1991), když jedna z postav románu umísťuje Svatý grál a poklady templářů právě do Tibetu:

„A přejděme k třetí etapě, k Úkrytu. Což je Tibet.“

„Proč zrovna Tibet?“

„Hlavně proto, že von Eschenbach nám ve své knize sděluje, že templáři opustili Evropu a převezli grál do Indie. Do kolébky árijské rasy. Úkryt je v Agarratě. Pánové o Agarratě, sídlu krále světa, podzemním městě, z něhož Páni světa ovládají a řídí osudy lidstva, jistě slyšeli. Templáři založili jedno ze svých tajných center tam, kde tkví samy kořeny jejich duchovnosti. Pánové budou jistě znát vztahy mezi říší Agarraty a synarchií...“ (Eco, 1991, s. 159–160.)

Zmíněná podzemní říše Agarata či Agarta představuje podobně jako Šangri-la bájnou skrytou zemi, umístovanou do Tibetu, tentokrát však podzemní, nikoli blaženou, ale spíše děs a strach nahánějící.

Kořeny legendy o Agartě leží v 19. století a k prvním autorům, kteří o ní píší, patří Helena Petrovna Blavatská, zakladatelka Theosofické společnosti. Podrobně tuto představu rozvedl a také spojil s vlastním cestopisem polský cestovatel Ferdinand Antoni Ossendowski (1876–1944), který se během revoluce v roce 1918 dostal na Sibiř. Jeho cesta, která ho měla zavést do blízkosti Agarty, začala v roce 1920 v Krasnojarsku na Jeniseji. Dále pokračoval přes Mongolsko, ovšem podle údajů, které ve svém cestopise *Zemí lidí, zvířat a bohů* (Ossendowski, 1993) podává, nelze jeho přesný pohyb rekonstruovat.

Během své pouti se Ossendowski setkává s narážkami na podzemní říši „Agarti“, která leží pod všemi zeměmi světa a pomocí sítě chodeb tak propojuje i vzdálené světadíly. Lidé zde přežívají díky zvláštnímu ohni, který podporuje růst prosa a zeleniny, žijí zde dlouho a pohodlně. Přitom nabývají zvláštních schopností „a vládnou vysokým stupněm umění magického“ (Ossendowski, 1993, s. 300). Hlavní město Agarty připomíná Lhasu, v centru stojí Potala, obklopená kláštery a svatyněmi. Přežívá zde civilizace, uchováující vědění Atlantidy (Ossendowski, 1993, s. 299). Podle některých podání v Agartě panují volení králové, kteří však uznávají svrchovanou moc „Vládce světa“, „který vládne všemi silami všehomíra, čte v duších lidí a zná jejich osudy. Řídí neviditelně život a politiku osmi set milionů lidí, kteří udělají na jeho první vyzvání vše, čeho si bude přát...“ (Ossendowski, 1993, s. 299.)

Agarta je popisována jako země, jejíž obyvatelé a vládci skrytě zasahují do dění ve světě a v jejichž rukou je tak osud celého světa. Hrozivá a nevyzpytatelná moc Agarty je často spojována s magickým uměním lamů v Tibetu, kteří jsou v tomto kontextu vyličeni jako nebezpeční čarodějové.

„... nikdy jsem neoslovoval lámy, neboť i ti poslední z nich jsou mnohem nebezpečnější než všechna jejich studená a horká pekla dohromady...“ (Illion, 2001, s. 74.)

Kde pramení tyto představy o skryté zemi, ležící kdesi v Himálaji, která jakoby byla přesným opakem blažené Šangri-la? Jistou předlohou samotné ideje ukryté říše jsou tradiční tibetské mýty o „skrytých zemích“ (tib. bājül), mezi nimiž vyniká svou zvláštní úlohou země zvaná Šambhala.<sup>22</sup> Jde o zemi, či jak se někteří domnívají o úroveň duchovního rozvoje, dostupnou pouze vybraným adeptům, která představuje útočiště Buddhova učení. Současně jsou se Šambhalou také spojeny četné eschatologické představy o konci věků (Bělka, 2004). Podle nich někteří buddhisté věří, že v dobách největšího úpadku buddhismu ve světě vzejde ze Šambhaly vojsko a svede vítěznou bitvu s barbary, po níž bude ve světě nastolen buddhismus (Kollmar-Paulenz, 1992–1993, s. 78–96). O významu tohoto mýtu svědčí jeho moderní aktualizace, spojené s národními hnutími v Burjatsku a v Mongolsku ve 20. století (Bělka, 2004, s. 63–88). Také v samotném Tibetu od padesátých let 20. století nabývají tato očekávání na aktuálnosti a mezi tibetskými uprchlíky lze pozorovat jisté oživení těchto tradičních mýtů (Brauen-Dolma, 1985, s. 245–256).

