UNIVERZITA KARLOVA
Filozofická fakulta

DISERTAČNÍ PRÁCE

2019 Ondřej Srba

UNIVERZITA KARLOVA
Filozofická fakulta
Ústav jižní a centrální Asie
Historické vědy – Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

Disertační práce

Ondřej Srba

Historie a orální tradice Altajských Urianchajců

History and Oral tradition of Altain Uriankhais

Školitel:
Mgr. Veronika Zikmundová, Ph.D.

2019

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 18. 3. 2019 Ondřej Srba

Poděkování

Na prvním místě patří poděkování všem, jejichž vyprávění se stalo pramenem této práce, stejně jako jejich rodinným příslušníkům. Zvláště pak děkuji všem Altajským Urianchajcům v sumu Bulgan ajmagu Bayan-Ölgii a mezi nimi speciálně panu R. Čadraabalovi, jeho synům a širší rodině. Seznam všech, jejichž vyprávění a sdělené informace jsem použil v této práci jako pramen svého výzkumu, uvádím v příloze na konci práce. Omlouvám se všem, jejichž jména mohla být v tomto seznamu nezáměrně opomenuta. Veškeré doslovně citované orální prameny jsou v textu práce zpravidla navíc označeny svými autory (mluvčími).

Zvláště upřímné poděkování náleží všem, kteří mi pomáhali při mé cestě v Západním Altaji, a jejichž jména zde s ohledem na aktuální situaci v jejich domově nezmiňuji.

Z řad mongolských přátel, kteří mi na venkově v Mongolsku pomáhali zmiňuji alespoň následující (mimo jména uvedená v seznamu informantů): E. Amarsanaa a jeho manželka Erdenečuluun (Mönhhairhan – Hovd), N. Erdenebayar s rodinou (Ölgii), Altangerel a Čimgee (Buyant), Luvsan a jeho manželka, primář Batbaatar (Hovdský Bulgan), řidič Nima s manželkou Čimgee, Bathuyagiin Oyuka s rodinou (Bulgan), Sarantuyaa s rodinou (Altancögc), starosta Urtnasan, Otgonbayar (Üyenč), Čoisüren s rodinou (Hovd). Z mongolských akademiků děkuji především následujícím (bez uvedení titulů v abecedním pořadí): H. Byambaǰav, C. Cecegǰargal, M. Ganbold, C. Gantulga, B. Hišigsüh, H. Mendsaihan, O. Oyunǰargal, O. Sambuudorǰ, Na. Sühbaatar v Mongolsku, B. Batubayar, Erdemtü Mingγad, Nayantai, Törübayar aj. v Číně.

Velice děkuji Mgr. Veronice Zikmundové, Ph.D., vedoucí této práce, za vedení v doktorském studiu a konzultace, bez nichž by tato práce nevznikla. Také panu doc. Dž. Luvsandordžovi děkuji za obětavé konzultace.

Výzkumu v Mongolsku a v Číně jsem se mohl věnovat především díky pravidelným studijním pobytům na základě mezivládních kulturních dohod administrovaných AIA při MŠMT a Mongolskou státní univerzitou. V Ulánbátaru patří poděkování Aleně Bežiakové, která mi ochotně poskytovala ubytování a zázemí k nerušené práci.

OBSAH

Předmluva....7
Poznámka k transkripcím....9
0. Úvod....11
1. Teoretická východiska a metodologie.... 16
1.1. Aplikace metod orální historie a orální tradice na výzkum historických orálních pramenů k Altajským Urianchajcům.... 16
1.2. Metodologie výzkumu.... 20
1.3. Stav bádání o Altajských Urianchajcích....25
2. Historický vývoj Altajských Urianchajců v 18. - 20. století....27
2.1. Předmandžuské období....27
2.2. Období dynastie Qing....27
2.3. Vznik čínských správních orgánů v Altaji....30
2.4. Období mongolské autonomie....32
2.5. Altajští Urianchajci po vzniku Mongolské lidové republiky....33
3. Hlavní rysy orální tradice Altajských Urianchajců....36
3.1. Předávání orální tradice....36
3.2. Neměnnost....42
3.3. Proměnlivost....44
3.4. Vnímání a určování času v orální tradici....49
3.5. Proces zapamatování....51
4. Význam a úloha orální tradice pro komunitu Altajských Urianchajců....69
4.1. Tradice a minulost: Tradice o původu....69
4.1.1. Altajští Urianchajci a tři říční zákruty (gurvan tohoi nutag)....69
4.1.2. Odkud a proč jsme přišli?....72
4.1.3. Orální paměť územního vymezení....74
4.1.4. Přijde doba návratu?....75
4.1.5. Závěrečné zjištění....76
4.2. Tradice a současnost: Tradice jako zbraň a klíč k chápání vnějšího světa....76
4.2.1. Kazaši....76
4.2.2. Chuejové (Huuhuu)....84
4.2.3. Rusové....88
4.2.4. Tibeťané....91
4.2.5. Číňané....92
4.2.6. Vztah Altajských Urianchajců k sousedním mongolským etnickým podskupinám....93
4.2.7. Závěr....99
4.3. Tradice a budoucnost: Prorocký rozměr orální tradice....100
4.3.1. Předpoklady prorockého myšlení 101
4.3.2. Proroctví o chošúnu bulganských Torgúdů....103
4.3.3. Proroctví o příchodu Cagaan gegeena....104
4.3.4. Proroctví starého lovce: proroctví v dnešním životě Altajských Urianchajců....109
4.3.5. Zahčinské proroctví o „posledním soudu“....114
4.3.6. Závěr....115
4.4. Orální tradice jako ponaučení: Didaktický rozměr orální tradice....115
5. Struktura orální tradice Altajských Urianchajců....119
5.1. Genealogie....119
5.1.1. Význam genealogie v orální tradici....119
5.1.2. Genealogie a formulování identity....121
5.1.3. Formální podoba ústních rodokmenů....123
5.2. Postavy....124
5.2.1. Významné historické či polohistorické osobnosti....125
5.2.2. Regionální elita (*chošúnní nojonové*)....131

5.2.3. Nižší lokální elita....147
5.2.4. Náboženské postavy – převtělenci (*gegéni*)....149
5.2.5. Významní lamové....156
5.2.6. Dvě generace lamů (persekvovaní a přeživší)....160
5.2.7. Boháči....164
5.2.8. Zápasníci a zloději....164
5.2.9. Lovci....166
5.2.10. Rychlí koně a jejich majitelé....168
5.2.11. Imigranti....169
5.2.12. Šamani....171
5.2.13. Nábožensky aktivní laici a představitelé lidového náboženství....174
5.2.14. Osoby komunikující s božstvy Altaje....179
5.2.15. Lokální božstva....185
5.2.16. Divocí lidé a další zvláštní bytosti....191
5.2.17. Regionální mandžuská administrativa....192
5.2.18. Hrdinové nové doby....193
5.3. Migrace mezi Čínou a Mongolskem v orální tradici....193
5.3.1. První období Čültem da lamovy vlády....194
5.3.2. Čültem da lamovo angažování v prorevoluční politice....195
5.3.3. Orální narativy o Čültem da lamovi a jeho účasti na migraci chošúnu....197
5.3.4. Vražda Avirmeda, revolučního předsedy sumu Mönhhairhan....200
5.3.5. Zabití Deevera v Bulganu....201
5.3.6. Zemětřesení v Čingelu....202
5.3.7. Datace migračních přesunů....202
5.3.8. Návrat do Bulganu....202
5.3.9. Smrt Čültem da lamy....204
5.3.10. Další osudy Altajských Urianchajců v Čingelu....205
5.3.11. Noví příchozí v souvislosti s ochranou hranic....206
5.3.12. Pozdější ojedinělé přechody hranice....206
5.3.13. Pokus bulganských Kazachů o útěk....206
5.3.14. Shrnutí....207

6. Závěr....209

PŘÍLOHY

I. Orální tradice a orální historie dvou rodů sumu Oorcog....217
I.1. Rod B. Handǰav....217
I.2. Rod R. Čadraabala (Z. Sampil)....219
II. Komparativní rozbor příběhu orální tradice: Svatba nojona J̌amiyanǰava s dcerou torgúdského wanga....228
II.1. Srovnání verzí....228
II.2. Kletby v orální tradici....230
II.3. Související archivní dokument....231
II.4. Synoptická tabulka dějových motivů v orálních verzích narativu....235
II.5. Texty orálních narativů o nojonské svatbě Torgúdů s Urianchajci....238
III. Mongolské texty (originály citovaných orálních narativů)....249

Seznam literatury....275
Seznam informantů....285
Obrazové přílohy....(nestránkováno)

Předmluva

Buurlaas üg sonsoj,
bolsnoos am hürtej yav.
Naslouchej slovům člověka starého,
ochutnávej z pokrmu hotového.[1]

Když jsem 22. července 2010 poprvé přijel do sumu Mönhhairhan, byl jsem přesvědčen, že přibližně vím, jak zkoumat místní orální historii a představoval jsem si, že do jejího bohatství proniknu velmi rychle a budu jej moci poměřovat znalostí obecné historie západního Mongolska. Měl jsem štěstí, že hned na počátku jsem byl nasměrován k samgan Handǰav. K „samgan" Handǰav, do jednoho z nejvzdálenějších údolí altajských hor, jsem tehdy s přáteli putoval s bázní a zvědavostí, jakou asi tajemnou postavu skrývá nám tehdy neznámé označení „samgan". Záhy se ukázalo, že „samgan" je běžné urianchajské nářeční označení staré ženy, avšak vědomosti babičky Handǰav byly hlubší a skrytější, než jsem si dokázal v té chvíli představit. Za babičkou Handǰav jsem se do Mönhhairhanu a v posledních dvou letech do Ulánbátaru vrátil ještě šestkrát, abych se naučil více naslouchat než klást otázky. Její vyprávění do značné míry zformovalo výslednou podobu této práce. I přesto paměť devadesátiletého života v altajských, na první pohled pustých horách zůstala ve svém bohatství nedopovězena. Když při předposledním setkání babička Handǰav samgan mezi řečí pronesla, že „ještě nepřišla doba předstoupit na soud Erlig nomun chána", nepřipouštěl jsem si, že by se nedožila dokončení této práce. Její odkaz však žije dál, nejen přítomným výzkumem, ale především mezi jejími dětmi a vnuky, kteří mnohé z jejího vyprávění přejali.

Mongolsko je země s poměrně malým množstvím viditelných památek na minulost. Kláštery, často jediné pevné stavby v předmoderním Mongolsku, byly koncem 30. let 20. století většinou zničeny. U Altajských Urianchajců byly navíc kláštery, stejně jako paláce místních vládců, kočovné a sestávaly z jurt jako domácnosti běžných obyvatel. Přesto Mongolský Altaj není bez historie. Minulost je v současnosti přítomna v cyklické kontinuitě. Tak jako se po opakovaných přírodních kalamitách zubožená stáda dobytka vždy opět rozrostou, bylo i povědomí o minulosti Altajských Urianchajců po jistou dobu potlačováno, ale dnes se opět stává aktuální.

Historická orální tradice Altajských Urianchajců, které věnuji tuto práci, není statickým archivním pramenem ležícím neměnně od doby svého vzniku (staré mongolské archivy se výstižně nazývají *hevtmel dans* „ležící spisy"). Je vědomou interpretací nejosobnější dějinné zkušenosti, kterou její nositelé předávají jako zprávu budoucím generacím. Toto předávání nemusí probíhat cíleně, ale i při náhodném, situačním předávání je slovně formulovaná paměť nesena vědomím, že minulost podmiňuje současnost i budoucnost. A že náš život tady a dnes není nezávislý na dění v minulosti a nebude osvobozen od následků v budoucnosti. Historie v pojetí mongolských nomádů je založena na vědomí příčinných souvislostí. Historie v pojetí Altajských Urianchajců přesahuje dnešního jedince i dnešní společnost, běží svým vlastním řádem, a právě proto by bylo nerozumné ji ignorovat a nevztahovat se k ní. Orální historie Altajských Urianchajců nemluví jen o uplynulých záležitostech, které „již nejsou", a proto o nich lidé nemají zájem mluvit. Ta pravá historie, „stará slova, v nichž není nepravdy" (*huučnii ügend hudal baihgüi*), se děje dnes a bude se dít zítra, bude se znovu a znovu opakovat, protože podle Altajských Urianchajců „historie je i to, co přichází" (*tüüh ni irdeg*). Slovo *tüüh* je sice mnohoznačné i v moderní spisovné mongolštině, avšak venkovští Urianchajci mezi jednotlivými významy nerozlišují.[2]

Akademický diskurz staví jasnou hranici mezi orální historií a orální tradicí (orální tradicí jako historického pramene). Orální historie je omezena na osobní vzpomínky jedince na období jeho života, na jeho životní zkušenost. Orální tradice je definována tím, že je předávána nejméně přes jednu generaci. Orální tradice nemusí být nutně o minulosti (Vansina 1985: 28). Nakolik jsou

1 Lidové naučení. Баатар 1999: 2.

2 Podobně argumentuje J. Vansina (1985: xi-xii) při rozboru africké orální tradice: „*Ancient things are today.* Yes, oral traditions are documents *of the present,* because they are told in the present. Yet they also embody a message from the past, so they are expressions *of the past* at the same time. They are representations of the past in the present."

tato hlediska přijatelná z hlediska venkovských Altajských Urianchajců? V jejich běžné slovní zásobě přesné pojmy, jimiž by bylo možno přeložit „orální tradici“ či „orální historii“ nenajdeme.

Pro pojem historie používá spisovná mongolštině slovo *tüüh* (v klasickém písmu *teüke*). Dříve než se slovo *teüke* začalo používat v názvech historických kronik, objevuje se v kontextu ústního předávání (viz většinu výskytů tohoto slova v kronice *Altan tobči*). Ve starší vrstvě mongolštiny bych přeložil slovo *teüke* jako „(ústní) podání“.[3] Také Altajští Urianchajci běžně používají slovo *tüüh. Tüüh* zde není odborným pojmem. Jeho význam je neobyčejně široký. Může označovat obecnou „historii“, avšak také historii osobní, osobní životopis. Velmi často však slovo *tüüh* označuje jakýsi obecný řád, podle kterého se věci dějí či odvíjejí. (*Tüm*) *tüühtei* (adjektivum vytvořené pomocí sufixu sociativu) znamená „(tak) se věci mají/měly/budou mít“. A slovo *tüüh* může mít ještě další významové odstíny, a ty se budu snažit formulovat v průběhu této práce.

Budeme-li chtít rozlišit ve vyprávění Altajských Urianchajců „orální historii“ a „orální tradici“, zjistíme, že první kategorii odpovídají očitá svědectví informantů – „to, co jsem viděl na vlastní oči“ (*nüdeeree üzsen yum*), kdežto druhé kategorii odpovídá „slyšené“ (*sonsvor*) nebo „to, o čem si lidé *nebo* starci vykládali“ (*amitan küündeǰ baisan yum, kokščuud küündeǰ baisan yum*). Věrohodnost informací z druhé kategorie informant zpravidla odmítne potvrdit („nevím, jestli je to pravda či lež“ *ünen hudal yum medehgüi*). Když však staří lidé konfrontují různá „slyšená podání“ o minulosti (*tüühiin sonsvor*), to své zpravidla považují za pravé, protože jej přejali od svých rodičů nebo jiných starších lidí, jimž plně důvěřovali a kteří přece nemohli lhát (*hudal keldeggüi*). Velmi často se také stává, že dnešní informanti předávají formulačně velmi přesně vyprávění, které slyšeli od svých rodičů nebo dalších starších osob, tedy předávají jejich orální historii, aniž by byl důvod pochybovat o spolehlivosti jejich prostřednické funkce mezi primárním narátorem a dnešním posluchačem. Přesto se z našeho pohledu nejedná o orální historii, protože zde chybí klíčová možnost živého kontaktu mezi primárním (již nežijícím) narátorem „žité historie“ a dnešním badatelem tazatelem.

Západní teorie orální historie a orální tradice formuluje rozdíl mezi „pamětí“ a „historií“. Podle Pierra Nory (1989) je paměť charakterizována tím, že uchovává citovou vazbu s minulostí. Manduhai Buyandelger (2013: 17) vztahuje technický pojem „paměť“ v uvažování venkovských Mongolů na sloveso *sanah* (pamatovat si, vybavovat si) a zdůrazňuje, že paměť není „statický předmět, ale aktivita podniknutá emocionálně a kognitivně zaujatým jedincem.“ Pojem *sanah* je však bližší orální historii než orální tradici.

Altajští Urianchajci zachovali nejlépe ze všech etnických skupin v Mongolsku živou tradici zpívaných hrdinských eposů. Tento rozsáhlý epický zpravidla veršovaný žánr nazývají Urianchajci *tuuli (tuuy).* Urianchajské eposy vyžadují profesionální vypravěče *tuulič* s přirozeným nadáním a rodovou tradicí. Oproti eposu je *tüüh* mnohem jednodušším vyprávěním, jako když se večer dětem vyprávějí pohádky či jiné příběhy. Výše připomenutá babička Handǰav uvedla svou definici slova *tüüh* následovně:

[TX1] Vypravěč eposů vypráví věci z dob, kdy byli na světě buddhové (*burhani*), drnká na *tovšuur* a vypráví epos, zpívá *Ohéé...* Potom jsou příběhy, které si jednoduše mezi sebou vyprávějí děti, tak jako se bavíme spolu my dva. Tomu se říká *tüüh.* To vzájemné povídání se nazývá *tüüh.*[4]

Tato práce se věnuje *tüüh*, kterou jsem sesbíral během „nezávazného povídání si“ s urianchajskými starci a stařenkami. Někdy jsou to fantastické příběhy, jimž se smáli i sami vypravěči, jindy venkovská orální tradice přináší nelehké vzpomínky zapomenuté nebo potlačené oficiální historií.

3 V tibetsko-mongolském slovníku mnicha Sumatiratny z roku 1857 jsou slova *teüke* (historie)*, üliger* (příběh) a *tuɣuǰi* (vyprávění) použita jako synonymní překlady tibetského *kha bya* (dosl. stará vyprávění vypravěče) s vysvětlením tib. *lo rgyus mkhan gyi ngag gis byas pa'i gna' gtam*, mong. *teükečin-ü ögülegsen erten-ü üge* „dávná slova vyprávěná vypravěčem historie/příběhů/legend“. Sumatiratna 2018: 102.

4 Handǰav 17.6.2014, WS561201: 05:30.

Poznámka k transkripcím

Pro transkripci mongolštiny v dialektu Altajských Urianchajců, který je subdialektem západomongolských neboli ojratských dialektů, používám vlastního jednoduchého zápisu latinkou. Transkripce přirozeně odráží pravopis současné spisovné mongolštiny zapisované cyrilicí s tím, že zaznamenávám nejzřetelnější dialektické odlišnosti altajsko-urianchajského dialektu. S tím se navíc v současnosti již jen zřídka setkáváme v původní podobě. V Mongolsku je výslovnost Altajských Urianchajců (s výjimkou nejstarší generace a části žen střední generace žijících trvale v původních lokalitách na venkově) obvykle silně ovlivněna standardní chalchskou výslovností a stejně tak je možné pozorovat vliv moderního spisovného jazyka i současné obecné mongolštiny na stylistickou stránku jazykového projevu.

ö – ө
ü – ү
ii – ы, иӣ
h – х
ǰ – ж
z – з
k – používáno ve slabikách *ke, ki, kö, kü,* kde nedošlo k palatalizaci na *ha, hya, hö, hü.* Velmi často je výslovnost mezi *k – h* proměnlivá, mnohdy s aspirací k^h.

Některá slova v obecné mongolštině s předním samohláskou *ö* se vyslovují se zadní samohláskou *o,* například *kok* < *kök.* Při připojování sufixů ke kořenům s předními samohláskami lze často pozorovat narušení vokální harmonie, např. *kelhaar* < *kelheer* (*kele-* „říci“ + instrumentál).

Hláskové komplexy *-li-* a *-il-* se často palatalizují na *-y-*, např. *mayaa* < *malia* („bič“), *uyaas* < *ulias* („topol“).

Délku samohlásek vyjadřuji zdvojením samohlásky. Dvojhlásky *ai, ei, oi* se obvykle vyslovují jako dlouhé *ää, ee, oo,* avšak pro zachování lepší srozumitelnosti transkripce ve vztahu ke standardní psané mongolštině zachovávám zápis *ai, ei, oi*. Dvojhlásku *üi* zapisuji jako *üü*, pokud k tomu reálná výslovnost v daném dialektu vybízí.

U jmen, která mají v dialektu Altajských Urianchajců v nominativu zakončení na *-n* (ve standardní mongolštině tzv. skryté *n* v nominativu naopak obvykle chybí), před pádovými sufixy akusativu, ablativu, sociativu a instrumentálu zpravidla mizí, např. *küm(ü)n* – akusativ *kümeeg,* instr. *kümeer*, *samgan* – akusativ *samgiig/samgaag.*

Enklitické přivlastňovací zájmeno třetí osoby *ni* se zvláště v dialektu chošúnu Baruun ambana (Bulgan, Mönhhairhan, Čingel) redukuje na *-i*, jež splývá s předchozím slovem.

Často používaná mongolská slova a jména (Altajští Urianchajci, Altaj, Ulánbátar, gegén, chuvilgán, nojon) zapisuji českou transkripcí.

Při citaci publikací a pramenů psaných klasickým mongolských písmem a pro zápis specifických historických termínů z psaných pramenů používám transkripci N. Poppeho.

Poznámka k citování orální pramenů:

Při dokumentaci orální tradice si kladu za cíl zaznamenat její formulaci pokud možno neovlivněnou skutečností, že já jako posluchač jsem v místní komunitě cizincem a hostem. V tom je výrazný rozdíl od výzkumu orální historie, kde tazatel svými otázkami a reakcemi spoluvytváří orálněhistorický pramen. Samozřejmě zdokumentovat orální tradici v jejím předávání v rámci místní komunity je pro vnějšího badatele téměř nemožné a okolnosti vyprávění je třeba mít na paměti i při zpracovávání zvukových nebo filmových záznamů. Pro potřeby této práce však přesné ukotvení uvedených informací a narativů v konkrétních rozhovorech není stěžejní právě proto, že k nim přistupuji jako k opakovaně reprodukovaným součástem orální tradice. Proto cituji nejčastěji výseky z vyprávění narátorů bez mých doprovodných otázek, pokud jejich uvedení nevyžaduje pochopení textu.

Jak bude popsáno níže, rozhovory jsem se snažil vést v uvolněné atmosféře, často v průběhu několikadenních pobytů u informanta nebo v případě hlavního informanta, pana Čadraabala,

v průběhu několikaměsíčních opakovaných pobytů v jeho rodině. U strukturovanějších rozhovorů a vyprávění jsem pořizoval filmový záznam, zvláště tam, kde přítomnost kamery neměla výrazný vliv na projev informanta. Ve většině případů jsem však pořizoval jen záznam zvukový, protože zvukové nahrávání je možné téměř okamžitě, pokud informant začne nečekaně vyprávět něco zajímavého. Zvukové nahrávání navíc neovlivňuje podobu projevu a jeho formulaci tolik jako filmový záznam, třebaže přirozeně probíhá s vědomím nahrávaného.

Vzhledem k celkovému rozsahu materiálu (téměř 200 hodin záznamů) nebylo možné provést kompletní transkripci. Pro transkripci a překlad jsem tudíž vybíral potřebné úseky. V textu práce jsou uváděny citace v překladu a odkaz na transkripci mongolského originálu v příloze je označen pořadovým odkazem v hranatých závorkách [TX+číslice]. Mongolské citace jsou v textu práce ponechány pouze tam, kde jsou důležité z formálních hledisek, nebo tam, kde krátká citace nebrání přehlednosti textu.

Ve svém elektronickém archivu mám nahrávky uložené podle let jejich pořízení (2010–2018) a jednotlivých terénních výzkumů (například v některých letech dvě cesty do západního Mongolska za rok). V této práci odkazuji na původní čísla nahrávek přidělené nahrávacím zařízením. Při citaci uvádím 1.) jméno informanta, 2.) datum rozhovoru, 3.) číslo nahrávky, 4.) minutáž. U citací, kde schází údaj o přesné minutáži se nejčastěji jedná o krátké nahrávky, v nichž je pouze daný narativ nebo dílčí informace.

Seznam zkratek

Alt.U.	Altajští Urianchajci
čín.	čínsky
mo.	mongolsky
nar.	narozen/a
ZGDYLSDAG	Zhongguo diyi lishi dang'anguan 中國第一歷史檔案館 (První historický archiv Číny, Peking)
MYYTA	Монгол улсын Үндэсний Төв Архив (Národní ústřední archiv Mongolska)
XM	Манжийн үеийн сан хөмрөг / Oddělení fondů z mandžuského období
XA	Автономитын үеийн сан хөмрөг / Oddělení fondů z období autonomie
X	Oddělení fondů po roce 1921
Д	данс / svazek inventárního seznamu
XH	хадгаламжийн нэгж / inventární číslo
H	нугалбар / skládaný dokument (formát rukopisných dokumentů skládaných v podobě harmoniky užívaný v Mongolsku v mandžuském období až do 20. let 20. století)

0. ÚVOD

Předmětem disertační práce je západomongolské etnikum Altajských Urianchajců a tématem práce jejich orální tradice jako historický pramen. Zásadní část práce spočívá v zaznamenání orální tradice Altajských Urianchajců na základě terénního výzkumu. Zpracování zachycené orální tradice zahrnuje částečné písemné zaznamenání nahrávek, pokus o klasifikaci obsahu této orální tradice a zhodnocení orální tradice z hlediska jejích nositelů. Na dílčích případových studiích naznačuji srovnání její výpovědní hodnoty s dochovanými archivními prameny. V širším kontextu je smyslem práce hledání, jakými vhodnými způsoby může cizí badatel popsat místní historii (historii jedné lokální etnické skupiny) s ohledem na chápání vlastní historie obyvateli místní komunity.

0.1. Předmět výzkumu

0.1.1. Etnikum Altajských Urianchajců

Altajští Urianchajci jsou v současnosti považováni za etnickou podskupinu Mongolů (v mongolštině *yastan*) v Mongolsku a v Číně. Označení Altajští Urianchajci vychází ze společného administrativního označení obyvatel Mongolského Altaje v době vlády mandžuské dynastie Qing (1758–1911), v době trvání Autonomního Mongolska (1911–1921) a v prvních desetiletích socialistického Mongolska. K Altajským Urianchajcům se tehdy řadilo etnicky různorodé turkicko-mongolské obyvatelstvo Mongolského Altaje, jehož etnogeneze není doposud plně objasněna. Jejich území zahrnovalo převážnou část dnešního ajmagu Bayan-Ölgii a malou část ajmagu Hovd v Mongolsku a rozsáhlé území v severovýchodním Xinjiangu, které v současnosti tvoří správní okruh města Altai (Aletai shi 阿勒泰市) v Kazašském autonomním kraji Ili (伊犁哈薩克自治州 Ili Hasake zizhizhou) v Ujgurské Autonomní oblasti Xinjiang v ČLR (dále jen Xinjiang).

V Mongolsku se turkojazyčná část historických Altajských Urianchajců v současnosti sama považuje za tuvskou národnost. Označení Altajští Urianchajci se proto užívá jen pro mongolojazyčnou část této historické skupiny. Také v Číně se většina turkojazyčných potomků historických Altajských Urianchajců považuje za Tuvany, případně mezi sebou rozlišují dvě skupiny – Tuva a Köke Mončag (Monǰog). Protože však ani jedna z nich nebyla v Číně uznána za samostatnou národnost, je i toto turkojazyčné obyvatelstvo vedeno jako součást mongolské národnosti.

Etnická podskupina, které je věnována tato práce čítá celkově přes 30 tisíc osob. V Mongolsku se v roce 2010 přihlásilo k příslušnosti k Urianchajské etnicitě (*ündes ugsaa*) 26 654 osob (1% občanů Mongolska). Tento počet zahrnuje i další skupiny Urianchajců mimo Altajské Urianchajce, především Arig Urianchajce v ajmagu Hövsgöl (podle statistiky tvořili Urianchajci v ajmagu Hövsgöl 12% z počtu všech Urianchajců v Mongolsku).[5] V Číně, v administrativním okruhu města Altai v Xinjiangu, bylo v roce 1982 napočteno 4475 obyvatel mongolské národnosti. Kromě přibližně 50 Öölдů a 10 Čacharů se jednalo o Altajské Urianchajce (včetně tuvanojazyčných).[6] Do roku 1995 vzrostl počet Mongolů v okruhu města Altai na 5327,[7] avšak sčítání lidu v roce 2010 přineslo stagnující počet 5376.[8]

Osídlení Mongolského Altaje v 17. a 18. století i následné migrace Altajských Urianchajců byly ovlivňovány zájmy okolních politických sil, jejichž vliv na Mongolský Altaj dosahoval – tedy vládami chalchského ajmagu Zasagt hana, Dzúngarským chanátem, mandžuskou říší Qing a Ruskem. Třebaže etnonymum Urianhai se vyskytuje ve středověkých pramenech, konkrétní etnogeneze Altajských Urianchajců před 17. stoletím je nejasná. Většině obyvatel Mongolského Altaje přidělili jméno Urianhai a Altai(n) Urianhai Dzúngaři, Mandžuové a Rusové bez ohledu na jejich etnický původ.[9]

5 *Хүн ам, орон сууцны 2010 оны улсын тооллого: Нэгдсэн дүн* 2011: 54-56.

6 *Ili-in soyol tüükiin materiyaliin mongyol ündüsüteni tusxai emkidkel* 2004: 707.

7 *Aletai diqu zhi* 2004: 158.

8 https://zh.wikipedia.org, heslo 阿勒泰地区, data s odkazem na oficiální výsledky sčítání lidu pro Ujgurskou AO Xinjiang (新疆维吾尔自治区 2010 年人口普查资料).

9 Skupiny, které se dostávaly pod kontrolu místních urianchajských vládců, přijímaly pro sebe označení Urianchaj,

Při svém výzkumu jsem navštívil všechny sumy na původním území obývaném Altajskými Urianchajci. Avšak svůj výzkum jsem soustředil na sumy Bulgan v ajmagu Bayan-Ölgii, Mönhhairhan v ajmagu Hovd a okres Čingel v Xinjiangu, tedy území, které bylo historicky jednou správní jednotkou v orální tradici označovanou chošún Baruun ambana (*Baruun ambanii hošuu*).[10]

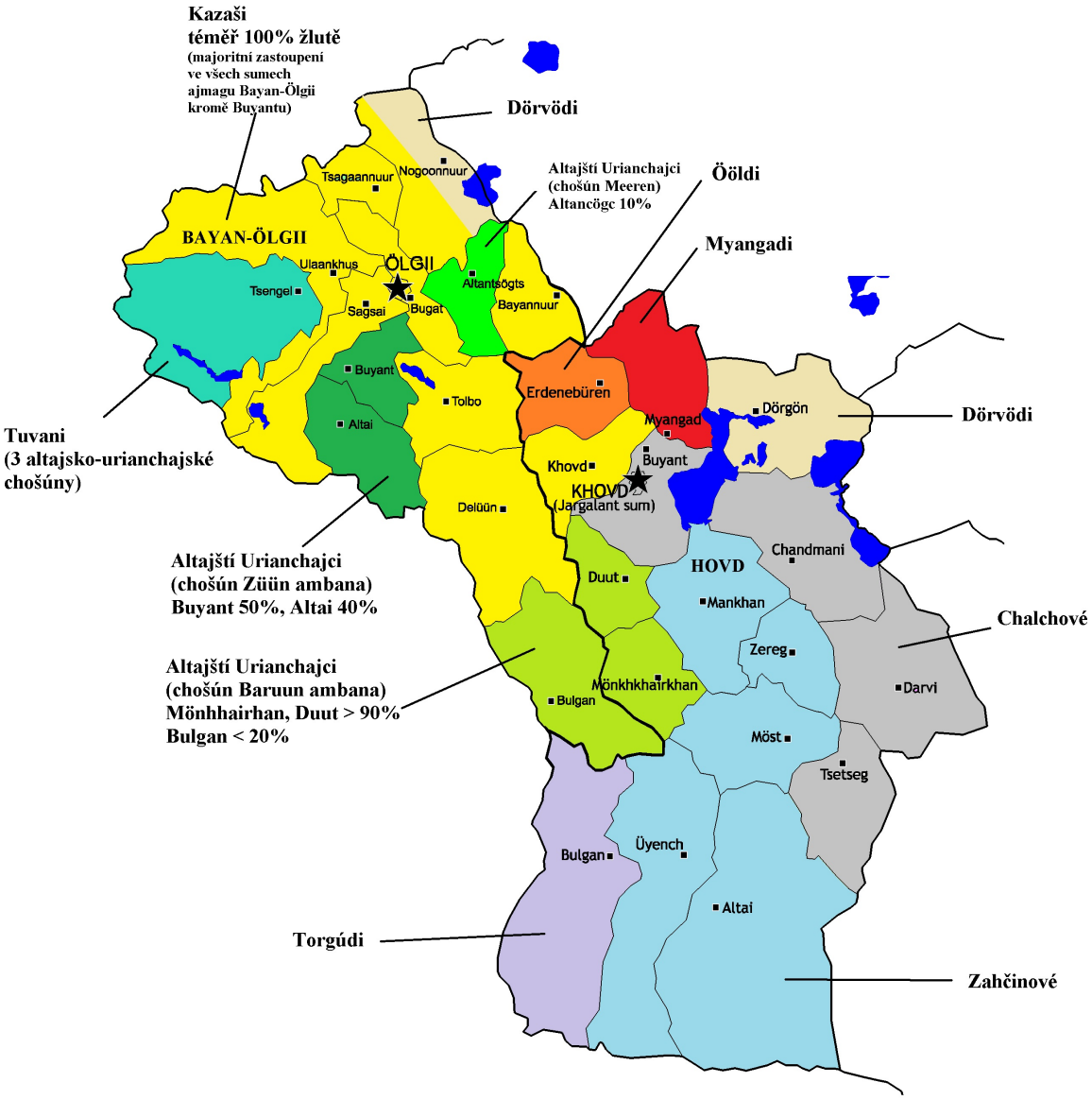
V práci opakovaně používám také záznamy orální tradice etnické podskupiny Zahčinů ze sumu Üyenč v ajmagu Hovd. Zahčinové představují z hlediska etnogeneze smíšené etnikum, které v 50. letech 18. století získalo území dnešních sumů Üyenč, Altai, Möst, Manhan a Zereg v ajmagu Hovd. Území sumu Üyenč mělo zvláštní postavení, protože po celé mandžuské období bylo ponecháno v pravomoci rodu dědičných nojonů původem z Dzúngarského chanátu, zatímco zbytek Zahčinů byl spravován voleným předákem. Üyenčští Zahčinové byli nejbližšími sousedy Altajských Urianchajců v chošúnu Baruun ambana a byli jim velmi blízcí i kulturně a sdíleli řadu dějinných situací (vpád Chuejů v 70. letech 19. století, migrace do Číny kolem roku 1930). S ohledem na tuto skutečnost používám příklady z üyenčské orální tradice jako srovnávací kontext pro orální tradici Altajských Urianchajců.

Mapa č. 1: Historické území Altajských Urianchajců na mapě Mongolska s přesahem do Číny (tečkovaně naznačeno území náležející Altajským Urianchajcům do 60. let 19. století)

podobně jako Urianchajci v době Dzúngarského chanátu v archivních pramenech často vystupují pod označením Ööled – etnonymem hlavní vládnoucí skupiny Dzúngarského chanátu.

10 Protože se nejednalo nikdy o oficiální název, píši „chošún Baruun ambana“ s malým *ch*. Chošuun (*hošuun*, *qosiγun*, dosl. „korouhev“), je historické označení administrativních správních jednotek v Mongolsku v době dynastie Qing (přibližně od poloviny 17. století do 20. let 20. století, na území Vnitřního Mongolska dodnes). Tato organizační jednotka byla na mongolské prostředí aplikována z mandžuské vojenské sféry, ale přizpůsobila se mongolským podmínkám. Ve většině případů představoval *chošún* panství dědičného aristokratického vládce. Jeho konstitutivním rysem byla daná množina kočovných poddaných domácností vládce. Teprve v průběhu 18. století získaly chošúny pevné územní hranice.

Označení *amban* (z mandžuštiny) v názvu chošúnu znamená obecně „vládce“ a vychází z historického termínu *sula amban* jako označení pro dědičné velitele – vládce dvou „křídel“, do nichž se Altajští Urianchajci za dynastie Qing dělili. Tato „křídla“ (*gar* – dosl. „ruce“) byla označována jako Levé (*Züün, jegün*) a Pravé (*Baruun, baraγun*), přičemž původ tohoto rozdělení není jasný, protože neodpovídá ani tradičnímu označování světových stran.



Mapa č. 2: Schematická mapa etnického složení ajmagů Hovd a Bayan-Ölgii (enklávy dnešního osídlení Altajskými Urianchajci označeny odstíny zelené barvy podle příslušnosti k historickým chošúnům)[11]

0.1.2. Podoby historie Altajských Urianchajců

Altajští Urianchajci nemají žádné vlastní předmoderní historiografické texty, jaké nacházíme u dalších ojratských skupin Ööldů, Torgúdů nebo Chošúdů. Tyto tradiční kroniky představují vždy první pramen historiků a určují tak výchozí rámcovou představu o jejich historii. Altajští Urianchajci jsou skupinou žijící na pomezí kulturních a administrativních celků a je tudíž možné k jejich historii přistupovat z různých pohledů na základě zcela odlišných pramenů. To se projevuje i ve značné obsahové rozmanitosti badatelských výsledků místních a zahraničních badatelů zkoumajících Altajské Urianchajce (viz stav bádání). Zcela jiný obraz historie Altaje vzniká zpracováním čínských pramenů k administrativním změnám v Altaji od druhé poloviny 19. století po 1. polovinu 20. století. Faktograficky přesný, ale stále jen selektivní popis událostí poskytují mandžuské prameny pro 18. a většinu 19. století. Nepočetné archivní dokumenty místních úřadů (chošúnní úřady, regionální úřady v Hovdu a dörvödském ajmagu) umožňují nahlédnout na Altajské

11 Jako základ mapy jsem použil obrys mapy ajmagu Bayan-Ölgii z https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mongolia_Olgii_sum_map.png a obrys mapy ajmagu Hovd z https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mongolia_Khovd_sum_map.png.

Urianchajce pohledem administrativního systému a jeho potřeb. Orální tradice a orální historie je jediným zdrojem tvořeným z pohledu Altajských Urianchajců. Zcela jiná historie Altaje se přirozeně odkryje pohledem pramenů psaných Kazachy – dnes majoritním etnikem na většině původních urianchajských území – nebo skrze jejich orální historii, ale Kazaši nejsou primárním předmětem této práce.

0.2. Cíl práce

Cílem práce je strukturovaný popis živé orální tradice týkající se historie Altajských Urianchajců na základě vlastního terénního výzkumu. Kontext psané historie (archivních pramenů) je druhotně zmíněn pouze tam, kde přispívá k pochopení kontextu událostí popisovaných orální tradicí.[12]

Práce vychází z předpokladu, že kočovný charakter společnosti, periferní postavení vůči politickým centrům a obtížné vymezení etnické přináležitosti vyžadují kombinovaný přístup zohledňující vedle písemných pramenů především orální prameny. Orální předávání informací zaujímalo v kočovných společnostech do jisté míry úlohu písemného záznamu běžného v usedlých společnostech a bylo klíčové při vytváření jejich identity. Ve většině případů reprezentují archivní prameny k Altajským Urianchajcům vnější pohled politických autorit, zatímco orální tradice a orální historie umožňují interpretovat události z pohledu zevnitř.

Systematicky propojit přístupy a informace písemných (archivních) pramenů a orálních pramenů k sepsání dějin Altajských Urianchajců (což bylo mým původním záměrem) je úkol náročnější než zdolání vysokých altajských vrcholků a zdaleka by přesáhl možnosti disertační práce. Proto jsem se v práci rozhodl věnovat výhradně orálním pramenům a tomu přizpůsobit metodologii práce. Cílem není systematický popis historie Altajských Urianchajců podle chronologického nebo geografického vodítka, ale strukturovaný popis obsahu, formy a významu historické orální tradice.

Na základě materiálu získaného při terénním výzkumu budu charakterizovat, co je obsahem živé historické paměti Altajských Urianchajců žijících na venkově. Materiál získaný vlastním výzkumem doplňuji nepříliš rozsáhlými orálními prameny dříve publikovanými.[13] Zaznamenané narativy a dílčí informace se v práci pokouším strukturovat podle tří pomocných kategorií: genealogií, postav lokální historie a migrací **(5. kapitola)**. Osobnostem lokální historie věnuji nejvíce pozornosti, protože poskytují vhodnou a přehlednou osnovu výkladu. V průběhu práce se kromě hledání vhodných klíčů k popisu struktury orální tradice budu snažit zodpovědět některé související otázky inspirované teoretickou prací J. Vansiny (1985): Jaký je význam orální tradice pro její nositele? Jak orální tradice zkoumaného etnika pracuje s chronologií událostí? Jak vyjadřuje vnímání plynutí času a roli lidské aktivity v něm? Jak se v orální tradici odráží vztah k obývanému území? Jak orální tradice reflektuje postoj Altajských Urianchajců k sousedním etnickým skupinám a soužití s nimi? Jak vyjadřuje tradiční pohled na okolní svět? (Tato témata jsou shromážděna ve **4. kapitole**.) Na základě případové studie o migracích Altajských Urianchajců v první polovině 20. století se snažím odpovědět na otázku, jaký přínos má zkoumání orální tradice pro historické bádání **(kapitola 5.3.)**. Pokusím se také formulovat zobecnění týkající se formálních vlastností orální tradice a okolností jejího předávání v komunitě Altajských Urianchajců **(3. kapitola)**.

0.3. Struktura práce

V práci jsem se snažil pracovat s pramenným materiálem tak, aby celkové rozvržení systematicky představilo jednotlivé strukturní a významové okruhy a formální rysy orální tradice Altajských Urianchajců a zároveň reprezentovalo co nejvíce z významných narativních částí zdokumentované orální tradice. Strukturu práce částečně inspirovala obecná struktura analýzy orální tradice v knize J. Vansiny *Oral Tradition as History* (1985).

V kapitole *1. Teoretická východiska a metodologie* provádím diskusi významu pojmů *orální*

12 Archivní prameny k altajsko-urianchajskému chošúnu Baruun ambana, jehož orální tradice je středem pozornosti této práce, jsem vydal v knize *Chronologie panství Baruun ambana Altajských Urianchajců* (Срба 2018).

13 Zvláště Пунцагдорж 1990, 1999, Баатар 1999, Катуу 2011, Ганболд 2017.

tradice a *orální historie* a možnosti jejich aplikace na výzkum orální tradice Altajských Urianchajců a srovnávám doporučené metodologické postupy evropské orální historie na mongolské prostředí. Kapitolu zakončuje přehled studií o Altajských Urianchajcích.

V kapitole *2. Historický vývoj Altajských Urianchajců v 18.–20. století* provádím stručné uvedení do kontextu historie Altajských Urianchajců v době dynastie Qing a v první polovině 20. století založené především na psaných pramenech (archivních pramenech a publikované literatuře).

Kapitola *3. Hlavní rysy orální tradice Altajských Urianchajců* se zaměřuje na formální vlastnosti historické orální tradice Altajských Urianchajců. Věnuje se nositelům orální tradice, předávání orální tradice, formální struktuře narativů, otázkám proměnlivosti a neměnnosti narativů. Dále se věnuji formálním jazykovým a významovým prostředkům významným z hlediska zapamatování narativů a dílčích informací v orální tradici.

Kapitola *4. Význam a úloha orální tradice pro komunitu Altajských Urianchajců* se zaměřuje na vnitřní interpretaci orální tradice. V kapitole formuluji odpověď na otázku, co pro Altajské Urianchajce znamená pojem historie *tüüh*, a to prostřednictvím tří významových okruhů: původ a vztah k obývanému území, vztah k ostatním etnikům a sousedům, povědomí o příčinných souvislostech v historii a výhledu do budoucnosti. Zároveň struktura kapitoly souvisí s vnímáním plynutí času v orální tradici Altajských Urianchajců.

Kapitola *5. Struktura orální tradice Altajských Urianchajců* je pokusem o vytvoření osnovy ke strukturovanému popisu tematického obsahu orální tradice. Za nejpřirozenější přístup z hlediska Altajských Urianchajců považuji členění podle genealogií. V této práci jsem však zvolil za hlavní dělení podle významných postav neboli osobností lokální historie. Kapitolu uzavírá rozbor narativů týkajících se konkrétního historického procesu (migrací Altajských Urianchajců mezi Čínou a Mongolskem). Tato událost je orální tradicí vnímána jako klíčová a mezní událost v chronologii místních dějin.

V závěru sumarizuji zjištěné možnosti strukturního popisu orální tradice Altajských Urianchajců a význam jejich orální tradice ve vztahu k jejím nositelům a ve vztahu k historickému výzkumu.

Práce je doplněna dvěma kapitolami případových studií v příloze: Příloha I. ilustruje na dvou případových studiích roli genealogie v orální tradici. Příloha II. představuje komparativní rozbor nejčastěji zmiňovaného narativu v orální tradici Altajských Urianchajců, který je sdílen s několika sousedními etnickými podskupinami (Torgúdy, Zahčiny) a je orální tradicí opakovaně reinterpretován.

Přílohy pokračují transkripcemi citovaných ukázek z nahrávek orální tradice, soupisem informantů a obrazovou přílohou.

1. TEORETICKÁ VÝCHODISKA A METODOLOGIE

Protože obsah mongolského pojmu *tüüh* („historie“), případně *aman tüüh* („ústní historie“), neodpovídá přesně ani evropskému pojmu orální historie ani orální tradice, lze metodologické přístupy formulované pro tyto dvě oblasti v prostředí mongolských kočovníků použít jen částečně. Mongolská orální tradice je předmětem studia literární vědy, folkloristiky a historie. Předmětem mé práce je ta část orální tradice, která předává paměť o dějinných událostech, nikoli jiné žánry ústní slovesnosti (měřítkem toho, co je dějinná událost, je vnímání nositelů tradice). Proto mým záměrům nejlépe vyhovuje přístup antropologa Jana Vansiny (Oral Tradition as History 1985), ze kterého vybírám jevy aplikovatelné na specifickou mongolskou situaci a teorii přizpůsobuji vlastní zkušenosti s orální tradicí Altajských Urianchajců.

V této kapitole se snažím především definovat základní pojmy orální historie a orální tradice s ohledem na jejich využití při zkoumání ústních sdělení Altajských Urianchajců. Kladu si otázku, do jaké míry lze metodologii orální historie použít v mongolském prostředí i na předávanou orální tradici jako svědectví o historii (dále pro jednoduchost *historická orální tradice*).

Orální historie je souborem postupů k získání nových poznatků na základě ústního sdělení osob, které byly očitými svědky či aktéry událostí, které jsou předmětem zkoumání. Západní orální historie se zaměřuje výhradně na události ze života narátora.[14] Obvykle se soustředí na zkoumání určité události v nedávné minulosti a vyhledává k ní co nejvíce relevantních pamětníků. Při zkoumání orální tradice se inspiruji v oblasti metodologie několika základními pracemi o postupech orální historie (Thomson 1978, Abrams 2010, Vaněk 2007, 2011).

Orální tradice hovoří o osobnostech a událostech starých nejméně jednu generaci.[15] Nositelé informací o nich nejsou přímými svědky, ale přebírají je ze sdělení svých předchůdců. Sdělení předchůdců mohla být osobními vzpomínkami (tedy orální historií) nebo rovněž předávanými informacemi (starší orální tradicí).

Při mém výzkumu se kategorie orální historie a orální tradice překrývají a je těžké je přesně oddělit. Při rozhovorech se starými lidmi na mongolském venkově jsou předmětem mého zájmu ponejvíce události vztahující se k narátorovu dětství a mládí a informace o době jen několik desetiletí vzdálené od jeho narození. Osobní vzpomínky se prolínají s tím, co narátor zaslechl od svých rodičů a dalších starých lidí v průběhu svého života.

1.1. Aplikace metod orální historie a orální tradice na výzkum orálních pramenů k historii Altajských Urianchajců

1.1.1. Orální historie, nebo (historická) orální tradice?

V cíli práce jsem si vymezil, že se budu věnovat veškerému vyprávění, které mí informanti považují za historii. Již jsem zmínil, že tyto informace se mohou vztahovat, jak k období života informanta, tak i k období před jeho narozením. Budu se tedy věnovat orální tradici, nebo orální historii?

Jednou ze základních definic orální historie je její omezení na narátory (informanty), kteří jsou osobně účastníky či pamětníky sledované události či historického období.[16] Obvykle je východiskem buď určitá historická událost (např. hospodářská krize, válka, revoluční převrat, migrace apod.), nebo společenská skupina (ženy, sociálně vyloučené skupiny, národnostní menšiny, studenti apod.). Ve svém výzkumu orální historie Altajských Urianchajců se dotýkám jak druhého případu – celkového výzkumu orální historie etnické podskupiny, případně jejích menších lokálních součástí, tak i prvního přístupu (výzkum orální historie spjaté s historickými migracemi nebo

14 „Jedná se o řadu propracovaných, avšak stále se vyvíjejících a dotvářejících postupů, jejichž prostřednictvím se badatel v oblasti humanitních a společenských věd dobírá nových poznatků, a to na základě ústního sdělení osob, jež byly účastníky či svědky určité události, procesu nebo doby, které badatel zkoumá, nebo osob, jejichž individuální prožitky, postoje a názory mohou obohatit badatelovo poznání o nich samých, případně o zkoumaném problému obecně.“ Vaněk – Mücke 2015: 14.

15 Vansina 1985: 12-13

16 Viz uvedenou citaci z knihy Vaněk – Mücke 2015: 14.

konkrétními lidovými náboženskými tradicemi). Přesto se v této práci obvyklému tematickému zaměření orální historie poněkud vymykám, protože popisuji nepsané historické povědomí celé etnické (pod)skupiny, byť v jejím regionálním výseku. Vzhledem k tomu, že je všude ve světě orální historie orientována výhradně na soudobé dějiny, snahy o překračování hranice paměti žijících generací nebývají v literatuře diskutovány. Zaměřením pozornosti na období života dosud žijících generací souvisí také s tlakem na zajištění pravdivosti a objektivity vytvořených pramenů a jejich informací.

Orální tradice je velice široký pojem zahrnující veškerou ústní slovesnost od jednoduchých ústně předávaných informací a sdělení až k literárně velice složitým útvarům jako eposy a další epické cykly. Na rozdíl od velmi bohaté teoretické literatury a metodických příruček k orální historii, je systematických prací věnovaných orální tradici jako zdroji historického poznání relativně málo. Zásadním a klasickým dílem jsou monografie *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology* (1965) a *Oral Tradition as History* (1985) belgického antropologa Jana Vansiny (1929–), jehož teoretická zjištění jsou na mongolskou orální tradici a starší orální historii snáze aplikovatelná než výrazně metodologický přístup příruček orální historie (zvláště nejnovější české úvody do orální historie Vaněk – Mücke 2011, Vaněk – Mücke – Pelikánová 2007, Vaněk (a kol.) 2003) i etnografického interview (1979) a zúčastněného pozorování (1979) etnografa Jamese P. Spradleye (1933–1982).

V této práci proto v souladu s definicemi v úvodu této kapitoly budu používat pro vyprávění o událostech, jichž byl narátor svědkem, označení orální historie, a pro události, o nichž narátor vypráví na základě dříve slyšených zpráv, označení orální tradice. Tyto dva typy vyprávění však nebudu systematicky rozdělovat, protože jsou v případě zde rozebírané historie Altajských Urianchajců propojeny. Na orální tradici je možné aplikovat řadu přístupů orální historie.

1.1.2. Mongolské výzkumy orální historie

V Mongolsku byla orální historie na vybraná témata systematicky zaznamenávána výjimečně již před rokem 1990 (např. vojenská orální historie Цэрэндорж 1961, 1969, 1986 nebo orální historie stranických pracovníků Пүрэв 1981). V poslední době se objevuje řada odborných studií, v nichž má interpretace orálněhistorických pramenů významné místo (Лхам – Бямбарагчаа 2011, Баасанжав 2013, Болдбаатар 2014, Лхам – Ерөөлт 2010, 2012, 2013). Systematické projekty sběru orální historie v mongolském prostředí jsou obvykle iniciovány ze zahraničí, ačkoli se při své realizaci spoléhají na mongolské tazatele. Kolektivní projekt *The Oral History of Twentieth Century Mongolia* na University of Cambridge sestává z orálněhistorických rozhovorů s představiteli všech vrstev společnosti (zvláště místní inteligence) publikovaných ve formě internetové databáze. Projekty Konagaya Yuki, Sarangerel a Kodama Kanako 2008 a Kodama Kanako, Sarangerel a Altančečeg 2014 prováděné mezi Mongoly v alašanském chošúnu Ezene vycházely z genderového principu – „orální historie matek“, „orální historie otců“. Projekt *Documentation of Mongolian Monasteries* (2007) dokumentoval orální historii vztahující se k lokalitám buddhistických klášterů. Systematicky využívá přístupu orální historie prof. Čoγtu (Centrální národnostní univerzita, Peking) při psaní monografií o vypravěčích východomongolských kapitolových románů (*huuriin üliger;* Čoγtu – Erkimbayar 2012, Čoγtu – Loozar 2014). Příkladem rozsáhlého kolektivního regionálního díla založeného na soustavném sběru orální historie je dokumentace o rodinách migrantů z Halhy do Alaša ve 20. a 30. letech 20. století (Qorlosürüng 2014). Teoretický základ k využívání orální historie při studiu ústní lidové literatury podal v mongolštině Manduqu (Manduqu 2014).

Dokumentace části orální tradice s přímým vztahem k historii je v mongolských oblastech méně častá, avšak narativy historické orální tradice se často objevují ve sbírkách lidové ústní slovesnosti jako orální příběhy (*aman üliger*) o historických osobnostech (*tüüht hümüüs*), o původu etnických skupin či významných událostech v jejich historii a pověsti vztahující se k místům a jejich názvům (*gazar usnii tuhai domog*). Narativy orální tradice nalézáme v menším množství a často s výraznými redakčními úpravami také v regionálních místopisných a vlastivědných monografiích.

Jediná mně známá teoretická příručka orální historie vzniklá v Mongolsku (Бямбарагчаа

2015) považuje za obsah orální historie i informace předávané z generace na generaci (tedy historickou orální tradici). Jako specifickou součást orální historie připouští také legendy (*домог*) a pověsti (*хуучʏ ярuа*). V orální historii rozlišuje dvě základní kategorie: 1.) doklady o historii, která nebyla zaznamenána písemně, ale předává se jen orální formou, 2.) informace o písemně zaznamenané minulosti, které jsou ústním podáním reinterpretovány a zaznamenávají tudíž především hodnocení událostí ze strany společnosti. Při svém výzkumu jsem došel k názoru, že Byambaragčova definice velmi dobře odpovídá situaci uchování a předávání historického povědomí na mongolském venkově.

1.1.3. Sdílený důraz na interpretaci

Orální historie se obvykle vysoce cení pro bezprostřednost osobního svědectví.[17] V případě předávaného svědectví v historické orální tradici naopak bezprostřednost schází, třebaže mnozí mongolští informanti dokáží velmi přesně předávat sdělení, která slyšeli od svých rodičů či jiných starších osob. Charakteristickou vlastností společnou orální historii i orální tradici je bytostný důraz na interpretaci dějinné zkušenosti.[18] Při práci s orálními prameny je nezbytné mít na paměti, že narátoři promítají do hodnocení předmětu svého projevu vlastní názor proměnlivý v průběhu doby.[19] Podle mého názoru založeného na zkušenosti Altajských Urianchajců je role vlastní analýzy a intepretace u orální historie dotýkající se téměř soudobých a tudíž obtížně objektivně hodnotitelných událostí výraznější než u déle formované a tím konzervativnější orální tradice. I orální tradice je však společenským produktem vztaženým k současnosti. J. Vansina analyzuje, jak jsou zprávy v orální tradici využívány ve prospěch jejích nositelů a celých skupin. Orální tradice může být ovlivněna společenskou kontrolou informací nebo využita pro ideologické účely či jako zbraň.[20]

S vědomím těchto procesů v orální tradici a vědomím toho, že orální tradice je dynamický proces,[21] si v práci kladu otázku, jak intepretaci dějinných událostí sdělovanou orální tradicí vnímat. Vycházím z předpokladu, že orální tradice jsou (interpretovaná) svědectví, která ji odkázala orální historie.[22] V případě, že v daném místě existují vhodné podmínky k předávání historické paměti přes hranice generací, není nezbytné pochybovat, že by se s narativními a faktografickými prvky nepředávala také intepretace. Při svém výzkumu jsem si uvědomil, že zvláště cenná je orální tradice díky předávání vnitřní interpretace událostí danou komunitou svých nositelů, která skrze psané texty může být nedostupná.[23] Tuto interpretaci je možno nazvat emickou. V případě Altajských Urianchajců je vzorovým příkladem interpretace urianchajské migrace z Mongolska do Xinjiangu ve 30. letech 20. století a jejích aktérů. Tyto události jsou zcela protichůdně interpretovány historiografií založenou na archivních pramenech na jedné a lokální orální tradicí na druhé straně (viz kapitola 5.3.). Emická interpretace událostí v orální tradici nemusí být nutně konstantní, někdy spojuje zcela protichůdné názory a jevy ve prospěch cílené argumentace.[24] Ve svém výzkumu orální tradice Altajských Urianchajců jsem však častěji vnímal přes generace předávané významy přisuzované jednotlivým narativům jako emickou interpretaci událostí, která promlouvá z myšlenkového prostředí blízkého době, kdy byly dané narativy součástí „žité historie“, tedy době, kdy byly vyprávěny ještě jako orální historie.

17 Např. Vaněk – Mücke 2015: 28-29.

18 O roli vlastní vnitřní interpretace u orální historie např. Vaněk – Mücke 2015: 187, u orální tradice Vansina 1985: 198.

19 Vansina 1985: 94.

20 Vansina 1985: 96, 102-103.

21 Vansina 1985: 13.

22 Vansina 1985: 197.

23 V tomto smyslu hovoří o orální tradici Vansina (*As Inside Information*) 1985: 198: „By collecting oral traditions and studying them, by internalizing remembered ethnography, which is also tradition, interpretations become more culture-specific, less anachronistic and ethnocentric.“

24 V tomto smyslu hovoří o interpretaci v orálně předávaných zprávách v mongolském (mongolsko-dagúrském) prostředí Humphrey – Urgunge 1996.

1.1.4. Orální historie jako demokratizující přístup k historii

Za kolébku orální historie jsou považovány Spojené státy americké. Allan Nevins (1890–1971) a Louis Starr (1917–1980) motivovali své výzkumy vizí „demokratizace dějin".[25] Ještě radikálnější byl přístup Williama Thomase (1863–1947) a Floriana Znanieckého (1882–1958), kteří se pustili do výzkumu nižších společenských vrstev amerických velkoměst.[26] Od té doby se orální historie vnímá jako demokratizující přístup k historii tím, že dává slovo bezdějinným vrstvám společnosti, o nichž oficiální psané prameny mlčí nebo o nichž psané prameny hovoří tendenčně a nedovolují poznat sebereflexi dané společenské vrstvy. I v případě mongolského venkova, zvláště pak západního Mongolska je orální historie „demokratizujícím" přístupem, avšak za poněkud rozdílných okolností.

Zrušení šlechtických titulů ve 20. letech 20. století, politické procesy a represe 30. let 20. století a přes třicet let trvající kolektivizace (konec 50. let až počátek 90. let) vytvořily představu, že mezi mongolskými pastevci nejsou a nebyly výraznější společenské rozdíly. Při studiu orální historie a orální historické tradice jsem si uvědomil, že mongolská společnost byla výrazně diferencovaná a že povědomí o společenské příslušnosti a společenském postavení rodu v minulosti je dodnes živé přinejmenším na úrovni orální historie a tradice, ale projevuje se přes výrazně kolektivní povahu místních komunit (sumů, bagů) i v současných vztazích mezi jednotlivými rodinami a jednotlivci. Zvláště patrná je společenská výlučnost při sestavování rodokmenů. Ukázalo se také, že historická orální tradice je lépe dochována u potomků společensky lépe postavených rodů (chošúnní nojonové, správcové panství, *dzangi*), protože žili v centru lokálního politického a společenského dění. Podobným způsobem je pozitivně podmíněna orální tradice u potomků významných lamů (v případě, že se jim podařilo přežít perzekuci a vytvořit rodinu). Ve svém výzkumu přirozeně upřednostňuji tyto informanty jako bohatý zdroj informací na úkor potenciálních informantů bez vyššího společenského původu, což je do určité míry opačný postup než „demokratizující" přístup orální historie.

Platný zůstává důvod, že orální historie dává slovo těm, o nichž psané, archivní prameny z nějakého důvodu scházejí. Třebaže Altajští Urianchajci nebyli bezpísemnou společností, i zde platí Vansinův argument, že „bez orálních tradic bychom věděli velmi málo o minulosti velkých částí světa a neznali bychom je zevnitř."[27] V případě západního Mongolska je důvodem tohoto mlčení téměř celoplošná ztráta lokálních archivů administrativních struktur z doby před rokem 1930/1931, tedy před zásadní celostátní reformou územněsprávního členění (z původních větších ajmagů/čúlganů a chošúnů na menší ajmagy a sumy). Navíc vzhledem k pozdnímu začlenění Ojraty osídlených území do mandžuského správního systému se mandžuský typ byrokracie a úřední kontroly obyvatelstva rozvinul v tomto regionu později než ve Vnitřním Mongolsku a Chalše. Ke ztrátě archivů docházelo i později ve 30. a 40. letech – nové administrativní jednotky se nadále transformovaly, měnil se jejich územní rozsah, stěhovala sídla. Nové vedení, které většinou nevycházelo z dosavadních intelektuálních vrstev navíc pečlivému vedení dokumentace nevěnovalo pozornost nebo nemělo k jejímu vedení dostatečné předpoklady (viz opakované stížnosti, že v některých chošúnech či sumech zcela scházejí lidé schopní číst úřední dokumenty).

25 Thompson 1978: 54, Vaněk – Mücke 2015: 36.

26 Vaněk – Mücke – Pelikánová 2007: 29-30.

27 „Without oral traditions we would know very little about the past of large parts of the world, and we would not know them from the inside." Vansina 1985: 198. Objektivní okolností, která v případě Altajských Urianchajců hovoří pro využití historické orální tradice, je relativně úzké zaměření dochovaných archivních pramenů. Archivní dokumenty totiž zachycují jen ty součásti života společnosti, které přímo souvisely se státní administrativou – v období od konce 19. století do 20. let 20. století se jedná především o odvádění hmotných, peněžních a pracovních povinností (soupisy obyvatelstva, korespondence o zajištění poštovních komunikací örtöö aj.), kriminální případy vnitřní povahy (krádeže mezi Mongoly, případně mezi místními Kazachy), vojenská či loupežná napadení z vnější a částečně nedovolené migrace obyvatelstva. Strohá registrační povaha písemných dokumentů lokální povahy je v severním Mongolsku ještě výraznější ve starším období 18. století a první poloviny 19. století, z nějž se však pro Altajské Urianchajce dochovalo minimum pramenů.

1.2. Metodologie výzkumu

V této podkapitole budu popisovat jednotlivé aspekty metodologie svého výzkumu dokumentace orální tradice a orální historie a komentovat je ve vztahu k teoretickým doporučením evropské orální historie. Poměrně četné odchylky od běžné teorie i praxe orální historie, k nimž jsem ve svém výzkumu přikročil, neodporují definici orální historie jako oboru či metody, které neustále samy přeformulovávají předmět svého studia.[28]

1.2.1. Přístup tazatele k narátorovi a jejich vztah, role tazatele v rozhovoru

Podle základní metodologie orálních historiků je vytváření orálních pramenů založeno na interview skládajícího se z interakce mezi dobře připraveným tazatelem a dotazovaným, které musí být zaznamenáno audio- nebo video-formou. Orální historie se netýká jakýchkoli zvukových nebo audiovizuální nahrávek, které postrádají dialog mezi tazatelem a dotazovaným.[29] Přitom interakce tazatele samozřejmě neznamená, že by dotazovaného nutil hovořit výhradně o konkrétní historické události nebo jej formou dotazů „zkoušel", přesto je na roli tazatele z hlediska orální historie kladena značná váha.[30] Mongolští orální historikové naopak připouštějí i využití např. deníkových záznamů informanta.[31]

I v případě výzkumu mezi Altajskými Urianchajci je připravenost tazatele velice důležitá. Na počátku studia jsem používal podrobné strukturované seznamy předem připravených otázek postupujících od obecnějších formulací ke konkrétnějším dotazům, které jsem posléze aktualizoval na základě terénních zjištění. Později jsem otázky chystal především na základě předběžného obrazu místní orální tradice/historie získaného na základě sdělení dříve dotázaných informantů. Navíc přibyla i možnost konfrontovat orální prameny s archivními dokumenty a dotazovat se na základě zjištění archivních pramenů.

Na začátku jsem k výzkumu přistupoval zcela chybně se skrytým přesvědčením, že jedním z hlavních cílů mého orálně-historického interview bude posoudit míru uchování historické paměti v daném regionu a konkrétním informantem. K připraveným otázkám jsem tudíž měl sklon přistupovat jako k hotovému klíči k tomuto zjištění („dobrý informant by měl správné odpovědi znát"). S postupem doby jsem však došel poznání, že můj přístup je potřeba přizpůsobovat aktuální podobě orální historické znalosti informantů. Zjistil jsem, že mírou „úspěšného" výzkumu není množství informativně zodpovězených dotazů, ale taková výpověď narátora, která otevírá jeho pohled na věc, jeho vlastní interpretaci a především jeho vlastní témata.

V současnosti se při terénním výzkumu snažím dosáhnout pokud možno spontánního vyprávění informanta, byť tak činím rovněž pomocí formulovaných dotazů.[32] Obsah dotazů však nyní formuluji zcela na základě materiálů z předchozích rozhovorů a pokud možno vyjadřovacími prostředky dotazovaných. Snažím se přitom nahlédnout, jaká témata, příběhy, osobnosti, místa a další spojitosti považuje sám informant za důležité, jinak řečeno, co považuje za součást lokální historie a své vlastní identity.[33] (Stává se přitom, že informant „vnucuje" i témata značně vzdálená

28 Vaněk – Mücke 2015: 17.
29 Vaněk – Mücke 2011: 9.
30 Vaněk – Mücke 2015: 154.
31 Бямбарагчаа 2015: 22.
32 Je samozřejmé, že ani v případě studia na mongolském venkově není ani za účelem větší spontánnosti projevu narátora přípustné nahrávání tajné, byť dochází k případům, že důležitější je souhlas s nahráváním ze strany rodinných příslušníků dotazovaného než nezbytnost, aby si sám mluvčí skutečnost nahrávání plně uvědomoval (vysoké stáří a špatný zdravotní stav, naprostá neznalost existence nahrávací techniky). Mongolská orální historie mimo zahraniční projekty patrně právní náležitosti orálněhistorického výzkumu nezdůrazňuje, Byambaragčaa dokonce připouští, že nahrávací zařízení „není třeba narátorovi ukazovat", ačkoli výslovný souhlas s nahráváním narátora je správný (Бямбарагчаа 2015: 26-27).
33 Snaha o minimalizaci efektu tazatele na kvalitu rozhovoru je ovšem zásadní i podle teorie orální historie. Vaněk – Mücke 2011: 121. Nejjednodušším případem, kdy je vliv tazatele minimalizován, je volné životopisné vyprávění, kdy je narátor povzbuzen k samostatnému vylíčení svého životního příběhu. Při podobném volném vyprávění se vyjevují „subjektivní významové struktury o určitých událostech, které při strukturovaném dotazování zůstanou tazateli skryty (Vaněk – Mücke 2011: 122 podle Gabriele Rosenthal). Také já při setkání s novým informantem začínám rozhovor zpravidla volným dotazem na život tazatele, zvláště na jeho dětství, rodinu a okolí. Většina

zájmu tazatele, avšak i takové je třeba se zájmem vyslechnout a časem se dokonce stávají významným pramenem, ačkoli se tak v krátkodobé perspektivě jevit nemusejí.)

Poznání témat důležitých z hlediska informantů mě vedlo i k posunu pozornosti od úžeji zaměřeného výchozího tématu, migrací Altajských Urianchajců, k historické orální tradici místních komunit (někdejších chošúnů) jako celku a hledání způsobu, jak tento celek orální tradice strukturovat a popsat.

Při mém výzkumu, kdy je předmětem zájmu především doba spadající před informantovo narození nebo do jeho útlého dětství, je cílem interakce s narátorem pomoci mu vybavit si to, co v dětství (či v průběhu života) slyšel od svých prarodičů, rodičů či dalších příslušníků starší generace,[34] případně napomoci vzpomenout si na jednotlivé relevantní (byť někdy zdánlivě nepodstatné) detaily, z nichž následně badatel může usuzovat na významnější souvislosti (například přesnější dataci událostí).

Vlastní pohled na historii pak odkrývají zvláště setkání a vzájemné rozhovory několika lokálních informantů zároveň, což také není v západní orální historii standardní případ.[35] Rozhovor na historické téma se při takovém setkání rozvede obvykle na základě iniciativy tazatele (badatele), avšak další vývoj rozhovoru již zpravidla řídí jeho další účastníci. Praktickou nevýhodou takového rozhovoru je zhoršená *překladová kompetence* badatele (Spradley 1979: 19n.), neboť narátoři najednou hovoří s lidmi dobře znalými kontextu lokální kolektivní paměti a badatel nemá možnost bezprostředně k tomuto kontextu položit doplňující vysvětlující otázky. Podobný rozhovor je obvykle zdrojem mnoha dalších dotazů ze strany badatele, na něž však při podobné příležitosti často nezbývá čas.

Příchozí tazatel by se měl předem obeznámit s dostupnými informacemi o dané lokalitě a její historii, aby dokázal vhodněji pokládat otázky a lépe rozuměl kontextu odpovědí.[36] Významným doplňkovým pramenem (nejen na úrovni informativní, ale i metodické) jsou publikované i nepublikované autobiografie místních obyvatel, případně rodáků (např. Хавдал 1988, Бөхжаргал 2011). Avšak i zde platí, že písemná formulace myšlenek je kvalitativně odlišnou formou vyjádření než promluva ke konkrétnímu člověku zachycovaná na zvukový či audiovizuální nosič.[37]

1.2.2. Subjektivita tazatele

Primární zaměření na informanta-narátora a otevřenost vůči jeho individualitě a jeho pohledu neznamená, že by byla role tazatele při výzkumu orální tradice zanedbatelná nebo zcela opomenutelná při intepretaci získaného materiálu. Badatel do styku s informantem a také do rozhovorů vnáší svou vlastní subjektivitu, své předpojatosti a postoje.[38] V mongolském prostředí se subjektivita projevuje nejen na úrovni verbální komunikace, ale i ve veškerém kontaktu s informantem, jeho rodinou a širším okolím, jemuž je potřeba věnovat značnou pozornost, protože se

altajsko-urianchajských informantů (včetně výmluvných a dobře informovaných) však na výzvu k volnému životopisnému vyprávění reagovala stručnými a zjevně velmi ustálenými formulacemi a k dalším podrobnostem bylo třeba informanty dovést doplňkovými otázkami (srov. podobný postup Vaněk – Mücke 2011: 127). Specifickým, avšak opakujícím se případem byli informanti vykazující velmi strukturovaný přístup k vyprávění, kteří na základní dotaz na jejich dětství začali zdlouhavě vyprávět své znalosti o původu Altajských Urianchajců, které nepocházely z orálních zdrojů, avšak ze všeobecného populárního povědomí, z literatury nebo médií. V případě Altajských Urianchajců se medializovaná verze reality, k jejímuž vlivu na narátora i tazatele musí být vždy přihlíženo, se projevuje právě ve zdůrazňování nejstarších dějin Urianchajců, jejich významu v Tajné kronice Mongolů a v době mongolské říše.

34 Důležitý tudíž není ani tak co možná nejvyšší věk informanta, ale kromě osobních charakterových vlastností (schopnost navázat důvěrný vztah, sdílnost, výmluvnost apod.) především jeho dlouhodobé soužití se starší generací (např. pokud se otec či matka informanta dožili vysokého věku, pravděpodobněji předali své vzpomínky i hlubší orální paměť svým dětem než v případě informantů, kteří v dětství osiřeli.) Poznání minulých rodinných poměrů a rodokmenu informanta je tudíž významné i z pohledu správného přístupu v rozhovoru a správné formulace očekávání, s nimiž je možné k němu přistupovat.

35 Vaněk – Mücke 2015: 164 uvádějí jen rozhovory dvojice tazatel s narátorem.

36 Vaněk – Mücke 2015: 153.

37 Vaněk – Mücke 2011: 120.

38 Teorie orální historie hovoří o „trojediné vazbě“ mezi tazatelem, narátorem a „společností“ (podle Ronalda Grele Vaněk – Mücke 2015: 149).

jedná o mnohem intenzivnější a dlouhodobější kontakt než v případě dílčích setkání s informanty v západním prostředí. Předpokladem úspěšného orálněhistorického výzkumu je vytvoření důvěry mezi narátorem a tazatelem, což znamená, že vlastní subjektivitu není možné zastírat. Navíc informanti se sami tazatele ptají na jeho názor či na situaci v jeho zemi, což není při interview v západní orální historii běžné.[39]

Příkladem vlivu subjektivního přístupu mne jako Evropana na volbu výzkumných okruhů je nadměrný zájem o aktivní užívání mongolštiny jako národního jazyka v mongolském buddhismu, které je z pohledu mongolského buddhismu zcela okrajovou záležitostí. U Altajských Urianchajců je doložena přítomnost tzv. *har bagšů*, laických náboženských specialistů, kteří mimo jiné provádějí recitaci základních kanonických textů v ojratském překladu Zaya pandity v jasném písmu, avšak hlavní náplní jejich aktivit bylo léčení, věštění a poskytování dalších praktických služeb. Vedle *har bagšů* se do nedávné doby vyskytovali laici znalí jasného písma, kteří četli a přepisovali náboženské texty v jasném písmu (často ženy s nejnižším stupněm slibů pro laiky *usanz* (mong. *ubasanča*). Ani jedna z těchto skupin není v případě Altajských Urianchajců předmětem zájmu mongolských lokálních historiků a vlastivědníků. Vzhledem k tomu, že v evropské historiografii byla vždy věnována velká pozornost reformačnímu a renesančnímu důrazu na užívání národních jazyků, mám i při výzkumu mongolského prostředí přirozenou tendenci zaměřovat se mimo jiné na užívání mongolštiny v lidovém mongolském náboženství.

Dalším subjektivně podmíněným tématem při mém výzkumu orální historie je téma života laicizovaných mnichů v období po perzekuci buddhismu a zrušení klášterů na konci 30. let 20. století. Česká historiografie má bohaté zkušenosti s výzkumem života skryté reformační církve v pobělohorském období a lze se setkat s velmi pozitivním hodnocením, které považuje skrytou církev za vrchol duchovního růstu dané komunity. V důsledku toho jsem se podvědomě snažil hledat paralely i v případě mongolského buddhismu.[40] Ukázalo se však, že aktivní laicizovaní mniši byli povětšinou výjimečnými jedinci, kteří svou činnost aktivně neorientovali na lidi kolem sebe a ve většině případů se ani nesnažili své znalosti předávat dalším generacím. Nesnažili se ani vytvářet skrytou síť kontaktů a případné vzájemné vazby mezi laicizovanými mnichy byly jen dozvukem někdejší klášterní komunity na úrovni přátelských vztahů. Naprosté vymýcení buddhistických institucí přitom nevzbuzovalo mezi nadále praktikujícími buddhisty společenskou diskusi na téma, proč k tomuto drastickému zvratu došlo. Dokonce sami neoficiálně aktivní laicizovaní mniši přistupovali k této skutečnosti s překvapivou smířlivostí a vnímali ji jako součást přirozeného (a částečně cyklického) běhu času (*cagiin erh)*. V tomto kontextu je třeba věnovat pozornost i eschatologickým aspektům mongolského orálního vnímání historie, které se v orální tradici projevují různými profetickými a revelačními zprávami.

1.2.3. Časové a geografické vymezení terénního výzkumu

Terénní výzkum ve sledovaných oblastech v Mongolsku jsem prováděl v letech 2010 (1 týden, sum Mönhhairhan), 2011 (1 měsíc, sumy Mönhhairhan, Möst (Bodončiin ehen) a Üyenč), 2012 (2 měsíce, sumy Altancögc, Buyant, Bulgan, Duut a Mönhhairhan), 2013 (6 týdnů, sumy Üyenč, Bulgan, Mönhhairhan), 2014 (6 týdnů, sumy Üyenč, Bulgan, Mönhhairhan, Altai) a v Xinjiangu v Číně v roce 2013 (po 2 týdnech v lednu a srpnu, město Altai, Handgait, Čingel, Hanas) a 2015 (1 týden, okres Hošuud). Při výzkumech v letech 2010–2014 jsem přecházel mezi jednotlivými informanty, přičemž u většiny z nich jsem se nezdržoval déle než jeden nebo dva dny (nejdéle přibližně týden u B. Handjav v Mönhhairhanu v letech 2013 a 2014). Zásadně odlišný přístup jsem zaujal v roce 2015, kdy jsem u rodiny R. Čadraabala v sumu Bulgan v ajmagu Bayan-Ölgii strávil nejprve pět týdnů (5. 5. – 8. 6. na jarním stanovišti v Čačirtiin belčir s překočováním na letoviště a poté ještě dva týdny na letovišti u jezera Sönköl 24. 6. – 2. 7. + 9. 7. – 11. 7.). Na tento

39 Vaněk – Mücke 2011: 131.

40 Mongolská společnost vnímala rozvoj náboženství jako závislý na státní moci (v intencích teorie o harmonické vládě světské moci a náboženství *qoyar yosu*), přičemž fungující a prosperující náboženské instituce jsou hmatatelným dokladem tohoto rozvoje, zatímco v evropské duchovní kultuře je tradičně oceňován individuální přístup zdola, popírající význam státní mocí podporovaných institucí.

pobyt jsem navázal pobytem u téže rodiny v roce 2016 (17. 7. – 1. 8. 2016) na shodné letní lokalitě u jezera Sönköl a v roce 2017 (28. 7. – 18. 8. 2017). V roce 2017 jsem také podruhé navštívil sum Altai (22. 8. – 27. 8. 2017), kde jsem jako stěžejního informanta na základě prvního pobytu v roce 2014 zvolil Čuluukaan Batnasana. V roce 2018 jsem opět vykonal měsíční pobyt u rodiny R. Čadraabala (14. 5. – 19. 6.2018) s dvěma krátkými odbočkami do centra sumu Bulgan a třídenní odbočkou do údolí Uliast v Üyenči.

Při opakovaných dlouhodobých pobytech v rodině pana Čadraabala jsem se brzy dostal do povědomí většiny Urianchajců v sumu Bulgan. To mi napomohlo při výzkumných rozhovorech v dalších rodinách, protože mě většinou již znaly, a tudíž přijímaly s plnou důvěrou.[41] Třebaže jsem vedl nejčastěji rozhovory s panem Čadraabalem, zjistil jsem, že také střední generace je významným nositelem historické orální tradice. Při životě mezi Urianchajci jsem si také začal uvědomovat témata, významná mimo jiné v orální tradici a orální historii, která by při jednotlivých setkáních nevyšla najevo. V roce 2015 se na území zimovišť a jařišť Altajských Urianchajců v Bulganu rozšířilo telefonické spojení, díky němuž mohu být s rodinami svých stěžejních informantů v kontaktu i mimo osobní návštěvy.

1.2.4. Postup interakce s informanty

Můj přístup k organizace terénního výzkumu se v průběhu studia vyvíjel, stejně jako se postupně proměňoval můj přístup k informantům – narátorům a jejich společenskému prostředí. Do sumů Mönhhairhan, Altai, Üyenč a Möst jsem přicházel bez jakýchkoli předchozích kontaktů a první informanty jsem hledal náhodným dotazováním. Do sumů Altancögc, Buyant a Bulgan jsem přicházel s tím, že mi pracovník Akademie věd v ajmagu Bayan-Ölgii, Nasanbatiin Erdenebayar dohodl prvotní přijetí některými ze svých známých v centru daného sumu, od nichž jsem zjistil jména potenciálních informantů a jejich aktuální bydliště. Výjimkou byl sum Duut, kde jsem dosud navštívil jen několik rodin mimo centrum sumu podél cesty spojující centrum Hovdu s bayanölgiiským Bulganem.

Získávání ústně sdělovaných informací od informantů mělo v mém výzkumu různé podoby. Ty byly podmíněny mnoha různými činiteli jak na straně informanta, tak i tazatele. V ohledu informanta hraje roli jeho zdravotní stav, vypravěčské schopnosti, časové možnosti, aktuální situace v jeho rodině, místo a prostředí jeho pobytu v době setkání. Na straně tazatele ovlivňují situaci a jeho rozhodování o způsobu vedení rozhovoru vlastní časové možnosti, ohled na případné spoluúčastníky terénního výzkumu nebo spolucestující, faktografická připravenost a jazyková kompetence.