Podobně jako mýtus o Šambhale předpovídá poslední bitvu světa, podobné proroctví je spojeno i s Agartou. Ossendowski líčí proroctví „Vládce světa“ z roku 1890, které se mělo vyplnit za padesát let. Projevem blížícího se konce světa je všeobecný úpadek, války a smrt mnoha lidí.

„*Tehdy já, »Vládce světa« pošlu na západ i na východ kmeny zapomenuté, aby z rozhodnutí božského přinesli trest a spasení. Hlas můj uslyší věrní od kraje do kraje země. Objeví se tři veliké říše a potrvají jedenasedmdesát let ode dne objevení. Pak přijde osmnáct let krvavých válek, zhouby a zdivočení. Tu pak přijdu na zemi já, přijdu se silami Aharti.*“ (Ossendowski, 1993, s. 306.)

Moc Agarty umocňuje často zmiňované „tajné vědění lamů“, které však nepřináší útěchu či osvícení a už vůbec ne klid, naopak budí strach (Marqués-Riviére, 1991, s. 91).

Z Ossendowského zprávy o Tibetu a o Mongolsku čerpali také němečtí nacisté při přípravě své expedice do Tibetu (Greve, 1997, s. 104). Pod vedením antropologa Ernsta Schäfera podnikla v letech 1938–1939 skupina vědců a horolezců<sup>23</sup> cestu z Ja-tungu v Sikimu přes Gjanca a Žikace do Lhasy (Schäfer, 1943). Cílem expedice bylo hledání kořenů árijské rasy a souvisela s hledáním podoby „nového náboženství“, které by zapadalo do celkového konceptu německého nacionalismu. Buddhismus v tomto směru vzbuzoval sympatie nacistů, neboť bylo známo, že buddhistické chrámy v Japonsku byly loajální k vládnoucímu režimu, a totéž si od buddhistů slibovali i někteří nacisté v Německu.

Ačkoli byl ještě před válkou Hitlerův postoj k buddhismu odmítavý a sám se o něj nijak zvláště nezajímal, v nové mytologické syntéze utvářené zejména v okruhu Heinricha Himmlera zastával buddhismus a Tibet významné místo. Podle teorie, kterou propagovali Himmlerovi poradci, okultní nauka árijské původní rasy pocházející z Atlantidy našla svůj úkryt v Tibetu. Tam utvořili kněží podzemní říše Agartu a Šambhalu (Greve, 1997, s. 104–113). Jaké byly skutečně znalosti nacistických ideologů o buddhismu, v němž zdůrazňovali především „rasově čistý“, indický, tedy árijský původ Buddha a spatřovali příležitost oprostít se od „židovského mýtu“, je otázka složitější, než aby bylo možné na ní zde podat vyčerpávající odpověď. Je však pravdou, že zájem nacistů o Tibet a současně pozitivní vztah některých buddhistů nebo orientalistů k nacismu a k fašismu<sup>24</sup> se později staly jednou z dalších příčin kritiky buddhismu, zvláště tibetského.<sup>25</sup>

Proč je Tibet ve spojení s Agartou vylíčen v takto temných barvách? Za jednu z příčin pokládám potřebu nalezení a usvědčení „viníka“, který má na svědomí současný stav světa. Odraz takového „hledání zdroje zla“ můžeme nalézt např. již v jedné z povídek Gustava Meyrinka (1868–1932), nazvané *Hra cvrčků*, v níž přisuzuje jednomu z vynovačů již zmíněného tibetského náboženství bön odpovědnost za rozpoutání první světové války.

Negativní obraz Tibetu je však pěstován i v současnosti. Že nejde v případě „hrozi-  
vého lamaismu“ o „neškodná“ literární topoi dokládá příklad úzce spojený právě se Šambhalou a s učením tantry Kálačakry,<sup>26</sup> které jsou v současnosti představovány ve značně negativním světle. Kritika tibetského buddhismu jako militantního, agresivního a morbidního náboženství se rozšířila v souvislosti s obřadem zasvěcení do Kálačakry, učení, které podle tibetské tradice pochází právě ze Šambhaly. Esoterní povaha učení, které je předáváno v průběhu iniciace, pochopitelně zavádá příčinu k nejrůznějším spekulacím o jejich účelu. Šambhalský mýtus ve spojení s obřady zasvěcení do učení Kálačakry je v současnosti předmětem největší kritiky, která se vzedmula v německém prostředí.

## **OBRAZY TIBETU A MEZINÁBOŽENSKÝ DIALOG**

Slavnost zasvěcení do učení Kálačakry se uskutečňuje od odchodu 14. dalajlamy do exilu po celém světě od Ameriky po Austrálii.<sup>27</sup> V Evropě se zatím odehrála třikrát – v roce 1985 ve Švýcarsku, 1994 ve Španělsku a 2002 v Rakousku. Tento obřad, který přilákal do rakouského Grazu na devět tisíc účastníků, však provázela mohutná kampaň, vedená odpůrci šíření tibetského buddhismu na Západě, kteří navazují právě na tradici obrazů

„okultního“ Tibetu a ve snaze zdiskreditovat tibetský buddhismus využívají právě oněch představ o jeho děsivém charakteru.

Nejvýraznějšími představiteli těchto snah jsou manželé Herbert a Mariana Röttgenovi, píšící pod pseudonymem Victor a Victoria Trimondi,<sup>28</sup> které následovali další autoři – Colin Goldner (*Goldner, 1999*) a Martin Kamphuis (*Kamphuis, 2001*). Negativní postoje k tibetskému buddhismu vycházejí z různých pohnutek, nelze je tedy vnímat jako jednotně organizované hnutí. Silně jsou zde však zastoupeni představitelé křesťanských církví různých denominací.

Výtek namířených proti tibetskému buddhismu obecně a proti Kálačakře zvláště se objevuje celá řada,<sup>29</sup> Trimondi tibetskému buddhismu vytykají mj. morbidní a agresivní charakter ztělesněný hněvivými božstvy, sexuální zneužívání žen při tantrických rituálech a především kritizují mýtus o Šambhale jako buddhokratický koncept, s jehož pomocí se tibetský buddhismus snaží ovládnout svět (*Trimondi, 1999, s. 614–645*) rekrutováním „vojáků“ pro poslední bitvu. Podle buddhistických představ totiž lidé, kteří projdou iniciací do učení Kálačakry, budou znovuzrozeni v Šambhale a stanou ve vojsku poslední bitvy, jež má nastolit buddhismus ve světě.

Trimondi pokládají právě tento mýtus za velkou hrozbu západní civilizaci a rozvíjejí teorii o možném přijetí tohoto konceptu Čínou za účelem dosažení světové nadvlády (*Trimondi, 1999, s. 705–715*). S odvoláním na Huntingtonovu teorii o střetu civilizací vidí v mýtu o Šambhale jednu z nejnebezpečnějších ideologií, která může „celý svět uvrhnout do plamenů“ (*Trimondi, 1999, s. 787*). Poukazují také na zájem nacistů o buddhismus, což v německém prostředí působí jako zvláště účinná negativní vizitka.

Ačkoli si Trimondi nárokují označení vědeckosti, jejich práce je výrazem osobního názoru, kterému se snaží dodat váhu objektivitu. Ve snaze opřít se o vědecké autority se Trimondi účelově odvolávají právě na badatele, jako jsou Donald Lopez, Peter Bishop a další.<sup>30</sup> O tom svědčí např. záměrné užívání termínu „lamaismus“, přestože jej jimi citovaný Donald Lopez analyzuje jako historicky podmíněný konstrukt zatížený negativním hodnocením (*Lopez, 1998, s. 15–45*). Na jedné straně se tedy Trimondi odvolávají na jeho analýzu západních obrazů tibetského buddhismu, který chtějí „odkouzlit“, na druhé straně však sami tyto obrazy využívají k podpoření svých tezí.