Při prvním setkání s informantem jsem obvykle vedl namátkový rozhovor, při kterém jsem se snažil identifikovat témata, o kterých informant hovoří rád a má o nich dostatek vědomostí. Úvodní část rozhovoru měla za účel informanta rozpovídat, snížit jeho obavy z nerelevantních odpovědí, navázat důvěru. Vrcholem úvodního rozhovoru bylo promyšlené položení stěžejních otázek – migrace a osobnosti lokální historie, případně otázek specificky reagujících na zkušenosti nebo rodinné poměry informanta (např. u potomků lamů nebo nojonů).[42]

Hlavním cílem rozhovorů však nebylo získání odpovědí na vlastní strukturované otázky, ale dosažení spontánního vyprávění, při němž narátor mluví o tom, co sám považuje ze své paměti za podstatné, relevantní, tj. co on sám považuje za historii.[43] Uvědomil jsem si, že obsah orální tradice neurčuji svými vlastními otázkami, směřujícími k získání konkrétních informací, které považuji za

41 Možnost, že při prvním setkání může i skrývaná opatrnost vést informanta k tomu, že nesdělí informace, které zná, dokládá například zkušenost s informantem O., jenž při prvním rozhovoru v roce 2012 sdělil, že nezná předky svého otce, avšak při druhém setkání v roce 2015 již dokázal bezpečně vypočítat tři generace svých předků včetně sourozenců svého otce.

42 Stávalo se, že někteří informanti ve špatném zdravotním stavu (zvláště s pokročilou ztrátou sluchu), nebyli schopni běžného rozhovoru (odpovídání na pokládané otázky). V takových případech obvykle informant hovořil sám na základě jediné úvodní otázky, kterou mu pomohl pochopit jeho rodinný příslušník (např. při rozhovoru s lamou Sanjem, 2011, Üyenč, Uliast, nebo při rozhovoru s paní Süren, 2016, Bulgan).

43 Také evropská orální historie považuje za nejlepší případ, kdy se interview co nejvíce přiblíží nenucenému rozhovoru a kdy je narátorovi umožněno vyprávět ve formě, jako si on sám přeje. Vaněk – Mücke 2015: 150, 157.

stavební kameny své představy historie. Narátorova představa historie se může značně lišit od představy, s níž přichází tazatel.

Na informace mající pro tazatele největší výpovědní hodnotu si narátor vzpomene nejčastěji mimo řízený rozhovor. Jedná se o vzpomínky, k nimž nevede žádná přímá otázka, již by tazatel dokázal položit. Při provádění terénních výzkumů jsem se proto snažil opakovaně vracet alespoň k těm informantům, kteří mě při prvním setkání zaujali mírou svých znalostí, vypravěčskými schopnostmi a svým vstřícným postojem ke mně a k mé práci.

V průběhu výzkumu se ukázalo, že mnohem účelnější než kvantitativní přístup – interview s co největším počtem starých lidí v dané oblasti – je zaměření na jednoho či dva klíčové nositele orálních tradic v každém regionu a výzkum s nimi prováděný formou zúčastněného pozorování, při němž jsem nejen vedl rozhovory, ale především se snažil účastnit většiny činností dané rodiny, práce s dobytkem, sečení sena, kopání zavlažovacích kanálů, her, slavností a vzájemných návštěv. V sumu Mönhhairhan byla mou hlavní informantkou paní B. Handjav, v sumu Bulgan pánové S. Baldaa a R. Čadraabal, v sumu Altai pánové Č. Batnasan a B. Lišee, v sumu Üyenč pánové B. Sundui a Ogtloo). Takový výběr je samozřejmě možné většinou provést teprve na základě krátkých setkání s větším počtem informantů. Tito informanti se svými rodinami mi v dalších letech výzkumu poskytovali všestranné zázemí včetně několikadenního ubytování, dopravy a případně i doprovodu k dalším informantům v blízkém okolí.

1.2.5. Právní požadavky a zpracování informací

Odlišné jsou v mongolském prostředí také možnosti aplikovat právní požadavky, které na orální historiky kladou západní teorie orální historie. Při svém výzkumu nahrazuji písemnou smlouvu ústním souhlasem s rozhovorem a nahráváním. Významnou úlohu hrají při výzkumu také rodinní příslušníci informanta a jeho okolí. Vzhledem k tomu, že většina obsahu této práce je založena na tradované orální tradici a nikoli osobní orální historii a její časové těžiště leží v období před 30. lety 20. století, snižuje se i nebezpečí práce s osobními údaji. Vzhledem k povaze materiálu, jenž pojednává o historii, je bezpředmětné měnit v práci jména informantů nebo dalších uváděných osob, protože správnost jmen a dalších údajů je z pohledu informantů stěžejní. V Mongolsku i v Číně se běžně publikují sbírky rodokmenů s konkrétními jmény osob a daty jejich narození. Navíc většina jmen osob uváděných v této práci jsou lidově užívané podoby jmen často odlišné od jejich oficiální podoby v osobních dokumentech.

Podle Zákona o ochraně kulturního dědictví z 15. května 2014 byla stanovena povinnost, aby zahraniční badatel i pro etnografický výzkum nehmotného kulturního dědictví získal povolení centrální výzkumné organizace.[44] Pro individuální výzkum je doslovné naplnění ustanovení tohoto zákona obtížné. V praxi mi vždy postačilo vyjádření Mongolské státní univerzity, a i to jsem v terénu předkládal jen ve zcela ojedinělých případech. Obecně pro systematický a na určitý region soustředěný výzkum orální tradice a orální historie na mongolském venkově platí, že badatel vstupuje do osobních přátelských vztahů s informanty a jejich rodinami, případně do vztahů v celé místní komunitě, a své postoje a jednání musí přizpůsobovat především této skutečnosti. Navíc badatel sám se může stát součástí místní orální historie a orální tradice.

Z hlediska informantů, případně jejich rodinných příslušníků je velice významná zpětná vazba. Minimem je doručení pořízených fotografií, vítaná je další návštěva. Z dlouhodobějšího hlediska očekávají informanti výstup výzkumu v publikační podobě. Ocenění dojdou i publikace v jazycích informantům nesrozumitelných, avšak nejlepší je publikace v mongolštině. V mongolštině jsem doposud svým informantům v Bulganu mohl ze svých výsledků předložit jeden článek a naposledy knižní edici vybraných archivních dokumentů k historii chošúnu Baruun ambana s chronologickým výkladem hlavních událostí (Срöа 2018).

44 [TX2] O ochraně kulturního dědictví: 27.3. Povolení k paleontologickému a archeologickému vědeckému průzkumu a vykopávkám a na území Mongolska cizími státními příslušníky, výzkumnými týmy a organizacemi prováděnému etnografickému výzkumu vydává člen vlády pověřený otázkami kultury na základě návrhu odborné rady při ústřední organizaci státní správy pověřené otázkami kultury. Citováno dle http://www.legalinfo.mn/law/details/10439 (27. 12. 2017).

Vzhledem k velkému rozsahu nahrávek informantů z nich v práci uvádím částečné transkripce jednotlivých úseků orální tradice. Na rozdíl od orální historie, v níž musí být přesná interakce tazatele a narátora zaznamenána, je cílem výzkumu orální tradice spontánní vyprávění ideálně v „tradované" podobě, jehož forma není narátorem přizpůsobována osobě tazatele. Předmětem mého zájmu je především vnitřní struktura a obsah narativů. To samozřejmě neznamená, že by méně záleželo na formulaci otázek, otázky jsou v dokumentaci orální tradice, která je součástí etnografie komunikace, velmi důležité. I přes toto vědomí s ohledem na rozsahové možnosti práce uvádím citace svých dotazů jen v nezbytných případech. K tomu mně vedla také skutečnost, že většinu citovaných výpovědí uváděli informanti opakovaně, často uprostřed delších monologů, někdy po delších odmlkách během zúčastněného pozorování (zvláště Čadraabal). Chtělo by se téměř říci, že skutečná orální tradice začíná tam, kde posluchač mlčí a narátor vypráví zcela sám od sebe.

1.3. Stav bádání o Altajských Urianchajcích

1.3.1. Obecná historie Altajských Urianchajců a stav bádání v Mongolsku

V Mongolsku patří Altajští Urianchajci k etnickým skupinám, o nichž se poměrně často píše. Hlavní příčinou je skutečnost, že Altajští Urianchajci uchovali do dnešní doby nebo velmi nedávné minulosti bohatou kulturní tradici (především přednes eposů, ale také množství táhlých písní *utu duun,* pověstí a pohádek), řemeslnou tradici (tradiční urianchajský oděv a potřeby pasteveckého hospodářství) a způsob života (kočovné pastevectví, lov a zemědělství). Další důvod je také množství Altajských Urianchajců, kteří se ve druhé polovině 20. století přestěhovali ze západního do centrálního Mongolska (hlavně do průmyslových center Ulánbátaru, Darhanu, Erdenetu) a kteří dnes logicky hledají své kořeny. Mezi těmito Urianchajci je i vysoké zastoupení vysokoškolsky vzdělané inteligence. Etnické sebeuvědomění mezi Altajskými Urianchajci je intenzivnější než u ostatních ojratských skupin v Mongolsku. Dalším činitelem je určitá exotika, kterou mnozí na tomto vysokohorském a v rámci Mongolska snad nejhůře přístupném etniku Mongolska spatřují. Sebeuvědomění Altajských Urianchajců je také posilováno tlakem kazašské většiny v ajmagu Bayan-Ölgii.

Urianchajské historické orální tradice zaznamenávali mongolští badatelé sekundárně v rámci výzkumů lidové ústní slovesnosti (Катуу 2011, Пунцагдорж 1990, 1999), etnologických výzkumů (Лхагвасүрэн v roce 1988 in *МУЗСЭХ* 2011) a lokální autoři ve všeobecných vlastivědných publikacích (Бөхөө 2007, Бөххуяг 2010). Studie zaměřené specificky na historii Altajských Urianchajců zohledňují orální tradice jen zcela okrajově (Гантулга 2000, Гонгор 2006). Na význam informací z orálního podání pro odborný historický výzkum začali systematicky poukazovat teprve mladí pracovníci nedávno založeného Socioekonomického výzkumného centra – pobočky Mongolské akademie věd v ajmagu Bayan-Ölgii (B. J̌argalsaihan, N. Erdenebayar) pod vedením starších akademiků G. Zolbayara (působí tamtéž) a M. Ganbolda (Hovdská univerzita). Systematickému mezioborovému studiu orální tradice, archivních pramenů a etnografie mongolských Tuvanů (respektive tří tuvanojazyčných chošúnů Altajských Urianchajců) se věnuje B. Baatarǰav (Historický ústav Mongolské akademie věd).

Po celý život sbíral orální historii a orální tradici (historickou i literární) Altajských Urianchajců rodák ze sumu Duut, prof. Möngönhüügiin Ganbold působící na Hovdské univerzitě. Ganbold ve svých publikacích zaměřených na ústní lidovou slovesnost, náboženství a okrajově i historii Altajských Urianchajců vychází především z terénních výzkumů ve svém rodném Duutu a dalších urianchajských sumech. V roce 2017 vydal dvousvazkovou edici svých zápisků z terénních výzkumů (Ганболд 2017). Celoživotně s M. Ganboldem spolupracuje Kamimura Akira, jenž publikoval mimo jiné důležitou studii o mapách altajsko-urianchajského území (2015) a o osobnosti Čültem da lamy (2015).

Ke znalcům archivních pramenů souvisejících s Altajskými Urianchajci patřil altajsko-urianchajský rodák ze sumu Altancögc, Č. Damčaa (1928–1988), jehož dílo začíná být posmrtně vydáváno (Дамчаа 2015). Postavení Altajských Urianchajců ve složitém období počátku 20. století na základě mongolských a ruských pramenů podrobně představil B. Nyamdorǰ (Нямдорж 2015). Vhled do náboženských a liturgických tradic Altajských Urianchajců využívá ve svých pracích lama

H. Byambaǰav (např. Бямбажав 2015).

Systematickému výzkumu archivních pramenů 1. čínského historického archivu v Pekingu ve vztahu ke všem Urianchajcům především v době 1. poloviny 18. století až do včlenění Urianchajců do administrativního systému dynastie Qing se věnuje Törübayar (Čínská lidová univerzita), jenž dosud zveřejnil svou diplomovou práci (Törübayar 2013). Jeho výzkum doplňuje stručný, avšak přesný popis inkorporace Urianchajců do mandžuského poddanství, jejž publikovala O. Oyunǰargal (Оюунжаргал 2009).

1.3.2. Stav výzkumu Altajských Urianchajců v Xinjiangu

Altajským Urianchajcům na jihozápadní straně Altaje v Xinjiangu věnovali dosud badatelé mnohem méně pozornosti. Historií jednotlivých mongolských skupin v Číně se zabývají místní badatelé a historikové pocházející z dané oblasti. Mongolské základní a střední školy fungovaly v Altaji v posledních desetiletích již jen na čtyřech místech a počet absolventů mongolských škol z Altaje přicházejících na mongolojazyčné obory univerzit byl již delší dobu mnohem menší než z mongolských enkláv v Hovogsairu, Bayangolu, Borotaly a öölдských okresů v Ili. Místní badatelé jsou obvykle gramotnější v kazaštině než v mongolštině, ale jen s obtížemi prosazují podrobnější texty o mongolské historii do kazašského tisku a nakladatelství a mnoho prací tak zůstává v rukopisech.

Zájem o Altajské Urianchajce v Xinjiangu vzrostl, když v roce 1985 projevili turkojazyční Kök Mončagové v okrese Hava přání odtrhnout se od Mongolů jako samostatná národnost. Kök Mončagové projevili snahu po sebeurčení poté, když jejich nejpočetnější enklávě v Cagaan hava nebyl přiznán autonomní status, zatímco mongolojazyční Urianchajci (potomci chošúnu Züün ambana) získali již v roce 1954 v Handgaitu mongolský autonomní sum a smíšení mongolojazyční a tuvanojazyční potomci altajsko-urianchajských chošúnů Har Soyon a Cagaan Soyon získali mongolský autonomní sum v Hom-Hanasu. Stranické vedení autonomní oblasti vyslalo v roce 1985 do Altaje výzkumnou skupinu z akademiků Akademie věd Autonomní oblasti Xinjiang a Xinjiangské univerzity (Komise pro výzkum národnostních rozdílů Tuvanů *Tuwaren minzu shibie kaocha dui* 图瓦人民族识别考察队). Kök Mončagové ani Tuvani za samostatnou národnost uznáni nebyli, ale výzkum dal vzniknout rozsáhlé interní studii. Potomci turkojazyčných altajsko-urianchajských chošúnů jsou v Xinjiangu dodnes vedeni v rámci mongolské národnosti. Svou odlišnost však rádi zdůrazňují a také pro čínský turistický průmysl je výhodné používat exotické etnonymum Tuvané (*Tuwaren* 圖瓦人, nikoli *Tuwazu* 图瓦族) namísto běžného Mongolové nebo složitého Altajští Urianchajci (*Aletai Wulianghai* 阿勒泰乌梁海). Orálněhistorické narativy xinjiangských Tuvanů publikoval Mawkanuli 2005, první monografii v mongolštině publikovala Namkamituγ 2007.

V současnosti se rozvíjí bádání o historii Altajských Urianchajců v rámci místní skupiny Xinjiangské organizace pro ojrato-mongolská studia (*Šinjiyang-giyin Oirod Mongγol-in sudulul-in neyigemliq*, *Xinjiang Weilate Menggu yanjiu xuehui* 新疆卫拉特蒙古研究学会), která sdružuje řadu aktivních místních vlastivědníků i desítky pasivních zájemců o lokální historii a kulturu a poskytuje jim oficiální zastřešení. Na akademické půdě se ze xinjiangských Altajských Urianchajců věnuje historii pouze Nayantai (aktuální působiště *Xinjiang jiaoyu xueyuan* 新疆教育学院).

2. HISTORICKÝ VÝVOJ ALTAJSKÝCH URIANCHAJCŮ V 18.–20. STOLETÍ

2.1. Předmandžuské období

Etnonymum Urianhai patří k nejstarším dosud užívaným centrálněasijským etnonymům a o jeho původu neexistuje obecně uznávaná teorie.[45] Již Rašid-ud-Din popsal „lesní" Urianchajce jako skupinu nesouvisející s klanem Urianhan, jenž byl jedním z centrálních mongolských klanů a je často zmiňován v Tajné kronice Mongolů.[46] Na konci 15. století nese jméno Urianhan jeden ze Šesti tümenů, ideálních administrativních jednotek zavedených údajně Dayan haanem po sjednocení všech mongolských skupin. V roce 1538 byl tümen Urianhan napaden vládci ostatních tümenů a jeho obyvatelstvo rozděleno mezi ně. Tehdy se část lidí nosících etnonymum Urianhai dostala pod vládu Geresenzova syna Samu Buimy. Tito Urianchajci později vytvořili dva chošúny na nejzápadnější hranici Chalchy v rámci ajmagu Zasagt hanů (dnes na hranici ajmagů Hovd a Govi-Altai).[47] Šířeji bylo etnonymum Urianhai používáno na severovýchodě mezi poddanými chalchských Altan hanů v 17. století. Jednalo se patrně o mluvčí různých jazykových rodin, turkických jazyků, mongolských dialektů a snad i samojedských jazyků. Odtud se část Urianchajců dostala v době Galdan bošigtova tažení proti Altan chanovi Luvsanrinčinovi do poddanství Dzúngarského chanátu, část zůstala poddanými hotgoidských noyonů (Genden, Büüvei), kteří byli od roku 1694 loajální Mandžuům. Büüvei se v roce 1715 účastnil úspěšného mandžuského tažení na Altaj a v této době do svého poddanství získal další Urianchajce, jejichž část však byla v roce 1729 poslána do Harmörönu.[48] Po neúspěchu Čingünjavova protimandžuského povstání (1757) se stali Büveiovi Urianchajci poddanými mandžuského ambanátu v Uliastaji a v mandžuském správním systému označeni Tangnu Urianhai (pozdější Tuva).

V době Dzúngarského chanátu (1635–1758) označovalo jméno Urianhai obyvatelstvo různého (turkického a mongolského) původu žijící na severní periferii chanátu v širší oblasti Altaje včetně rozsáhlých rovinatých podhůří kombinovaným způsobem života založeným na lovu a zemědělství se spíše doplňkovým pastevectvím. Zvláště u vládnoucích vrstev je velice pravděpodobná infiltrace z dalších ojratských skupin, zvláště centrální skupiny Ööldů, protože v první polovině 18. století se v mandžuských pramenech jméno Urianhai a Ööld často zaměňuje. Urianchajci byli zapojováni do vojenských akcí Dzúngarského chanátu a snad v souvislosti s nimi je v orální tradici zachována zmínka o tom, že jejich původním domovem je oblast kolem klášterů Gulz a Hainag, tedy centrum Dzúngarského chanátu na březích řeky Ili, kolem současné Ghuldži/ Yiningu (viz kap. 4.1.). Administrativní příslušnost Urianchajců za Dzúngarského chanátu je nejasná, pravděpodobně tvořili části otogů Zahčinů a Telengüdů.[49]

2.2. Období dynastie Qing

Do mandžuského poddanství byli pozdější Altajští Urianchajci přijati v roce 1754. V té době patrně sídlili na pomezí pohoří Tannu-ola a Altaj a dále na západ po řeku Čui. Tuvanojazyční Altajští Urianchajci (dnešní Cengelští Tuvani) označují sebe obvykle názvem Soyon a mongolojazyčné Urianchajce Tanduud. Na základě toho Na. Sühbaatar usuzuje, že předci mongolojazyčných Urianchajců sídlili v pohoří Tannu-ola a předci tuvanojazyčné části Altajských Urianchajců v Sajanském pohoří.[50] Na příkaz Dzúngarského vládce Davaače byli tito Urianchajci přesunuti na východ na území odpovídající dnešním sumům Cengel a Ulaanhus v ajmagu Bayan-Ölgii, odkud brzy osídlili okolí Hovdu a Ulaangomu. Kolem roku 1760 došlo k oficiálně organizované výměně území mezi Dörvödy, kteří dosud sídlili na jižní straně Mongolského Altaje

45 Dnešní mongolští historikové navrhují různé výklady založené na předpokladu mongolského původu etnonyma. V orální tradici Altajských Urianchajců není doložena žádná tradiční lidová etymologie.

46 Рашид-ад-Дин 1952: 156.

47 Daičin zasgiin hošuu, Darhan zasgiin hošuu. Очир 2015: 27-28.

48 Nejpodrobněji Оюунжаргал 2009: 35-49.

49 Сүхбаатар 2015: 33-37.

50 Сүхбаатар 2015: 36.

(kolem řeky Irtyš), a Altajskými Urianchajci. Dörvödům bylo určeno území kolem Ulaangomu, kdežto Urianchajcům území s centrem na jižních svazích Altaje, ale zahrnující i severní svahy a přilehlá údolí.

Mandžuové přijali Urianchajce i s jejich původními dědičnými vládci, *zaisany*, kteří se pod tíhou mandžuské vojenské převahy v letech 1754 a 1755 dobrovolně poddali. Pro dva *zaisany* z někdejšího otogu Telengüdů vytvořili Mandžuové dva chošúny (dosl. „korouhve“, panství) nazvané dohromady Altan nuuriin Urianhai (Urianchajci od Zlatého /Teleckého/ jezera). Pro sedm zaisanů, kterým byla po roce 1760 určena oblast Mongolského Altaje, bylo vytvořeno sedm chošúnů souhrnně nazvaných Altain Urianhai (Altajští Urianchajci).

Sedm chošúnů Altajských Urianchajců představovalo umělé územně správní rozčlenění turkického a mongolského obyvatelstva širší oblasti Altajského pohoří po dobytí území Dzúngarského chanátu dynastií Qing. Těchto sedm chošúnů bylo v roce 1762 rozděleno do dvou křídel (mong. *gar* „ruka“), z nichž každé bylo řízeno vládcem nejpočetnějšího chošúnu s mandžuským titulem *sula amban* (čín. *sanzhi dachen* 散秩大臣).[51] Předpokládá se, že tito dva vládci byli nejdůležitějšími urianchajskými *zaisany* i před vstupem do mandžuského poddanství. *Zaisani* ostatních podřízených chošúnů byli titulováni *bügüde-yin daruγ-a* (mandž. *uheri da*, generální ředitelé). Třebaže podle mandžuských administrativních zvyklostí byly tyto hodnosti volené, v případě Altajských Urianchajců byli vykonavatelé obou funkcí vybíráni zpravidla z přímých potomků původních *zaisanů.* Oficiální pečeti dostali v letech 1762–1763 pouze nositelé titulu *sula amban*, kteří po celou dobu dynastie Qing představovali komunikační a hodnostní spojnici mezi generálními řediteli menších chošúnů a vyššími úřady. Do roku 1771 dohlížel na všechny Altajské Urianchajce zvláštní hodnostář, Chalch Munǰav s titulem *meyiren-ü ǰanggi*. V roce 1771 byli Altajští Urianchajci převedeni pod správu mandžuského ambanátu v Hovdu, který byl založen v roce 1761 původně jen pro dohled nad vojenskými zemědělskými osadami.

Mezi sedmi chošúny Altajských Urianchajců byly pravděpodobně od počátku čtyři chošúny s většinovým mongolojazyčným obyvatelstvem a tři chošúny s turkojazyčným (tuvanojazyčným) obyvatelstvem.

lidové označení	první vládce	název chošúnu v době Autonomního Mongolska (1912)	jazyková příslušnost
Züün ambanii hošuu	Čadaγ	Itegemǰitü güng	mongolský
Meirengiin hošuu	Čilaγun	J̌idkültü güng	mongolský
Har soyonii hošuu	[Bayartu][52]	J̌oriγtu güng	tuvský
Cagaan soyonii hošuu	Čegen	Eyetei güng	tuvský
Baruun ambanii hošuu	Töbšin	Darqan güng	mongolský
Saruuliin hošuu	Möngke	Saraγul güng	mongolský
Kök mončagiin hošuu	Čibagan	Yosutu güng	tuvský[53]

51 Оюунжаргал 2009: 169-173.

52 Bayartu byl patrně až druhým nebo třetím nojonem, jména předchozích nojonů nejsou prozatím známa.

53 Podle názoru D. Tayi se Kök Monča gové v Xinjiangu sami za Tuvany nepovažují a také jejich jazyk má blíže k dialektům altajštiny než tuvštiny. V Mongolsku se potomci všech tří chošúnů (Cagaan Soyon, Har Soyon a Kök Monča g) sami označují za Tuvany.

Mapa č. 3: Ideální plán území Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců (převzato z *Монголчууд: Тусгаар тогтнолоо сэргээн тунхагласан нь* 2016: 23)

Území šesti ze sedmi chošúnů[54] mělo vertikální průběh ze severu na jih napříč altajským pohořím, díky čemuž zahrnovala různé vegetační pásy od nížin ve výšce 400–1200 m. n. m. vhodných pro zemědělství kolem řek Erčis (Irtyš), Öröngö a Čingel přes lesy vhodné pro profesionální lov až po kočovná letoviště ve výškách nad 3000 m. n. m. To umožňovalo kombinování kočovného pastevectví s důrazem na různé druhy dobytka, sezónního zemědělství a lovu a také účinný přesun obyvatelstva na velké vzdálenosti v případě dlouhodobě nepříznivého počasí (zimních *zudů*, sucha). Každoroční sezónní kočování přes nejvyšší altajské průsmyky bylo běžné snad jen u chošúnu Baruun ambana. V některých chošúnech se obyvatelstvo na jihozápadní a severovýchodní straně Altaje vyvíjelo do značné míry samostatně, ale zachovávalo si společné kulturní povědomí. Hranice jednotlivých chošúnů buď nebyly přesně stanoveny, anebo byla území některých chošúnů nesouvislá. Například obyvatelstvo chošúnu Kök Mončagů (Yosutu) žila na břehu řeky Hovd, v Köktohoi, u řeky Cagaan Hava a v místě zvaném Keemseg (Čemerčeg), tedy na místech, mezi nimiž se zcela nepochybně rozkládala území jiných chošúnů.

Prvním *ambanem* Pravého křídla Altajských Urianchajců a příslušného chošúnu, který podle

54 I Meirengiin hošuu měl menší část obyvatelstva na jižní straně Altaje, třebaže všechny mapy jeho území zakreslují jen v oblasti dnešních sumů Altancögc a Bayannuur.

jeho funkce nazývám v této práce shodně s orální tradicí chošún Baruun ambana a jehož historii se věnuji především, byl *zaisan* Tövšin. Tövšin byl se svými poddanými usídlen kolem řek Čingel, Bulgan a horní části řeky Öröngö. V roce 1771 museli poddaní Tövšinova syna Isüda poskytnout část svého území na dolním toku řeky Bulgan a na řece Cagaan gol části Torgútů, kteří přišli od Volhy a nově vstoupili do poddanství dynastie Qing. Urianchajci v chošúnu Baruun ambana si stěžovali na nedostatečné území, a proto bylo v roce 1772 chošúnu přidáno území horských řek Gurvan Cenher (dnešní Duut a Mönhhairhan).[55]

Jak víme z archivních pramenů, první generace altajsko-urianchajských nojonů, zvláště *sula ambanové*, užívali všech čestných příležitostí, které jim poddanství dynastii Qing přinášelo. Poměrně často se účastnili císařských lovů v údolí Muran u Chengde nebo studovali ve škole pro mongolskou aristokracii při hovdském ambanátu. Od počátku 19. století altajsko-urianchajští nojonové, představitelé nižší lokální elity a představitelé urianchajských klášterů v doprovodu početných skupin obyčejných poddaných s oblibou konali náboženské poutě k Ječzündamba chutagtům v Ih hüree a později i dále na Wutaishan nebo do Kumbumu. K povinnostem Altajských Urianchajců patřilo odvádět na císařský dvůr stanovené počty kožešin a zajišťovat vojáky pro pohraniční vojenské hlídky (*haruul*) na hranici s Ruskem. Z útržkovitých informací tušíme, že v průběhu 19. století se velice rozvíjely altajsko-urianchajské kláštery, které navazovaly kontakty s velkými chalchskými kláštery (např. Zayiin hüree).

Jednotný mongolsko-tuvinský charakter altajsko-urianchajského území začali záhy rozrůzňovat Kazaši, kteří se do oblasti na jihozápadní straně Altaje dostali již koncem 18. století a altajské pohoří začali překračovat asi od 60. let 19. století. Kazaši byli přijímání se svolením jednotlivých chošúnních vládců, jimž museli odvádět v dobytku daň za pastvu (*ebüsün-ü kölüsü* 草税) a daň z jurty a měli omezené možnosti pohybu a pohřbívání svých zemřelých. V desátých letech 20. století se Kazachům podařilo získat oficiální uznání od vlády autonomního Mongolska. Vytvořili vlastní správní celky uvnitř dosud územně celistvých urianchajských chošúnů, přestali Urianchajcům platit daně a brzy je početně převýšili.

Původní vazby Altajských Urianchajců na mandžuské správní úřady v severním Mongolsku (ambanát v Uliastaji, ajmag Zasagt hanů, později mandžuský ambanát v Hovdu) začala mandžuská vláda koncem 19. století postupně uvolňovat a posilovat orientaci na provincii Xinjiang. V roce 1907 znamenalo založení tzv. Altajského pohraničí oficiální přerušení vazeb na Severní Mongolsko a po vyhlášení autonomie Severního Mongolska se Altajští Urianchajci společně s etniky Torgútů a Zahčinů jako periferní skupiny obyvatelstva s nevyjasněnou identitou a nedostatečným přehledem o mezinárodní situaci ocitli v pozici, kdy do celistvosti jejich území zasáhla rozhodnutí mezinárodních dohod. Důsledkem bylo rozdělení Altajských Urianchajců mezi Mongolsko a Čínu a několik přeshraničních migračních vln, které výrazně zasáhly do etnické skladby Mongolů v Xinjiangu.

2.3. Vznik čínských správních orgánů v Altaji

Muslimská povstání, která probíhala na území severního Xinjiangu od roku 1865 a která ochromila qingskou správu této oblasti zasáhla sice i území Altajských Urianchajců, ale pravděpodobně bez dlouhodobějších následků.[56] Na území hlavního altajsko-urianchajského chošúnu (Züün amban) však přišly místní qingské vojenské jednotky ustupující z Ili a Tarbagataje obsazeného povstalci. Cagaan gegeen Gungaaǰalcan, převtělenec tibetského původu se sídlem v Gür Hara-usu (dnešní okolí města Wusu), který vedl proqingská vojska mongolských Ööldů, Mandžuů, Solonů a Číňanů, se uchýlil do Altaje po obsazení Huiyuanu (Horgosu) muslimskými povstalci. Pro obživu vojska nechal Gungaaǰalcan zemědělsky využít oblast Buuraltohoi (Buluntohoi), kde v roce 1867 vznikl úřad samostatného vládního místodržitele (*Bulun tuohai banshi dachen* 布倫托海辦事大臣), který personálně obsadil uprchlý tarbagatajský amban Li Yunlin 李雲麟.[57] Tento úřad byl

55 ZGDYLSDAG 3-185-2486-24, Срба 2018: 44-46.

56 Orální tradice a archivní pramen zmiňují například vydrancování kláštera chošúnu Baruun ambana v roce 1874. *Монголын сум хийдийн түүхээс ...* 2012: 246.

57 Bao Bin 2013: 34-35, Sükei 2004.

nezávislý na Altajských Urianchajcích, hovdském i uliastajském ambanátu. Gungaaǰalcanovo postavení ještě zesílilo po porážce místního čínského povstání a za všechny tyto zásluhy získal povolení vybudovat klášter Šar süm (Chenghuasi 承化寺) na řece Kirin. V jeho okolí usadil své přímé poddané, Ööldy, Mandžuy a Číňany, kteří přeměnili nížinu mezi klášterem a řekou Erčis na zemědělskou půdu.

Vyspělejším zemědělským technikám se sice přiučili i sousední Urianchajci, ale nejúrodnější část jejich území byla zabrána. Přesto se Gungaaǰalcan zapsal do orální tradice Altajských Urianchajců jako božský bojovník proti muslimům a Urianchajci očekávají jeho apokalyptický příchod, při němž vyžene veškeré Kazachy (viz kap. 4.3.3.).

Ambanát v Buuraltohoi byl kvůli místnímu čínskému povstání a nečinnosti svého úřednictva po jediném roce zrušen a území jihozápadního Altaje teoreticky navráceno pod jurisdikci hovdského ambanátu.[58] Rozsáhlé klášterní panství Gungaaǰalcana však i nadále spadalo pod tarbagatajský ambanát jako území „zapůjčené“ pro uprchlíky po dobu muslimského povstání (*Ke Ta jiedi* 科塔借地). Oba ambanáty vedly vzájemný spor prostřednictvím korespondence s dvorskými úřady od roku 1883 do roku 1887, kdy se zdálo, že dvůr potvrdil nároky Hovdu, ale reálná situace se nezměnila až do roku 1905.

Rostoucí počet Číňanů a Kazachů na území Altajských Urianchajců se podepsal na jejich rostoucí chudobě. V úřední korespondenci ambanátů jednající o územněsprávní příslušnosti jihozápadní části Altaje se Urianchajci a jejich zájmy již ani nezmiňují. Tarbagataiský amban Xi Lun 錫綸 ve svém memorandu netajil své přesvědčení o nedůležitosti Altajských Urianchajců z hlediska strategických cílů: „Obyvatel přináležejících ke skupině Urianchajců není mnoho, navíc mají rádi zimu a bojí se horka, neradi pobývají na území jižně od hor, proto toto území nemohou ubránit, co bychom tedy měli podniknout?“[59]

Od roku 1886 začali čínští hodnostáři poukazovat na to, že by bylo potřeba založit na jižní straně Altajského pohoří samostatný úřad s ohledem na strategickou polohu oblasti, v níž se opakovaně snažili rozšířit svůj vliv Rusové, kteří z území příslušejícího nejzápadnějším z altajsko-urianchajských chošúnu zabrali v roce 1864 na základě Tarbagatajského (Čugučakského) protokolu (塔城議定書), Hovdské hraniční smlouvy z roku 1869 (科布多界約) a rozhodnutí rusko-qingské komise pro stanovení hranice z roku 1883 rozsáhlé území na západ od řeky Cagaan Hava.[60] V roce 1886 uvedl ilijský generál Changgeng 長庚 v memorandu: “Pokud v Altaji zřídíme vojenskou posádku nebo obnovíme dřívější úřad v Bulan tohoi, poté bude zajištěna na východě ochrana hranice s Hovdem, na západě bude bez překážek přístup do [oblasti] Tarbagataje, směrem na jih bude kryta celá hranice [směrem na] Ürümči.“[61]

K tomu došlo v roce 1904, když byl Xi Heng 錫恒 ustanoven za pomocného správce (*Kebuduo banshi dachen*) k ruce hovdskému ambanovi. Bývalý ilijský generál Changgeng se dohodl s hovdským ambanem Rui Xunem 瑞洵 (1900–1904) na tom, že dřívější pomocný hovdský amban bude přesunut do Altaje. Xi Heng v roce 1906 podal memorandum navrhující rozdělení dosavadního hovdského pohraničí a jeho návrhy byly schváleny. Od roku 1907 oficiálně přináleželo Sedm chošúnů Altajských Urianchajců, dva torgútské chošúny při řece Bulgan a jeden Chošúdský chošún při řece Bulgan k tomu pomocnému hovdskému ambanovi se sídlem v Chenghuasi. [62]

Nehledě na administrativní oddělení od Hovdu, nebylo Altajské pohraničí po roce 1904/1906 ještě součástí provincie Xinjiang. Od roku 1915 začala diskuse o možnostech připojení Altaje k

58 *Dayičin ulus-un mongyol-un mayad qauli* 6, 2013: 785 (*Qing shilu,* Tongzhi 8 nian 11 yue).

59 烏梁海部屬人口無多，又戀寒畏熱，不樂居山南之地，是不能保有此土，又將若何。 (9. 8. 1887). Liu Jintang 1898: *juan* 13, fol. 11rv.

60 Odstoupená území jsou zakreslena na mapě Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců z roku 1913 publikované v knihách Гантулга 2014: za str. 258 a na mapě z roku 1920 uložené ve Staatsbibliothek zu Berlin (publikována in *Монголын газрын зураг, газрын нэр судлал* 2015: 110; digitalizovaný náhled https://themen.crossasia.org/mongolische-karten/index/imgview/img/SBB-IIIE_Hs_or_0123).

61 若阿勒臺山設兵防守，或復布倫托海舊制，則東與科布多之邊防可固，西與塔爾巴哈臺之東路可以無虞，南可以遮蔽烏魯木齊全境。*Qingdai Xinjiang xijian zoudu huibian*, Zhong ce 中冊, 1997: 1222.

62 Zhang Rong – Wang Xilong 2002: 32, Bao Bin 2013: 43, Нямдорж 2015: 39.

Xinjiangu, ke kterému došlo v roce 1919, kdy bylo Altajské pohraničí přejmenováno na obvod (*Ashan dao* 阿山道) a jeho představitel (Zhou Wuxue 周務學) získal titul „obvodní guvernér“ *daoyin* 道尹.[63]

2.4. Období mongolské autonomie

V létě roku 1912 vojsko autonomního Mongolska vyhnalo z města Hovd mandžuského ambana. V prosinci 1912 byl za velkého pomocného správce Hovdu (*Kebuduo banshi dachen)* s dočasným sídlem v Chenghuasi ustanoven Palta wang, dědičný nojon z chošúnu Starých Torgúdů. Palta wang, který vedl i výpravu za znovudobytí Hovdu, byl rozhodný zastánce Čínské republiky a byl pevně přesvědčen o strategickém významu Altaje a jako mongolský šlechtic se snažil působit na představitele Altajských Urianchajců.[64] Vzhledem k tomu, že byl úřad v Hovdu neobsazen, stal se úřad v Altaji prakticky nástupcem hovdského ambanátu.[65]

Palta wang se sice v Altaji příliš nezdržel (17. 5. 1912 – 9. 1. 1914), ale v říjnu 1913 stačil uzavřít s ruským konzulem v Altaji Kuzminským dočasnou dohodu o zastavení bojů mezi Altajem a Hovdem, v jejímž druhém bodě ustanovil demarkační linii mezi Hovdským pohraničím a Altajským pohraničím po vrcholcích Altaje až po řeku Bulgan a v bodě 3 umožnil Urianchajcům a Kazachům volné kočování mezi oběma stranami Altaje po dobu osmi měsíců s tím, že po skončení lhůty budou rozděleni po obou stranách demarkační linie.[66]

V době mongolského obléhání Hovdu se všech sedm chošúnů Altajských Urianchajců přihlásilo k mongolské vládě v Ih hüree v čele s bogdchánem (Baldandorǰ, vládce chošúnu Baruun ambana, tak učinil dne 10. 8. 1912).[67] Titul vévody *(güng)* a vlastní pečeti dostali kromě dosavadních *sula ambanů* i ostatní představitelé altajsko-urianchajských chošúnů, kteří doposud měli jen hodnost generálních ředitelů *bügüde-yin daruγ-a.* Všechny altajsko-urianchajské chošúny byly přiděleny k tzv. čúlganu, paralelní správní jednotce vedle ajmagu Dörvödského pravého ajmagu Ünen zorigt haana. Ještě před vyhlášením demarkační linie si však představitelé chošúnů stěžovali (6. 9. 1913), že značná část jejich poddaných se nachází na druhé straně Altaje pod vládou Palta wanga a oni je nemohou převést na svou stranu. Jednalo se o následující počty rodin pro následující chošúny:

Saraγul güng-ün qosiγu – v Západním Altaji 22 rodin, v Mongolsku přes 100 rodin
Yosutu güng-ün qosiγu – v Západním Altaji 294 rodin, v Mongolsku přes 100 rodin
Itegemǰitü güng-ün qosiγu – v Západním Altaji přes 300 rodin, v Mongolsku necelých 200 rodin
J̌idkültü güng-ün qosiγu – v Západním Altaji přes 20 rodin, v Mongolsku necelých 100 rodin
J̌oriγtu güng-ün qosiγu – v Západním Altaji 28 rodin, v Mongolsku přes 40 rodin
Eyetei güng-ün qosiγu – v Západním Altaji 32 rodin, [v Mongolsku kolem 30], celkem kolem 60 rodin[68]

Chošún Baruun ambana (Darqan güng) není v tomto seznamu uveden, protože jeho sídlo bylo tou dobou ještě na jižní straně Altaje. 14. 8. 1913 byl chošúnní klášter na soutoku Velkého a Malého Čingelu napaden dvěma stovkami ozbrojených Kazachů a vyrabován. Chošún požádal o pomoc mongolský Úřad pro obranu západního pohraničí a to poslalo vojsko pod vedením taiǰe Bayara rovněž o síle 200 vojáků, kteří přestěhovali sídlo chošúnu a klášter k řece Bulgan na severní straně Altajského pohoří. Obyvatelé chošúnu se však na území dnešního Bulganu a Mönhhairhanu nedokázali uživit, a proto řada rodin nadále sezónně kočovala do Čingelu, kde jim však xinjiangské úřady nedovolovaly volný pohyb. Jiní si hledali zimoviště na území Torgúdů v Šarhulsu.[69]

Přiznáním se k mongolské autonomní vládě dosáhli altajsko-urianchajští nojonové sídlící nyní

63 Fudutong Xinjiang Ashan daoyin gongshu 副都統新疆阿山道尹公署, mong. *Sin-e muji-yin altai aγula-yin do-yin yamun.*
64 МУУТА ХА-128. Д-1. ХН-13.
65 Byl přejmenován na *Aertai banshi dachen* 阿爾泰辦事大臣, v mong. *Altai aγula-yin kereg sidkekü daruγ-a tüsimel*.
66 Цэдэн-Иш 2003: 78-79. *Oyirad mongγol-un tobči teüke (douradu debter)* 2000: 365-366.
67 МУУТА ХА-128. Д-1. ХН-1, МУУТА ХА-3. Д-1. ХН-444, Н. 12.
68 МУУТА ХА-128. Д-1. ХН-3, 302r-306r.
69 МУУТА, Х-168. Д-1. ХН-4. Н-3 (9. září 1924).

povětšinou na severovýchodní straně Altaje toho, že jihozápadní strana Altaje fakticky začala podléhat jen vlivu čínského úřadu v Šar süm-e / Chenghuasi. Skutečné rozdělení území Altajských Urianchajců po vrcholcích Altaje bylo stvrzeno v roce 1913 rusko-čínskou dohodou a následně Kjachtskou smlouvou v roce 1915. Lépe informovaní místní Rusové v Hovdu se snažili urianchajské nojony na začátku kjachtských jednání varovat, ale jejich omezený politický rozhled jim neumožnil včas jednat.

Vládce chošúnu Züün ambana, Erkešonu v roce 1914 požádal ze zdravotních důvodů o dočasné uvolnění z funkce a nahrazení svým synem Galsanǰavem.[70] Galsanǰav se ovšem ještě téhož roku přestěhoval i s otcem na jižní stranu Altaje, prohlásil se za poddaného Čínské republiky a ucházel se o obnovení své funkce chošúnního vládce. Mezitím však čínský úřad v Šar süme (*Aertai banshi zhangguang* 阿爾泰辦事長官) potvrdil za nového chošúnního vládce loajálního Čínské republice somonního správce (*sum-un janggi*) J̌angdaie, brzy následovaného jeho synem Tayibungem. Ani po příchodu dědičného nojona nebylo možné loajálního správce odvolat, a tak Galsanǰavovi zůstal patrně jen prázdný titul vládce nad Urianchajci při řece Sagsai, ale o dalším osudu jeho samého ani jeho otce nic nevíme. Na severu u řeky Sagsai se mezitím vlády ujal jako člověk loajální mongolské autonomní vládě Erkešonův starší bratr, dosavadní lama Nacagdorǰ, který chošún vedl až do své smrti na počátku období mongolské lidové vlády.

Baldandorǰ zemřel 26. 12. 1915 a jeho funkci převzal nejstarší syn J̌amiyanǰav, který však neměl dostatečné schopnosti pro samostatný výkon povinností a byl zastupován svým strýcem lamou Čültemem. Čültem jednal zcela podle aktuální politické situace a podle Kjachtské smlouvy z roku 1915, která potvrdila novou hranici na hřebeni pohoří Altaj, se okamžitě po svém jmenování začal orientovat na orgány Čínské republiky v Chenghuasi, protože nechtěl ztratit pro Urianchajce důležité území Čingelu.[71]

2.5. Altajští Urianchajci po vzniku Mongolské lidové republiky

Po obnovení mongolské vlády v Ih hüree v červenci 1921 se postupně začaly urianchajské chošúny opět orientovat na nově zavedené mongolské úřady v Hovdu. Čültem da lam patrně nové vládě nedůvěřoval více než představitelé ostatních altajsko-urianchajských chošúnů, ale již v roce 1922 se zmiňuje, že právě Čültem da lam inicioval odtržení urianchajských chošúnů pravého křídla od Xinjiangu a prohlášení loajality mongolské vládě.[72] V roce 1923 byl však zajat a vězněn v Hovdu, v roce 1924 před hovdským generálem (*Qobdu-yin jangjun sayid*) doznal svá provinění a přislíbil věrnou službu Mongolské lidové republice.[73]

[TX3] Da lam Čültem z pravého křídla [Altajských urianchajců] se několikrát záměrně zapletl do důležitých politických záležitostí. Nedávno však přišlo oznámení, že osobně přišel k našemu místodržiteli [v Hovdu] a uznal své předchozí pochybení, zcela zavrhl své dřívější mylné smýšlení a rozhodně prohlásil, že od této chvíle bude se vší oddaností pilně a upřímně následovat zájmy tohoto státu. Protože je politováníhodné, že se vzdálen za horami a průsmyky nechal

70 MYYTA XA-128. Д-1. XH-3, 104v.

71 Například MYYTA XA-130. Д-1. XH-101. H-3: *Sin-e kiǰayar muǰi-yin kereg-yi bügüdelen ǰakirqu muǰi-yin daruγ-a duǰün-u yamun-ača. altai uriyangqai-yin barayun γarun ǰasaγ ulus-un tüsiy-e güng Badarqu-du medegden ilegebe.* (5. 8. 1920). V dopise se uvádí, že Čültem da lam (*altai uriyangqai yin barayun γarun bügüdelen ǰakirqu tüsimel Čültüm*) přikazoval podřízeným chošúnů pravého křídla, aby na výzvu místodržitelství Čínské republiky v Da hüree dostavit se do Da hüree (Ih hüree) nejezdili bez povolení provinčního guvernéra (*Xinjiang dujun* 新疆督軍). Guvernér Yang Zengxin (楊增新) rozhodnutí Čültem da lamy potvrdil, s tím, že altajsko-urianchajské chošúny opravdu náležejí k Xinjiangu.

72 *... daraγ-a γadaγadu mongγol ulus törü-yin nigengte uγ kebiyer mangdaγuluγsan tuqai-dur man-u uriyangqai-yin barayun γarun beyise JJamiyangǰab-yin tamaγ-a-yi qamiyaruγsan da lam Čültüm-yin γaǰarača uriyangqai-yin doluγan qosiγu-i irgen ulus-ača nigemüsün anggiǰiraγulun abču tusqai γaǰar ǰakiraγulqu-i bayilγaǰu urida-yin yosuγar bolγan qosiγu sumu körüngge-i tegsilen aliba alba ǰalγamǰilaqu čiγulγan bolγaqu kesig kürtegekü-yi γuyuǰu medegülügsen ....* Dopis günga Načuγdorǰiho, správce altajsko-urianchajského chošúnu Itegemǰitü ǰasaγ vládním představitelům v Hovdu *(Altai uriyangqai-yin ǰegün γarun nigen ǰerge nemegsen. dörben ǰerge temdeglegsen sayid itegemǰitü ǰasaγ ulus-tur tusalaγči güng Načuγdorǰi tüsimed narun bičig ǰarliγ-yiar ǰaruγsan qobdu ǰerge γaǰar-i toquniγulqu tölügen-ü sayid ǰangǰun kičiyenggüi bayatur beyile ǰarliγ-yiar ǰaruγsan qobdu-tur sayuǰu kereg sidkegči sayid ünen ǰoriγtu qan tan-a ergübe*). OE 12.8.21. = 11.10.1922. MYYTA X-171. Д-1. XH-4. H-3.

73 MYYTA X-168. Д-1. XH-4. H-3 (9. září 1924).

zmanipulovat cizí silou, nepochybně mu bude z vyšších míst nehledě na zákony odpuštěno.[74]

Čültem da lam ještě téhož roku (1924) nechal napsat zástupně za obyvatele svého chošúnu dopis Velkému státnímu shromáždění (*Ulus-un yeke qural*), v němž podrobně vylíčil veškeré těžkosti chošúnu za posledních patnáct let.[75] Na šestém sjezdu Altajsko-urianchajského ajmagu na podzim 1926 byl Čültem jako člen Mongolské lidové revoluční strany zvolen poslancem za svůj chošún k účasti na 4. státním velkém sjezdu.[76]

Mezi lety 1923–1927 utvořilo Sedm chošúnů Altajských Urianchajců samostatný správní kraj, ajmag s centrem na místě dnešního města Ölgii. V roce 1927 byl ajmag na přání urianchajských zastupitelů zrušen, protože povinnosti na něj ukládané převyšovaly možnosti chudých a nepočetných Urianchajců. Zároveň byly čtyři chošúny levého křídla a tři chošúny pravého křídla spojeny do dvou chošúnů. Předsedou Pravého chošúnu byl i přes svou mnišskou a aristokratickou minulost zvolen Čültem da lam, což bylo v celomongolském měřítku již velmi nezvyklé. Avšak hned v roce 1929 proběhla další administrativní proměna. Oba chošúny byly sjednoceny do jednoho (Altanhanii hošuu) s pěti sumy (Altancögc, Tüvšin nuur, J̌argalantsagsai, Cengelhairhan a Mönhhairhan). 17.-18. 9. 1930 byl sum Mönhhairhan osamostatněn a připojen k nově zřízenému ajmagu Hovd.[77] Na xinjiangské straně hranice mezitím probíhala reorganizace administrativního dělení podle čínského modelu, které nebralo v potaz tradiční uspořádání Altajských Urianchajců ani Kazachů.

22. 8. 1925 vstoupil Čültem do nově založené místní organizace Mongolské lidové strany. V průběhu 20. let bylo nehledě na pozdější tendenční zobrazení v románech mnoho učených a výše postavených mnichů myšlenkám šířeným Mongolskou lidovou stranou o vládě lidu a rovnosti pozitivně nakloněno.[78] Rané stranické projevy pravidelně uváděly ochranu náboženství jako cíl lidové vlády a v polovině 20. let užívala vláda argument „čistšího“ buddhismu proti lamům, které vinila z ekonomického a politického vlivu.[79] Pravděpodobně můžeme Čültem da lamovi připsat autorství projevu předneseném na ajmačním sjezdu v roce 1926:

… V posledním období mongolské autonomní vlády v 11. roce Mnohými vyvýšeného (1921) díky vedení a snaze několika zasloužilých soudruhů dostalo se nám pomoci sovětské vlády socialistického svazového státu a tu teprve jsme poznali, že prosazuje, aby se lid těšil svobodě ve společenské rovnosti, a tím uskutečnil osvícenou vládu lidu. Díky tomu se našich sedm urianchajských chošúnů stalo jedním ajmagem a pod vedením a ochranou osvícené vlády až dodnes žijeme bez cizích nepřátel a vnitřních zmatků. Vůbec všichni Mongolové po celém světě shodně následují Buddhovo učení a hlavní směřování naší Mongolské lidové republiky dosáhlo nejvyšší mety Buddhova učení. Ona takzvaná Buddhova nauka je kázáním buddhy Šagdžamuniho, který byl královským synem velkého vládce státu Gabali bangdada v indické zemi, a když měl později nastoupit na královský trůn své země, v devatenácti letech zcela opustil svůj dům, oblékl si rozedraný šat, živil se žebrotou a okusil mnohých hořkostí. Žil jako syn z lidu, jako jeden z otroků, takže bylo zřejmé, jak vysoce si vážil rovnosti. Poté se stal dokonalým buddhou a pravil v sútrách: „Pokud se díváme jasným světlem nejvyšší moudrosti, tak všichni od nebeských ochranných božstev až po mravence se jeví stejně.“ Když tak přímočaře a zjevně vyložil, kam až sahá všeobecná rovnost, jak bychom ještě mohli pochybovat, že by si [také] lidé nebyli rovni. Směřování osvícené lidové vlády s tím plně souhlasí a společnost, jež nerozlišuje vládce, šlechtu, hodnostáře, vojáky, svobodný a poddaný lid, a v níž lid žije v rovnosti a navzájem si s ochotou a opravdovostí pomáhá, to je přeci hlavní rys buddhovské mysli, která se vztahuje ke všem stejně, jak kázal Buddha. …[80]

V letech 1930–1931 utekla většina obyvatel chošúnu Baruun ambana z údolí Bulganu a Gurvan Cenher zpět do Čingelu. Nejlepší pastviny však již byly obsazeny kazašským obyvatelstvem, které se k navrátivším se Mongolům nechovalo přátelsky. Urianchajci i z Čingelu trvale udržovali kontakty s příbuznými, kteří v malém počtu zůstali u řeky Bulgan, a když zjistili, že

74 Dopis vedení Ajmagu Altajských Urianchajců podřízeným chošúnům, 9. 9. 1924, МУУТА Х-168. Д-1, ХН-4, Н. 3.

75 МУУТА Х-266. Д-1. ХН-1 (*Altai Uriyangqai ayimay-un darqan beyise-yin qosiyun-u olan arad neyite-eče. ulus-un yeke qural-dur qayudasu-bar iledkekü anu.*). Autorství dopisu není uvedeno, podepsán je jen písař Pünčügdorǰi, ale předpokládá se, že je dílem Čültem da lamy.

76 МУУТА Х-168. Д-1. ХН-55, fol. 35r.

77 Срба 2018: 23-24.

78 Známým buddhistickým teoretikem lidového zřízení byl Darba bandida Aywangčoyijurdondov-a (1870–1927), který v roce 1922 zveřejnil spis *Arad tümen-ü ariyun yosun orusibai* („Čistý řád lidu“).

79 Kaplonski 2014: 68.

80 МУУТА Х-168. Д-1. ХН-33 (*Mongyol ulus-un arban ǰiryuduyar on dörben sarayin qoyarun edür altai uriyangqai ayimay-un qosiyud-un olan tölügelegči narun quralduysan dörbedüger quralun toytayal anu*). Срба 2018: 123.

politický a společenský vývoj v Mongolsku není natolik dramatický, jak se ve svých představách obávali, začali se v roce 1932 vracet. K hromadnému navrácení Mongolů z Čingelu na území Mongolska bylo v roce 1934 vysláno z Hovdu vojsko, před kterým utekla rodina chošúnního nojona do Köktohai.

Archivní a orální prameny se liší v popisu okolností migrace. Čültem da lam v roce 1929 odejel do Ulánbátaru jako poslanec za altajsko-urianchajské chošúny. Podle ústního podání se z Ulánbátaru vrátil se značně „revolučním" smýšlením a ujišťoval obyvatele chošúnu o kladech lidového zřízení. Během Čültem da lamovy nepřítomnosti somonní správcové mezi lidmi šířili obavy ze sovětského vlivu a vlády Mongolské lidové revoluční strany jako ohrožení života poddaných a buddhismu jako záruky společenské stability a přinutili je k přestěhování do Čingelu, kde již většina strávila zimu roku 1929/1930. Čültem da lamu po jeho návratu údajně svázali a do Čingelu odvedli násilím. Čültem da lam ztratil před mongolskou vládou tvář, byl označen za nepřítele a čínského špiona, což jej přinutilo v Xinjiangu i s celou rodinou zůstat. Všichni pamětníci ovšem Čültem da lamu přesvědčeně obhajují jako člověka, který pochopil důležitost nástupu lidového zřízení, které přinese prosperitu chudým.

Proměna mongolské politické scény na konci 20. let 20. století, kdy se prosadila linie rychlé sovětizace, však bezpochyby pro Čültem da lamu představovala zásadní rozčarování. Čültem da lam původně stejně jako řada dalších vrcholných představitelů buddhismu své doby viděl v lidové vládě uskutečnění buddhistického ideálu lidské rovnosti a přirozené pokračování či vyvrcholení buddhistické představy dějin (viz výše citovaný proslov). Silně levicové směřování mongolské vlády od roku 1928, které přineslo i první intenzivní vlnu protináboženských opatření a represí, Čültem da lamovi jako poslanci státních churalů jistě neuniklo a jeho dosavadním přesvědčením, že „Mongolská lidová republika dosáhla nejvyšší mety Buddhova učení", bezpochyby otřásla.

Migrace do Čingelu byla ovšem motivována také snahou vrátit se na někdejší území chošúnu, které mělo oproti Bulganu nejen mnohem lepší podmínky pro pastevectví, ale také pro Urianchajce významné zemědělství, lov a sběr lesních plodů. Reminiscence na Čingel jako místo prosperity a hojnosti byly opodstatněné, protože samotné údolí Bulganu a severní podhůří pohoří Mönhhairhan skýtaly poměrně chudé podmínky pro život. Na klimatickou nepřízeň se opakovaně odvolávají referáty zástupců chošúnu na ajmačních schůzích v letech 1925 a 1926 a předpokládaný Čültem da lamův projev pro státní chural v roce 1924.[81]

Od roku 1917, kdy mongolská bogdchánova vláda přijala oficiálně první kazašské představitele, udělila jim tituly a uznala existenci kazašských chošúnů v Mongolském Altaji, představovala kazašská panství na mongolské straně altajsko-urianchajského území samostatné a samosprávné celky nepodléhající Altajským Urianchajcům. Na území někdejšího chošúnu Baruun ambana na horním toku řeky Bulgan trvalo paralelní územněsprávní dělení na etnickém základě do roku 1938, kdy se spojily dva kazašské sumy (Bazarhul a J̌antailig) s částí altajsko-urianchajského sumu Mönhhairhan a vytvořily společně sum Huǰirt, později přejmenovaný na Bulgan. Když byl v roce 1940 vyhlášen nový ajmag Bayan-Ölgii jako ajmag národnostních menšin „Kazachů a Urianchajců" představovali Kazaši již 70,3% a Altajští Urianchajci 15,9% jeho populace.[82]

81 МУУТА Х-168. Д-1. ХН-33; МУУТА Х-168. Д-1. ХН-55; МУУТА Х-266. Д-1. ХН-1.

82 *Баян-Өлгий аймгийн нэвтэрхий толь* 2010: 36.

3. HLAVNÍ RYSY ORÁLNÍ TRADICE ALTAJSKÝCH URIANCHAJCŮ

V této kapitole se zaměřím na formální vlastnosti historické orální tradice Altajských Urianchajců zdokumentované při svém terénním výzkumu. Nejprve budu charakterizovat nositele orální tradice ve vztahu k možnostem a okolnostem předávání a učení se orální tradici. Předem podotýkám, že můj obraz urianchajských nositelů orální tradice je do značné míry subjektivní a umělý, založený na mé zkušenosti jen s relativně úzkým okruhem informantů. Každý informant je člověk individuálních životních osudů, reprezentuje jen určitou část orální tradice. Můj obraz je ovlivněn i délkou mého kontaktu s danými informanty. Především je moje recepce urianchajských nositelů orální tradice omezena časově, skutečností, že jsem pracoval s informanty žijícími právě v této době. Výzkum prováděný před padesáti nebo dokonce před dvaceti či patnácti lety by jistě ukázal značně odlišný obraz orální tradice, snad obsahově bohatší, jdoucí hlouběji do minulosti, ale na druhé straně například ve svém projevu opatrnější a zdrženlivější.

Historická orální tradice Altajských Urianchajců není záležitostí profesionálních nositelů. Její předávání není společensky ukotveno. Až na drobné výjimky jejímu zapamatovávání nenapomáhá hudba či zpěv. Proto jsou má formální pozorování mnohem chudší než například formální analýza historické orální tradice založená na afrických orálních kulturách u J. Vansiny (1985). Přesto popisuji základní formální prostředky napomáhající zapamatování (veršované pasáže, aliteraci, jazykový a situační vtip) a mnemonické prostředky obsahové či předmětné jako jména míst v krajině a místa sama, jména postav a uctívané předměty, k nimž se narativy a další jednotlivé informace váží.

3.1. Předávání orální tradice

3.1.1. Nositelé orální tradice

Jedinými nositeli orální tradice vnímanými samotnými Altajskými Urianchajci jako profesionální jsou vypravěči eposů (*tuulič*). Vypravěčství eposů (*tuuli hailah*) je u Altajských Urianchajců omezeno na mongolojazyčnou část Urianchajců a pokud je mi známo z literatury a částečně z orální tradice, je silně vázáno na rodovou tradici,[83] která z velké části pochází z chošúnu Baruun ambana. I v současnosti jsou vypravěči eposů, kteří nepocházejí z tradičních vypravěčských rodů, přijímáni vzdělanější částí urianchajské veřejnosti s pochybnostmi (např. názor profesora M. Ganbolda). Urianchajské eposy povětšinou nemají obsah považovaný současnými Urianchajci za historický. Navíc jen minimální množství současných Altajských Urianchajců má s vypravěči eposů osobní zkušenosti. I tam, kde vypravěči eposů v současnosti žijí a provozují svou činnost (Duut, Buyant) je u vyprávění eposů vnímána buď již jen umělecká, nebo v tradičnějším případě sakrální funkce (vyprávění eposu slouží k potěšení místních božstev, altajských savdagů, kteří jsou poté lidem příznivě nakloněni). Sakrální funkce vyprávění eposu byla sice i v minulosti vnímána jako hlavní, avšak bez aktivního posluchačstva, které by vyprávění eposu vnímalo jako způsob zábavy, je dnes vyprávění eposů vyloučeno z přirozeného života urianchajské společnosti. Eposy reagující na aktuální události, které by obsahem bylo možno považovat za zvláštní výraz orální historie nebo orální tradice, mi nejsou u Altajských Urianchajců v současnosti ani v minulosti známy.[84] Zvláštní případ je současný pokus vypravěče eposů Bokoonii Bolda o složení eposu opěvujícího schopnosti svého současníka, uměleckého řezbáře Pedala.[85] Vypravěči eposu mohou být i dobrými nositeli historické orální tradice (z mých informantů Bokoonii Bold a Zandavaanii Mažig), ale nedostatečná osobní zkušenost s nepočetnými vypravěči eposů mi nedovoluje provést zobecňující hodnocení.

Nehledě na čtyřicetileté období kolektivizace, sedmdesátileté trvání komunistického režimu v Mongolsku jsem si při výzkumu uvědomil, že výrazná sociální diferenciace běžná v Mongolsku v době dynastie Qing a související ve své době s hospodářskou nerovností zanechala na

83 Катуу 2013: 16-78, Ганболд 2016.

84 V kontextu ojratských eposů je reakce na historickou událost zaznamenána pouze v případě Parčinova eposu o osvobození Hovdu v roce 1912, který zaznamenal V. J. Vladimircov. *Монгол ардын баатарлаг туульсын учир* 1966: 105.

85 Osobní sdělení vypravěče Bokoonii Bolda, sum Buyant, červenec 2012 a červen 2013.

západomongolském venkově dodnes patrné stopy. Projevuje se zřetelně na obsahu orální historie a orální tradice uchovávané jednotlivými rody s rozdílným společenským zázemím nebo profesní specializací. S náležitou opatrností vymezuji z pohledu orální tradice následující skupiny informantů: potomci rodů s dříve dědičnými vládními nebo správními funkcemi, potomci mnichů a nábožensky aktivních laiků (*uvš, usandz, har bagš*), nositelé rodové profesní tradice (např. dědiční lovci), význační místní političtí představitelé a novodobí intelektuálové. Každý z těchto zjednodušených typů vypravěčů přináší odlišný způsob interpretace historie, více či méně kritický přístup a při vyprávění zdůrazňuje jiná témata. Výjimečný jev představují lidé, kteří mě v době mého terénního výzkumu na venkově osobně vyhledali, cíleně a rádi sdělovali své znalosti historie, často propojené s širšími filosofickými úvahami. Příkladem je pan Böhsuur (bag Uliast, sum Üyenč) a Gerelčuluun (bag Cönhöl, sum Bulgan).

V historickou orální tradici nalézáme jak informace a narativy sdílené celou lokální komunitou (příběhy dotýkající se celé společnosti: genealogie a příběhy vládců panství nebo informace a příběhy o významných lamech), tak i dílčí tradici rodovou, která zároveň odráží společenské i profesní členění společnosti.

3.1.2. Proces a okolnosti předávání orální tradice

Na tomto místě je vhodné přezkoumat, nakolik u Altajských Urianchajců platí obecný předpoklad, že v nomádských společnostech hraje ústní předávání historické paměti roli psané historie u usedlých kultur. U vědomí tohoto předpokladu překvapí, že u Altajských Urianchajců jsem se nesetkal s žádným náznakem cíleného předávání orálních historických znalostí vlastním potomkům. Právě naopak dnešní informanti ve věku kolem 70-80 let zdůrazňují, že v jejich dětství a mládí byly podmínky k naslouchání vyprávění o minulosti velmi omezené. Mnoho informantů uvedlo, že v dětském věku jim nebylo dovolováno, aby naslouchali vyprávění starých lidí (např. při setkání několika starých osob byli vyháněni z jurty ven). Přísně vyžadovaná úcta mladších ke starším neumožňovala, aby se mládež zdržovala u rozhovorů dospělých. V jiných případech děti samy od vyprávění starých lidí utíkaly, protože jim jejich vyprávění nahánělo hrůzu. V období socialismu až do počátku 90. let představovalo navíc zmiňování mnoha témat spjatých s minulostí (náboženství, vztah k nojonům) nebo zdůrazňování lokální etnické identity nebezpečí persekuce nebo kritiky z oficiálních míst, na vzdáleném venkově mnohem více než v hlavním městě, ajmačních centrech nebo centrálních ajmacích.

Vyprávět dětem o minulosti bylo zcela osobní volbou jednotlivců. V případech, kde naslouchání náhodnému vypravování starých lidí možné bylo, jednalo se zpravidla o naslouchání pasivní. Téměř nikdo z informantů neuvedl, že by se na události z minulosti aktivně ptal.[86] Informanti si často uvědomují zajímavost a případně důležitost orální tradice až na základě prováděného výzkumu. Projevují lítost nad tím, že v dětství (nebo za života rodičů, starých příslušníků rodiny) nevěnovali jejich paměti více pozornosti.

[TX4] Ach, staří lidé vyprávěli a vyprávěli. Ó bože, tak krásně vyprávěli, nic z toho nevím. Kdy přešli do Vnějšího Mongolska, kdy přišli, jaká rodina, jak žila, jak kočovala, všechno vykládali, jak byla velká válka ... vůbec jsme si toho nevšímali. Nezapisovali jsme si to, neuchovávali ... když jsme byli dětmi.[87]

Výjimkou bylo předávání znalosti sedmi generací předků v přímé otcovské linii (*doloon üyeh medeh*), která se tradičně považuje za nezbytnou znalost Altajského Urianchajce, třebaže dnes jen několik málo informantů je schopno sedm generací svých předků vyjmenovat.

Cesta, skrze niž získali mí informanti své znalosti tradovaných informací o historii, je u

86 Například Handjav na moje příliš konkrétní otázky týkající se datace zmiňovaných osob odpověděla zdůrazněním toho, že ona se informace dovídala samovolně bez vyptávání. Když u ní v jurtě býval poustevník Bayandeleg, „nevyptávala jsem se, v jakém roce se narodila vaše matka, v jakém roce se narodil váš otec. Jak jsem mu vařila a dávala pít čaj ... a uvařila měkké jednoduché jídlo, vstával a sám od sebe si se mnou vykládal. Když někdo přišel, lehl si odvrácen [ke stěně].“ 160811_009 19:05. *eejiinten jil, aaviinteni jil gej asuuj baisan biši, biyeer iigeed cai čanaj uugaad ... zöölön hool hiij ögdög bi. bosj ireed nadtai küünddeg. amitan irj yavhaar hoor halaigaad kevtej oddog.*

87 Bekeen 22. 1. 2013 WS560808 22:07.

každého informanta jedinečná, byť nejčastěji se jedná o zdroj v rodinném prostředí. Na tomto místě charakterizuji okolnosti získání znalostí o místní historii u mých nejdůležitějších informantů.

Handǰav (1926–2017) pocházela ze strany obou rodičů z rodů místní nižší elity (*zangi, künd*), v útlém dětství se tudíž pohybovala v prostředí blízkém chošúnním nojonům a chošúnnímu klášteru, kde byl její strýc významným lamou (Senge). V dětství ve věku 4/5–7/8 let zažila migraci chošúnu z Bulganu do Čingelu a zpět a jako jediná z pamětníků žijících v době mého výzkumu dokázala o těchto událostech podrobně hovořit z vlastní zkušenosti.

Handǰav představovala unikátní příklad informanta, neboť si podle svých slov pamatovala vše, co od dětství slyšela. Ačkoli jako žena nepřicházela s lidmi do styku tak často jako muži, velmi pozorně při domácích pracích a obsluhování hostů naslouchala jejich vyprávění a takto získané informace si dokonale pamatovala. Významnou část informací a narativů převzala od poustevníka Bayandelega, jenž navštěvoval s největší oblibou právě její rodinu a pokud se v jurtě vyskytl sám s paní Handǰav, vyprávěl ji vzpomínky ze svého života i starší předávané příběhy a informace (viz kapitola 5.2.14.3.). Skvělou paměť paní Handǰav sahající již do raného dětství dokazuje například její vzpomínka, že v době, kdy chošúnní tzv. Menší klášter Baga hüree překočoval zpět k řece Cenher, scházeli se lidé, aby se účastnili churalu za zemřelou hatan, manželku Baldandorǰ ambana. Událost je z kontextu nutné datovat do roku 1932 nebo 1933, kdy bylo paní Handǰav přibližně 6 let.[88] Podobně barvitě dokáže z vlastní zkušenosti popsat osobu Čültem da lamy, kterého měla možnost vidět naposledy v roce 1932. Své paměťové schopnosti popsala Handǰav samostatně takto:

[TX5] „Ale nikdy jsem nezapomínala to, co jsem slyšela v dětství. Kromě toho jsem se neučila v žádné škole. Byla jsem prostou dcerou docela majetného, bohatého člověka, stále jsem chodila pást ovce, dojila, časně vstávala, pozdě chodívala spát, nic jiného neznám. Ale odposlouchávala jsem a naučila jsem se mongolskou abecedu a cyrilici, číst i psát. Matematiku neumím, ale přinejmenším umím počítat zpaměti, sčítat, odčítat, dělit, násobit, počítám všechno [tak přirozeně,] jako když se mluví. Přitom matematiku neumím.“[89]

Čadraabal (*1945) žil do svých 27 let nepřetržitě se svým otcem Aravǰou, synem správce chošúnu Sampil *zahiragče.* Aravǰa v mládí po několik let studoval v klášteře a byl z hlediska rodinného prostředí i klášterního prostředí neustále v centru společenského dění. V dospělosti se Čadraabal stal starostou bagu Ulaanhus a byl v trvalém kontaktu se všemi rodinami v dané lokalitě. Všechny tyto faktory a přirozená zvídavost učinila z Čadraabala hlavního znalce místní historie.

Batnasan (*1940) sice ztratil otce již v době svého narození (zajat a zastřelen ve vězení), avšak většinu svého dětství strávil poblíž svého strýce Menddavaa, jenž byl znám jako *har bagš*, „laický učitel“ znalý metod léčení a čtení knih v jasném písmu.

Informanti v bagu Uliast v sumu Üyenč mě překvapili velmi rozsáhlou živou historickou pamětí, přičemž o minulosti svého domova a svých předcích s ochotou hovořili nejen lidé ve věku 70–90 let, ale i informanti středního věku, z nichž někteří rozsahem své paměti předčili i starší informanty. V tomto případě je zřejmě obecná povědomost o minulosti zapříčiněna velmi omezeným počtem rodin v geograficky značně uzavřeném údolí, kde ke kontaktům s okolním světem (i s dalšími částmi sumu Üyenč) dochází mnohem méně než například u jednotlivých bagů v sumech Bulgan či Mönhhairhan, zatímco vnitřní kontakty takto lokálně omezené komunity jsou ještě intenzivnější. Svou výlučnost si informanti v údolí Uliast sami uvědomují. K propojení s minulostí v Uliastu přispělo i velké množství laicizovaných lamů, kteří v údolí žili až do 90. let 20. století, a udržovali paměť na činnost významného kláštera, který se v údolí Uliast nacházel a tvořil do 30. let 20. století jeho přirozené centrum. S posledním lamou uliastského kláštera, 90-letým mnichem Sanǰem, jenž po celý život zůstal věren mnišským slibům a celibátu, jsem se potkal ještě při své první návštěvě v roce 2011 a i po své smrti je Sanǰ často citovanou autoritou v místní orální tradici.

Davaaǰav (*1942), jeden z mých hlavních informantů v bagu Uliast, připisuje své znalosti dlouhému soužití se svým otcem, jenž se dožil 90 let, a tchánem (Osor, 1911–1980), jenž se rovněž dožil vysokého věku a byl významným lamou místního kláštera a studoval i v klášteře Kumbum.

Ne vždy však dětství prožité dohromady s člověkem, jenž by byl bezpochyby zdrojem bohaté

88 Handǰav 17. 7. 2013 WS560969 00:21.

89 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 30:00.

orální historie, znamenalo, že dotyčný měl k těmto informacím přístup. Například pan Pilj prožil dětství i mládí v jedné domácnosti se svým otcem, velmi učeným a významným lamou kláštera Sagsai, Yondonii Baljirem. Jeho vzpomínky na otcův život však připomínají vyprávění vnějšího pozorovatele. Otec lama, který ani v době oficiálního potlačování náboženství nepřestal soukromě studovat, provádět rituály či sestavovat kalendáře nejenže své syny nenaučil číst tibetsky či alespoň recitovat základní modlitby, ale nemluvil před nimi ani o svém životě v klášteře, o svých studiích a životě kláštera. Bezpochyby proto, že se je snažil chránit před pronásledováním, které by je kvůli těmto činnostem a znalostem mohlo čekat. Podobně paní Cendee, jež byla dcerou vládce a od roku 1927 předsedy chošúnu Baruun ambana, Čültem da lamy, o svém dětství a životě nojonské rodiny před svou dcerou Bulgou téměř nikdy nemluvila. Důvodem byla opět obava z persekuce, protože připomínání předrevolučních hodnot a starého společenského řádu bylo zvláště na mongolském venkově velmi přísně potíráno.

Člověkem s odlišným pozadím je z hlediska předávání orální tradice také lovec Baldaa (1932–2015). Baldaa osiřel již ve svých 14 letech a celý život se pohyboval jako lovec na okraji společnosti. Na konkrétnější otázky týkající se chošúnních vládců a elity zpravidla nedokázal odpovědět, třebaže se jednalo o informace v jeho generaci obecněji známé. Přesto byl velmi dobrým vypravěčem s neobyčejně dramatickým a strhujícím projevem. Informace, které ve svém životě zaslechl, zřejmě dlouho promýšlel a snažil se najít jejich význam a zapojit je do kontextu historického vývoje, který znal, nebo který si na základě dostupných informací dedukoval. Baldaa prožil dětství ve stínu kazašských loupežných vpádů, které stály život jeho otce, zároveň v době nástupu nového politického systému, který nepřímo připravil o život jeho staršího bratra, celý život prožil v prostředí, kde se Urianchajci stávali stále nepatrnější menšinou oproti Kazachům. Tyto zkušenosti v něm od dětství tříbily bojovnou povahu, vědomí nezvratných dějinných proměn, stejně jako víru v nadpřirozenou ochranu státu a vlády. Orální tradice i osobní orální historie v Baldově podání je proniknuta vědomím dějinnosti a plynutí času dle předem určeného plánu (to je podle Baldy „historie“ *tüüh*).

3.1.3. Vnímání pravdivosti

Orální tradice – tradovaná vyprávění z minulosti jsou Altajskými Urianchajci obecně přijímána jako pravdivá a není vnímána potřeba je verifikovat. Opakovaně jsem se setkával s frází „Ve starých slovech není lži, v praženém zrní nejsou jádra“ (*huučnii ügend hudalgüi, huursan taraand ideegüi*).[90] Sledujeme-li však jednotlivé výpovědi dále, zjistíme, že otázka pravdivosti a spolehlivosti uvnitř samotné tradice není jednoznačná.

Napětí mezi reálným a smyšleným

Lidé i na mongolském venkově jsou vždy otevřeni novým informacím a historická orální tradice má přirozenou tendenci se proměňovat, mimo jiné pod tlakem informací působících věrohodnějším dojmem nebo obecně považovaných za pravdivější. Třebaže většina Altajských Urianchajců žijících ve venkovském prostředí vnímá nadpřirozeně působící jevy ve vlastní orální tradici jako součást historické reality, v některých případech se neubrání pochybnostem. Čadraabal v takové situaci uvedl, že i obtížně uvěřitelný příběh má vždy reálný základ, protože „není nic, v čem by nebyl [reálný] základ“ (*ündesgüi yum geǰ baihgüi*).[91]

Vztah k informacím z jiných zdrojů

I když má ústně předávaná historická paměť všeobecnou důvěru ve svou pravdivost, setkají-li se Altajští Urianchajci žijící na venkově náhodně s psaným historickým pramenem, mají sklon považovat jej za ještě pravdivější: „v historických dokumentech není lži“ (*tüühiin barimt bičigt hudal baihgüi*).[92] Přesto v případě, že vyznění archivních pramenů je v ostrém kontrastu s přesvědčením orální tradice, nadále se Urianchajci přidržují interpretace orální tradice.

90 Např. Damirinǰav 16. 8. 2017 170816_001.
91 Čadraabal 12. 8. 2017 170812_004 00:44.
92 Čadraabal 29. 7. 2017 170729_002.

Nejpatrnějším příkladem konfliktu interpretací historické události je hodnocení role Čültem da lamy na migraci chošúnu z Bulganu do Čingelu v roce 1930. Zatímco orální tradice se Čültem da lamy zastává, že vnímal pozitiva lidové vlády pro lid a za žádnou cenu nechtěl přejít do čínského poddanství a byl k přechodu donucen násilím („svázán svou mnišskou *orhimjí*, naložen na koně a převezen"), archivní prameny jej jednoznačně považují za hlavního organizátora migrace (viz kapitola 5.3.3.).

Deklarovaná spolehlivost a nespolehlivost

Vedle primární víry v pravdivost „starých slov" se při výzkumu setkáváme s pochybnosti ohledně ústně předávané historie. Tyto pochybnosti někdy informanti přisuzují vlastní nespolehlivosti. Ve výpovědích informantů se často vyskytuje zdůraznění neznalosti, nedostatečné znalosti či pochybností. Informanti zdůrazňují, že budou uvádět jen to, čím jsou si jisti, protože „historie musí být pravdivá! (*tüüh üneneeree baih yostoi*). S. Baldaa explicitně formuloval, že poskytnuté sdělení musí být úplné, jinak to pro něj bude mít neblahé následky.

[TX6] „Letos jsem začal velice zapomínat. Navíc se mi zhoršila játra. Nenechají mě jezdit na koni, nepouštějí mě do auta. Dost zapomínám. Jinak jsem toho měl hodně, co povídat, hodně, co jsem slyšel. [Ale] když z pěti slov [=věcí] neřeknu všech pět a řeknu jednu věc neúplně, bude to pro mě hřích, a tak nevykládám, skrývám to. Pokud všech pět z pěti věcí nevím, pokud se mi paměť zamlží a jednu věc zapomenu, byl by to pro mne hřích."[93]

Informace předaná (orální tradice) je Urianchajci obecně považována za méně spolehlivou než informace vycházející z vlastní zkušenosti (orální historie). Informanti často zdůrazňují, že nemohou potvrdit pravdivost událostí a informací, které sami neviděli či nezažili, ale pouze o nich slyšeli.

bütüčüüd tegj küündeǰ baisan, ünen hudaliim medehgüi, nüdeer üzsen biši, čiheer sonsiim[94]

„Staří lidé takto vyprávěli. Nevím, jestli je to pravda, nebo lež. Svýma očima jsem to neviděl, jen jsem o tom na [vlastní] uši slyšel."

Zvláště při prvním rozhovoru informant nezřídka zdůrazní, že bude uvádět informace, které si zapamatoval z vyprávění starších lidí, a tím nepřímo definuje orální tradici.

amitan küündeǰ baisan yumiig bi togtaaǰee[95]

„zapamatovala jsem si to, co vyprávěli lidé"

Jindy se setkáme s představou, že minulost není třeba vůbec připomínat. Při orálněhistorickém rozhovoru někteří informanti jen stěží zodpovídají otázky ohledně zemřelých lidí, (ačkoli se nejedná o jejich příbuzné,) protože o zemřelých lidech nejsou zvyklí mluvit a představují pro ně minulost, která nemá nic společného se současnou realitou.[96]

Otázky relativní pravdivosti se dotkl syn mého hlavního informanta pana Čadraabala, Tömröö (*1977), když formuloval, že důvěryhodnost vyprávění je podporována také stářím a společenskou vahou narátora. Sdělil, že si z vyprávění starých lidí pamatuje velmi mnoho, ale že ještě nenadešel čas, aby promluvil, neboť v jeho věku by jeho vyprávění nepůsobilo věrohodně. I u informantů vysokého věku jsem se setkal s neochotou vyprávět o minulosti v případě, že byl naživu starší sourozenec, který „přece ví vše lépe než já" (například pan Cerendorǰ, nar. 1936, v době, kdy žila jeho starší sestra Handǰav, nar. 1926, která byla navíc svou výbornou pamětí ve svém okolí proslulá).