Obraz tibetského buddhismu, který předkládají, jednoznačně navazuje na uvedené koncepty spiknutí lamů a paranoidních představ o Tibetu, zemi ovládané magií lamů (*Trimondi, 1999, s. 560–572*). Trimondi při své argumentaci nepracují s originály textů, ale opírají se o různé překlady, popřípadě pouze o jejich části, jejichž smysl se přitom pokoušejí „rekonstruovat“. Pochopitelně tak, aby zapadal do jejich konceptu „děsivého lamaismu“.

V Rakousku, v Německu a ve Švýcarsku, v zemích s velkým křesťanským vlivem, nachází jejich práce značný ohlas, což dokládá také to, že v průběhu slavnosti Kálačakrantantr v říjnu 2002 televizní stanice ORF 2 uspořádala diskuzní pořad, v němž Trimondi vystupovali. Na Trimondi se rády odvolávají především některé křesťanské církve, které je využívají k posílení vlastních pozic.<sup>31</sup> Jako prostředek k diskreditaci tibetského buddhismu využíval práci Trimondi také rakouský Institut für islamische Bildung.<sup>32</sup>

Obraz Tibetu jako země hrozivých a mocných lamů se tak v německém prostředí v nedávných dobách stal zbraní v konkurenčním zápase mezi náboženstvími, což je přinejmenším znepokojující.

\* \* \*

V každém prostředí, českém nebo německém, se rozvinula celá řada představ, spojujících s Tibetem a s tibetským buddhismem, do nichž se promítala zejména dobová kulturně-politická situace. Takto vzniklé obrazy Tibetu se staly oblíbenými kulisami v kontextu, který může mít s Tibetem samotným pramálo společného, ovšem jsou natolik působivé, že zastíňují svou skutečnou předlohu. I v dnešní době se tedy Tibet stává –



a v tom je třeba dát za pravdu tezi Ccheringa Šakji (*Shakya, 1992*) – objektem a obětí západního orientalismu.

Účelem studia těchto obrazů není jen odhalení a usvědčení autora z manipulace s fakty či z dezinterpretace. Obrazy „jiného“ se totiž proměňují podle dobových zájmů, tužeb i obav jejich tvůrců, nás samé nevyjímaje. Jejich reflexe může však odkrýt cestu za zrcadlo vlastní kultury a napomoci k porozumění „jinému“.

<sup>1</sup> O pozadí kauzy viz Lopez, 1998, s. 86–113; Rozehnalová, 2001. Kniha V. Pavla (Pavel, 2002) balancuje na pomezí mezi obdivem a kritikou Rampova díla.

<sup>2</sup> Autora v anglickém přepisu jménem Tsering Shakya uvádím v české transkripci v podobě Cchering Šakji podle úzu zavedeného Josefem Kolmašem (viz Žagabpa, 2000, dodatky ke knize, s. 388–390).

<sup>3</sup> Jde jednak o starší díla autorů Ferdinanda Ossendowského (*Zemí lidí, zvířat a bohů z roku 1922* – Ossendowski, 1993), Jeana Marqués-Riviéra (*Ve stínu tibetských klášterů z roku 1948* – Riviére, 1991), jednak o díla z nedávných let autorů Alece Maclellana (Maclellan, Alec: *Agartha, ztracená podzemní říše*. Praha: Ivo Železný, 1999), Victora a Victorie Trimondi (*Der Schatten des Dalai Lama – Trimondi, 1999*; Trimondi, Victor und Victoria: *Hitler – Buddha – Krishna. Eine unheilige Allianz vom Dritten Reich bis heute*. Wien: Ueberreuter, 2002.)

<sup>4</sup> Sborník vyšel také v anglickém překladu jako Thierry, Dodin – Räther, Heinz (eds.): *Imagining Tibet: perceptions, projections and fantasies*. Boston: Wisdom Publications, 2001.

<sup>5</sup> Tib. sprul sku, doslova „proměněné tělo“, osoba, která je uznána po určitém přezkoušení jako nové vtělení významné osobnosti, která dříve zemřela. Poprvé se tato představa uplatnila při vyhledání 2. karmapy na počátku 13. století. Nejznámějším tulku je dalajlama jako hlavní představitel školy Gelugpa (srov. *Lexikon východní moudrosti*, 1996, s. 486).

<sup>6</sup> Podrobně viz Sandberg, Graham: *The Exploration of Tibet, History and Particulars*. Delhi: Cosmo Publications, 1987; Kolmaš, 1997.