Citace v orální tradici

Při vyprávění informantů se velmi často setkáváme s odkazy na zdroj informací, když informanti sami od sebe uvedou, od koho konkrétně danou informaci či příběh slyšeli. Schopnost přesné citace svých informačních zdrojů byly zvláště charakteristické výpovědi paní Handǰav. Velmi často zakončovala svá vyprávění slovy „... tak vyprávěl Ovoo ah" nebo „... to vyprávěl můj

93 Baldaa 16. 6. 2013 film 1 08:00.

94 Bekeen 1. 9. 2013 WS561076 38:15.

95 Handǰav 17.7.2013 WS560969 19:15.

96 Podobné vyznění měl i jediný rozhovor s devadesátiletým posledním lamou někdejšího kláštera v Uliastu (Üyenč), Sanǰem (1920-2013?), jenž během své výpovědi opakovaně zdůrazňoval, že realita klášterního života v Uliastu pro něj skončila postupným vymíráním mnichů přeživších perzekuci, a s jeho odchodem se stane neodvratnou minulostí.

otec“. Handǰavino vyprávění o setkání nojona Baldanǰava s místním savdagem v podobě hada je ukončeno informací, že jej slyšela od Günčina, „jenž nikdy nelhal“ (*ter hudal heldeggüi küm baiǰ*). Pravdivost vyprávění je v historické orální tradici zdůrazňována detaily, které tvoří pevnou součást narativu často i napříč verzemi různých informantů. I u Handǰav, jejíž vyprávění byla v její paměti „zapsána“ v téměř neměnných formulacích, nalézáme snahu o historickou přesnost:

neg toon arvan zurgaataidaan irsen neg toon arvan tavtaidaan irsen amarǰargal hatan baldandorǰ ambantai suuhdaa[97]

„Amarǰargal hatan, v době, kdy se vdávala za Baldandorǰ ambana, přišla buď v šestnácti, nebo v patnácti letech ...“

Zdobnost, nebo výstižnost popisu?

Historická orální tradice je při svém vyprávění jen ojediněle květnatá a zdobná. Drží se věcně informací, které má předat a vyjádřit. Vnějšího posluchače zaujmou zdánlivě nevýznamné detaily, které se v narativech často vyskytují. Především jsou to přesná popisná označení koní, která z hlediska nemongolského posluchače nijak nenesou žádnou podstatnou informaci pro děj a jeho význam. V mongolštině je však přesné označení barvy koně přirozené stejně jako popis vzhledu nebo charakteru jednající postavy. Lze usuzovat, že přesný popis koně je vnímán i jako znak toho, že je dané vyprávění předáváno přesně a v úplnosti, napomáhá vytvářet přesný obraz skutečnosti. Podobnou úlohu hrají popisná slovesa navozující přesnou představu drobných pohybových úkonů, které nemají bezprostřední význam pro pochopení děje. Díky své snadné zapamatovatelnosti slouží jako klíče propojující dějově významnější informace a vytvářejí plastický reálně působící obraz. Např. ***möč möčeer čömög čömgeer*** *tolhaa tolhaan oroi deer garaad haruus haruus haraad güildeed bailaa,* ***ümteegeed*** „[Vojáci] **si po kusech rozebrali maso**, běhajíce sem tam, rozsadili se s ním po [okolních] kopečcích ... a dávali pozor na stráži **trhajíce maso zuby**.“

Ani aliterované, veršované pasáže nemají primární účel projev zdobit, ale slouží k lepšímu zapamatování a zdůraznění významu, který by v prostém vyprávění mohl zaniknout. Veršované pasáže jsou v tradovaných historických narativech jejich neměnným jádrem, kolem kterého se příběh rozvíjí. O těchto prostředcích pojednám blíže v oddíle 5.3.1.

V tom spatřuji zásadní rozdíl od hrdinských eposů, pohádek, blahopřání/požehnání (*yeröö̈l*) a dalších žánrů urianchajské lidové slovesnosti, které pracují se zásobou hotových formulací, jež jsou při ústním přednesu pohotově používány a skládány s primárně zdobnou funkcí. Historická orální tradice Altajských Urianchajců nejsou hrdinské eposy ani balady. Parry–Lordova orálně-formulační teorie (Lord 1960) na ně mimo výjimky nelze dobře uplatnit, protože je úzce vázána na specifické versifikované epické žánry s přísnou tematickou výstavbou (Rubin 1995: 224).

Intrinsický důraz na pravdivost orální tradice velmi jasně odděluje historické narativy od vtipů, hyperbol a fiktivních vyprávění, které jsou zvláště u Altajských Urianchajců v sumu Bulgan neobyčejně oblíbené, a představují neodmyslitelnou součást každodenní přátelské komunikace.

3.1.4. Důraz na srozumitelnost

Vyprávění a předávání informací z orální tradice posluchači z vnějšího prostředí, zvláště pak cizinci, samozřejmě může ovlivňovat slovní formulaci i obsah předávaných zpráv. Sdělují-li se příběhy z orální tradice v rámci členů komunity, obvykle se počítá s určitou předběžnou znalostí jmen, vztahů (zvláště genealogických) a prostoru, nemluvě o znalosti kulturně specifických pojmů a jevů, o sdíleném pohledu na svět. Předběžná znalost je podle mého pozorování jediný případ aktivní účasti mladší generace na předávání orální tradice (mladší vyzve staršího, aby vyprávěl nebo připomněl konkrétní příběh, který již mladší slyšel).

U informantů, jejichž výpovědi jsou dostatečně konstantní bez závislosti na posluchači (především nejstarší informanti, kteří nemají sklon přizpůsobovat své vyjadřování spisovné mongolštině při hovoru s člověkem z neurianchajského jazykového prostředí), jsem pozoroval, že v jejich přesně zapamatovaných výpovědích se objevují vysvětlení podle jejich názoru pro posluchače obtížných a neznámých slov. Tato vysvětlení tvořila nedílnou součást jejich vyprávění a opakovala se přesně v týchž místech i při opakovaném vyprávění po jednom roce či dvou letech.

97 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 17:50.

dombo gedeg iim savtai üs ganzaglaǰ yavǰ[98]
... nesl mléko ve džbánu (*dombo*) neboli v takovéto nádobě ...

tegeed čültem da lam geǰ odoo ene kiid tör hoyuulaagii udirdaǰ baiǰ. da lam geǰ küreegiin noyon[99]
A tak Čültem *da lam* spravoval jak klášter, tak i světské záležitosti. *Da lam* znamená vládce kláštera.

dalai aral dund odoo alagč güü törčigsön ... dalain aral gedeg yum dalain dundii neg col baidag usgüi tiim övstei col[100]
Strakatá kobyla porodila na ostrově uprostřed moře ... Ten takzvaný ostrov, to je taková mýtina uprostřed moře. Taková travnatá mýtina bez vody.

neg badir barisan lam irdeg bolǰ baina. badir barina geǰ urid lam nar kilinceen bagtgana geǰ üüregeen üürčheed yavdgiim tehgüi yüü.[101]
Přicházel potulný lama. Putovat (*badir barih*), to znamená, že dříve lamové s nákladem na zádech putovali, aby umenšili své hříchy.

3.2. Neměnnost

Při svém terénním výzkumu jsem záhy seznal, že někteří z navštívených informantů si pro rozsah svých znalostí nebo pro své neobvyklé vypravěčské schopnosti (často obojí zároveň) zaslouží více badatelské pozornosti než ostatní. Vzhledem k předem danému časovému omezení jsem zpravidla nemohl u těchto lidí déle zůstat při první návštěvě, a proto jsem se k nim vracel při svých dalších cestách, přičemž opakované návštěvy se nejednou vyvinuly v blízký přátelský vztah. Při opětovaných návštěvách došlo k tomu, že se v rozhovorech objevila některá stejná sdělení a informant zvláště opakoval sdělení narativních forem – historické příběhy, pověsti či legendy. Důvodem bylo zaprvé to, že si sám informant nepamatoval dříve uváděné informace, zadruhé to, že jsem často sám nestihl před novou cestou dostatečně zpracovat nahrávky z předchozí návštěvy a své otázky nevědomě opakoval. Třetím důvodem byla špatná srozumitelnost některých výpovědí, která mě nutila k tomu, abych se při další návštěvě informanta na danou věc zeptal znovu a nechal si vysvětlit nesrozumitelné úseky.

Ukázalo se při tom, že dotyční informanti při opakovaném sdělování informace vykazují sklon používat velmi shodných slov a slovních spojení. V některých případech činil informantům obtíže vysvětlit mně špatně srozumitelné formulace jinými slovy – toho byli schopni mladší rodinní příslušníci nebo přítomní místní posluchači. Text těchto výpovědí obsahuje nezřídka málo používané dialektismy nebo archaismy. Je evidentní, že tyto ústní texty jsou v paměti narátorů velmi přesně a neměnně kodifikovány.

Při opakových rozhovorech s vybranými informanty, zvláště Handǰav v Mönhhairhanu, Baldou a Čadraabalem v Bulganu, Büüvei a Davaadorǰem v üyenčském Uliastu a Batnasanem v sumu Altai, jsem si povšiml, že při opakovaném vyprávění shodného příběhu se používá daný informant téměř shodných formulací, které tvoří mnemonické jádro příběhu mnohem spíše než samotný abstraktní děj.

Formulačně nejkonstantnější jsou veršované pasáže využívající aliterovaných začátků veršů. V následujícím případě je v aliterovaných verších proveden rozhovor urianchajského nojona Baldandorǰe, který přijel zkritizovat svévolné jednání vojenského velitele J̌aa lamy Dambiiǰancana (k celé situaci viz oddíl 5.2.3.4.4.) Vzájemně ironický rozhovor započíná posměšnou poznámkou Dambiiǰancana na adresu Baldandorǰe a je vzápětí odražen ještě posměšnější reakcí Baldandorǰe. Handǰav příhodu o setkání Baldandorǰe s J̌aa lamou vyprávěla s velkou oblibou. Uvádím zde pro srovnání verze z let 2013, 2014 a 2015 a verzi z roku 2012, která však byla řečena ve zkratce, která je bez kontextu nedostatečně srozumitelná. Neúplná verze z roku 2011 ukazuje, že vypravěčka formulace odříkávala automaticky do té míry, že si ani nepovšimla, že vypustila formulace nezbytné pro pochopení smyslu.

98 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 13:17.
99 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 14:46.
100 Baldaa 17. 6. 2013 film 1 19:37.
101 Bekeen 22. 1. 2013 WS560809 16:30.

2013
tegeed odhaar manai baldandorǰ amban coohor moritoi yavǰ baisan bolǰ baina
ta coohor moritoi baina uu č? geǰ ǰaa lam dambiiǰancan asuusan teghaar
tiim ee yaana?
odon coohor moritoi kümün
or yavgan šig haragdana nad geǰ
tegeed ǰaa lam oros huvcastai baiǰ l
ta oros huvcastai yum aa?
tiim ee yaanaa? gehaar
oros huvcastai kümün
or nücgen šig haragdana nad geed[102].
Náš Baldandorǰ amban jel na strakatém koni.
J̌aa lama Dambiiǰancan se jej zeptal: „Máte strakatého koně?“
„Ano, a co má být?“
„Člověk se strakatým koněm
mi připadá jako pěší.“
J̌aa lama měl ruský oděv.
„Vy máte ruský oděv?“
„Ano, co má být?“
„Člověk v ruském oděvu
mi připadá jak úplně nahý.“

2014
ta coohor moritoi maa gesen
aa tiimee gehaar
odon coohor moritoi küm
or yavgan šig medegdne
ǰa lama ta oros huvcastai maa geǰ oros huvcas ömsööd baiǰ l
tiimee yaana
oros huvcastai hüm
or nücgen šig medegdne[103]

2015
ta odon coohor moritai maa? geǰ ǰaa lam helsen teghaar
oros huvcas ömsdög baiǰil
tiimee yaanaa geǰ
oodon coohor moritoi hüm
or yavgan singe medegdne
oros huvcastai maa geǰ
tiimee yaanaa
oros huvcastai hüm
or nücgen šig medegdne[104]

2012
odaa coohor moritoi maa? geǰ ǰaa lam kelǰ teghaar
ter oros huvcastai baiǰil ter ǰaa lam
tiim bii, odon coohor moritoi, ta oros huvcastai maa?
aa tiimee, gesen [105]
[*tegeed jaa lam yaaj č čidaagüi mordaad yavj odson*
ardii dolaa honaad genüü cagaan orsiin cereg ireed jaa lamaag bariad yavj odson]
„Máte strakatého koně?“ zeptal se J̌aa lama.
Ten J̌aa lama měl ruský oděv.
„Ano, mám, mám strakatého koně. Vy jste v ruském oděvu?“
„Ano, mám.“
[A tak mu J̌aa lama nedokázal nic udělat.
Asi po sedmi dnech prý přišlo vojsko Bílých Rusů, J̌aa lamu zatkli a odvezli.]

102 Handǰav 18. 7. 2013 WS560971 1:03:02.
103 Handǰav 14. 6. 2014 WS561180 03:45.
104 Handǰav 19. 4. 2015 150419_003 14:17.
105 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 19:44.

Poměrně značnou neměnností formulací se orální tradice v projevu Handǰav vyznačovala i v případech bez aliterovaných veršovaných pasáží. Skutečnost, že konkrétní formulace měla Handǰav uložené v paměti lépe než děj příběhu, ukazují případy, kdy v rychlosti zaměnila pořadí vět a tím narušila plynulost děje. (To je patrné zvláště u dějově složitějších příběhů jako například o Cevǰaan gecelovi a vyvraždění urianchajské výpravy Kazachy, viz kapitola 4.2.1.4.). Na tomto místě budu ilustrovat neměnnost formulací v dějovém narativu na jednodušším příběhu o tom, jak si před smrtí pro Handǰavina pradědečka Güwe zalana přijeli poslové s nosítky od pekelného soudu. Obě verze jsou nejen dějově totožné, ale shodují se i formulačně.

Verze z roku 2013

güwe zalan, manai kogsin eeǰiin aav, sur harvaǰ yavaad, kitadiin hovdiin yaamnaas küm irǰ baih kebtei, alban irǰ baih kebtei, manai baruun bagcad nogoon ǰuuz ireed, tulaad zogsočihloo gegeed gerüür ni güigeed yavsan, ter ǰuuz halaihad ter ǰuuz muuz č baigaagüi, tegeed udahgüi nas barsan, avdag elč ni ireed ǰuuzaar avdag bolj baina.
tushai duudahdeer erlig nomuun haanii duudah deer ǰuuz yavuulǰ baina, ner kündtei küm baiǰ[106]
Güwe zalan, otec naší babičky, byl na lukostřelbě. [Najednou] jako by přijížděl kdosi z čínského hovdského úřadu, jako by přijížděl nějaký úřední posel. Z jižní strany naší jurty přišli se zelenými nosítky, zastavili a opřeli je. Běželi jsme tam. Když jsme se blíže podívali, nosítka byla pryč. [Güwe zalan] za chvíli zemřel. Přišel si pro něj posel. Takto [z podsvětí] volají zvláště [vážené] lidi a posílají pro ně nosítka. Byl to tedy velmi vážený člověk. To vykládal Ovoo ah.

Verze z roku 2015

manai aaviin eeǰiin ah sümne güwe zalan geǰ hüm baisan sur harvaǰ baigaad manai geriin bagcad nogoon ǰuuz ireed tulǰ odoǰ amitnii halaihaar
hovdiin yaamnaas humün irsen geǰ güivel
ger uruu irsen yum baidgüi
udahgui nas barčihsan gelee
ovoo ah tegǰ yardiim bilee
yamar č baisan ǰuuzaar duudlaga irsem yum bolǰ baina nertei hüm baisan bolǰ baina[107]
Když byl člověk jménem Güwe zalan ze sumu Ah, [otec] matky našeho tatínka, na lukostřelbě, poblíž naší jurty přijela a přirazila zelená nosítka. Jak se tam lidé podívali, [pomysleli si], že přijel někdo z hovdského úřadu, a tak běželi k domu, ale tam nic nebylo. Zanedlouho prý zemřel. Tak to vykládal Ovoo ah. Každopádně přijelo pro něj poselstvo s nosítky. Byl to [tedy] vážený člověk.

3.3. Proměnlivost

V rozsahově delších a obsahově složitějších narativech však uchovat podobně konstantní znění není možné, zvláště pokud srovnáváme verze téhož příběhu od různých vypravěčů. Zásadní roli v procesu zapamatovávání orální tradice hraje představivost. Představivost má jen omezené prostředky pro vyjadřování abstraktních konceptů, potřebuje se projevovat pomocí dobře zapamatovatelného, emocionálního, bohatého jazyka. Představivost také nezajistí přesné zachování pořadí událostí ani přesných formulací. Konstantní formulace jsou proto v delších narativech omezeny na veršované pasáže a také pořadí událostí je ukotveno jinými prostředky, kauzálními vztahy či gramatikou příběhu (Rubin 1995: 62).

Imaginace patrně stojí v pozadí poměrně velké proměnlivosti dílčích motivů, ale někdy i zcela obrácené logiky vyprávění (viz varianty příběhu v kapitole 6). Velmi časté je, že vypravěč se při vyprávění příběhu opakovaně vrací k již popsanému ději, snaží se jej vyjádřit podrobněji, vysvětlit jeho okolnosti. Vzorovým příkladem tohoto postupu je Čadraabalovo vyprávění o tom, jak lovec Mark ulovil tygra. Ke klíčovému okamžiku střelení zvířete se vypravěč dvakrát až třikrát vrací (TX79 uvedený v kapitole 5.2.9.) Poslouchá-li takové vyprávění posluchač neznalý děje poprvé, činí mu správné vnímání těchto dějových skoků obtíže (např. vyprávění v příloze II.5.2.). Vyprávění orální tradice však obvykle počítá u posluchače alespoň s částečnou znalostí děje a jeho kontextu. Na konci příběhu se vypravěč často vrátí na začátek a rekapituluje okolnosti, které jej vedly k vyprávění daného příběhu (např. vyprávění v příloze II.5.5.).[108]

106 Handǰav 20. 7. 2013 WS560985 13:00.
107 Handǰav 19. 4. 2015 150419_003 10:00.
108 Tento postup výstižně popsala Oberfalzerová 2006: 25: „For instance, a Mongol returns to one question severaol

Zde si ukažme příklad častého, oblíbeného narativu v orální tradici Altajských Urianchajců chošúnu Baruun ambana, jehož základní dějová osnova i celkové vyznění (interpretace události) se shodují, ale dílčí prvky vyprávění prošly poměrně značnými změnami, v některých případech již předávanými po generace (Handjav, Ragva), v jiných případech vzešlými spíše z narátorovy vlastní invence (Baldaa).

Vyprávění o sporu Altajských Urianchajců a Zahčinů o pohraniční území kolem jezera Sönköl, které do širších souvislostí uvádím v kapitole 4.2.6.1., je považováno za důležité kvůli tomu, že Urianchajce staví do role právoplatných majitelů sporného území.

Pracuji se čtyřmi dílčími verzemi:

1.) Verze T. Nanzada (Mönhhairhan) publikovaná Č. B. Katuuem,
2.) Verze B. Ragvy zaznamenaná C. Böhööem
3.) Verze B. Handjav (18.7.2013)
4.) Verze S. Baldy (12.5.2014)[109]

Verze T. Nanzada (verze publikovaná Č. B. Katuuem) je nejpodrobnější, avšak nese stopy stylistických úprav pro tištěný text. Děj je zcela jasně srozumitelný a dokonce datovaný do doby vlády Joojoo ambana. Text postrádá expresivní vypravěčské prostředky bezprostředního orálního vyprávění.

„Starý nojon“ Joojoo, správce urianchajského pravého „křídla“, vyslal posla k zangi Amgalanovi, který byl na pracovní návštěvě v Čingelu a Buural tohoi na západní straně Altaje.

Amgalan zangi opustil západní Altaj, přivázal si na koně čtyři kožené čutory s vodkou a jel podél dolního toku řeky Bulgan proti proudu. Při jeho cestě byly [jurty] otce torgúdského [vládce] Namjaa wanga. [Amgalan] však nesestoupil z koně a projížděl dál. [Namjaa wangův otec] řekl: „Zdá se, že to byl ten urianchajský „umaštěnec“. Proč se nezastavil?“ A poslal někoho, aby jej přivolal a pozval jej na čaj. Amgalan zangi však na to: „Jurta byla po špatné straně koňského třmene, zastavím se při zpáteční cestě“[110] a odejel. Když Amgalan zangi dorazil, Joojoo amban netrpělivě řekl: „Zahčinský chošún podal čínskému ambanovi žádost, že by rádi získali část našeho území. Když jsem se pokoušel to ujednat, nepořídil jsem. Zajeď tam ty a pokus se o to.“

Když dojel Amgalan zangi k mandžuskému ambanovi, pozdravil jej a amban pravil: „Dříve byla hranice Zahčinského a Urianchajského chošúnu stanovena v ústí řeky Hujirt. Přišel sem člověk se stížností od zahčinského nojona.“ Měl s sebou dokonce doklad. Ukázal [Amgalanovi] originál [hraničního] kamene. Na jedné straně plochého nazelenalého kamene bylo vytesáno urianchajské znamení luku, na druhé straně zahčinské znamení. Tento označený kámen prý vyňali ze staré hrobky (*kirgasan üür*) na hnědém vršku u ústí řeky Hujirt.

Protože o tom Amgalan zangi dopředu věděl, zabalil si s sebou plochý zelený kámen z hory u řeky Hujirt. Když ty dva kameny položili vedle sebe a porovnali, ukázalo se, že to nejsou kameny z jednoho místa. [Amgalan namítl] „To není kámen z našeho kraje, to je z zahčinského kraje“.

A opravdu takto hranice těchto dvou chošúnů nikdy v minulosti vedena nebyla, byl to falešný doklad. Amgalan prohlásil, že s [požadavkem Zahčinů] nesouhlasí a chtěl odejít. Tu se amban tuze rozhněval, strhl si botu, kterou měl na noze a Amgalanga praštil.

Amgalan na oplátku stáhl plstěnou papuči ze vnitřku mongolské boty, vložil do ní svoji tabatěrku ze vzácného kamene „günčinnorov“ a ambana uhodil.

Při soudu nad konfliktem ambana s Amgalan zangem Amgalan zangi prohlásil: Protože si na mě amban stáhl botu a bez příčiny mě praštil, byl jsem v právu, když jsem jej na oplátku uhodil papučí.

Amgalan zangi dopředu věděl, že v ambanově zákoníku není [stanoven] trest pro člověka, jenž někoho uhodil papučí. Když prohledali tehdejší mandžuský, čínský a mongolský zákoník, nenašli trest uložený člověku, jenž někoho uhodil papučí, a tak Amgalan zangovi nemohl udělit trest.

Díky tomu, že se Amgalang zangi ambana nebál, neztratil své území, přestože jej podvakrát zachránil jen stěží. Protože měl amban manželku z zahčinského chošúnu, s zahčinským nojonem se tajně smluvil, aby pro něj získal území z urianchajského území. Urianchajského zangi však nepřelstili. Vzali si z toho poučení, urianchajští nojonové se

times, considers the topic from many angles, and in specific examples repeats his or her opinion several times, by which he or she also emphasizes the important information. The informant can unexpectedly return to the beginning and then go back again to the last point of the speech act. The way of communicating is like circling freely around the heart of the matter ...“.

109 Čadraabal také uvedl stručnou verzi příběhu, jak se Amgalan zangi pohádal s mnichy zahčinského kláštera postaveného na urianchajském území a chrámovou jurtu strhl.

110 Z koně se zpravidla sestupuje a na koně nastupuje z jeho levé strany (to je „správná strana třmene“). To, že Amgalan objížděl sídlo torgúdského nojona po jeho levé straně (měl jej tedy po své pravé straně) a nechtěl proto sestoupit z koně, je však třeba chápat metaforicky jako zdvořilou výmluvu.

dohodli s zahčinským chošúnem na určení vzájemné hranice, dali zahčinskému chošúnu údolí levého přítoku řeky Bulgan, Levou ráztoku Horního Úzkého údolí (Deed Narin Züün salaa). Nazvali ji Zahčinská ráztoka a dosud se nazývá tímto jménem.

V té době se klášter zahčinského chošúnu nalézal v horní části Chrámové louky (Duganii šireg) na letovišti brigády Cünhel sumu Bulgan. Urianchajský Chytrák (*Dolda*) Amgalan přišel do zahčinského kláštera, v chrámu vykonal potřebu a sloupek (jurty) si vetknul za pás (*büsendee havčuulǰ*) a sekerou jej rozsekl. Vešel do nojonovy jurty a nojon se zeptal: „Vykonal jste potřebu v chrámu a posekal jeho sloup. Jak jste se jako člověk s červenými stuhami *(na čepici: epiteton pro Mongola)* mohl dopustit takové nepřístojnosti vůči náboženství a řádu?“ Chytrák Amgalan odpověděl: Já jsem nekonal potřebu v chrámu zahčinského chošúnu, ale uprostřed vlastního kraje a pokácel jsem modřín. Protože místo, kde byl postaven klášter zahčinského chošúnu, opravdu náleželo k urianchajskému chošúnu, nemohl na to [zahčinský nojon] nic říci a zanedlouho s klášterem odkočoval. ...[111]

Amgalan zanga uvádí jako svého předka v 6. generaci Handǰav (Hovd, Mönhhairhan) i s mírně odlišnou verzí příběhu, podle níž spor o hranice obou chošúnů začal Amgalangovým konfliktem v zahčinském klášteře v Sönkelu. Amgalangův čin Zahčinové ohlásili ambanovi, který Amgalanga povolal k soudu a urazil jej. Amgalan ambanovu urážku opětoval a uhodil jej plstěnou papučí. Ambanovi úředníci hledali v *huuliin šar devter* „žlutém zákoníku“.

Odlišnosti v klíčových bodech příběhu z hlediska zapamatování, např. dobové reálie (mandžuský zákoník vázaný v sešitech se žlutou obálkou), urážlivá oslovení (amban Amgalanga ponižuje slovy *mandgar kök kögšin* „tlustý šedivý stařec“), dějové detaily (Amgalang si osedlá dva koně žluťáky, přinese nazelenalý kámen z koryta řeky) ukazují na oddělené předávání obou verzí příběhu alespoň po jednu generaci.

[TX7] Handǰav: Hranici stanovili zřejmě, když se ty dva chošúny tvořily. [Nevím,] za jakého nojona to bylo. Bylo to velmi dávno.
Ondřej Srba: To místo na Sönkölské První (Horní) louce, kde byl klášter [zahčinského] Vévodského chošúnu (Günii hošuu), patřilo k urianchajskému území?
Handǰav: K urianchajskému území. Zahčinové Vévodského chošúnu přicházeli a trávili zde léto na základě dohody dvou chošúnů. A postavili si tam klášter. Zahčinský chošún čínskému správci – hovdskému ambanovi zvanému *zurgaan*[112] dali spoustu peněz jako úplatek. Zahčinský chošún dal čínskému ambanovi spoustu peněz, aby to místo získali. Tehdy povolali předka mého otce, zangi Amgalana. Co jen to on říkal? Bavii hatan, Baavai da lam ... něco takového říkal. Přišli lidé, aby nám vzali kus území. [Nato Amgalan:] „My tu máme dokonce Zahčinskou ráztoku a přesto je to naše území.“ Tak tedy Amgalan zangi připravil[113] dva koně žluťáky, na jednom jel, druhého vedl, až přišel do své jurty v Senkerské soutěsce. ... A pravil [o současných vládcích obou chošúnů:] „Já jsem tady vymezoval hranice, otiskoval pečeti a vydával úřední listiny, když ještě Bavii hatan nebyla zamilována do ...“ – koho že to říkali? – „Když ty jsi, Baavai da lamo, ještě býval bit svým lamou učitelem, protože jsi neuměl odříkat modlitbu Badamsambuu.“ A tak se hádali. Z našeho chošúnu Amgalana volali, ale on nešel. Až čínský hodnostář *zurgaan* urážlivě pravil:

***a**mguulang amguulang gehaar*	„Říkávali: Amgalan, Amgalan,
***a**rvan tavnii sar šinge baisan baina geǰ bolgoson,*	myslel jsem si, že je jak měsíček v úplňku,
***a**rgagüi mantgar har kogšin baisan baisan [!]*	a zatím je to jen tlustý šedivý stařec.“

A jak tam [Amgalan dzangi] šel, schválně si vzal z údolního řečiště kulatý kámen. V té době bývaly vši. [Amgalan] čínského hodnostáře urážlivě oslovil:

*čamaig **zu**rgaan zurgaan geheer,*	„Říkávali: *Zurgaan, zurgaan,*
***zu**rsan burhanii körög šig yum bolgoloo,*	myslel jsem si, že je jak malovaný buddha z obrázku
***zu**lmaasan gulz tekiin hoohonog šinge yum baiǰeǰ*	a přitom je jak stažený šourek divokého kozla.“

Hádali se a [Amgalan] si poposedával stále blíž a blíž, vyzul si boty, dělal, jak by hledal vši ve své plstěné papuči, chytil papuči, přisadil se [k ambanovi] a čínského ambana jeden ráz praštil plstěnou papučí doprostřed hlavy, až se čínský amban svalil. (*směje se*)
A potom hledali v takzvaném žlutém zákoníku, [kde se píše] takovému člověku se udělí takový trest, za takovou věc se uvalí takový trest. [Ale Amgalan] měl zákony nastudované. Za uhození papučí nebyl trest stanoven. A tak [na ně Amgalan] vyzrál.

111 Tuto verzi zaznamenal podle vyprávění T. Nanzada (Mönhhairhan) v roce 1989 Katuu 2011: 626–628.

112 *J̌urgan* – mandžuský název, který primárně označoval Šest ministerstev císařského dvora, ale druhotně byl použit i k označení ambanátů (císařských místodržitelství) na mongolském území, v mongolštině potažmo k označení samotných ambanů.

113 *Soiǰ baigaad* – osobně výrazu rozumím jako slovesu *соǐх* (nechat koně odpočinout a zesílit před závodem nebo jiným náročným výkonem). V urianchajském dialektu se však stejně vysloví i sloveso *солих* „vyměnit“ (vyměnit unavené koně za čerstvé).

Potom jel do Hovdu – na jednom koni jel a druhého vedl – vešel do hovdského úřadu, bylo tam prý snad osm červených truhlic a on druhou z kraje rozbil a vzal z ní mapu území, ukázal ji před Zahčiny a vyhnal je.
[nejasné: snad Lehl si do peřin zahčinské vládkyně?] Chystal se, že zboří zahčinský chrám. Rozehnal se sekerou proti podpěrnému sloupu chrámu a udělal v něm zásek ostřím sekery. Tak ustanovil zahčinské hranice. [Dlouho tam byla] stopa po záseku zangi Amgalana a chrámový sloup se naklonil.[114]

Cerengiin Böhöö zveřejnil verzi upravenou z textu připraveného B. Ragvou (zemřel 2011, mladší bratr B. Handǰav). Ragvova verze svými formulacemi a výrazovými prostředky (zvláště hádka Amgalana s ambanem, hádka Amgalana s urianchajským nojonem da lamou a zahčinskou vládkyní) i dějovými momenty (návrat Amgalana do domu v Cenheru, hledání staré mapy na hovdském úřadě) nezapře bezprostředně shodný původ s verzí B. Handǰav. Řada momentů však odpovídá verzi Nanzadově (s hlavním dějem příběhu nesouvisející epizoda s torgúdským vládcem, vyzvednutí kamene z údolí Huǰirt) – oba narátoři žili samozřejmě v sumu Mönhhairhan vedle sebe, ale nelze vyloučit ani to, že Böhöö využil záznamů od obou narátorů. Verze Handǰav i Ragvy patrně počítají s představou, že soud před ambanem se konal přímo na řece Bulgan, kdežto do Hovdu jede Amgalan až po skončení soudu pro mapu jako usvědčující důkaz.

Ragva svou verzi zřejmě sám sepsal a Böhöö ji dále upravil. Je z ní tudíž eliminováno několik expresivních formulací, které by v psaném textu mohly působit nevhodně. Přitom právě u nejvíce expresivních a navíc veršovaných pasáží v textu je nejméně pravděpodobné, že by je Handǰav reprodukovala jinak, než sama slyšela v dětství.

Kupříkladu formulace urážlivého invektivu: „zurgaan je jak stažený kozlí šourek“ nahradil Ragva slovy „jako oloupaný bachor“. Také formulace v hádce Amgalana s zahčinskou vládkyní: „když ty jsi ještě jídala dětskou kaši a běhala s jehňaty a telaty“ nezní v kontextu orálního narativu autenticky a Handǰav uvádí formulaci jinou, avšak neúplnou („když tys, Bavii hatan, ještě nebyla zamilována do ...“). Je třeba podotknout, že verze B. Handǰav je v řadě míst srozumitelná jen na základě porovnání s verzí Ragvovou. To se týká především formulace Amgalovy výčitky na adresu Baavai da lamy (podle Ragvovy verze se jedná o Baldan da lamu). Zmínka o zahčinské salaa je v uvedené verzi B. Handǰav zcela nejasná, ale Handǰav ji na jiném místě vysvětlila.

(Verze B. Ragvy) … Mnoho let po této události se lidé z Üyenčského Zahčinského chošúnu usadili na léto v místě zvaném Arcat šangast nad bulganským jezerem Cönköl, na území patřícím [urianchajskému] sumu Oorcog. Na širokých loukách tam postavili chrám, od té doby se tam pravilo Chrámová louka. V době, kdy po smrti nojona Zahčinského chošúnu spravovala zahčinský chošún mladá paní Erveechej a náš chošún spravoval da lama Baldan, spřádala mladá paní Erveechej plány, jak by lstí odňala z urianchajského chošúnu část území. Podplatila hovdského mandžuského ambana a pohnala urianchajského nojona k soudu o území od Cönkölu až po ovoo u ústí řeky Huǰirt. [Zahčinové] prohlásili, že u ovoo u ústí řeky Huǰirt je kámen s zahčinským znamením *degree*. Ovoo rozkopali, postavili tam kámen a nadělali spoustu pomluv. Nojon a další lidé z urianchajského chošúnu si vzpomněli, že Amguulan zangi ze sumu Oorcog, jenž byl kdysi při ustanovování hranic našeho území, je dosud naživu a pobývá při jižní pohraniční hlídce a domluvili se, že jej povolají.

Amguulan zangi, který byl právě velitelem zangi pohraničních hlídek v Buural tohoi přijal povolání [a vydal se na cestu]. Když projížděl územím wanga vládce bulganských Torgúdů, starý vládce mu poslal naproti služebníka se vzkazem, aby se u něj zastavil na čaj. Amguulan zangi odvětil: „Mám napilno s naléhavým úkolem, navíc [sídlo wanga] je po špatné straně koňského třmene. Při zpáteční cestě bude po správné straně, potom se zastavím.“

Minul Charuul ovoo (na území dnešního sumu Üyenč – pozn. překladatele), vystoupal podél řeky Üyenč, dorazil ke své rodině u ústí údolí Chaalgat v povodí řeky Dund Cencher, převlékl se, vzal si čerstvého koně a vypravil se přes Bulgan k soudu. Po cestě si vzal z ovoo u ústí řeky Huǰirt kámen, strčil si jej do mošny a když přebrodil řeku Bulgan, vykroutil namočenou papuči, strčil do ní kámen z mošny a zastrčil za pás. Když dorazil k vrchnosti a pozdravil, pravil mandžuský ǰurgaan amban:

Амгуулан, Амгуулан гээд байсан, арван тавны сар шиг хүн байна гэж бодсон чинь агдгар хар өвгөн л байна ш гэж хэлэхэд

„Říkávali Amguulan, Amguulan, myslel jsem, že bude jako měsíček v úplňku, a vždyť je to zatím takový smrsknutý žingora.“ Amguulan zangi na to:

Жургаан, жургаан гээд байсан чинь зурсан бурханы хөрөг шиг юм болгосон чинь зулмасан гүзээ шиг хөгшин хятад байсан юм уу

„Říkávali ǰurgaan, ǰurgaan, představoval jsem si jej jako sochu Buddhy, a zatím je to starý Číňan jako oloupaný bachor.“ Pohádali se, [a Amgalang zangi pravil:] „mám tady s sebou kámen z našeho území od ovoo u ústí řeky Huǰirt,

114 Handǰav 18. 7. 2013 560971 13:52.

přineste ten svůj hraniční kámen s zahčinským znamením, podíváme se na něj.“

Když si sporný kámen prohlédl, seznal, že to není kámen z jejich území, ale že jej přinesli odjinud a na něj vytesali znamení *degree*. Mandžuský ǰurgaan se rozhněval a mrsknul po Amguulanovi botou. Amguulan zangi vytáhl zpoza pásu papuč a srazil s ní ǰurgaana k zemi.

Vzhledem k proběhlému konfliktu si [Urianchajci] pomysleli, že jejich chošún spor prohrál, zatímco [Zahčinové] se zaradovali míníce, že jejich chošún spor vyhrál. Ale Amguulan řekl:

„Jsem připraven přijmout trest za to, že jsem mandžuského ambana praštil papučí. Tento problém nemá s územním sporem co do činění.

Эрвээхэй хатан чи ээдмэг холимог эргүүлж, хурга тугалын захад гүйж явахад Балдан да лам чи Балдан-Лхамаа цээжлэхгүй багшаараа зодуулсан банди байхад

Erveechej, když ty jsi ještě jídala dětskou kaši a běhala s jehňaty a telaty, a když jsi ty, Baldan da lamo, dostával bití od učitele za to, že ses nenaučil odříkávat modlitbu Baldan-Lchamo, já jsem již obracel štětec na třecím kameni a stal se písařem. Jaký to má smysl vyvolávat hádky mezi dvěma chošúny, které spolu žily v přátelství a míru,“ pokáral je a [pokračoval:] „Dokument o stanovení hranic území našich dvou chošúnů se nachází v archivu hovdského ambana, jen pomocí něj můžeme při rozsoudit.“ Soud proto odročili, přesunuli se do Hovdu, Amguulan snadno našel archivní truhlu s dokumentem o stanovení hranic, a tak vyhrál spor.

Protože v zákonech mandžuského císaře nebylo stanovené odplaty za uhození člověka papučí, nenašli trest, který by Amguulanovi mohli udělit.

Když v rámci soudního řízení obnovovali popis hranic, prohlásil mandžuský ǰurgaan o jednom z bočních údolí řeky Ich nariin zvané Zahčinské údolí: „Ať si ho Zahčinové ponechají“. Amguulan zangi [mu oponoval]: Na našem panství je místo zvané Čínský pahorek. To místo ti snad patří?“ J̌urgaan zůstal zticha a spor rozhodli podle Amguulanových slov.

Po skončení soudu si Amguulan zangi přinesl sekeru a pokácel hlavní chrámový sloup. Mniši mu přinesli chadag se slovy: „Udělali jsme chybu, že jsme vyvolali sousedskou při, odpusťte.“ Amguulan zangi pravil: „Jsem starý, zbožný člověk, ale chtěl jsem tady zanechat stopu pro budoucí generace, jednak abyste všichni slyšeli má slova a abyste již propříště znovu nevyvolávali podobné problémy.“

Amguulan byl zangi, který se účastnil určování hranic urianchajského chošúnu, opakovaně zasahoval v bojích a sporech o jeho území a vždy všechny problémy dokázal vyřešit ve prospěch svého chošúnu.[115]

Jako nejkratší verzi uvedu vyprávění S. Baldy, jež je sice prosté detailů i přesných jmen, avšak přednesené s velkou dynamikou. Dramatické výjevy jsou omezeny na pokus o symbolické podseknutí sloupu zahčinské chrámové jurty. Podobně jako vyprávění B. Handǰav je i v Baldově případě paměťově nosným momentem příběhu veršovaná nadávka, která má ukazovat vysoce ceněný bystrý úsudek hlavní postavy (zde nejmenovaného Amgalana) a schopnost přelstít nepřítele. Narativ dále zmiňuje *gortig* (také *ǰartaa gortig*, tib. *skor thig* „kruh“), přízemní kamennou linii vyznačující hranice zahčinského klášterního okrsku, která je dosud dobře viditelná na planině Sönköliin ehen šireg.

[TX8] My Mongolové jsme byli po 308 let v mandžuském područí. V té době – jak je [dosud] na horním konci Chrámové louky (Duganii šireg) vyznačená stopa po *gortigu* (hraniční obvod kláštera vyskládaný z kamenů) – přišli Zahčinové postavit klášter. Náš vládce [se zeptal rádců,] kde [všude] je naše [urianchajské] území. [Řekli, že] sahá od Altai – Čingelu a [řeky] Öröngö až sem. Tamto je naše území a toto je také naše území. Přišel sem jeden lama, takový stařec jako já, s dalšími lidmi a řekl [Zahčinům] „Toto je naše území. Co si vymýšlíte.“ „Ne, naše území,“ řekli Zahčinové. Tak [ten lama] vzal sekeru, rozehnal se a sekl například do sloupu [chrámové jurty]. Zahčinové to šli oznámit Číňanům. [Od čínských hodnostářů] přišli poslové provádět vyšetřování. A při vyšetřování [se potvrdilo], že naše území je od horního průsmyku nad jezerem Bayannuur, od horního průsmyku nad jezerem Sönköl,[116] průsmyku mezi ráztokami Kiiten a Dulaan,[117] průsmyku Muhar narin, na druhé straně patří k našemu chošúnu Baruun ambana území od průsmyku Ulaagčin a průsmyku nad jezerem Tövšin.

A tak se na Zahčiny obořili:

***hu**rsgaan tal malhaatai,*	„Zmizte vy žebráci Zahčinové,
***huu**tuu haa hünstei,*	v čepici z půl jehnětiny,
***hu**vhai zahčin yavǰ zail*	obživí se z jedné plece.“

A [neprávem obsazené] území jim odebrali.[118]

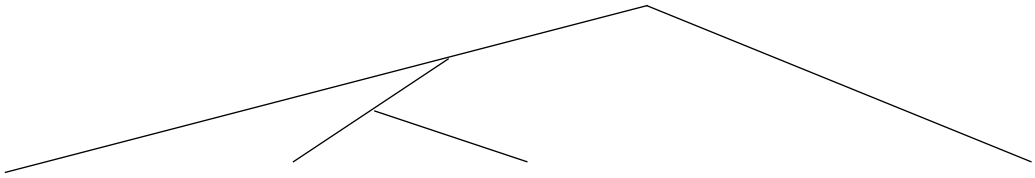
Vztah uvedených verzí je možno vyjádřit graficky:

115 Бөхөө 2004: 112-114.

116 Myslí se horní bod údolí Kök bulag nad jezerem Sönköl.

117 Dnes v sumu Üyenč.

118 Baldaa 12. 5. 2014 WS561137 01:00–2:56.



3.4. Vnímání a určování času v orální tradici

Orální společnosti a orální tradice postrádají absolutní měření času, avšak historie – včetně orální – nezbytně vyžaduje chronologii (Vansina 1985: 174). Urianchajská historická orální tradice jednak postrádá absolutní měření času, zároveň často zpochybňuje chronologickou souslednost událostí, protože je založena na jednotlivých příbězích. Nejčastěji se setkáme jen s velmi obecnými vyjádřeními času (např. *manuusiin baga cagt* – když jsme byli malí, *manai aav eeǰiin urid cagt* – v době před (narozením) našich rodičů, *biden guo cag kebtei, biden töröögüi baihad* – asi v době, kdy jsme tu ještě nebyli, kdy jsme ještě nebyli na světě[119] apod.), případně s referencí podle významných historických mezníků (např. *zasag šine tovhnoǰ baihad* „když se (lidová) vláda teprve ustanovovala"). V některých případech však příběhy obsahují relativní odkazy, které přibližnou dataci umožňují.

V orální historii je určení let možné na základě reference k osobnímu věku narátora v době konkrétní události. S výjimkou velmi spolehlivých narátorů (B. Handǰav) je udání věku často velmi orientační a při snaze o reálnou dataci je nezbytné jej porovnávat s dalšími dostupnými daty. V některých případech je možné dataci podle věku vztáhnout i na předchozí generaci rodičů (např. otec se přistěhoval z druhé strany Altaje jako malé dítě, před svatbou, před či po narození prvního dítěte apod.). Roky evropského letopočtu se v orální historii/tradici začínají používat až pro období druhé poloviny 20. století (datace vzniku *negdelů*, „kulturního pochodu" apod.). V dnešní orální tradici ojedinělé je datování událostí v první polovině 20. století pomocí tehdy užívaného letopočtu od vzniku samostatného Mongolského státu (1911).[120]

Většina venkovských Mongolů dobře ovládá počítání let podle tradičního dvanáctiletého cyklu (bez dalšího upřesnění pomocí elementů *mahbod* a příslušných „barev" *önggö,* jimiž se ve spojení s označeními dvanáctiletého cyklu určují roky šedesátiletého cyklu). Pokud pochází narátor z běžné rodiny (nebyl v dětství adoptován jinam nebo v dětství neosiřel), dokáže udat rok (podle dvanáctiletého cyklu) narození svých rodičů, případně prarodičů a svých sourozenců. Na základě přibližného udání roku úmrtí a dožitého věku je možné na základě tabulky dvanáctiletých cyklů přesně určit rok narození (obvykle s tolerancí ± 1 rok) a případně zpětně upřesnit i rok úmrtí. Rok úmrtí bývá často určován referenčně – stalo se tak po či před narozením toho a toho dítěte, když jsem chodil do školy, po návratu z vojenské služby apod. (a příslušně formulované otázky mohou napomoci k jeho zjištění). Znalost těchto dat bývá omezena v případě, že rodiče informanta zemřeli v jeho nízkém věku nebo pokud byl adoptován do jiné rodiny. Narátoři s výjimečně dobrou pamětí (jako B. Handǰav) znají dokonce roky pro jim nepříbuzné osobnosti jako např. vybrané členy nojonského rodu.

Při rozhovoru o genealogii předků dnešního starosty bagu Ulaanhus (sum Bulgan), Bayanǰargalem, jsem se snažil zjistit přesnější data narození a úmrtí jeho babičky Muuǰaa, která byla zajímavou představitelkou lidové zbožnosti a nositelkou tradice čtení súter v jasném písmu. Rozhovoru byl přítomen ještě Čadraabalův syn Gansüh a manželka Bayanǰargalova bratra

119 Bekeen 22.1.2013 WS560808 41:54.

120 *mongoliin 29 ond neg hural hiigeed ǰinghen zahirgaa baiguullaa geǰ hoiton ǰil odaak orsuud germand dovtolson. mongoliin 29 on 39 on bolniš.*

Ve 29. roce Mongolska se konalo zasedání a „založena skutečná samospráva". V následujícím roce poté vpadli Rusové do Německa. Mongolský rok 29 odpovídá roku [19]39." *J̌inhene zahirgaa* je dobový termín, jímž se označovalo zavedení nového administrativního dělení (na sumy a ajmagy) a jím odpovídajících funkcí místní samosprávy, plně zbavené návaznosti na dřívější panství (chošúny), jejich dědičnou aristokracii a lokální správní funkce zděděné z mandžuského období (*zangi, zalan* aj.)

Torguuda, paní „Čonka“. Bayanǰargal věděl, že Muuǰaa zemřela přibližně počátkem 90. let 20. století, neznal však konkrétní rok. Gansüh si však vybavil, že paní Muuǰaa zemřela, když se vracel ze svého prvního dostihu v sumu (navíc jeho kůň tehdy zvítězil). Byla to jeho druhá jezdecká účast v koňských dostizích po první účasti na místní slavnosti v roce 1991, kdy dokončil první třídu základní školy. Muuǰaa tudíž zemřela v létě roku 1992. To paralelně potvrdila i paní Čonka, která si vzpomněla, že její syn Toinbe narozený v roce ovce (1991) začínal chodit, zatímco další syn Büüvei narozený 1992 byl teprve v kolébce. Rok narození byl následně snadno určen pomocí odečtu předpokládaného věku zemřelé a informace o jejím narození v roce slepice (1909).[121]

U starších vrstev orální tradice, kam bezprostředně nesahají vzpomínky orální historie, bývá datace složitější. Možnosti, které se v tomto případě naskýtají, budu ilustrovat na příkladu postavy *zangi* Amgalana a příběhů k němu vztahovaných.

V případě starší historie a orální tradice jsou pro badatele významným chronologickým vodítkem genealogie. Žel ve srovnání například s kazašskými orálními genealogiemi jsou v současnosti urianchajské orální genealogie zachovány špatně. Příkladem, jak může genealogie napomoci dataci osobnosti orální tradice je Amgalan zangi (viz příloha I.1.). Čadraabal datuje Amgalan zanga do druhé poloviny 19. století, a to na základě logické úvahy, že osobnost, o níž lidové podání zachovalo takto bohaté informace, nemůže spadat do příliš vzdálené minulosti. Čadraabalovi synové, jejichž dědeček z matčiny strany (Cagaanhüü) měl jako první ženu dceru Dolda Amgalana, považují tohoto stejnojmenného člověka za Amgalan dzanga a datují jej tudíž až do 1. poloviny 20. století.

V předchozí kapitole jsem analyzoval čtyři verze příběhu o *zangi* Amgalanově účasti ve sporu s Zahčiny o pohraniční území. Datace příběhu i postavy zangi Amgalana, kterého neznáme z písemných pramenů, je problematická. V kapitole 4.1.1. jsem citoval verzi příběhu o tom, jak si Urianchajci zastoupení právě zangi Amgalanem od mandžuského císaře vyprosili území tří říčních zákrut (*gurvan tohoi*). B. Handǰav uvedla Amgalana jako předka svého otce, nejpravděpodobněji předka nejstaršího, tj. v 7. generaci od svého otce Banzara. Podle ústní genealogie sdělené Hanz'av by jej tedy bylo třeba datovat až do poloviny 18. století. Taková datace by odpovídala příběhu o tom, jak Urianchajci získali území tří říčních ramen a obsadili území, které chošún Baruun ambana užíval v qingské době. Nanzadova verze ovšem výslovně činí Amgalana současníkem torgúdského Namǰaa wanga a urianchajského J̌oǰoo ambana, jejichž vláda se datuje na přelom 19. a 20. století. Čadraabal odhadem datuje událost do poloviny 19. století.

Verze, kterou zaznamenal Böhöö od B. Ragvy, zase hovoří o době vlády Baldandorǰe (10. léta 20. století). O paní Erveehei se zahčinská současná orální tradice ani literatura nezmiňuje, ze zmínky o úmrtí chošúnního nojona však můžeme usuzovat na vdovu po Cerendorǰovi (1845–1912/1913), která pravděpodobně spravovala chošún, než dospěl Cerendorǰův syn Gombo-Očir (narozený 1897). Protože se však jasně hovoří o mandžuském ambanovi a zároveň o době, kdy urianchajský chošún dosud nebyl rozdělen na xinjiangskou a mongolskou část, měla by být událost datována nejspíše do první poloviny roku 1912 (pokud přijmeme dřívější datum Cerendorǰova úmrtí), protože v létě 1912 byl již mandžuský amban z Hovdu vyhnán. Cerendorǰ se přitom již 17. května 1912 přihlásil k bogdgegénově vládě v Ih hüree[122] a je zmiňován ještě 12. srpna 1912, kdy bogdgegén potvrdil přijetí dvou zahčinských chošúnů do svého poddanství a udělil jejich představitelům nové hodnosti a pečeti.[123]

Verze B. Handǰav zmiňuje mnišské jméno Baavai da lam, které verze jejího bratra Ragvy nahrazuje jménem Baldan da lam, čímž velmi pravděpodobně míní chošúnního nojona Baldandorǰ ambana (vládl 1904–1915), jenž byl původně da lamou kláštera chošúnu Baruun amban. Avšak Noosongiin Tayaa ve svých pamětech potvrzuje existenci lamy jménem Baavai (uvádí jej jako „náš učitel“) a zmiňuje jej jako hlavního aktéra Čültem da lamova násilného převedení z Bulganu do Čingelu v roce 1930.[124]

121 Nahrávka 160726_001 (26. 7. 2016).
122 МУУТА ХА-128. Д-1. ХН-1, fol. 2-4.
123 МУУТА ХА-128, Д-1, ХН-14, fol. 5.
124 Баатар 1999: 13.

Orální tradice zde neumožňuje jednoznačnou dataci. Je myslitelné, že do starého příběhů byla dodatečně dosazena novější jména (Baavai da lam nebo Baldan da lam), nebo naopak do mladšího příběhu jméno zangi Amgalana z doby příchodu Urianchajců do oblasti Čingelu – Bulganu.

V některých verzích je Amgalan uváděn s přízviskem Dolda „Vychytralý". Čadraabal ovšem z genealogie své manželky dovozuje, že Dolda Amgalan je postava odlišná od zangi Amgalana. Dolda Amgalan žil na počátku 20. století a byl zřejmě velmi bohatý, byť nezastával žádný úřad ani správní funkci. Podle tradice (v podání Čadraabala) Dolda Amgalan vykonal pouť do Kumbumu nebo na Wutaishan (v tradice se zpravidla uvádí Utai Gumbum a venkovští Mongolové tato místa nerozlišují).[125] Soudě podle poznámky z orální tradice, že si z cesty přinesl kůži divokého jaka, putoval Dolda Amgalan spíše do Kumbumu.[126]

Příklad narativů o zangi Amgalanovi ukazuje, že tam, kde se orální tradice příliš vzdálila od orální historie, je jednoznačná datace i rekonstrukce původní události nemožná (Vansina 1985: 17).

3.5. Proces zapamatování

Z výchozího stanoveného rozlišení orální historie a historické orální tradice vyplývá, že obsah orální tradice je přirozeně předmětem předávání a učení. Uvedl jsem, že u Altajských Urianchajců schází společenský a kulturní důraz na formalizované předávání znalosti historie jako součásti orální tradice. Znalost historie je u informantů povětšinou založena na náhodně zaslechnutých informacích a narativech a záleží především na tom, zda dotyčný měl v mladším věku přirozenou možnost častěji slýchávat hovory starších lidí, nejlépe ve vlastní rodině. Pouhý vliv prostředí však k zapamatování nestačí a záleží na paměťových schopnostech a druhotně zvídavosti informantů. Samotná orální tradice nicméně vykazuje řadu prostředků, které podvědomě zapamatování napomáhají. J. Vansina (1985: 44-46) rozděluje mnemonické prostředky zapamatovávání orální tradice na 1. předměty, 2. krajinu a 3. hudbu. Tyto prostředky zde považuji za předmětné mnemonické prostředky a soustředím se na předměty a krajinu (především místní názvy). Kromě nich však považuji za nezbytné uvést také formální prostředky napomáhající zapamatovávání, a to především veršované pasáže, aliterace a vtipy.

3.5.1. Formální prostředky napomáhající zapamatovávání

3.5.1.1. Veršované pasáže a aliterace

Hlavním formálním prostředkem s mnemonickou funkcí v historických narativech altajsko-urianchajské orální tradice jsou veršované pasáže. Příznačnými formálními prostředky mongolské poezie je aliterace a paralelismus podobně jako ve většině orálních tradic světa (Rubin 1995: 72).[127] Vyjadřování pomocí vět dělených na úseky s aliterací na první slabice je charakteristickým rysem v mongolštině obecně a může se vyskytnout i v běžném rozhovoru dodnes. V dějových narativech altajsko-urianchajské orální tradice se aliterované verše využívají pro zdůraznění dané pasáže a jejího poselství, velmi často vyjadřují ironii. Zpravidla působí zábavným účinkem, avšak ten lze považovat za druhotný.

Příklad: Když se Šolog Šonhor vrátil z dobrovolného vyhnanství v čínském vnitrozemí zpět mezi Altajské Urianchajce, popsal život v nezvyklém čínském prostředí pomocí aliterovaného čtyřverší:

čin har cai undtai	Pijí pouze černý čaj,
čiigtei mantuu hooltoi	jedí pouze mokré *man-tchou*,
či mad heltei	mluví-li, zní to *či mad*,

125 Např. Bathuyag 20. 5. 2018 180520_007, Čadraabal 30. 7. 2017 170730_009.

126 Nelze vyloučit, že do Kumbumu putoval v rámci poutnické výpravy manželky Sayinbilig ambana Mendüjiryal a jejího syna, chambolamy kláštera chošúnu Baruun ambana, o jejichž cestě v roce 1900 podal do Pekingu hlášení hovdský ambanát. Срба 2018: 86.

127 Dále podřízení syntaxe potřebám aliterace, případně rytmu, avšak syntaktické inverze ve veršovaných pasážích urianchajské historické orální tradice nenacházíme. K základní charakteristice mongolského básnického jazyka viz Srba 2015a: 12-14, 38-47.

hecüü nutag baiǰee[128] bylo těžké mezi nimi žít.[129]

Obdobné slovní spojení metaforicky označující v předchozím případě metaforicky čínskou stravu, respektive čínský způsob života a parodující zvukové působení čínštiny na mongolského mluvčího, použil rovněž R. Čadraabal při vzpomínce na vyprávění svého otce S. Ravǰaa. Ten při líčení svých cest s velbloudí karavanou do Conǰe popisoval, jak se domlouval s tamními Číňany, slovy: *Čin har cai he ba, čiigtei mantuu č ba*. (dosl. „Pij černý čaj, jez vlhké mantou"!, čín. *he ba* 喝吧 „pij!", *chi ba* 吃吧 „jez!").[130] Výjimečný příklad míšení jazyků nepochybně zaujal posluchače (R. Čadraabala) natolik, že si v paměti na základě této věty fixoval obecnější informaci o tom, že jeho otec chodíval do Conǰe s velbloudí karavanou, tedy z historického hlediska poměrně významnou a zajímavou informaci, kterou jsem však od něj jinak neslyšel, ačkoli o životě jeho otce jsem s R. Čadraabalem vedl dlouhé rozhovory.

Torguudský nojon o urianchajském siláku J̌umagovi údajně s obdivem prohlásil, že má „sílu tříletého tygra, odvahu třiceti lidí". Ve verzi R. Čadraabala je toto aliterované dvojverší hlavním bodem vyprávění o tom, jak torgúdský nojon odpustil J̌umagovi lov v nojonově zakázaném revíru.

***gu**čin hünii zorigtoi* Má odvahu za třicet lidí,
***gu**nan bariin tenkeetei küm boldog* sílu má jak tříletý tygr.[131]

Ne vždy však aliterované verše nesou ironický či zábavný tón, mnemonická funkce však zůstává. V následujícím případě je aliterovaná veršovaná forma použita v případě jednoduchého paralelního čtyřverší zdůrazňujícího svornost administrativního uskupení (Oorcog sum) a jednoho rodu v něm (Tünken elken). Aliterace a paralelismus zde výrazně podporuje zapamatování, obě dvojverší na první poslech zaujmou. Informantka (Handjav se synem Lhagvaǰambalem) nesdělili, v jakých souvislostech byly verše používány, jedná se však o hotové „stavební kameny", ustálené obraty, které byly v daném prostředí obecněji známé a mohly být použity například ve veršovaných blahopřejných projevech, požehnáních (*yeröö̈l)*), proslovech apod. Zároveň slouží k zapamatování si rodového jména a jména sumu.

oncaan modnii orog coohor
oorcog sumnii eveereen eyeldeg[132]
türgenii modon töb coohor
tünken elken eveereen eyeldeg[133]
„Osamělý Lesík[134] je střídavě prošedivělý,
v sumu Oorcog jsou všichni pospolu svorni.
Lesy v Türgenu se ladně střídají,[135]

128 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 15. Čadraabal potvrdil, že tuto veršovanou pasáž slýchal, třebaže Puncagdorǰovu knihu neznal.

129 Viz kapitola 5.2.2.2.

130 Čadraabal 30. 6. 2015 150630_003 1:05.

131 Čadraabal 26. 7. 2016 160726_008, 8:00–8:50. [TX9] „Torgúdský nojon tam poslal dvě osoby. Když je vysílal, řekl jim: „Nikdo nemůže mít takovou odvahu, aby si dovolil lovit v mém rajónu. To může být jedině urianchajský *böh* J̌umag. Pouze se tam s ním potkejte, domluvte mu a přiveďte jej zpět. Je to člověk s odvahou za třicet lidí, silný jako tříletý tygr. Toho určitě nezvládnete." Šli tam, vysvětlili mu, co měli, a on vzal jelena a daroval jej nojonovi. Ten nojon jej pak jistě odměnil, protože měl před ním posvátný respekt. „Od teď již na mém území nelov." A poslal jej pryč." Také Čadraabal 29. 7. 2017 170729_001 02:40.

132 Podle Lhagvajambala se používala také synonymní varianta … *eveereen niildeg*.

133 Handǰav 11. 8. 2016 160811_009.

134 Oncaan modon je konkrétní název malého modřínového lesíka, který je nejvýchodnější ze střídavého pásu drobných modřínových porostů na severních svazích lemujících jižní stranu řeky Türgen. Stromy v lese Oncaan modon rostou relativně řídce, navíc i skály kolem působí střídavě pestrým dojmem.

135 *töb coohor – töv* zachovává v ojratských dialektech předmoderní význam „pravidelný, logický, náležitý, vyrovnaný" (správný, takový, jaký má být – elegantní), srov. např. *töb kičiyenggüi-ber yosulaqu* „náležitě projevovat úctu", *töb kičiyenggüi bičig* – „(vzorový) krasopis" apod. Ostatní lesy u řeky Türgen jsou relativně husté a v tomto verši se zdůrazňuje, že jsou pravidelně rostlé, navzájem srovnatelně rozsáhlé, takže při pohledu z odstupu tvoří na pohled příjemné střídající se ostrůvky (souvislý neproniknutelný les by obecně pro mongolské vnímání

v rodu Tünken jsou všichni pospolu svorni.“[136]

3.5.1.2. Zvukomalebná a obrazomalebná slova

Historická vyprávění orální tradice Altajských Urianchajců se nevyznačují příliš květnatými výrazovými prostředky. Ve vyprávěních však často zaujmou pozornost nejen vnějšího posluchače, ale i domácích urianchajských posluchačů nezvyklá zvukomalebná (*onomatopoeia*) a obrazomalebná slova (*iconopoeia*).[137] Zvláště obrazomalebnost hraje v mongolštině významnou roli. V urianchajských narativech se obvykle vyskytují v podobě kořenů, respektive slov imitujících zvuky (*čimeenii üg*). Odvozená metaforická slova založená na kořenech (*yazguur üg*) napodobujících zvuky či vizuálně popisujících tvary či děje nazývaná v mongolské terminologii „slova zpodobňující“ (*dürsleh üg*) jsou ve vztahu k dlouhodobému zapamatování již méně funkční a méně častá.

Nejvíce slov zpodobňujících smyslové vnímání nalezneme v delších narativech, kde se střídají strukturně paralelní (opakované) popisy obdobných dějů, jako v příběhu o Sedmdesátilháři (*Dalan hudalč*), který sice patří do oblasti zábavné ústní literatury, avšak řadou Altajských Urianchajců je vnímán jako historické proroctví, jež se odehrává a naplňuje v reálném čase (viz kap. 4.3.4.4.). *Dalan hudalč* prochází krajinou a setkává se s různými neobvyklými jevy, které jsou často vyjádřeny slovy s částečnou reduplikací vyjadřujícími vjemy zvuků či vizuální vjemy pohybů (hranice mezi nimi je často nezřetelná). Např.:

pid pad tarvag noosaag savalǰ baidag	Tarbagan stlouká vlnu *pid pad*.
taš baš tolhaa deerii hoš hutga cokildoǰ baina	U hlavy se mu pere pár nožů *taš baš*.
pid pad köl deer ni hoyor gosii cokildoǰ baidag[138]	U nohou se mu perou jeho dvě boty *pid pad.*

Dále se četná zvukomalebná slova objevují ve vypjatých, dramatických úsecích narativů.

tegeed huls šar šur geed anir garaad, tegeed anir čimeegüi bolson. „Potom rákosí zašustilo *šar šur* a nastalo ticho.“[139]

tosohla gazariin körsön negd lugur lugur geǰ kötlööd üim „Když na něj čekali, země se začala třást s rachotem „lugur, lugur“.[140]

Nojon Baldandorǰ je ve vyprávění R. Čadraabala, který předává orálněhistorickou vzpomínku svého otce Sampiliin Ravǰaa, zobrazen jako „obrovský, pohledný, fešák, červený, mohutný, s pěkným hlasem“. Hodnotící adjektiva však nelze z hlediska zapamatování považovat za příliš nosná a Čadraabal si je pravděpodobně dedukoval z celkového obrazu, jejž v paměti vytvořilo multiplikované zvukomalebné citoslovce v následujícím sdělení: „Když amban Baldandorǰ přišel a s někým hovořil, znělo to prý *kür kür kür kür.*“ (zvukomalebné citoslovce evokující představu dlouhotrvajícího rázného až hřmotného zvuku, například rytmicky padající vody vodopádu či prudké horské řeky apod.).[141] Neobvyklé, opakovaně reduplikované citoslovce oba nositele této orálněhistorické zprávy zaujalo natolik, že se stalo paměťovým klíčem k informaci o vnějším charakteru nojona Baldandorǰe.

Shodné zvukomalebné slovo se vyskytuje ve vyprávění o tom, jak šaman z chošúnu Šar dag poslal pod zemí železnou krabici s proklatými předměty, jež měly zničit hlavní ovoo a následně celý chošún bulganských Torgúdů (celý text viz příloha II.5.9.). Shodný kořen slova je nejprve použit v odvozeném tvaru *dürsleh üg*, a poté je použit ve tvaru reduplikovaného kořene:

duun garaad kürčigneed geǰ baina ...	Je slyšet, jak to [pod zemí] rachotí ...
kür kür kür kür geed irsen yum zogsaad	ta věc blížící se dělajíc *kür kür kür kür* se zastavila.

3.5.1.3. Jazykový vtip

Aliterované verše mají často ironické vyznění. V řadě případů lze hovořit o jazykovém vtipu.

---

nebyl příliš příjemný).

136 Handǰav 11. 8. 2016 160811_009.

137 K tomu tématu viz podrobně Oberfalzerová 2002, 2006, Zikmundová 2002: 129-149.

138 Čadraabal 12. 8. 2017 170812_003 01:45.

139 Čadraabal 15. 6. 2018 180615_021. Celý text viz [TX79].

140 Tömröön Badai 14. 8. 2015 150814_001, celý text v oddíle II.5.9.

141 [TX10] Čadraabal 170729_001 12:35–13:45.

Přezdívka prvního starosty sumu Mönhhairhan (v úřadu pravděpodobně od roku 1929) po reorganizaci regionální administrativy podle nařízení lidové vlády, Šaavar (skutečným jménem Urtnasan), zůstala v paměti Urianchajců díky dobovému vtipnému aliterovanému dvojverší:
Muna Šaavar dargatai
Muuhaa nertei zarlagatai Mönhhairhan sum gej baisan bilee[142]
„Mönhhairhan sum měl: starostu Muna Šaavara a posla jménem Muuhaa.“ Jméno Šaavar znamená „palice“, u Urianchajců zvláště palice ze dřeva nebo jeleních parohů používaná na vydělávání kůží. *Muna* znamená palice v obecné mongolštině. *Muuhaa* (*muuhai*) znamená „ošklivý“.

3.5.1.4. Situační vtip

J. Vansina (1985: 17) hovoří o historickém vtipu jako o typu orální zprávy, který může uchovávat odraz neobyčejně starých událostí. Historické či situační vtipy v orální tradici Altajských Urianchajců nejsou sice starší než jiné části tradice, avšak ve zprávách, v nichž se vyskytují, představují paměťové jádro, které podléhá proměnlivosti méně než jiné části děje. Jejich uchovávání často napomáhají i aliterované verše, nejsou však nezbytným předpokladem.

V narativu o sporu Urianchajců a Zahčinů o jejich vzájemné hraniční území se v různých verzích střídají jména aktérů na obou stranách, některé verze jsou bez konkrétních jmen. Avšak klíčové události vyobrazené formou vtipných scén zůstávají neměnné: 1.) představitel urianchajského chošúnu klepne soudce, mandžuského ambana, papučí či botou, za což nemůže být potrestán, protože tento přestupek není zanesen v psaném zákoníku, 2.) představitel urianchajského chošúnu demonstrativně sekerou poseká a pomočí sloup v zahčinském klášteře a tvrdí, že je považoval za strom na urianchajském území, protože Zahčinové klášter vystavěli mimo hranice svého území (viz 4.2.6.1.)

Zmíněný silák, *böh J̌umag*, byl zajat při lovu v zakázaném území torgúdského nojona. Když se jej zeptali, odkud jelena ulovil, J̌umag uchopil do ruky celé jelení stehno a s ním ukázal směr, kde jelena ulovil. Lidé byli ohromeni jeho silou.[143]

K chošúnnímu klášteru patřil starý lama zvaný Šar Pangma. Sedával často v horách a meditoval. Jednou v zimě, krátce po slavnosti *Maidar* (16. den 1. měsíce) našli lidé Šar Pangmu, jak sedí vysoko v horách v Bayansai v místě zvaném Šoron har. Kolem něj byl již navátý a nakupený sníh. Lidé byli přesvědčeni, že již dávno umrzl a zemřel, a proto zavolali jednoho mladého lamu, který byl zrovna doma na prázdninách. Lama přišel k Šar Pangmovi a jal se číst texty za mrtvé. Najednou se Šar Pangma probral a zachrčel *Hairhan mini ee* („bože můj“). Lidé si poté vyprávěli, že mladý lama oživil zmrzlého Šar Pangmu.[144]

Jazykový a situační vtip je zároveň použit v narativu o mnichu jménem Tagčin *geskü.* Urianchajský Tagčin *geskü* byl na návštěvě v torgúdském chošúnu a přál si navštívit torgúdského vládce. Tomu se však nechtělo s urianchajským lamou ztrácet čas a nechal vzkázat, že není doma, protože „jel do hor poslouchat řvaní jelenů“, protože to podle všeobecné víry prodlužuje lidský věk. Tagčin geskü na to zareagoval slovy:
manai urianhai utu nasnii ayuuš unšsan č nas utu bolohgü baital
ene torguudiin noyon bugaan duu sonshaar nas utu boldag
„My Urianchajci nedosáhneme dlouhého věku, ani když čteme Sútru dlouhého věku,[145]
ale torgúdskému nojonovi stačí, slyší-li hlas jelenů, a již je dlouhověkým.“
Handǰav sama od sebe dodala, že lidé velice oceňovali Tagčinovu moudrost a říkávali:
tag*čin geskü* ***tag****gü yum biš üü?*
„Tagčin geskü, není-liž on bezedný?“ (dosl. bez poklopu, tj. cožpak jeho moudrost není nekonečná?)
Jazykový vtip závěrečné formulace je založen na neobvykle nápadité aliteraci jména Tagčin a slova

142 Čadraabal 7. 6. 2018 180607_006.
143 Čadraabal 12. 8. 2017 170812_008.
144 Šar Pangma byl mladším bratrem Damdina (Combogův otec). Handǰav 11. 8. 2016 160811_009 24:00.
145 Mong. *Qutuγtu nasun kiged čaγlasi-ügei bilge biligtü sudur*, tib. *'phags pa tshe dang ye shes dpag tu med pa theg pa chen po'i mdo.*

taggüi.

Příkladem, jak i z kontextu vytržený moment, který lze obsahově označit za historický vtip, může uchovávat paměť určitých jmen osob a zároveň podávat jejich stručnou, avšak výstižnou charakteristiku, je vyprávění o Haranǰigově dceři. V „Altai Čingelu“, tedy na dnešní xinjiangské straně chošúnu Baruun ambana, poručil nojon, aby mládež připravila dřevo na stavbu nového suvragu či chrámu (jedná se tudíž o událost z doby před rokem 1913). Když nojon osobně přišel na tahání dřeva dohlédnout, podivil se, že mezi pracující mládeží uviděl i Haranǰigovu dceru. Zeptal se jí, proč i ona tahá dřevo? Dívka odpověděla: „Cožpak [před slovy nojona] nekmitá i prach na cestě? Což teprve Haranǰigova dcera?“[146] Tento historický vtip na sebe váže tradovaný výklad, že Haranǰig byl bohatý a vlivný člověk, vážený i u chošúnního nojona. Měl však pouze dcery (u dvou je známo, za koho se provdaly, celkem však byly spíše tři).[147] Haranǰig i jeho dcery, jak dokazuje i citovaný vtip, byli známi svou výřečností a bystrým úsudkem.

I další příběh sestávající jen z několika úsporně načrtnutých, avšak dějově intenzivních momentů, se váže k Haranǰigově dceři. Příběh vysvětluje, jak si dceru bohatého Haranǰiga vzal zřejmě společensky níže postavený Sürnei, který sloužil v pohraničních hlídkách *haruulech* v Buuraltohoi – na nejzápadnějším okraji území Pravého křídla Altajských Urianchajců.

[TX11] Sürnei byl na několik let poslán k vojsku v Buuraltohoi. Namlouval si jistou dívku. Když se Sürnei vrátil, dívku, již si namlouval, si vzal nojonův koňák. [Sürnei] zašel za nojonem: „Přišel jsem z vojenské služby. Otče nojone, matko *hatan*, zachovali jste se k Ayuuhovu Sürneimu cize, kdežto ke koňáku Aksakalovi důvěrně. Co si teď já Ayuuhaan Sürnei počnu?“ Nojon tedy: „Oj, to jsem nevěděl, že je to žena, kterou si máš brát. Nyní si proto řekni naprosto podle sebe, [jakou ženu chceš], a já ti ji dám.“ Řekl, že si chce vzít Haranǰigovu dceru. Ta Haranǰigova dcera jej prý přezírala. Ale protože to nojon slíbil, dal mu ji. Byla to dívka, která by si jinak Sürneiho nevšímala.[148]

3.5.2. Předmětné mnemonické prostředky napomáhající zapamatování

U Altajských Urianchajců a Zahčinů jsem se v historické orální tradici setkal s následujícími jevy, které lze označit za nápomocné zapamatování orální tradice, k připomínání paměti. Předkládám výčet volně postavený na klasifikaci J. Vansiny.

3.5.2.1. Místa v krajině

3.5.2.1.1. Hraniční body

Z pohledu nositelů orální tradice jsou nejvýznamnějšími místy v krajině body vymezující územní rozsah někdejších územních jednotek chošúnů. Nejčastěji se jedná o *ovoo* (v urianchajské výslovnosti *ovaa*), která v tomto případě nemají primárně sakrální funkci reprezentovat sídlo významného místního božstva, ale především funkci hraniční. Stávají se však předmětem úcty jako znamení celistvosti území a vládní moci, která se na něm uskutečňuje.

V případě chošúnu Baruun ambana se vzhledem k dlouhému rozdělení jeho území mezi Čínu a Mongolsko setkáme na obou stranách hranice s rozdílně formulovanými ohlasy někdejší společné identity. V Čingelu přetrvává jasná vzpomínka na někdejších Sedm ovoo, které byly klíčovými body celého chošúnu. Z výpovědí však není zcela jasné, zda se jednalo o body hraniční, neboť lokalizaci některých ovoo pamětníci nedokázali určit. Mongolské obyvatelstvo Čingelu totiž během migrací ve 40. letech 20. století ztratilo přímý kontakt s územím chošúnu a po návratu v 50. letech

146 Čadraabal 3. 6. 2018 180603_006 8:33–9:50: *haranǰigiin okin baitha haalgaan šoroo hödölǰ es baina uu, noyiim?* Shodné znění: Čadraabal 19. 7. 2016 160719_003 50:00.

147 Čadraabal 30. 7. 2017 170730_006 01:25.

148 Čadraabal 19. 7. 2016 160719_003 54:58–59:30.

Obsahově shodné znění vyprávěl Čadraabal 2. 8. 2017 170802_002.

Sürnei měl čtyři známé potomky: nejstarší dceru, která se později provdala za Ongorhoin Avirmeda, dále dva syny jménem Samdan a Bültüüneg a dceru Mišig, která krátce žila jako partnerka pohraničního velitele Šeerüva. Samdan se stal učeným lamou. Unikl pronásledování a později žil se ženou jménem Nügden. Neměli vlastních dětí, avšak vychovávali dívku jménem Lhamǰav, která se stala manželkou Kanidy (Čadraabal 2. 8. 2017 170802_002). Bültüüneg byl omylem zastřelen na lovu pohraničním vojákem v Ulaan salaa (v místě zvaném Mühriin köndee), který jej považoval za zloděje (Čadraabal 19. 7. 2016 160719_003 1:03:17).

se usadilo na nevelkém prostoru kolem okresního centra.[149]

Dle společné výpovědi nejstarších žijících informantů v Čingelu (při svatbě v lednu 2013) se jednalo o: 1.) Modon ovaa, 2.) Han ovaa, 3.) Hatan ovaa, 4.) Zag ovaa, 5.) Baga ovaa, 6.) Kergüün ovaa [Kergiin ovoo], 7.) Šavar ovaa. Jednotlivá ovoo se měla nacházet v takových rozestupech, aby bylo z vrcholku každého ovoo možné dohlédnout k oběma sousedním ovoo (*neg ovoon deer garahlagaart ni neg ovoo üzegdne, neg negnees üzegdej baidag).* Han ovoo a Hatan ovoo jsou názvy ovoo známé i z historické tradice üyenčských Zahčinů, u nichž tvořila trojici zvláště uctívaných ovoo společně s Haruul ovoo, s nímž je spojena na území daného chošúnu (dnešním sumu Üyenč) obecně známá legenda o jeho původu (do ovoo byl zazděn mladý pár). Čingelští pamětníci zmínili, že jedno ze skupiny sedmi ovoo se dnes nachází na mongolském území, avšak bez přesné identifikace konkrétního ovoo. Kergüün ovaa [Kergiin ovoo], tedy ovoo, na němž se řešily záležitosti *(kereg kiiǰ baisan)*, jak je patrné z jeho názvu, se podle zmínky čingelských pamětníků nacházelo u Tří jezer (*Gurvan nuur*), tedy na významném čingelském letovišti, které mohlo být v mandžuském období jedním z letovišť nojonů. Ovoo stejného názvu se ovšem nachází také na území Bulganu. (Nazývá se alternativně také Kelciin ovoo, *kelelceer* > *kelceer* „domlouvání se, dohoda"). Podle bulganské tradice se na tomto ovoo pravidelně scházeli představitelé a zástupci všech sedmi chošúnů Altajských Urianchajců a společně zde řešili nejzávažnější otázky dotýkající se všech chošúnů (především daňové odvody) nebo spory mezi jednotlivými chošúny (krádeže apod.).[150] Tato představa odpovídá lidovému přesvědčení o tom, že chošún Baruun ambana byl nejvýznamnějším chošúnem Altajských Urianchajců a všech šest zbylých chošúnů mu bylo podřízeno.[151] Tato představa však zřejmě neodpovídá písemným pramenům, ani ji nepotvrzuje orální tradice z oblasti Levého křídla Altajských Urianchajců. Nejvýznamnějším chošúnem mezi Altajskými Urianchajci byl chošún Züün ambana (hlavní chošún Levého křídla Altajských Urianchajců), chošún spravovaný potomky *zaisana/sul ambana* Čadaga, a tomuto prvenství odpovídala i velikost a důležitost kláštera, který se v tomto chošúnu nacházel (Sagsain küree).

Bulganské Kergiin ovoo se nachází na hranici dnešních sumů Bulgan a Delüün u jezera Tövšin,[152] z něhož vytéká potok, který je jedním z prvních přítoků řeky Bulgan pramenící nedaleko odtud z jezera Nogoon nuur. Historicky toto místo přibližně odpovídá hranici chošúnů Baruun

149 Ceveg dodal, že existovala ovó: Šavar ovoo a Elsen ovoo, která se nacházela v pouštní oblasti. Nahrávka rozhovoru více informantů 22.1.2013 WS560812 12:41–16:07.

150 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_009: Náš otec říkal, že je to místo, kde se setkával *hošuun* (či *hošuuny*) (*hošuunii uulzdag gazar*).

151 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 16:23–16:44: *tegeed ter baruun amban urianhai doloon hošuunii čuulgan tamga gedeg yumun kev amban geǰ odoo urianhai doloon hošuun dotor manai hošuu baruun amban kev amban geǰ baiǰ. tegeed ter čuulgan tamga manai amband baisan, manai hošuund. ter urianhai doloon hošuun ter tamagt zahiragdaǰ baiǰ. kev amband zolgaaldag baiǰ.* „Ta takzvaná pečeť *čúlganu* sedmi chošúnů Altajských Urianchajců byla [v držení] *kev ambana*, *kev amban* Sedmi urianchajských chošúnů byl náš Pravý amban. A tu pečeť *čúlganu* držel náš amban, náš chošún. A těch sedm urianchajských chošúnů bylo podřízeno té pečeti, přicházeli se zdvořilostně zdravit s *kev ambanem.*" V historické tradici, kterou Hanjav reprezentuje, došlo zřejmě ke smíšení pojmů mandž. *hebei amban*, mong. *quubi-yin sayid/huuviin said* (titul hovdského mandžuského ambana) a *sula amban* (titulu dědičných představitelů jednotlivých „křídel" Altajských Urianchajců). Přesto je zřejmé, že Hanǰav vyjadřuje přesvědčení, že nojonové chošúnu Baruun ambana měli nejvyšší pravomoc nad všemi sedmi chošúny. - Další obdobná zmínka je ve výpovědi pana Dašdaa (*1940) z Čingelu. 22. 1. 2013 WS560812 44:35: *... doloon hošuunii urianhain altan tamga gej baisan maanst ... [46:47] altain doloon hošuu urianhaid doloon tamga baisan ugtaan, altan tamagd halaiǰ baisan bügdeer, ene altain naran belt ter altan tamgad neg l yavǰ baiǰ* „Měli jsme tady u nás zlatou pečeť Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců ... v Sedmi chošúnech Altajských Urianchajců bylo sedm pečetí [= sedm místních úřadů], ale všichni podléhali zlaté pečeti, tady na jižní straně Altaje byli všichni pod tou zlatou pečetí."

152 Jezero Tövšin dnes leží již na území sumu Delüün, přestože je v povodí řeky Bulgan. Chošún Baruun ambana však pravděpodobně zasahoval i do jižní části dnešního sumu Delüün – hranice chošúnů uvnitř území Altajských Urianchajců a zvláště jednotlivých „křídel" byly zřejmě alespoň po část mandžuského období proměnlivé. Vzhledem k tomu, že v celé horní části sumu Bulgan již více než 50 let nežijí téměř žádní Mongolové (jen Kazaši), přesná historická tradice vázaná k těmto místům se ztratila. Lze se například domnívat, zda název jezera Tövšin (směrem k Delüünu se nachází i průsmyk Tövšnii davaa a vysychající říčka Tövšin gol) nesouvisí se jménem prvního nojona a *sul ambana* Pravého křídla Altajských Urianchajců Töbšina, jakkoli slovo *tövšin* („poklidný") je pro název jezera přirozené.

ambana a Saruul günga. Na západ přes hlavní hřeben Altaje se v lesnatém Köktohoi rozprostírala původně hlavní část území tuvanojazyčného chošúnu Yost günga (Kök Mončag). Kergiin ovoo se tak nacházelo na rozhraní tří chošúnů Pravého křídla Altajských Urianchajců.[153]

Ke vzniku Sedmi ovoo uvedl Čadraabal následující pověst o Danǰaadiin hutagtovi. Na jiném místě jsem zmínil, že některé prvky narativu o jinak neznámé postavě Danǰaadiin hutagta připomínají obdobné legendy o ojratském Amarsanovi, který se svým vojskem přešel průsmyk u pramene řeky Ih J̌argalant a na západní straně Altaje sestupoval kolem řek Hairt a Eeve, kde pomocí trojzubce ulovil tajmena (*tul zagas*) – rybu v současném Bulganu zcela neznámou. Ryba se mu však vysmekla a uplavala. Krev, jež z ní stříkala, dopadla na okolní skály, které od té doby mají červenou barvu. Hutagt se posléze zeptal jiného světce (gegeena) na souvislosti této události a světec jej upozornil, že tento čin mu přinese zlé následky, které odvrátí, vybuduje-li co nejdříve třináct ovoo.[154] Danǰaadiin hutagt se ihned pustil do práce, avšak stihl vybudovat jen šest či sedm ovoo a zemřel.[155] Čadraabal sice jména všech sedmi ovoo nedokázal vyjmenovat, ale poté, co jsem jej seznámil se jmény ovoo, která vyjmenovali čingelští informanti, potvrdil, že všechna tato jména dříve slýchával.[156] Podle Čadraabala však Kergiin ovoo nepatří mezi sedm hlavních chošúnních ovoo.

Uctívání ovoo v Bulganu začalo být obnovováno kolem roku 1967/1968, kdy ovoo začali uctívat jednotlivci. V 80. letech již bylo uctívání ovoo veřejně tolerováno (*il zadgai bolson*).[157]

Rodová ovoo (*urgiin ovoo*) jsou v Bulganu výjimkou. Téměř jediným je ovoo Sampil *zahiragče* v údolí Gürt. Pan Batsuuri dnes občas uctívá ovoo v Ih Tömörtu, které není uctíváno nikým jiným. Jiné rodové ovoo není v Bulganu známo.

Pravděpodobně však existovala ovoo spjatá s jednotlivými ze čtyř sumů chošúnu Baruun ambana. Ovoo sumu Ooorcog bylo údajně ovoo pod horou Har böörög nad ústním Gürtu, které je dodnes hlavním ovoo uctívaným v bagu Sönköl.[158] Sum Cervee pravidelně uctíval ovoo na ostrově uprostřed jezera Kökgol, jak napovídá tradovaný narativ o tom, jak se velká část sumu Cervee propadla při přechodu nedostatečně zamrzlého jezera.

3.5.2.1.2. Místní jména

Paměť konkrétní události nebo historické osoby je v orální tradici velmi často spjata s konkrétním místem a nezřídka se i odráží přímo v místním názvu. Zvláštní pozornost jsem místním jménům věnoval v okolí jarního stanoviště rodiny R. Čadraabala v bagu Ulaanhus sumu Bulgan ajmagu Bayan-Ölgii.[159] Mimo názvy vycházející z přírodních charakteristik jednotlivých míst se zde nachází i řada místních jmen odkazujících na jména osob: ráztoky (*salaa*, větvící se horská údolí) *Bimba* a *Biik*, případně k historickým událostem: *Keregčiin yasnii hargai* („Les Keregčových kostí“); výjimečně odkazujících k legendám spatřujícím v krajině stopy božstev (*Čoiǰoo burhnii kök buhiin mör* „stopa modrého býka buddhy Čoiǰoo, mong. Erlig nomun haan“).[160]

153 S Kergiin ovoo lze pravděpodobně spojit zmínku v nedatovaném dopise Čültem da lamy adresovaném s největší pravděpodobností vládci chošúnu Yost günga, Badrahovi. V dopise Čültem da lam adresáta vyzývá k účasti na slavnosti při příležitosti uctívání chošúnního ovó, při níž se všichni tři nojoni sejdou a proberou různé záležitosti svých chošúnů (*tus γurban qosiγun-u alban kereg-i neyilen kelelčeged …*). МУУТА ХМ-170. Д- 1. ХН- 664. Н-9.

154 Třináct ovoo *Arvan gurvan ovoo* je ustálený výraz v celé altajské oblasti a věří se, že na území Altajských Urianchajců bylo celkem třináct ovoo. Spíše se však výraz vztahuje na zvyk rozmisťovat do čtyř stran od velkého ovoo řady po třech malých nakupeních kamenů, na nichž se rovněž zapaluje jalovec.

155 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_009, 30. 7. 2017 170730_002.

156 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_009.

157 Čadraabal 26. 7. 2016 160726_002.

158 Čadraabal 21. 5. 2018 180521_01

159 Toto místo je zváno Čačirtiin belčir („Čačirtský soutok“). V místě se totiž sbíhají tři horská údolí, s řečišti potoků po většinu roku vyschlých: Huurai salaa (Suchá ráztoka), Hargaitiin salaa (Modřínová ráztoka – podle modřínových lesů nacházejících se po levé straně tohoto údolí i podle modřínů rostoucích podél jejího ústí) a Hadaan salaa (Rybízová ráztoka). Identifikace samotné hory Čačirt (*čačir,* klasická mongolština: *čačar*, chalch. *ɥaɥap* „stan (zvláště vojenský)“) není ani pro místní obyvatele jednoznačná, ačkoli se zdá, že se jednalo původně o jméno hory uzavírající ze západní strany prostor jařiště, která po cestě od řeky Bulgan svým tvarem stan připomíná.

160 Nachází se na pravém břehu řeky Bulgan na pomezí hovdského a bayanölgiiského Bulganu (mezi přítoky Tošilt a

Ve většině případů dnes není přesný původ těchto místních jmen znám. Místní obyvatelé netuší, kdo byl Bimba (Byamba), jehož jménem bylo údolí Bimba pojmenováno (snad podle toho, že zde měl jedno ze zimovišť). Stejně tak jméno sousedního údolí Biik vysvětlují jako osobní jméno spíše podle analogie s údolím Bimba.[161]

Jméno Keregč[162] se připisuje člověku, jenž zemřel pádem z koně při cestě z ovoo na vrcholu sousední hory J̌insiin oroi [J̌inseen oroi]. Keregč byl totiž opilý a splašený kůň jej utahal k smrti. Jeho tělo měli ostatní účastníci rituálu na hoře J̌insiin oroi pohřbít v lese v sousedním údolí (Hargaitiin salaa), kam je skutečně možné přímo z J̌insiin oroi snadno sestoupit.[163] Čadraabal datuje tuto událost přibližně do 19. století, protože se stala ještě před narozením jeho otce (*1900).[164] Místo nedaleko odtud, Hargaitiin belčir,[165] je rovněž spojeno s nedávnou tragickou událostí: V 90. letech 20. století ohradil bankovní úředník a bulganský vlastivědník B. Puncagdorj les zvaný Songinot coliin hargai, kde založil malou jelení farmu. Na Baga belčir vybudoval dvě čtvercové kamenné ohrady na sušení jeleních parohů. Záhy nato však Puncagdorǰ onemocněl a zemřel. Podle místních obyvatel se tak stalo vlivem nepřirozených zásahů do krajiny, kterých se v podobě založení jelení farmy dopustil. Jelení farmu proto nikdo dále neobhospodařoval a zanikla.[166] Níže pod širokou svažitou loukou, na níž se nachází jařiště Čadraabalových synů, je nevelký pás řídkého modřínového lesa rostoucího podél potoka. Zde došlo ve třetí čtvrtině 20. století k sebevraždě místního člověka oběšením na stromě.[167] Z důvodu této události se zde po několik desetiletí žádná rodina nezdržovala, až v 80. letech si místo vybral Čadraabal a opět jej začal využívat. Obě nedávné události se staly součástí lokální historické paměti, která ovlivňuje vztah místních lidí ke krajině.

Ze vzdálenějších míst v sumu Bulgan jmenuji řeku Kökgol, která se přibližně v polovině svého toku rozlévá do prostranného, ale mělkého jezera a opět z něj vytéká. Uprostřed jezera je ostrov, na němž bylo odedávna ovoo, které považují za své příslušníci jednoho ze čtyř sumů chošúnu Baruun ambana, sumu Cervee. Rodů náležejících k sumu Cervee je již více než sto let velmi málo. Důvodem je podle orální tradice dávná tragédie, kdy sum Cervee putoval v zimě přes jezero Kökgol (snad se jednalo o kočování od řeky Dund Senker k řece Bulganu přes široký průsmyk mezi Baga Hotgor a Ih Hotgor, jaké se provádělo vždy v únoru – březnu) a po cestě se zastavil k uctění ovoo. Led však nebyl dostatečně pevný a velká část sumu Cervee se v jezeře utopila.

Narin v místě zvaném Hargana tohoi).

161 Nabízí se vysvětlení z turkického slova s významem „vysoký“ (kazašsky *биік*, tuvinsky *бедик*), ale archivní prameny zmiňují mezi Altajskými Urianchajci i vlastní jméno *Beyike* (МУУТА ХМ-9. Д-3. ХН-284).

162 *Keregč* v ojratských dialektech obvykle označuje odvážného rebelanta, který se nebojí soudit s vrchností ve spravedlivé záležitosti (= *zargač*), může však podle kontextu mít i další významy běžné v obecné mongolštině („sudič“ – v negativním slova smyslu, „tulák“, „pracovitý člověk“ /=ажил хэрэгч/).

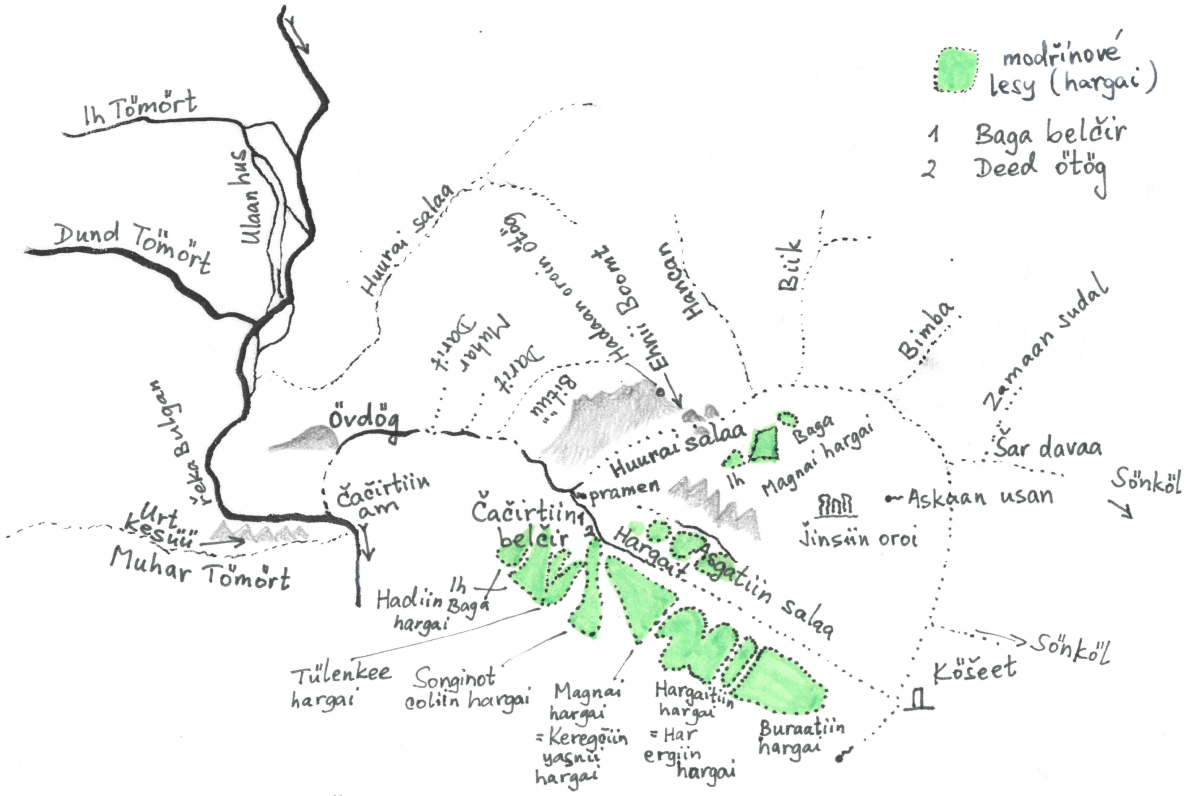
163 Situace připomíná zmínku ve vyprávěném eposu *Altuuǰ mergen haan,* kdy mladší sestra pohřbívá náhle zemřelého bratra v hustém modřínovém lese, v místě podobném „rákosovému přístřešku“ (*šar ger*), kde „seshora pronikalo slunce, zespodu rostla tráva, ze stran nevnikal vítr“. Пунцагдорж 1990: 17.

164 Čadraabal 160726_006.

165 Místo, kde se setkává několik částečně lesnatých údolí a následně pokračují k Čačirtu v podobě údolí Hargaitiin salaa; také se nazývá Baga belčir – Malý soutok.

166 Dnes jsou na několika místech patrné zbytky dřevěných plotů, místo upravené k odebírání paroží a zachované kamenné ohrady, které jsou dnes místními rodinami využívány k uskladnění sena na jarní období.

167 Jméno sebevraha zde z pietních důvodů neuvádím. Handǰav 11. 8. 2016 160811_009.



Mapa č. 4: Místní názvy v okolí Čačirtu a Huurai salaa

Kolem jednoho z pramenů řeky a údolí Gürt je možný velmi obtížný vysokohorský přechod z Bulganu do údolí Dund Senker. Existuje několik nižších a k přechodu jednodušších průsmyků, avšak Gürt skrytý v hloubi hor byl v minulosti několikrát využit k tajnému útěku. Údolí se nazývá Gürt podle mostu (*gür*), jenž byl odedávna budován nedaleko nad jeho ústím do řeky Türgen. Vody Gürtu i Türgenu jsou poměrně prudké a kamenitý terén neumožňuje snadné brodění. Poprvé využila cesty přes Gürt část Ojratů prchající před bratrovražedným bojem v době „rozpadu Čtverých Ojratů“ (*Dörvön Oiradiin evdrel*). Tento historický proces datovatelný na počátek 17. století je v orální tradici Altajských Urianchajců a většiny dalších západomongolských ojratských skupin často reflektován.

[TX12] Když se Čtveří Ojraté mezi sebou bili a utíkali jeden před druhým, tak někteří lidé utekli sem. Jak mezi sebou bojovali, tak jedna část utekla až sem. [Když přišli do Gürtu a nemohli najít cestu, objevil se] stařec s bílými vousy, šel před nimi, ukázal jim cestu, a tak přešli hory. V Šuurhai je místo s mnoha *bayiny* z hnědočervených kamenů. Třináctého dne prvního měsíce (Cagaan sar) tam postavili *bayiny* a oslavili Nový rok.[168]

Podruhé gürtského průsmyku využila vojenská jednotka pod vedení bargského velitele Bayara, když prchala od jihu podél řeky Bulgan na sever do Hovdu. Podle urianchajské orální tradice se tak stalo kvůli konfliktu, jenž vypukl mezi chalchskou a bargskou částí vojska. Jednalo se o vojsko mongolské autonomní vlády v Ih hüree, které v roce 1913 zasahovalo v Cagaan Tünge na jihu dnešního sumu Üyenč proti čínským vojskům Palta wanga a posléze asistovalo při stěhování centra sumu Baruun ambana z Čingelu do Bulganu před kazašským nájezdem.

[TX13] Jeden čínský hodnostář zvaný Pa [Palta] wang vyslal šedesát tisíc vojáků. Vyšel na střechu budovy a vyhlížel jej. Nevrátil se však ani jeden. To vykládal Ovoo ah. Chalchské a bargské vojsko se mezi sebou dralo o kořist. Bargský velitel Bayar, vysoký světlý mladík, přišel k našemu správci Sampil zahiragčovi, když byla naše máma malá holka. Měli zrovna zabitý a pověšený kus dobytka. Přišla kopa mladých lidí, začali vařit čaj a správce (Sampil) sám vstal a vařil maso. Vzali na to velký hrnec na tvaroh (*boz*), míchali, a zatímco se notnou chvíli vařila polévka, [vojáci] si po kusech rozebrali maso, běhajíce sem tam, rozsadili se s ním po [okolních] kopečcích – čaj vlastně ještě nebyl uvařen – a dávali pozor na stráži trhajíce maso zuby. Mezitím se uvařil čaj. Kůň bargského velitele Bayara byl zmožen, a tak nechal [Bayar Sampilovi] sedlo se spoustou stříbrného [kování] i svého koně šedáka a vyměnil jej za nového koně. Na

168 *Bayin* (*balin)* – kruhový oltář z kamenů vysoký asi 1 m, na němž Urianchajci obětují při oslavách nového roku (Cagaan sar). Handjav 14. 6. 2014 WS561180.

něm pak přešel přes Gürt a utekl k Hovdu. Později náš otec říkal, že tam zůstal kůň šedák bargského velitele Bayara. Ten bargský velitel Bayar měl ránu na stehně. Chalchové a Bargové se prali o kořist, Bargové protrhli [chalchské] obklíčení a zraněný bargský velitel Bayar odejel k Hovdu.[169]

3.5.2.1.3. Neobvyklé krajinné úkazy

Altajské pohoří je plné skal neobvyklých tvarů. Je přirozené, že místní lidé je odedávna začali pojmenovávat – v údolí řeky Dund Senker například nalezneme skálu nazývanou Emgen had („Skála stařena"), protože přírodní kresba tvořená střídající se světlou a tmavou horninou vytváří obrys stařeny; na soutoku řek Ulaagčin a Ulaan davaanii gol se nachází skalka ve tvaru tabatěrky z jejíhož středu stále vyvěrá voda; skály na vrcholu zmiňovaného Jinsiin oroi lidem připomínalo hodnostní odznaky v podobě kuličky na čepicích starých nojonů.

K řadě nezvyklých skalních útvarů se váží legendy, které jsou součástí lokální orální tradice. Mezi soutokem řek Bortiin a Bayansaigiin gol a bagovým centrem bagu Bort v sumu Mönhhairhan se nachází uprostřed údolí neobvyklá skála, z jedné strany se zcela rovnou skalní stěnou. Mezi ní a sousedními skalami teče řeka Bayansai. Urianchajci nazývají skálu *kerčsen čuluu* („rozseknutý kámen") a vyprávějí legendu, že skálu odsekl Jalhanz hutagt a odseknutou skálu hodil na hřbet jedovatého hada, jenž se chystal zhltnout urianchajský chošún. V okolí jsou také místa označovaná za stopy Jalhanz hutagty.[170] Se jménem Jalhanz hutagt – za dynastie Qing oficiálně uznanou převtěleneckou linií, jejíž sídlo se nacházelo na území dnešního ajmagu Hövsgöl – se Altajští Urianchajci mohli nejsnáze setkat v 10. letech 20. století, kdy Jalhanz hutagt Damdinbazar (1874–1923) zastával funkci Ministra pro pacifikaci západního pohraničí, avšak v orální tradici Altajských Urianchajců vystupuje Jalhanz hutagt jako bájný hrdina dávných dob.

Legend vztažených k přírodním úkazům je velké množství a sami Altajští Urianchajci je obvykle vnímají jako fiktivní součást tradice. Například vody řek Hoit Kölceet a Ömnö Kölceet, které na území sumu Buyant vtékají do řeky Sagsai téměř přesně proti sobě na opačných stranách řeky, podle pověsti na jaře rozmrzají a vtékají ve stejný den, neboť se tak setkávají dva milenci roztržení osudem.

3.5.2.1.4. Místa pohřbů

Paměťovou vazbu na konkrétní osoby nesou také místa pohřbů. Altajští Urianchajci tradičně pohřbívali prostým položením mrtvých těl na odlehlá místa nevhodná pro stavění jurt a přebývání s dobytkem a pokud možno i mimo obvykle využívané pastviny. V posledních desetiletích se ujala praxe pohřbívat na obdobně situovaných místech do země. Pokud to bylo možné, konzultovalo se místo uložení zemřelého se vzdělanějšími lamy (nebo se podle věštebných příruček určil alespoň směr pohřbu). Starší hroby bývají označeny jen několika kameny, pouze chošúnní nojonové a velmi významní lamové měli nad místem pohřbu vybudován tzv. *bunhan* (ve sledovaném okruhu však vím pouze o hrobech nojona Baldandorje v Šaliriin salaa a hrobu zahčinského Činrüv gegeena v Gegeenii hötöl). Systematické dotazy na místa pohřbů jsem při výzkumu nepokládal, ale informanti často v průběhu vyprávěni sami uváděli, kde byl dotyčný zemřelý pochován. Například Handjav při vyprávění o rodině poustevníka Bayandelega (viz kapitola 5.2.15.) uvedla, že „Bayandeleg pochoval svou matku v kotlině údolí Maanit (Maanitiin zuuh), když zemřela v ústí údolí Har dav, a proto jsme nikdy v té kotlině nenocovali. Když procházel kolem, vždy tam pokládal *cacu*."[171] Návštěvy na hrobě krátce po úmrtí jsou určovány podle výpočtu lamy, po delší době je možné navštěvovat hrob libovolně, avšak návštěvy na místě pohřbu nejsou časté a jsou individuální povahy. Po uplynutí dlouhé doby mohou u místa hrobu stavět jurty lidé bez příbuzenského vztahu. Například jedna domácnost pravidelně staví jurtu na letovišti u jezera Sönköl jen několik metrů od shluku kamenů, o nichž se uvádí, že zde byl pohřben Törtogtohiin Očuulaa v roce 1964.

169 Handjav 11. 8. 2016 160811_007 26:24.

170 Handjav 13.6.2014 WS561168.

171 Malá votivní hliněná figurka pyramidálního tvaru tlačená v kovové formě s drobnými vzory buddhů. Handjav 5. 7. 2012 WS560661 17:40.

3.5.2.1.5. Místní názvy tvořené osobními jmény

Místní názvy řek, větších údolí, jezer a hor vycházejí z označení vzhledu (např. Kök tolhaa „Modrý vršek“), tvaru (Hotgor „Dolina“), specifické vegetace (např. Uliast „S topoly“, Hargait „Modřínový > Zalesněný“), vlastnosti daného místa (Serüün „Chladný“, Huurai salaa „Suché údolí“ nebo Tömört „Obsahující kovy“) nebo mají symbolicky blahověstný význam (Bayansai „Bohaté koryto“) apod. Podrobnější rozbor mongolských toponym ponechám jiné studii. Zde je třeba zmínit, že místní názvy tvořené osobními jmény se omezují na prostorově značně omezené lokality.

Překvapivý původ je připisován názvům dvou nevelkých ráztok na území sumu Mönhhairhan, Šajin a Beevei, s jejichž názvy jsem se setkal ve vyprávěních o poustevníku Bayandelegovi (viz 5.2.14.3.), jenž zde po určitou dobu sídlil. Zvláště jméno Šajin („náboženství, nauka“) budí pozornost, avšak její původ nemá s náboženskou oblastí nic společného. Tento příběh dokládá, že i v kočovném prostředí mohou místní názvy vznikat ze jmen lidí, kteří na daném místě delší dobu případně opakovaně pobývali. Ostatně vizuálně připomínají někdejší obyvatele také půdorysy jurt, které ve skrovném altajském travním porostu i po několika desetiletích dokazují lidskou přítomnost.[172]

[TX14] Rod Toos-Torvog byli prý velcí podvodníci. Byl jeden rod zvaný Toos-Torvog. Z rodu Toos-Torvog tu [snad] máme ještě dnes nějakého člověka. Byli to bratři: se jmény Šajin, Beevei, Ulaadai, Cagaadai, Torvog. A taky tam byla jediná dcera, jejich mladší sestra. Nevím, odkud přišel, ale jakýsi mládenec se s ní sblížil, postavil si jurtu hned vedle nich, ten ženich.

A taky měli otce ti mladíci. Potom mu manželka řekla: „Naši spřádají nějaké zlé úmysly. Jsou to hrozní podvodníci. Odejdi odsud, dokud jsi živ. Chtějí tě zabít.“ [Ale on nato:] „Jsi tu přece ty, proč by mě měli zabíjet?“ [Avšak] manželka řekla: „Přece jen by bylo lépe, kdybys odešel, abys zůstal naživu. Dávej si pozor, nedá se jim vůbec věřit. Ráda bych, abys unikl živ.“

Jeho nejstarší švagr se [jednou] vypravil na lov zvěře a vzal si toho ženicha s sebou. Přišli na jedno místo [a starší švagr pravil:] „Máš lepší oči, [jdi napřed].“ [Ženich se tedy] plazil po výstupcích skal a stopoval zvěř. A jak jej tak [starší švagr] nutil, aby šel napřed, že má lepší oči, tak si [ženich] vzpomněl, co mu říkala manželka.

Neměli tehdy osobní ruční zbraně, ale [křesadlovou pušku – tu se ženich ohlédl a viděl jak starší švagr] zapaloval doutnák a přikládal pušku ke tváři a chystal se po něm zezadu vystřelit. A tak se mu ženicha zabít nepodařilo.

Ženich přišel k manželce [a řekl ji:] „Tak jsi asi skutečně měla pravdu.“ Chytili lepšího koně, přichystali jej na cestu – když se koni uváže jazyk, tak nemůže řehtat. [Manželka] v noci postavila převařovat kotel s mlékem, aby byl vidět kouř [vycházející z jurty] a připravovala manžela na útěk. V tom z [druhé jurty] vyšel otec těch mladíků, uviděl je a zavolal své syny. To již ale její manžel vyrazil na cestu. Vyjel s předstihem, protože to docela trvalo, než se spící lidé probudili. A tak přijel do Hovdu. A takto se tedy honili Beevei, Šajin, Cagaadai, Ulaadai, Torvog, Tos se svým švagrem.

Když přijel na hovdskou kancelář, pravil, že přijel proto, že se stalo to a to. Z hovdské kanceláře tedy vypravili lidi, kteří ty ničemy [pochytali] a pobili je. Všechny popravili a jejich hlavy tam [vystavili] napíchnuté a vypsali k nim, čeho se dopustili. A z této pověsti jsou známa jejich jména: Ulaadai, Cagaadai, Beevei, Šajin. Ale ještě [předtím] tu torvogovskou dívku zmučili k smrti. Takoví to byli vrazi, že zabili dívku. [A proto bývá] osud žen v rodě Torvog špatný. Je tu dnes vůbec někdo z rodu Torvog? Takto se prý vyhubili.[173]

Dalším ojedinělým příkladem místního jména vytvořeného na základě jména osobního je nízký horský přechod zvaný Baanǰuur na hranici sumů Bulgan a Mönhhairhan. Podle Handǰav byl pojmenován podle zloděje jménem Salhit Baanǰuur, jenž si zde v příhodném místě chráněném skalami schovával kradené koně.[174] Nakonec je třeba zmínit ještě místo v mönhhairhanském bagu Bort zvané Telengediin am, k němuž se žádná orální tradice neváže, ale jehož název odkazuje buď na to, že zde sídlil člověk jménem Telenged, nebo člověk původem ze skupiny Telengedů (jedna ze skupin konstituujících etnikum Altajců, historicky Urianchajců od jezera Altan nuur *Altan nuuriin Urianhai*).

172 Vedle klášterních lokalit, jejichž jurty mívaly základnu upravenou pečlivěji pomocí kamenů a jsou tudíž viditelné mnohem zřetelněji, jsem tento jev pozoroval např. v údolí Bugat (Mönhhairhan) na místě, kde se svou jurtou či *hatguurem* pobýval poustevník Bayandeleg (viz kap. 5.2.14.3.) nebo na horním konci mýtiny (bezlesé stráně mezi lesními porosty) Songinot col, kde dříve pravidelně vycházely rodiny na letoviště. (Dnes se tak neděje proto, že většina domácností překočovává pomocí nákladních aut namísto velbloudů, čímž se mnohá výše položená letoviště stala nedostupnými).

173 Také Handǰav 19. 7. 2013 WS560983 27:07–31:20

174 Tento výklad potvrdil také Čadraabal 31. 7. 2017 170731_009.

3.5.2.1.6. Určování směrů

Na tomto místě je vhodné učinit poznámku o určování směrů u Altajských Urianchajců. Ojraté používají světové strany pootočené oproti standardní spisovné mongolštině:

	moderní spisovná mongolština	Altajští Urianchajci
ömnö züg	jih	východ (nebo jihovýchod)
baruun züg	západ	jih (nebo jihozápad)
hoit züg	sever	západ (nebo severozápad)
züün züg	východ	sever (nebo severovýchod)

Například Čingel vůči Bulganu je podle tradičního určování směrů *baruun hoit* (převedeno do standardních směrů jihozápadně).[175] Zvláště mezi Altajskými Urianchajci v Xinjiangu se setkáme s pojmem Altain naran bel (Sluneční svahy Altaje), čímž se míní xinjiangská strana Altaje. Pojmenování vychází z představy, že tato jihozápadní strana Altaje je ke slunci obrácena odpoledne, tj. po větší část dne. Severovýchodní strana Altaje je poté nazývána *süüder bel / süüder tal* (stinná strana). Altajští Urianchajci v sumech Buyant a Altai hovoří o xinjiangské části někdejšího společného chošúnu Züün ambana jako o Jižním Altaji (*Baruun Altai*).

3.5.2.2. Jména postav

V této práci jsem pro strukturování popisu obsahu orální tradice Altajských Urianchajců zvolil jednotlivé postavy. Při svém výzkumu jsem záhy zjistil, že u nových informantů se setkává s větší odezvou ptát se na konkrétní jména osob než pokládat obecně (byť srozumitelně) formulované otázky směřované na události či jevy. Uslyšet ode mne jméno známé z místní orální tradice bylo alespoň pro sdílnější informanty vždy velmi příjemné (a někdy to vzbuzovalo i pobavení).[176] Své znalosti spjaté s daným jménem pak narátoři uváděli mnohem ochotněji. Rozboru orální tradice podle jednotlivých kategorií postav se bude věnovat část 5.2.

Příkladem, jak zvláštní událost navíc ve spojení s ojedinělým osobním jménem pomohla zachovat i po sto letech orálněhistorickou vzpomínku, je následující Čadraabalovo vyprávění, která převzal od svého otce. Zcela prostý, ale dramatický zážitek ze života mladého mnicha obsahuje vzpomínku na psa, který je hlavním aktérem. Rozhodující z hlediska zapamatování je archaicky znějící psí jméno – Kulmis, jehož význam ani sami Urianchajci nedokázali vysvětlit[177] jinak než odkazem ke slovům jinak zapomenuté písně.[178] Dalším prvek narativu důležitým z hlediska zapamatování, je naučný popis, jaký pokrm je vhodné předložit člověku znavenému dlouhou poutí, aby se zbavil únavy.[179]

[TX15] [Můj otec jako mladý mnich v chošúnním klášteře][180] se jednou vracel někde od Yoltu nebo horního toku Bulganu sem na Sönköl. Šel pěšky a v zimě. Prostě jenom tak šel domů. Blížil se totiž nový rok (Cagaan sar) a rodiče jej volali, aby nachystal palivo na otop. Přebrodil Hüjirt, přeběhl přes Serüün – tudy asi šel, přes Serüün, až došel k jedné rodině v Har butu, že tam přenocuje. Byla tam jedna rodina, místní domácnost starých lidí. A on, mladý člověk, který prochodil celý den, chtěl pít a jíst, ale oni mu navařili ve vodě proso a nedali mu ani čaj, ani jiné jídlo, protože tak se to prý dává ušlým a unaveným lidem, protože se pak neunaví. [Chlapec] měl s sebou své psa jménem Kulmis a ten pes měl zvoneček. Asi proto, že po cestě se [mohli vyskytnout] vlci a ti samotného člověka na cestě mohli napadnou a sežrat. A [ten pes] v noci běžel až po ústí Gürtu, kde bylo zimoviště našeho děda. Pes doběhl domů. Aniž by tam

175 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_013.

176 Například Handjav se rozesmála, když jsem se zeptal, zda ví o zloději zvaném Hugarhai Kok (Polámaný Kok) a dalším návštěvám pak o mě vykládala, že znám dokonce zloděje Koka.

177 Snad souvisí s *hulman* (ojratsky *külmen, külmün*) „mající maličké, k hlavě přitisklé uši“, což je výraz běžně používaný k popisu zvířat příslušného zjevu.

178 *kulmis gedeg nohaad künčil ögööd yadav* „Psa jménem Kulmis jsem nezvládl otrávit *künčilem,*
künii bičken bürelǰaag mende gehaar yadav jejich malou Bürelǰaa jsem nezvládl pozdravit.“ *Künčil* (chalch. *hüncel*) označuje arsen a strychnin. V tradičním kontextu se jedná o lék, jehož nadměrné nebo nevhodné užívání vede k otravě.

179 Právě tato myšlenka ostatně připomněla Čadraabalovi uvedený příběh, když jsem se vrátil z celodenní peší cesty z üyenčského Uliastu k jezeru Sönköl.

180 Podle pozdějšího Čadraabalova vysvětlení se jedno z kočovišť kláštera Ih küree nacházelo v Yoltu v místě zvaném Šar hargaan aman.

přespal, rovnou přiběhl sem. [Chlapec] ráno vstal a šel od té rodiny dál a jak přicházel k Türgenu, přišel mu otec [naproti s koněm]: „Zjistil jsem, že přicházíš, když v noci přiběhl Kulmis. Poznal jsem [ho] po zvuku jeho zvonečku.“[181]

Na jména předků, zvláště ženských, ve vzdálenějších generacích se informanti často upomínají prostřednictvím slov, jejichž vyslovování se jejich matky nebo další ženy v rodině vyhýbaly (manželky, zvláště mladé nevěsty, se dosud vystříhají vyslovování jmen svého tchána a tchyně a jejich předků, případně i sourozenců, a slov začínajících na stejnou slabiku). Například Zandavaanii Maǰig si jméno manželky svého strýce, nojona Baldandorǰe, jménem Amarǰargal, připomínal způsobem: „[Vzpomenu si,] která slova bylo u nás zakázáno vyslovovat. [V jejím jménu bylo] nějaké J̌argal. Protože *ǰargal* („radost“) jsme nesměli říkat. *Amar* („pokoj“) jsme nesměli říkat. Tak se jmenovala Amarǰargal.“[182]

3.5.2.3. Uctívané předměty

Významnou mnemonickou funkci mají nejčastěji předměty uchovávané po předcích. Připomínají jejich zvláštní činnost, počiny, náboženské zásluhy. Často se k těmto předmětům váže víra, že symbolicky nebo i bezprostředně pozitivně ovlivňují život svých držitelů (připomínají pozitivní vliv dobrých činů předků na potomky).

Tzv. „pečeť tisíce buddhů“ (*mingan burhnii tamga)*, kovová forma pyramidálního tvaru s plastickým reliéfem tisíce buddhů sloužící na výrobu hliněných votivních figurek *cac* (je tudíž zvána také „forma na cacy“ *cacaan kev*), byla podle tradice přivezena do Bulganu Sampilem, správcem panství (*hošuunii zahiragč*). Je po čtyři generace uctívána v rodině potomků Sampil *zahiragče*, aktuálně se předává střídavě mezi jednotlivými syny pana Čadraabala, protože její uchovávání v domácnosti podle jejich víry přináší rodině a jejím stádům požehnání.

Doklady o vykonané pouti na významná poutní místa (zvláště Wutaishan, klášter Kumbum)[183] slouží jako potvrzení o tom, že požehnání vycházející z aktu pouti má přetrvávající příznivý vliv na potomky poutníků. Jinde bývají v tomto smyslu uchovávána papírová potvrzení o poutích (zvláště na Wutaishan)[184] Podle bulganské orální tradice si na přelomu 19. a 20. století člověk zvaný *Dolda* Amgalan ze své pouti na Wutaishan nebo do Kumbumu přivezl kůži z divokého jaka, kterou uchovávali jeho potomci. V současnosti je však již nezvěstná.[185]

V rodině pana Čuluunočira se uchovává tzv. *dongraa (dungraa, tunraa*, tib. thun rwa), roh ze „šíleného“ chajnaga. Tento nástroj původně patřil Har hüzüüt düvčinovi, jenž měl s jeho pomocí odvrátit kletbu (*haraal*) vyslanou proti Altajským Urianchajcům torgúdským lamou J̌amiyan Tangadem (podrobně viz příloha II.). J̌amiyan Tangad předal *dongru* jinému mnichovi jménem Naaka *lovon*, jenž přežil persekuci. Po smrti bezdětného Naaky převzal jeho majetek jeho soused Buyandelger a od něj pak *dongraa* přešla s dalšími náboženskými předměty k Čuluunočirovi. Čadraabalův otec lama Aravǰaa kritizoval, že si Buyandelger *dongru* vzal k sobě, protože jako lama považoval za nebezpečné, aby s takovým speciálním rituálním nástrojem zacházel laik. Čadraabal k charakteristice *dongry* uvedl:

hainag geǰ yum galzuurah tüühgüi, galzuurval dongraa hiideg evreerii
arvan naimtai üren küm galzuurah tüühgüi, galzuurval dund čimgei bas burhna keregsel boldog[186]
Chajnag by neměl zešílet. Pokud se tak stane, z jeho rohů se udělá *dongraa*.
Osmnáctiletá žena by neměla zešílet. Pokud se tak stane, z její stehenní kosti se také dělá rituální nástroj.

V sumu Üyenč uchovává rodina potomků bratra posledního zahčinského gegéna Činrüva uši divoké ovce (údajně s vlastnickou značkou místního božstva, *altain savdagiin imtei argaliin čiken*), která

181 Čadraabal 15. 6. 2018 180615_002.
182 Maǰig – Bekeen 20. 1. 2013 WS560804 12:05. Jméno Amarǰargal je doloženo i od dalších informantů.
183 V Mongolsku se obě místa uvádějí obvykle společně (Utai Gümben) a také většina Altajských Urianchajců se mylně domnívá, že se jedná o jednu lokalitu.
184 S takovým postojem k papírovému potvrzení o pouti proběhlé v období éry *Törü gereltü* (1821–1850) jsem se setkal v sumu Cogt, ajmagu Govialtai. Potvrzení o poutích na Wutaishan se vyskytují ve sbírkách mongolských rukopisů častěji, kromě náboženského významu byla patrně i úředním dokumentem vyžadovaným místními úřady jako potvrzení, že cesta splnila svůj účel.
185 Čadraabal 2. 8. 2017 170802_010.
186 Čadraabal 19. 7. 2016 160719_003 28:30.

se podle tradice nechala sama od sebe ulovit, když se gegén narodil v chudé opuštěné rodině. Uši se uchovávají společně s koňským postrojem, s nímž gegén uprchl z kazašského otroctví zpět do kláštera (viz kapitola 5.2.4.1.).

V jisté domácnosti v sumu Bulgan se dodnes uchovává vzácná soška zpodobňující Noyon hambu (Noyon kamba) Luvsanpuncoga.[187] Při mé první návštěvě Bulganu v roce 2012 byla soška umístěna v chrámu v centru sumu. V roce 2014 nebo 2015 si ji však rodina vzala zpět do domácí úschovy, načež byl chrám v dubnu 2015 vykraden. Do kláštera sochu umístil jeden ze tří lamů, kteří chrám počátkem 90. let obnovili, lama Bayandaan J̌alcan.

J̌alcan sochu dostal do úschovy na začátku protináboženských persekucí ve třicátých letech od svého učitele, Dandar *lovonga*. Dandar *lovong* správně předpokládal, že *geleng* J̌alcan nebude pro své mládí persekvován, a sochu mu předal do tajné úschovy. Nejpozději od 60. let již bylo v Bulganu všeobecně známo, že J̌alsan dříve velmi uctívaného „burhana" uchovává a zájemci o uctění sochy k J̌alcanovi přicházeli a mohli se jí poklonit.

Bulganští Urianchajci nemají ponětí o historické osobnosti Noyon kamba a úcta projevovaná zpodobení Noyon kamba vychází jen ze staré tradice. Čadraabal uvedl, že k sošce Noyon kamba se váže příběh o tom, jak se zázračně objevila v altajsko-urianchajském chošúnu Baruun ambana. Jakýsi člověk v zimě při pasení dobytka zpozoroval, že na kopci v dáli zůstává uprostřed sněhu stále holé místo. Když i po další sněhové vánici zůstalo místo stále bez sněhu, zašel se tam podívat a zjistil, že uprostřed něj sedí socha Noyon kamba. Sochu donesl do chošúnního kláštera a od té doby byl Noyon kamba v klášteře uctíván. Proto se Noyon kambovi také říká „burhan nalezený v pustině" (*keerees olǰ avsan burhan*).[188]

3.5.2.3.1. Chošúnní pečeti – symbolický předmět se vztahem k lokální identitě

Ačkoli historický obraz fungování regionálního správního systému v době před založením lidového zřízení je v orální tradici téměř zapomenut, významnou symbolickou roli v orální tradici hrají pečeti někdejších chošúnů, třebaže fyzicky jsou dnes uloženy v archivech, muzeích nebo jsou ztraceny. Podrobně jsem zmínky o pečetích popsal v orální tradici chošúnu Baruun ambana. Nojonové chošúnu Baruun ambana používali v průběhu doby nejméně čtyři různá pečetidla:

> 1.) mosazné udělené qingským dvorem v roce 1763 (dnes v Muzeu bogdchánova paláce v Ulánbátaru) s držadlem v podobě kolíku (*gasan bariultai*), 2.) pečetidlo udělené mongolskou vládou v Ih hüree (nezvěstné), 3.) stříbrné pečetidlo udělené Čínskou republikou v roce 1916 s držadlem v podobě sedícího lva – bylo uchováváno potomky rodu nojonů v Čingelu, 4.) pečetidlo udělené roku 1931 vládou provincie Xinjiang s držadlem v podobě lva s předními tlapama na kouli (podle orální tradice na zeměkouli *delhiin bömbörcög deer zogsson arslanii bariultai*).

Orální tradice však tolik pečetí nezná. Čadraabal uvedl, že pečetě byly dvě, zlatá a stříbrná. Stříbrná pečeť byla ve formě lva (někdy se uvádí tygr) stojícího předními tlapami na zeměkouli.[189] Stříbrnou pečeť si chošún nechal udělat za 500 kusů ovcí.[190] Podle Čadraabala byla zlatá pečeť uchovávána v klášteře, kdežto stříbrná pečeť sloužila nojonovi k běžné úřední činnosti. V 90. letech 20. století navštívila Bulgan Yanǰinsüren, dcera posledního nojona J̌amiyanǰava, a přinesla zprávu, že stříbrnou pečeť si z Bulganu Čültem da lam odnesl, kdežto zlatá pečeť v Bulganu zůstala.[191] V Čingelu pečeť uchovával J̌amiyanǰavův syn Batbayar. Následně navštívil Čingel bulganský

187 *Noyon hamba* Luvsanpuncag (blo bzang phun tshogs), zvaný také *Züüngar toin bagš* (Urozený učitel z Dzúngarska), byl vnukem züüngarského vládce Erdenebaatara huntaiǰe. Studoval v klášteře Goman a stal se také jeho *hambou*. Chán Galdanceren jej pozval zpět do Dzúngarského chanátu, aby zde založil filozofickou školu (*canid*). Тэрбиш 2008: 88. V Mongolské státní knihovně se nachází jeho namtar v jasném písmu: *yeke mkan po očir bariqči blobzang pon coq dpal bzang poyin touǰi zalbaril süzüqteni edegēküi em kemēkü orošibo.* Нацагдорж 2018.

188 [TX16] Čadraabal 4. 6. 2018 180604_009 02:53–04:45.

189 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_010.

190 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_014. Podle Baasanǰava byla pečeť se lvem na zeměkouli vyrobena v Ürümči za 1000 ovcí: *arslantai delhiin bömbörcögtei tamag ürümčid mingan hoi tuulgaǰ avaačaad hiilgesen.* 180520_006.

191 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_011.

vlastivědník Puncagdorǰ a přinesl otisk Batbayarovy pečeti na bílé látce. (Batbayar i Puncadgorj brzy poté zemřeli a neměl jsem možnost se s nimi setkat.) Fotografie Batbayarovy pečeti byla v Xinjiangu publikována ještě v roce 2004, ale krátce poté byla údajně z jeho domu ukradena a od té doby je nezvěstná.

[TX17] Pečeť se v době Velké kulturní revoluce konfiskovala spolu s věcmi [majetky bohatých] Kazachů. Když se později opět trochu uvolnilo, v 70. letech, kazašské věci se opět vydaly a pečeť tam zůstala. Jak na tom úřadě zůstala, stařec Jintangzi – teď je mu 86 let – tak ten stařec a já jsme se na tu pečeť podívali, přečetli ji a ten stařec Jintangzi řekl: Tato pečeť je naše altajsko-urianchajská pečeť. Měli bychom ji teď předat, kam patří. Tehdy žil nejstarší syn [nojona J̌amiyanǰava] Batnasan. Ale protože byl za kulturní revoluce hodně pronásledován jen proto, že byl synem nojona, nevzal si ji. Řekl, neměl bych si ji brát. Jsou tu moji mladší bratři. Nebo je tu strýc, Senge lama. Chtěli jsme ji tedy dát Senge lamovi, přinesli jsme mu ji a dali mu ji domů. Ale protože Senge v době revoluce jako potomek bohatého člověka, nojona, také stal obětí persekuce, řekl: „Tohleto [pečeť] mně nepatří, já jsem stran náboženství, já mám pravomoc nad náboženstvím, co se pečeti [tj. světské vlády] týče, tam já nemám žádné právo. A tam jsme ji dali do domu Batbayarovi. Tak to bylo s tou poslední pečetí. A potom zmizela. Nevím, kde je ta pečeť teď. [192]

V 90. letech se mezi Urianchajci v Bulganu začalo veřejně mluvit o tom, že „zlatá pečeť s držadlem ve tvaru kolíku (*gasan bariultai*), kterou chošúnní nojon nechal vyrobit za tisíc ovcí“, se ztratila poté, co ji vládní představitelé (*tör zasag*) v průběhu 30. let zkonfiskovali. R. Čadraabal slyšel od již zesnulého Čoidora, jenž byl v mládí novicem v kláštěře *(manǰ*), že on sám vydal zlatou pečeť Darǰaa zangovi, tou dobou místnímu představiteli lidové vlády. Klášter tehdy sídlil v místě zvaném Ulaan köděö na levém břehu řeky Türgen. Bylo to v době, kdy již začaly persekuce, takže v kláštěře zůstali jen malí novicové, zatímco dospělí mniši byli odvedeni. Proč si Darǰaa zangi pečeť z kláštera vyžádal není jasné. Buď ji měl Darǰaa předat orgánům lidové vlády, nebo ji chtěl uchovat v bezpečí před ztrátou či zničením anebo dokonce využít ve svůj prospěch (v případě obratu situace).[193] Někteří Urianchajci se domnívali, že pečeť od Darǰi zdědil a nadále uchovával jeho syn Namnan. Čadraabal právě na základě této tradice usuzuje, že zlatá pečeť byla uchovávána v kláštěře a měla jen symbolickou úlohu, kdežto chošúnní správce k úřední činnosti používali stříbrnou pečeť.[194] Podle přesvědčení čingelských pamětníků byla zlatá pečeť symbolem pravomoci nojona chošúnu Baruun ambana nad všemi sedmi chošúny Altajských Urianchajců (ve skutečnosti nad třemi chošúny Pravého křídla Altajských Urianchajců). Také čingelští pamětníci uvedli, že zlatá pečeť zůstala na mongolské straně hranic.[195]

... doloon hošuunii urianhain altan tamga gej baisan maanst ... [46:47] altain doloon hošuu urianhaid doloon tamga baisan ugtaan, altan tamagd halaiǰ baisan bügdeer, ene altain naran belt ter altan tamgad neg l yavǰ baiǰ „Měli jsme tady u nás zlatou pečeť Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců ... v Sedmi chošúnech Altajských Urianchajců bylo sedm pečetí [= sedm místních úřadů], ale všichni podléhali zlaté pečeti, tady na jižní straně Altaje byli všichni pod tou zlatou pečetí.“[196]

Událost konfiskace pečeti zachovala v paměti v zajímavé souvislosti s nojonovou manželkou *hatan* Amarǰalgal paní Handǰav. Zároveň dokazuje, že pečeť byla předmětem úcty srovnatelné s úctou vůči osobě chošúnního nojona.

tegeer odoo ter ardiin tör üüseǰ baihad. ter tamgaan tülküür gedeg yumun hatan hümünd hadgaaldag baiǰ. tegeed ter tamgai huraaǰ avdag geǰ ardiin tör. urid muhriin tör geǰ ih durgüi oddog baiv biši. tamga amarǰargal hatnii kelheer ter nöhrii nas barsan čültem da lam tör barihaar ǰamiyanǰab noyan gedeg küühdii ǰins hatsan baga zaluu baiǰ. tegeed nad

192 Dašdaan 22. 1. 2013 WS560812 46:50–50:20.

193 Čadraabal 20. 7. 2016 160720_008.

194 Čadraabal 3. 6. 2018 180603_003, 180603_004.

195 *ter altan tamga gedeg ter cagaan oros, ulaan orsiin üyed biden ene hovdiin bayan ölgee aimagt baisan cagt hocorson.*

196 Dašdaan 22. 1. 2013 WS560812 44:35. Podobně se o chošúnní pečeti vyjadřuje Handǰav, která uvádí sice historicky přesnější termín *čuulgan*, avšak pečeť s platností pro tři chošúny vztahuje mylně na všech sedm chošúnů: Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 16:23-16:44.

tegeed ter urianhai doloon hošuunii čuulgan tamga gedeg yumun kev amban geǰ odoo urianhai doloon hošuun dotor manai hošuu baruun amban kev amban geǰ baiǰ. tegeed ter čuulgan tamga manai amband baisan, manai hošuund. ter urianhai doloon hošuun ter tamagt zahiragdaǰ baiǰ. kev amband zolgaaldag baiǰ.

„Takzvaná krajská pečeť (*čuulganii tamga*) Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců – v našem chošúnu byl totiž v rámci sedmi urianchajských chošúnů takzvaný Baruun amban neboli *kev amban* – tak ta krajská pečeť bývala u našeho ambana, v našem chošúnu. Těch sedm urianchajských chošúnů se zpravovalo tou „pečetí“ (tj. úřadu držitele pečeti) a chodili na audience ke kev ambanovi.“

***ga**raar **ga**ngan*
***kö**leer **kö**ngön*
saahuu galzuu torguud avgai gegeed
***ta**mgaan tülküür hereggüi.*
***tä**mknii tülküür nad hadgaluuldaggüi geǰ*
bi tiim bütelgüi küm ünen geǰ olon kümünd köngönd üzegdedgiim ünen geǰ hariu ögööd ögölgüi baisiim. tegeed tamgaan sakuusnii örgöönd nuuǰ baital avaad yavsan gedeg biši ene tör.[197]
A když pak vznikal ten lidový režim, tak takzvaný klíč od pečeti uchovávala hatan. A tak lidová vláda chtěla tu pečeť konfiskovat. Dříve [se říkalo] „holohlavý režim“, protože [jej lidé] neměli rádi. Podle slov Amarǰargal hatan, když zemřel její manžel, Čültem da lam se ujal vlády, zatímco jeho [Baldandorǰovu] dítěti J̌amiyanǰav nojonovi připíchli ǰins (odznak hodnostní třídy), třebaže to byl malý chlapec, tak [Amarǰargal pravila]:
„Říkají, že já fintivá bláznivá torgúdská ženská nepotřebuji klíč od pečeti. Ti by mě nesvěřili ani klíč od tabáku (pozn. v mongolštině aliterace *tamga – tamki* „pečeť – tabák“). Opravdu mě mnozí zlehčují jako neschopnou osobu.“ A proto jej [klíč] nechtěla vydat. Schovávala pečeť v chrámu ochranného božstva (*sakuusan*), ale nakonec jej tento režim stejně odnesl.
tegeed ter amarǰargal hatand ireed ter šaavar darga marga avaad yavǰ baital. arvan zurgaataidaan šütsen olon tümnii hošuunii tamga bilee (neg toon arvan zurgaataidaan irsen neg toon arvan tavtaidaan irsen amarǰargal hatan baldandorǰ ambantai suuhdaa), tegeed küceer avǰ baisan bolniš. tegeed tamga daruulǰ oroi deeree šütne gegeed dombtoi cai tavagtai idee tavaglaǰ ögǰ baisan caas avǰ tamga manai baruun ambanii tamga ter amarǰargal hatan daruulǰ huraaǰ avǰ baisim gelee.[198]
A tak, když k Amarǰargal hatan přišel předseda Šaavar a další [noví představitelé sumu], aby [pečeť] násilím odebrali, [pravila hatan]:
„Byla to chošúnní pečeť náležející množství lidu, již jsem uctívala od svých šestnácti let.“
(Amarǰargal hatan přišla buď v šestnácti, nebo patnácti letech.) Ale oni si ji vzali násilím.
A tak přinesla nádobu s čajem a pohoštění na míse, dala jim papír a nechala si pečeť alespoň otisknout, že ji bude uctívat.

V tomto kontextu je třeba chápat snahu urianchajské nobility násilím přestěhovat z Bulganu do Čingelu společně s poddanými také nojona a jeho pečeť, protože nojon a jeho vládní pečeť byli hlavními symboly potvrzujícími identitu komunity – chošúnu.

3.5.2.4. Hudba

Jako třetí mnemonický prostředek uvádí J. Vansina (1985: 46) hudbu, míní však především upamatování se na slova písně na základě melodie a rytmu. Hudba v urianchajské historické orální tradici hraje roli okrajovou. Již jsem zmínil, že historické zprávy a informace bývají předávány pomocí prostého sdělování. Řada dějových historických zpráv se odkazuje ke známým nebo polozapomenutým písním; v této práci například píseň *Zee bičken zeerd* v narativu o nešťastné svatbě J̌amiyanǰava s torgúdskou princeznou ve verzi pana Bekeena (píseň obecně známá) nebo píseň *Hadaan sümber uuland* zmiňovaná jako píseň složená Narobančin gegénem při jeho návratu k jeho rodnému místu (píseň jinak zcela neznámá v ostatních verzích téhož narativu i mimo ně). Nikdy jsem se však nesetkal s tím, že by na stejnou píseň odkazovalo více verzí téhož narativu (ve všech ostatních, velmi početných verzích o svatbě J̌amiyanǰava a torgúdské princezny zmínka o tom, že by J̌amiyanǰav složil nějakou píseň schází). Podobně se nestává, že by k jedné písni vztahovalo více informantů shodný příběh o jejím původu (píseň *Davaagaar yaaǰ davna l maani* nebo píseň *Cagaan ovoonii caaduul belees* spojují různí informanti vždy s různými příběhy různých konkrétních osob).

1.) Píseň *Hoyor nutgiin erk* byla původně jednou z mála altajsko-urianchajských krátkých písní (*bogino duu*) nazývaných *kokir duu* („žertovné, humorné písně“). Ke knize „Urianchajské kulturní dědictví“ (*Урианхайн өв соёл*)[199] je na CD přiložen záznam písně, již zpívala za pomoci obvyklé jednoduché melodie urianchajských krátkých žertovných písní *kokir duu* Sodoviin Süren (*asi 1910) v sumu Duut. Jedná se o velmi krátkou verzi písně. Píseň v roce 1989 od téže informantky zaznamenal B. Katuu i s doprovodným narativem o jejím původu (Катуу 2011: 585-587). Dnes je píseň mezi Urianchajci v sumech Mönhhairhan a Bulgan relativně obecně známa, ale

197 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 16:45.
198 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 17:50.
199 Цолоо – Мөнхцэцэг 2008. Nahrávka č. 4 na přiloženém CD.

z velké části patrně již vlivem několika moderních uměleckých ztvárnění, které užívají novou melodii. Podle S. Süren (v záznamu Č. B. Katuua 2011: 586) složil píseň milenecký pár, mládenec Šarhargai z oblasti Gurvan Cenher a dívka z oblasti Delüünu. Mladí milenci se seznámili v letním období, kdy pastevci v této oblasti obvykle vycházejí na letoviště na horské hřebeny, kde se setkávají rodiny po zbytek roku žijící v navzájem oddělených a někdy značně vzdálených údolích, a s nadcházejícím odchodem na podzimní a zimní kočoviště se museli od sebe opět oddělit. Jako rozdělení milenců vykládá píseň také B. Handjav.[200] Dle současného obecného povědomí však píseň vyjadřuje stesk nad rozdělením původně jednotné urianchajské pospolitosti chošúnu Baruun amban po zneprůchodnění hranice mezi Bulganem a Čingelem v polovině 30. let 20. století.

Uulaar yaaǰ davna höö	Jak překonáme hory?
Uulzaad yaaǰ salna höö	Jak se rozdělíme, když jsme se setkali?
Hadaar yaaǰ davna höö	Jak překonáme skály?
Hargaldaad yaaǰ salna höö	Jak se rozdělíme, když jsme se setkali?
Salya geǰ salsančgüi	Nerozešli jsme se dobrovolně,
Salangid nutgiin erkeer sallaa	kvůli rozdělenému lidu jsme se rozdělili.

V současnosti se mi již původní melodii písně zaznamenat nepodařilo. Všichni informanti[201] zpívají podle moderního populárního uměleckého zpracování.[202]

2.) Altajští Urianchajci šesti ze sedmi chošúnů žili po obou stranách Altaje. Zatímco v letních měsících se na hřebenech hor obyvatelé jednotlivých chošúnů stýkali, v zimních měsících byli rozděleni zasněženými průsmyky prostupnými jen zkušeným lovcům na lyžích. Rozdělení urianchajského území novou hranicí v roce 1913 i následné nedobrovolné migrace vynucené válečnými okolnostmi zavdávaly příčinu ke vzniku písní vyjadřujících osobní vzpomínky na opuštěný nebo vzdálený domov, případně na dočasně nebo trvale odloučené příbuzné. V sumu Altai (Bayan-Ölgii) zpíval Gongoriin Basan[203] v tomto smyslu píseň, o níž uvedl, že ji zpívali Urianchajci prchající v roce 1933 ze „západního Altaje“, z té části chošúnu Züün ambana, která od roku 1913 připadla k Čínské republice.

Enees irehdee bas neg duulsan duun baina. Altain Urianhain tasalhlaar duulaad irsen duun.

„Existuje píseň, kterou zpívali, když odtud (ze Západního Altaje) přicházeli. Je to píseň, kterou zpívali, když byli Altajští Urianchajci roztrženi.

Cagaan ovaagiin caaduul belees	Z úbočí za Bílým ovoo
Cagaan boraaruu čavčuulan güilgelee	popohnal jsem bílého šedáka.
Caa holoo nutagtai bilee	Mělť jsem já domov tam daleko,
Odaa maniigeen bičkee sanaa	nyní již na nás nevzpomínej.
Köke ovaagiin caaduul belees	Z úbočí za Modrým ovoo
Köke boraaruu čavčuulan güilgelee	popohnal jsem sivého šedáka.
Köörken holoo nutagtai bilee	Mělť jsem já domov tam daleko,
Odaa maniigeen bičkee sanaa	nyní již na nás nevzpomínej.
Seer hargai süüdertei bilee	Měl jsem tam stinné chlumy,
Serüün altai zuslantai bilee	měl jsem tam letoviště na chladivém Altaji.
Odaa maniigeen bičkee sanaa	Nyní již na nás nevzpomínej.
Baga hargai süüdertei bilee	Stín lesíčků míval jsem,
Baruun altai namarzantai bilee	na podzim v Poledním Altaji býval jsem.
Odaa maniigeen bičkee sanaa	Nyní již na nás nevzpomínej.

200 Handjav 18. 7. 2013 WS560973 03:57– 05:45.

201 Zaznamenal jsem například v podání Erhembayariin Amarsanaa (Mönhhairhan). Také Tavuuziin Har Tolgoi (Cecegmaa) zpívala podle moderní melodie, avšak s neobvyklými slovy (18. 5. 2018 180518_005 3:19):

ariin casan hanzarthaa l maanim	Nechať sníh na zadních (horách) roztaje,
alag morin targalthaa l maanim	nechať strakatý kůň ztloustne.
salya gej salsangüi l maani	Nerozešli jsme se dobrovolně,
salaa zamiin erheer sallaa	rozdělili jsme se, protože cesty se rozcházely.

202 https://www.youtube.com/watch?v=4OaVQHrhh84, https://www.youtube.com/watch?v=A7RBZflgNBU.

203 Basang, Ulaan soyon yasan, *1935 (*gahai jil*). Předci Basanga však přinejmenším po čtyři generace žili na hovdské straně Altaje.

Altai Sagsain tald neg kün tegǰ duulaad yavǰ baisan baina, odaa maniigeen bičkee sana geǰ duulaad yavǰ baisan baina.

Na straně Altai [sumu] a [řeky] Sagsai tak jeden člověk zpíval. Zpíval: Nyní již na nás nevzpomínej.“[204]

Místní historik a archivář původem z Altancögcu, Čoloogiin Damčaa (1928-1988), zaznamenal první čtyřverší této písně s rozdílným příběhem o jejím původu. Podle něj píseň složil a zpíval urianchajský pevěc a *yeröölč* Höh delhii (Kök delkee), když společně s dalšími představiteli chošúnu přiváděl princeznu Manǰ, dceru Pa (Palta) wanga, za manželku taiǰi Galsanovi (Galsanǰavovi), synovi chošúnního nojona Yandag ambana (*sul amban* Yandag – Erhšun/Erkešonu, chošún spravoval v letech 1891–1913). Na přesné lokalizaci Cagaan ovoo se místní Urianchajci neshodli, předpokládají však, že se nacházelo na hřebenu Altaje, tedy přibližně na dnešní státní hranici.[205] Mezi žijícími informanty jsem podobný příběh již nezaznamenal.

3.) Výjimečné postavení má píseň *Nariin goviin zeerd* „Ryzák z Nariin govi“, kde se zpívá:

nasan bagatai šuna ni Věkem mladý Šuna
nagac naraan temceǰ odov probojoval se k rodině své matky.

Tato píseň je v celém ojratském prostředí obecně známa jako píseň Šuna baatara, původně historické postavy z doby Dzúngarského chanátu (1. polovina 18. století) a obvykle doprovází legendu o Šuna baatarovi. Tento starý Šuna baatar však mezi dnešními Urianchajci (alespoň na mongolské straně hranice) není znám. V sumu Altai a Buyant však potomci chošúnu Züün ambana spojili tuto píseň s orální tradicí o vlastním chošúnním nojonovi Erhešunovi (chošún spravoval v letech 1891–1913), jenž se měl dostat do sporu o následnictví a utéci na druhou stranu Altaje za svými příbuznými po matčině straně[206] (tedy přesně podle slov písně a hlavního motivu legendy o Šuna baatarovi). Podle archivních pramenů je však zřejmé, že Erhešunu, jenž v roce 1913 předal svůj úřad kvůli nemoci svému synu Galsandorǰovi, v roce 1914 i s Galsandorǰem přeběhl od mongolské vlády na stranu Čínské republiky a své sídlo přestěhoval od řeky Sagsai (na mongolské straně) do Handgaitu (na xinjiangské straně hranice; učinil tak v době, kdy dohoda v Šar süme mezi Ruskem a Čínou stanovila novou hranici po hřebeni Altaje). Z písemných pramenů navíc víme, že Erhešun a jeho rod byli považováni za potomky Šuna baatara.[207] I tato genealogická vazba je dnes mezi potomky nojonského rodu Züün ambana zapomenuta.

204 Basang 22.6.2014 WS561224, Bayan-Ölgii, Altai sum, Dund davaat (zuslan).

205 Дамчаа 2015: 28. Пунцагдорж 1990: 235 a Катуу 2011: 480-481 uvádějí verzi o šesti čtyřverších bez příběhu o původu písně.

206 Podle Lišeeho naopak Erhešunu utekl před Číňany, proti nimž bojoval, k Telengidům na ruské území, kam byla provdána jeho teta. Po sedmi letech se vrátil zpět (26. 6. 2014 WS561243 54:00).

207 МУУТА ХА-128. Д-1. ХН-1, fol. 32r.

4. VÝZNAM A ÚLOHA ORÁLNÍ TRADICE PRO KOMUNITU ALTAJSKÝCH URIANCHAJCŮ

V teoretické předmluvě jsem uvedl, že základní společnou vlastností orální historie a orální tradice Altajských Urianchajců je předávání osobní interpretace událostí z vlastní minulosti a její aktualizace ve vztahu k současné situaci. V této kapitole se proto blíže zaměřím na to, jakou interpretaci prostřednictvím orální tradice Altajští Urianchajci své minulosti přisuzují, a na základě ní popíšu několik hlavních námětů, s nimiž jsem se v orální tradici Altajských Urianchajců setkával.

Skrze interpretaci minulosti slouží orální tradice Altajským Urianchajců jako silný prostředek legitimizace (nároku na území, nároku na postavení v místní společnosti či na zachování společenského řádu). Orální tradice se proto chová selektivně, vybírá informace a narativy, které se pro její argumentaci hodí, a příležitostně je upravuje pomocí osobních důrazů.

V této kapitole se také pokusím formulovat odpověď na otázku, co pro Altajské Urianchajce znamená pojem historie *tüüh*, který sami velmi často používají. Činím tak prostřednictvím tří důležitých významových okruhů: původ a vztah k obývanému území, vztah k ostatním etnikům a sousedům, povědomí o příčinných souvislostech v historii a výhledu do budoucnosti. Tyto okruhy se v řadě míst prolínají a překrývají. Schematicky lze říci, že první okruh se vztahuje k minulosti, druhý má těžiště v současnosti a třetí je prorockým výhledem do budoucnosti. Zároveň však všechny tyto okruhy zasahují všechny časové etapy: minulost, přítomnost a budoucnost. Napovídají tak, že Altajští Urianchajci svou představu o historii neomezují jen na minulost. Tyto tři okruhy představují rovněž tři stupně perspektivy orální tradice Altajských Urianchajců: první okruh je svým pohledem omezen na samotnou komunitu Altajských Urianchajců, druhý okruh se rozhlíží do bezprostředního okolí, kdežto ve třetím okruhu se pokouší orální tradice reflektovat otázky nadregionálního až celosvětového dosahu.

Vnímání běhu času v orální tradici Altajských Urianchajců se sice ve svém výzkumu snažím systematicky zachytit a popsat, pro Altajské Urianchajce samé však není v historii vnímání času podstatné. Jak ukazují okruhy této kapitoly, ve většině případů je hlavním motivem sebevymezení – vymezení vlastní komunity, jejího území, vymezování se proti etnickým a kulturním oponentům a sousedům a vyrovnávání se s obecnějšími společenskými změnami.

Zcela na závěr připojuji krátkou kapitolu o didaktické úloze orální tradice. Tu bychom od historie zcela přirozeně očekávali jako jednu z nejvýznamnějších. Didaktická funkce je pociťována jako základní v tradiční mongolské psané historiografii (například známá předmluva ke kronice *Sir-a tuγuji*: „Nezná-li člověk svůj původ, je jako opice zbloudivší v lese.“[208]). Dokumentovaná orální tradice Altajských Urianchajců však didaktické vyznění přináší jen zřídka.

4.1. Tradice a minulost: Tradice o původu

Významnou otázkou, již si klade tato práce, je časový rozsah orální tradice Altajských Urianchajců. Pro nositele orální tradice není obvykle důležitá chronologie, datace událostí ani jejich posloupnost, protože jednotlivé narativy se připomínají nezávisle na sobě a situačně. K nejstarším částem altajsko-urianchajské historické orální tradice lze řadit tradici o původu a příchodu do Altajského pohoří. S narativy o příchodu Urianchajců na jejich současné území také souvisí reflexe jejich vztahu ke svému území v orální tradici.

4.1.1. Altajští Urianchajci a tři říční zákruty (gurvan tohoi nutag)

Ojraté západního Mongolska (Hovdského pohraničí) si byli vědomi toho, že na území, na němž v současnosti žijí, přišli teprve relativně nedávno (tj. ke konci nebo po skončení qingsko-dzúngarských válek v 50. letech 18. století). Z historických pramenů víme poměrně přesně, jak a kdy ojratské chošúny v Hovdském pohraničí vznikly, přesná paměť na tyto události však byla tradičně omezena na rody chošúnních nojonů.

Ve sdílené lokální orální tradici v sumech Bulgan a Mönhhairhan nacházíme narativ o tom,

208 Шастина 1957: 15.

jak předci chošúnu Baruun ambana získali území pro svůj chošún. Zde uvedu verzi ze záznamu I. Lhagvasürena:

V dávných dobách panovník lidu rozděloval území. Každý „lid“ si převzal [od panovníka] své území a vracel se. Brali si území, které dostali. Tu přišlo pořadí na Urianchajce. Urianchajci se po několik dní rozmýšleli, jak by získali co největší území. Přišli k chánovi:
Cháne, chtěli bychom požádat jen o tři lokty (*tohoi*) země.[209] Když to chán slyšel:
Jaké tři lokty si chcete vzít? zeptal se chán.
Urianchajci odpověděli: Bulgan tohoi, Buural tohoi a Buljin tohoi. Chán si pomyslel. „Jestli jsou to jen tyto tři, ať je po vašem.“ Chán si myslel, že tři tohoi nepředstavují příliš velká území. Takto Urianchajci chána dobře zmátli a pěknou lstí získali rozlehlé území.[210]

Podle obsahově shodné verze zaznamenané mönhhairhanským vlastivědníkem C. Böhööem[211] jednal za Urianchajce s císařem (respektive jeho zástupcem) urianchajský *zangi* Amgalan (Amguulan), jehož ve svém rodokmenu jako nejstaršího předka v 7. generaci uvedla paní Handjav. Tímto je příběh nepřímo datován do doby přibližně před 250 lety. Přesná jména však pro tuto kapitolu nejsou podstatná. Tento příběh zdůrazňuje tři důležité okolnosti: 1.) k usazení se na daném místě je potřeba císařského svolení (území Urianchajcům přidělil císař), 2.) nové území získává již předem určená komunita lidí, poddaných dědičného vládce, 3.) budoucí chošún získává území podle vlastního výběru, větší a výhodnější, než se mandžuská vláda domnívá, a k prosazení své vůle používá důmyslné lsti. Podle starého mongolského nomádského myšlení byla pro identitu určité komunity lidí určující především příslušnost k osobě (dědičného) vládce. Vztah k určitému území byl až faktorem druhotným, protože před dobytím západního Mongolska Mandžuy se jednotlivé skupiny poměrně často přesouvaly podle aktuálních potřeb (stavu pastvin, počasí a vojenské situace). Vstupem do mandžuského poddanství sice Altajští Urianchajci získali relativně přesněji vymezený prostor k pobytu (přinejmenším povodími jednotlivých řek), avšak představa, že určující pro identitu dané komunity (nově zvané chošún) je osoba nojona jako vládního představitele, zůstala živá velmi dlouho. I dnes ve vyjadřování nejstarší generace Altajských Urianchajců slovo *nutag* (obvykle překládáno jako rodná země, rodné místo či rodný kraj) znamená mnohem častěji vlastní skupinu lidí, vlastní komunitu než rodné území, třebaže oba významy jsou mnohdy přítomny zároveň.[212]

Orální tradice v uvedeném příběhu uchovává právní myšlení dynastie Qing, kdy byl podle zákona nejvyšším vlastníkem veškerého území císař, který měl podle své vůle možnost území přidělovat do užívání jednotlivým nojonům. Čadraabal uvedl: „Urianchajské hranice určil mandžuský císař.“[213] Z dnešního pohledu, který uvažuje v etnických souvislostech a zdůrazňuje historický nárok národa či etnické skupiny na své území, může být tento postoj orální tradice nepříjemný až nepřijatelný. Orální tradice Altajských Urianchajců však obvykle neuvažuje v celonárodním měřítku, je regionální nebo ještě spíše omezená na pohled dovnitř vlastní komunity. Prospěch komunity je nejvyšší hodnotou v orální tradici. Tohoto prospěchu aktéři uvedeného narativu lstí vůči mandžuskému císaři dosahují, a proto je jejich čin hodnocen pozitivně. Mandžuský císař navíc ve starší vrstvě orální tradice nepřestavuje cizího agresora, ale vlastního dobrotivého pána, který je se svým sídlem daleko v Pekingu vnímán zcela neosobně a napůl zbožštěně.

Podobné vyprávění o získání současného území nacházíme u hovdských Ööldů v sumu Erdenebüren. Oproti urianchajskému příběhu se v ööldské verzi odráží i soupeření se sousední skupinou (Myangady). Je pozoruhodné, že ööldský příběh zachycuje řadu okolností velmi přesně,

209 *Tohoi* – také „říční zátočiny, zákruty řeky“. *Tohoi* se objevuje jako častá součást místních názvů kolem řek Öröngö a Erčis (Irtyš), které se v terénu podhorských nížin často zatáčejí a vytvářejí říční zákruty.

210 Legendu zaznamenal I. Lhagvasüren v roce 1988. МУЗСЭХ 2011: 5. Současní informanti sdělovali zjednodušenou verzi v podobě konstatování obsahujícího však všechny důležité informace: Altajští Urianchajci si na mandžuském císaři vyžádali území tří *tohoi:* Bulgan tohoi, Buural tohoi a Buljin tohoi. Např. Čadraabal 30. 7. 2017 170730_001.

211 Бөхөө 2002: 112. Böhöö zaznamenal vyprávění Banzariin Ragvy.

212 K pojmu *nutag* v myšlení mongolských nomádů viz zvláště Oberfalzerová 2008.

213 Čadraabal 16. 8. 2017 170816_010.

srovnáme-li její chronologii s archivními prameny. Do Hovdu přišli Ööldové poměrně pozdě, až v roce 1764, poté, co byl odvolán jejich vládce Dambai, který vedl dlouholeté spory se svým nevlastním bratrancem Puncagem. Obě skupiny Ööldů tvořili potomci poddaných Aravdana, který na mandžuskou stranu přešel již v roce 1702 a přesunul se do Chalchy, v roce 1732 jeho syn Sevdenvanbuu až na Halhiin gol. V roce 1761 se obě skupiny vrátily a připojily k aimagu Sain noyona. Zatímco Puncagovi poddaní součástí Sain noyon aimagu zůstali, Dambiin Ööld byli přesunuti do Hovdu, kde vytvořili samostatný chošún pod správou nedědičného a voleného *bügdiin daraga* (generálního ředitele).[214] Příběh také správně zaznamenává, že ve stejné době jako Ööldové přišli do Hovdu také Myangadi. Ti byli po popravě hotgoidského Čingünǰava v roce 1756 přiděleni do chošuunu Dorǰcedena. Myangadi však si však pod Dorǰcedenovou vládou nezvykli a podali stížnost na jeho tvrdé jednání k poddaným, třebaže skutečným důvodem byla touha po volnějším postavení bez přímé závislosti na chalchských *zasacích* podobné Tagna Urianchajcům. Myangadi byli nakonec v roce 1766 přestěhováni (ovšem také proti své vůli) do Hovdu.[215] Příběh rovněž správně uvádí, že obě skupiny od počátku jednaly s hovdským ambanem – Ööldové a Myangadi byli prvními skupinami mimo vojenské zemědělce, které do pravomoci hovdského ambanátu připadly (hovdský ambanát založen 1761). Zcela historickou postavou je také zangi Bold, který byl po příchodu Dambiin Ööldů do Hovdu jmenován prvním generálním ředitelem chošúnu.[216] Oproti němu urianchajského zangi Amgalana ve výše uvedené verzi z chošuunu Baruun ambana zmiňuje pouze orální tradice a archivní prameny jej nedokládají.

Obě vyprávění také symbolicky zachycují povědomí o původně značně rozdílném krajinném rázu území hovdských Ööldů a Altajských Urianchajců. Centrem chošúnů Altajských Urianchajců – chošún Baruun ambana nevyjímaje, byly původně nížiny na jihozápadní straně Altajských hor kolem řek Öröngö a Irtyš. Proto se ve výše uvedeném příběhu hovoří o říčních zákrutech *tohoi* (do příchodu Torgútů patřilo k chošúnu Baruun ambana i celé povodí řeky Bulgan – Bulgan tohoi znamenalo především dolní tok řeky kolem dnešního centra hovdského sumu Bulgan). Teprve na přelomu 19. a 20. století v důsledku čínské a kazašské migrace došlo k přesunu chošúnních center na severovýchodní stranu Altaje, tedy do vysokohorských oblastí.

V době, kdy do Barlagiin hotgor přišel ööldský „horní“ chošún – Ööldi doposud sídlící západně od soutoku řek Orchon a Tamir, přišli zároveň také poddaní chošúnu Myangad. Tyto dva chošúny se přihlásily do poddanství hovdského ambana (*Ховдын хуувийн сайд*), který následně dostal za úkol přidělit oběma chošúnům území. Vůdce ööldského chošúnu zvaný Bold zalan vyslal skupinu lidí, kteří měli území prozkoumat. Usoudili, že na pravém (jižním) břehu řeky Hovd, na východní straně hor Cambagarav, Suhait Hairhan a pohoří Höh serh západně od řeky Buyant se rozkládá příhodné území, kde se bude dařit dobytku a lidi nebudou stíhat nemoci. V získání tohoto území však stála jedna překážka. Nojon chošúnu Myangad byl starší než Bold zalan a měl tudíž právo vyslovit návrh jako první. Kdyby se tudíž chtěl na jmenovaném území usadit jako první, nemohli by se s ním o to nijak přít. Když tak chvíli rokovali, Bold zalan najednou vyšel ven, jako by jej náhle napadla myšlenka.

Bold zalan zašel k nojonovi myangadského chošúnu a dlouho do večera při jídle a pití společně probírali různé záležitosti, dobytek, kočování, různé radosti i starosti. Nakonec ulehli jeden vedle druhého a povídali si. Tu Bold zalan začal předstírat, že usíná a mluví ze spánku: „Jak jsou ty modré hory na severovýchodě pěkné. Ze všech údolí a ráztok natočených ke slunci stéká voda, stromy se zelenají, divoká zvěř se drží v houfech jako nakupená skaliska, divoká cibule hojně roste. Zátočina řeky Hovd, šumící nivními lesy, to je místo, jež jistě dokáže přečkat i tři roky sucha a tři roky *zudu*. Toto území si vezmu. Avšak tento nojon je starší a váženější než já, tento nojon musí říci svůj návrh jako první.“ Nějak takto blábolil, pak byl chvíli zticha, až se najednou s chroptěním s úlekem probral. „Fuj, tak mě ta vodka zmohla, až jsem usnul a asi jsem něco ve spánku žvanil. Vážený pane, neumím se chovat, račte odpustit. Pěkně se vyspěte. Zítra máme oba důležitou práci, pojďme zavčas spát.“ To řekl a odešel.

Když Bold zalan odešel, myangadský nojon chvíli přemýšlel, co to ten mladík vykládal? Co to říkali, ti naši průzkumníci? Když nad tím tak přemýšlím, tak tento kraj se mi skutečně hodí. A celou noc přemýšlel, že toto území nesmí ztratit ve prospěch Ööldů.

Nazítří ráno v úřadě hovdského ambana posadili oba nojony vedle sebe podle podle předepsané hierarchie a zahájili přidělování území. Nejprve vyzvali myangadského nojona, aby jako starší přednesl svůj návrh. Nojon vyjmenovával:

„Höh hötöl, Altiin am, Angalagiin am, Morit, Cagaan bulan, Šar aral – okolí hory Altan Höhii a levobřežní zátočiny řeky Hovd až po jezero Har us.“ Mandžuský amban na to:

214 Оюунжаргал 2009: 133-143.

215 Оюунжаргал 2009: 145-158.

216 Оюунжаргал 2009: 141.

„Chaj, teď jsou vaše. [A teď,] ööldský nojone, promluv ty!“[217]

„Zapište, že ööldský chošún bude bydlet mezi třemi sněžnými vrcholky,“ řekl Bold zalan.

„Chaj, do těchto tří míst se váš chošún vměstná?“

„Jistěže vměstná. I kdyby se tam nemělo vměstnat, nemohu přece říkat, abyste mi dávali území z jiných chošúnů,“ řekl Bold zalan. Amban na to:

„Takže jsi řekl. Zapište to.“

Zapsali si tedy Teregt, Suhait a Cambagarav, a tak jsme začali obývat v tomto kraji, říkávali staří lidé.[218]

Je hodné pozornosti, že jak urianchajská verze, tak ööldská verze nehovoří o tom, jak příslušný chošún vznikl, ale jak chošún získal své současné území. Zřejmě je zde reflektována historická skutečnost, že do mandžuského administrativního systému byly vtěleny již dříve existující organizační jednotky. Urianchajské chošúny podobně jako hovdští Ööldové svůj původ spatřovaly již v předmandžuském období, ačkoli přesnější historická paměť dějů v 18. století upadla v zapomnění. Jedinou paměťovou stopou, která na úrovni chošúnů spojovala předmandžuské období s pozdějším mandžuským obdobím, byly genealogie chošúnních nojonů.

4.1.2. Odkud a proč jsme přišli?

Dnešní mladší generace Altajských Urianchajců obvykle zmiňuje původ Urianchajců od významného mongolského kmene v Čingischánově době, o němž čtou v dnes všeobecně rozšířené Tajné kronice Mongolů. Mezi nejstarší generací Altajských Urianchajců na venkově jsem podobné odkazy nenalezl a domnívám se proto, že jde o relativně nedávné přejímání současných populárních historických znalostí a vliv dnes široce popularizované četby Tajné kroniky Mongolů. Nejstarší generace Altajských Urianchajců v náznacích zmiňuje spíše vazbu na historickou ojratskou státnost a ojratský kulturní okruh.