<sup>7</sup> Blíže viz Meyer, Karl – Brysac, Shanan: *Tournament of Shadows. The Great Game and the Race for Empire in Asia*. London: Little, Brown and Co., 2001.

<sup>8</sup> Je třeba poznamenat, že v tibetském náboženství hrají významnou úlohu posvátná místa v krajině – hory, jezera. Podle tradice je skutečně Tibet zemí „skrytých pokladů“ (tib. terma), textů obsahujících nauky skryté ve více či méně dávné minulosti a odhalené tertönem (srov. *Lexikon východní moudrosti*, 1996, s. 463).

<sup>9</sup> O pojmu „lamaismus“ a kontextu jeho užívání viz Lopez, 1998, s. 15–45.

<sup>10</sup> Blíže k těmto jednáním viz Žagabpa, 2000, s. 195–232.

<sup>11</sup> Jeho životopis viz Funk, 1993.

<sup>12</sup> Přímo z tibetštiny pořídil překlad tohoto textu Josef Kolmaš. Jeho překlad *Tibetské knihy mrtvých* vyšel několikrát, poprvé jako *Tibetská kniha mrtvých. Bardo Thödol (Vysvobození v bardu skrze naslouchání)*. Praha: Odeon, 1991. (Další vydání: Praha: Vyšehrad, 1995; Praha: Aurora, 1998; Praha: Vyšehrad, 2001; nejnověji Praha: Vyšehrad, 2004.)

<sup>13</sup> Přesný popis jejich cesty viz Kolmaš, 1997, s. 6–8.

<sup>14</sup> *Der Weg nach Lhasa. Bilder aus Tibet*. Prag, 1956; *On the Road through Tibet*. London, 1958; *Tibetische Kunst*. Prag, 1958.

<sup>15</sup> Jedním z nemnoha badatelů, kteří se bōnu systematicky věnují, je Per Kvaerne. (Srov. např. *The Bon religion of Tibet. The Iconography of a Living Tradition*. London: Serindia, 2001.)

<sup>16</sup> Poucha zde má na mysli obřad čö (gčod), jehož smyslem je radikální odstranění falešné představy „já“ nabídnutím své osobnosti démonům.

<sup>17</sup> Pro údaje o klášteře Labrang srov. Labrang: *tibetský buddhistický kláštor v socialistickej Číně. Dokumenty a svedectvá*. Bratislava: Lungta, 2002.

<sup>18</sup> Podrobná bibliografie jeho prací vyšla jako *Soupis publikovaných a nepublikovaných prací Josefa Kolmaše. Bibliografie 1953–1998*. Praha: Orientální ústav AV ČR, 1998.

<sup>19</sup> Smlouva byla uzavřena dne 23. 5. 1951. Český překlad srov. Žagabpa, 2000, s. 332–335.

<sup>20</sup> MUDr. Miroslav Procházka, znalec západní i tibetské medicíny, v televizním pořadu *Velký vůz*, vysílaném 26. 5. 2001 na programu ČT 2. Jeho komentář se vztahoval na léčebné postupy, které jsou vydávány za tradiční tibetskou medicínu.

<sup>21</sup> V českém prostředí byla prvním poslem „temného“ Tibetu již zmíněná kniha Jeana Marqués-Riviéra *Ve stínu tibetských klášterů* (1948), v níž autor popisuje děsivé obřady a lamům podsouvá znalost hrozeb budoucnosti. Z dalších lze uvést klasickou knihu autorů Jacquesa Bergiera a Louise Pauwelse *Jitro kouzelníků*, která vyšla poprvé v češtině v roce 1969 a v roce 1990 v reprintu. Po roce 1989 knih s okultní tematikou vyšla celá řada a Tibet v nich nesměl chybět.

<sup>22</sup> O Šambhale v tibetské tradici viz Kollmar-Paulenz, 1992–1993, s. 78–96. Viz též Brauen-Dolma, Martin: *Milenarianism in Tibetan religion*. In: Aziz, Barbara Nimri – Kapstein, Mattew (eds.): *Soundings in Tibetan Civilization*. New Delhi: Manohar 1985, s. 245–256. Viz rovněž Bernbaum, Edwin: *The Way to Shambhala*. New York: Anchor Books, 1980.

- <sup>23</sup> Účastníky expedice byli vedle Schäfera také Karl Wienert, Bruno Berger, Ernst Krausse a Edmund Geer.
- <sup>24</sup> Šlo např. o japanologa Eugena Herrigela či o tibetanistu Giuseppe Tucciho. Blíže o vztahu buddhismu a nacismu viz Zotz, 2000.
- <sup>25</sup> Spojení nacismu a orientalistiky je záminkou k diskreditaci některých vědců ze strany Trimondi na <http://www.trimondi.de/Kalachakra/med.06.htm> (23. 12. 2002).
- <sup>26</sup> Podrobný popis obřadu viz Rozehnalová – Bělka 2003, částečně zde byl publikován i problém západní kritiky tibetského buddhismu.
- <sup>27</sup> Přehled obřadů Kálačakry vykonaných v exilu srov. <http://kalachakranet.org/hhdl.htm> (10. 1. 2003).
- <sup>28</sup> Své biografie prezentují na <http://www.trimondi.de/biograph.html> (4. 9. 2002).
- <sup>29</sup> Přehled kritizovaných aspektů tibetského buddhismu srov. <http://www.trimondi.de/med20.html> (16. 2. 2002). Kálačakratantra je terčem kritiky na tzv. Kritisches Forum Kalachakra – <http://www.trimondi.de/Kalachakra/dec.dt.htm> (8. 1. 2003).
- <sup>30</sup> „Již po několik let je tibetský buddhismus, dějiny lamaismu, vztahy mezi exilovými Tibetany a 14. dalajlamou pod vzrůstající palbou kritiky, a to tentokrát nikoli z čínské strany. Historici z USA upozorňují na velmi rozšířené, přikrášlené velebení tibetských dějin (Melvin C. Goldstein, A. Tom Grundfeld). Kritičtí tibetologové obviňují oficiální tibetologii ze záměrné manipulace (Donald S. Lopez, Jr.)...“ – Kritisches forum Kalachakra na internetových stránkách <http://www.oesm.at/graz/Buddhism/kfk.shtml> (2. 9. 2002). Díla zmíněných autorů rozhodně nelze vykládat v tomto smyslu, jejich práce nemají za cíl „kritizovat“ idealizovaný obraz Tibetu.
- <sup>31</sup> Kritiku tibetského buddhismu ze strany Trimondi vítá zejména basilejský farář Bruno Waldvogel-Frei. Recenze knihy *Der Schatten des Dalai Lama...* uveřejněná na <http://www.amazon.de>. Kritiku Kálačakratantry přejímá též křesťanské sdružení OESM prezentované na <http://www.oesm.at/graz/Buddhism/kfk.shtml>
- <sup>32</sup> <http://members.telering.at/islam/index.htm> (10. 1. 2003).