Nejuznávanější současná pamětnice v hovdském sumu Mönhhairhan, Banzariin Handǰav, opakovaně (2011, 2013, 2014) připomínala verše písně, jejíž úplné znění a melodii si však již nepamatovala. Píseň zmiňovala místa *Eles Teeke, Gulz Haingiin süm* jako původní domov Altajských Urianchajců. Gulz Hainag jsou názvy dvou centrálních klášterů Dzúngarského chanátu nacházejících se původně na protilehlých březích řeky Ili.[219] Název Eles Teeke Altajští Urianchajci spolehlivě neobjasnili, avšak z dalšího kontextu je zřejmé, že se jedná o zkomolení místních jmen Ili Tekes, dvou největších řek v okolí klášterů Gulz a Hainag, představujících územní jádro Dzúngarského chanátu.[220]

Elis Teeke, Gulz Haingiin süm
Hoonohoin šil, Hongor Ölöngiin šuuraa
Elis Teeke (Ili Tekes), kláštery Gulz a Hainag,
louky v Hoonohoi,[221] ostřice v Hongor Ölön[222]

Elis Teekiin usaag

217 Přímá řeč mandžuského ambana napodobuje nedokonalou mongolštinu čínských mluvčích: *Хай, одоо танаа болбаа! Өвлд ноён кэлибаа.*

218 Баттулга 2013: 291. Příběh byl upraven editorem knihy podle vyprávění Rencendorǰiin Avidaie z bagu Šurag (sum Erdenebüren).

219 K problematice politických center Dzúngarského chanátu existuje monografie Erdei 2016.

220 Dále Handǰav uvedla další místo, odkud Urianchajci přišli, *Ingen čiken dambuyingar* (asi „Země uší velbloudice“), název, který jsem mírně pozměněné zaznamenal u üyenčských Zahčinů (*Üngen čihen dambuulin*, „Země liščích uší“) jako místo, kde se má zrodit další převtělení üyenčského gegéna (Ündsen lamtana), a v orální tradici skupiny bulganských Torgúdů zakotvivších v okrese Hošuud v Xinjiangu, kteří zmiňují, že v kraji zvaném *Üngen čiken dambuyin* mohli nalézt prchající Torgúdi nový bezpečný domov, avšak kvůli neschopnosti svého vládce nikam neodešli a v původním domově byli zasaženi válkou a rozehnáni. Podle pana Badaie z okresu Hošuud je Serteng jiným jménem místa Üngen čiken dambuyin. Podle informanta by se Serteng měl nacházet v provincii Gansu, avšak o takové lokalitě jsem informaci nenalezl. Hora Serteng 色尔腾山 se nachází v Předním Uradském chošúnu ve Vnitřním Mongolsku.

221 Průsmyk Hoonohoin davaa se nachází mezi nížinou řeky Ili (Čabčalem) a údolím řeky Tekes.

222 Řeka Hongor Ölön se nachází na území sumu Erdenebüren v ajmagu Hovd, může se však jednat i o stejnojmenné místo někde v Ili.

isgelen huršing gegeed hayavuuč
Haigaad irsen yum čini had čuluu hoyor
Olaad avsan yum čini otgo ǰins hoyor[223]
Opustils [snad] Elis a Teeke,
Že ti jejich vody zhořkly?
Proč jsi přišel? Pro skály a kameny?
Čehos nabyl? Titul, moci odznaky.

Bulganský vlastivědník B. Puncagdorǰ zaznamenal obdobnou verzi této písně v orální tradici bulganských Urianchajců i s příběhem, který ji vysvětluje jako píseň bulganských Torgúdů. *Namǰaa wang [původně] obýval se svým lidem Bayangol, Bor tal a Conǰ, a [později] jej přivedl k řece Cagaan gol. Synem Čagdaa wanga byl Namǰaa, synem Namǰaa Gombo. Čagdaa a Gombo byli prý zastřeleni, když v Conǰi bojovali s vojskem Guomindangu. Některé z torgúdských chošúnů v Iǰil Zair a Il Tarvagtai se přestěhovali k řece Cagaan gol a na dolní tok řeky Bulgan. Tehdy prý dva mladí torgúdští sirotci zpívali:*

Халиагаад одсон чинь	*Šel jsi [tam], abys našel*
Хад чулуу [yy – doplňuji dle kontextu*]*	*skály a kamení?*
Хайгаад одсон чинь	*Šel jsi [tam], abys hledal*
Отго жинс үү	*hodnost a odznaky?*
Ижил зайрын усыг	*Zdála se vám snad hořká*
Исгэлэн гэж бодов уу та	*voda v Iǰilu a Zairu?*
Ил төгсийн өвсийг	*Odešli jste snad proto, že*
Өлөн гэгээд нүүв үү та	*chudá byla tráva v Il a Tögsu?*[224]

Píseň v kontextu příběhu zaznamenaného B. Puncagdorǰem je evidentně adresována torgúdskému nojonovi jako vedoucí osobnosti stěhování. B. Puncagdorǰ místní jména Iǰil (Volha), Zair (Emba), Il (Ili), Tögs (Tekes) neidentifikuje a nositelé tradice, kterou zaznamenal, patrně rovněž o přesném umístění těchto míst nevěděli, čemuž napovídá i jejich užívání v ustálených dvojicích (Ili Tarvagtai, Ili Tekes) a zkomolení (Elis teek z Ili Tekes). B. Handǰav uváděla, že Gulz Hainag se nachází na západě (*hoor*) v místě zvaném Balu nebo Palu (význam nejasný, snad od slova *Balba* „Nepál“?). Vzdálenost původního domova Altajských Urianchajců byla podle tradice tři roky intenzivní cesty, kterou lze zvládnout s dobytkem jen tehdy, když se dobytek tři roky nenechá rozmnožovat, aby mláďata dorostla a byla schopna dlouhého pochodu (*gurvan ǰil malaan suvairuulaad*).[225]

Obdobnou verzi písně vztaženou k Torgúdům uvádí bez citace zdroje v populární knize S. Čuluun.[226] Verze B. Puncagdorǰe se také vyznačuje značně promíšenou chronologií – reflektuje vedle sebe migraci Torgúdů v roce 1771 i migraci bulganských Torgúdů do vnitrozemí Xinjiangu ve 30. letech 20. století. B. Puncagdorǰ navazuje vyprávěním o tom, jak původní území opustivší Torgúdy pronásledoval pán Altaje – Altain savdag. *Zpívali: Altajský savdag si vás žádá zpět. Někteří se vrátili k řekám Iǰil a Zair, zatímco někteří zůstali. (Ti, co zůstali, jsou dnešní Torgúdi v sumu Bulgan v ajmagu Hovd.) Protože altajský savdag za nimi přišel a stal se jejich vládcem (tj. zrodil se jako jejich vládce*, vysvětlení OS*), dali mu jméno Altai wang. Vládce Altai wang se usadil na řece Cagaan gol a vystavěl tam chrám a stúpu, omezil lov veškeré zvěře a nechal ji rozmnožit*

223 Banzariin Handǰav a její dcera Bišeen Yanǰmaa 18. 7. 2013 WS560973 07:10-11:30.

224 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 23.

225 Na bližší dotaz k chrámům Gulz a Hainag Handǰav odkazovala vždy na svého vnuka (B. Bayartbileg), který ji lokality obou někdejších klášterů ukazoval na satelitním snímku z internetu. Avšak skutečnost, že jména chrámu Gulz a Hainag v orální tradici chošúnu Baruun ambana skutečně zaznívala, dokazuje i zmínka v románu založeném na orální tradici a orální historii A. Nyamǰava *Altai davsan ni* („Překročili Altaj“, Нямжав 2008).

226 *Монголчууд: XVII-XX зууны эхэнд* 2014: 48.
Манай ноён хан Увш / Маныгаа яатгай гэсийм / Жаргад харсан Торгуудыг / Хамран одов гэхэв / Урьдах сайдуудын / Ухаа татуу болсоч / Хаан цагаан сайдуудын / Халамж татуу болсоч / Ижил, Зайгийн усыг / Гашуун гээд зулав ч уу / Или, Тэхэсийн усыг / Амьтайхан гээд ирэв ч уу.

se.[227] Příběh o tom, jak byli stěhující se Torgúdi pronásledováni savdagem svého původního nutagu, zmínil z orální tradice i R. Čadraabal, aniž by znal knihu B. Puncagdorje.[228]

Text urianchajské verze písně bylo třeba rekonstruovat z několika rozhovorů s B. Handjav a její dcerou Yanjmou. Vzhledem k tomu, že zachycují velmi závažné, ale v současném stavu orální tradice téměř zapomenuté povědomí o původu Altajských Urianchajců z Dzúngarského chanátu, uvádím příslušné úseky z rozhovorů v úplnosti v příloze [TX19].

4.1.3. Orální paměť územního vymezení

V první podkapitole jsem uvedl, že pro identitu Altajských Urianchajců vyjádřenou v orální tradici bylo ve starším období primární vymezení komunity (chošúnu) jako skupiny s jedním vládcem a organizační strukturou a teprve sekundární bylo obývané území. Tento úsudek je však třeba doplnit četnými odkazy orální tradice vymezujícími urianchajské území (či území jednotlivých urianchajských chošúnů). V průběhu mandžuského období, kdy se Altajští Urianchajci nemohli nadále volněji pohybovat mimo přidělené území, si k území Mongolského Altaje vytvořili hluboký vztah.

Ojraté kladli důraz na připomínání rozsahu svého území v psaných i ústních textech. Výčet místních jmen Dzúngarského chanátu obsahují ööledské rituální texty čtené dodnes při uctívání *ovoo* v ilijských mongolských okresech Mongolküree, Tekes a Nilka.[229] U tuvanojazyčných Altajských Urianchajců v xinjiangském Hanasu[230] jsem se setkal s písní *Gurvan goliin nutag* („Kraj tří řek“) vypočítávající řeky Hom, Hanas, Sundurug, Eeve, Hava a Hairt gol (v Köktohai).[231] Ústně tradovaný popis urianchajského území, které zaznamenal bulganský vlastivědník B. Puncagdorj, obsahuje nejen místní názvy nacházející se na území sedmi altajsko-urianchajských chošúnů,[232] ale také další významné body historického Dzúngarského chanátu (Alimt, Ereen havirga).[233] Připomínání hranic a hraničních bodů historických chošúnů patří dodnes k velmi živé součásti orální tradice. Zvláště mezi Altajskými Urianchajci v bayanölgiiském sumu Bulgan a Zahčiny v hovdském sumu Üyenč umějí obě etnika poměrně detailně popsat tradované hranice mezi někdejšími chošúny odpovídající původně přesně etnickému rozložení, byť území, která orální tradice považuje za své se částečně překrývají (o reflexi územních sporů v orální tradici blíže v kapitole 4.2.6.1.).

Schematické vymezení území chošúnu Baruun ambana se dochovalo v kolektivní orální historické paměti Altajských Urianchajců v sumech Bulgan a Mönhhairhan, jak jsem uvedl v úvodním narativu této kapitoly. Chošún se měl skládat ze tří tzv. *tohai* (*tohoi*, říčních zákrutů): Buural tohoi, Buljin tohoi, Bulgan tohoi. Podle výkladu Urianchajců z Mönhhairhanu odpovídá Buljin tohoi oblasti řek Gurvan Cenher (dnešní hovdské sumy Mönhhairhan a Duut),[234] Bulgan tohoi odpovídá hornímu toku řeky Bulgan (dnešní bayanölgiiský sum Bulgan) a Buural tohoi označuje povodí řeky Čingel v dnešním okrese Čingel v Xinjiangu.[235] Místní Urianchajci v Čingelu však označení Buural tohoi pro svůj kraj neznají, protože ve správní oblasti města Altai se nachází

227 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 23.

228 Čadraabal – Dügree 1. 8. 2017 170801_002: [TX18] „[Torgúdi] se stěhovali sem, až se usadili v Ili Tarbagataji. Tehdy Altajský savdag přišel za nimi, žádal si je zpět a nedával jim pokoj. Křičel za nimi: Zdála se vám snad hořká voda v Ijilu a Zairu? Zdá se vám snad sladká voda v Ili Tarbagataji, že jste přikočovali? A protože se jej nemohli zbavit, přikočovali až sem. Jejich prvním nojonem se stal Altai wang. A ten, když se mu něco znelíbilo, své poddané bil a zabíjel – tak byl krutý. Proto se dotázali u „vědoucího člověka“: „Proč máme tak divokého nojona?“ – „S tím se nedá nic dělat. To se do něj převtělil Altajský savdag a mstí se vám. Proto je takový krutý a divoký. Měli nojony ve třech generacích (za sebou): Altai wanga, Čagdaa wanga a Namjaa wanga.“

229 Text s názvem *Xān γazar usuni cacaliin sudur orošibui.* In: *Šinjiyang-giyin Ö:lödčüüd-in zang üile* 2011: 642–660. *Ili-in soyol tüükiyin materiyaliyin mongγol ündüsüteni tusxai emkidkel* 2004: 668–669.

230 Sum Ulaan soyon v bývalém chošúnu Har Soyon (Zorigtiin hošuu).

231 Ulaan Büüvei (Hanas) 27. 8. 2013 WS561065.

232 Honi mailah, Hoton hargaa, Bulgan tohai, Kök tohai, Buural tohai, Čingel gol.

233 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 23.

234 Podle Čadraabala (30. 7. 2017 170730_001, 25. 7. 2016 160725_001) se Buljin tohoi nacházelo v oblasti dnešního sumu Erdenebüren.

235 B. Handjav a B. Yanjimaa 5. 7. 2012 WS560662 1:24:30.

samostatný okres nesoucí jméno Buural tohoi. Název *tohoi* se původně vyskytoval spíše v místních názvech v oblasti velkých řek (Irtyš, Örönggö, dolní tok Bulganu) na jižní straně Altaje – dodnes zde nalezneme okresy Buuraltohoi, Köktohoi a na dolním toku Bulganu Šar tohoi – kdežto v severním Altaji se slovo *tohoi* v současné podobě místních názvů nevyskytuje. Podle čingelských Urianchajců se v minulosti nazývalo urianchajské území „pět zákrutů“ (*tavan tohai*): Šar tohai, Cagaan tohai, Kok tohai, Buural tohai, Bulgan tohai.[236] Toponymický význam slova *tohoi* (zákrut řeky, záliv), jehož užití bylo přiléhavé na dolních tocích jihoaltajských řek, nebyl Urianchajcům v severním Altaji dobře znám, a proto legenda, jak císař udělil Urianchajcům *Gurvan tohoi* k obývání je založena na druhém významu slova *tohoi* („loket, měrová jednotka 0,32 m“).

Altajští Urianchajci dnes obývají jen nevelké enklávy roztroušené po svém původním rozsáhlém území, které ovládali za dynastie Qing. Paměť na místa dnes již Urianchajci opuštěná pomáhají zachovávat písně. I písně, jejichž účelem není vyjmenování a mnemotechnické zapamatování místních jmen jako zmíněná píseň *Gurvan goliin nutag*, mohou uchovávat místní názvy území, které již Altajští Urianchajci opustili. Například v písni *Cagaan tohoi nutag*[237] zpívané v sumu Bulgan (Bayan-Ölgii) se zmiňuje *Köktohoi*, původní území altajsko-urianchajského chošúnu Kök Mončag. Píseň *Ömnö goliin ehend*[238] zmiňuje řeky v dnešním okrese Čingel (*Ömnö gol* a *Hoit gol*). Píseň *Šar hadaan bürged* („Orel na žluté skále“) ze sumu Bulgan velmi nejasně zmiňuje řeku Eeve (Irtyš, mongolsky také Erčis). Řeka Eeve však do historického území chošúnu Baruun ambana nepatřila, její pramen byl původně hranicí mezi pravým a levým křídlem altajskourianchských chošúnů a většina jejího toku protékala chošúny levého křídla Altajských Urianchajců. *Eeviin goliin ursgal* („Proud řeky Eeve“) je jedním ze základních melodií na flétně *cuur,* která se dochovala jak mezi Urianchajci levého křídla (Handgait), tak i mezi Urianchajci křídla pravého (především Duut).

4.1.4. Přijde doba návratu?

Území Altajských Urianchajců je plné němých památek na lidi, kteří jej obývali dávno před Altajskými Urianchajci. Nakupení kamenů na místech, kde by Altajští Urianchajci sami *ovoo* nezakládali, *hirigsüüry* považované za dávné hroby, které Altajští Urianchajci sami nazývají nesrozumitelným výrazem *hyalgasan üür* („doupata žíní“). Kamenné báby (*hün čuluu*) nebo jen vztyčené kameny bez reliéfů, které Urianchajci hromadně nazývají „stély“ *köšee.* Všechny tyto relikty, které Altajští Urianchajci přímo neuctívají, neobětují jim, protože vědí, že k nim nepatří,[239] považují Altajští Urianchajci za majetek svých předchůdců. Již víme, že ve své orální tradici Altajští Urianchajci vyprávějí o svém příchodu do Altaje odjinud. A někdy v orální tradici zaslechneme i ojedinělou představu, že v budoucnosti se budeme zase stěhovat. Že přijdou naši dávní předchůdci, vrátí se ke svým hrobům, jimiž si území poznačili jako vlastnickými značkami, a my se se budeme zase stěhovat. Mohou to být oni *Kirgizové* (*Hirgisüüd*), jimž se *hirigsüüry* podle lidové etymologie připisují, anebo dost možná jsou to Kazaši, kteří jsou již zde. My, Altajští Urianchajci, se poté vrátíme do svého někdejšího domova. Ať se nachází kdekoli, je to jistě rajské místo s dostatkem všeho, co člověk potřebuje k životu.

[TX20] Co se týče *hirigsüürů*, tak my jsme prý [tady] v cizím kraji. Jsme přistěhovalci zdaleka. Země, do které se [jednou] dostaneme, je celá pokrytá jablky – dřív se u nás jablkům (*alim*) říkávalo *ayim.* [To místo] prý ovládl jedovatý had. Tři roky se musel dobytek odstavovat, [aby byl schopen zvládnout cestu z toho místa sem,] a jen ti, jejichž děti dosáhly alespoň tří let, se mohli vydat na cestu. Tak daleko je ten původní domov nás Urianchajců. Ti Kirgizové si tady nakupili kameny nad svými hroby a [jednou] přijdou. Jako malá jsem slyšela, že když ti Kirgizové přijdou ... přijdou, jak nastane jejich čas (*tüüh*), tak [my poputujeme do svého domova,] Döree enkindeg, Hoton hargaa, taková jsou to prý místa. Nevím, jestli si to lidé vymysleli nebo jak, protože taková místa nejsou, i když dnes lidé hodně cestují. Ten čas ale přijde. Když přijde (*nebo* Když Kirgizové přijdou), budeme se potom muset odstěhovat, bez boje. V

236 Bekeen 2. 9. 2013 WS561081 36:25.

237 Пунцагдорж 1990: 201.

238 Пунцагдорж 1990: 209.

239 I přesto, že Urianchajci tyto kameny neuctívají, pociťují před nimi respekt. Nooshoi vyprávěla, že její teta ve svých 33 letech sbírala *argal* kolem kamenné báby a v žertu ji pozdravila: *Sain baina uu, kö!* (*kö* je částice ukončující sdělení adresované obvykle mladší nebo podřízené osobě). V tom, jako by ji dala neviditelná ruka pohlavek na tvář. Večer jí rána zčervenala, zapálila se a do rána žena zemřela.

zemi, kam půjdeme, jsou ta jablka. A padají prý rovnou přes střešní otvor do kotle s čajem. Tak krásná země to je. Nyní je bez lidí. Říká se, že ji opanoval jedovatý had. Ale až my tam přijdeme, ten jedovatý had prý sám od sebe zmizí.[240]

4.1.5. Závěrečné zjištění

Kapitola o reflexi vlastního původu ukázala, že časové vymezení dnešní altajsko-urianchajské orální tradice směrem do minulosti výrazně nepřesahuje období trvání historického správního celku Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců v době dynastie Qing. Současná identita Altajských Urianchajců je zásadním způsobem spjata s administrativním uspořádáním v době mandžuské dynastie Qing, jak dále rozvedu v kapitole 5.1.2. Značně nejasné a rozmazané narativy o příchodu Altajských Urianchajců nacházející paměťové ukotvení ve slovech polozapomenuté písně dnes již jen slabě kontrastují s moderními koncepty o původu Urianchajců a jejich zakotvením v populárním národním historickém diskurzu, který velmi snadno nahrazuje původní lokální orální tradici. Stejně tak se ve vnímání altajsko-uriachajské lokální identity rychle nahrazuje původní důraz na komunitu za důraz na konkrétní území. V tomto smyslu se mění i význam pojmu *nutag.* Nakolik je tento posun výsledkem stopadesátiletého neměnného vymezení hranic Altajských Urianchajců za dynastie Qing a do jaké míry se v něm odráží zkušenost velkých migrací ve 20. století, může být předmětem dalšího výzkumu. Jisté je, že nerozlučné sepjetí s Mongolským Altajem se v urianchajské identitě prohloubilo právě s přesunem výrazné části Altajských Urianchajců do měst a centrálních mongolských ajmagů v posledních desetiletích 20. století.

4.2. Tradice a současnost: Tradice jako zbraň a klíč k chápání vnějšího světa

Větší část orální tradice Altajských Urianchajců je výrazně regionální, soustředěná dovnitř vlastní komunity a odráží výraznou regionalizaci mongolské společnosti ve druhé polovině vlády dynastie Qing, kdy byli Mongolové uzavřeni do správních jednotek – ajmagů a chošúnů, které získaly pevné hranice. Orální tradice si však s děním uvnitř komunity nevystačí již proto, že jedním z jejích účelů je formulovat identitu, odlišnost jejích nositelů a legitimizovat jejich nároky vůči okolnímu světu. J. Vansina (1985: 102) popisuje orální tradici jako významný prostředek v konfliktních situacích uvnitř komunity i mezi komunitou a jejím okolím. Právě v konfliktních situacích je podle Vansiny funkce orální tradice jako nástroje či prostředku nejzřejmější. Tato kapitola se proto zaměří na reflexi vztahů Altajských Urianchajců a částečně Zahčinů k okolním nemongolským etnikům a národům a k sousedním mongolským etnickým podskupinám (především vztah Altajských Urianchajců k Zahčinům a Torgúdům). Povšimnu si také formulací názorů na vzdálenější národy jako Tibeťané či Rusové a pokusím se tak shrnout pohled Altajských Urianchajců na okolní svět.

I když byli kočovní Mongolové od poloviny 18. století (vyjma vzdálenější skupinové migrace podnícené válečnými nebo politickými důvody a vyjma individuální ekonomické migrace) v podstatě uvázáni k prostoru jednotlivých chošúnů, s okolními skupinami docházelo k neustálé komunikaci a konfrontaci. V altajských horách v Mongolsku je situace podobná dodnes. I když lidé obvykle kočují mezi relativně ustálenými stanovišti v rámci svých sumů, v letních měsících se nacházejí nejvýše na horských hřebenech, často blízko hranic administrativních jednotek, které jsou na etnicky rozrůzněném mongolském západě často i hranicemi mezi etnickými skupinami. V letním období snadno docházelo k překračování etnických hranic. Typickým příkladem takového smíšeného letoviště je v současnosti okolí jezera Sönköl náležející k sumu Bulgan v Bayan-Ölgii. Nároky Altajských Urianchajců na území kolem jezera Sönköl stejně jako na další území níže podél řeky Bulgan a jejích přítoků urianchajská orální tradice opakovaně zdůrazňuje a tato tematika představuje živou a aktivně probíranou součást orální tradice i mezi střední věkovou generací.

4.2.1. Kazaši

Jak jsem popsal v historickém úvodu, na počátku 20. století se Altajští Urianchajci stali početně nepatrnou menšinou mezi kazašskou většinou na jižní straně Mongolského Altaje a v polovině 20. století i na severní straně Mongolského Altaje (na území ajmagu Bayan-Ölgii

240 Nooshoi 26. 6. 2012 WS560643 01:35-03:15.

založeného v roce 1940). Přitom ještě ve druhé polovině 19. století bylo stejné území oficiálně vyhrazeno pro Altajské Urianchajce. Archivní prameny obsahují doklady o kazašských loupežných nájezdech na Altajské Urianchajce již od druhé poloviny 18. století, od prvních desetiletí 19. století Kazaši na urianchajských územích jihozápadně od Altaje pobývali dlouhodoběji a k legalizaci pobytu Kazachů na urianchajském území došlo patrně od 60. let 19. století, tedy v době, kdy Urianchajci vzhledem k měnící se qingské pohraniční politice ztratili důležitý vliv na rozhodování qingských státních orgánů o oblasti dnešního severního Xinjiangu.

Neobyčejná rychlost a okolnosti, za nichž na toto území Kazaši přišli a záhy se stali jeho majoritními obyvateli, nepřestávají Urianchajce dodnes zarážet a jsou důvodem obecně negativního náhledu na Kazachy, ačkoli v každodenním životě jsou individuální sousedské vztahy mezi oběma etniky obvykle neproblematické a přátelské. Urianchajské sumy bez kazašského obyvatelstva (Duut a Mönhhairhan) vnímají vztah k sousedním Kazachům jen na základě historické zkušenosti a vykazují ještě vyšší míru antipatií vůči Kazachům než Urianchajci žijící uvnitř kazašského osídlení. Z hlediska orální tradice i orální historie Altajských Urianchajců jsou tedy vztahy s Kazachy zásadním tématem.

Tato kapitola si klade za cíl popsat, jaké stopy napjaté vztahy mezi Altajskými Urianchajci a Kazachy zanechaly na orální tradici Altajských Urianchajců. Jak pohlíží urianchajská orální tradice na původ Kazachů? Jak interpretuje vzpomínky na jejich příchod? Jak reflektuje vzájemné boje? Jaké vidí možnosti soužití? Budeme mít možnost sledovat, že postoj orální tradice Altajských Urianchajcům ke Kazachům je mnohovrstevný, od nenávistného až k tolerantnímu.

4.2.1.1. Urianchajská legenda o původu Kazachů

V urianchajské orální tradici převládá obraz Kazachů jako přistěhovalců, kteří v Altaji nemají právo na (trvalé) území (*Hasguud bol gazargüi nutag* „Kazaši jsou lidem bez země“). Poněkud nadřazený přístup Urianchajců ke Kazachům se odráží také ve vyprávění o původu Kazachů, které jsem několikrát zaznamenal v orální tradici urianchajského chošúnu Baruun ambana i v sousedním zahčinském sumu Üyenč. Kazaši jsou v orální tradici považováni za potomky Čingischánova syna, jenž byl pro svůj morální přečin vyhnán. Pojetí této legendy naznačuje, že Kazaši jsou věčnými vyhnanci i trvalými protivníky Mongolů. Různé verze příběhu se snaží vysvětlit původ kazašských nábožensko-zvykových odlišností od Mongolů (obřízka, odlišný oděv a obuv, odlišný účes, zahalování žen apod.). Základní osnovu příběhu dokumentuji na verzi vyprávěné R. Čadraabalem:

[TX21] Kazaši byli s Mongoly v podstatě sourozenci. Jejich otec chán, určitě to byl *burhan*, si vzal navíc vedlejší manželku. Potom asi odejel nebo tak nějak, ten chán. A v době, kdy chán nebyl doma, přišel k vedlejší manželce v noci nějaký člověk a odhalil její klín. A ta vedlejší manželka na něj při jeho odchodu [tajně] otiskla znamení. Vedle sebe měla barvu a potřela mu s ní lopatku. Když se chán vrátil, vedlejší manželka mu oznámila, jak k ní přišel člověk, jenž odhalil její klín, a jak mu lopatku potřela barvou, aby jej bylo možné vyhledat mezi poddanými. Shromáždili všechny poddané, ale takovou značku nenacházeli. Až nakonec došlo na [chánovy vlastní] děti a když je zkontrolovali, barvu našli na na nejmladším dítěti. Chán neměl srdce dítě zabít, a tak mu řekl: „Protože máš černou mysl, staň se Kazachem (*nebo* Staň se zlotřilým Kazachem.)“[241] Přední překryvný okraj délu – asi měl stejný dél jako mongolský – mu odebral, [takže si jej začal zapínat uprostřed]. Uřízl mu konec copu. „Staň se zlotřilým Kazachem.“ Povídávalo se, že takto údajně vznikli Kazaši.[242]

Verze B. Handjav základní příběh rozšiřuje o buddhistické morální ponaučení zdůrazňující, že úcta k učiteli (případně učiteli – lamovi) stojí na stejné hodnotové úrovni jako úcta k rodičům. Častým jevem v orálních příbězích o slavných postavách mongolské minulosti je, že se nebojí hovořit o jejich pochybeních, také verze B. Handjav shledává příčinu odsouzeného činu Čingischánova syna v Čingischánově vlastním nevděku ke člověku, od něhož – byť s vynucením – získal nové dovednosti.

[TX22] My Urianchajci máme pověst, že Kazaši vznikli z jediného dítěte, které bylo v Čingischánově době vykázáno

241 Ve větě je aliterace na slabice ha-: *Či har sanaatai Hasag bol!*

242 Čadraabal 8. 6. 2018 180608_013 02:00–04:31.

z počtu [z chánské rodiny nebo z řad Mongolů] a odesláno do vyhnanství a spojilo se s bábou *šulamkou*.[243]
Kazaši jsou urozeného původu. Předek Kazachů byl nejmladším Čingischánovým synem. A taky byl jeden Kazach jménem Aragčaan. Žil v Čingischánově době, ten Aragčaan – ó, jak velice byl mazaný. Je o tom stará pověst. Aragčaanova manželka byla velice krásná. Když jeli po stepi, tak Čingis je zajal a Aragčaana nutil, aby mu dal svou manželku. [Aragčaan] byl vládcem velice lstivým, uměl manipulovat: „Slituj se nad mým životem. Chceš-li žít bez zim, chytím pro tebe Plejády. Chceš-li žít bez válek, chytím pro tebe Orion.“ (Orion to je takových šest klikatých hvězd.) „Smiluj se nad mým životem.“ A naučil Čingischána třem různým dovednostem – setí a pěstování obilí, rozdělávání ohně pomocí křesadla [a ještě jedné]. Potom jej Čingischán zabil. Nevím, jestli je to pravda, nebo lež.
Později se u Čingischánova nejmladšího syna zrodila [milostná] touha k jeho vlastní matce a [tajně] odkryl její klín. V noci přišel k Čingischánově královně a nenechal ji na pokoji. [Královna o tom pověděla Čingischánovi a ten] jí poradil, aby si tři prsty namočila do černé tuše – černá tuš (*har bek*) to je jako inkoust (*černeel*) na psaní – a otiskla mu je mezi lopatky. Potom prohlíželi všechny muže, ale [otisk tuše] nenacházeli. [Až nakonec] jej našli u nejmladšího syna. [Čingischán] nařídil, aby byl zabit, odeslán do vyhnanství do pouště za Altajem a tam zabit. Ale že jej vezli dobří lidé, nezabili jej, jen zanechali v pustině. A tak byl pojmenován Hasag (=Kazach). Spojil se se ženou *šulamkou*, která na to hleděla skrz škvíru v jurtě, a vzešlo z nich tolik lidí, jako je mravenců v hlíně. Protože na něj [šulamka] hleděla skrz škvíru v jurtě (pozn. z pod plstěné stěny jurty), kazašské ženy nosí [přes hlavu a tvář] takovou bílou látku. Jejich muži [Kazaši] jsou urozeného původu.
A když jej měli zabít, tak mu jen uřezali předkožku, obřezali mu pohlavní orgán. [Čingischán sice nařídil], ať mu podřežou hrdlo, ale oni mu uřízli jen cop – Mongolové původně chodili s copem. Namísto popravy jej jen obřezali – tak jako to dělají Turci, že odřežou vnější kůži z konce penisu.
[Čingischán přemítal:] „Proč se mému synovi zrodila v mysli touha, která se v lidstvu [téměř] neobjevuje? Proč se v něm zrodila milostná touha k matce? Proč začal po matce toužit?“ Hledal odpověď v tlustých knihách a vědě. [Dozvěděl se,] že matka je stejně [zasloužilá osoba,] jako lama a učitel. [A vzpomněl si,] jak se od Aragčaana naučil třem dovednostem a pak svého učitele zabil. To, že Čingisův nejmladší syn dělal takové zlé věci, vzešlo z toho, že Čingischán zabil svého učitele. [Říkává se,] „Matčiny činy se projeví na dcerách, otcovy činy se projeví na synech“.
A tak muslimské země odřezávají malý kousek kůže z pohlavního orgánu, Kazaši tomu říkají *bismil dailna.*[244]

4.2.1.2. Orální tradice o příchodu Kazachů

V Čingelu se uchovala zmínka o tom, jak přišli první Kazaši do chošúnu Baruun ambana. Zdůrazňuje, že Kazaši přišli na urianchajské území jako uprchlíci a že se zde směli usadit jen s dovolením místních urianchajských předáků, kteří se slitovali nad jejich utrpením. Kazachům urianchajští nojonové dali omezení, která je měla odlišovat od původního urianchajského obyvatelstva, připomínat jejich postavení trpěných imigrantů a předcházet tomu, aby si v budoucnu nárokovali území.

[TX23] V místech zvaných Bilüüt a Hüjirt na horním toku řeky Hoit gol byl *zangi* Ah sumu zvaný Cagaa. Z Buurjinu přišel *taij* Kökeen z rodu Šybarajgyr s pětiletým strakatým šedákem, uvázal jej k pásu jeho jurty [a pravil]: „Můj bratře, utíkáme ze svých domovů, jsme znaveni, dejte nám místo, [kde bychom mohli spočinout a postavit jurtu.]“ [*Zangi*] svolil pod třemi podmínkami: „Dobře, vykážu ti místo. Ale za každé ohniště budeš odvádět daň v podobě tříletého berana – to je první [podmínka]. Druhá: Nebudeš si stavět kamennou trojnožku [pod kotel], protože později bys řekl: Tady je kamenná trojnožka, je to moje země, a hádal by ses. Za třetí: Kosti zemřelých budeš pohřbívat až za řekou Öröngö. Směrem [od řeky sem] Kazaši pohřbívat nebudou.“[245]

Také R. Čadraabal uvádí, že od svého otce slyšel, jak jeho otec, chošúnní správce Sampil, vybíral na jaře od kazašských domácností v Čingelu „po tříletém dobytčeti za krb“ (*golomtiin gunan bod*).[246] Shodnou informaci podala také B. Handjav.

Orální tradice o příchodu Kazachů dává jasnou zprávu: Kazaši jsou mezi námi Altajskými Urianchajci jen trpěnými příchozími a na tento stav by neměli zapomenout.

4.2.1.3. Urianchajsko-kazašský zápas o území: Kdo je tady pánem?

Altajští Urianchajci obecně projevují nelibost vůči kazašským pohřebištím, která se nacházejí blízko lidských sídel, nejčastěji poblíž řek, kde rodiny zimují. Mají buď podobu soustředěných hřbitovů někdy obehnaných zídkami z naskládaných kamenů, jindy jsou hroby roztroušeny po

243 18. 7. 2013 Handjav WS560971 1:20:40. čingisiin üyed toogaas hasčihsan cöllögönd očson ganc hüühdees üüssen, šulam emgentei nöhčij, tiim domogtoi manai urianhaičuud.

244 Handjav 18. 7. 2013 WS560971 1:20:40–1:28:00.

245 Bekeen 20. 1. 2013 WS560804 35:00-36:25.

246 Informaci uváděl Čadraabal v průběhu rozhovorů opakovaně.

krajině. Mongolové se obvykle místům pohřbu vyhýbají, a to i při pasení dobytka. Zatímco mongolské pohřby probíhají obvykle v odlehlejších údolích mimo hlavní pastviny, kazašské hroby nelze minout. N. Erdenebayar (Ölgii) v aktuálně prováděném orálněhistorickém výzkumu ukazuje, jak Kazaši pomocí hrobů psychologicky vytlačovali Urianchajce. U kočovných pastevců jsou hroby ve volné přírodě jasně patrným důkazem vztahu k území. Urianchajci, kteří podobně viditelné hroby postrádají, se v zapisování historické paměti do krajiny dostávají do zjevné nevýhody. Pro Urianchajce jsou tradičně podobným dokladem vlastnického vztahu k obývanému území *ovoo*, která však snáze zanikají, nejsou-li déle obnovována. Navíc pro Kazachy nebylo rituálně nepřípustné mongolská *ovoo* podle potřeby rozebrat (alespoň tam, kde Mongolové zcela vymizeli), zatímco Urianchajci by se z obavy z rituálního znečištění a negativních následků do rozebírání kazašských hrobek nikdy nepustili.[247] Teprve v posledním desetiletí začínají Altajští Urianchajci budovat *suvragy*, nesoucí kromě náboženského významu mimo jiné také symboliku vlastnického vztahu k území.

Citlivým bodem kazašsko-urianchajských vztahů jsou toponyma. Vzhledem k tomu, že do poloviny 19. století bylo osídlení Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců čistě urianchajské (samozřejmě včetně tuvanojazyčných Urianchajců) je většina místních názvů na území mongolojazyčných Urianchajců mongolského původu,[248] snad s výjimkou názvů, u nichž lze připustit starší původ jako Sönköl.[249] Na území, z nichž Altajští Urianchajci zcela vymizeli, začíná místní kazašské obyvatelstvo přirozeně prosazovat pokazašštěné podoby původních mongolských toponym, případně i zcela nová kazašská jména. Ta se posléze dostávají i do map, protože Kazaši často původní mongolské názvy již ani neznají.[250] Ty ovšem zapomínají i Urianchajci. Zvláště v xinjiangském Altaji považují Altajští Urianchajci zachycení původních mongolských toponym a v míře možností jejich oficiální uznání za přední úkol k zachování své kulturní identity.

Náhled na Kazachy jako dlouhodobé cizince na urianchajském území promítají Urianchajci i do rozdílu ve vybavení jurt. Podle Batnasana[251] i dalších informátorů, jen Urianchajci smějí a mají v jurtě používat stoly, zatímco Kazaši stoly užívat nesmějí a místo něj prostírají *dastarqan* na zemi. V současnosti se tento rozdíl nezachovává.

Ve smíšených oblastech Urianchajci Kazachy kritizují za bezohledný vztah k přírodě, zvláště nadměrné kácení dřeva (v sumu Bulgan). Na druhé straně jsou Kazaši obdivováni pro svou zručnost a dovednosti (například domácí výrobu mýdla z popela topolového dřeva), pracovitost (např. neúnavnost a píli při senoseči) či schopnost odloučit se od civilizace a kočovat v nejnáročnějších a nevyšších lokalitách, které jsou ovšem pro letní pastvu dobytka nejvýhodnější. V centrech sumů Urianchajci nahlížejí na Kazachy obvykle jako na značně bohaté sousedy, kteří svou majetnost dávají rádi znát na venek (na svých příbytcích), ale zanedbávají veřejné prostranství i další veřejná záležitosti.

247 R. Čadraabal uvedl, že od Kazachů v Yoltu slyšel, že Kazaši rozebrali „Bančinii ovoo“ (nebo „Narobančinii ovoo“) a na dně nalezli mohutné jelení paroží. – V urianchajské orální tradici nalezneme i okrajový, avšak zřejmě starý názor, že dávné hrobky *hirigsüür* (v urianchajském dialektu *hyalgasan nuur*). U výrazu *hirigsüür* lidová etymologie předpokládá původ od etnonyma *Kirgiz* s tím, že tyto hroby patřily původním obyvatelům Altaje, kteří jednou přijdou zpět a Urianchajci se rovněž budou stěhovat do své dávné vlasti, kterou situují obecně do dnešního Xinjiangu. *Hirigsüüry* jsou na území Altajských Urianchajců velmi početné a nutno dodat, že Urianchajci je zpravidla neuctívají.

248 Tato skutečnost je překvapivá, protože i dále ve středním Mongolsku je mnoho místních názvů turkického původu. Snad je důvodem odlehlost vysokohorských oblastí, které před polovinou 18. století možná nebyly trvale osídleny jednou stálou skupinou lidí nebo se kontinuita osídlení při velkých přesunech v polovině 18. století přerušila. Starší místní názvy kromě názvů hlavních řek se proto ze staršího období nedochovaly.

249 Název Sönköl, také Cönhöl, Cünhel se vyskytuje i v jiných mongolských oblastech. Obvykle však označuje velmi hluboké jezero, případně jezero, kde okolní svahy prudce padají k vodní hladině. Charakter jezera Sönköl však zcela odporuje oběma definicím – ve své většině jeho dno nedosahuje hloubky přes 1 m a okolní kopce rovněž dělí od jezera většinou značně široká planina.

250 Například vojenské mapování z roku 1970 uvádí v sumu Delüün: Үсүген гол (urianchajský název: Nücgen gol), Жингыз агачийн гол (urianchajský název: Ganc modnii gol).

251 Sum Altai.

4.2.1.4. „První kazašská válka“ a násilí Kazachů na Urianchajcích[252]

Migrace Kazachů postupovala ze západu, a proto na území chošúnu Baruun ambana, který je hlavním předmětem výzkumu v této práci, začali Kazaši přicházet snad až od 60. let 19. století.[253] Na území tohoto chošúnu na severovýchodní straně Altaje, tedy do dnešního povodí Bulganu se však Kazaši podle sdělení mongolské orální tradice i podle dílčích informací mongolských archivů přistěhovali teprve ve 30. letech 20. století, a to ve velmi silné vlně, takže již v roce 1938 při vytvoření etnicky smíšeného sumu Hujirt měli Kazaši v regionu silnou početní převahu.

Pozdní příchod Kazachů do Bulganu v době, kdy již i v pohraničních oblastech byla místní administrativa reorganizována podle nového modelu zavedeného lidovou vládou, znamenal, že při migraci nedocházelo k násilnostem, které se objevovaly při příchodu Kazachů do západnějších chošúnů Altajských Urianchajců. Ani boje vojenských oddílů Ospan batyra ve 40. letech 20. století se Altajských Urianchajců na území MLR přímo nedotkly. V orální tradici chošúnu Baruun ambana je tak hlavním narativem tematizujícím násilí Kazachů na Urianchajcích vyprávění o vraždě několika urianchajských hodnostářů i s jejich doprovodem, kterou jsem zaznamenal ve třech komplementárních verzích. Protože je tento narativ jedním z nejčastěji opakovaných v orální tradici chošúnu Baruun ambana, budu se mu věnovat podrobněji.

Nejpodrobnější verze příběhu uvedli R. Čadraabal a B. Handjav. Čadraabalova verze je faktografičtější, zatímco verze paní Handjav představuje přesně zapamatovaný dějový narativ s několika veršovanými pasážemi, proto jej níže uvádím v plném přepisu s překladem.

Všechny verze se shodují, že Kazaši zavraždili celou výpravu z chošúnu Baruun ambana (nebo její část) vracející se z Číny (myslí se vnitrozemí dnešního Xinjiangu)[254] se státním platem chošúnního nojona. Podle R. Čadraabala si z nějakého důvodu nojon nevyzvedl svůj plat zhruba za dva roky a teprve poté vyslal pro jeho vyzvednutí větší skupinu sestávající ze tří *zangi* z celkového počtu čtyř *zangi* – představitelů čtyř sumů v chošúnu Baruun ambana (jejich jména byla Sogaa, Kok a Bideren).[255] Jejich doprovod tvořili vybraní silní ozbrojení mužové schopní chránit výpravu před nástrahami cesty, z nichž jmenovitě uvedl siláka – zápasníka *böh* Šara.[256] Když se výprava přiblížila na vzdálenost dvou nebo třídenní dny cesty k Čingelu, kde se nacházelo sídlo nojona, rozhodla se přenocovat v místě zvaném Arigtai har šoraa.[257] Urianchajci se rozložili se stany a jurtami. Kazaši se mezi sebou domluvili, že Urianchajce nenapadnou naráz, ale nenápadně se lstí postupně shromáždí mezi nimi. Kazaši začali po jednom přicházet, vcházeli k Urianchajcům do jurt a stanu, ptali se na jejich cestu, co je nového v Šar süme a podobně. Postupně se tak nashromáždilo velké množství Kazachů, kteří na domluvené znamení na Urianchajce zaútočili a pobili je (zabili sedm lidí z celkového počtu více než deseti osob).[258] Vražda se začala vyšetřovat, avšak viníky bylo obtížné stanovit a usvědčit. Nakonec se stal svědkem nejmenovaný chudý Kazach, kterého Urianchajci finanční či materiální podporou motivovali, aby svědčil proti viníkům, které dosud Kazaši tajili.[259] Vyšetřovací proces se blížil k úspěšnému vyvrcholení, když v Mongolsku nastoupila k moci lidová vláda a viníci zůstali nepotrestáni.[260]

252 Pojmy *ehnii (türüüčiin) hasgiin dain* („první/předchozí kazašská válka“) pro kazašsko-urianchajské boje v roce 1913 a *süüliin hasgiin dain* („poslední kazašská válka“) pro boje s Kazachy v letech 1933–1934 používala ve svém vyprávění Handjav.

253 Rok 1864 uvedl ústně učitel Batcagaan v Čingelu bez uvedení zdroje. Kazašská lokální monografie okresu Čingel uvádí – rovněž bez uvedení zdroje, že v roce 1825 urianchajští předáci zaútočili na kazašský *ail* Begen klanu Eseǵa u hory Har Senker, zabili a zajali mnoho lidí. Dále odehnali na tisíc koní náležejících rodu Jantekei z okolí Čingelu (*Шыңғыл ауданының шежіресі* 2013: 26).

254 Při prvním vyprávění příběhu v roce 2013 odhadoval Čadraabal, že cílem výpravy mohlo být město Conj. V pozdějších letech na základě společných rozhovorů přijal (z mé strany ovšem nevnucovaný) názor, že plat nojonů se vydával v Šar süme.

255 Čadraabal 15. 6. 2013 WS560919 07:04–14:00. V roce 2017 již Čadraabal uvedl, že ve výpravě byli přítomni a následně pobiti zangové všech čtyř sumů (1. 8. 2017 170801_003).

256 Potomky *böh* Šara Čadraabal nezná.

257 Čadraabal 18. 6. 2018 180618_004.

258 Čadraabal 31. 7. 2017 170731_011, 18. 6. 2018 180618_002.

259 Čadraabal 12. 8. 2017 170812_008 9:20.

260 Čadraabal 18. 6. 2018 180618_003.

Podle B. Handǰav k tragédii došlo v průsmyku zvaném Cagaan hadiin kötöl. B. Handǰav rovněž uvedla, že slyšela o jménech Bideren zangi, Kok zangi (v jejím podání Kok darga),[261] avšak její verze je založena na dvou hlavních aktérech – Kazachu Tömörǰaanovi a Urianchajci silákovi „Cevǰaan gecelovi“.[262] (Jeho osobní jméno Handǰav neznala; *gecel* je stupeň mnišského svěcení a Cevǰa bylo jméno jeho otce). Děj není zcela jasný, ale zdá se, že Cevǰaan se chystá zjistit osud zavražděné urianchajské výpravy nebo dokonce pomstít její vrahy. Chytí Kazacha Tömörǰaana, který patrně měl na vraždě výpravy nějaký podíl. Tömörǰaan mu sděluje, že „19 mrtvol je zahrabáno v průsmyku Cagaan hadiin hötöl“. Cevjaan Tömörǰaana propustí, ale nakonec je Kazachy sám zabit.

[TX24a] Byli zabiti v místě zvaném Cagaan hadiin kötöl – je to v Altaji.[263] Jistý gecel zvaný Cevǰaanův gecel – nevím, zda dnes ještě je někdo z rodu Cevǰaana. Tömörǰaan byl zajat [Cevǰaanem, ale nakonec byl Cenvǰaan sám zabit.] [Říkalo se:] Proč posílali takového pěkného člověka? [Byla ho škoda.] Jednoho člověka zabil, dva poranil, ale [nakonec] byl Cevǰaan gecel sám zabit. Neměl zbraň. Byl zastřelen množstvím Kazachů, když se šlo pro nojonův plat. [Když byl Tömörǰaan chycen Cevǰaanem:] Tömörǰaan ze zoufalství takto mluvil:

***me**ddeg sain lamaasaan asuugiič,*	„Vyptej se svého dobrého lamy,
***me**rgen sain zaluugaan dahuulič,*	vezmi si s sebou dobrého mládence ostrostřelce,
***ü**zdeg sain durnaa övörlič,*	nabal si s sebou dobrý dalekohled
***ü**nerč sain nohaigaan dahuulič,*	a vezmi si s sebou dobrého psa čichače –
arvan yesön kümee čini sek	mrtvoly těch tvých devatenácti lidí
cagaan hadaan kötöl gedeg gazart bulaatai baina.	jsou zakopány v průsmyku u Cagaan had.
neg tömörǰaaniig alnač,	Jednoho Tömörǰaana teď zabiješ, [avšak]
olon tömörǰaan bosoǰ irne.	povstane mnoho Tömörǰaanů.
alhaar šuluun alič,	Chceš-li mě zabít, rychle mě zabij,
tavihaar šuluun tavič.	chceš-li mě pustit, rychle mě pusť.“ [A tak jej pustil.]

Ten Cevǰaan gecel byl synem Cevǰaana. Byl to silák – jednoho člověka zabil, dva zranil – nevím, jestli s nimi praštil o skálu nebo jak to udělal, vždyť nebyl ozbrojen. A pak jej Kazaši zabili. *(pokračování v dalším odstavci)*

Cevǰaan gecel byl spolu s celkem urianchajské výpravy zabit. Děj v podání B. Handǰav však pokračuje kazašským útokem na klášter Ih hüree (hlavní klášter chošúnu Baruun ambana). Kazach Tömörǰaan při něm hraje roli zvěda, který se však v klášteře chová nanejvýš neomaleně – drze buší do bohoslužebných bubnů a troubí na rituální hudební nástroje.

[TX24b] Když Kazaši útočili na [urianchajský] Velký klášter (Ih hüree), v klášteře [před nebezpečím] prováděli ochranné obřady a dělali všechno možné [k odvrácení hrozby]. Kazach Tömörǰaan přišel [do kláštera] asi jako špeh a říkal si:

tatdaggüi büreeg neg tataǰ boloh bii,
üleedgüi dün neg üleeǰ boloh bii,
cohidoggui kengereg can geǰ cohiǰ boloh bii.
„Mohl bych zkusit zatroubit na tuto troubu, [na kterou jen tak někdo] nesmí troubit,
mohl bych zkusit zadout na tuto lasturu, [do níž jen tak někdo] nesmí dout,
mohl bych zkusit zabušit na tento buben, [na nějž jen tak někdo] bubnovat nesmí.“ V klášteře špehoval. Když tam Kazach Tömörǰaan přenocoval, [ráno] se ozval hluk pušek, a to přicházelo naše mongolské vojsko, aby [situaci] uklidnilo. Kazacha Tömörǰaana tam zabili, kazašské vojsko bylo rozprášeno a Velký klášter přestěhován sem [k řece Bulgan]. [V klášteře tehdy prováděli] ochranné obřady a mnoho jiného.[264]

261 Blíže zmiňuje Handǰav zvláště Kok darga, avšak s tím, že v Cagaan hadu měl být zavražděn jeho syn J̌ambal. J̌ambal měl v té době jednu manželku a jednoho syna. I když byl J̌ambal zabit, jeho otec Kok darga svou snachu nepropustil a ta k údivu okolí rodila další a další děti. J̌ambal byl znám jako velký silák. (*kok dargaan kovuun tend aluulsan ter ǰambal geǰ ganc berii ganc kövüütei baisan, ter kok darga beriig hariuldaggui, hövüüd gaarč l baidag, ǰambal ter zanguudtai hamt aluulsan, ǰambaliin eceg, kok dargaan kövüün baiǰ bas sürkee böh čuh zaluu baiǰ*). Podle Čadraabala (180618_001) byl J̌ambal synem Kok zanga a narodil se již jako pohrobek. J̌ambal byl mladší než Čadraabalův otec Aravǰaa (*1901), což velmi přibližně dataci do 10. let 20. století nevylučuje. J̌ambalovým synem je podle Čadraabala Čimeddorǰ, dnes žijící v Hovdu. Pan Čimmeddorǰ ovšem při návštěvě Hovdu doplnil, že otcem jeho otce J̌ambala byl Manǰ, jenž pocházel z pěti dětí (Manǰuudai, Sosor, Cendǰav aj.) nazývaných „Har uvšiin tavan küüked“ (5 dětí Har uvše). Zatím není jasné, zda Har uvš je přezdívka Koka, i když tomu napovídá to, že podle Čimeddorǰe se sourozencům jeho dědečka říkalo také Kökiin *tavan har.* (Zápis z návštěvy u p. Čimeddorǰe v Hovdu, 16. 9. 2018.)

262 Jméno Cevǰaan gecel slýchával i Čadraabal, ale nedovede si jej spojit s konkrétní událostí. (12. 8. 2017 170812_008).

263 Tj. v Xinjiangu.

264 Handǰav 11. 8. 2016 160811_007 23:00–26:10.

O vyplenění kláštera Kazachy v roce 1913 se zmiňují i archivní prameny, které také shodně s orální tradicí uvádějí, že chalchské vojsko, které bylo tou dobou vysláno do jižní části dnešního ajmagu Hovd proti čínskému vojsku altajského místodržitele Palta wanga, proti Kazachům zakročilo a nojonský dvůr chošúnu Baruun ambana společně s klášterem přestěhovalo na druhou stranu hor k řece Bulgan.[265]

Shodný příběh o vyplenění kláštera Kazachy vyprávěl také S. Baldaa, který v zakročení chalchského vojska proti kazašským vetřelcům spatřoval trestající zásah klášterního ochranného božstva, které Urianchajci v Bulganu označují uctivě jen opisem jako *kiidiin sakuusan* (ochránce kláštera).[266] V Baldově vyprávění není jasné, zda vojsko, které ke konci děje přichází, je ničivým vojskem Kazachů, nebo zachraňujícím chalchským vojskem. Rozhodující silou je zde právě božský ochránce kláštera, který se mstí na proradných kazašských nocležnících.

[TX25] Jednou později přišlo do našeho kláštera pět Kazachů. [Mezi sebou se Kazaši domluvili:] „Já tam přenocuji a zítra přijďte i s vojskem. Budu nocovat přesně tam.“ [Kazašský] *üherda*[267] – to je jako u nás *zangi* – společně ještě se dvěma, se čtyřmi vojáky [v klášteře řekl:] „Přišli jsme k vám na noc.“ [Lamové:] „Dobře, tak tu přespěte.“ Přinesli jim ovci, [že ji zabijí a připraví, ale oni se ohradili:] „Má černou hlavu, tu nechceme.“ Tak jim přivedli další, [ale oni měli opět výhrady:] „Není [celá] bílá, ale [tady na hlavě – *vypravěč ukazuje*] má červenou (hnědou) vlnu, tu nechceme.“ Když jim přivedli [zcela] bílou ovci, tu zabili a snědli. Potom přes den se konala bohoslužba a na ní bývá buben, na nějž se tluče. Kazašský *üherda* si s bubnem hrál a [chytil jej], že na něj bude sám bubnovat. Lama, jenž měl bubnovat, zakřičel: „Vidíš, Ochránče kláštera? Ten Kazach si bere [tvůj buben].“ A tak jej ten velký lama nechal po libosti [bubnovat] a on [*üherda*] se smál a silně bušil [do bubnu]. Potom šli spát. Ráno hned za svítání padla [na vše kolem] spousta prachu. Lidé křičeli: „Něco se na nás valí. Jede sem vojsko, vojáci přicházejí. Jdou nás napadnout.“ [Kazaši v klášteře volali:] Rychle dopředu, není se čeho bát, rychle dopředu, [to jsou naši vojáci], spěšně vyběhli, a v tom zazněly výstřely zbraní a všech pět [Kazachů] padlo kletbou Ochránce kláštera přesně před jeho jurtou. Kazašský *üherda*, který si zahrával s bubnem, padl tváří vzhůru a krev z něj vytryskla právě proti Ochránci kláštera. Takový měl [Ochránce kláštera] zrak.[268]

Čadraabal rovněž uvedl zjednodušenou verzi rozvíjejí shodný dějový motiv. Událost zřejmě klade až do 30. let (nepřímo do roku 1934) a spojuje ji s převedením Urianchajců z Čingelu zpět do Bulganu za asistence vojska lidové vlády. „Nevím, jaký *burhan* byl náš *kiidiin sakuusan* („ochránce kláštera“). Slyšel jsem, že když kazašský nojon nocoval v klášteře, urazil „ochránce kláštera“. Odsud [z mongolské strany] přišlo [do Čingelu] vojsko lidové vlády a napadlo Kazachy. Bylo to v době, kdy naši lidé přešli na tamtu stranu [tj. 1930–1934]. A [vojsko] lid přivedlo zpět.“[269]

Vraťme se však k narativu o vybití urianchajské výpravy. Pan Šar-kövüün s manželkou Gorgaamaa uvedli verzi téměř shodnou s Čadraabalovým vyprávěním. Podle něj sestávala výprava ze sedmi lidí, kteří byli všichni zabiti. Místo události jmenovat nedokázali. Když se Urianchajci utábořili, dva Kazaši přišli pozvat dva hlavní členy výpravy (starší, výše postavené) na jídlo a k přenocování v kazašské domácnosti. Rozdělenou výpravu pak Kazaši snáze pobili – dva hlavní vůdce

265 Celkově je však datace události popisované orální tradicí sporná. Čadraabal uvádí, že se tak stalo v době „Starého nojona“ (*Övgön noyon*), což bylo uctivé lidové označení J̌ooǰa ambana (pravděpodobně Sayinbileg, vládl 1876–1904). Dále však uvádí, že po několika letech soudních vyšetřování přišla lidová vláda (1921, resp. 1923, kdy se chošún Baruun ambana přihlásil k mongolské lidové vládě. Také zmínka o tom, že nojon si „z Číny“ po dva roky plat nepřevzal, by nasvědčovala polovině 10. let 20. století, tedy době, kdy se v letech 1912–1914 Baldandorǰ amban hlásil k mongolské autonomní vládě v Ih hüree. U B. Handǰav je příběh chronologicky zasazen před vyplenění chošúnního kláštera Kazachy v roce 1913, což je rovněž myslitelné – plat z „Číny“ (zatímco dříve z Hovdu) si urianchajští nojonové vyzvedávali pravděpodobně od roku 1904 či 1906, kdy začaly altajsko-urianchajské chošúny přináležet Altajskému kraji s centrem v Šar süme. Také podle data narození Zamby (1901–1960?), nejstaršího syna zabitého zangi Biderena, který měl kromě Zamby ještě nejméně další čtyři mladší děti, je zřejmé, že k události patrně nedošlo před rokem 1910.

266 Ochranným božstvem kláštera Ih hüree chošúnu Baruun ambana byl Gombo (Mahákála), jehož zpodobení uvedl do kláštera převtělenec J̌igmed *huvilgaan* z Zayiin gegeenii hüree v dnešním Arhangaji, kde studoval (*Монголын сүм хийдийн түүхээс* ... 2012: 248). Bulganští Urianchajci však skutečné jméno „ochránce kláštera“ neznají. (Čadraabal 26. 7. 2016 160726_010). Podle Čadraabala k „ochránci kláštera“ náleželo zástupné zasvěcení černého koně (*har morinii seter*) (12. 8. 2017 170812_008).

267 Mandž. *uheri da*, mong. *bügüde-yin daruγ-a* „[volený] generální ředitel [chošúnu]“.

268 Baldaa 16. 6. 2013 18:14 – 20:43.

269 Čadraabal 26. 7. 2016 160726_010. Původně, (jak lze vidět v podání Handǰav a částečně Baldy,) se jednalo o vojsko autonomní vlády a událost je kladena do roku 1913.

v jurtě, ostatních pět na venkovním tábořišti.[270] Paní Gorgaamaa je navíc vnučkou zabitého *zangi* Biderena (vlastní dcera jeho dcery J̌onǰub a adoptivní dcera svého strýce Zamby). Biderenova dcera J̌onǰub prohlašovala, že do konce života „nevezme do úst kazašský jazyk“, protože jejího otce zabili Kazaši.[271]

Bolestivé historické zkušenosti s Kazachy[272] stejně jako své současné pocity ohrožené menšiny ve vlastním státě vložili Urianchajci do milenaristického očekávání nového příchodu Cagaan gegeena, který přijde vysvobodit Urianchajce od Kazachů (respektive obecněji Mongoly od muslimů) (podrobněji viz kapitola 4.3.3.).

4.2.1.5. Naděje tolerantního soužití?

I přes převažující nepřátelské náhledy ze strany Urianchajců vůči Kazachům, orální tradice zdůrazňuje, že Urianchajci by měli Kazachy bratrsky přijímat jako „malý lid“ (*baga yastan*), zatímco Kazaši označovali Altajské Urianchajce termínem „velký lid“ (mong. *ih yastan*, kaz. *үлкен жұрт*, Čadraabal překládal „velká rodina“ *ih ail*).[273] Staří lidé v době Čadraabalova mládí napomínali děti, aby Kazachy neoznačovali hanlivě *hasag*, ale „malý lid“. Podle Čadraabala se s uctivým označením „velký lid“ pro Urianchajce lze u starších Kazachů setkat i v současnosti, třebaže se poměr obou etnických skupin obrátil.

V sumu Altai, kde žijí potomci zdejšího vládnoucího kazašského rodu (*töre*), je mezi staršími Altajskými Urianchajci obecně známo, že urianchajský vládce Yandag (Erhšun, 1891–1913) provdal svou sestru za kazašského vládce Yengira. Orální tradice v této události spatřuje projev dřívějšího postoje Urianchajců ke Kazachům jako mladším bratřím. Potomci Yengir ambana také skutečně potomkům Yandagova rodu prokazovali donedávna velkou úctu.

Podobně vnučka chošúnního správce Sampila, Čadraabalova mladší sestra Densmaa, vzpomínala, jak ji v mládí staří Kazaši prokazovali nezvyklou úctu jako vnučce urianchajského hodnostáře, „z jehož dobroty byli [v té době] živi“.

Urianchajci a Kazaši se navzájem vnímají jako názorově neslučitelné komunity především vzhledem k odlišnému náboženství (buddhismus – islám). Výjimečně však dochází k myšlenkovým průnikům mezi oběma komunitami. Mezi Altajskými Urianchajci v sumech Bulgan, Buyant, Altai i v zahčinském Üyenči je znám Kazach jménem Mahiitolta, jenž je i mezi mongolským obyvatelstvem uznáván pro své schopnosti věštit, analyzovat příčiny nepříznivého osudu a léčit. Zahčin Böhsuuri v bagu Uliast v Üyenči převzal několik arabských modliteb a používá je ve své rituální praxi k přivolávání deště.[274] Orální tradice zmiňuje ojedinělé případy urianchajských lamů, kteří se naučili kazašskému (arabskému) písmu a četli kazašské náboženské knihy.[275]

Altajští Urianchajci uvádějí zajímavé příklady, kdy Kazaši přijímají nebo uznávají platnost urianchajských náboženských představ. V sumu Delüün, který je podle všeobecného mínění v současné době zcela osídlen výhradně etnickými Kazachy, by podle Urianchajců někteří Kazaši uvítali, aby Urianchajci alespoň občas přicházeli obětovat na svých někdejších ovoo, protože v sousedních etnicky mongolských oblastech „po obětování na ovoo pravidelně prší“. U pramenů řeky Bulgan, u Kergiin ovoo, které dnešní bulganští Urianchajci považují za nejposvátnější ovoo svého regionu, prý nějaký Mongol položil dva pytle mouky. Jistý místní Kazach si tyto volně odložené pytle mouky vzal, načež jej potrkal býk a vážně jej zranil.[276]

270 Gorgaamaa 3. 8. 2016 160803_003.

271 Handǰav 11. 8. 2016 160811_007 23:00.

272 Se zabitím z rukou Kazachů se setkáváme v individuálních urianchajských genealogiích častěji. Například Erencen v Bulganu uvedl, že jeho dědeček byl zabit v potyčce s Kazachem či Kazachy v Altai Čingelu, načež jeho syn utekl z Čingelu do Bulganu. Erencen 23. 7. 2016 160723_001.

273 Čadraabal 8. 6. 2018 180608_013 4:35–6:50: ... *mongol hüm hasgiig düü geǰ hairlaǰ yavah yostoi, hasag hümüüs mongol hümiig ah geǰ hündleǰ yavah yostoi ....* Je zajímavé, že tentýž termín „malé etnikum“ *baga yastan* se v oficiální terminologii 20. a 30. let 20. století používal v Mongolsku jako obecné označení všech nechalchských etnických podskupin, tedy mimo jiné Altajských Urianchajců i Kazachů. Dnes je v tomto smyslu označení *baga yastan* odmítáno méně početnými etnickými podskupinami v Mongolsku jako ponižující.

274 Böhsuuri, osobní sdělení 4. 5. 2014.

275 Např. Puncag lam v Bulganu čítal kazašské náboženské knihy. Čadraabal 19. 7. 2016 160719_003 54:29.

276 Čadraabal 7. 6. 2018 180607_006.

V Bayan-Ölgii v době kolektivizace venkovského hospodaření docházelo k intenzivními setkávání Altajských Urianchajců a Kazachů v běžném životě (v regionech se zastoupením obou etnik jako např. sum Bulgan). Příslušníci obou etnik společně pracovali na naplňování úkolů daných vedením hospodářských jednot *negdel*, společně pásli dobytek, dojili pro společný mlékárenský závod. Altajští Urianchajci se v této době naučili dobře aktivně používat kazaštinu. V původních venkovských regionech (Bayan-Ölgii) však podle informací orální historie nikdy nedošlo ke smíšeným sňatkům.

V současnosti v těch sumech ajmagu Bayan-Ölgii, které dosud vedle Kazachů obývají Altajští Urianchajci ve větším počtu (především Altai sum a Bulgan sum), žijí na venkově (mimo centra sumů) obě národnosti značně odděleně, a to nejen z hlediska územního rozmístění, ale také na úrovni společenské organizace – vytvářejí se oddělená zájmová sdružení a hospodářská sdružení (*nöhörlöl*).[277] Označení projevující vzájemný respekt („velký – malý lid“) se dnes prakticky nepoužívají. Mongolské označení Kazachů *Hasag* je Kazachy vnímáno většinou jako urážlivé. V běžném hovoru se rovněž užívá pro Kazachy označení *šovgor,* v množném čísle *šovgoruud* vycházející z označení tradičních kazašských pokrývek hlavy „špičaté čepice“ *šovgor malgai.* Vztah mezi Altajskými Urianchajci a Kazachy se v posledních desetiletích vyhrocuje a nedává naději na snadné porozumění v blízké budoucnosti.

4.2.1.6. Závěr

Urianchajská recepce Kazachů v orální tradici kolísá mezi zmíněnými dvěma postoji (1. blahosklonné přijímání Kazachů jako mladších bratří nebo trpěných chudáků – 2. připomínání křivd způsobených Kazachy Urianchajcům v minulosti). Oba tyto postoje jsou zakotveny v hlubokém urianchajském přesvědčení o vlastním historickém nároku na obývané území.

Zatímco vůči imigrantům z jiných mongolských etnických podskupin (Chalchové, Dörvödi, Torgúdi apod.) byla urianchajská společnost zcela otevřená a bylo běžně možné i jejich zařazení do lokální organizační struktury (obvykle přiřazením k hlavnímu sumu v chošúnu – Ah sumun), Kazaši si udržovali vlastní oddělenou organizaci až do 30. let 20. století (na území dnešního sumu Bulgan až do roku 1938, kdy vznikl společný kazašsko-urianchajský sum Hujirt).

V kontextu přijímání mongolských imigrantů do urianchajského společenství připomíná orální tradice, že „pán Altaje (*Altain savdag*) rád přijímá ty, kteří přicházejí odjinud“, a proto se v Altaji příchozím daří dobře (viz kapitola 5.2.15.3.). Na Kazaších se tento model beze zbytku naplnil. K tomu, aby představu o přízni altajských božstev vztáhla i na Kazachy, je však orální tradice zdrženlivá.

4.2.2. Chuejové (Huuhuu)

Chuejové jsou velká etnonáboženská skupina čínsky hovořících muslimů. V mongolštině na území Číny jsou nazýváni *Hoton*, avšak v orální tradici západního Mongolska jsou známi pod jménem Huihuu nebo Huuhuu. Na rozdíl od Kazachů jsou Chuejové pro Altajské Urianchajce a Zahčiny v Mongolsku skupinou, s níž v současnosti nemají žádné bezprostřední zkušenosti. Velký časový odstup od historického setkání s Chueji umožnil, aby se jejich obraz v orální tradici proměňoval, až nabyl mytizované podoby. Snad proto, že Chuejové pro Urianchajce a Zahčiny ztratili aktuální význam, rozrůznil se i jejich obraz v orální tradici na široké škále od barbarských válečníků přes neškodné poutníky až k božským poslům trestajícím lidské hříchy.

4.2.2.1. Obraz Chuejů v orální tradici uliastských Zahčinů

V roce 1874 došlo ke vpádu čínských muslimských Chuejů z Džungarska na území Altajských Urianchajců a Zahčinů. Pohyb Huuhuů v zahčinském údolí Uliast, které představovalo nejzápadnější část zahčinského Vévodského chošúnu (*Günii hošuu*), zanechalo v lokální orální historii zajímavé ohlasy. Obraz Huuhuu se v orální tradici Uliastu proměňuje od zpodobení Chuejů jako divokých nájezdníků přes zobrazení nebezpečných nepřizpůsobivých zemědělských migrantů až k představě o Chuejích jako božských bojovnících trestajících lidské viny.

277 V sumu Buyant mají Kazaši vysoké zastoupení v centru sumu, avšak venkov je dosud výrazně urianchajský.

Büüvei (*1942), jenž ve svém projevu upřednostňuje konkrétní jména a „přesná“ historická fakta nad tradovanými vyprávěními, uvedl jednoduše, že Chuejové přišli do Uliastu, postupovali až k ústí levobřežního přítoku Hargait (Hargaitiin am), kde je zarazil zlověstný zvuk podobný hřmění. Přisuzujíc mu neblahý význam, Chuejové se otočili a odešli, aniž by Uliastu způsobili nějakou újmu. Příchod Chuejů se udál v létě a klášter byl tedy výše na svém letovišti, u ústí Indertu.[278]

Davaaǰavův narativ (1941) je založen na představě, že Chuejové přišli do Uliastu i s rodinami a obsadili ústí Uliastu poskytující poměrně vhodné podmínky pro skrovné zemědělství. Na začátku sice Davaaǰav zmíní, že Huuhuu byli nebezpečnými bojovníky, ale k žádným bojům ani loupení ve vyprávění (téměř) nedojde. Zmínky o tom, že byli Chuejové skryti v „hustém“ lese z vrb a topolů při řece, nekočovali a nestýkali se s mongolským obyvatelstvem, však zdůrazňují jejich nepřátelských charakter. Obě strany – Huuhuu při ústí Uliastu i Zahčinové kočující v horách – na sebe hleděli s opatrností, obavami a odtažitostí. Deset let trvající napětí prolomili dva moudří lamové z uliastského kláštera, kteří mezi Chueje zašli a vyzvali je, aby odešli. Chuejové uposlechli a odtáhli.

Za uzavřeným dějem však Davaaǰav přidává další příběh, který příliš nezapadá do předchozího líčení. Huuhuu se rozhodli vyloupit uliastský klášter. Ale ani zde to nejsou typičtí válečníci, mají totiž jen jednoho koně. Lamové v klášteře, jejichž vzdělanost a schopnosti Davaaǰav na jiných místech vždy zdůrazňuje, přistupují k prostředku, který v orálním narativu vyznívá jako zázračný: nechávají na ohni v klášterní jurtě vařit mléko a odcházejí se vším ostatním obyvatelstvem do hor. Když předák Chuejů vstoupil do jurty, uviděl a ochutnal mléko, usoudil, že tak čisté (svaté) místo nemohou znečistit, vrátil se zpět.

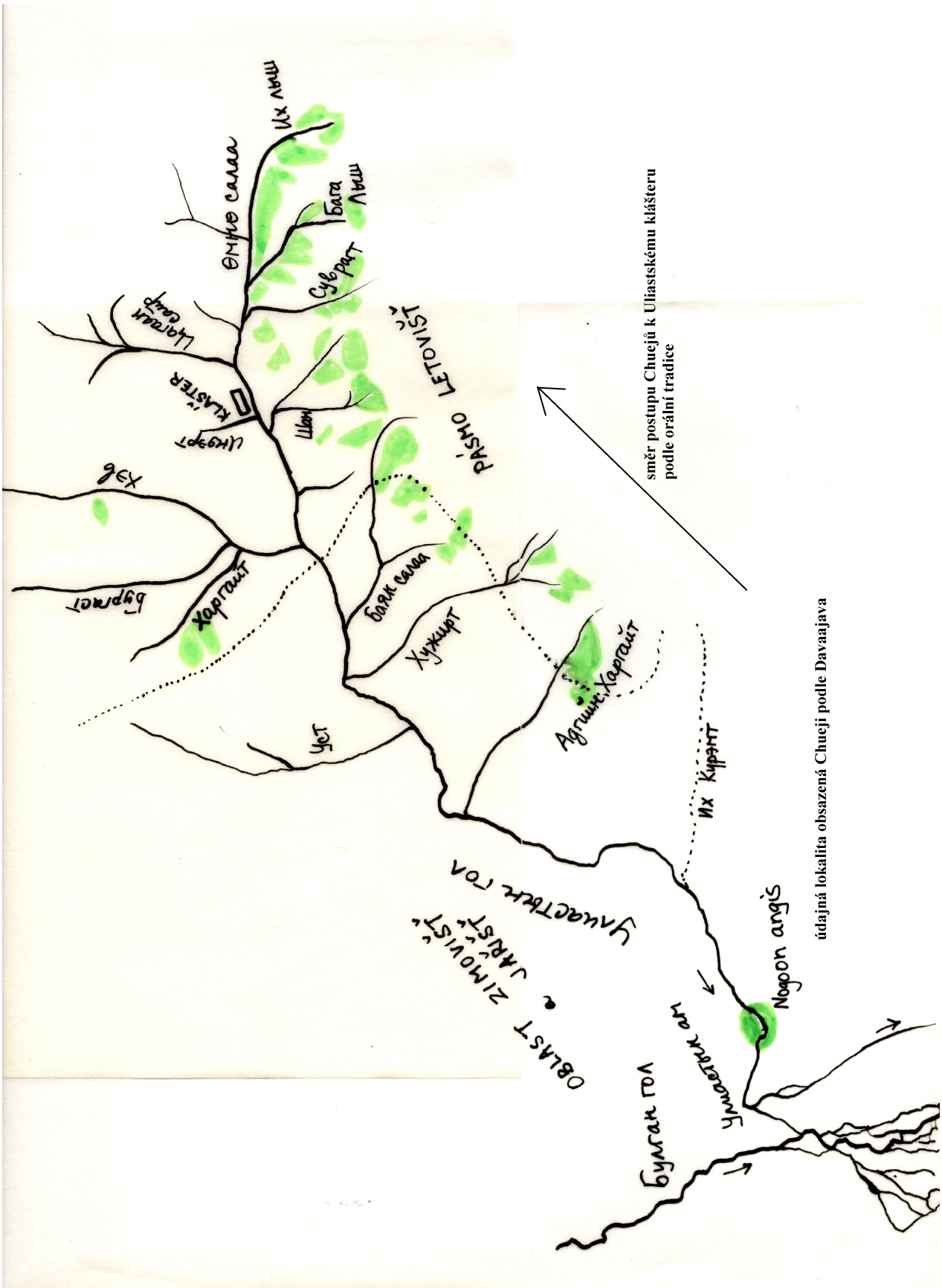
[TX26] V ústí Uliastu je na této straně [na levé straně řeky] velká skála [porostlá] množstvím topolů. Tam přišlo čtyřicet osm rodin Huuhuu. Ti Huuhuu jsou prý takoví divocí lidé, kteří neustále zabíjejí a válčí. Zůstali tam přes deset let. Až k nim zašli dva lidé z našeho uliastského kláštera: „Uvolněte nám naše území, [na kterém žijete]. Pokud chcete zůstat, žijte jak se patří [=jako my]. Pokud ne, odejděte odsud tam, odkud jste přišli.“ Když k nim zašli a takto k nim mluvili, oni je [lamy] pěkně přijali. Z kláštera přinesli takzvaný [koláč] *togoš*, udělaný z mouky, kulatý a velký jako [tvarovaný plněný suchar] *yeeven*, a dali jej Huuhuuům. Říkalo se, že sedm dní na to odkočovali. Pěstovali zeleninu [na místě] nazývaném „Zelené strniště“.[279] Jedli velmi mnoho zeleniny. Když my jsme tady ještě o zelenině neměli ani ponětí, oni tam zeleninu pěstovali po deset let. Nekočovali, byli stále na tom jednom místě. Vyhrabávali si v hlíně, v zemi jámy a v nich žili. Je to místo s hustým temným lesem z topolů a čimišníků, nazývá se Nogoon angis. Hned po vstupu do ústí Uliastu, na severní straně. Dodnes je tam mnoho topolů. Nedovolovali ani lidem ani dobytku, aby se k tomu místu přibližovali.

Když přišli, aby vyrabovali klášter, na místě, kde klášter býval na jaře a v zimě, lamové v klášteře nalili do takového kotle mléko, zapálili oheň a odešli do hor – všichni lamové a lidé z rodin žijících poblíž. V jedné [mnišské] domácnosti [kotel s mlékem] zanechali. Zdola pak přišli [Huuhuu] nesoucí pušky, zastavili se a když vstoupili v klášteře do oné jurty, [uviděli,] že je tam mléko, do mléka takto namočili prst, ochutnali jej a vrátili se zpět. Měli jediného koně. A tak nás nedokázali vyloupit: [Říkali:] „Tento Uliast a Narin, to je ale nebezpečný kraj (*nebo* silný lid).“ – (Pozn. opakuje děj:) Ti velcí klášterní lamové nabrali z vody [řeky] Uliast, přečetli texty, [rituálně do vody] foukli a rozstříkali. Když [Huuhuu] přišli, tak protože tam byla ta síla textů [modliteb] a mléko, tak se [Huuhuu] vrátili. A potom za nimi šli ti dva lamové. Nevím, jaká byla jejich jména, maličko jsem o nich slýchal. Jeden z nich byl určitě Arvag, malíř Arvag, byl také schopný a moudrý.[280]

278 Büüvei 13. 7. 2015 150713_008 27:50.

279 Nogoon angis. *Angis* podle Батзаяа, Дангаасүрэн 2013: 38 znamená „sklizené pole“ (тариагаа хураасан талбай).

280 Davaaǰav 12. 6. 2018 180612_002 17:38.



Mapa č. 5: Schematická mapa údolí Uliast (Üyenč) s vyznačením míst spjatých s orální tradicí o příchodu Chuejů do Uliastu

Paní Čaka (*1930) Chueje vůbec nevnímá negativně. Příchod Chuejů v její paměti zůstal jen jako prostá informace zbavená hodnotících konotací.

[TX27] *Huuhuu* nikoho nezabíjeli. Říkalo se, že přišli, rozhlédli se po kraji a zase se odstěhovali. Nikoho nezabíjeli ani neloupili. Nezabíjeli lidi a neloupili jako Kazaši. Ti takzvaní Huuhuu prý do našeho kraje přišli jednou v zimě a na jaře se zase odstěhovali.[281]

Paní Zurman (*1932) o Chuejích vypravuje jako o nanejvýš divokých bojovnících, jimž nebylo možné utéci. Ve svém vyprávění odkazuje na údajně očité svědectví jisté staré ženy, kterou ve svém dětství slyšela o Chuejích vyprávět a která chuejský vpád skutečně mohla ve svém útlém dětství prožít. Chueje líčí jako nelidské vrahy skoro nadlidské podoby (pohybují se skákáním na dlouhých tyčích), kteří jsou však ve službách bohů či nebes a vykonávají spravedlivý trest na těch, kteří si to zaslouží. K tomu jsou vybaveni schopností zrakem rozlišovat, koho jeho činy předurčily ke zlému konci: lidi určené k smrti Chuejové již předem vidí jako bezhlavé a jejich jurty bez střechy. V této variantě ústního podání o Chuejích lze vidět nepřímý ohlas písemných proroctví i obecnějších prorockých očekávání, která byla na přelomu 19. a 20. století v Mongolska velice živá (viz kapitola 4.3.).