## Literatura

- Alexandrov, B. (1951): *Dnešní Tibet*. Bratislava, 1951. (České vydání: Aleksandrov, B.: *Současný Tibet*. Praha, 1950.)
- Arnold, Edwin (1879): *Light of Asia*, 1879.
- Bauman, Zygmunt (1999): *Globalizace*. Praha: Mladá fronta, 1999.
- Beba, Karel (1958): „Tajemný“ Tibet. Praha: Naše vojsko, 1958.
- Bell, Charles (1931): *The Religion of Tibet*. 1<sup>st</sup> ed. Oxford: Oxford University Press, 1931.
- Bělka, Luboš (2004): *Buddhistická eschatologie. Šambhalský mýtus*. Brno: Masarykova univerzita, 2004.
- Bharati, Agehananda (1974): *Fictitious Tibet: The Origin and Persistence of Rampaism*. Tibet Society Bulletin, No. 7 (1974), <http://serendipity.magnet.ch/baba/rampa.html> (9. 1. 2001).
- Bishop, Peter (1993): *Dreams of Power, Tibetan Buddhism and the Western Imagination*. London: The Athlone Press, 1993.
- Bishop, Peter (1989): *Myth of Shangri-la: Tibet, Travel Writing and Western Creation of Sacred Landscape*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Brauen, Martin (2002): *Traumwelt Tibet. Westliche Trugbilder*. Bern – Stuttgart – Wien: Haupt, 2002.
- Čupr, František (1876): *Učení staroindické*. Praha, 1876.
- David-Néelová, Alexandra (1998): *Mystické a mágové Tibetu*. Praha: Elfa, 1998.
- David-Néelová, Alexandra (1934): *Mystické a mágové v Tibetě*. Praha: Československá grafická unie, 1934.
- David-Néelová, Alexandra (1938): *V zemi lupičů-kavalírů. První cesta Pařížanky do Lhasy*. Praha, 1938.
- Desideri, Ippolito (1976): *Cesta do Tibetu*. 1. vydání. Praha: Odeon, 1976. (Nové vydání: Praha: Argo, 2001.)
- Dodin, Thierry – Räther, Heinz (Hrsg., 1997): *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: DuMont, 1997.
- Eco, Umberto (1991): *Foucaultovo kyvadlo*. Praha: Odeon, 1991.
- Fuks, Ladislav (1983): *Spalovač mrtvol*. Praha: Mladá fronta, 1983 (1. vydání vyšlo v roce 1967).
- Funk, Karel (1993): *Mystik a učitel František Drtikol*. Praha: Gemma 89, 1993.
- Goldner, Colin (1999): *Dalai Lama – Fall eines Gottkönigs*. Aschaffenburg: Alibri Verlag, 1999.
- Greve, Reinhard (1997): *Das Tibet-Bild der Nationalsozialisten*. In: Dodin, Thierry – Räther, Heinz (Hrsg.): *Mythos Tibet. Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*. Köln: DuMont, 1997, s. 104–113.
- Hilton, James (1933): *Lost Horizon*. London, 1933. (České vydání: *Ztracený obzor*. Praha, 1947.)
- Huc, P. Evariste-Régis (1971): *Cesta do Lhasy*. Praha: Mladá fronta, 1971.
- Illion, Theodore (2001): *Tajemný Tibet. Klíč k záhadám Tibetu*. Bratislava: Alexander Giertli – Eugenika, 2001.
- Kamphuis, Martin und Elke (2001): *Ich war ein Buddhist*. Giessen: Brunner Verlag, 2001.
- Koepfen, Karl Friedrich (1859): *Die lamaistische Hierarchie und Kirche*. Berlin, 1859.
- Kollmar-Paulenz, Karénina (1992–1993): *Utopian Thought in Tibetan Buddhism*. *Studies in Central and East Asian Religions*, No. 5/6 (1992–1993), s. 78–96.
- Kolmaš, Josef (1956): *Cesty do Tibetu*. *Nový Orient*, ročník 9 (1956), číslo 5, s. 402–407.
- Kolmaš, Josef (1992 a): *Komu patří Tibet? (I)* *Nový Orient*, ročník 47 (1992), číslo 8, s. 232–236.
- Kolmaš, Josef (1992 b): *Komu patří Tibet? (II)* *Nový Orient*, ročník 47 (1992), číslo 9, s. 266–272.
- Kolmaš, Josef (1992 c): *Komu patří Tibet? (III)* *Nový Orient*, ročník 47 (1992), číslo 10, s. 291–296.

## TIBET

- Kolmaš, Josef (1954): Slunce štěstí nad Tibetem. Nový Orient, ročník 6 (1954), číslo 9, s. 85.
- Kolmaš, Josef (1997): Ve šlépějích objevovatelů Tibetu. In: Vaniš, Josef – Sís, Vladimír – Kolmaš, Josef – Kvaerne, Per: Vzpomínka na Tibet. Praha: Práh, 1997.
- Lesný, Vincenc (1996): Buddhismus. Olomouc: Votobia, 1996. (1. vydání. Buddhismus. Buddha a buddhismus pálijského kánonu. Kladno: Šnajdr, 1921; 2. opravené a rozšířené vydání. Buddhismus. Praha: Jaroslav Samec, 1948.)
- Lesný, Vincenc (1927): Duch Indie. Praha, 1927.
- Lexikon východní moudrosti (1996). Olomouc – Praha: Votobia – Victoria Publishing, 1996.
- Lopez, Donald (1994): New Age Orientalism. The Case of Tibet. Tibetan Review, No. 19 (1994), s. 16–20.
- Lopez, Donald (1998): Prisoners of Shangri-la. London – Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Marqués-Riviére, Jean (1991): Ve stínu tibetských klášterů. 2. vydání. Brno: Yetti, 1991. (1. vydání. Doslov Pavel Poucha. Praha: Symposion, 1948.)
- Máša, Rudolf (1921 a): O původu a vývoji náboženství I. Praha: Fr. Svoboda, 1921.
- Máša, Rudolf (1921 b): O původu a vývoji náboženství II. Praha: Fr. Svoboda, 1921.
- Mensching, Gustav (1929): Buddhistische Symbolik. Gotha: Leopold Klotz Verlag, 1929.
- Minařík, Květoslav (1994): Tajemství Tibetu I. Sedm tibetských textů. Praha: Canopus, 1994.
- Ossendowski, Ferdinand (1993): Zemí lidí, zvířat a bohů. Praha: Volvox Globator, 1993 (1. vydání pod názvem Beasts, Men and Gods. New York, 1922.)
- Ottův slovník naučný (1900). 15. díl. Praha: J. Otto, 1900.
- Pavel, Viktor (2002): Lobsang Rampa – láma, nebo podvodník? Ústí nad Labem: AOS Publishing, 2002.
- Rádl, Emanuel (1925): Západ a Východ. Filosofické úvahy z cest. Praha: Jan Laichter, 1925.
- Pavlincová, Helena – Horyna, Břetislav (1999): Filosofie náboženství. Pokus o typologii. Brno: Masarykova univerzita, 1999.
- Pertold, Otakar (1925): Přehledné dějiny náboženských soustav celého světa I. Náboženství národů nekulturních. Praha: Vesmír, 1925.
- Poucha, Pavel (1962): Do nitra Asie. Praha: Orbis, 1962.
- Rozehnalová, Jana (2001): Mistr mystifikace Lobsang Rampa aneb vysněný Tibet. Universitas, revue Masarykovy univerzity, číslo 1 (2001), s. 12–19.
- Rozehnalová, Jana (2005): Tibetský buddhismus očima křesťanských misionářů. Nový Orient, ročník 60 (2005), číslo 1, s. 15–19.
- Rozehnalová, Jana – Bělka, Luboš (2003): Slavnost Kálačakry v Grazu: Západní imaginace a tibetský buddhismus. Religio, ročník 11 (2003), číslo 1, s. 53–76.
- Said, Edward (1978): Orientalism. Western Conceptions of the East. New York: Pantheon, 1978.
- Shakya, Tsering (1992): Tibet and the Occident. The Myth of Shangri-la. Tibetan Review, Vol. 27 (1992), No. 1, s. 13–16.
- Shell, Orville (2000): Virtual Tibet. Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood. New York: Metropolitan Books, 2000.
- Schäfer, Ernst (1943): Geheimnis Tibet. München: F. Bruckmann, 1943.
- Sís, Vladimír – Vaniš, Josef (1959): Země zastaveného času. Praha: Mladá fronta, 1959.
- Slobodník, Martin (2003): Obrazy Tibetu v Číně: od pohřdání po fascináci. In: Slobodník, Martin – Pirický, Gabriel (eds.): Fascinácia a (ne)poznanie: Kultúrne strety Západu a Východu. Bratislava: Chronos, 2003, s. 92–107.
- Slobodník, Martin (1998): Tibet a obrazy pozemského raja. Hieron, číslo 3 (1998), s. 133–143.
- Trimondi, Victor und Victoria (1999): Der Schatten des Dalai Lama. Sexualität, Magie und Politik im tibetischen Buddhismus. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1999.
- Volf, Petr (2001): Jdi za snem. Reflex, číslo 9 (2001), s. 28–32.
- Waddell, Austine L. (1972): Tibetan Buddhism. Whit Its Mystic Cults, Symbolism and Mythology. New York: Dover Publications, Inc. 1972. (Poprvé byla kniha vydána pod názvem The Buddhism of Tibet, or Lamaism. London: W. H. Allen & Co. Limited, 1895.)
- Zotz, Volker (2000): Auf den glückseligen Inseln: Buddhismus in der deutschen Kultur. Berlin: Theseus, 2000.
- Žagabpa, Cipön Wangčhug Dedän (2000): Dějiny Tibetu. Překlad Josef Kolmaš. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2000.

### **Poznámka**

*Stat' vznikla s podporou grantu GAČR (2003–2005) Orientalismus a jeho vliv na konverzi k asijským náboženstvím: akulturace buddhismu a hinduismu v České republice, č. 401/03/1553.*