[TX28] Ti takzvaní Huuhuu přišli, když jsem spíš ještě nebyla na světě. ... Jak ti takzvaní Huuhuu přišli, tak jurty, které měli vyloupit, se jim jevily [jakoby] bez střechy (pozn.: bez střešní konstrukce *örk*), a lidé, které měli zabít, se jim jevili [jakoby] bez hlavy. Takové [lidi] zabíjeli a takové [domácnosti] napadali. Takové zajímavé věci o nich vykládali. Oni jen tak [náhodně] lidi nezabíjeli a jen tak neloupili. Zabíjeli lidi a brali věci podle toho, co se jim v jejich očích zjevovalo [jako předurčené k zabití či vyrabování]. O vojskou Huuhuuů jedna stařena vyprávěla, že byli tak rychlí, že dohonili i každého člověka na koni. Měli prý velmi dlouhé dřevěné tyče a opírajíc se o konce těch tyčí takto skákali [ukazuje gestikulací]. A tak prý dohonili každého, ať měl jakéhokoli koně. Slyšela jsem, že byli tak rychlí, jak říkala jedna tuze stará stařena. Ta stařena říkala, že ty Huuhuu viděla, jak naším krajem procházeli. Vykládala to stařena jménem Has. Vojsko Huuhuuů bylo tak rychlé. Nevím, jestli tu byli více let, nebo jestli jen prošli. Jestli mnoho lidí zabili a mnoho věcí ukradli, to jsem se [také] nezeptala. [Ale vím, že] byli velmi rychlí. A lidi s hlavou nezabíjeli, [avšak] lidi, kteří se jim zdáli bez hlavy, takové zabíjeli a okrádali. Když nějakou jurtu viděli [jakoby] bez střechy, takovou domácnost vyloupili. Pokud [například naše jurta se jim zjevila] se střechou, tak brali od domácnosti bez střechy a od nás nebrali.
Říkalo se, že ti Huuhuu přicházeli na příkaz shůry. Byli to bandité [přicházející] na příkaz od bohů a nebes. Jinak jen tak lidi nezabíjeli. Podle příkazu bohů zabíjeli a okrádali [jen] ty, které rozpoznali [jako hodné trestu].
Klášter asi nevyloupili. Ten prý asi zůstal nedotčen. Bylo to vojsko Huuhuuů nebo jiné vojsko? Jak vstoupili do velké klášterní jurty, tak se tam prý převařovalo mléko. A tak to mléko ochutnali a odešli, aniž by v něm [v klášteře] cokoli uloupili.[282]

4.2.2.2. Chuejové v historické paměti Altajských Urianchajců

Chuejové napadli a vypálili také klášter Altajských Urianchajců, který se tehdy nacházel v Čingelu. V Bulganu zůstala jen neurčitá vzpomínka, že klášter byl Chueji (Huuhu) vyrabován. Podle S. Baldy Chuejové sice chošún vyrabovali, avšak díky zázračnému zásahu klášterního ochranného božstva (*Kiidiin sakuusun*) byli všichni Chuejové pobiti epidemickou nákazou přesně na hranicích chošúnu. Příběh implicitně říká, že ukradený dobytek si tak mohli Urianchajci odvést zpět a vážnou škodu nakonec neutrpěli.

[TX29] My Urianchajci – ať zbožní, nebo bezbožní – se všichni modlíme k Ochránci kláštera. Máme *burhana* zvaného Ochránce kláštera. O tom *burhanovi* [je následující historie]: Když přišli loupežní Huihuové a odehnali náš dobytek – stalo se to před jedním stoletím – řekl nojon – nojon, který byl před naším nojon lamou: „S nimi nelze bojovat. Ztratili byste své drahé životy. Nechť si jen z chošúnu odvedou všechen dobytek, co chtějí. Ať si jich přijde sebevíc, jen ať si [dobytek] odvedou. Nedojdou s ním dál než na hranice [chošúnu], všechny je dostihne kletba a pobije.“ Takto se vykládalo. [Huihuové postupovali a] nocovali dnes zde a nazítří tamhle, až dalšího dne přišli k okraji našeho území. Bylo to prý vodnaté místo s potokem – [představ si] například, [že my bychom byli jakoby] tady v Cönkölu na bezvodém místě a oni u Bayannuuru na místě s vodou. A jak na tom maličkém místě nocovali, [Urianchajci na ně] poslali kletbu a všichni tam padli na tyfus tak, že ani jeden nepřekročil hranice. Ten potok nazvali Šaahain usun, „Sandálová voda“. Jak tam kletba zabila několik set Huihuů, jejich boty prý uplavaly po vodě a podle toho se začala nazývat „Sandálová voda“. Lidé, kteří [za mého mládí] šli s pohraniční vojenskou skupinou na západ [na čínské území], říkali, že z vody Šaahain usun pili. *(časový skok nazpět)* Od té doby (*od jejich pobití*) se k nám Huihu nikdy neodvážili a říkali si: „Aj, aj, [ti Urianchajci] jsou opravdu nebezpeční.“[283]

281 Noosaagiin Čaka 11. 6. 2018 180611_007 8:30.

282 Zurman 19. 6. 2018 180619_003 00:00- 3:35.

283 Baldaa 16. 6. 2013 WS560925 16:14–18:14.

Kromě místa Šaahain usun si však Urianchajci v Mongolsku Chueje (Huuhuu) nespojují s žádnou bližší představou. Obvykle nedokáží definovat, čím se odlišují Chuejové od Kazachů a Ujgurů (Čantuu). Zbylé zmínky již představují jen nesouvislé fragmenty. Čadraabal uvedl, že Huuhuu „ustřihovali ocasy svým koním“.[284] Opakovaně byla připomínána událost, kdy chuejský vojenský velitel Ma Daarang sťal hlavy několika kazašským předákům. Baldaa vyprávěl o této události s velkým zaujetím, dramatizující gestikulací a dobře zapamatovatelnými dějovými detaily:

hasag bolovč manaihand ih noyorhaad, ingeed baihna manai noyon, ter odoo kitadiin haria baih üyedee, hasag noyarhaad bošgüi, end yum avčirč, maansiig haliahaar, arvan ceregtei ma darang gedeg huihu dargii, ene altai čingeld ireed baiǰ, tegeed tendeer baigaad tun tolhaalsan tavan hasgiig, odoo oron deer ni tolhai čavčaad čavčaad avaad, tüünees hoor hasgiin odon buuraad irsen, tavan hasgiig, dörvön hasgiig, orood irtel ene oron deer bosaad čavčaad baihna, tolhaa end ireed iigeed baina, ceeǰii ni suuǰ baigaad, köös ni garč ireed tegeed cusun garna, ter gazart unasan tolhai üg kelǰ baih šig am mamii iigeed baina, tüünees hoiš neg togtson

Kazaši se nad námi také dost dlouho vypínali. Tehdy náš nojon ... bylo to v době, kdy jsme patřili k Číně a Kazaši nám vládli tak, že se to nedalo vydržet ... přivedl chuejského velitele jménem Ma Daarang s deseti vojáky, aby nás chránil. Ten přišel do Altai-Čingelu. A když tam byl, tak na místě postínal hlavy těm nejvýše postaveným Kazachům. Od té doby začala „padat hvězda Kazachů“ (tj. začalo se jim dařit hůř). Pět Kazachů – čtyři Kazachy [sťal]. Jak přišli, tak na místě, kde stáli, je sťal. Hlavy se skutálely [na zem], zatímco trup ještě stál – nejprve z něj vyšla pěna a poté krev. Hlavy, které spadly na zem, ještě takto dělaly ústy, jako by chtěly něco říci [*znázorňuje gestikulací a usmívá se*]. Od té chvíli se [nebezpečí ze strany Kazachů] zastavilo.

I přes tragické vyznění vyprávěl Baldaa o této události se zřejmým potěšením a v přesvědčení, že se tak Kazachům dostalo odplaty za jejich zločiny spáchané na Urianchajcích. Od této události „začala padat hvězda Kazachů“.[285] Čadraabal od svého otce slyšel, že hlavy sťatých Kazachů (jménem Huuhaa a J̌antailag) byly pověšeny v hlavní bráně v Šar süme.[286]

4.2.2.3. Ujgurové – Čantuu

Ve městě Hovd žilo od konce dynastie Qing do 30. let 20. století velké množství ujgurských obchodníků, mongolsky nazývaných Čantuu. Většina z nich postupně odešla do Xinjiangu a rodiny, které zůstaly, do dnešní doby kulturně a společensky zcela splynuly s Kazachy. Zmínky o Čantuu jsem v orální tradici Altajských Urianchajců nenašel. Jen při dokumentaci orální historie Altajských Urianchajců v sumu Altancögc (2012), ukazovali místní Urianchajci na rovině u břehu řeky Hovd základy domů, které kdysi patřily Čantuům a uvedli jména některých Čantuu. Čantuu v Altancögcu se živili jako zelináři.

4.2.3. Rusové

K Rusům (*oros*) zaujímá orální tradice Altajských Urianchajců zpravidla velmi pozitivní postoj. Podobně jako o vzniku Kazachů, zná orální tradice i legendu o vzniku Rusů. Jejich původ sice neodvozuje přímo geneticky od Mongolů jako původ Kazachů, ale přece jen je odvozuje z buddhistického civilizačního okruhu.

V nejpodrobnější chošúdské verzi legendy[287] se Buyangerel, manželka krále J̌angǰalaba, pokloní meditujícímu poustevníkovi v horách a otěhotní. Král ji vyžene a Buyangerel hledá u poustevníka útočiště. Porodí dítě a usadí se pod jeho ochranou. Jednoho dne žena svěří dítě lamovi, aby na něj dohlédl. Dítě se ztratí a lama zázračně vytvoří nové dítě. Avšak ztracené dítě se rovněž nalezne, a tak Buyangerel získá děti dvě. Král J̌angǰalab vyšle vojsko, aby královnu a poustevníka přivedlo, avšak lama vytvoří z rákosu a tamaryšků vojsko, které krále J̌angǰalaba porazí. Po porážce vojska učinil lama z vojska „žluté Rusy“ a poslal je, aby osídlili ruskou zemi. Dvě děti se staly lamy

284 Čadraabal 4. 6. 2018 180604_006.

285 Baldaa 12. 5. 2014 film 1 04:43–05:58.

286 Čadraabal 21. 5. 2018 180521_004: *tolhaagiin šar sümd daamengiin amand ölgöčihsen*.

287 Originál vyprávěl Badama, muž, 51 let, z okresu Bostunuur, pracovník stanice ochrany proti kobylkám, „nevzdělaný“, v roce 1990. Zaznamenal a zapsal Ta. Orogšin, pracovník rozhlasové stanice okresu Bostunuur. BŠAAÜXE 1992: 14–20. Překlad legendy „O porážce chána Džangdžalaba a o vzniku ruského národa“ jsem publikoval v článku Srba 2013b.

Ječzündambou a Bančen erdeni (*pančhenlama*). Královna Buyangerel se stala ruskou carevnou (respektive postupně všemi ruskými carevnami i cary, z nichž však Mongolům utkvívaly v paměti především ženy). Jak víme z kontextu, ruské carevny Mongolové považovali za vtělení bohyně Bílé Táry.[288]

Verze, které jsem zaznamenal u Altajských Urianchajců a Zahčinů, jsou výrazně kratší, avšak hlavní zpráva příběhu zůstává: Rusové nepředstavují nebezpečí buddhistickému civilizačnímu okruhu, naopak z něj vyšli a jejich hlavním úkolem je chránit pořádek na světě.

[TX30] Říkávalo se, že Rusové byli vytvořeni zázračnými schopnostmi schopného lamy. Jistě se tak stalo, když se na počátku objevovali [první] lidé. *Burhan* a *šulamové* spolu bojovali. *Burhan* již málem prohrával, *šulamové* již téměř vyhrávali, když schopný lama v nouzi přinesl klasy rákosu, zázračně z nich vytvořil lidi, vytvořil a postavil vojsko a [poslal jej] proti *šulamům.* Udělal z nich vojsko a ti vojáci z rákosových klasů šulamy úplně potřeli. Přišli pak k *burhanovi* [a ptali se, co s nimi nyní bude.] „Nepřítele jsme porazili. Všechny šulamy jsme porazili.“ On z nich učinil ruský národ a nechal je takto žít [v ruské zemi]. Říkalo se, že takto patrně vznikl ruský národ. A proto mají Rusové hlavu žlutou jako klas rákosu. Mají hebké žluté vlasy jako klas rákosu. Takto staří lidé vykládali, že Rusové mají takovou historii.[289]

Zatímco Čadraabalova verze uchovala motiv vytvoření početného vojska ze stébel trávy, verze zahčinského Davaaǰava naopak využívá dějový motiv ztraceného dítěte a o vojsku se nezmiňuje. Základ ruskému národu mělo tudíž dát dítě, které lama zázračně vytvořil.

[TX31] [Byl jednou lama poustevník] meditující ve skalách. Až jednou přišla žena vedoucí dítě. [Chtěla u něj zůstat a tak se začala vyptávat:] „Mohu vám s něčím pomáhat? Mohu vám vařit čaj a připravovat jídlo? Jak tu můžete přebývat tak sám. Nemáte hlad?“ Tak ten člověk, byl to přece muž, [svolil] a jak tak žili, žena řekla: „Potřebuji si někam nedaleko zajít. Dávejte dobrý pozor na dítě.“ Dítě nechala vedle něj a odešla. [Žena] šla časně, ale ještě pozdě večer nepřicházela. Onen člověk četl knihy, nevěnoval pozornost ničemu okolo a dítě mezitím zmizelo. Jak se dítě ztratilo, [zděsil se lama], co se s ním stalo. Chtěl jej hledal, ale dítěte nebylo. Žena již co nevidět mohla přijít, dítěte nebylo a byl večer. [Lama] vzal stéblo trávy, zafoukal na něj a proměnil na dítě. Po chvíli přišlo i to ztracené dítě, a tak měli děti dvě.
[Lama si pomyslel:] „Lidé budou mít řeči, že lama poustevník našel v té ženě zalíbení, ba dokonce, že mají dítě.“ Rusové jsou dobří ve válce a mají hlavy žluté jako klásky trávy. [Lama] vyslal dítě se slovy: „Běž do ruské země, žij a hospodař tam.“ A tak to druhé dítě tam [do Ruska] odešlo a takto vzešli obyvatelé ruské země.[290]

Davaaǰav z pokračování téhož příběhu odvozuje i původ Kazachů. Jejich původ nespojuje s žádným dějovým narativem, jen uvádí původ jejich typických vnějších znaků, které měly sloužit k jejich odlišení od Rusů. (To, že Kazaši nejedí maso vepřů a tarvagů, odvozuje od toho, že první Kazach byl odkojen mlékem samice tarbagana a prasnice.)

[TX32] A ta žena žila nadále vedle něj, dítě také vyrostlo a pak přišel ještě jeden člověk a zamiloval se do té ženy a ta porodila dítě. A to dítě rovněž dospělo a volně si chodilo do Ruska [za bratrem], až ta žena mu rozřízla dél [vertikálně v polovině těla] a udělala mu [vysokou] podrážku (podpatek) [a tak jej odlišila od ostatních]. Jinak řečeno: Kazaši a [muslimští] jinověrci mají na nohách podpatek, Kazaši si obouvají boty s vysokými podpatky a mají rovný oděv (se zapínáním uprostřed). A ještě jsem slyšel, že jej odvedla a poslala pryč se slovy: A teď se budeš živit saním z bradavky tarbagana a saním z bradavky prasete.[291]

Čadraabal uvádí, že starší lidé Rusy považovali „za neporazitelné ve válce“ (*daind yalagdadgüi*) právě proto, že vznikli „zázračnými schopnostmi dobrého lamy“ (*sain lamaar šideer bütsen*). Čadraabal uvedl ustálenou frázi „Rusové vykonají [vše], co uslyší; Číňané vykonají vše, na co pomyslí“ (*oros hün sonssnoo kiideg, hitad hümüüs sansnaa kiideg tüühtei gedbišii*). Čadraabal vysvětlil, že Urianchajci těmito slovy vyjádřili, že Rusové se vyznačují skutečnými dovednostmi, zručností a důvtipem a Číňané vždy najdou prostředky, jak dosáhnout vytčeného cíle.[292]

---

288 Představa, že vládcové Ruska jsou buddhistickými převtělenci (*tulku, huvilgaan*) se prvně rozšířila mezi Kalmyky na Volze v době vlády Kateřiny II., kterou považovali za vtělení ženské podoby bohyně Bílé Táry (mongolsky Čaγan Dara-eke/Cagaan Dar-eh), ale rozšířila se i mezi dalšími Ojraty. Na konci 19. století tuto představu zaznamenal ruský mongolista A. M. Pozdnějev, který sledoval, jak si Dörvödi v okolí Ulaangomu nejprve nechali vyhledat tzv. tělesné převtělence Bílé Táry a Zelené Táry (*bey-e-yin qubilγan//biyiin huvilgaan*; který se může zrodit jen v ženské podobě) a posléze také tzv. převtělence ducha/mysli pouze Zelené Táry v mužské podobě (*sedkil-ün qubilγan/setgeliin huvilgaan*). Ruské carevny 18. století byly považovány za tělesné převtělence. Позднеев 1887, s. 238–239.

289 Čadraabal 8. 6. 2018 180608_013 00:00–02:00.

290 Davaaǰav 12. 6. 2018 180612_008.

291 Davaaǰav 12. 6. 2018 180612_008.

292 Čadraabal 8. 6. 2018 180608_017. Čadraabal rovněž uvedl variantní verzi: *... kitad hün züüdelsnee hiideg* („Číňané udělají [vše], o čem sní.“).

Č. Batnasan uvedl, že od starých lidí slýchal, že „Rusové se žlutými vlasy jsou dobrosrdeční (mají čisté záměry), protože jsou vojskem Buddhy (*burhan bagš*)“. Legendu o původu Rusů uvedl opět v pozměněné a zjednodušené verzi a za jejich tvůrce považuje samotného Buddhu. (Chošúdská verze na konci identifikuje lamu poustevníka jako Conghapu – *Zungkub burhan*.) Podle Batnasana byl Buddha vyháněn ze všech zemí, jimiž procházel, a v největší nouzi a vyčerpání v ohrožení života vytvořil z podzimních zežloutlých klasů trávy vojsko na svou ochranu, které nazval Rusy. Na Buddhův příkaz dostali Rusové úkol „nasazovat uzdu světu a krotit jej jako koně“ (*ene delkeed amandii hazaar dürdeg*).[293]

O neporazitelnosti Rusů mluvil také S. Baldaa: „Rusové“ jsou nejbojovnější národ na světě, protože mají nejbojovnějšího a největšího boha (*burhana*). Proto Mongoly nepotká nic zlého, budou-li se „Rusů“ držet. (Baldaa však hovoří o dvou druzích Rusů: „Bílí Rusové“ a „Rudí Rusové“ a řadí mezi ně všechny Evropany a Američany.) Velikost „ruského boha“ však není důvodem, aby Mongolové opustili své bohy a přijali ruského boha. Každý národ se má držet svých bohů a modlit se ke „korouhvi vlády“ (*töriin süld*) svého státu. I v cizí zemi se má člověk držet vlastního boha, místní bohové a pánové míst (*gazriin lus savdag*) na něj nemají vliv.[294]

K osobním kontaktům s Rusy docházelo u Altajských Urianchajců v Mongolsku v průběhu 20. století spíše výjimečně. Absence osobního kontaktu, který zásadně formoval vztah Mongolů k Rusům v Ulánbátaru a dalších městech centrálních mongolských oblastí, umožnila Altajským Urianchajcům na venkově ruský národ idealizovat, a to i v duchu oficiální ideologie zdůrazňující přátelství a spolupráci se Sovětským svazem (viz výše uvedené názory S. Baldy a N. Batnasana).

Z Altajských Urianchajců měli bezprostřední kontakty s Rusy tuvanojazyční Urianchajci patřící k historickým chošúnům Cagaan soyon (Eyetei günii hošuu), Har soyon (Zorigt günii hošuu) a západní část chošuunu Kök mončag (Yost günii hošuu) na řece Cagaan hava. Dnešní centra skupin Cagaan soyon a Har soyon, vesnice Hom a Hanas, byly původně ruskými vesnicemi vytvořenými ruskými emigranty utíkajícími před revolucí, podobná ruská vesnice byla i na hraniční řece Hava. Bohaté osobní kontakty s místními Rusy přirozeně představují významnou součást jejich orální historie.[295]

Z konkrétních kontaktů mongolojazyčných Altajských Urianchajců s Rusy mohu zmínit přes jednu generaci předanou orálněhistorickou zprávu o ruském kupci Aleksaandrovi, který působil v 10. letech 20. století v povodí řeky Bulgan v chošúnu Baruun ambana. Kupec Aleksaandr byl dobrým přítelem chošúnního správce *zahiragče* Sampila. Aleksaandr byl jednou nucen odcestovat do Ruska – informant Čadraabal předpokládá, že kvůli revolučnímu dění – a uschoval si své zboží u Sampil *zahiragče*, jenž k jeho uschování zvolil jeskyni v údolí Gürt nedaleko *ovoo*, které vystavěl a které se stalo jeho rodovým *ovoo*. Aleksaandr zboží zabalil do pěti juchtových kůží a přivezl na mnoha velbloudech. Aleksaandr sám se již do Bulganu jako obchodník nevrátil, ale po několika letech poslal člověka, který si zboží od Sampila vyzvedl.[296]

Rusové se v orální tradici Altajských Urianchajců objevují jako šiřitelé negativního vlivu při líčení období počátku lidové vlády v Mongolsku. Zastánci nového řádu – lidového zřízení (*ardiin tör*) – byli lidmi na venkově označováni *muhar tolgoi* „holohlavci“, protože si stříhali vlasy na krátko a nenosili copy. Urianchajská orální tradice však nezdůrazňuje ruský nebo sovětský původ nového řádu a sděluje, že Urianchajci měli obavy před novým řádem, ať jej šířili ruští, nebo mongolští novotáři. Ideologii lidové vlády ostatně mezi Altajskými Urianchajci šířili nejprve výhradně Chalchové a nebyli zde ani zástupci burjatské či kalmycké inteligence jako v centrálních mongolských oblastech.

293 [TX33] Batnasan 25. 8. 2017 170825_001.

294 Baldaa 2014.

295 Z těchto lokalit jsem osobně navštívil jen vesnici Hanas v srpnu 2013 a uskutečnil rozhovory s několika informanty vyššího věku žijícími přímo ve vesnici.

296 Čadraabal 22. 7. 2016 160722_002. Čadraabal dále zmínil, že před několika lety přišli do Bulganu potomci kupce Aleksaandra a ptali se na něj místních lidí.

4.2.4. Tibeťané

V orální tradici Altajských Urianchajců a Zahčinů je Tibet vnímán jako země, z níž k Mongolů přišla buddhistická nauka a vzdělanost (*nom*, případně *erdem nom*; náboženství a vzdělání je starými venkovskými informanty zakořeněnými v tradičním myšlení stále vnímáno jako nedělitelné). Davaaǰav dokonce uvedl svou představu, že z Tibetu vzešlo veškeré vědění, respektive všechna náboženství na světě, avšak ty pravé tibetské knihy jsou psány tibetským (*tangad*) a jasným (*tod*) písmem.[297]

[TX35] Knihy (=náboženství, vědění) všech zemí přišly z Tibetu. Veškeré knihy se rozšířily z Tibetu. Pravé tibetské (*tövd*) knihy jsou psány takzvaným „tangutským" (=tibetským, *tangad*) písmem a jasným písmem (*tod*) a takové knihy se rozšířily po světě. Při šíření všech těchto knih velice napomohla Čína. Bylo tam totiž mnoho lamů. Ti způsobili, že [knihy se rozšířily po okolním světě] jako [svit] slunce. Proto se říká, že Číňané jsou chytří.[298]

Davaaǰav na jiném místě uvedl, že veškeré vědění na světě pochází od tibetského světce, který obcházel svět a rozdával učení podle toho, jak ochotně jej na daném místě přijali. Každému místu předal nauku či vědění odpovídající povaze daného národa či místa. Rusům tak bylo dáno technické vědění (*tehnikiin nom*), zatímco Mongolům nikoli. Lidem, kteří světce nepřijali a odehnali, se žádného vědění nedostalo. „Putoval z místa na místo. U Urianchajců přenocoval, u Zahčinů se zastavil přes den, shromáždil tak deset lidí a učil je. Tak doputoval až do Ulánbátaru."

Stejným způsobem a za obdobným účelem putoval po světě „Hansangiin gegeen" (rovněž sdělení Davaaǰava). Na hřebeni mezi hovdským Bulganem a üyenčským údolím Hev se nachází v kamenitém terénu upravená cesta umožňující dokonce jízdu terénních automobilů.[299] Nepochybně za cenu velkého úsilí vybudovaná starobylá cesta v obtížně přístupném terénu poutala pozornost a orální tradice nabídla vysvětlení – podle jedné verze touto cestou jezdili nojonové zahčinského chošúnu k jezeru Sönköl a podle Davaaǰava byla tato cesta zbudována pro jednorázovou návštěvu „Hansangiin gegeena".

Podle Davaaǰava měl Hansangiin (nebo Hancangiin) gegeen putovat světem v koněm taženém voze krytém „kabinou" (*häävintai morin tergeer*). Lidé příjezd gegeena vítali a předem mu upravovali cestu, připravovali maso a opatřovali na cestě mléčnými produkty. Hansangiin gegeen se s lidem dělil o nauku, prováděl pro ně obřady, léčil a poskytoval léky. Davaaǰav datuje tuto událost „před dvě šedesátiletí", což však v kontextu jeho vyprávění znamená téměř dávnověk, který nepamatovali ani staří lidé v jeho mládí.[300]

Historiografie socialistického období rozšířila představu o buddhismu jako cizím, importovaném náboženství, které bylo Mongolům vnuceno a záměrně podporováno Mandžuy v neprospěch Mongolů. Ve všeobecném povědomí tato představa přetrvává i v současnosti, kdy byla na akademické půdě většinou překonána. Mezi Altajskými Urianchajci a Zahčiny na venkově je tato představa starší generaci cizí, ale objevuje se mezi střední generací. N. Böhsuuri například odsuzoval Zaya panditu, jinak všeobecně vysoce uctívaného náboženského činitele mezi Ojraty. Uvedl, že Zaya pandita zneužil „starobylého" jasného písma, které je nejstarším písmem na světě, protože vzniklo „před [současnou] kalpou". Zaya pandita podle Böhsuura jasné písmo prohlásil za

297 Dnešní Altajští Urianchajci a Zahčinové žijící na venkově často nemají přesnější představu o rozdílu mezi tibetským písmem (*tangad*), klasickým mongolským písmem (*hudam*) a ojratským jasným písmem (*tod*) a jazyky, které zaznamenávají. O starých náboženských knihách informanti uvádějí, že byly psány v jasném písmu *tod*, ačkoli se pak ukáže, že byly tibetské, nebo naopak. Případně uvádějí pojmy *tod tangad* dohromady jako párové slovo (*horšoo üg*) bez vědomého rozlišení.

298 Davaaǰav 12. 6. 2018 180612_008 7:31.

299 Cesta se odpojuje od hlavní cesty kolem řeky Bulgan a vchází do hor údolím Usan melkeet, dále prochází nad údolím Burgast a Hev (údolí orientovaná k řece Uliast), pokračuje po zmíněném hřebeni mezi dvěma údolími Narin (na straně hovdského Bulganu) a údolím Hev (orientované na sever a vtékající na území bayanölgiiského Bulganu do řeky Türgen) a nakonec končí nad jezerem Sönköl, kam vyúsťuje k sestupu přes ráztoku Kök bulag (případně přes svažující se hřeben zvaný Bugaan hamar). Cestu v době kolektivního hospodaření využívali uliastští Zahčinové při kočování na letní pastviny u jezera Sönköl. Dnes ji snad ještě částečně využívají Hovogové putující z hovdského Bulganu na letoviště na Arctiin gol v bayanölgiiském Bulganu.

300 Davaaǰav 12. 6. 2018 180612_004 od 11:09. „Hansangiin gegeen" je pravděpodobně ohlasem na postavu „Tansan (Tangsan) lamy", hlavního hrdinu mingského románu „Putování na západ" (*Xi you ji*) Tang Sanzanga 唐三藏, založenou na historickém Xuan Zangovi (602–664).

své dílo, aby jeho pomocí mohl mezi Mongoly „rozšířit tibetské náboženství“.[301]

V orální historii jsem zaznamenal vzpomínky na dva Tibeťany, kteří žili mezi Torgúdy v hovdském Bulganu, ale udržovali kontakty i mezi Urianchajci. Oba dva nesli jméno J̌amiyang a byli tudíž označováni jako J̌amiyang Tangad (Tibeťan J̌amiyang). Pro rozlišení se užívalo přízvisek.

Starší z dvojice Tibeťanů byl tzv. Haraaliin Tangad („Tibeťan vydávající kletby“), také zvaný Havčig Tangad („Smrsklý Tibeťan“). Zapsal se do urianchajské orální tradice, když provedl kletbu, v jejímž důsledku zemřela nevěsta J̌amiyangjava, nojona chošúnu Baruun ambana (k tomuto tématu viz samostatnou kapitolu v příloze II.). Orální tradice v Bulganu i v Üyenči o něm uvádí, že „se dokázal proměňovat ve vlka“ (*čono bolǰ huvilah*) a „zkracovat si cestu“ (*zam tovčloh*), tj. pomocí tantrických metod se urychleně přemisťovat. Haraaliin Tangad se patrně dožil velmi vysokého věku. R. Čadraabal jej podle svých slov navštívil ve svých šestnácti či sedmnácti letech (počátkem 60. let) v hovdském Bulganu, v místě zvaném Šahuu, aby se jej zeptal na radu v jisté osobní záležitosti. Čadraabal jej potkal, jak nese dříví na topení a pomohl mu s jeho odnešením. Tangada popisuje: „Byl to seschlý maličký smrsklý tmavý stařec s velmi ošklivým vzezřením. Oči a ústa měl veliká a vypoulené oči. Člověk měl z něho strach.“[302] Tangad si po skončení největší vlny persekucí vzal k sobě urianchajskou ženu jménem Bayarlahaa, která si s sebou přivedla dceru Yemee. Ta byla tou dobou přibližně stejně stará jako Čadraabal.

Druhým Tibeťanem byl tzv. Baga Tangad nebo Bičken Tangad („Malý Tibeťan“), říkalo se mu také J̌anzvaan Tangad, podle jména jeho bratra, v jehož rodině bydlel. Neoženil se. Chodíval často na Sönköl, kde navštěvoval i rodinu Čadraabalova otce, bývalého lamy Ravǰaa.

4.2.5. Číňané

Je pozoruhodné, že v orální tradici Altajských Urianchajců nenalezneme systematicky zobrazený vztah k Číňanům. Kontakty s Číňany byly u Altajských Urianchajců vzácnější než například v Chalše, kde počet čínských obchodníků, řemeslníků a počátkem 20. století již i zemědělců byl mnohem vyšší, avšak i pro oblast chošúnů Pravého křídla Altajských Urianchajců ve 20. let 20. století dokládají archivní záznamy několik desítek čínských obchodníků a nádeníků.[303]

V orální tradici Altajských Urianchajců jsem nenalezl představu o původu Číňanů srovnatelnou s narativy o původu Kazachů či Rusů. Nesetkal jsem se ani s jednoznačnými hodnotícími soudy ve vztahu k Číňanům, jaké jsme viděli ve vztahu ke Kazachům. Přesto se občas vyskytují stereotypní formulace jako například „Čína je poněkud zlomyslnou zemí“.[304] Vedle zobecňujících náhledů však orální tradice přináší i doklady o konkrétních velmi lidských vztazích s Číňany nebo o obchodních stycích.

V orální historii předané přes jednu generaci nalézáme zajímavou zmínku o osobní odvaze, která nerozlišuje etnické rozdíly. Čadraabal zmínil, že ve 20. letech Kazaši v Čingelu začali ohrožovat místní Číňany. V Bulganu se objevil dvaceti nebo třicetiletý Číňan z Čingelu. Potkal Čadraabalova otce Aravǰu, jenž v té době ještě nebyl ženat. Aravǰaa se rozhodl Číňana ukrýt. Oblékl jej do lamského oděvu a přes den jej nechal pást telata. Pokud přišla nějaká cizí návštěva, ukrýval Číňana do teletníku (*tugliin šar ger*). Číňan u Aravǰe přezimoval a na jaře, když odtály altajské průsmyky, Aravǰaa jej vybavil kotlíkem a jídlem na cestu, ukázal mu směr a nechal jej odejít na sever. Aravǰaa si pro svůj nebezpečný čin vysloužil i kritiku svých bratrů a otce. Číňan dorazil do Hovdu, usadil se tam a živil se jako truhlář. V 50. letech jej Aravǰaa v Hovdu potkal. Byl znám jako Segsger muǰaan (Huňatý truhlář). Segsger muǰaan daroval Aravǰovi pěknou krychlovou truhlici shodných rozměrů 50 cm (*haaš haaš tavin tsanǰ ilüü köörken ulaan avdar*) s 25 tögrögy se slovy, že Aravǰaa „vstoupil do jeho života [=zachránil mu život]“ (*minii amind ta orson*).[305]

Kromě čínských obchodníků přicházejících do Altaje se Urianchajci s čínským prostředím

301 Dodatečně písemně zaznamenané sdělení N. Böhsuura z rozhovoru dne 20. 6. 2018.

302 19. 7. 2016 160719_003 12:40*: ih muuhai, tiim havčig bičkiin havčigar har kokšin bilee, nüd amii tag büdüün ongaasan nüdtei, iluu muuhai dürtei, hünd aimar.*

303 Pro Darhan hošuun MUYTA X-266. Д-1. XH-2. Četnější byly kontakty s Číňany u Altajských Urianchajců v altajském Handgaitu.

304 Handǰav 13. 6. 2014 WS561171.

305 Čadraabal 16. 8. 2017 170816_012 01:33.

setkávali také v Conji (dnešní město Changji v Xinjiangu), kam směřovaly z altajsko-urianchajských chošúnů velbloudí karavany pro nákup zboží. Čadraabal zmínil, že jeho otec Aravjaa putoval v mládí do Conje dvakrát a výprava vždy přivážela zboží, které stačilo „pokrýt roční potřebu“ *(jiliin keregcee hangadag*).[306]

Handjav zmínila karavany do Conje, které vysílal strýc její matky, Baatar künd, počátkem 20. století. V době, kdy byl celý chošún přestěhován do Čingelu (1930–1932), chodíval do Conje Handjavin strýc, lama Senge unzad. Doprovázel jej jeho synovec Aravjaa, jehož po smrti jeho otce vychovával.[307] Do Conje dováželi mléko, kravské žíně, ovčí kůže, kůže z jehňat a kůzlat a nakupovali především obilí, které údajně Urianchajci v Čingelu u řeky Öröngö v těchto letech nepěstovali, třebaže to byla oblast pro pěstování obilí neméně vhodná jako řeka Bulgan, kde se obilí pěstovalo. Handjav vzpomíná, že dětem strýc z Conje přivážel „čerstvě vypěstované čínské hrozny, samé zelené tlusté hrozny“ (*saihan šine tarsan kitadiin üzem, nogoon nogoon büdüün üzem*), které pravděpodobně již v životě znovu niky neviděla. Dále přivážel bavlněnou *daalembu* zabalenou ve vydělaných kozích kůžích, rozmanité koláčky, pečivo a čínskou pálenku.[308]

Číňané jsou v orální tradici Altajských Urianchajců prezentováni také jako velmi schopní „znalci“ *(šinjeeč)*, jimž se Mongolové nevyrovnají.

Batceren tuto představu dokumentoval stručným příběhem o soutěžení čínských a mongolských znalců. Každá z obou skupin dostala smíchané rozporcované uvařené vnitřnosti tří krav s úkolem, aby jej přesně rozdělili na tři skupiny podle jejich původu z té či oné krávy. Mongolští znalci sice maso rozdělili, avšak zaměnili jedno tenké střevo. Čínští znalci rozdělili vnitřnosti bez jediné chyby. Čínští znalci údajně také vyslovili proroctví o budoucnosti Mongolů: „Mongoly nikdo nedokáže ovládnout, ale oni sami zevnitř postupně zničí jeden druhého. Jen tak Mongolsko zanikne, jinak nezanikne. Vrchnost se od dávných dob tahá o své pozice.“[309]

Podobně čínští znalci údajně zjistili, že se v Bulganu narodil převtělenec Narobančen gegeena a přišli jej vyhledat (viz kapitola 5.2.1.4.).

4.2.6. Vztah Altajských Urianchajců k sousedním mongolským etnickým podskupinám

Altajští Urianchajci nehledě na svou nejasnou etnogenezi dnes ve většině kulturních aspektů představují nedílnou součást Ojratů. Odlišnosti od sousedních etnických podskupin Torgútů, Zachčinů a případně Ööldů nepřesahují míru regionálních odlišností, jaké by bylo možné najít i v etnicky homogennějších částech Mongolska. Jak jsem uvedl v kapitole 4.1., ani orální tradice o vlastním původu nenaznačuje, že by se Altajští Urianchajci považovali za lidi původně výrazně odlišné od svých mongolských sousedů. Avšak ani ojratská sounáležitost – dnes velmi tematizovaná – není v tradiční orální tradici zdůrazňována. Soudě podle venkovské orální tradice je zcela zásadní jen příslušnost ke konkrétnímu chošúnu a ve druhé řadě ke komplexu Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců, které se vytvořily až po vstupu Urianchajců do qingského poddanství. I tradiční Altajští Urianchajci se vnímali jako součást široké mongolské *oikúmené*, mimo niž zkušenost dřívějších Altajských Urianchajců téměř nikdy nesahala. Ojediněle v ojratské orální tradici doznívá uvažování ukotvené v rámci qingské imperiální identity: Naši Altajští Urianchajci a všichni další kolem jsou součástí naší Velké (qingské) říše zastřešené postavou císaře, jenž je převtělencem Maňdžušrího a miluje stejně všechny své poddané.[310]

V době zachycené orální tradicí byla regionální identita dána především poddanským vztahem k chošúnnímu nojonovi. Formulovaná příslušnost k chošúnu nebyla primárně vnímána geograficky. Altajští Urianchajci zachovávali svou přináležitost k nojonovi – chošúnu i tehdy, pokud se z nějakého důvodu ocitli mimo tradiční hranice chošúnu. Pro starší období dokládají již jen archivní prameny, jak v poslední desetiletích 18. století se na tomto základě „vraceli“ ke svým

306 Čadraabal 22. 7. 2016 160722_002.

307 Syn Linhiin Pangma a Savdag Badarčiin Gončiga.

308 Handjav 18. 7. 2013 WS560974 5:35 – 7:55.

309 [TX35] Bulga – Batceren 21. 5. 2018 180521_005.

310 Nejzřetelnějším projevem tohoto uvažování v ojratském folklóru jsou lidové písně *Yeriin ih Beejin hot* „Velké město Peking“ a *Manai bogdo ezen haan* „Náš pán císař pán“.

nojonům jednotlivci zatoulaní v chaosu dzúngarsko-mandžuských bojů 50. let 18. století, třebaže v době jejich mládí jejich nojonové obývali odlišné území. V novější době se sebeidentifikace s chošúnem a jeho nojony bez přímé vazby na obvyklý *nutag* projevila například při přesunu Altajských Urianchajců z Čingelu do Jimisairu na přelomu 40. a 50. let 20. století, anebo u Altajských Urianchajců, kteří kvůli obživě sestoupili z horního toku na dolní tok řeky Bulgan (do hovdského Bulganu), přesto se nadále cítili členy chošúnu Baruun ambana.

Další významnou vazbou byl náboženský vztah ke konkrétnímu regionálnímu klášteru, zpravidla také kočovnému a měnícímu svou lokalizaci. Jednotlivé regionální kláštery měly rozdílná ochranná božstva (*sakuusn*). Také v mongolštině se objekty náboženské úcty dostávají do běžného hovorového jazyka jako stavová citoslovce vyjadřující údiv či pohnutí mysli. Některá z nich jsou regionálně podmíněná a venkované jsou pomocí jejich užívání u mluvčího rozlišit jeho příslušnost určitému (historickému) chošúnu, resp. etnické podskupině. Altajští Urianchajci chošúnu Baruun ambana, jejichž klášterním ochranným božstvem byl Gombo užívají opisného označení *kiidiin sakuusn* „ochránce kláštera“ a tohoto spojení užívají i jako stavového exklamativního citoslovce. Užije-li mluvčí citoslovce *Maidar mini!* („Můj Maitréjo“) nebo *Altan Maidar!* („Zlatý Maitréjo!“), pochopí posluchač, že se jedná o üyenčského Zahčina. Používá-li ve stejné funkci citoslovce *Cunk (Cunk öršöö!* apod.), zkrácené ze jména *Cunkhav* (Conghapa), bude se pravděpodobně jednat o bulganského Torgúda.[311] Zahčinové u řeky Narin gol a na horním toku řeky Bodonč užívají nejčastěji ve funkci interjekce *Oo Bazarvaani* (Ó, Vadžrapáni) podle jména bódhisattvy Vadžrapániho. V Mönhhairhanu jsem pozoroval častější používání citoslovce *maani* (od *maani* ve smyslu „mantra, modlitební formule, zvláště šestislabičná mantra). Po delším pobytu v Bulganu jsem byl schopen rozlišit především podle větné intonace mluvčí z Bulganu, Mönhhairhanu a Üyenče a místní obyvatelé samozřejmě vnímají ještě jemnější regionální rozdíly.

4.2.6.1. Vztah Altajských Urianchajců s Zahčiny (na příkladu sporu o území na Sönkölu)

Letní pastviny kolem velkého horského jezera Sönköl (Cönhöl) patřícího v současnosti k území bayanölgiiského sumu Bulgan leží na hranici dvou ajmagů a tří sumů (bayanölgiiský Bulgan, hovdský Bulgan a hovdský Üyenč). Zároveň tvoří hranici tradičního osídlení několika etnických skupin.[312] Vedle dnes početných Kazachů, kteří však do těchto míst přišli až v polovině 20. století, jsou to Altajští Urianchajci z historického chošúnu Baruun ambana, Zahčinové a různé skupiny Torgúdů, které na Sönkölu rovněž tráví léto, ačkoli jejich zimoviště jsou položena daleko odsud na jih od centra hovdského sumu Bulgan pod horami Baitag.

Na první pohled je Sönköl příkladem dobře fungujícího nadregionálního letoviště, kde nomádský charakter mongolského venkova dosud umožňuje překračovat hranice nejen sumů, ale dokonce ajmagů. Leč orální tradice hovořící o dávných hraničních sporech je zde neobyčejně živá a každoročně připomínaná. Altajští Urianchajci při vší toleranci, s níž přirozeně přijímají okolní etnika, s nimiž je pojí letité osobní známosti, nepřestávají zdůrazňovat, že ostatní jsou zde na cizí půdě a alespoň se snaží usměrnit rozmístění jejich jurt a stád.[313]

311 Čadraabal 12. 8. 2017 170812_008. Prof. Sarangerel (Centrální národnostní univerzita Peking) při osobní konzultaci uvedla, že podobný jev lze sledovat mezi Mongoly v Chöchnúru, kde rovněž mluvčí každého chošúnu užívají odlišná stavová citoslovce odvozená od pojmenování ochranných božstev daného lokálního kláštera.

312 K jezeru Sönköl vedle majoritních Altajských Urianchajců a místních Kazachů (u jezera Sönköl v menšině) pravidelně přicházejí Torgúdi z hovdského Bulganu (náležející k několika historickým skupinám, zvláště Beelinken a Hovog), Kazaši z hovdského Bulganu, Zahčinové ze sousedního Üyenče a výjimečně dokonce Zahčinové z Möstu a Manhanu, kteří ani historicky k území kolem Sönkölu nemají žádný vztah.

313 A to i přesto, že sporná území Altajští Urianchajci z různých důvodů sami nevyužívají. Například na jaře a začátkem léta 2018 panovalo v západním Mongolsku závažné sucho. Letoviště asi poloviny všech Altajských Urianchajců z bulganského bagu Ulaan hus, planina kolem jezera Sönköl, se v důsledku suché zimy a jara ještě na začátku června nezačínalo zelenat a byla důvodná obava, že v obvyklé poměrně husté koncentraci se domácnosti se svým dobytkem na tomto území neuživí. Do výše položených částí svahů kolem jezera navíc na léto přicházejí Torgúdi a Kazaši z hovdského Bulganu. Stav pastvin byl výrazně lepší kolem řeky Hev, jen pár kilometrů od jezera Sönköl na jihovýchod. Altajsko-urianchajská orální tradice zdůrazňuje, že k jejich chošúnu patřila významná část řeky Hev. Relativně řidší koncentrace *ailů* kolem řeky Hev by umožnila, aby se urianchajské *aily* v nouzi na toto území dočasně přesunuly, ale sociální a rodová provázanost v rámci bagu nedovolila jednotlivým urianchajským

4.2.6.1.1. Zmizelý hraniční kámen

První a v orální historii nejvážněji probíranou hranicí je hranice mezi Altajskými Urianchajci a Zahčiny na Sönkölu. Podle vojenské mapy z roku 1970 je hranice stanovena (od západu na východ) po Zuslangiin nuruu (hory na jižním okraji planiny kolem jezera Sönköl), horu Ulaan bogč, soutok řek Hev a Arct a dále stoupajícím horským hřebenem po horu Arct a po hřebeni hor nad jižním břehem jezera Bayan nuur. Podle představy současných sönkölských Urianchajců však hranice vede nikoli přes vrchol hory Ulaan bogč, ale jižněji tokem říčky Čangastiin Züün salaa, protíná řeku Hev a pokračuje na východ suchým řečištěm údolí Muhar narin.

Podle urianchajské orální tradice sahala hranice ještě dále na jih. Tato hranice měla být v mandžuské době potvrzena společnou dohodou urianchajského a zahčinského chošúnu a vyznačena hraničním kamenem s vyrytými značkami („pečeťmi“ *tamga*) obou chošúnů – urianchajskou značkou v podobě luku *(numan tamga*) a zahčinskou značkou v podobě háku *(degree tamga*). Tradice o přesném umístění hraničního kamene se různí již proto, že místo je v současnosti mimo běžná kočoviště Altajských Urianchajců. R. Čadraabal ani mnoho dalších místních informantů kámen nenašlo. Podle Čadraabalova syna Tömrööho se malá ráztoka v hoře mezi údolím Muhar narin a údolím Horhogiin salaa na pravé straně řeky Hev naproti místu, kde se obvykle konají naadamy üyenčských Zahčinů, nazývá „Salaš s hraničním kamenem“ (Tamgatai ötög), protože na začátku této ráztoky je zimní stanoviště s ohradou pro kozy a ovce. Název Tamgat („Místo s pečetí *či* s pečeťmi“) se však podle Ganbaatara vztahuje k širšímu okolí. On sám údajně v dětství spatřil kámen s urianchajskou a zahčinskou pečetí pod vrcholem, nacházejícím se jižněji od Tamgatai ötögu, na hoře mezi Horhogiin salaa a Šivriin kötölem. B. Baatar z bayanölgiiského Bulganu, místní zájmový vlastivědník, podle svých slov našel kámen se značkami obou chošúnů u ovoo v průsmyku Šivriin davaa.[314]

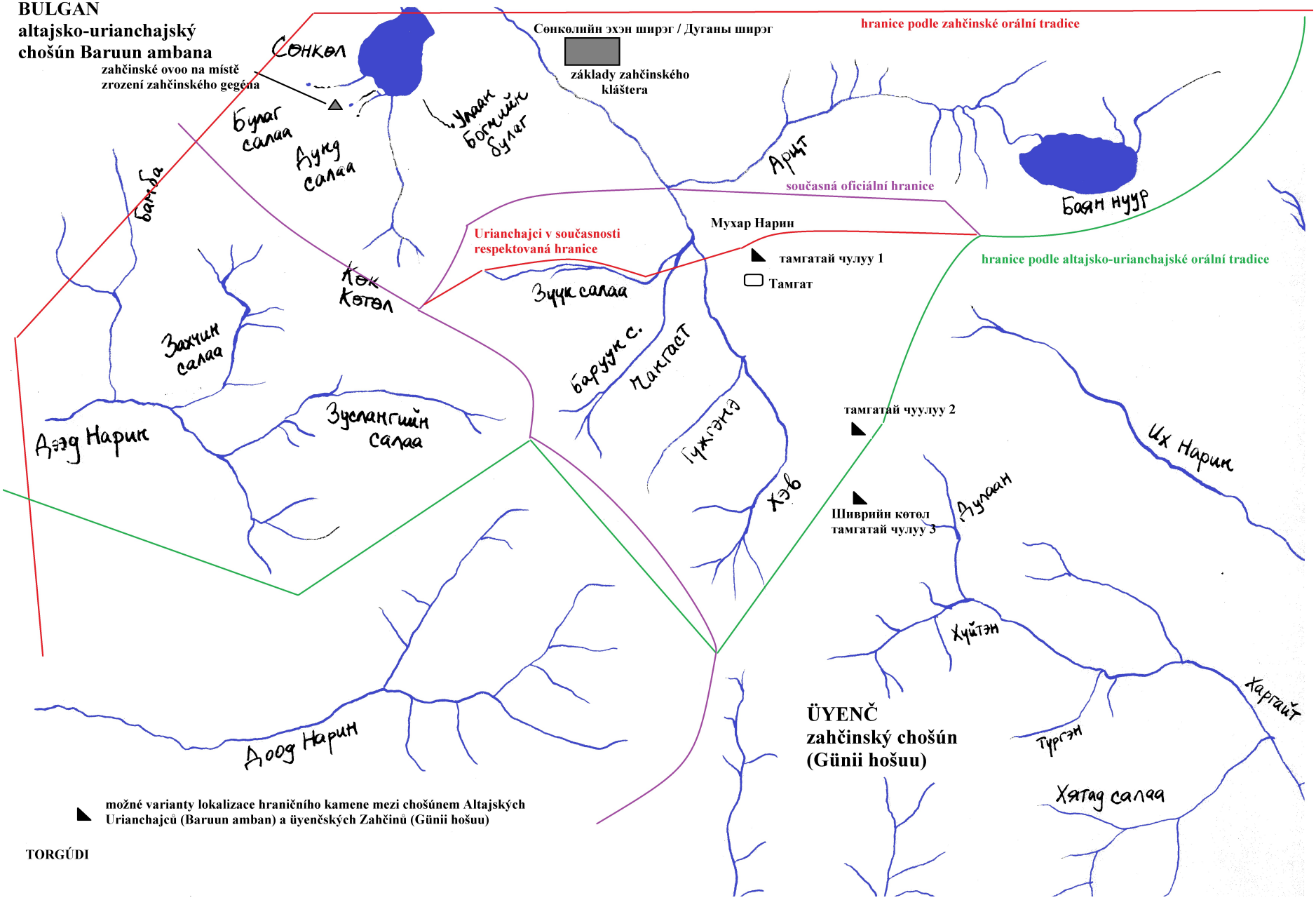
4.2.6.1.2. Narativ o postavení hraničního kamene

K události konečného stanovení hranice se vztahuje dramatický orální narativ o sporu Altajských Urianchajců a Zahčinů o sporné pohraniční území v okolí jezera Sönköl. Tento narativ jsem osobně zaznamenal ve dvou rozsáhlejších verzích (B. Handǰav, S. Baldaa) a starší verze vypravěčů (T. Nanzada a B. Ragvy z Mönhhairhanu) byly zaznamenány dřívějšími výzkumníky a publikovány. Texty všech verzí uvádím a srovnávám v kapitole 3.3.

rodinám odloučit se od zbytku komunity. Další možné území s vhodnějšími a rozlehlejšími pastvinami je řeka Arct výše v horách 10-20 km od Sönkölu. Jako odlehlé a vysoko položené místo byl Arct využíván minimálně až do 60. let 20. století, kdy se stal letovištěm nejmladší skupiny v západním Mongolsku, hovogsairských Torgúdů (Hovogů), pro které již v hranicích hovdského sumu Bulganu nezbývalo místo. Arct však jako letoviště Hovogů úředně vyčleněn není, ale Urianchajci v současnosti o toto území nejeví velký zájem pro jeho odlehlost a obtížnou dostupnost. Zatímco Hovogové kočují dosud velmi často na velbloudech, Altajští Urianchajci v sumu Bulgan totiž kočují výhradně pomocí menších či větších nákladních aut. Kromě toho jsou Urianchajci v Bulganu zvyklí často jezdit do centra sumu nebo za náhodnými pracemi k řece Bulgan (zavlažování luk k senoseči nebo drobných polí). Bere se rovněž velký ohled na místní slavnosti, přičemž Urianchajci v sumu Bulgan navštěvují nejen vlastní bulganský *naadam*, ale zpravidla také *naadamy* v sumu Mönhhairhan a případně i jinde v okolí. V roce 2018, kdy se v červenci konaly oslavy 80. výročí od založení sumu Bulgan, byla hospodářská činnost rodin organizaci slavností a přijímání příchozích hostů podřízena v ještě vyšší míře než obvykle. Celkově tato snížená mobilita Urianchajcům brání využívat celé „své“ území a to je snadno obsazováno příslušníky mobilnějších skupin.

314 Sám jsem přes Šivriin davaa v červnu 2013 přecházel, avšak na ovoo jsem si povšiml pouze kamene s tibetským nápisem obsahujícím *maani*.

Mapa č. 6: Hraniční spory mezi Altajskými Urianchajci chošúnu Baruun ambana a Zahčiny



Obtížně datovatelný příběh vypráví, že vdova po zahčinském nojonovi (dnešní sum Üyenč) měla dobré vztahy s mandžuským ambanem v Hovdu a těchto konexí využila a podala stížnost, že Altajští Urianchajci neprávem zabrali část zahčinského území až po řeku Huǰirt (vtéká do řeky Bulgan asi dva kilometry pod dnešním centrem sumu Bulgan). K soudu pohnaní Altajští Urianchajci povolali svého somonního zanga Amgalana, jenž byl znám svou výřečnosti a chytrostí. Amgalan přijel až z Čingelu nebo dokonce Buuraltohoi, kde zrovna sloužil v pohraniční vojenské stráži. Po cestě si z řeky Huǰirt vzal kámen a přijel k hovdskému ambanovi. Ten byl podplacen a hotov dát za pravdu Zahčinům. Zahčinové předložili na důkaz kameny údajně z řeky Huǰit. Amgalan vyňal svůj pravý kámen, kterému se zahčinské kameny nijak nepodobaly. Podle jiné verze hovdský amban při soudním jednání Amgalana urazil. Amgalan mu urážku opětoval a uhodil jej svou plstěnou papučí. Věděl, že v mandžuském zákoníku není trest pro někoho, kdo urazí ambana papučí, určen, a proto nemůže být potrestán. Amgalan, jenž se osobně účastnil rozdělování území na začátku mandžuské vlády, navíc věděl, kde přesně je na hovdském ambanátu uložena mapa, v níž je území správně zaznačeno. Zahčinové tak svou při ztratili, ale nadále se se svým klášterem rozkládali na letovišti na Horní sönkölské louce (Sönköliin ehen šireg). Amgalan do kláštera přišel a sekerou sekl do hlavního sloupu v chrámové jurtě. Lamové se na něj rozhněvali, ale když argumentoval, že on je na svém urianchajském území, Zahčinové museli umlknout. Poté Amgalan společně s představiteli Zahčinů postavili na hranicích hraniční kámen s urianchajskou „pečetí“ (symbolickou značkou) na jedné a zahčinskou „pečetí“ na druhé straně.

Vyprávění obsahuje řadu veršovaných pasáží, které se vyznačují vtipem a ironií. Na tomto místě zopakuji Amgalanovu výtku na adresu Zahčinů, kterou údajně pronesl, když napadl jejich klášter na Sönkölu:

hursgaan tal malhaatai,	„Zmizte vy žebráci Zahčinové,
huutuu haa hünstei,	v čepici z půl jehnětiny,
huvhai zahčin yavǰ zail	obživí se z jedné plece.“[315]

Slova urianchajské nadávky vůči Zahčinům však nejsou nikterak vázána na tento příběh, ale jsou volnou a živou součástí orální tradice – užívají se v běžném hovoru při vyjádření nelibosti vůči Zahčinům. V nejširší podobě jsem ji zaznamenal v následujícím znění:[316]

hursgaan tal malhaatai,	V čepici z poloviny jehněčí kůže,
huutuu haa hünstei,	obživí se jen z jediné plece,[317]
husran ingen temeetei,	z velbloudů jen neplodné velbloudice,
huvhai dengüül nutagtai,	s vyprahlou hrbolatou zemí,
hoorton zahčiduud	Zachčini „s jedním varletem“.[318]

Veršované nadávky či posměšné invektivy zpravidla vůči sousedním etnickým podskupinám jsou patrně běžné ve všech mongolských oblastech. Například hovogsairští Torgúdi o dörvöljinských Ööldech říkávají následující čtyřverší:

ööld ööld ölönkei	Ööldi, Ööldi hladoví,
ööldiin hormoi tülenkei	ööldský podolek spálený,
tüürgiinh ni nükeer nar üzne	dírami ve střeše[319] hledí na slunce,
tugliinh ni mörөör us uuna	pijí vodu po pěšinách svých telat.[320]

315 Baldaa WS561137 12.5.2014 2:50.

316 Čadraabal 14. 6. 2018 180614_003 uvedl v jiném pořadí, ale obsahově i formulačně téměř shodnou verzi s mírnými slovními odchylkami, hlavní odchylka v první verši:

huu haisan undtai	Na pití poloviční kotel,
huutan haa künstei	obživí se z jediné plece,
hurganii tal arsan malgaatai	čepici z poloviny jehněčí kůže,
husran ingen unaatai	jezdí na neplodných velbloudicích,
huvhai zahčin	chcíplí Zahčinové (dosl. seschlí).

Později Čadraabal uvedl opět obměněnou verzi s jiným pořadím: *hutuu haa hünstei / hurganii tal arisan malgaatai / husran ingen unaatai / huu haisan undtai / huvhai zahčin.* (22. 7. 2016 160722_014).

317 *Haa* – maso z přední nohy, plece, vřetenní kosti a pěti žeber.

318 *Hoorton – böösgiin neg ni ügei.*

319 Plstěný pokryv na střeše a stěnách jurty.

320 Informace od dr. C. Nadmidcerena, Vnitromongolská univerzita.

Poslední verš znamená, že nechodí a nekočují daleko, drží se na jednom místě, na rozdíl od hovogsairských Torgúdů, kteří byli pyšni na své rozlehlé území s množstvím volných pastvin. Orální tradice však obsahuje i veršované charakteristiky sousedních etnik, které vykazují neutrální zabarvení, například o Chošúdech se říkává:

naran mayaa tamgatai
naiman gol nutagtai

S „pečetí“ (k označování koní) v podobě slunce a biče,
domovem na osmi řekách.[321]

4.2.6.2. Zahčinský pohled

Zahčinové oproti Altajským Urianchajcům zobrazují ve své orální tradici sönkölský klášter v pozitivním světle. Žádnou zprávu o tom, že by Urianchajci Zahčiny ze Sönkölu vyháněli zahčinská tradice neobsahuje. Zahčinové uvádějí, že k území jejich chošúnu patřila celá řeka Hev s přítoky a větší horní část Sönköliin širegu „Sönkölské louky“ od soutoku řek Hev a Arct až po lokalitu kláštera, na severní straně paralelní s pěti rychle vzhůru stoupajícími ráztokami Tavan humst[322] a na jižní straně pozvolně stoupajícím a široce rozevřeným údolím, které dnes Urianchajci nazývá Ulaan bogčiin am, avšak Zahčinové pro ně měli patrně jméno Har küüken davaanii am. Zahčinové se hlásí také k široké planině na jižní straně jezera Sönköl, kam s mlékárenským závodem docházeli v letních měsících ještě v 60. letech 20. století.

Zahčinové uvádějí, že klášter na Sönköl kočoval pravidelně až do 20. let 20. století. Informanti se rozcházejí v tom, zda na Sönköl kočoval hlavní chošúnní klášter, tzv. Ulaan üzüüriin hüree, nebo Aršaatiin hüree. Aršaatiin hüree však někteří z üyenčských informantů nepovažují za samostatný klášter, ale jarní stanoviště Ulaan üzüüriin hüree, které v létě putovalo dále na Sönköl. Se sönkölským klášterem je spojeno vyprávění o zrození posledního zahčinského převtělence z linie Ündüsün lamtan Danzanlegšidčinrevdalaie (1875–1941), jenž se měl narodit na místě letního stanoviště kláštera na Sönkölu na podzim krátce po překočování kláštera z letoviště jako syn jeho strážce. (Podle tradice se předpokládá, že lamové z kláštera tou dobou již odkočovali do nížiny, avšak na Sönkölu zanechali část vybavení, které strážce hlídal.) Na místě jurty měli Zahčinové posléze založit ovoo. (K tomuto příběhu viz v kapitole o převtělencích 5.2.4.1.) Umístění ovoo je sporné. Místní Urianchajci na Sönkölské louce (Sönköliin ehen šireg), tedy v blízkosti základů kláštera, o žádném Zahčiny uctívaném ovoo neví. Avšak na planině na jižní straně jezera Sönköl se na malém návrší u pramene mezi údolími Dund salaa a Bulag salaa, v místech dnes používaných jako podzimní stanoviště sönkölských ajlů, nachází dobře zachované ovoo. Čadraabal se jednou ptal svého otce Ravǰaa, proč jej Urianchajci neuctívají? Otec odpověděl, že se jedná o zahčinské ovoo, kde se narodil jeden zahčinský gegeen.[323]

Z pohledu urianchajského chošúnu Baruun ambana s centrem na řece Čingel byla oblast Sönkölu zcela okrajová až do 10. let 20. století, kdy byl z důvodu kazašského vpádu a snahy mongolské vlády přiblížit chošún hovdskému správnímu centru přesunut nojonský dvůr Baruun ambana i s klášterem na řeku Bulgan. Tehdy se stal Sönköl pro Urianchajce významným letovištěm.

4.2.6.3. Hraniční vztahy Altajských Urianchajců s Torgúdy

Podobně problematické jako s Zahčiny byly z pohledu orální tradic Altajských Urianchajců kontakty s Torgúdy tzv. pěti sumů (*tavan sumiin Torguud*), jimž koncem 70. let 18. století Altajští Urianchajci přenechali část svého původní území. Urianchajští nojoni si často brali manželky z dcer torguudských nojonů. Konkrétně se orální tradice zmiňuje o Amarǰargal hatan, manželce Baldandorǰe, která měla být dcerou torgúdského chošúnního správce *zahiragče* Magnai,[324] a bezejmenné nevěstě mladého nojona J̌amiyanǰava, dceři torgúdského wanga Čagǰaa, která zemřela v důsledku kletby proti Urianchajcům (viz příloha II.). Handǰav uvedla, že chudí Torgúdi měli ve zvyku mezi Altajskými Urianchajci chodit žebrotou a Urianchajci je zpravidla vždy obdarovávali. Bulganští Torgúdi a zvláště ve 40. letech přistěhovavší se Hovogové jsou sousedními Urianchajci a

321 Erencen 23. 7. 2016 160723_0001 19:59.
322 Mapy uvádějí mylně Tavan möst.
323 Později tuto informaci Čadraabalovi potvrdil Očirǰav. Čadraabal 15. 6. 2018 180615_002.
324 Handǰav 5. 7. 2012 WS561166 24:25.

Zahčiny považováni za znalce rituálního přivolávání a zastavování deště a dalšího ovlivňování počasí ve vlastní prospěch pomocí kamene *zad*.[325] Ve 20. století si mezi bulganskými Urianchajci získali autoritu torgúdští lamové, zvláště když ve 40. letech přišli ze Xinjiangu lamové kláštera torgúdského Wangiin hüree, a bylo jim povoleno v hovdském Bulganu provozovat aktivní mnišskou činnost, zatímco lokální kláštery již byly zničeny.

O územních ústupcích Altajských Urianchajcích chošúnu Baruun ambana vůči nově přibyvším Torgúdům po roce 1771 nás zpravují jen archivní prameny.[326] Podle altajsko-urianchajské tradice sahal chošún Baruun ambana daleko po toku řeky Bulgan nejméně k ústí údolí Bayangol. Podle tradice vyprávěné S. Baldou věnoval území kolem ústí řeky Bayangol nejmenovaný urianchajský nojon torgúdskému nojonovi za jeho účast na obřadním prvním stříhání vlasů jeho dítěte (*hüühdiin daag (=daaki) avah*). Vyprávění vyznívá kriticky na adresu vrchnosti, která lehkomyslně nakládá se svěřeným územím. V Baldově podání se patrně jedná jen o mírně rozvedenou základní dějovou informaci, v níž se využívá i slovní hříčky: *neg noyon neg küükdiin **daag** avhad ter gazraan **daagaad** ögčihǰ* – „Když jeden [urianchajský] nojon konal „daag“ jednoho [svého] dítěte, tak to území [torgúdskému nojonovi] svěřil.“[327]

Asi ve třetině cesty z hovdského Bulganu do Bulganu bayanölgiiského se u cesty[328] nachází žlutavý kámen vyzvednutý údajně urianchajským silákem J̌umagem (viz kapitola 5.2.8.). Jeden z orálněhistorických výkladů soudí, že smyslem kamene bylo zdůrazňovat hranice Altajských Urianchajců a Torgúdů. S. Baldaa uvedl, že kámen byl trnem v oku Torgúdům i Kazachům, ale nikdo jej nedokázal odstranit.[329]

V 50. letech Altajští Urianchajci ztratili ve prospěch hovdského Bulganu významné, zalesněné území řeky Deed narin, které obsadili Kazaši.[330]

Asi od 40. let 20. století se začalo stěhovat velké množství chudších rodin z bayanölgiiského sumu Bulgan do hovdského sumu Bulgan a toto stěhování pokračuje částečně do současnosti. Hovdský sum Bulgan – počtem obyvatel jeden z největších venkovských sumů v Mongolsku, měl již v polovině 20. století mnohem lepší dopravní spojení se zbytkem Mongolska než v horách položený bayanölgiiský Bulgan. Brzy zde vznikla osmiletá škola, zatímco v bayanölgiiském Bulganu byly jen školy čtyřleté. Rodiny se tak stěhovaly za vzděláním svých dětí či blíže k tržním možnostem (*zah zeeld oirtna)*. Nemajetné rodiny nebo staří osamělí lidé se do hovdského Bulganu stěhovali i za lepšími možnostmi zemědělství a zelinářství. To vedlo k intenzifikaci vztahů mezi bulganskými Urianchajci a Torgúdy i ke smíšeným manželstvím. Z těchto důvodů nemá orální tradice potřebu líčit vzájemné vztahy natolik konfliktně jako vztahy Urianchajců s Zahčiny.

4.2.7. Závěr

Téměř dvousetleté setkávání Altajských Urianchajců a Kazachů zanechalo v orální tradici bohaté stopy. Orální tradice předává paměť konkrétních urianchajsko-kazašských konfliktů, ale reflektuje také kazašské náboženství, původ jejich odlišných tradic a zvyklostí. Orální tradice je zaměřená dovnitř vlastní komunity, a proto v narativech nijak nezastírá násilí, křivdy a nelibost vůči druhé straně.

Vzhledem k místnímu vývoji ve 20. století, kdy se Altajští Urianchajci během krátké doby

325 B. Sundui, Üyenč, 2014. *Zvedne-li se vítr, to jistě kočují Hovogové.* (Dokáží přivolat takové počasí, jaké potřebují.)

326 Срба 2018: 44-46.

327 [TX36] „Ten Bayangol byl naše území. Když jeden [urianchajský] nojon konal „daag“ jednoho [svého] dítěte, tak to území [torgúdskému nojonovi] svěřil, když přiložil ruku ke stříhání dítěte.“ Baldaa WS561137 12. 5. 2014 3:00.

328 Naproti pravobřehému přítoku řeky Bulganu, Cöogiin am (Söogiin am).

329 Tamtéž. [TX37] „Na ten [J̌umagův kámen] nevražili Torgúdi, nevražili na něj Kazaši, chtěli ho roztříštit, chtěli ho vyvrátit, pořád. Když si na něj přivezli automobil, neutáhl jej. Takový to byl člověk [ten silák J̌umag].“

330 Velká část území dnes náležející k hovdskému sumu Bulgan na východním břehu řeky Bulgan od Uliastiin am až po Deed Narin patřila původně k Üyenči a byla osídlena Zahčiny. Ve 40. a 50. letech osídlili původně zahčinská údolí Deed Narin a Dood Narin Kazaši. V roce 1957 bylo údolí Deed Narin převedeno od bayan-ölgiiského sumu Hujirt a Dood Narin od hovdského sumu Üyenč k hovdskému Bulganu a zahčinští obyvatelé byli v rámci kolektivizace přesunuti z Narinu do Uliastu. Tímto se na původní etnické hranici Altajských Urianchajců, uliastských Zahčinů a bulganských Torgúdů vytvořila enkláva výhradně kazašského osídlení a vzájemné kontakty těchto tří mongolských etnických podskupin se omezily.

stali mezi Kazachy menšinou na svém dosavadním výhradním území, zaznívají v orální tradici narativy a informace opravňující historický nárok Altajských Urianchajců na obývané území a vztah k jednotlivým lokalitám. Ve vztahu ke Kazachům se připomíná jejich pozdní příchod a historická podřízenost vůči Urianchajcům. Orální tradice připomíná, že Kazaši jsou novými příchozími na urianchajském území, a tento názor drží ještě i dnes, kdy jsou Kazaši dávno většinou a kdy od jejich příchodu uplynulo více než sto či sto padesát let. Podle orální tradice by Kazaši měli být Urianchajcům ne sice přímo podřízeni, ale poslušní jako pravým vlastníkům území. Zároveň však orální tradice tlumí podpovrchovou nenávist vůči Kazachům připomínkou vzájemné příbuznosti a bratrské sounáležitosti.

Narativy o vzdálenějších národech a kulturách vymezují okruh známého světa předmoderní urianchajské společnosti. Některé narativy jsou však dodatečně interpretovány i na základě zkušeností ve 20. století, například narativ o původu Rusů a jejich dějinném významu. Konkrétní vzpomínky na konfrontace s Chueji či Tibeťany se již v orální tradici výrazně mytizují.

Reflexe vztahů s bezprostředními mongolskými sousedy, Zahčiny a Torgúdy, vychází z konkrétních sporů o území. Je přirozené, že orální tradice a její narativy obhajují zájmy své vlastní komunity, a tak můžeme v orálních tradicích například Urianchajců a Zahčinů na stejné téma najít zcela protichůdné názory.

4.3. Tradice a budoucnost: Prorocký rozměr orální tradice

J. C. Miller omezil definici orální tradice pouze na vědomá historická tvrzení zamýšlená jako zprávy pro posluchače.[331] V orální tradici Altajských Urianchajců jsou narativy cíleně vyprávěné jako vědomé zprávy pro budoucí generace vzácné, mnohem častěji se jedná o nevědomé předávání.[332] Obě předchozí skupiny narativů pojednávané v této kapitole (o původu a o vztahu k ostatním) však ke skupině narativů formulující svědectví o minulosti včetně její intepretace a aktualizace pro současnost patřily. Také další skupina orálních narativů s historickou tematikou nese stopy cíleného zachovávání pro nadcházející generace. Jedná se o narativy s prorockým vyzněním.

V mongolské společnosti zvláště druhé poloviny 19. století a počátku 20. století, ale ještě i hluboko do 20. století byly velmi rozšířeny texty žánru prorocky laděných napomenutí formulovaných jako výzvy (*ǰarliγ, bošuγ, lündüng*)[333] pronášené všeobecně uctívanými náboženskými představiteli (J̌ebzundamba qutuγtu, Bančin erdeni, Dalai lama) nebo seslané anonymně z nebes či konkrétními božstvy (Erlig nomun qan, Mila burqan). Nejvíce rukopisů proroctví nalézáme na území Chalchy. Shodné texty proroctví pronikly i do ojratských oblastí, zvláště přilehlých území pod správou uliastajského ambana (dnešní západomongolské ajmagy), ale i na území pod správou ilijského a tarbagatajského ambana, tedy na území dnešního Xinjiangu. Řada proroctví vychází z čínských vzorů, které dosud nebyly bezpečně identifikovány, avšak v mongolských verzích nezřídka zaznívají protičínské nálady (Srba 2013). Všechna z těchto proroctví předpovídají příchod budoucích katastrof (eschatologická představa *čaγ-un čöb-ün čaγ*), pojmenovávají důvody, kvůli nimž k těmto pohromám dojde, a vybízejí k nápravě osobního života a jednání, jíž mohou být jedinec, jeho rodina nebo i větší společenství těchto pohrom uchráněni.

Všeobecně přítomná byla v mongolském buddhismu na počátku 20. století také různá eschatologická očekávání související s kultem buddhy Maitréji a kultem šambhalských vládců. Spisy o posloupnostech vládců mytické země Šambhala, považované ovšem za zemi reálnou, byly rozšířené i v mongolském překladu mezi laickými čtenáři.[334] Chronologie země Šambhala zahrnující nejen minulost, ale naplánovaná i do budoucnosti až k budoucí válce o Šambhalu, která zachrání buddhistické učení před heretiky a rozšíří jej po celém světě, se prolínaly s reálnou historií

331 Miller 1980: 2 (citováno podle knihy Vansina 1985: 28).

332 Na tradice formulované bez výslovného záměru svědčit o minulosti rozšiřuje pojetí orální tradice jako historického pramene Jan Vansina 1985: 28.

333 V západní literatuře označovány „political prophecies“ a „pastoral letters“ (Sárközi 1992).

334 Například v rukopisech široce rozšířený text *Šambala-yin orun-u bayidal. qaγad-un üy-e kiged. jorčiqu-yin yosu arγ-a jam nuγud-i üjügülügsen sudur* [Sútra popisující podobu země Šambhala, pořadí jejích vládců a způsob, jak se do ní cestuje].

lidského světa.[335] V době politických změn a za situace ohrožení buddhismu a tradiční společnosti novými ideologiemi ve 20. a 30. letech 20. století se v Mongolsku utopickou představou Šambhaly inspirovala mnišská povstání.[336]

Pojmem „proroctví“ označuji v kontextu mongolské orální tradice předpovídání vzdálenější budoucnosti. Původ proroctví nositelé orální tradice připisují nejčastěji vzdělaným místním lamům, kteří předpověď určili za pomoci věšteckých technik a příruček anebo které vycházejí z buddhistických kanonických textů, v nichž „je zapsána veškerá historie“.[337] Zpravidla se nejedná o sdělení božstev. Předpovězené události přicházejí neodvratně a lze se jim vyhnout jen vědomým jednáním na úrovni jednotlivce či komunity, avšak příchodu události zabránit nelze.

Rebecca Empson (2006: 155) charakterizuje orálně předávaná proroctví jako poselství, která jen zřídka vyzývají jedince k nápravě nebo předcházení předpovězených neštěstí morální nápravou chování. Předpovězené události jsou považovány za nezvratné. V orálních proroctvích Altajských Urianchajců a Zahčinů jsou předpovědi považovány taktéž za nezvratné, avšak nacházíme také důraz na nutnost nápravy nebo dokonce systematické přípravy na budoucí změny (Bögsuur, Baldaa). Proroctví předpovídající zkázu jen určitého národa či náboženské skupiny (Kazachů, Číňanů, muslimů) pochopitelně příležitost k nápravě nedávají, protože jsou určena jen mongolským posluchačům, kterých se předpovídaná zkáza netýká.

4.3.1. Předpoklady prorockého myšlení

Tradiční mongolské myšlení považuje za přirozené uvažování v příčinných souvislostech. Neštěstí a nemoc nejsou náhodnými jevy, ale mají konkrétní příčiny ve vlastním jednání, v cizím jednání, v dřívější existenci (*urid töröl*) či v působení negativních vlivů míst či krajiny nebo božstev či duchů, kteří jsou jejími pány. Také prosperita, bohatství, zdraví a plodnost jsou zapříčiněny pozitivními okolnostmi – požehnáním plynoucím ze zásluh předků (*ači buyan*), z vlastní předchozí existence (*üile-yin ür-e*), ze života v souladu s krajinou a jejími pány, z blahotvorné moci světské vlády (*törü-yin sülde*) a ochranného působení náboženství, které je ve svém praktickém provozu schopno (prostřednictvím lamů) přesně analyzovat příčiny nastalých potíží, předvídat je a podle potřeby očišťovat a napravovat. „Přímý kontakt s přírodou vede [mongolské nomády] k interpretování každého jevu či události v přírodě a životě jako dobré či zlé znamení, které značí budoucí události“ (Oberfalzerová 2006: 165). Pokud toto základní vnímání vztáhneme na delší časový horizont a širší skupinu lidí, shledáme v orální tradici, že vnímání dějů v čase a prostoru je založeno na podobné reflexi příčinných souvislostí. Nejzřetelnějším projevem tohoto myšlení jsou proroctví a věštby (přijímané jako profesionální a metodologicky exaktní analýzy situace a budoucího vývoje). V orální tradici západomongolského venkova se setkáváme se dvěma projevy prorockého vnímání historie: 1.) proroctví je kladeno do minulosti, vztahuje se k událostem již proběhlým a snaží se je vysvětlit; 2.) tradované proroctví je stále platné a jeho naplnění se očekává v budoucnosti, případně se začíná naplňovat v současnosti.

Důležitou součástí vnímání historických souvislostí venkovskými Mongoly je přesvědčení o pozitivním vlivu dobrého konání předků (buddhistický koncept *buyan-u čiγulγan*). Toto chápání se projevuje jednak na rodinné úrovni, kdy jsou současníci přesvědčeni o tom, že se jim v životě daří díky dobrým činům jejich předků, zvláště vlivem jejich významných náboženských úkonů jako např. poutě na významná poutní místa (Wutaishan, Kumbum),[338] případně podpory lokálních

335 Lidová chronologie buddhistického pojetí dějin v rukopise z počátku 20. let 20. století (Srba 2017: 226).

336 K šambhalské eschatologii viz Bělka 2004, 2009.

337 Bandi (Handgait) 30. 8. 2013 WS561074.

338 Vztah mezi vykonáním náboženské pouti a pozitivním vlivem na budoucí generace formuloval explicitně pan Luvsanǰamc, sum Cogt, aimag Govi-Altai (srpen 2011). Viz také Srba 2011. Mezi üyenčskými Zahčiny v bagu Uliast se uvádí vzpomínka na manželku Ih Sambuua, která ve svých 13 letech putovala s výpravou do Kumbumu a v dospělosti byla obdařena četným potomstvem, z nichž se všem velmi dobře daří.

klášterů (pořízení výtisku Ganǰuru a Danǰuru,[339] přivezení zlaté formy na tvorbu *cac*[340]), vybudování ovó (např. Ezerleg uuliin ovoo v sumu Buyant[341] nebo Gürtiin ovoo v sumu Bulgan[342]) apod. Druhým projevem tohoto přesvědčení je víra, že celé lokalitě (například celému údolí, bagu) se dobře daří vlivem zásluh množství neobyčejných učených mnichů, kteří zde v minulosti působili (případ bagu Uliast v sumu Üyenč).

Role jednotlivce čelícího příčinným vztahům bývá podle narativů orální tradice aktivní i pasivní a záleží především na jeho informovanosti, dostupnosti správných prostředků a rozhodovacích možnostech. Setká-li se jedinec s nabídkou či příslibem požehnání nebo přízně místních božstev (podle orální tradice obvykle formou zjevení místního božstva), záleží, zda dodrží podmínky, které mu božstvo klade. Schopnost zachránit celou komunitu před nebezpečím vyplývajícím z vnějších nezměnitelných příčin (geomantické vlastnosti místa, vliv kletby) má jen (regionální) vládce nebo zkušení či speciálně nadaní lamové, profesionální znalci odpovídajících nápravných metod. Ztráty na životech, které bychom označili za nespravedlivé oběti, bývají orální tradicí často jen konstatovány a nestávají se předmětem sentimentální lítosti nad nespravedlivým osudem. Ojediněle je zobrazen přímý vztah provinění a trestu (například Kazach Tömörǰaan zneuctil urianchajské ochranné božstvo a jeho chrám a v důsledku toho padl na místě mrtev; J̌aa lama Dambiiǰancan byl pro své kruté jednání zajat Rusy apod.). Tento vztah bývá zmiňován i pro časový úsek několika generací. Takto například postupně vymřela rodina vojenského velitele Tayi, jenž nechal zabít somonního předsedu Avirmeda, který bránil odchodu urianchajského obyvatelstva z Bulganu do Čingelu (z Mongolska do Číny) kolem roku 1930. Také potomstvo šamanek Ih udgan a Baga udgan v Mönhhairhanu si podle Handǰav vedlo velmi špatně, protože „šamani jsou nečistí“. Někdy je důvod neštěstí a negativního vlivu z pohledu evropského myšlení obtížně pochopitelný. Synové Sanje *zahiragče* zůstali bezdětní jen proto, že otce pohřbili na místě „s jedním osamělým stromem“. Neznalost však v tradičním mongolském myšlení neomlouvá ani ve věcech, které bychom považovali za oblast víry a náboženství. V tomto smyslu jsem se například u mongolských informantů na venkově často setkával s názorem, že Evropané jsou ve velké nevýhodě, protože neznají metody určování příznivých a nepříznivých dnů k určitým činnostem. (Ve stejné nevýhodě byli podle svého chápání i sami Mongolové v době socialismu, kdy obecně nebyly k dispozici kalendáře uvádějící příhodné a nepříhodné dny a hodiny). Jednoznačně odmítána a za negativní je považována sebevražda (sebevraha nečeká žádné další zrození).[343]

Podle logiky tradičního uvažování může mít nesprávné jednání jedince negativní vliv na celou komunitu. Příklady této vazby však v orální tradici Altajských Urianchajců nalézáme jen u nejvýše postavených osob – nojonů, případně ještě u lokální elity, jejichž špatné rozhodnutí, případně nejednání v době, kdy je potřeba jednat, přinese celé komunitě neštěstí a zkázu. Handǰav uvedla zobecňující myšlenku, že „za viny vysoce postavených trpí nízce postavení“ (*iksiin köld nilksiin tolhaa örövdne*). Nejzřetelněji lze vztah příčinných souvislostí k neštěstí jedince i celé komunity sledovat na četných verzích narativu o svatbě torgúdské princezny s urianchajským (v některých verzích monča̧ckým) nojonem, z nichž jeden uvádím krátce v následující podkapitole a všechny v kapitole 6. Na tomto místě je možné dodat, že v krádeži není spatřován negativní vliv, pokud se odehrála mimo vlastní území.

Třebaže jsou příčinné vztahy mezi osobním správným či nesprávným jednáním na jedné a šťastným či nešťastným osudem na druhé straně v myšlení Altajských Urianchajců podstatné, velké změny (regionální, celospolečenské) jako příchod velkých válek či politických převratů vyplývají z předem daného běhu času (*cagiin erh*) a současní lidé je mohou ovlivnit jen částečně. Proto

339 Zarčiin Batsuuri na počátku 20. století na vlastní náklady zařídil zakoupení a dopravu kánonu Ganǰuur z Ulánbátaru (Ih Hüree) do kláštera Sagsain hüree. Jeho vnučka paní Pooša mimo jiné tomuto činu připisuje skutečnost, že jeho potomci i v dnešní době jsou téměř všichni *myangat malčin* (pastevci s „tisícihlavými“ stády). WS560692 13.7.2012 Pooša, 07:12

340 Potomci Sampil *zahiragče* v chošúnu Baruun ambana, viz příloha I.2.

341 S Ezerlegiin ovoo na území dnešního sumu Buyant je spojena osobnost lamy Yondona (1902 – asi 1974).

342 Gürtiin ovoo údajně založil Sampil *zahiragč* z vděčnosti za to, že po ulovení zázračného jelena náhle zbohatl a společensky postoupil. (Viz příloha I.2.3.1.)

343 Baldaa: *beyee horloson kümünd töröl baihgüi.*

postrádá smysl nad těmito změnami truchlit a příliš intenzivně se jim bránit. V tomto smyslu je například chápána likvidace buddhismu od 30. let do 80. let 20. století. Lamové, kteří padli persekucím za oběť, jsou venkovskými Altajskými Urianchajci s lítostí připomínáni nanejvýš v rámci rodinné orální tradice, protože v dané době přišel čas, aby bylo náboženství upozaděno a jeho společenská role nahrazena jinými prostředky. Jejich ztráta je vnímána spíše než jako lidská oběť jako ztráta vědění, které dnešním lamům schází k tomu, aby plně naplňovali své poslání, protože dnešní společnost je opět potřebuje. Jen připomínám, že poslání lamů je Altajskými Urianchajci vnímáno nikoli jako spirituální činnost, ale především služba pomocí speciálních znalostí, které jsou považovány za exaktní.

4.3.2. Proroctví o chošúnu bulganských Torgúdů

Příkladem proroctví, jehož formulování i naplnění klade orální tradice do minulosti, je předpověď o osudu chošúnu bulganských Torgúdů. Toto proroctví se váže k příběhu o neúspěšné svatbě nojona urianchajských „Šardagů“[344] s dcerou torgúdského vládce Namǰaa wanga. Tento příběh, který je v mnoha obměnách klíčovým narativem v orální tradici východní části Altajských Urianchajců, budu podrobně rozebírat v kapitole 6. Hlavním motivem narativu je vzájemné posílání kleteb (*haraal*) mezi lamy na torgúdské straně a šamany u Šardagů. Negativní síla kletby dopadne jak na Šardagy, tak i na Torgúdy (nebo jejich část) a způsobí, že se ve válečných útrapách rozutečou a jejich chošúny přestanou existovat. Ve verzi, kterou jsem zaznamenal v srpnu 2015 v okrese Hošuud v Xinjiangu od potomka torgúdských emigrantů od řeky Bulgan (sami se označují za Urianchajce), pana Tömröön Badaie,[345] je příběh o svatbě, doprovodných kletbách a návazném rozptýlení Torgúdů zasazen do širšího historického rámce a interpretován jako nezvratná událost, jež byla předpovězena torgúdskými lamy již v době, kdy se Torgúdi u řeky Bulgan prvně usadili (tj. po příchodu od Volhy v roce 1771).

Vyprávění začíná založením kláštera u řeky Bulgan a uvádí, že učení lamové prováděli geomantická pozorování (*gazar šinǰih*) na místě vybudování kláštera (klášter obvykle představoval nejen náboženské, ale i politické a správní centrum chošúnu, protože se poblíž něj zdržoval i nojon). Lamové usoudili, že geomantické podmínky místa slibují úspěšný rozvoj pro torgúdský chošún po následujících sto let, ale za sto let musejí Torgúdi změnit místo pobytu, jinak je potkají války a neštěstí. V průběhu sta let však lidé na proroctví zapomněli, až přišla doba vládce jménem Namǰaa wang. Namǰaa wangova dcera byla dána za manželku nojonovi tzv. Šardagů. Šardag byl krutý člověk a manželka od něj záhy utekla. Šardag poslal na Torgúdy kletbu, aby získal manželku zpět. Torgúdští lamové však díky svým schopnostem kletbu stačili zachytit a zmírnit její dopad. Torgúdi byli sice bezprostředně zachráněni, avšak kletba přesto působila. Aby chošún unikl důsledkům kletby, bylo třeba změnit místo pobytu. Chošúnní nojon vyslal správce chošúnu známého pod přezdívkou „chošúnní velitel Modrý nos“ (Kök hamar güzdei, mandž. *gusa i da*), aby nalezl vhodná místa pro přestěhování chošúnu. Kök hamar güzdei sice nalezl dvě příhodné lokality, ale osobně se mu nechtělo podnikat tak dalekou cestu a opouštět rodný kraj. Svého nojona tudíž vystrašil slovy, že v daných zemích žijí obrovští pavouci, z nichž měl nojon příslovečný strach. Chošún se tudíž včas nepřestěhoval a vlivem kletby a zároveň v souladu s dávným proroctvím na něj záhy dopadl sled pohrom, které vedly k neřízenému rozstěhování značné části bulganských Torgúdů. Jednalo se o migraci způsobenou nedůvěrou v politicko-společenský vývoj v Mongolsku po roce 1921, povstání Chuejů a boje kazašského Ospan batyra). Torgúdy tak potkalo vše, co bylo dávným proroctvím předpovězeno: svůj domov museli opustit jako běženci, přišli o svého vládce a rozutekli se na různá místa dnešního Xinjiangu, kde je čekal nesnadný život odloučení od příbuzných a odkud se většina z nich již nikdy k řece Bulgan nevrátila.

Celý narativ má následující strukturu (celkový text uvádím příloze II.5.9.)

I. Předpověď – věštba kolem roku 1800

344 Chošún Kök Monǰagů (také zvaný Šar daagiin hošuu, Yostiin hošuu), jeden ze tří chošúnů Pravého křídla Altajských Urianchajců a jediný z této skupiny, jehož obyvatelstvo hovořilo tuvským dialektem.

345 Tömröön Badai 14. 8. 2015 150814_001 52:15.

II. Vyplnění věštby po 100 letech od vybudování chrámu, přibližně 1920 – 1930
a. bezprostřední příčina neštěstí (vynucená svatba mezi dcerou torgúdského nojona a nojonem Mončagů)
b. Torgúdi odmítnou jediné možné řešení nezvratné situace (dobrovolně se odstěhovat na vhodné místo)
c. chošún je ve válce zničen a obyvatelstvo nedobrovolně rozehnáno
III. Současnost – Bulganští Torgúdi (i Urianchajci) jsou stále roztroušeni daleko od svého původního domova

Obdobný vzorec proroctví pozorujeme v případě narativů o Čültem da lamovi (podrobně kap. 5.3.3.), známém lamovi – nojonovi z chošúnu Baruun ambana, který se podle lokální tradice přiklonil k revolučním myšlenkám, ale byl donucen revoluci zradit a vést migraci svých poddaných do Číny. Podle místní tradice Čültem da lam hořekoval nad pošetilostí svých poddaných, kteří se rozhodli utéci od humánně smýšlející mongolské vlády a předpověděl neštěstí pro dvě až tři následující generace. Ústní vyprávění dodává, že osud Urianchajců se po uplynutí tří generací změní k lepšímu a tato doba právě nyní nastává.[346]

4.3.3. Proroctví o příchodu Cagaan gegeena

Příkladem proroctví, jehož naplnění se očekává v budoucnosti, je proroctví o novém příchodu Cagaan gegeena. Toto očekávání sdílejí všichni Altajští Urianchajci v Mongolsku, zaznamenal jsem jej i u üyenčských Zahčinů, ale pravděpodobně bude v západním Mongolsku ještě širší. Víra v Cagaan gegeena pravděpodobně mezi mongolojazyčnými Altajskými Urianchajci nevedla k vytvoření žádné konkrétní formy uctívání, přesto se k přezkoumání nabízejí možné vztahy k altajskému náboženskému hnutí Ak-jang.[347]

Očekávání nového příchodu hrdiny z minulosti vlastního etnika, který přinese záchranu a vrátí vládu nad územím do rukou Ojratů, je specifikem ojratského kulturního prostředí. V jiných částech mongolského civilizačního okruhu tento motiv podobně zřetelně nezaznívá. V ojratské orální tradici se takto uvažovalo o novém příchodu Amarsany, posledního bojovníka za chánský trůn samostatného Dzúngarského státu, nebo o druhém příchodu mytického hrdiny Yavgan mergena (viz kap. 5.2.1.1.). V podobném duchu se v orální tradici Altajských Urianchajců hovoří o očekávání druhého příchodu Cagaan gegeena.

4.3.3.1. Životopis Cagaan gegeena

V pozadí profetického narativu o Cagaan gegeenovi stojí historická osobnost Cagaan gegeena Gungaaǰalcana.[348] Gungaaǰalcan, Tibeťan původem z dnešního okresu *Co-ne* (čín. Zhuoni 卓尼) v provincii Gansu, byl odveden jako převtělenec k Ööldům v Hara-usu (čín. Wusu 乌苏). Se svým mnišským vojskem se proslavil odporem proti muslimskému povstání. Bránil mandžuské pozice v Tarbagataji, později přešel do Horgosu u Ghulǰi. V roce 1866 musel s Ööldy[349] ustoupit až do údolí řeky Uliast a oblasti Buuraltohoi na území altajsko-urianchajského chošúnu Züün ambana. V altajském podhůří se připravoval na zpětný útok a zaváděl zde zemědělství, aby uživil uprchlé Mongoly a Číňany z Ili a Tarbagataje. V roce 1867 byli čínští zemědělci pod Altajem podřízeni nově vzniklému úřadu v Buluntohoi. Když čínští rolníci kvůli tíživé chudobě povstali, porazily je teprve spojené síly mongolského a kazašského vojska pod vedením Gungaaǰalcana a jednotky z pohraničních vojenských stanic Solonů a Ööldů. V roce 1869 požádal Gungaaǰalcan císařský dvůr, aby mu Ööldy a Číňany v Buuraltohoi udělil do poddanství a dovolil na úpatí Altaje založit klášter. V roce 1871 skutečně založil klášter na řece Kirin známý jako Šara süme, jehož poddanými se stali Ööldi, Číňané a Mandžuové, které Gungaaǰalcan sám přivedl k řekám Mogoit, Kirin, Tuult (dnešní Hongdun 紅墩). V roce 1876 přijel do Šara süme Grigorij Nikolajevič Potanin (1835–1920) se

346 Citaci příslušné pasáže z výpovědi S. Baldy viz v kapitole 5.3.3.
347 Časopis EMSCAT 2014 (*Millénarismes et innovation rituelle en Asie du Nord*), zvláště články: Stépanoff 2014, Znamenski 2014.
348 Historickému Gungaaǰalcanovi byla v Číně věnována celá řada studií i monografií. Např. Zhao Tonghua 2014. Dokumenty vztahující se k jeho působení jsou publikovány v archivních edicích (např. *Guangxu chao zhu pi zouzhe*). Existuje rovněž Gungaaǰalcanův tibetský namtar (v čínském překladu *Chahan hutuketu Gungajialezan zhuan*). Zde se omezím jen na stručné shrnutí životopisu historického Gungaaǰalcana.
349 Jednalo se o Ööldy tzv. „deseti sumů“ (*Arban sumun-u Ögeled)* v Tarbagataji.

čtyřčlenným doprovodem své první mongolské expedice (1876–1878). Svým neomaleným chováním ruští cestovatelé urazili mnichy, kteří je následně vyhnali.[350] Potanin podal stížnost ruské vládě, která do Šara süme poslala vojsko pod vedením velitele Urasova. Urasov dosáhl setkání s Gungaaǰalcanem, o kterém opět podal neodůvodněně negativní zprávu. Ruská vláda žádala o potrestání Gungaaǰalcana, jemuž nakonec mandžuský dvůr částečně vyhověl snížením hodnosti a platu. Pod neustálým nátlakem nakonec Gungaaǰalcan v roce 1887 Altaj opustil, rok pobyl v Hara-usu a poté se navrátil do svého rodiště v Gansu, kde v roce 1889 zemřel.[351]

4.3.3.2. Cagaan gegeen Gungaaǰalcan v orální tradici

V ústní tradici se historický obraz Gungaaǰalcana transformoval do prorockého výhledu k jeho budoucímu návratu v některém z jeho dalších převtělení.[352] Další převtělení Cagaan gegeena se totiž nadále vyhledávala v Amdu a Altajští Urianchajci o nich neměli a dosud povětšinou nemají ponětí. Historický boj Gungaaǰalcana proti muslimskému povstání se promítl do očekávání, že Cagaan gegeen přijde vyhnat Kazachy z území Altajských Urianchajců, třebaže historický Gungaaǰalcan vůči Kazachům prováděl spíše tolerantní politiku a pomáhal jim usazovat se na Altaji.

Mezi Altajskými Urianchajci v Mongolsku sdílejí narativy o Cagaan gegeenovi některé společné motivy s legendami o některých dalších významných převtěleneckých liniích (Yalguusan hutagt), o Amarsanovi nebo dokonce Čingischánovi.[353] Motiv sdílený s tradicí o Yalguusan hutagtech se ve vyprávění S. Baldy (Bulgan) objevuje v narativu, v němž se Cagaan gegeen jako dítě pokoušel oddělit mléko smíchané s vodou. Když matka uviděla, že dítě smísilo vodu s mlékem a rozhněvala se na něj, dítě vysvětlilo, že nyní odděluje vodu od mléka, ale v dospělosti bude oddělovat Kazachy od Mongolů.[354]

[TX38] V jednom svém zrození, když byl Cagaan gegeen se svou matkou, matka vyšla ven podojit krávy. Přinesla mléko do jurty a opět vyšla, aby připustila telata. [Cagaan gegeen] mezitím nalil mléko do vody a snažil se je od sebe oddělit. Matka se na něj rozzlobila: „Co to děláš?“ „Mámo, nezlob se na mě. Až znovu přijdu na svět, budou Halhové a Kazaši smíšení. Zkouším, jak s nimi naložím. Pokud se mi teď podaří oddělit mléko od vody, tak i je v té době budu schopen rozdělit. Pokud se mi [mléko od vody] oddělit nepodaří, ani [Kazachy se mi oddělit] nepodaří. Nezlob se na mne.“ Tato doba se blíží.[355]

S. Baldaa pokračuje příběhem, jak byl Cagaan gegeen zadržen kazašským předákem, jenž jej donutil vyslovit požehnání (přání, *yeröөl*), ale bezprostředně poté jej opustil a nechal na pospas smrti. Cagaan gegeen následně proklíná okolní krajinu slovy:

„Nechť tvé stromy uschnou
a vody se ztratí!“

Poté Cagaan gegeen prorokoval svůj další příchod, při němž odplatí Kazachům za zlo, které mu učinili v předchozím životě. K druhému příchodu dojde, až:

„Stromy dorostou do původní podoby,
voda doteče do řeky,
ocas strakatého koně dosáhne k zemi

350 Zhao Tonghua 2014: 125-126.

351 Sükei 2004: 738–743.

352 Skutečnost, že druhý příchod Cagaan gegeena se odehraje v jeho dalším zrození se v orální tradici rozumí samo sebou jako nejpravděpodobnější varianta. Není to však obvykle příliš zdůrazněno a někteří informanti, kteří Cagaan gegeena považují přímo za božstvo či typ buddhy (*burhan*), mohou uvažovat i o jeho příchodu bez představy fyzického zrození v lidské podobě.

353 Baldaa: „V jednom svém zrození se Cagaan gegeen narodil tak, že v této ruce držel pečeť, v druhé ruce držel krev.“ *neg töröldöө ene gartaa tamga atgaad neg gartaa cus atgaad törǰ cagaan gegeen.* Srov. zmínka o narození Čingischána v Tajné kronice Mongolů kap. I, §59: „Při svém narození držel v pravé ruce kus speklé krve zvíci hrací kostky.“ (Poucha 1955: 21).

354 Zázračné oddělování mléka od vody bývá na základě lidové etymologie (*yalgah* – „dělit“) připisováno Yalguusan gegeenům v dnešním ajmagu Zavhan, avšak vztažení tohoto zázraku na hlavní smysl životní dráhy světce (ochránit buddhistické Mongoly od muslimských jinověrců) je v urianchajské verzi unikátní.

355 Baldaa 16. 6. 2013 film č. 3 8:26.

a tužebník[356] doroste ke koňskému třmeni.“[357] [Baldaa vysvětluje, že tužebník *tavilhai* je dřevina, z níž se dělají biče. Na středním toku Bulganu totiž tato rostlina neroste a z běžného života ji zdejší Urianchajci dnes neznají.][358]

Uvedená veršovaná pasáž o prokleté a znovu se obnovující krajině představuje motiv sdílený s legendou o Amarsanovi uváděnou v upravené literární verzi současnými sbírkami ojratské lidové slovesnosti. Když byl Amarsana poražen a donucen utéci, mandžuský císař proklel řeku a horu Bürgedtei, na níž se odehrála bitva, v níž byl sice Amarsanaa přemožen, ale mandžuským protivníkům utekl. Legenda končí předpovědí, že se Amarsanaa jednou vrátí a zachrání svůj lid.

[Mandžuský] císař se velice rozhněval, že Amarsanu bátara nedovedl chytit ani se sto desetitisícovým vojskem a vyslovil kletbu: „Nechť voda řeky Bürgedtei vsákne do země a stromy na hoře Bürgedtei uschnou!“ Od té doby jsou vody řeky Bürgedtei vyschlé a stromy uschlé. ... Když Amarsanaa bátar tuto zprávu uslyšel, velice se tím trápil a pravil: „Až v řece a v údolí Bürgedtei znovu poteče voda a stromy se opět zazelenají, ujmu se opět svého lidu.“ ... [359]

Je obecně známo, že milenarianistická očekávání nového příchodu Amarsany využil na počátku 20. století J̌aa lama Dambiiǰalcan. V altajsko-urianchajské orální tradici je však Dambiiǰalcan představován jako nelidská a krutá osoba, jejímuž svévolnému řádění se urianchajští nojonové statečně brání. Altajsko-urianchajská tradice tudíž roli Amarsany J̌aa lamovi nepřisuzuje.

Kromě zmíněné adaptace legendy o Amarsanovi, spojují Altajští Urianchajci druhý příchod Cagaan gegeena s řadou symbolických znaků, podle nichž mohou lidé rozpoznat blížící se čas jeho příchodu. Přesné znění těchto symbolů je poměrně proměnlivé, většina sdílí symbolickou bílou barvu. Vyslovování slova *cagaan* („bílý“) se Altajští Urianchajci zpravidla vyhýbali a nahrazovali je slovem *gileen* (chalch. *gyalaan*). Altajští Urianchajci uvádějí řadu vysvětlení této substituce, například zákaz slova *cagaan* kvůli úctě projevované vládnoucím rodům označovaným jako „bílá kost“ *cagaan yasan*, ale dalším vysvětlením je i úcta k Cagaan gegeenovi.

Bezprostředně za amarsanovská znamení přidává Baldaa i dvě obvyklá znamení typická pro Cagaan gegeena:

hasgiin ger cagaan bolaad
hoi ni cagaan bolaad iim cagt ergeǰ irne iim tüühtei. ter amar keldeg yum biš.
Až kazašské jurty zbělají a
kazašské ovce zbělají, v té době přijde zpět. Není to něco, co by se říkalo jen tak.

Čadraabal nejčastěji slýchal obdobnou dvojici založenou na barevném kontrastu a v daném prostředí všeobecně známých rozdílech mezi Mongoly a Kazachy:

honi caigaad	Až kazašské ovce zbělají a
nohoi ni harlaǰ baihad	kazašští psi zčernají.[360]

Podle Čadraabala totiž Kazaši tradičně zásadně nechovali bílé ovce (*hasag cagaan honi malladag tüühgüi*) ani černé a černožluté psy (*har haltar nohoi asardag tüühgüi*), ale jen ovce šedé či tmavé (*bor har*) a žluté nebo strakaté psy (*šar, alag coohor*). Naopak Mongolové mají nejčastěji černožluté psy se „čtyřma očima“ (se žlutými skvrnami nad očima) nebo černé s bílou hrudí.

Bold (sum Buyant) uvedl tři znamení Cagaan gegeenova příchodu: 1.) ovce zbělají, 2.) krajina se pokryje bílými květy, 3. bílí ptáci budou létat po nebi. V letech 1991 a 2009 se v Buyantu údajně objevila hejna bílých motýlů, které někteří místní lidé označovali za znamení příchodu Cagaan gegeena.

---

356 *Tavilhai*, rostlina rodu *Filipendula*, druh rostoucí v Mongolsku je charakterizován jako keř.

357 modon čini humhairǰ odaad / usun čini tasarǰ odtha / ǰa dahiad modon čini huučin kebd očiǰ urgaad / usun čini gold očiǰ niileed / coohor morinii süül gazart hüreed / tavilhai döröod hüreed tavilhai geǰ modon baina mayaan iš hiideg ter cagt bi ergeǰ irne.

358 Baldaa 2013. 6. 16. WS560925 29:43–31:43. [TX39] Podle té jeho historie, v hustě zalesněném místě zvaném Delüünský Usniihen čih přišli Mončagové a bojovali a náš Cagaan gegeen vešel do lesa a ztratil svou pečeť. Když odtud dále utíkal, přišel k němu jeden bohatý Kazach. [Cagaan gegeen:] „Smiluj se nad mým životem.“ [Kazach:] „Dej mi požehnání.“ [Cagaan gegeen:] „Tak já ti požehnám. *Po celý život užívej všeho, co ti náleží, a buď syt.*“ [Kazach potom] vzal jeho [gegeenova] rychlého koně a uprchl na něm. A Cagaan gegeen, který chtěl v místě zvaném Delüünský Ehen čih zachránit svůj život, tam o svůj život přišel.

359 Баттогтох 1991: 112-114. Баттулга 2006: 550-553. Баттулга 2013: 281-282.

360 Čadraabal 8. 5. 2014 WS561135 od 02:40.

Na základě znamení formulovaných orální tradicí Altajští Urianchajci v průběhu 20. století opakovaně usuzovali, že návrat Cagaan gegeena se blíží.[361] Objevilo se mnoho strakatých koní s ocasem dlouhým až na zem, Kazaši začali užívat stejně bílou tkaninu na pokrytí jurty jako Mongolové, začali chovat bílé ovce a černé psy. Kazaši i Mongolové se dočkali doby relativního blahobytu a dostatku. Všeobecný dostatek či dokonce nadbytek všeho, co lidé potřebují, který v nedávné době zažila i většina pastevců v dříve extrémně chudém Altaji, je starou generací interpretován jako zlomová doba.

Jednotlivci pozorovali i další neobvyklá znamení ukazující, že předpověděná budoucnost přichází. S. Baldaa byl jednou na lovu v horách a uviděl uvázaného plavého koně a nedaleko od něj stojícího jezdce. Zatímco se s ním šel setkat, jezdec zmizel a následně zmizel i kůň jako přelud. Baldaa považoval toto vidění za znamení, že Cagaan gegeen přichází.

[TX40] Když Cagaan gegeen přijde, ani se nám nedá vidět, ani nepřijde s vojskem, ale přece jen bude něco, co uvidíme. To, co uvidíme, můžeme přirovnat k tomu, když například na vrcholu této hory jdeš na lov anebo hledáš dobytek a jak tam jdeš, tak najednou nad tebou je uvázený osedlaný a postrojený plavý kůň. A je tam i nějaký člověk. Šel jsem k tomu člověku, že se s ním setkám a najednou ho není. Tak jsem se otočil a kůň taky zmizel. Přišel jsem a povídám: Chodil jsem tady po zadním hřebeni a nad sebou jsem uviděl uvázaného plavého koně. Když jsem k tomu člověku šel, zmizel. To je jeho [Cagaan gegeenovo] znamení.[362]

Batnasan (sum Altai) Cagaan gegeena popisoval jako „dorůstající“ kámen. V současnosti je vysoký jako *sangiin gurvan čuluu* tři na sobě položené kameny k pálení jalovce, podle nichž má Cagaan gegeen při svém druhém příchodu Urianchajce rozpoznat, odlišit od Kazachů a ochránit před zkázou, kterou Cagaan gegeen přinese Kazachům. Až kámen doroste do velikosti člověka, zjeví se Cagaan gegeen na světě a vykoná své poslání.

Podle všeobecného mínění se Cagaan gegeen při svém druhém příchodu bude mstít pouze Kazachům, zatímco Mongolové (ale i jiné národy, např. Rusové) zůstanou nedotčeni.[363] Cagaan gegeen rozpozná mongolské domácnosti podle tří plochých kamenů umísťovaných na sobě obvykle před vchodem do jurty a sloužících k pálení jalovce.

Avšak Čadraabal, který v 90. letech 20. století často cestoval přes hraniční přechod Yarant do pohraniční obchodní stanice Taikeškent vyprávěl tradici, kterou slyšel od starších Urianchajců z Čingelu. Ti mu vyprávěli, že Cagaan gegeen oznamoval svůj dvojí budoucí příchod, poprvé, aby se pomstil Číňanům, a podruhé, aby se odplatil Kazachům. Podle proroctví rozšířeného v Čingelu se měl Cagaan gegeen pomstít Číňanům, kteří mu v jeho dřívějším životě rovněž uškodili, tak, že je donutí „jíst z jediného kotle“. V průběhu Kulturní revoluce byla zavedena praxe společného stravování, které si Urianchajci spojili s předpovědí druhého příchodu Cagaan gegeena, jehož převtělení spatřili v Mao Zedongovi a jeho režimu.[364] Podle tradice měl prý Cagaan gegeen černé zuby. Mao Zedongovy černé zuby pak Urianchajce utvrzovaly v přesvědčení, že se skutečně jedná o vtělení Cagaan gegeena.[365] Čadraabal byl o vtělení Cagaan gegeena jako Mao Zedonga natolik přesvědčen, že na základě úmrtí Mao Zedonga (1976) předpokládal, že současný převtělenec Cagaan gegeena musí mít necelých 40 let.[366]

361 Čadraabal 15. 6. 2013 WS560920 03:30: [TX41] „Staří lidé říkávali: Nyní musí Cagaan gegeen přijít. Teď přichází. ... Teď již určitě přijde, takto se bavívali naši staří lidé.“

362 Baldaa 2013. 6. 16. WS560925 33:47.

363 Čadraabal 8. 5. 2014 WS561135: kazak hümüüstei honzontoi, kazak hümüüsees honzon avna.
Baldaa 2013. 6. 16. WS560925 29:43: cagaan gegeen es baina uu? ireed hasagiig l avniiš medejbainč. hasagaas angi amitand gar hürehgüi. oros kitad urianhai zahčin torguud gar hürehgüi. eniig l avdag nomtoi tüüh baina.

364 Čadraabal 15. 6. 2013 WS560920 4:30–7:20. yag tüünšig urid neg töröldöö čadsan cagaan gegeeniig kitad, kitad bas čadsan cagaan gegeeniig urid bas neg töröld, tegeed, čamaaig neg togoonaas hoolluulhuu neg töröldöö gej neg togoonoos hoolluulhu büh kitadiig yeröösöö gej odoo amalsan, kitadtaas öšöögöö avsan, jaraad onii üyed čini kitad yer ni neg togoonoos hoolloodog baisan bišüü. ... tegeed yuu neg togoonoos hoolluulj čadsan kitadiig. mao cetun ter baisan cagaan gegeen.
ter kitadiin kökščüüd yarisan, yeren keden onii üyed bi taikešken davj baihad, ... odoo hoyordahi udaagaan töröhdöön hasgaas öšöögöö avna. ... bi yeren keden ond jild barag sar bühend davj baisan zah zeeliin üyed, tegeed bas nastai ulsuud baisan, taikeškend ....

365 Čadraabal 15. 6. 2013 08:05.

366 Čadraabal 8. 5. 2014 WS561135 02:40.

S. Baldaa v Bulganu spatřoval převtělení Cagaan gegeena v předsedovi prezidentského úřadu za prezidenta C. Elbegdorǰe, Puncagiin Cagaanovi, politicky nejvýše postaveném rodákovi z Bulganu.

4.3.3.3. Cagaan gegeen v urianchajských písních

Mezi Altajskými Urianchajci v Xinjiangu je obecně známa a zpívána píseň o Cagaan gegeenovi. Tato píseň může být interpretována jako vzpomínka na historického Cagaan gegeena Güngaaǰalcana, protože zmiňuje klášter Šar süm, jejž Günggaaǰalcan založil, stejně jako vyjádření víry v jeho druhý příchod.

Verze 1.:

čakir čaγan čilaγu-tu čaγan gerel čačarn-a	Na bělostných kamenech se rozptyluje bílé světlo,
čalγ-a[367] *yeke nutuγ-ača čaγan gegen toduran-a*	v [našem] širém kraji se zjeví Bílý světec.
möngke časutai aγulan-du molur erdeni gilalǰan-a	V horách věčně pokrytých sněhem blyští se křišťál,
man-u eke nutuγ-tu čaγan gegen ǰalaran-a	Bílý světec zavítá do našeho rodného kraje.
altan sir-a süm-e-eče	Ze zlatého Žlutého kláštera (Šara süme)
arčan-a utuγan tonuran-a	line se vůně jalovce,
abural yeke-tei čaγan gegen	milostivý Bílý světec
arudaki nutuγ-daki aburaltai	je ochranou svému lidu.
küǰi-yin utuγan manaran-a[368]	Line se vůně kadidla.

Verze 2.:

Čakir čaγan qada-du	Na bělostné skále
Čaγan gege badaran-a	objevuje se bílá záře,
Čaγan yeke nutuγ-tu	V rozlehlém kraji
Čaγan gegen toduran-a	zjeví se Bílý světec.
Möngke času-tai aγula-du	V horách věčně pokrytých sněhem
Mende erdeni gililkin-e	blyští se drahokamy,
Manai yeke nutuγ-tu	do naší velké krajiny,
Čaγan gegen ǰalaran-a	zavítá Bílý světec.
Altai sir-a süm-e-dü	V altajském Žlutém klášteře
Arčan-u ünir qangkilan-a	line se vůně jalovce,
Abural yeke-tei čaγan gegen	milostivý Bílý světec
Arudaki tüm-e-yi qayirlatuγai	nechť se smiluje nad svým lidem.
Abural yeke-tei čaγan gegen	Nechť se milostivý Bílý světec
Örüsiyeǰü qayirlatuγai	smiluje.[369]

Na rozdíl od Xinjiangu, kde historicitu Cagaan gegeena připomněl mongolský článek v historickém sborníku Kazašského automního kraje Ili, na severovýchodních svazích Altajského pohoří Cagaan gegeena nikdo nepovažuje za osobnost nedávné minulosti. Nezpívá se zde ani píseň speciálně oslavující Cagaan gegeena, alespoň pokud mohu usuzovat na základě pořízených rozhovorů. V základním repertoáru táhlých písní (*utu duun*) však zmínku o Cagaan gegeenovi nalezneme v písni *Strakatý silný žluťák,* která je běžně zpívána při slavnostech. Cagaan gegeen se v ní vyskytne po boku podivně znějících jmen neznámých vládců Buǰi wang nebo J̌iǰi wang. Může se jednat o zapomenuté přezdívky místních nojonů nebo jména vytvořená kvůli aliteraci verše.

Эрээн булчинтай шаргал	Strakatý silný žluťák,
Эрмэн гүүний унага	hříbě statné kobyly,
Энд тодорсон богд нар	zde zjevivší se světci,
Эрдэни зуу даан заларна	zavítají do svého skvostného chrámu.
Цагаан голын усан	Voda řeky Cagaan gol
Цайлзан цайлзан урсана	teče a vlní se,

367 Pravděpodobně *čalayai* (chalch. цалгай) „široký, prostorný“.

368 Zpívala Kökiin Ceveg 18. 1. 2013 (Xinjiang, Handgait). Zde jsem uvedl transkripci z mongolského písma, z verze, kterou zaznamenaly děti paní Ceveg, které zapsaly písně do sešitu, jehož fotografie jsem směl pořídit.

369 Zpívala Tütügiin J̌ulǰa (Xinjiang, Čingel) 18. 8. 2008, nahrávku pořídil a k výzkumnému použití poskytl Buyan (Čingel).

Цагаан гэгээний шавь нар	poddaní Bílého světce
Цагтаан жиргаж сууна	žijí v neustálém štěstí.[370]
Жиргалтай голын усанд	Vody řeky Jirgaltai
Жиралзан жиралзан урсана	bystře se míhají,
Жижи вангийн албат	poddaní Jiji wanga
Жилийн туршид жиргана	po celý rok se radují.[371]

Mezi současnými Altajskými Urianchajci se však objevují i pochybnosti o pravosti tradice o budoucím příchodu Cagaan gegeena. Pan Cedee (sum Altai) uvedl, že podle něj „Cagaan gegeen nepřijde, ani se nestane nic [ze znamení, která se jeho druhému příchodu přisuzují].“[372]

4.3.4. Proroctví starého lovce: proroctví v dnešním životě Altajských Urianchajců

U informantů, kteří jsou známi ve svém okolí jako dobří vypravěči, můžeme nalézt otevřeně formulované prorocké představy. Jako příklad uvedu výroky S. Baldy (1932–2015), který si na základě svých životních zkušeností vytvořil představu historického vývoje odpovídajícího prorockým očekáváním, s nimiž se setkal ve svém dětství. Pan Baldaa strávil celý svůj život jako lovec a pastevec, v dětství nechodil do školy a žil mimo centra společenského dění (přesto se samostatně naučil číst, psát a počítat). V orální tradici, kterou sděloval, reflektoval spíše pohled lidí na okraji společnosti žijících v úzkém kontaktu s krajinou a pohlížejících na vládnoucí vrstvu se zbožným respektem.

4.3.4.1. Život v nevyhnutelných společenských změnách

S. Baldaa prožil pohnuté dětství. Otec Sodnom zemřel v jeho 14 letech, načež byl rodinný dobytek uloupen Kazachy. Také Baldův bratr byl údajně zastřelen v horách (v místě zvaném Čačirtiin övdög), kde se skrýval patrně kvůli obvinění z protistátní činnosti.[373] S. Baldaa musel tudíž od dětství živit rodinu, přičemž navázal na rodovou tradici profesionálního lovectví údajně předávanou po 7 generací. Někdy počátkem 40. let se setkal s blíže neurčitelným prorockým textem. Velmi pravděpodobně se jednalo o text politického proroctví, buď ze skupiny textů připisovaných dževdzundamba chutagtům nebo ze skupiny textů čínského původu (*čilayun-u bičig*). Krátce poté došlo ke konfrontaci s militantním hnutím vedeným Ospan Batyrem, které se v povodí Bulganu projevilo loupežnými výpady okrajových oddílů Ospan Batyrova vojska. S. Baldaa prý v dětství velice toužil jít bojovat proti Kazachům a odplatit tak smrt svého otce, ale matka mu nedovolila odejít i vzhledem k nezbytnosti živit rodinu.

S. Baldaa jasně kategorizuje průběh svého života do etap společensko-politického vývoje, které charakterizuje pohledem tradičně žijícího venkovského nomáda (v překladu se metaforický charakter ztrácí):

[TX43] „Nikdy jsem se neúčastnil války ani boje. Zažil jsem tři politická zřízení. (Dosl. Spatřuji tvář tří vlád.) Narodil jsem se v době, kdy bylo živé uctívání buddhů a božstev. Poté přišla vláda lidu. Vládu lidu jsem prožil prací. Nakonec přišla demokracie. To jsem přišel do důchodu a pozoruji demokracii. [Již nemám] povinnosti, jen si tak samovolně stárnu. Do šedesáti jsem zabíjel [při lovu]. Je to již dvacet tři let, co nelovím, co jsem nezabil ani divokou zvěř, ani nic živého.“[374]

---

370 Čadraabal uvedl *canǰid čoiroo hurna* „provádějí rituály *canǰid čoir*“. *Canǰid čoir* je patrně zkomolené tibetské spojení *canid čoir* (*mtsha nyid chos grwa*) označující buddhistickou filosofii, k jejímuž studiu bývala ve větších klášterech zřízena speciální oddělení *dacan* (*grwa tshang*).

371 Zpívali Čadraabal 16. 6. 2013 a téměř shodnou verzi Pooluugiin Noosgoi a Čoisürengiin Yanǰiv (nar. 1940) 20. 6. 2013 (Mönhhairhan). Odlišnou verzi písně uvádí Катуу 2011: 522–523.

372 Zodoviin Cedee (Altai sum) 23. 6. 2013.

373 Baldaa 16. 6. 2013 film č. 1 04:56. [TX42] „Zde u nás Kazaši hodně loupili. V mé době zásluhou vlády k povstání nedošlo. Kdyby bylo došlo k povstání [a bojům s Kazachy], šel bych do něj. K povstání nedošlo. Ani jsem se neúčastnil bojů. V době Osmanova loupení jsem byl osiřelé dítě. Chtěl jsem tam jít, ale neposlali mě, protože mi bylo šestnáct let, nebyl jsem podle zákona plnoletý. Já sám jsem moc chtěl jít, ale máma a mladší sourozenci mě nechtěli pustit. Sám jsem se tam chtěl vypravit, ale nepustili mě. A tak jsem nešel ani na vojnu, ani do školy. Sice jsem nechodil do školy, ale když jsem byl mladý, měl dobrý zrak a zuby, tak jsem psával dopisy, četl knihy a noviny. Počty mě nikdo neučil, všechno spočítám po paměti, ať je to jakékoli číslo. Tak to je se mnou.“

374 Baldaa 16. 6. 2013 film č. 1 03:15.

V předchozí pasáži Baldaa jednotlivé historické etapy kvalitativně nehodnotí, jednoduše konstatuje střídání časových etap. Nehodnotící postoj k politicko-společenským změnám je v orální historii Altajských Urianchajců obecně přítomný, pokud není výpověď informátora příliš ovlivněna ideologickou rétorikou socialistického období (například u lidí zastávajících v té době vyšší administrativní funkce). Informanti většinou nevyslovovali hodnotící soudy ani o protináboženské kampani 30. a 40. let, ani o přechodu od socialistické k demokratické společnosti. U některých informantů jako Baldaa nebo níže zmíněný Böhsuuri lze usuzovat na to, že Urianchajci vnímají tyto změny jako předem dané během času, proti němuž se nelze vzepřít ani jej ovlivnit lidským snažením.[375] Vládě a státní moci je vždy přisuzována nejvyšší moc a sakrální autorita (srov. Baldovo vyjádření, že je třeba *ulsiin süld šüteh,* přidržovat se ochranné vitální energie státu), nehledě na to, jakých způsobů ke správě lidu používá.

Schopnost přizpůsobovat se měnícím se politickým podmínkám v orálních narativech zaznívá současně s přesvědčením o tom, že čas směřuje k degeneraci morálky, úpadku mezilidských vztahů, skončí válkou a koncem přítomného světa. Baldaa spatřuje náznak těchto eschatologických událostí ve stupňujících se nárocích administrativní evidence. (Snad poněkud negativní vnímání této skutečnosti souvisí s historickou zkušeností Altajských Urianchajců, kdy evidence vždy přinášela zpřísnění dohledu, ukládání nových povinností a zásahy do majetku.)[376]

[TX44] Existují určité periody. Říkalo se, že dojde celkem ke třem prověrkám/zkouškám. V tom roce [19]40 … se ptali, jaké jsi národnosti (*yasan*)? To byla první zkouška. [Od té doby] ta národnost je ta správná [tj. od té doby se každý držel národnosti, k níž se přihlásil.] Rus, Kazach, Kazach byl prohlášen za Kazacha, Mongol za Mongola, to byl první „pas", [co jsme dostali]. Potom dojde na další zkoušku. K jakému patříš rodu (elken), k jakému sumu? [Tato kontrola] také přišla.[377] Řekl jsem, že jsem ze sumu Oorcog, *elken* Horihon.[378] A nyní přijde další zkouška. To bude velmi detailní zkouška, velmi detailní/přísná. Ta už se blíží, děti. Pokud nyní na světě dojde k válce, svět v jednom okamžiku zanikne. To bude podle [starých] knih.[379]

4.3.4.2. Prorocká kalkulace politických režimů

Baldaa dále rozvíjí přesvědčení, že každý společenský režim má své předem určené trvání. Avšak podle toho, jak dobře se daná vláda stará o svůj lid, může se její trvání mírně prodloužit, nebo v případě tvrdé a nemilosrdné vlády naopak zkrátit. Ani humánní vláda však nevydrží věčně a musí ustoupit předurčenému střídání moci. Za 22 let (od 2013) má podle Baldy přijít nesmiřitelná náboženská diktatura, která vymýtí buddhistickou nauku, a zůstane u moci třicet let:

[TX45] Nynější demokracie má mít 35-ti leté trvání. Za 22 let má přijít „stojící náboženství" a ujmout se vlády. To bude trvat třicet let. Ó to bude těžké, neobyčejně těžké. Ta naše vláda lidu trvala šedesát let. Tím jak pečovala o sirotky, o staré lidi, o chudé lidi, všem dávala důchody, tak se teď dožíváme osmdesáti let. Kdyby byla vláda přísná, tak bychom se takového věku nedožili. A teď se to za 22 let změní. K vládě přijde „stojící náboženství". Nynější demokracie, to je „žluté náboženství", potom nám budou vládnout skrze jinou nauku. „Žluté náboženství" a buddhové zmizí. „Stojící náboženství" má trvat 30 let, demokracie má trvat 35 let. Bude-li se k nám (lidem) demokracie chovat dobře, tak se její doba prodlouží, jako se prodlužuje lidský věk. Pokud (lid) pevně sevře, tak nevydrží ani těch 35 let. Pak přijde „stojící náboženství".[380] Ach to bude těžký, neobyčejně těžký režim.[381]

Podobné uvažování počítajícím s předem vymezenými časovými lhůtami pro určitý společenský řád dosvědčuje i Čadraabal, podle nějž v 70. letech začali lidé hovořit o tom, že „šedesátileté trvání rudé vlády" (*ulaanii tör jaran jiliin hugacaatai tör*) končí nebo dokonce že

375 Baldaa 16. 6. 2013 film č. 1 14:35: *ter yer ni kök medne, ter gučin gurvan haan hurmast gene, dood dalan doloon lust gene. ene medhees biši, kümnii sanaagaar ene delkee boldgüi yum biši.* „Takové věci řídí Nebe. Třicet tři chánů Churmastů, dole sedmdesát sedm lusů, jen ti to řídí. Tento svět se neřídí vůlí lidí."

376 V mandžuské době byla prováděna evidence obyvatelstva pro daňové účely, nucené práce a vojenské odvody. Ve dvacátých letech se opakovaně odsouvalo sčítání dobytka kvůli lidovým obavám z nového režimu. První oficiální sčítání lidu bylo mezi Altajskými Urianchajci uskutečněno až po uklidnění hlavních migračních vln v roce 1933.

377 V socialistickém období se rodová jména (*urgiin ovog*) oficiálně nepoužívala, úřední užívání bylo umožněno v roce 1997.

378 S. Baldaa zřejmě myslí 90. léta 20. století, kdy se znovu začala veřejně připomínat původní rodová jména, v případě Altajských Urianchajců také dřívější příslušnost k některému ze sedmi chošúnů a sumů, na něž se chošúny vnitřně dělily.

379 Baldaa 16. 6. 2013 film č. 1 13:21.

380 Nepodařilo se mi zjistit, k čemu odkazuje pojem *bosoo šašin* „stojící, vertikální náboženství".

381 Baldaa 2013. 6. 16. WS560925 32:15.

současné politické zřízení překročilo své určené trvání (*hugcaanaasaa öngörüülǰ baina*).[382] „Přesluhování“ lidového zřízení však lidé vysvětlovali tím, že „špatná vláda se rozpadne, aniž by dosáhla [určené] lhůty, [zatímco] tato vláda je otevřená vůči lidem, podporuje chudáky, podporuje staré lidi, a proto bude trvat dlouho“.[383]

4.3.4.3. Proroctví „Modré knihy“

Vnímání proměn politických režimů, ideologických hodnot a společenského uspořádání zostřené válečnými zkušenostmi učinilo generaci 30. a 40. let 20. století, mezi níž S. Baldaa vyrůstal, citlivou na apokalyptické vize politických proroctví, které se vedle písemných podob šířily bezpochyby i ústně. Mongolové měli v tradiční době zbožnou úctu před jakýmkoli psaným textem, či dokonce před nepopsaným papírem jako potenciálním nosičem sakrálního textu. Tím spíše nedovolovaly pochybnosti o psaném sdělení texty proroctví, které předpovídaly neštěstí těm, kteří by se odmítli řídit jejich poselstvím.

S. Baldaa se setkal s takovým proroctvím v ústní podobě počátkem 40. let. I přes proběhlou persekuci buddhistické obce se předrevoluční společenské hodnoty dostávaly u Altajských Urianchajců do pozadí pomaleji než v centrálních mongolských oblastech. Pro Baldu to byla stále doba, kdy byli ve společnosti „lamové a starci“, čímž podtrhuje hodnověrnost tohoto proroctví. Proroctví se mělo naplňovat v roce myši (1948), tedy již po smrti otce Sodnoma, od něhož patrně Baldaa proroctví slyšel především. Podle proroctví se měla roku myši objevit na nebi kometa, doletět do Číny, spadnout a pohubit mnoho muslimů. Od října 1948 do března 1949 Baldaa při nočních loveckých výpravách skutečně pozoroval kometu. A dodává, že v roce 1949 bylo v Číně pobito velké množství muslimů. Baldaa však nevykládá proroctví ve prospěch Mongolů, ačkoli potlačení Ospan Batyra vnímal velmi pozitivně. Proroctví se mělo plnit celosvětově. Předpovídalo také, že v krátké době pomřou všichni staří lidé. A podle Baldových pozorování skutečně do sedmi let všichni staří lidé zemřeli.

Mongolská proroctví užívající časových určení pomocí dvanáctiletého cyklu ale nabádají k aktualizaci. Ani Baldaa nepovažuje vliv tohoto proroctví za jednou pro vždy ukončený v 50. letech 20. století. Vztahuje jej znovu k současnosti a budoucnosti. Podle proroctví, které nazývá „Modrá kniha“ (*Köh nom*) se měla od roku ovce rozšířit nemoc, kterou Baldaa identifikuje jako rakovinu, jíž měli poumírat nejen starci, ale i mladí lidé, mezi něž zahrnoval Baldaa i sebe. Takto svou aktuální nemoc vztahuje Baldaa k prorocké předpovědi. Žel sám Baldaa byl z mých známých urianchajských starých lidí v Bulganu prvním, který v následujícím pětiletí zemřel (2015).

[TX46] Nyní povím historii, všeobecnou historii.[384] Existuje takzvaná doba katastrof. Slyšel jsem o tom v roce 44 – v roce 40, když ještě byli lamové, když bylo hodně starých lidí. Vykládali, až přijde doba katastrof, jak budou [naši] potomci žít? A tato historie nyní přichází (nyní se naplňuje). Ptal jsem se, jak to ti potomci poznají, kde se to bude dít? Můj otec odpovídal, že chaos nastane na celém světě, tato historie se naplní po celém světě. Začne to v roce myši. V roce myši se objeví kometa. Poletí od jihu k severu a v čínské zemi se ji ocas utrhne a spadne. Pohubí hodně lidí s bílými čepicemi [tj. muslimy, Chueje, případně Číňany] pohubí hodně lidí. [Počítá:] Uplynuly dva roky krávy, 17 let, rok krávy, rok myši – nyní pomřou staří lidé všude na světě. Jak pomřou? Nemocí „saa“,[385] nemoc „saa“ je nynější [vysoký] tlak. Tím skoncuje se všemi starými lidmi. V roce myši – [tak to stálo] v těch starých historických knihách. Od té doby v průběhu sedmi let starci všichni vymřeli. Staří lidé všude. A všichni na [vysoký] tlak. V roce myši (1948) se kometa objevila viděno zde od nás u Plejád – tehdy jsem v mládí chodil na lov vždy v noci – posouvala se k severu a byla vidět až do svítání.[386] Byla vidět po celou zimu. Kometa se objevila na podzim v říjnu a zmizela na jaře v březnu. Kometa se objevila v roce myši a v roce krávy bylo pobito velké množství lidí s bílými čepicemi – Huihu. To bylo, co

382 Čadraabal 15. 6. 2018 180615_016.

383 Čadraabal 15. 6. 2018 180615_017: *muu tör hugcaandaa kürelgüi tardag. ene kümünd eeltei sain tör. yaduu tatuu kümiig tetgedeg. kokšin kümeeg tetgedeg. tegeed udaan yavna.*

384 Baldaa slovo *baigal* „příroda“ vnímá jako všezahrnující pojem označující vše, co člověka obklopuje, celý svět (Alt. Urianchajci je užíváno především jako párové slovo *baigal delkee*), nikoli v opozici k člověkem přetvořenému prostředí. Proto jsem pojem *baigaliin tüük* přeložil „všeobecná historie“, aby poněkud odlišné vnímání pojmu příroda v češtině nevedlo k mylnému pochopení, že „přírodní historie“ se snad dotýká jen změn v přírodě mimo lidskou civilizaci – takové dělení mongolské venkovské myšlení totiž nezná.

385 Ochrnutí, paralýza. Tib. *gza'* odpovídá i mongolskému *garig övčin* (garaγ ebečin). Disfunkce různých orgánů obecně. Charakteristika nemoci v tradiční mongolské medicíně viz např. Баавгай – Болдсайхан 1990: 158.

386 Snad se jedná o kometu Eclipse Comet C/1948 V1, která však byla lépe pozorovatelná z jižní polokoule.

předpovídala ta kniha. To nebyla lež. Ve starých knihách zřejmě nebývají lži. Pak nastal rok ovce (2003?). Existovala kniha zvaná Modrá kniha. V této staré knize se psalo, že všichni zemřou na nemoc „saa". A nyní na nemoc „arab"[387] umírají samí pěkní mladí lidé. Dokonce i na mne přišla nemoc jater, již je tomu dva roky. Nyní beru tyto prášky. Přinášejí mi je v sáčku děti jako ty. Jedno dítě jako ty mi přineslo tuto [mast], abych se jí natíral. Jeho zásluhou jsem na živu. Od roku ovce (2003) začala nemoc „arab", je to již deset let [v roce 2013]. ...[388]

4.3.4.4. Příběh o Sedmdesátilháři jako předpověď „doby hrůz"

Prorocké vidění historie očekávající příchod „doby hrůz" (*цагийн цөвүүн цаг*, tib. *snyigs ma'i dus*), kdy bude odstraněn pro Mongoly přirozený řád věcí provázaný s buddhistickou vírou v moc buddhů, božstev a duchů,[389] promítá S. Baldaa i do výkladu vyprávění lidové slovesnosti, jimž obvykle podobné vyznění přisuzováno není. Zvláště zřejmý je tento výklad v Baldově podání známého příběhu o Sedmdesátilháři (*Dalan hudalčiin tüüh*). Baldaa měl tento příběh velmi rád a zřejmě jej obzvláště oslovoval, protože mi jej při setkáních v letech 2013 a 2014 sám od sebe dvakrát vyprávěl. *Dalan hudalč* byl vrcholem Baldova vypravěčského umění a působivost jeho vyprávění potrhovalo užívání nezvyklých obrazomalebných citoslovcí i základních performativních prvků (gestikulace). „Sedmdesát" lží, jimiž v běžných západomongolských verzích získává hlavní postava příběhu královskou přízeň a prokazuje tak svou bystrost a výjimečné schopnosti,[390] vykládá Baldaa jako podobenství eschatologicky viděné „doby hrůz", kdy zavládne hlad, sucho, lidé a dobytek pomřou a chod světa se vychýlí z přirozeného řádu. Pro Baldu tato doba charakterizovaná v příběhu o Sedmdesátilháři již nastává, neboť například „děti dnes vědí víc než jejich otcové". Dalšími náznaky přicházející doby katastrof jsou pro Baldu pozorovatelné změny v běhu přírody. Podobně jako ve své verzi příběhu o Sedmdesátilháři, i v reálném životě byl Baldaa zneklidněn nepravidelnostmi v přírodním dění, např. mláďata divokých koz se v roce 2013 narodila o měsíc později nebo kukačka přilétající podle tradice 8. dne 4. měsíce se ozvala již 15. dne 2. měsíce. S. Baldaa věděl, že v minulosti existovaly příručky vykládající tzv. ptačí jazyk (*sibaγun-u kelen-ü sudur*, *šaγajaγai-yin kelen-ü sudur*), a velice litoval, že v současnosti není nikdo, kdo by na základě těchto textů mohl dopady těchto úkazů správně vyložit.[391] Tyto jevy spojuje Baldaa s dalšími nezvyklými přírodními úkazy, v nichž shledává prorockou předpověď. V létě roku 2012 se kolem jezera Sönköl, pod nímž rodina Baldaa obvykle tráví léto, usadila neobvykle hustá mlha, která podle Baldy předpovídá buď válku, nebo *zud*.[392] Altajští Urianchajci považují metody věštění

387 Pravděpodobně mluvčí komolí ruské slovo *rak* (rakovina).

388 Baldaa 16. 6. 2013 film 1 09:32.

389 Doba hrůz se také nazývá *tengriin cag* (dosl. „nebeská doba", doba nebeského osudu). Humphrey – Hürelbaatar 2013: 224.

390 Např. Dalan xudulji. In: *Xān bere xayiqsan ni* 1981: 101-117. *Dalan xudulči.* Xān tenggeri 51 (1998): 19-31. Dalan qudalči. In: *Jirγuγadai mergen* 1988: 379-385.

391 S. Baldaa věděl, že jistý člověk v sumu Bulgan opis této knihy vlastní a toužil se v této knize přesvědčit o významu časových posunů v příletu kukaček (pravděpodobně myslel na Dašjava, bývalého pracovníka Mongolské národní knihovny žijícího tou dobou trvale v sumu Bulgan). Ve skutečnosti obsahuje žánr věštebných příruček založených na výkladu ptačího zpěvu určen k jinému druhu věšteb. Když jsem na jaře roku 2014 opis podobného textu přinesl, nedovolil již zdravotní stav S. Baldy se o text blíže zajímat, text ovšem došel velkého zájmu v rodině R. Čadraabala.

392 Baldaa 16. 6. 2013 film 1 26:10. [TX47] Tady u nás letos altajská zvěř .... [Obyčejně] dobytek se páří na začátku října, altajští divocí kozli se také páří, na začátku března dobytek rodí a altajské divoké kozy také rodí, tak to bývalo. A nyní, já již ven do přírody nevycházím, ale vždy se ptám: Rodí již ta a ta zvěř? Například můj chlapec vyjde dnes do hor na pastvu s dobytkem nebo jde hledat [zatoulaný] dobytek a já se jej potom ptám: Je vidět zvěř? Ano. Má mladé? Ne, ne. Zvěř, která má rodit od ledna do začátku března rodí až k začátku dubna. To je jedna opravdu zvláštní novina. Další novina je to, že osmého dne prvního letního měsíce má [poprvé] kukat kukačka. A místo aby kukala osmého dne prvního letního měsíce ona si kuká už patnáctého dne prostředního jarního měsíce. Kuku. Jen ať si kuká. Moje uši to neslyší, ale když přijde nějaký dospělý, já se ptám, jestli kukačka kuká, a on řekne: Kuká, kuká. Ale kuká a směje se. Co to je, Baajo? Ptá se mě. Co se stane? To kukání zní jako smích. Já jsem to neslyšel. U nás v sumu má jeden mladík knihu ptačího jazyka. Stále se s ním nemohu potkat. Pořád čekám, že sem nahoru přijde a něco přinese. Až se s tím mladíkem potkám, řeknu mu: Podívej se do té ptačí knihy. Jaký to má význam? Tento rok jako by se všechno převrátilo.

Vloni si tady na našem jezeře sedla velká mlha, takže vůbec nebylo vidět na zem. To může znamenat jen dvě věci: buď bude válka, anebo *zud.* Každopádně to bude mít nějaké následky. Letošní zimu jsme přežili dobře i dobytek dobře porodil. A od března začala být příroda taková. I příroda se změnila. [Jaro 2013 (zvláště květen) bylo

(rozpoznávání správného – příznivého a nesprávného – nepříznivého času pro konkrétní činnosti a schopnost číst varování ze symbolických úkazů) za hlavní praktickou přednost buddhistického vědění a u současných místních lamů, jejichž vzdělání se omezuje na základní rituální úkony, znalosti věštění velice postrádají.

[TX48] Sedmdesátilhářova historie, to bude ta úplně poslední historie. Kdysi se objevil jeden chlapec. Když jej zpovídali (vyslýchali), řekl sedmdesát slov: „Narodil jsem se dříve než můj otec a šel jsem pást koně svého děda. Když ještě otec nebyl narozen, narodil jsem se z matky a šel pást koně svého děda.“ „A co bylo pak?“ „Jak jsem pásl koně svého děda, strakatá kobyla se ztratila, a tak jsem šel hledat kobylu. A jak jsem stopoval a hledal svou strakatou kobylu, viděl jsem, jak se přede mnou něco temní. Přišel jsem blíž, a to mouchy konají svatbu. Zabili tříletou mouchu a uspořádali velkou slavnost. [Řekl jsem:] Přineste mi taky maso. Jedno žebro jsem snědl celé, druhé napůl, vytáhl jsem nůž, otřel si jej o botu a vyjel jsem dál. Jak jsem jel, tak [slyším, jak] něco stlouká vlnu. Přišel jsem, a to myši stloukají vlnu. Stloukl jsem vlnu z jednoho hřebene, na půl jsem stloukl vlnu z druhého hřebene a jel dál. A jak jsem jel, tak něco v lese dělá *taš tuš, taš tuš*. Co to může být? Není tam snad moje kobyla? Podívám se, a to hadi žvýkají smůlu. Vzal jsem si jeden kousek smůly a dal do pusy, druhý kus smůly jsem dal do tašky a jel dál. Přijel jsem k soutoku tří údolí, když nastal večer a já jsem se tam uložil ke spánku. A jak jsem spal, u hlavy se mi něco začalo prát *tiš baš*, *tiš baš*. Vstal jsem, a to se praly ty dva nože: S tebou jedl mastné maso a se mnou nejedl. Provinilému jsem dal trojnásobný výprask, tomu v právu jsem dal taky trojnásobný výprask, nože si dal pod hlavu, ulehl, když tu mi u nohou něco dělá *taš buš, taš buš*. Co to je? Vstanu a to dvě boty se perou: Tebe namazal a mě nenamazal. Provinilou jsem vypráskal třikrát a nevinnou také třikrát, podložil si boty pod nohy a usnul. Rozednilo se, vstal jsem a jel jsem dál hledat strakatou kobylu. Strakatá kobyla porodila na ostrově uprostřed moře, strakatá kobyla tam stojí s hříbětem. - Ten takzvaný ostrov, to je taková mýtina uprostřed moře. Taková travnatá mýtina bez vody. - Tam porodila. Přemýšlel jsem, jak se tam přebrodím. Postavil jsem most z rákosu, břicho jsem použil jako pádlo, a tak jsem přebrodil a dostal se ke své strakaté kobyle. Chtěl jsem přebrodit jeda na strakaté kobyle a drže hříbě v náručí, avšak kobyla nás nemohla uvézt. Přemýšlel jsem, co teď bude. Sedl jsem si na hříbě, jeho matku jsem vzal do náručí a ono nás uvezlo. A tak jsme přebrodili.

Přebrodil jsem, přišel domů a jak jsem přišel domů, velmi nasněžilo. Sníh jsem lopatou nakupil na hromadu a lopatu zapíchl do sněhu. Zatímco jsem vešel do jurty, abych se napil, přiletěla kukačka a zakukala: Kuku. Vyšel jsem ven a kukačka na lopatě zapíchnuté do sněhu: Kuku, kuku.“ Takové výmysly vykládal. Ukázalo se, že je to [skutečně] chlapec sedmdesátilhář. Co teď s ním, cháne? Oznámí to chánovi. Když o něm řekli chánovi, zavolal si jej, přivedli jej a on řekl přesně těch sedmdesát výpovědí. [Chán] se na chlapce rozhněval: „To jak jsi řekl, že kukačka kukala na lopatě zapíchnuté ve sněhu, to bylo v zimě, nebo v létě?“ Chlapec napodobil kukačku: Kuku, kuku. „Zabijte jej. Tohoto lháře zabijte,“ přikázal přísně. Když měl být popraven, řekl: „Mohu před popravou těch sedmdesát výpovědí o sedmdesáti lžích vysvětlit?“ Chán: „Můžeš.“ „V době hrůz při *zudu* pomře spousta dobytka. Co bude žrát maso toho dobytka? Nebude nic, co by jej sežralo, kromě much. Co jiného ztuční než mouchy?“ „Správně“ „Kdo využije vlnu té spousty zdechlého dobytka? Myši jej využijí. Co jiného by jej mohlo využít?“ „Ano, to je pravda,“ pomyslí si [chán]. „Tak, co znamená, že had žvýká pryskyřici?“ „Tato země bude bez rostlin a trávy. A had živící se šťávou z trávy, pokud trávy nebude, vyleze ve svůj čas, ale tráva nebude narostlá. Co jiného potom zvířata ke svému uživení využijí kromě modřínové smůly?“ „Správně. A ty nože, proč se praly?“ „Ó, když není olej. I když je dobytek, když nevyroste tráva, dobytek neztloustne a tuk není. … S tebou jedl tučné maso, se mnou nejedl. To je důvod, proč se perou. Boty i nože.“ „Ale copak je možné, aby ta matka neunesla hříbě, zatímco hříbě uneslo matku i tebe, a tak jste přebrodili?“ „[Dospělá kobyla bude tak zesláblá, že i] to hříbě bude po narození tak silné, [že matku unese],“ vysvětluje. „V létě nesněží, sněží v zimě, tak proč říká, že sněží? Proč na lopatě zapíchnuté v nakupeném sněhu kuká kukačka?“ „Starci říkají, že v té době se čtyři období přesně obrátily, víš? A v zimě nastalo léto, v létě zima. Na jaře podzim a na podzim zima nebo jaro. V té době na lopatě kukala kukačka. V takové zimě, v takovém sněhu ….“ „A co znamená, že ses narodil dřív než tvůj otec a šel pást dědečkovy koně?“ „Tou dobou budou synové znát to, co neznali ani neslyšeli jejich otcové. To je význam toho, že jsem šel pás dědovy koně dřív, než se narodil můj otec.“ Tak daleko sahal chlapcův rozum.[393]

Prorocký výklad příběhu o Sedmdesátilháři potvrdili také mladší informanti Čadraabal a Damirinjav, když uvedli: „... cožpak se tato historie nyní nenaplňuje? To musí být pravda.“ (*Ter tüük odoo güüceejil baigaam bišüü? ... Ter ünen baij taarna.*)[394] Čadraabal pokračoval v úvaze: „Když se nad tím zamyslím, tak had nemůže žvýkat smůlu. Ani ty dva nože se mezi sebou nemohou prát. Ani ty dvě boty se navzájem nemohou prát. Tarvag také nemůže sám zpracovávat svoji vlnu. To vše bychom chtěli označit za neopodstatněné (*ündüsgüi*), ale ten člověk [Sedmdesátilhář] to vyprávěl jako proroctví, protože jednou se to skutečně stane.“[395] Damirinjava asociace se

značně chladné a nadmíru větrné. Na letoviště vyšli pastevci mnohem později než obvykle.]

393 Baldaa 16. 6. 2013 film 1 16:00–24:52.

394 Čadraabal + Damirinjav 12. 8. 2017 170812_003 00:30. Damirinjav uvedl, že slýchávával, že Dalan hudalčovo vlastní jméno bylo Belen Senge.

395 Čadraabal 12. 8. 2017 170812_003: 04:17.

Sedmdesátilhářem vedly ke vzpomínce na svého strýce přezdívaného Temeen kökšin (Velbloudí stařec), jenž říkával, že v budoucnosti „má přijít doba, kdy se vše bude dělat polovičatě; přijde doba šlendriánů“ (*dutuu hagas hiij baisan tüük baidiim, hoomai tüüktei cag irne*).[396]

Na základě prorocké interpretace příběhu o Sedmdesátilhářovi si urianchajští posluchači vysvětlují jeho hyperbolické obrazy jako metaforu současných klimatických a společenských změn. Doba hrůz *cagiin cövüün cag* nastává již v současnosti. Toto vědomí potvrzují i další obrazná proroctví pojmenovávající hlavní technické vymoženosti nové doby. Tato proroctví údajně slýchali dnešní staří lidé v mládí od tehdejších starců, například, že „doba hrůz přijde, až se na zemi objeví kožešinové vzory a po nebi budou létat železné kobylky“ (*gazar deer bulgaariin kee garna, deegüür tömör carcaa niseh üyed cövüün cag irne*).[397]

4.3.5. Zahčinské proroctví o „posledním soudu“

Příkladem celistvého a propracovaného prorockého vidění historického vývoje jsou názory zahčinského pastevce Böhsuura (bag Uliast, sum Üyenč). Böhsuur se narodil v roce 1964 v Uliastu, od usedlých sídel velmi vzdáleném horském údolí s vynikajícími podmínkami pro kočovné pastevectví, kde žije se svou rodinou až dodnes. Životní zkušenost změny způsobu života a sociálních podmínek, ke kterým došlo počátkem 90. let 20. století, v něm vyvolala osobní „nutnost zkoumat historii, ptát se po podstatě náboženství a historie a po původu světa.“ Hlavní impuls sám popisuje jako zjevení, kterého se mu dostalo v průběhu nemoci. Od té doby je přesvědčen, že jeho životním posláním je prohlubovat poznání světa a sdělovat jej dále ku prospěchu všech Mongolů a celého světa. Komplex Böhsuurových představ je unikátní tím, že je vypracován výhradně na základě informací, které pronikly do jednoho z nejzapadlejších míst v Mongolsku, téměř bez přístupu ke knihám a sdělovacím prostředkům. Na druhé straně se jedná o prostředí s bohatou orální tradicí.

Podle vlastních slov Böhsuuri ve svých 45 letech světu dokonale porozuměl a nadále se rozvíjí v jeho poznání. Ve 44 letech v roce 2008 napsal drobnou knihu *Způsob pro světové lidstvo ke společnému dosažení údělu věčného života*[398] a v roce 2017 vydal rozšířený rozbor svých názorů na náboženství a ekonomické fungování společnosti nazvaný *Pravda tohoto světa.*[399] Základ svých vědomostí údajně získal z knihy, již nazývá *Danǰur Ganǰuriin arvan dörvön boti* „Danǰuur a Ganǰur ve čtrnácti dílech“, přičemž Danǰura a Ganjura považuje za dávné mongolské myslitele či historiky. Učení této knihy patrně přejal ústně od různých místních vzdělanců, především přeživších mnichů ze dvou klášterů, které v údolí Uliast existovaly.[400] Vedle velmi systematicky promyšleného názoru na vznik světa a genezi jednotlivých národů, jazyků a písem, v němž jsou vestavěny západomongolské legendy, místní pověsti a části eposů, lidové buddhistické představy s prvky konceptů kazašského islámu a misijního křesťanství, došel Böhsuur také k prorocké představě o dalším osudu světa.

[TX49] ... Hovoří se, že teď v roce [dva tisíce] dvanáct se svět „promění“ a tak podobně. Co se mého vlastního zkoumání týče, [svět] se nepromění, nýbrž bude rozsouzen. Nyní bude člověk sám touto historií rozsouzen, protože nyní máme 207-letou lhůtu. Těchto 207 let je obdobím, kterým projdou děti nás obou a děti jejich dětí a jejich děti, sedm generací. Po těchto sedmi generacích se tento náš svět zbaví kapitalismu. Společnost zvaná kapitalistická pohnula všemi základy světa. Nyní nemáme ani socialismus, ani feudalismus. Tato nynější společnost ve velké míře využívá přírodu. ... A vůbec všude se myslí jen na jediné – peníze. Ať Mongol, Kazach či Američan, všichni se stali zastánci jediného názoru. Máme podobný společenský úděl, jediné štěstí, všichni máme podobné štěstí. Společnost, která tohle očistí, nastane poté, co se tento svět [kapitalismu] dokonale zbaví. Zbaví se jej velmi vysokým pokrokem. Bude to takzvaná společnost hojnosti. Tehdy to, co je dnes za peníze, oblečení a potraviny, vše bude zdarma. Bude to vyřešeno touto bezplatnou společností. Do doby, kdy budeme takto osvobozeni, máme před sebou lhůtu 207 let historie. Po těch 207 letech rozhodne Pán (*Ezen*), zda nás, kteří jsme zrozeni jako lidé, vyloučí z věčného údělu jako ďábly (*čötgör*), nebo zda nás nechá postoupit výše. Pokud budeme dnes zodpovědní, dosáhneme tohoto štěstí, pokud budeme

396 Damirinǰav 12. 8. 2017 170812_003: 06:39.

397 Damirinǰav 12. 8. 2017 170812_003 07:06.

398 Н. Бөхсуур: *Дэлхийн бүх хүн төрөлхтөн бид хамтдаа мөнх насны заяанд хүрэх арга зам.* “Эко-Ховд” Хэвлэх үйлдвэрт хэвлэв, 2008.07.25.

399 Н. Бөхсуур: *Энэ дэлхийн үнэн.* Улаанбаатар, СодНом, 2017.

400 Poslední z žijících mnichů byl devadesátiletý Sanǰ, s nímž jsem se setkal v roce 2011.

nezodpovědní, tak jistě žádné štěstí nebude. ...[401]

Böhsuurovo proroctví snad pod vlivem křesťanské eschatologie a moderních představ o zdokonalující se společnosti a rostoucí životní úrovni obrací tradiční mongolský pohled, který podle buddhistické eschatologie spatřoval v bezprostředně přicházející budoucnosti změny k horšímu. Morální apel však Böhsurovo proroctví sdílí se staršími mongolskými proroctvími: záleží na člověku – a to nejen na jednotlivci, ale na celé řadě sousledných generací, zda předpověděného štěstí dosáhne.

4.3.6. Závěr

Altajští Urianchajci vnímají obecnou historii (*tüüh*) jako předem určený program, podle kterého se odvíjí vývoj světa a lidské společnosti. *Tüüh* zahrnuje minulost, přítomnost i budoucnost. Tento vývoj směřuje k rozkolísání morálních hodnot, přináší stupňující se ohrožení člověka a zároveň klade vyšší nároky na individuální mravní integritu. Na lokální úrovni také orální tradice hovoří pomocí předpovědí směřujících do budoucna. Budoucnost, o níž předpovědi hovoří, může být z dnešního hlediska již minulostí, ale také živou aktuální přítomností nebo budoucností.

Proroctví, které na základě geomantického rozboru lokality předvídalo neštěstí, která za sto let potkají chošún bulganských Torgúdů, bylo v orální tradici použito jako zpětné vysvětlení historické zkušenosti migrací ve 30. letech 20. století. Podobně proroctví Čültem da lamy je použito k vysvětlení dosud trvajícího úbytku urianchajského obyvatelstva v Altaji. Proroctví o novém příchodu Cagaan gegeena odráží touhu vyřešit napjaté vztahy Mongolů s Kazachy, jejichž územní postup vnímají Urianchajci jako cílenou protiprávní expanzi.

Narativ o setkání pančhenlamy s Pánem Altaje, který uvádím v kapitole 5.2.15.3., působí jako varování všem, kteří v současnosti opouštějí nebo v budoucnosti opustí Altaj. Naproti tomu se u Urianchajců vyskytuje nejasná představa o tom, že přijde doba návratu do někdejší vlasti či odchodu do nové zaslíbené země – pozemského ráje, kde „jablka sama padají ze stromu“ (*ayiman yaavlag modnoos ööröö unaj baidag*), zatímco Altaj znovu osídlí jeho dávní obyvatelé, kteří zde zanechali své hroby *kirigsuur*. Svou dávnou vlast Urianchajci nejasně situují do dnešního Xinjiangu, odkud také podle svých slov přišli (viz kap. 4.1.2.). Představu budoucího nutného přesunu nalézáme i ve zmíněném torgúdském narativu.

Prorocké imaginace lovce Baldy reprezentují lidové reinterpretace psaných politických proroctví *lünden* a zároveň snahu vnést do současnosti nové perspektivy založené na pečlivém pozorování měnící se společnosti a světa. Konečně Böhsuurovy předpovědi o světovém soudu nesou sice stopy buddhistické i křesťanské eschatologie, ale především odrážejí obavy uvědomělého kočovného pastevce o další společenský i ekologický vývoj světa.

4.4. Orální tradice jako ponaučení: Didaktický rozměr orální tradice

Narativy v orální tradici obvykle zřetelně vyjadřují hodnotící postoj svých nositelů k popisovaným událostem nebo postavám. Hodnotící náhledy a interpretace také při předávání orální tradice podléhají menším změnám než dílčí dějové detaily narativů, ačkoli i hodnocení podléhá dobové aktualizaci. V případě altajsko-urianchajské orální tradice se většinou setkáváme s informacemi a narativy vycházejícími z relativně nedávné orální historie vypravované současníky popisovaných událostí. Orální tradice proto nejen reprodukuje příběhy zapamatovávané díky své neobvyklosti, ale také předává hodnocení, které jim přisoudili někdejší pamětníci vyprávějící je ještě jako orální historii.

Případů, že by Altajští Urianchajci chtěli prostřednictvím tradovaných příběhů ze své historie mladší generaci poučovat, jsem zaznamenal minimálně. Ostatně v kapitole o předávání orální tradice jsem konstatoval, že ve starší době ani nebyla historická orální tradice předávána mladší generaci systematicky a záměrně. Interpretační rozměr orální tradice však působí, že některé orálněhistorické příběhy vyznívají didakticky, přinášejí svým posluchačům ponaučení. Orálněhistorické narativy nabízejí příklady jednání či charakterních rysů hodnocených z pohledu

401 Böhsuuri 29. 7. 2011 WS560481 19:50-22:11.

dané komunity jako správné či nesprávné. V historické orální tradici však poučení není jediným cílem vyprávění, ani není příběh zpravidla vystaven tak, aby k poučnému vyznění systematicky směřoval. Didaktické vyznění bývá doplňkové, nenásilné.

4.4.1. Didaktická aplikace orálního narativu

Vzorovým příkladem didaktického vyznění orální tradice – v etapě velmi blízké původnímu orálněhistorickému narativu – může posloužit příběh vyprávějící, jak do oblasti dnešního sumu Mönhhairhan přišel otec „poustevníka" Bayandelega zvaného Ovor ah, o němž budu podrobněji hovořit v oddíle 5.2.14.3. Zcela reálně se rozvíjející životní příběh mladého chudého Urianchajce, který na dílčím příkladě naznačuje, že komunity jednotlivých chošúnů nebyly ani v klidnějších dobách uzavřeny individuálním, avšak nikoli výjimečným migracím a stěhování, je hodnocen jednak z hlediska vztahu k místním božským silám (bohatství v podobě rozmnožujícího se dobytka je požehnáním božstev a duchů, které však může být znečištěno a ztraceno), jednak z hlediska etického (kritika soběstředné touhy a neskromné chtivosti). Pro mongolské vnímání historie je charakteristické, že požehnání nebo pošpinění (obvykle jako důsledek správného či chybného jednání) ovlivňuje nejen bezprostřední život jedince a jeho rodiny v daném časovém úseku, ale i život několika generací jeho potomků. To byl podle orální tradice i případ rodiny Ovor aha, jež byla až do počátku kolektivizace přislovečně chudá a její členové se živili většinou službou u bohatších sousedů.

[TX50] Původně byl Urianchajcem z chošúnu Meiren, z Altancögcu, jeho otec se jmenoval Sorsgor. Když byl ve věku mezi chlapcem a mládencem – tak to říkával sám od sebe Ovoo *ah* – tak jednou se jeho otec chystal překočovávat, když tu se přitížilo Sorsgorově tetě. Postavili ji tam obydlí, nakupili hromadu argalu a ponechali u ní toho syna ve věku mezi chlapcem a mládencem, aby se o ní staral, zanechali je na letním stanovišti a odstěhovali se na zimoviště. Ta chorá byla jeho teta a byla člověkem vědoucím. Vyšla ven, posadila se na kámen [a pravila:] „Vidíš támhle tu obrovskou masivní horu na severovýchodě?"[402] „Vidím." „Až zemřu, zapal za mne tohle." A něco mu dala. Pak z truhlice vytáhla něco málo peněz: „Pro tebe já také něco mám, ale teď nechť je to ještě tam, kde je [v truhlici]. [Nyní ti to] nedám. Tvé štěstí čeká tímto směrem. Běž." To mu pověděla ta nemocná stařena před svou smrtí. Byl to zvláštní člověk, který na její slova dal a domů se již nevrátil. To je osud. Když přišel sem, na konec Gurvan Cenkeru, žila zde mladičká ovdovělá žena s jediným synem. Sorsgor sloužil všemožně po rodinách a když z něj vyrostl pořádný mládenec – říkával sám od sebe Ovoo ah, já jsem se ho nevyptávala, vykládal to sám od sebe – tak se lidé domluvili a toho mládence oženili do té rodiny s jediným synem a množstvím sivých jaků. Narodil se jim jeden syn, byl to Sorsgorův syn neboli Ďamsranův syn, ještě jednoho syna si vzali za svého a tehdy k nim přiběhlo černé roční tele … Nikdo se o ně nehlásil, až dorostlo ve statného býčka. [Sorsgorovi] se zachtělo mít kromě sivých jaků ještě černé a řekl si, že z něj udělá plemenného býka, ať je, odkud chce. Krávy však začaly hynout, až nakonec Sorsgorova domácnost zůstala chudá s prázdnýma rukama. Lidé pravili, že ti siví jaci byli požehnáním od pánů vod *lusů* a že tu zkázu přineslo to toulavé tele, kterým [Sorsgor] přízeň [božstev] znečistil. „Od toho, kdo touží po mnohém, odejde i malé štěstí." Všichni [Sorsgorovi potomci] byli velice chudí. Také Pooluuova rodina byla velice chudá. Tak k tomu došlo, říkával Bayandeleg, stařec Ovoo *ah*.[403]

Zdůraznění didaktického poselství formálně samostatným rčením (*ihiig bodhaar bagiin hišig zailna.* „Od toho, kdo touží po mnohém, odejde i malé štěstí.") je v zaznamenané altajsko-urianchajské orální tradici vzácné. Při opětovném vyprávění téhož příběhu (2016) B. Handjav doplnila závěr příběhu ještě dovětkem: *ih sanaa gedeg oroig ezelsen bigarmijid haan kövüünd zohidoggüi* „Chamtivost nesluší [ani] světovládci princi Bigarmijidovi",[404] v němž odkazuje na příběhy o chánu Bigarmijidovi, které znala a s oblibou vyprávěla. Zajímavější však je, že B. Handjav také zmínila z vlastního života událost, kdy Bayandeleg Ovor Ah odkazoval na uvedený příběh svého otce jako didaktickou paralelu ke konkrétní aktuální události, kdy neskromná snaha o rozmnožení dobytka „nesprávným" způsobem přinesla nechtěnou zkázu. Pravděpodobně se jedná o dobu před kolektivizací dobytka koncem 50. let 20. stol. Tento příklad ukazuje zcela jasně didaktickou aplikaci příběhu z orální tradice na aktuální dění a osoby za něj zodpovědné.

402 *Züün ömnö züg* – podle obvyklého ojratského určení směru by se mělo jednat o severovýchodní stranu, avšak kontext spíše poukazuje na jihovýchodní stranu (vzájemná poloha Altancögcu a Gurvan cenher). Není však úplně jasné, zda tímto směrovým určením mínila stařena Gurvan cenher, kam se má Sorsgor odebrat, nebo snad místo, kam má být pohřbena.

403 B. Handjav, 5. 7. 2012, WS560661 11:13 - 14:39.

404 Handjav 11. 8. 2016 160811_009 20:10.

[TX51] Dobytek otce našich dětí, dobytek našeho tatínka [tj. mého manžela Bičeeho], to byl snad nejpěknější dobytek na světě. Až jednou přinesl z Bulganu jeden Kazach, Beeshaan, chovného berana. [Mysleli jsme si:] Ó, to nám přinesl skutečně výborného šedého berana. Ale naše ovce z toho začaly houfně zdechat. Stařec Ovor k nám hodně chodil [a říkal mi:] Přepočítej si ovce vždy večer a ráno. [A skutečně] sedmnáct jich uhynulo. Bylo to u dolního konce jezera Bayansai. [Stařec Ovor] zmizel k jezeru vyklepat si dél, pak přišel a pravil: To [proto, že] jste si vzali od pohana od jihozápadu přišlé zvíře žluté barvy s „teplým čenichem“.[405] Na východě byl zahčinský *ajl*, u něhož byli soustředěni všichni berani. Baastův tatínek, náš staříček Anal, toho tam [k Zahčinům] poslali, ať nám tam toho berana udá. [Když přišel, řekl:] „Bože, ti Zahčinové po něm ale chňapli.“
Tak to u nás bylo, jako u těch Sorsgorových: „Kdo chce moc, ztratí i to málo, co má.“[406]

Stařec Ovor v uvedeném narativu vystupuje výhradně jako postava vyslovující napomenutí, ponaučení. Nepochybně to bylo právě tehdy, kdy Handǰav od Ovora slyšela příběh o hospodářském vzestupu a pádu jeho otce. Ovor sice v Handǰavině vyprávění přináší téměř prorocké vysvětlení, když říká, že neštěstí způsobilo přijetí zvířete „od pohana“ (*kel buruutnaas*) – což zaujme tím spíše, že Handǰav uvedla, že Ovor si ke Kazachům a jejich náboženství udržoval značný odstup – ale pokračování příběhu i jeho didaktický závěr umožňují jen jediný výklad: Beran přinesl zkázu proto, že Bičeeho rodina neměla dost na svém stávajícím majetku. Vždyť Zahčinové si berana vzali a nic negativního jim nepřinesl. Také Čadraabal potvrdil, že Beeshaan zajisté nedával svého berana s nějakým špatným záměrem.[407]

Pokud bývá předávání orální tradice u Altajských Urianchajců obvykle situačního charakteru (příběh z minulosti se vypráví na základě náhlé reminiscence vyvolané aktuální událostí), jsou i didakticky vyznívající příběhy přednášeny zpravidla v reakci na konkrétní jednání mladšího člena komunity jako varování či vysvětlení. Jako varovné ponaučení, jak nebezpečné je nedodržet daný slib, slýchával v dětství čingelský Bekeen příběh o setkání ženy – pasačky či sběračky topiva – s Pánem Altaje. Žena porušila slib, že se o setkání s Pánem Altaje nikomu po celý svůj život nezmíní, ale pochlubila se hned, jakmile přišla domů, načež za trest oněměla a následně zemřela. Bekeen považoval tento příběh za pověst, kterou nelze vztáhnout ke konkrétním osobách z místní historie. Jedná se nepochybně o putující motiv, který nalezneme i u dalších Ojratů (například v Hovogsairu), ale orální tradice v Bulganu a Mönhhairhanu tentýž příběh spojuje i s konkrétními osobami nedávné minulosti (viz 5.2.15.1.)
[TX52] Byla taková pověst. Pokud se s takovým člověkem (= Pánem Altaje) setkáš, nikomu o tom nesmíš říci, pravil. Ale jakmile se vrátila, pověděla, že uviděla takového člověka. Oněměla a zemřela. Byla to snad pasačka ovcí nebo snad sběračka paliva. Myslím, že žena, dívka. Potkal se s ní Altajský savdag. „Na takovém místě se koná obětování na ovoo, a tak tam jdu. V tomto životě to nikomu neříkej.“ Ale ona to nedokázala, jakmile se vrátila domů.[408]

4.4.2. Epilog: Historie jako ponaučení?

Historické narativy vyprávěné za účelem ponaučení mají v dokumentované orální tradici Altajských Urianchajců překvapivě malé zastoupení. Uvedená ukázka rodové historie s jasně didaktickým zakončením je unikátní mimo jiné i doprovodným příběhem z orální historie, jenž ukazuje, jak původní vyprávění bylo situačně aktualizováno

I přes nedostatek příkladů didaktického vyznění orální tradice v mém sběru však nelze didaktickou stránku při vnímání historie Altajskými Urianchajci opomenout. Velmi ilustrativní je následující moment z mého výzkumu v altajském Handgaitu. Paní Arlaa, která vyrostla a celý život strávila výhradně ve venkovském prostředí Altajských Urianchajců, na mou úvodní prosbu, aby vyprávěla *historii* (*tüüh*) své rodiny, svého domova a svou vlastní, zareagovala nečekaným způsobem, v němž projevila své chápání pojmu *tüüh* jako ponaučení. Paní Arlaa bez váhání vyjmenovala několik didaktických rčení (*züir secen üg*).

Odaa tüük ...	„[Mám-li říci] *historii ...*
uul üzelgüi hormoigaan bičee šüürd gene	Nekasej si okraj dělu, aniž bys viděl hory,
us üzelgüi gosaan bičee tailee gene	nezouvej si boty, aniž bys viděl vodu.

405 *haluun hošuutai mal* – „dobytek s teplým čenichem“: koně a ovce.
406 Handǰav 11. 8. 2016 160811_009 18:40.
407 Čadraabal 18. 6. 2018 180618_010.
408 Bekeen 22. 1. 2013 WS560809 18:55.

uuln mori zovaana
üür biig zovaana
üüriin küčün nigeeg diilne
uhaane küčün mingaag diilne
ünen üg ezeen aldga
üst üher tuglaan aldga
geǰ mongoliin ene keldeg tüük ene.

Hory trápí koně,
hněv trápí tělo.
Síla hněvu přemůže jednoho,
síla rozumu přemůže tisíc.
Pravdivé slovo zabije svého pána (toho, kdo jej vyslovil),
kráva bohatá na mléko zabije své tele.[409]
Toto je *historie*, kterou vyprávějí Mongolové.“[410]

409 Tele, které se napije příliš velkého množství mléka, dostane průjem a může zemřít.
410 Arlaa (Handgait) 30. 8. 2013 WS561072 00:05–00:45.

5. STRUKTURA ORÁLNÍ TRADICE ALTAJSKÝCH URIANCHAJCŮ

V předchozích kapitolách jsem k orální tradici Altajských Urianchajců přistupoval z hlediska formálního a strukturního (jak se orální tradice předává) a z hlediska významových vrstev (jak je interpretována). Tato kapitola, která představuje jádro této práce, si klade za cíl popsat obsah historické orální tradice.

Altajské Urianchajce jsem si ke svému výzkumu původně vybral pro jejich zvláštní historii ve 20. století, která byla výrazně určována skutečností, že jejich území nacházející se nezvykle na obou stranách pohoří Mongolský Altaj, bylo v roce 1913 bez jejich vědomí rozděleno zemskou hranicí, která se později stala státní hranicí mezi Mongolskem a Čínou. Při vědomí své někdejší sounáležitosti pak oddělené části Altajských Urianchajců střídavě utíkaly na mongolskou nebo čínskou stranu hranice. V průběhu svého výzkumu jsem si uvědomil, že téma migrací je sice důležitým, ale zdaleka ne jediným tématem orální tradice Altajských Urianchajců. V této kapitole proto tvoří jen jednu z podkapitol.

Při svém výzkumu jsem se zprvu snažil od informantů získat co nejvíce konkrétních údajů, zpravidla jmen. Takto jsem si vytvořil přehled často se opakujících jmen osob z lokální minulosti. Na tyto osobnosti a události s nimi spjaté jsem se dále dotazoval. Tímto způsobem jsem si vytvořil strukturu pro uchopení orální tradice založenou na osobnostech, které se začaly seskupovat do tematických skupin. S pokračováním výzkumu v dalších lokalitách mimo Bulgan a Mönhhairhan, tedy v sumech Buyan a Altai a na druhé straně hranice v Xinjiangu, jsem získal možnost osobnosti podobného charakteru srovnávat a typologizovat. Toto dělení se stalo základem mé práce a představuje její nejrozsáhlejší kapitolu. To vše s vědomím, že dělení podle postav je umělé, pomocné, protože pro informanty jsou důležité dějové narativy a především genealogie.

Když jsem od roku 2015 začal v sumu Bulgan pobývat delší dobu a naslouchat vzájemným rozhovorům místních Urianchajců, povšiml jsem si, že hovory o minulosti se nejčastěji vztahují k rodovým vazbám. Z počátku jsem se při terénním výzkumu zaznamenávání místních genealogií spíše vyhýbal. Vždyť vyznat se ve složitých rodových vztazích mně doposud málo známé komunity mi připadalo jako nesplnitelný úkol. K postavám, aktérům historických narativů, z nichž jsem si skládal obraz místní orální historické tradice, jsem přistupoval jako k jednotlivcům. Brzy jsem však zjistil, že tento přístup neodpovídá vnímání Altajských Urianchajců. Většina hrdinů jejich historické orální tradice je skrze genealogické vztahy navázána na své konkrétní potomky a odkazuje k dalším reálným osobám v lokální orální historické paměti či orální historii. Proto jsem se na rodokmeny začal svých informantů ptát a oni můj zájem velice ocenili, neboť jsem se začal ptát na to, co je pro ně nejdůležitější.

5.1. Genealogie

5.1.1. *Význam genealogie v orální tradici*

Genealogie nacházíme na počátku historiografické tradice řady kultur počínaje starověkými. Genealogické výčty zaujímají významnou strukturní roli v prvních starozákonních knihách, genealogií bohů začíná akkadský epos Enuma Eliš. Od genealogické posloupnosti se odvíjí japonská nebo vietnamská mytologie. Genealogie tibetských králů měly prostřednictvím Sönam Gjalcchänova *Zrcadla králů* přímý formativní vliv na mongolskou historiografii.

Genealogie představují osnovu historické orální tradice Altajských Urianchajců. Často právě genealogie jsou částí orální tradice sahající do nejhlubší minulosti, kam dějové narativy, které se na kostru genealogií nabalují, nemusí již dosahovat. Genealogie přímo souvisejí s lokální identitou Altajských Urianchajců, tak jak ji oni sami tradičně formulují. Avšak ústní rodokmeny pro Urianchajce nejsou jen znalostí odtrženou od praktického života. Každý Urianchajec by měl znát sedm svých předků v otcově linii proto, aby on sám nebo jeho děti správně zvolili své životní partnery. Mongolská kultura odedávna velmi dbala na exogamní sňatky a v souladu s tímto myšlením Altajští Urianchajci zakazují vzájemné sňatky jedinců, kteří mají v otcovské linii společného mužského předka do sedmé generace. Tento důraz je v povědomí Altajských Urianchajců tak silný snad právě proto, že podrobnější genealogie ukazují, že v praxi

k endogamním a dokonce blízkým příbuzenským sňatkům často docházelo, jak uvidíme i v následujícím ukázkovém rodokmenu. Častá je dnes také kritika, že mladší generace při výběru partnerů k nepříbuznosti přihlíží nedostatečně.

Dalším smyslem genealogie v orální tradici Altajských Urianchajců je připomínání činů a zásluh předků. Zvláště v rodinách s urozeným původem – u potomků chošúnních nojonů, somonních zangů nebo v rodině potomků správce panství Sampila *zahiragče* (pan Čadraabal) je připomínání předků, případně jednoho konkrétního předka předmětem rodové cti. Často je motivací dodání vážnosti své rodině či své vlastní osobě. Například jeden z pravnuků Čültem da lamy, vnuk jeho dcery Cendee, v současnosti prohlásil, že on by měl vlastně být *nojonem* Altajských Urianchajců, protože je potomkem rodu chošúnních nojonů. Velmi často potomci dřívějších urozených či bohatých rodů i dnes představují elitu na mongolském venkově nebo zastávají význačné funkce v mongolské společnosti, třebaže byli pro svůj původ v socialistickém období často znevýhodňováni a jejich původ nesměl být připomínán.

Nejde však jen o faktografické připomínání minulosti, která by jinak mohla být zapomenuta, anebo o předávání morálního odkazu potomků a jejich motivování skrze minulé vzory. Konání minulých generací má podle víry Altajských Urianchajců bezprostřední vliv na život generací současných. V případě pozitivních zásluh jsou rodokmeny genealogiemi požehnání a štěstí. Připomínat si předky znamená uvědomovat si tyto zásluhy a přijímat požehnání jimi generované pro svůj život a pro svou rodinu. Stejné příčinné souvislosti jsou spatřovány i u lidí, jejichž činy jsou hodnoceny negativně. Jejich zlé skutky ovlivňují jejich potomky a jejich genealogie jsou genealogiemi neštěstí. S dnešním znovupronikáním šamanských praktik a šamanského náhledu na svět do venkovské Urianchajské společnosti je třeba počítat i s vědomím, že zapomínat na své předky, neuctívat je a neobětovat jim, může jejich potomkům přinést jejich trest.[411]

Význam genealogií v mongolské orální tradici sahá do jejích nevzdálenějších dokumentovatelných počátků. Tajná kronika Mongolů (asi 1240), nejstarší mongolská historiografická památka, je ve své první kapitole založena na orální genealogii, ústní rodové historii rodu Borǰigin, rodu Čingischánových předků. Na genealogickém principu jsou založena i pozdější mongolská kronikářská díla ze 17. století,[412] která opět zaznamenala do té doby ústně předávané genealogie mongolských vládnoucích rodů 15. a 16. století. Záznam orálních rodových genealogických tradic představuje hlavní princip i v ojratských kronikách 18. a 19. století. Žádná kronika ani psaná genealogie Altajských Urianchajců (jejich vládnoucích rodů) se nedochovala a nemáme k dispozici žádný náznak toho, že by v minulosti nějaká podobná kronika existovala. Genealogie jako základ místní historické paměti zůstaly u Altajských Urianchajců vždy předmětem ústního předávání[413] a současní Altajští Urianchajci považují znalost genealogie za součást své etnické identity.

411 Tato souvislost platí zvláště pro předky, kteří nezemřeli přirozenou klidnou smrtí a nedostalo se jim řádného pohřbu. Manduhai Buyandelger (2013) popsala celospolečenský jev v lokální komunitě dornodských Burjatů, kdy trest předků, jejichž paměť byla vymazána či vytěsněna v období socialismu z rodové paměti, dopadá na jejich potomky, kteří upadají do chudoby, bývají stíháni nemocemi a umírají. Manduhai Buyandelger hovoří o *genealogies of misfortune.*

412 Např. *Sir-a tuγuji, Asaraγči neretü-yin teüke.*

413 V Chalše a Vnitřním Mongolsku se od první poloviny 18. století začaly úředně vést genealogické přehledy vládnoucích rodů v jednotlivých ajmacích a chošúnech, nejčastěji graficky zpracované do podoby schematického rodokmenu. Tyto genealogie byly pod úředním dohledem pravidelně obnovovány a přepisovány, v čemž nalézáme vliv čínské genealogické tradice *jiapu* 家譜. Od konce 18. století byly zjednodušené genealogie vládnoucích rodů jednotlivých chošúnů zveřejňovány v souborném díle *Přehledné chronologie dědičných vládců vnějších závislých území, mongolských a muslimských skupin sestavené na císařský příkaz* (čín. *Qinding wai fan Menggu Hui bu wang gong biaozhuan* 欽定外藩蒙古回部王公表傳), které bylo pod patronací dvora šířeno tiskem v několika reedicích. Představitelé altajsko-urianchajských chošúnů však v tomto oficiálním registru dědičných vládců severozápadních nečínských oblastí qingské říše uváděni nebyli (alespoň soudě podle tiskem vydané čínské verze v edici *Qingdai Menggu shiliao he ji* 清代蒙古史料合輯 a edice mongolské verze dovedené přibližně do roku 1781, *J̌arliγ-iyar toγtaγaγsan γadaγadu Mongγol Qotung ayimaγ-un wang güng-üd-ün iledkel šastir* 2005). Podrobný rozbor Veit 1990. K zařazení posloupnosti správců dvou chošúnů došlo až v redakci *Iledkel šastir* z doby mongolské autonomie z let 1918–1919 (*Илгэл шастир* 2006).

5.1.2. *Genealogie a formulování identity*

Na začátku rozhovorů se celá řada informantů v sumech Mönhhairhan a Bulgan představila pomocí ustálené formulace, v níž se vyjadřuje příslušnost k 1.) Sedmi chošúnům Altajských Urianchajců, 2.) k Levému či Pravému křídlu (*gar*) Altajských Urianchajců, 3.) ke konkrétnímu chošúnu, 4.) k sumu v rámci chošúnu, 5.) k rodovému jménu *elken* nebo *yasan*, 6.) k „desetině" (*arvan)* v rámci rodu *elken*, a 7.) teprve poté následuje jméno otce a jméno jedince. Např.:

bi urianhain 7 hošuunii baruun ambanii darhan beisiin hošuunii oorcog sumiin tünken elkenii šagzaan aravnii aravǰaan čadraabal gedeg küm.

Jsem člověk zvaný Čadraabal, syn Aravji, ze Šagzovy „desetiny", z rodu Tünken, ze sumu Oorcog, z chošúnu Darhan beise,[414] z Pravého křídla Sedmi chošúnů [Altajských] Urianchajců. (v mongolštině je vše ve zcela opačném pořadí)[415]

Hlavní důraz kladou Altajští Urianchajci především na znalost rodového či klanového jména (*elken, elkin* dosl. „játra" u Altajských Urianchajců historického chošúnu Baruun ambana a *yasn* dosl. „kost" u mongolojazyčných Urianchajců Levého křídla)[416] a názvu historického sumu (historické sumy, na které se dělila panství *chošúny* neodpovídají dnešním sumům, na které se dělí kraje ajmagy). Tam, kde se historická paměť vytrácí, stává se, že jednotliví Urianchajci znají svou příslušnost k historickému sumu a považují jej i za své rodové jméno a naopak.

5.1.2.1. Rodová jména

Nositelé stejného rodového jména *yasan* či *elken* nesmějí v žádném případě uzavírat mezi sebou sňatek. Každý Altajský Urianchajec by měl dále znát zpaměti jména přímých předků v sedmi generacích (*doloon üyee medeh).* Také smyslem tohoto pravidla je zamezit příbuzenským sňatkům. Když však při rozhovoru došlo na otázky týkající se předků, ukázalo se, že znalost jmen předků jen výjimečně přesahuje tři generace do minulosti. Zcela přirozeně všichni informanti zahrnují do výčtu předků sami sebe a mnozí z informantů se počtu sedmi generací dopočítají poté, když do výčtu zahrnou také jména svých dětí, vnuků nebo dokonce pravnuků.[417] I proto je pravidlo o měnění názvu *elken* po sedmi generacích spíše teoretické a změnu názvu *elken* jsem v orální tradici nikde nedoložil.

Altajsko-urianchajská společnost je tradičně patrilineární. Žena se sice sňatkem stává členem rodiny svého manžela, avšak své rodné rodové jméno *elken* si zachovává. Vyjmenovávání „sedmi generací" se správně omezuje jen na agnáty, mužské členy rodu. Pokud žena do výčtu svých „sedmi generací" zahrnuje i generace mladší, neuvádí sebe, ale po svém otci uvede svého nejstaršího bratra, dále jeho nejstaršího syna a jeho prvorozeného syna. V případě nemanželského dítěte (svobodná matka v případě, že otec dítěte je oficiálně neznámý) se dítě obvykle považuje za syna či dceru matčina otce (svého dědečka). Často se však svobodná matka brzy vdá a dítě je rovněž přijato do rodiny matčina nového manžela.

Adopce byly u Altajských Urianchajců běžným jevem. Nejčastější byly případy adopce mezi blízkými příbuznými, typicky mezi sourozenci, kdy jeden ze sourozenců měl dětí více a druhý dětí málo nebo byl bezdětný. V případě adopce dítě přejímalo rodové jméno *elken* svého adoptivního otce.

Obava z příbuzenských sňatků vede k tomu, že širší genealogické znalosti jsou vyžadovány a často diskutovány, třebaže jejich předávání postrádá jakékoli formální náležitosti.[418] Při svém výzkumu jsem se opakovaně setkával s výslovným zdůrazňováním toho, že každý Altajský Urianchajec musí znát sedm generací předků a že se tím Urianchajci liší od ostatních etnických podskupin, které jména svých předků dobře neznají. Těmito skupinami se myslí především

414 Čadraabal zde zcela výjimečně použil označení *Darhan beise*, tedy titul, který nosil vládce chošúnu nojon J̌amiyanǰav od roku 1916. Obvykle se v orální tradici užívá lidový název chošúnu Baruun ambanii hošuu (Chošún Pravého ambana). Označení Darhan beise bylo mezi jeho obyvatelstvem v průběhu 20. století povětšinou zapomenuto a do povědomí se dostalo opět v 90. letech 20. století.

415 Čadraabal 13. 5. 2012 WS560610 7:57.

416 *Elkin* a *yasn* jsou obdobou klanového jména *urgiin ovog* (*obuγ*) u většiny ostatních Mongolů.

417 Např. Čadraabal 13. 5. 2012 WS560610 *bi küükedteigeen dolaan üyee medne.*

418 Čadraabal 31. 7. 2017 170731_001: „Historie a rodokmeny se nikdy nesmějí pokřivit, je to velmi nebezpečné." *Tüük, künii udam sudar buruuthaǰ ogt bolohgüi, maš ayuultai.*

Chalchové, většinové etnikum Mongolska, u něhož se znalost rodových jmen začala vytrácet již v mandžuském období. Také sousední Zahčinové často svá rodová jména neznají nebo používají rodová jména vytvořená v nejnovější době.

Některé *elken* dnes zahrnují velké množství rodin, které na základě svých orálních genealogií nejsou míru své vzájemné příbuznosti schopny určit. Třebaže si Altajští Urianchajci znalost názvů *elken* zachovali, ve druhé polovině 20. století bylo povědomí o rodových jménech potlačováno i u nich. Například Čadraabal si svou příslušnost k Tönken elken uvědomil až v dospělosti při setkání s Batiin Iške, který rovněž patřil k Tönken elken, třebaže nebyl blízkým příbuzným s Čadraabalovou rodinou. Iške Čadraabala poučil, že příslušníci jedné *elken* musejí bez ohledu na blízkou či vzdálenou příbuznost držet při sobě a vzájemně za sebe ručí:

ükheer yasaa barilcdag, ör yal hiiheer elken sadaaraa hamtarč töldög.

„Když někdo zemře, společně [příslušníci *elken*] pohřbívají jeho kosti. Dostane-li se do dluhů nebo je trestně popotahován, celá *elken* jej společně vyplatí.“[419]

5.1.2.2. Výčty „sedmi generací“

Podle tradice si po uplynutí sedmi generací může vedlejší větev, která se společnému předku s hlavní rodovou větví vzdálila, název *elken* změnit a nadále se již nepovažuje za příbuznou (tzv. *üye multarna* „vymkne se, osamostatní se“). Celkový počet *elken* v sumech Mönhhairhan a Bulgan je však relativně nízký a lze vypozorovat, že spíše než k nahrazování starších názvů *elken* docházelo k jejich vnitřnímu dělení přidáváním dalších názvů. Tyto doplňkové názvy jsou označovány jako *arvan* a soudí se, že by měly odpovídat nejnižší administrativní organizační jednotce v qingské době *arban*, tedy deseti domácnostem. Například *elken* Horihon v sumu Oorcog obsahuje jednak vlastní Horihon, dále *elken*

1. Horihon Bürveen (nebo Büleen),
2. Horihon Ulaan,
3. Horihon Sayvan a
4. Horihon Modor.

Podle Namsraie *elken* Horihon obsahuje celkem 42 *arvan.*[420] V případě rozdílných *arvan* se již připouštěly sňatky i mezi nositeli stejné *elken.*[421] Třebaže v mandžuské době bylo na jednotky *arvan* rozděleno veškeré obyvatelstvo, rody méně rozsáhlých *elken* dnes již svou někdejší *arvan* neznají.

Přistěhovalci měli být obvykle přiřazováni k sumu Ah, tedy sumu chošúnního nojona. Například elken Horihon má ovšem vlastní *arvan,* podle tradice určený přistěhovalcům a jinam nezařazeným: *Huram* arvan (*hurmuulah* „sesbírat, shromáždit“). V některých případech je původ tohoto jemnějšího rozčlenění možné dohledat v orálních genealogiích, např. níže podrobněji rozebíraná *elken* Tünken (Tönkön), Šagz arvan. Některé názvy *elken* evidentně odkazují na neurianchajský původ jejich původních nositelů jako Dörvöd elken (Ah sumun), Buriad elken nebo Hasag elken (zde však může být odvození i od osobního jména urianchajského předka Hasag). K sumu Cervee, jehož příslušníků je velice málo, se váže historický narativ, že většina jeho příslušníků se jednou v zimě při obětování na ovoo, /které se nacházelo/ na ostrůvku uprostřed jezera Kokgol (Höhgol), propadla do jezera a utonula.

Význam názvů *elken* a *arvan* je často neznámý, orální tradice je nevysvětluje. Teprve v současnosti se někteří Urianchajci pokoušejí o lidovou etymologii (např. *saivan arvan* „[dosahující] milionu“).[422] Soupis všech *elken* jsem při svém výzkumu neprováděl, ačkoli v posledních letech jsem začal mezi navštívenými informanty genealogické informace zapisovat již

419 Čadraabal 13. 8. 2017 170813_008. Batiin Iške byl (podle S. Baldy jediným urianchajským) členem ozbrojené skupiny vyslané proti Ospan batyrovi. Snad ještě v mládí kvůli snazší obživě pomocí pěstování obilí odešel na dolní tok řeky Bulgan. Dožil v hovdském Bulganu v 80. letech 20. století.

420 Namsrai 16. 9. 2018 180916_007 45:15.

421 Příkladem je například sňatek Dovčinii Tünjina (Oorcog sumun, Horihon elken, Salvin/Salivan/Saivan arvan) s Gombiin Maǰou (Oorcog sumun, Horihon elken, Huram arvan).

422 Namsrai 16. 9. 2018 180916_007 46:45. *-i-* v názvu Saivan je však palatalizovanou výslovností hlásky *-l-* nebo slabiky *-li-* (původně Salvan nebo Salivan).

systematicky. V případě sumu Bulgan je určitý přehled již proveden a publikován místními zájmovými historiky (Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999, Пунцагдорж – Бөххуяг 2004).[423]

5.1.2.3. Příslušnost k historickému sumu

Dalším z výrazů skupinové identity je pro Altajské Urianchajce znalosti příslušnosti k určitému z historických sumů v rámci chošúnu. Chošúny a sumy byly administrativními jednotkami, do nichž se Altajští Urianchajci dělili v době mandžuské dynastie Qing a bezprostředně následujícím období do zavedení nového územněsprávního dělení (přibližně 1760–1929). Chošún Baruun ambana se historicky dělil do čtyř sumů: *Ah sumun, Oorcog sumun, Cervee sumun, Mingad sumun.* K původu jednotlivých sumů jsem nezaznamenal v současnosti žádnou živou orální tradici.[424] Orální tradice udává pouze přibližné historické geografické vymezení kočovišť jednotlivých sumů, která ale nebyla stanovena pevně. V současnosti v důsledku migrací v průběhu 20. století žijí příslušníci jednotlivých sumů pomíšeně, přesto v oblasti Bulganu a Mönhhairhanu převládají příslušníci historických sumů Oorcog a Ah, zatímco v sumu Duut je hodně příslušníků sumu Mingad.

Příslušnost k sumům nemá bezprostřední význam z hlediska genealogie. Avšak v každém ze sumů se vyskytují jiná rodová jména *elken*.

5.1.3. Formální podoba ústních rodokmenů

Ústně vyprávěné rodokmeny bývají obvykle velmi jednoduché. Nejčastěji se jedná o posloupnost jmen jdoucích za sebou ať již od nejstarší generace k nejmladší nebo naopak. Zpravidla se uvádějí jen přímí předci v otcovské linii, jejich sourozenci do výčtu „sedmi generací“ nepatří a zmiňují se až při další rozpravě. Například Handjav vyložila svůj rodokmen následovně:

> [TX53] Náš otec se jmenoval Banzar, matka Tümenjargal. Otec našeho otce byl člověk zvaný Linh.
> Jeho otec byl člověk zvaný Arš, to jsou tři generace.
> Otec [předek] ve čtvrté generaci byl člověk zvaný Mišig.
> Otec v páté generaci byl člověk zvaný Badam. A dál nevím. Byli zangové, z rodu zangů.[425]

Genealogie spojená s rozsáhlejšími doprovodnými narativy, které informanti vyprávějí souvisle s výčtem svých předků, bývá u Altajských Urianchajců výjimkou. Genealogie, které budu rozebírat v následujících podkapitolách sice daly podnět k vyprávění velmi bohaté orální tradice spjaté s jednotlivými rody, avšak tyto příběhy a doprovodné informace jsem zjišťoval během četných rozhovorů s narátory v průběhu dlouhé doby. Výjimečně uceleným příkladem genealogického narativu je rodokmen, který vyprávěl v Čingelu pan Dašdaan:

> [TX54] *[O. Srba]:* Kolik generací [svých předků] znáte?
> *[Dašdaan]:* Znám generaci Ongmida, nejstarší. Ongmidův syn byl Tongmid. V té době jsme byli velice bohatí. Tehdy jsme měli deset tisíc ovcí. Všech pěti druhů dobytka jsme měli dostatek. Deset tisíc ovcí, byli jsme bohatí. Jak je tu místo zvané Canhan, tak do toho Canhanu se s těmi ovcemi chodilo a tam rodily. V zimě. Je tam potok zvaný Potok Tongmidova garaacu (*garaac* – chalch. *toono*, střešní konstrukce jurty). V místě zvaném Els, Gurvan bulag. Ten potok Gurvan bulag byl později nazván Potok Tongmidova garaacu. A to proto, že tam s těmi deseti tisíci ovcemi zimovali. Na jaře, když ovce odrodily a oni se ve třetím měsíci stěhovali sem, tehdy tam při rozebírání jurty zapomněli garaac. A proto to místo nazvali Potok Tongmidova garaacu. Potom následovali Ongmid, Tongmid, Minjuurdorj, poté zřejmě Uuš, po Uušovi byl člověk zvaný Bidgar. Po Bidgarovi člověk jménem Badarč. Jmenoval se vlastně Badrah, ale [rodiče] dítě rozmazlovali a říkali mu Badarč. Badarčův syn jsem já Dašdaan, jinak se jmenuji Dašdonrob.
> Slyšel jsem i o tom, co bylo předtím. V době, kdy se rozpadal Dzúngarský [chanát] a Čtveří Ojraté, byli dva bratři Utu Küüken a Ceej Küüken. Avšak nikdo po nich nezůstal než jediný sirotek, syn jménem Tongmid. Ten sirotek zůstal, zbohatl, stal se velmi bohatý. [A to tak, že když] někomu chyběla [pracovní síla], zavolali jej hned tady, aby pásl ovce, hned tam, aby pásl ovce. Později ten Tongmid se velmi usilovně klaníval buddhům, modlil se, klaněl se na ovoo a

423 V posledních letech se v Mongolsku množí publikace zpracovávající rodokmeny jednotlivých regionů, případně malých etnických podskupin, např. Пунцагдаш 2003, 2006.

424 Sum *Ah* („nejstarší bratr“) byl sumem zahrnujícím rodinu chošúnního nojona. Sum *Mingad* svým názvem napovídá spojitost s etnickou podskupinou historicky blízkou mongolojazyčným Altajským Urianchajcům, Myangad, kteří v době dynastie Qing tvořili jeden chošún v Hovdském pohraničí a dnes jeden stejnojmenný sum v ajmagu Hovd. Přesnou spojitost však nepotvrzuje ani orální tradice ani archivní prameny.

425 Handjav 24. 7. 2010 0:30-1:30. Později však Handjav přidala ještě dvě generace do minulosti.

obětoval na nich ovce a krávy, modlil se, až dostal [tři syny] – tři bratry. Potomkem nejstaršího z bratří byl Sangaa z *elken* Oriyas. Máme tady Sangaaho syny. Jeho otcem byl prý člověk jménem Mongol. Ale lidé mu říkali Mingaa, ale ženy z jeho rodiny říkaly, že jeho skutečné jméno bylo Mongol. Po něm byl prostřední syn jménem Badam. Po něm [nejmladším z trojice bratrů] byl náš dědeček Uuš. Jak se ti tři synové narodili, [otec] jim rozdělil dobytek. Jak jeho ovce dosáhly počtu deseti tisíc, nechal ukovat snad zlatou, snad stříbrnou *tulgu* (stojan na kotel). Poté rozděloval majetek svým synům. Nejstaršímu synovi pověsil na rameno bílou pušku, posadil jej na bílého koně, oblékl mu bílý kabát, dal mu pět druhů dobytka a jurtu o šesti stěnách, prostřednímu synovi dal pět druhů dobytka, jurtu o pěti stěnách a tak jej vydělil, nejmladšímu synovi Uušovi, který měl syna Bidgara, dal zbytek. Prostřední syn se [na otce] urazil: „Nejstaršímu synovi jsi dal bílého koně a bílou pušku, bílý kabát a patero druhů dobytka, co jsi dal mě? Půjdu a ulomím si z *tulgy* jednu nohu.“ Byla to *sagsag tulga* o čtyřech nohách. „Ulomím si jednu nohu a nechám si z ní ukovat křesadlo. V budoucnosti se mě bude křesadlo hodit.[426] A nepovolil, třebaže jej lidé [přesvědčovali:] „Nech ji být. Patero druhů dobytka ti bude stačit.“ Ale on si nenechal poradit. Byl to člověk rodu *Oriyas*.[427] Nedal si říct, ulomil z tulgy jednu nohu. Později přišel o všech pět druhů dobytka, také manželka mu zemřela, neměl ani děti, chodil se strakatým rancem po žebrotě a zpíval si: ***Be**yeen **ba**rsan **Ba**dmaan coohor* „Zbídačený Strakáč Badma ...“. Byl strakatý. To je, co já vím.

A tak ten prostřední syn neměl potomky. Potomci nejstaršího syna jsou Sangaankovi. Potomci siláka Sangaana.[428]

Utu Küüken a Ceej Küüken jsou postavy, které se vyskytují v pohádkách xinjiangských Ojratů i mimo Altajské Urianchajce. V případě Dašdaanovy genealogie se zřejmě setkáváme s přivlastněním si jmen či dokonce celých historických narativních motivů a jejich inkorporací do vlastní genealogie. Celá druhá část genealogie je na rozdíl od její první části, představující výčet generací, založena výhradně na vyprávění příběhů. Pro vypravěče není podstatné, že jména a generace v první, výčtové části rodokmenu a ve druhé, narativní části rodokmenu úplně přesně neodpovídají. (Kde se v narativu ztratili Ongmid a Minjurdorj?). Podstatné je vyprávění o zbohatnutí rodu pílí prvního předka a požehnání v podobě tří synů, které si vysloužil úctou k místním božstvům. Druhá část narativu je zřetelně didaktická a varuje před hamižností, která rozbíjí nejen rodinné vztahy, ale i osobní život a zanechává trvalé negativní vlivy i v dalších generacích.

5.2. Postavy

Historická orální tradice Altajských Urianchajců představuje živoucí a zcela nekodifikovaný souhrn předávaných informací a narativů. Postrádá profesionální nositele této orální tradice. Performance orální tradice je plně situační, není ritualizována, ani se neprovádí cyklicky či s vazbou na konkrétní dobu. Akt přednášení narativů s historickým obsahem není nikterak společensky zakotven. Za těchto okolností je přirozené, že historická orální tradice nemá jasnou strukturu či osnovu, podle níž by bylo možné ji popsat. Přistupujeme-li k pokusu o klasifikaci historické orální tradice Altajských Urianchajců, je třeba mít na paměti, že se jedná o členění pomocné, vytvořené jen pro potřeby systematického výkladu a přehledu.

Jako základní strukturní prvek orální tradice jsem zvolil osobnosti, které se v orální tradici objevují a tvoří jakési jádro spojující jednotlivé příběhy (legendy, pověsti, orální historii), informace formulované do kratšího narativu, genealogie a výjimečně i další slovesné útvary (písně, rčení). Hlavní postavy tak představují jistou osnovu, podle níž lze orální tradici Altajských Urianchajců popsat. Přirozenějším klasifikačním parametrem z hlediska nositelů orální tradice by bylo řazení podle genealogií. Ale v takovém případě by přítomná práce nabyla příliš faktografického charakteru, potlačila teoretické výsledky a v některých případech čelila nebezpečí práce s osobními daty.

Umělá klasifikace orálních narativů podle postav umožňuje sledovat, jaké společenské hodnoty jsou pro Altajské Urianchajce důležité a jaké role přisuzovali jednotlivým funkcím či skupinám ve společnosti (místním vládcům, převtělencům, lamům, silákům apod.).

Skupiny postav v orální tradici řadím podle jejich relativní důležitosti, za jejíž ukazatel

426 *Hoinii nad ketiin kereg* – znamená „později budu potřebovat křesadlo“, ale *ketiin kereg* rovněž znamená „zamýšlený cíl“ (cesty, života).

427 Vsuvky o tom, že byl z rodu Oriyas patrně s jeho svévolným činem nijak nesouvisí, protože i Dašdaanova větev je z rodu Oriyas.

428 Záznam rozhovoru skupiny informantů na svatbě v Čingelu 22. 1. 2013 film 15 11:42-18:18.

považuji především frekvenci jejich výskytu v narativech, které jsem zaznamenal v průběhu rozhovorů s informanty při terénním výzkumu a které jsou částečně zaznamenány v drobných publikacích místních urianchajských vlastivědníků (Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999, Баатар 1999, Бөхөө 2002). V opodstatněných případech jsem pro lepší možnosti srovnávání použil i postavy z orální tradice üyenčských Zahčinů.

Na prvním místě uvádím narativy k neurianchajským osobnostem, které se objevují v místních narativech nebo kterým je přisouzena vazba na urianchajské prostředí. Patří zde mytologické postavy společné všem Ojratům (Yavgan mergen), významné historické postavy spjaté s Dzúngarským chanátem (Amarsanaa) a tradice o převtělenci linie Narobančin hutagtů, jenž se měl na urianchajském území podle tradice narodit. Frekvence výskytu postav přirozeně odpovídá jejich společenskému postavení. Proto hned na druhém místě uvádím představitele vládnoucího rodu, chošúnní nojony, k nimž ve své orální tradici Altajští Urianchajci projevují obvykle nelíčený obdiv a zbožnou úctu. Ve srovnání s chošúnními nojony je kategorie nižší lokální elity spíše uměle konstruovanou kategorií. Bez postav v ní obsažených by však byla orální tradice popsána neúplně. Někteří představitelé nižší elity jsou v orálních narativech vysoce hodnoceni pro své zásluhy o místní komunitu podobně jako chošúnní nojonové. Další velké skupiny postav náležejí převtělencům (*huvilgaan, gegeen*) a buddhistickým lamům, kteří podle přesvědčení Altajských Urianchajců svou činností zajišťují blahobyt a bezpečí komunity. Úctu k nejvyšším a nejschopnějším lamům lze přirovnat respektu před chošúnními nojony a tento postoj odpovídá v mongolském myšlení hluboce zakořeněné představě o nezbytnosti propojení světské moci a náboženství (*šašin töriin hoyor yos*).

Další skupiny postav jsou založeny na mnohem menším počtu narativů, ale také odrážejí hodnoty Altajskými Urianchajci oceňované. Bohatství, mezi nomády zpravidla spočívající ve velikosti a kvalitním složení stád, je orální tradicí vždy kladně hodnoceno a považováno za výsledek pracovitosti, osobních znalostí a dovedností, přízně místních božských sil. Mužnost a neobyčejná síla, ale i dovednost krást mimo vlastní komunitu a vyhnout se přitom trestu jsou rovněž orální tradicí obdivovány. Lovci představovali nejchudší vrstvu společnosti a tradované narativy o lovcích jsou poměrně vzácné, třebaže lov byl mezi Altajskými Urianchajci velmi důležitým způsobem obživy. Z hlediska Altajských Urianchajců velmi oblíbeným tématem jsou rychlí koně a jejich majitelé. Rychlí koně jako významná náplň mongolské venkovské orální historie se často stávají i předmětem tradovaných vyprávění. Zde se v mém výzkumu projevila moje nedostatečná informovanost i nedostatek osobního zájmu o koně, a proto jsem se tomuto okruhu orální tradice věnoval méně, než by bylo z hlediska Altajských Urianchajců vhodné. Narativy o přistěhovalcích odrážejí představu, že místní božstva Altajských hor s otevřenou náručí přijímají příchozí z vnější, i skutečnost, že chošún Baruun ambana byl centrem Pravého křídla Altajských Urianchajců. Téma šamanů bylo z hlediska mých informantů velmi okrajové a odráželo jejich odměřený postoj k šamanům, jak jej přejali od předchozích generací svých předků. Kategorie představitelů lidového náboženství je opět kategorie umělá, do níž jsem shromáždil informace o „laických učitelích“ *har bagš* a laicích, kteří obřadně četli buddhistické texty v mongolštině. Obě skupiny však měly v lokálních společnostech vysoký respekt.

Do historické orální tradice Altajských Urianchajců patří také postavy, které nejsou lidské, ale podle místních představ žijí paralelně s lidským světem a jsou s ním v průběžném nebo výjimečném kontaktu. Všechny tyto postavy považují Urianchajci za reálné, stejně jako setkání s nimi. Patří zde především místní božstva, s nimiž se ve viditelné podobě setkávají obvykle jen vybraní jedinci z lidské společnosti, kteří se někdy stávají prostředníky mezi paralelním světem lidí a božstev či duchů. Na okraji pozornosti orální tradice pak stojí divocí lidé a další zvláštní bytosti.

5.2.1. Významné historické či polohistorické osobnosti

Jako první kategorii osobností v orální tradici Altajských Urianchajců vyčleňuji postavy, které orální tradice Altajských Urianchajců sdílí s orálními tradicemi dalších ojratských etnických podskupin. Obvykle se jedná o postavy ze známých legend či pověstí, jejichž příklady byly u většiny etnických poskupin publikovány a dnes se dostávají do obecného povědomí i skrze

publikované verze. Domnívám se však, že u mých informantů se jedná o znalost ústně předávaných narativů. Do této skupiny řadím jednak významné historické osobnosti, které svým působením zasáhly více než jednu etnickou podskupinu západních Mongolů a zapsaly se tudíž do společné historické paměti, jednak postavy polohistorické, z nichž zde zástupně uvádím Yavgan mergena. Ojedinělou postavou je Narobančin gegeen, jenž se měl na urianchajském území na soutoku řek Bulgan a Yolt narodit, ale svůj život strávil jinde (v Tibetu nebo v Číně).

Jednotící charakteristikou těchto postav je to, že svou životní činností nesouvisí přímo s Altajskými Urianchajci a jejich územím, třebaže mnozí Urianchajci je považují za urianchajské hrdiny. Přestože orální tradice neformuluje jejich přímý konkrétní přínos pro Altajské Urianchajce jako komunitu či území, je k nim skrze orální tradici pociťována úcta.

5.2.1.1. Yavgan mergen

Nejoblíbenější jsou příběhy o Yavgan mergenovi („Pěšky chodícím čarostřelci"). Yavgan mergen je podle narativů, které se k jeho jménu váží, čistě legendární postavou. Mezi Ojraty je všeobecně známo vyprávění, jak byl Yavgan mergen, známý jako skvělý lukostřelec, povolán, aby zachránil Peking a čínského císaře před obřím ptákem Garudou, který usedl na hradby města a celé jej zahalil do temnoty. Yavgan mergen ptáka postřelil a vyplašil. Pták odletěl, ale sestřelené ptačí pero spadlo na hradby a pobořilo čtvrtinu Pekingu. Císař se schopností Yavgan mergena začal obávat, a proto jej opil a dopravil do hor (obvykle se uvádí Tenger uul – pohoří Tianshan), kde od té doby Yavgan mergen spí, protože mu Číňané neustále přidávají jed do rány v jeho boku. Horu střeží, ale v budoucnu se Yavgan mergen probudí k životu, až uslyší dusot desetitisíce koní a hlas osmnáctileté dívky.[429] Altajští Urianchajci jsou přesvědčeni, že Yavgan mergen byl urianchajským hrdinou, stejně jako jej üyenčští Zahčinové považují za hrdinu zahčinského. Yavgan mergen bývá v ojratské historické paměti spojován s etnickou podskupinou Hoitů, někdy jako předek rodu hoitských vládců. Jedna ze starých ojratských kronik jej identifikuje s ojratským vládcem první poloviny 15. století Mahmudem,[430] jiná s Tamerlánem (Tömörlan).[431] Moderní historikové provedli ještě řadu dalších identifikací Yavgan mergena se známými historickými postavami (Arigböh, Hutha beh). N. Sühbaatar a D. Bayarsaihan na základě rozsáhlé diskuse pramenů a dosavadních názorů dospěli k názoru, že Yavgan mergen nejlépe odpovídá Yabugunovi, synovi Arigböha a jeho hoitské ženy Ilčikmyš. Arigböhův boj proti Chubilajovi se pak zřejmě odrazil v boji legendárního Yavgan mergena proti Číňanům.[432]

5.2.1.2. Öt (Üit) Mergen Temene

Dalším příběhem oblíbeným mezi většinou Ojratů je vyprávění o Öt (Üit, někdy Hoit) Mergen Temene. I Mergen Temene je postava původně historicky doložená. Byl torgúdským *taijem*, místním předákem. Jeho syn Neiji toyin (1557–1653) se po studiích v Tibetu stal významným buddhistickým misionářem mezi východními Mongoly.

Obvyklý děj legendy o Öt Mergen Temenem vychází z příběhů o tibetském ministrovi Gar Tongcänovi (590–667) zaznamenaných ve starých tibetských kronikách, především vyprávění o tom, jak Gar Tongcän lstí a chytrostí získal pro tibetského krále Songcän Gampo tangskou císařskou princeznu a jak napomáhal při stavbě lhaských chrámů.[433] Centrem mongolských legend o Mergen Temenem je oblast chöchnuurských Mongolů, [434] ale nalézáme je i v Xinjiangu,[435] Ezene a Ordosu.

429 Čadraabal 8. 6. 2018 180608_015: *ba bagš keldeg, tenger uuland baina, baingiin haruul manaa zogsoǰ baidag. boshaar hitadad muu, baruun haa ni zadračihsan, utlaad ar marsii utlačihsan, terlüü hor hiiǰ baidag.* 8. 6. 2018 180608_014 *ühdeggüi, hitad hor hiiǰ baidag, untuulsan, ireedüid bosoǰ irdeg tüühtei, tümen agtiin tuurain duugaar, arvan naimtai örön kümne duun garhaar.* Xinjiangské verze legendy např. Xān tenggeri 51 (1998): 1-2, Xān tenggeri 10 (1983/2): 232-238, BŠAAÜXE 1992: 102-105, XŠAAÜXE 1992: 17-19.

430 *Богд Чингисийн уг, дөрвөн Ойрадын уг, Хошуудын угийн түүхийн бичиг.* Сүхбаатар 2002: 65.

431 *Bātur ubaši tümeni tüürbiqsan dörbön oyiridiyin tüüke*. Сүхбаатар – Түвшинтөгс 2006: 56.

432 Сүхбаатар – Баярсайхан 2016: 56.

433 V českém překladu například Sönam Gjalcchän 1998: 93-121.

434 Monografii o legendách o Mergen Temene napsal Čebšig 2004.

435 Hejingská verze legendy publikovaná v časopise Xān tenggeri 1988/2.

Mezi Altajskými Urianchajci jsem zaznamenal znalost hlavních částí děje příběhu o tom, jak Mergen Temene přesvědčoval čínského císaře k vydání princezny. Mergen Temene, aby potrestal neochotu čínského císaře, předstíral těžkou nemoc. Na dotaz, čím může být uzdraven, odpověděl, že jej uzdraví šálek krve z ovčí sleziny, poté popel z hedvábí a popel ze santálového dřeva:

delüünii cusnii cögc uuval edgene	„Uzdravím se, až vypiji šálek krve ze sleziny.“
delüü geǰ yumnii cusan gardaggüi	[Ale] ze sleziny se krev dostat nedá,
tegeed büh hoigaan alsan tüüktei.	a tak pozabíjeli všechny ovce.
kiv hadgiin ünsiig uuval edgene	„Uzdravím se, napiji-li se popele z hedvábného *chadagu*.“[436]
kiv hadag geǰ yumnii ünsen gardaggüi	[Avšak] z hedvábí se nedostane popel,
tegeed büh kiv hadgaan duusgasan tüüktei.	a tak zničil všechno [jejich] hedvábí.
zandanii ünsiig uuval edgene	„Uzdravím se, až se napiji popela ze santálového dřeva.“
zandan geǰ yumnii ünsen gardaggüi	Avšak ze santálového dřeva se nedostane popel,
tegeed büh zandaniig duusgasan tüüktei geed biši?[437]	a tak zničil [jejich] veškerý santál. Tak se to myslím říkalo.

Čadraabal přitom zaměnil jméno Mergen Temene za Yavgan Mergena.[438] V Bulganu byla známa i pasáž o Mergen Temenově moudré ženě, která chytře obstála ve zkoušce, když se po příchodu do domu svého ženicha musela vystříhat vyslovování slov odpovídajících jménům rodinných příslušníků svého manžela (*hadmiin ner ceerleh*). Tento zvyk je ostatně dodržován na mongolském venkově doposud. Mezi slovy, jež měla zakázáno vyslovovat, byly základní pojmy „řeka“ (*gol*), „strom“ (*mod*), „beran“ (*huc*) a „vlk“ (*čono*). Ženich schválně uvázal za řekou ke stromu starého berana a dalšího dne poslal manželku, aby jej přivedl. Ta přišla s odpovědí:

ursgaliin caana	Za proudem
urgamaliin derged	vedle rostliny
mayihaan[439] *ah*[440] *dardmaag*[441]	rohatého předáka bečáka
ulčmar[442] *šamščihǰ*	zardousil vyjoun.[443]

I příběh o chytré nevěstě Altajští Urianchajci vytrhli z původního kontextu a dotyčnou moudrou ženu považují za ženu z vlastního kraje podobně, jako považují Yavgan mergena za urianchajského hrdinu.

5.2.1.3. Amarsanaa

Altajští Urianchajci jako jedni z dědiců Dzúngarského chanátu sdílejí také pověsti vážící se k osobám Galdan bošigta a Amarsany. Smyslem orálních příběhů o těchto osobnostech bývá interpretace jejich hrdinského zápasu o vládu nad Ojraty. Orální tradice se snaží ukázat jejich dobré či špatné morálních vlastnosti, v nichž shledává příčinu jejich úspěchu či porážky. V čisté orální tradici je obraz těchto osobností výrazně mytologizován. V povědomí některých informantů jej ale ovlivňují i informace z oficiální psané historie (prostřednictvím školní výuky nebo ze sdělovacích prostředků). Postavy zobrazované nejen v dobových ideologicky zatížených pramenech, ale i v současné oficiální historii značně záporně se mohou v orální tradici stávat pozitivními hrdiny, jak je tomu například u ojratského Amarsany.

Galdan bošigt (1644–1697) se po získání nejvyššího mnišského vzdělání stal dzúngarským chánem. Vedl boje v Chalše s cílem znovuobnovit jednotu Mongolů. Chalchští chanové však vstoupili do poddanství qingských císařů a společná vojska Galdana porazila. Mezitím se vlády nad Dzúngarskem ujal Cevangravdan a Galdanův život tak skončil porážkou i ztrátou chánského titulu. Amarsanaa (1720–1757) byl posledním ojratským vojenským velitelem, jenž se pokusil o získání

436 Ze štůčku hedvábí.
437 Čadraabal 8. 6. 2018 180608_016.
438 Čadraabal 8. 6. 2018 180608_016.
439 *Maihaan* – opisné pojmenování ovce odvozené od slovesa *mailah* „bečet“.
440 *Ah* – zde ve významu *ahlaač* „předák, velitel“.
441 *Dardmaa evertei huc, dardambaa evertei huc* – beran s mohutnými zatočenými rohy.
442 *Ulčmar* – opisné označení vlka vycházející (podle výkladu Urianchajců) ze slovesa *uilah* „výt“.
443 Tömöröö uvedl verzi shodného významu: *urgamaliin ongod ursgaliin caana maayiinkaan ah dardambaag uuyinkaa šamščihǰ.* Pro srovnání v höhnuurské verzi nevěsta praví: *urgamaliin yoroold, ursmaliin ehend malmaliin derden ǰamc ahiig ulimal ni ireed šamšičihǰee*. Čebšig 2004: 180.

svrchované vlády nad Ojraty, avšak byl poražen qingskými vojsky. Amarsanaa je v ojratské tradici hodnocen dvojznačně jako neúspěšný hrdina, ale i jako zaprodanec, který pro vlastní prospěch nejprve neváhal přidat se na stranu Mandžuů.

Třebaže publikované sbírky altajsko-urianchajských folklorních textů pověsti o Amarsanovi obsahují, při svém výzkumu jsem se s nimi přímo nesetkal. V Bulganu se zmiňuje několik zvláštních krajinných úkazů, které orální tradice interpretuje jako zkamenělé předměty, jež zde po cestě odhodil či zanechal jistý hrdina (střešní konstrukci *garaac*, kotel *hais*, sedlo, velblouda aj.). Někdy jsou spojovány s Yavgan mergenem,[444] jindy přímo s Amarsanou a někdy se zvláštní postavou Danǰaadiin hutagta, jehož je obtížné spojit s nějakou historickou postavou. Například Čadraabal vždy slýchal jen o Danǰaadiin hutagtovi. Z kontextu si však dovozuje, že by se mohlo jednat o Amarsanu. Ovoo v průsmyku u pramenů údolí řeky Ih J̌argalant údajně odpovídá počtu vojáků Danǰaadiin hutagta, protože na tomto místě jim poručil, aby každý z nich složil jeden kámen (*Danǰaadiin hutagtiin cergiin too*).[445]

V sumu Altai je podobnou legendární postavou obřího hrdiny Sartagpai baatar, postava rovněž široce rozšířená v celém západním Mongolsku. V sumu Altai se nedaleko řeky Sagsai nachází skála označovaná za zkamenělé křesadlo Sartagpai baatara.

J̌aa lam Dambiiǰalcan, mnich kalmyckého původu, jenž se po studiích v Tibetu odebral do západního Mongolska a svými zvláštními schopnosti, charismatickou silou a sebeidentifikací s Amarsanou, jehož druhý příchod byl v této době v altajském prostoru předmětem milenarianistických očekávání, dosáhl všelidové podpory a úcty, již využil při „osvobozování Hovdu“ (vyhánění mandžuského ambana a jeho posádky) vojsky mongolské autonomní vlády v létě roku 1912. Za své zásluhy při osvobozování Hovdu, v bojích s Kazachy a odražení vojska Čínské republiky vyslaného do Hovdu altajským torgúdským vládcem Palta wangem získal vysoký hodnostní titul od mongolské hüreenské vlády, území k založení vlastního panství a velké množství poddaných a mnichů vyčleněných z jednotlivých západomongolských chošúnů. Pro své kruté zacházení s vlastními poddanými, Kazachy a Číňany si však záhy vysloužil odpor prostého obyvatelstva i úředních míst, která v roce 1914 využila jeho chyby a nechala jej zajmout ruským konsulem v Hovdu jako zběhlého ruského občana.

V orální tradici Altajských Urianchajců je Dambiiǰalcan charakterizován zpravidla negativně. Lovec Oros, který žil na území dnešního sumu Altai, údajně v dětství při lovu poblíž průsmyku Hairt pozoroval, jak Dambiiǰalcan se dvěma velbloudy poprvé přicházel přes horský průsmyk do Mongolska. Později opakovaně prohlašoval, že kdyby tehdy Dambiiǰalcana znal, na místě by jej zastřelil.[446] Paní Nooshoi v Mönhhairhanu uvedla vzpomínky, které v dětství slýchala od svého strýce Bayandelega, jenž byl jedním z mála mladých mužů z chošúnu Baruun ambana, kteří byli zařazeni do Dambiiǰalcanova vojska. Dambiiǰalcan údajně nechával své vojáky před bojem řádně vyhladovět a dával jim jíst až po návratu z boje.[447] Nejlépe je nelibost Urianchajců vůči Dambiiǰalcanovi vyjádřena v narativu o konfrontaci nojona Baldandorǰe s Dambiiǰalcanem, který uvedu v následujícím oddíle. Zahčinové v Üyenči uvádějí tradovanou orální historii vztahující se k Dambiiǰalcanovu druhému návratu do Mongolska a konci jeho života, zatím altajsko-urianchajská orální tradice o tomto období Dambiiǰalcanova působení mlčí.

Postavou životními osudy i odezvou mezi etnickými podskupinami západních Mongolů podobnou Dambiiǰalcanovi je Cagaan gegeen Gungaaǰalcan, jenž se z historické postavy bojovníka za dynastii Qing proti muslimskému povstání v Xinjiangu v 60. a 70. letech 19. století proměnil v paměti Altajských Urianchajců na božskou postavu, jež má jednou přijít vyhnat Kazachy z Altaje (viz kapitola 4.3.3.).

444 Takto Čadraabal 8. 6. 2018 180608_014. Například zkamenělý velbloud se má nacházet v místě zvaném Küzüün v údolí Ih Tömört, sedlo u řeky Bulgan apod.

445 Čadraabal 30. 7. 2017 170730_002.

446 Batnasan 24. 8. 2017.

447 Podle vyprávění P. Nooshoi (Mönhhairhan 2011) Srba 2011: 86.

5.2.1.4. Narobančen gegeen

Postavou, která nepatří primárně do historie Altajských Urianchajců, ale je zajímavým způsobem reflektována v orální tradici chošúnu Baruun ambana, je Narobančen gegeen.

Narobančen *hutagt* je významná převtělenecká linie v Chalše. Jako první mongolský převtělenec linie Narobančenů, která se svým původem hlásí k velkému mahásiddhovi Náropovi, byl Badmadorǰ narozený v chalchském ajmagu Sain noyona v roce 1699. V roce 1772 získal II. (chalchský) Narobančen oficiální pečeť od mandžuského císaře, díky níž nabyl i světskou pravomoc nad svými poddanými a jejich územím. Klášter Narobančen gegeenů kočoval na hranicích ajmagů Zasagt a Sain noyon a v 19. století se usadil na území dnešního sumu Taišir v ajmagu Govi-Altai.[448] Mezi Narobančen hutagty se neobjevili žádní významní političtí představitelé, avšak svůj klášter sdíleli s převtěleneckou linií Dilav hutagtů, z níž vzešel mongolský politik a později emigrant Dilav hutagt J̌amsranǰav (1883–1965).

V sumu Bulgan se nedaleko nevelkého centra dnešního bagu Yolt, na soutoku řek Yolt a Bulgan, nacházelo v dřívější době tzv. Narobančenovo ovoo (Narvančnii/Narbančnii ovoo) nebo jen Bančin ovoo. S Narobančenovým ovoo se pojí tradice o zrození Nar(o)bančin gegeena na tomto místě (v Yoltiin belčir). Několik mnou zaznamenaných verzí legendy se shodují na tomto sledu událostí:

Mezi Altajské Urianchajce přišel migrant z Chalchy (podle jiných místní Urianchajec) jménem Tulmaman (Tulmamad).[449] Byli i s manželkou velmi chudí. Když pobýval v Yoltiin belčir, narodilo se mu dítě. V noci ze střešního otvoru jurty (*örh*) s narozeným dítětem plápolal modrý plamen. Protože topit a svítit uprostřed noci nebylo zvykem, místní lidé si mysleli, že se v jurtě skrývají zloději a počítají lup. Když však do jurty nahlédli, zjistili, že všichni uvnitř spí a z nově narozeného dítěte vychází světlo.

Dítě od narození odmítalo nechat se kojit mateřským mlékem. Rodiče nevěděli, co si počít, až se objevili čínští obchodníci vezoucí čínskou pálenku v keramických nádobách. Dítě vzalo nádobku a nechalo se nasytit („nakojit“, *ügǰih, köhöh*) alkoholem. Jeho rodiče se jej tedy rozhodli prodat čínským obchodníkům.[450]

V dětství pak Narobančen sloužil jako otrok u čínských obchodníků. Jednoho dne dostal k pití *tarag* v úzké keramické nádobě. Když jej dopil, svou zázračnou schopností obrátil keramickou nádobu naruby a vylízal její vnitřní stěny. Rodinní příslušníci a služebnictvo věšelo své misky na stěnu jurty podle hierarchie svého postavení. Narobančenovu misku tudíž věšeli nejníž ze všech. Jeho miska se však pokaždé sama od sebe přemístila na první, nejčestnější místo. Tak podruhé projevil své zázračné schopnosti.

Později byl rozpoznán jako převtělenec Narobančen gegéna a přiveden zpět do Mongolska. Po cestě se zastavil na svém rodném místě v Yoltiin belčir a lidé na jeho počest založili zdejší ovoo. Podle Čadraabala krátce po Narobančenově odchodu s čínskými kupci přišli do Bulganu dva čínští „znalci“ (*šinǰeeč*) a vyhledali chošúnního nojona se žádostí, aby jim ukázal světce, který se měl podle jejich zjištění v chošúnu narodit (ostatně bylo běžné, že převtělenci se nejčastěji rodili v aristokratických rodinách). Nojon však o ničem nevěděl, ale od lidí se znalci doptali, že zvláštní dítě odvedli před časem čínští obchodníci z Yoltiin belčir.[451] Čadraabal uvedl, že to byli Tibeťané, kteří přišli z Tibetu s cílem vyhledat narozeného převtělence, ale po příchodu zjistili, že byl „prodán“. Vzali s sebou jeho rodiče, vyhledali i jeho (čínské) „adoptivní“ rodiče a všechny odvedli s sebou do Tibetu.[452]

Podle B. Handǰav při svém návratu do Mongolska gegén zpíval následující píseň.

Hatan sümber uuland	*V horách Hatan Sümber*
harcgaan zulzgan naadaad baina.	*dovádějí jestřábí mláďata.*
havar namriin hongor salhind	*V jarním a podzimním vánku*

448 K Narobančen hutagtům dosud nejpodrobněji Лонжид 2018.

449 Pokud by se toto zvláštní jméno mělo vysvětlit na základě mongolštiny, znamená Tulmiin aman („Ústí pytle“).

450 Např. Čadraabal 22. 7. 2016 160722_005 13:00.

451 Bulga – Batceren 21. 5. 2018 180521_005, Čadraabal 2. 8. 2017 170802_009.

452 Čadraabal 22. 7. 2016 160722_005 5:23.

harihiin setgel dogdlaad baina.	*srdce tluče myšlenkou na návrat.*
züün sümber uuland,	*V horách Východní Sümber*
züüriin zulzgan naadaad baina.	*dovádějí srnčata.*
zun ulirliin zurgaan sard	*V létě, v šestém měsíci*
harihiin setgel dogdlaad baina	*srdce tluče myšlenkou na návrat.*
garsan gazar yoltiin belčir	*Narodil se na Yoltském soutoku,*
össön gazar dainii hot	*vyrostl v Dainii hot.*

Melodii písně si B. Handǰav nepamatuje a píseň neznají ani dobří zpěváci v okolí. Zatímco Yoltiin belčir Handǰav bezprostředně vztahuje k soutoku Yoltu a Bulganu, Dainii hot (Válečné město?), je nejasné a je neznámým pojmem v celé západomongolské orální tradici. Podle B. Handǰav se nejedná o Narobančen gegéna, ale Bančen bogda, ale Altajští Urianchajci obě jména volně zaměňovali.

Tradičním sídlem Narobančen gegénů v Mongolsku byl Aimag Zasagt haana, kde Narobančen získal jako oficiálně uznaný převtělenec (*tamgatai hutagt*) své vlastní panství. Ve stručných životopisných údajích o jednotlivých převtěleních Narobančen gegéna se nikdo narozený na území Altajských Urianchajců nevyskytuje a příslušná zmínka se nenachází ani ve dvou rukopisných sešitech obsahujících opisy podstatných dokumentů k historii panství Narobančen gegeenů v Mongolském ústředním archivu (fond M 77). Čadraabalův otec vyprávěl, že bulganský Narobančen prokázal během svého života 81 zázraků (*81 šid üzüülsen*) a své jméno získal podle toho, že zastavil (dosl. uvázal) slunce (*nar arhalsan*).[453] Tím způsobil, že slunce nezapadlo a den nemohl skončit. Toho dne měl totiž Narobančen zaplatit dluh za vodku čínských kupců, kterou spotřeboval. Kupci uznali, že nekončící den by znamenal konec jejich podnikání, a nakonec sami přišli Narobančena požádat, aby slunce opět pustil. (Podle jiné verze Narobančen zastavil slunce kvůli dluhům chošúnu.) Shodná lidová etymologie jména Narobančin (mong. *nar* „slunce“) je běžně uváděna právě v tradici vážící se k Narobančen gegénům Zasagt haan aimagu.

Ve vlastním životopise V. Dilav hutagty Jamsranǰava (1883–1965) se uvádí, že V. Narobančen chutagt Pürevǰav (1884–1903) se krátce po svém narození v ajmagu Zasagt hana dostal do xinjiangského Ili, kde žil až do svých 14 let, kdy byl rozpoznán a na velké náklady vykoupen ajmagem Zasagt hana zpět.[454] Nejpravděpodobnější vysvětlení bulganské tradice je tudíž spojení místa s V. Narobančen gegénem a jeho cestami z ajmagu Zasagt hana do Ili.

V okolí někdejšího bulganského Narbančnii ovoo již velmi dlouho žijí pouze Kazaši (dnes není údajně naživu žádný Mongol – Urianchajec, jenž by se narodil nebo v dětství pobýval v Yoltu). Z tohoto důvodu se na ovoo zapomnělo, ovoo nebylo obnovováno a zaniklo. Vzpomínka na ovoo přetrvávala jen v ústním podání Altajských Urianchajců žijících níže po toku řeky Bulgan. V roce 2008 nebo 2009 při nádamu v Yoltu se R. Čadraabal společně se syny Baasanǰavem a Gansühem zastavili v kazašské rodině u soutoku řek Bulgan a Yolt. Místní Kazaši na dotaz, zda od starých lidí neslyšeli, že by někde v okolí bývalo urianchajské ovoo, sdělili, že velké ovoo se nacházelo nedaleko na nízkém hřebeni, kde „lehají velbloudi“ poblíž červeného skalního výběžku u cesty od Bulganu do Yoltu. Dalšího dne místo někdejšího ovoo skutečně našli.[455] Ovoo však dosud nebylo obnoveno, ačkoli R. Čadraabal místo považuje za velmi památné a důležité místo lokálního kultu. Vedoucí organizátoři urianchajských kulturních aktivit v Bulganu, především B. Baatar, za hlavní ovoo bulganských Urianchajců označili Kergiin ovoo u pramenů řeky Bulgan, o němž se obecně soudí, že se na něm scházeli zástupci všech sedmi urianchajských chošúnů. Erencen zmínil, že v minulosti Altajští Urianchajci z Bulganu pohřbívali na Narobančinii ovoo kosti svých zemřelých.[456] V září 2018 jsem kolem projížděl se S. Hoǰaasürenem a ten mi z dálky od cesty ukázal na „červeném“ skalním výběžku (*ulaan hošuu*) popisovaném Čadraabalem z kamenů vystavené

453 Totéž zmínil Erencen 23. 7. 2016 160723_001 03:00: *nar haačhaad haraanhui tavičihdag* „Zakryl slunce a způsobil tmu.“ Podle Erencena byl Narobančen Tibeťan.

454 Lattimore – Fujiko Isono 1982: 147-148.

455 Čadraabal 22. 7. 2016 160722_005: 7:10.

456 Konkrétně zmínil, že své kosti nechal na Narobančinii ovoo po své smrti dopravit a uložit Galindev (bratr známého lamy Bataa působícího v hovdském Bulganu). Erencen 23. 7. 2016 160723_001.

ovoo v podobě *balinu*, jaký Urianchajci užívají pro novoroční obětování. Patrně bulganští dobrovolníci (bez vědomí Čadraabala) v nedávné době ovoo svépomocí obnovili. Hojaasüren rovněž ukázal místo v těsné blízkosti řeky Yolt, kde měla stát jurta, v níž se Narobančin narodil.

Svůj názor, že (Naro)bančin ovoo[457] bylo předmětem uctívání na úrovni celého chošúnu, podpírá Čadraabal tradovanou vzpomínkou na doprovodné oslavy a dostihy, kterých se se svými koňmi účastnil Čadraabalův děd Sampil *zahiragč.* Sampil měl tou dobou tři až čtyři rychlé koně. Při obřadech a doprovodných slavnostech u Bančin ovoo závodil každý rok. Kůň obsadivší první místo získal svému majiteli 45 ovcí. Sampil rovněž nejméně jednou zvítězil a 45 ovcí prodal ruskému kupci Aleksaandrovi za různé zboží. Zakoupené zboží si odvážel na několika velbloudech. Tuto vzpomínku lze datovat do období kolem roku 1920, protože Sampilovu synovi Aravjovi bylo tou dobou kolem 18 – 20 let.[458]

5.2.2. Regionální elita (*chošúnní nojonové*)

Druhou skupinu osobností v orální tradici představuje regionální aristokracie neboli vládnoucí elita někdejších chošúnů. Tuto skupinu osobností dokumentuji opět na příkladech Chošúnu ambana pravého křídla Altajských Urianchajců (Baruun amban), třebaže jsem dokumentaci provedl i v případě Chošúnu ambana levého křídla Altajských Urianchajců (Züün amban). Patří sem příběhy týkající se jednotlivých členů vládnoucí rodiny (příběhy o Baldandorj nojonovi, Čültem da lamovi, Jamiyanjavovi, Yandag ambanovi, nojonech Taivanovi a Nacagdorjovi), jejích příznivcích (Šolog Šonhor) a odpůrcích (Jooja amban). Obraz života nojonů a jejich postavení ve společnosti doplňuje orální historie nejstarších žijících potomků aristokratických rodů nebo orální historie zprostředkovaná přes jednu generaci. V obou případech se mi podařilo nalézt potomky chošúnních vládnoucích rodů v Mongolsku i v Číně a provést s nimi podrobné rozhovory.

Vládcové (*noyon*) sedmi chošúnů Altajských Urianchajců nebyli po celé období dynastie Qing zařazeni do oficiálních genealogií vedených císařským dvorem (*Iledkel šastir*). Jejich úřední hodnost *bügüde-yin daruγ-a* byla za obvyklé situace hodností volenou. V případě Altajských Urianchajců však již od jejich vstupu do mandžuského poddanství respektovaly mandžuské úřady primárně dědičný charakter tohoto úřadu. Chošún měl právo navrhovat kandidáta, „volit“,[459] ale zpravidla byl prvním kandidátem nejstarší syn zemřelého nojona. Úřad chošúnního nojona se předával z otce na nejstaršího syna, pokud tomu nezabránila zvláštní okolnost – bezdětnost, nedostatečná osobnostní dispozice nojonových potomků apod. Teprve v takovém případě navrhoval chošún kandidáta buď ze vzdálenějšího příbuzenstva zemřelého nojona nebo i nepříbuzné osoby s administrativními zkušenostmi. U dvou největších mongolojazyčných chošúnů – Züün ambana a Baruun ambana, kde k přerušení rodové posloupnosti ve správě chošúnu nedošlo, dokládá orální tradice všeobecné lidové přesvědčení, že správu chošúnu smí a dokáže účinně vykonávat jen příslušník k tomu předurčeného rodu *cagaan yasan.*

Orální tradice interpretuje zdroje autority nojonů, jejich morální integritu a význam pro region. Orální tradice také opravňuje jejich dědičný mandát vlády na lokální úrovni. Podle slov informantů do nojona vstupoval *ongon* lidu, čímž získávali až nadlidské schopnosti a neomylnou moudrost.[460] Někteří nojonové uměli komunikovat s místními božstvy (*savdagy*) jako Baldandorj amban (viz 5.2.15.4.). Dědiční nojonové dokázali správně vyvážit vztah mezi světskou vládou a náboženstvím (*šasin törü*). Čültem da lam je idealizován jako mnišský vládce, který pochopil význam nastupující lidové vlády, zřekl se svého majetku a postavení a odporoval svým podřízeným správcům, kteří v obavách z konfiskací majetku volili migraci do Xinjiangu. Dalším příkladem je Joojoo amban, který si přes svou příkladnou vládu nad chošúnem vysloužil kritiku pro svůj neurozený původ.

Orální tradice neodpovídá na otázku, odkud legitimita nojonského rodu pramení (nehovoří

457 Hovořilo se prý vždy o Bančin ovoo, ačkoli související vyprávění zmiňovalo Narobančina.

458 Čadraabal 22. 7. 2016 160722_002.

459 Handjav: *ambaniig hošuu öörtöö songoj baij. hovdiin kev amban gedeg amban baij. zövšöördög baisan* „Ambana si chošún sám vybíral. Amban zvaný Hovdský *kev amban* ten jej povoloval.“

460 Handjav 5. 7. 2012 WS560662 21:42: *olon tümne ongod, olon tümne süld.*

například o vojenských zásluhách v době válek dynastie Qing s Dzúngarským chanátem, ani nojony nespojuje s urianchajskými generály Čingischánovy doby, Zeve a Sübedeiem, na něž se s oblibou odvolávají současní Altajští Urianchajci.) Orální tradice však formuje a předává ideální obraz chošúnního nojona.

Před vládci z legitimního rodu tzv. bílé kosti (*cagaan yasan*) mají Altajští Urianchajci hluboce zakořeněný respekt. Výše postavení lidé (v literární mongolštině *degedüs*) jsou předurčeni k tomu, aby vedli ostatní. To však nojony nezbavuje jejich morální zodpovědnosti. Nojonové se musejí řídit *nom* „učením, naukou“ (posvátnými texty, morálními hodnotami, spravedlností).[461] Handjav prokládala životopisné informace o pozitivně hodnocených nojonech Baldandorjovi a Čültem da lamovi formulacemi didakticky pojatých představ o tom, jaký má či naopak nemá být vládce.

öršöölgüi noyon	Nelítostný pán
ühevč yaahav	nechť si třeba zhyne.
öglöggüi bayan	Boháč, jenž nerozdává,
ügeerevč yaahav	nechť si třeba zchudne.

noyon kümün gedeg ard tümendee hairtai baidag aaviin ord gardag
hatan kümün gedeg eejiin ord garč baidag yostoi
Nojon má milovat lid a být mu otcem,
hatan má vystupovat jako jeho matka.[462]

Na rozdíl od Chalchy, kde byly rody chošúnních nojonů předmětem represí bezprostředně po nástupu Mongolské lidové strany v roce 1921, se v případě Hovdského pohraničí nové politické vedení snažilo nejprve využít tradičních místních představitelů, kteří byli v případě altajsko-urianchajských chošúnů na počátku 20. let 20. století všichni dědičnými nojony. Důvodem k méně “revolučnímu” přístupu lidové vlády v okrajových pohraničních oblastech byla nejistá loajalita místních vládců k mongolskému státu. Z hlediska Altajských Urianchajců bylo Ih hüree – Ulánbátar relativně novým centrem, k němuž necítili příliš pevnou vazbu, třebaže nejpozději od počátku 19. století vedla úcta k chalchským Ječzündamba chutagtům k poutím altajsko-urianchajských nojonů a jejich poddaných do Ih hüree. Navíc, politická reprezentace v Ulánbátaru se ve 20. letech 20. století neustále proměňovala a nastupující protináboženské tendence vyvolávaly obavy z neznámého ohrožení. Na druhé straně konzervativní společenská a politická situace v Xinjiangu doprovázená proklamacemi slibů ze strany vedení Čínské republiky představovala pro nojony i pro běžné Urianchajce známou jistotu. Z hlediska urianchajských nojonů bylo výhodné snažit se o poklidnou koexistenci s novým politickým systémem. Z orální tradice zaznívá myšlenka, že nastal čas, kdy “nemůžeme být ani černí jako vrána, ani bílí jako labuť, ale musíme být strakatí jako straka”.[463] V řadě případů lze také předpokládat, že nojonové přijímali myšlenky lidové vlády, které byly v první polovině 20. století formulovány ještě bez jakýchkoli represí vůči náboženství i tradičním elitám, s osobním pochopením a souhlasem.[464]

Část rodin chošúnních nojonů se na přelomu 20. a 30. let uchýlila na xinjiangskou stranu Altaje, kde povětšinou přežili i represe za Kulturní revoluce. Na mongolské straně Altaje zůstali potomci vedlejších větví nebo jednotlivci adoptovaní do jiných rodin, ale i ti se ve venkovském prostředí těší poměrně značné vážnosti.

5.2.2.1. Orální genealogie nojonského rodu chošúnu Baruun ambana

Stručná verze novější genealogie nojonského rodu patří ke všeobecně sdílené orální tradici v sumech Bulgan a Mönhhairhan. Nejdříve uvedu srovnání tří dochovaných orální verzí lineárního výčtu nojonů. Na základě pramenů uložených v mongolských archivech bylo možné systematicky sledovat jen poslední čtyři generace nojonů chošúnu Baruun ambana (počínaje ambanem Sainbileg). Předchozí generace se mi podařilo dohledat až na základě pramenů uložených v

461 Představa o přesném vymezení společenských rolí se vyskytuje v mongolské didaktické poezii (Srba 2015a: 23-27).
462 Handjav 5. 7. 2012 WS560662 21:00.
463 Baldaa 16. 6. 2013 WS560925 11:00–16:15.
464 Zvláště postoj Čültem da lamy dokumentovaný v kapitole 2.4. a v kapitole 5.3.3.

centrálním archivu dynastie Qing (První čínský historický archiv).[465] Celkový rodokmen nojonského rodu přikládám formou genealogického schématu.

Nejpodrobnější ústní genealogii rodu zachovali jeho potomci v okrese Čingel v Xinjiangu, kde nejdůležitějšími současnými nositeli orální tradice jsou Zandavaanii Majig a jeho synovec Kakaanii Batcagaan (Bekeen). Další seznam nojonů nacházíme v knize B. Puncagdorže (Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 14), který zaznamenal orální tradici v sumu Bulgan. Z této trojice nejkratší, avšak zároveň nejpodrobnější v rámci žijících informantů z mongolské strany Altaje, linii nojonů uvedla B. Handǰav. Náznaky genealogických linií uváděné bulganskými potomky nojonského rodu, Cogtbayariin Šarhüüem a Cogtbayariin Bulgou nesahají před generaci Baldandorǰ nojona. Jména nojonů starší generace uváděná ještě B. Puncagdorǰem jsou v dnešním Bulganu a Mönhhairhanu již zapomenuta vyjma jednoho jména zmíněného R. Čadraabalem.

Batcagaan, Majig (Čingel)	**Taya (Баатар 1999: 11)**	**Пунцагдорж – Сайнбилэг (1999: 14)**	**B. Handjav (Mönhhairhan)**	**Čadraabal**
Ildeng har amban	Гэлэн (Бурхан) амбан	-	-	
Ceren taiǰ		-	-	
Naran har amban	Нарийн хар Дэлэг амбан	Нарийн хар	?	Narin har amban[466]
-		Хилэн хар буюу Дэлэг ноён	-	
-	Сайн билиг ноён	Сайнбилэг	Sainbilig amban	
Sambuu taiǰ	Самбуу тайж	Самбуу тайж	Sambuu taiǰ	
-	Жож амбан (Хөгшин ноён)	[mimo rod nojonů: Жожоо амбан = өвгөн ноён]	[Dašceveg = J̌ooǰa amban]	[J̌ooǰa = övgön noyon]
Dambadorǰ, Baldandorǰ, Čültüm da lama (vládl za svého synovce Jamiyanǰava) – synové Sambuu taiǰe	Дамбадорж, Балдандорж, Чүлтэм да лам (ноён лам)	Дамбадорж, Балдандорж, Чүлтэм даа лам	Baldandorǰ, Čültem da lam (nezmiňuje Dambadorǰe)	Dambadorǰ, Baldandorǰ, Čültem da lam
J̌amiyanjav	Жамъянжав	Жамъянжав	J̌amiyanǰav	J̌amiyanǰav

Je zřejmé, že jména Ildeng har amban, Naran / Nariin har amban, Hilen har amban jsou veřejnými přízvisky, používanými jako uctivá záměna pravých jmen vládců, jejichž vyslovování se běžní Mongolové vždy vystříhali. Označení *amban* vychází z mandžusko-mongolského označení vládců chošúnu Baruun ambana jako předáků Pravého křídla Altajských Urianchajců sula amban (viz kap. 2.2.).

Nejednoznačné, avšak patrně významné je opakované použití slova *har* (1. černý, 2. metaforicky: prostý, běžný, pravý, čistý apod.). Může to znamenat, že postavení chošúnních představitelů a jejich dědičné právo na úřad nebylo oficiálně uznáno mandžuským dvorem, a proto byli pouze „prostými/neurozenými předáky“ (*har amban*). Druhý metaforický význam odvozuji ze zmínky o Baldandorǰ ambanovi, jehož měl Dambiiǰancan označit za „Urianhain tost har“. Z kontextu je sice jasné, že se má jednat o spíše posměšné označení („urianchajský umaštěnec“), avšak může mít i pozitivní konotace. *Toson* „máslo, (mléčný) tuk“ je symbolem hojnosti, význam slova *har* v tomto spojení sice ani sami Urianchajci nedokázali vysvětlit, avšak vnímají jej jako pozitivní označení (přibližně „pravý, skutečný vládce“). Je nepravděpodobné, že by se jednalo o lidový mongolský překlad oficiálního mandžuského titulu nojonů chošúnu Baruun ambana: *sula*

465 Jedná se především o korespondenci hovdského ambanátu s centrálními úřady týkající se potvrzování nových chošúnních správců uložené ve fondu *Junjichu* 軍機處, oddíle *Manwen lufu zouzhe* 滿文錄副奏摺. Podrobné výsledky tohoto výzkumu zveřejním v samostatné studii, v této kapitole uvádím jen orientační posloupnost chošúnních správců.

466 Jméno Narin har amban si Čadraabal vysvětluje jako označení velkého štíhlého člověka s vysokými zády (*ih nariin öndör nuruutai*). Čadraabal 30. 7. 2017 170730_007.

amban, dosl. „volný hodnostář“ (bez konkrétní vymezené odpovědnosti). Ceren taiǰ je spíše genealogickým spojením mezi Ildeng har ambanem a Naran har ambanem a dle analogie s pozdějším Sambuu taiǰem je pravděpodobné, že se nestal představitelem chošúnu (*ambanem*). Identifikace jmen Ildeng, Nariin, Hilen, Deleg/Geleg a Cereng se jmény nojonů z archivních pramenů je prozatím nemožná.[467]

5.2.2.2. Sainbilig a J̌ooǰa amban

Handǰav s Čadraabalem uvedli Sainbiliga jako nejstaršího nojona, k němuž sahá lidová paměť. Podle Handǰav byl synem Sainbiliga Sambuu taiǰ, jehož synové Baldandorǰ a Čültem da lam později převzali vládu nad chošúnem. O Sainbiligovi Handǰav nic bližšího neuvedla, omezila se jen na zmínku, že byl ideálním a ctnostným vládcem.[468]

Sainbiligovu údajnému synovi Sambuu taiǰovi podle orální tradice scházely schopnosti stát se nástupcem svého otce pravděpodobně vzhledem k mentální poruše nebo jinému zdravotnímu postižení. Puncagdorǰ a Taya uvádějí, že byl jednooký.[469] Handǰav jej popisuje jako tělnatého muže, jenž se hodil k zápasení (*beyerheg buumarhag bök kümün baiǰ*), ale nebyl schopen správy chošúnu (*nutag zahirah čadvargüi, taaruuhan küm baiǰ*). Podle Handǰav byl Sambuu taiǰ zabit Kazachy, když do chošúnního kláštera vezl na velbloudech nádoby s alkoholem (*dombotoi arih*) nebo s mlékem.[470] Jeho mrtvola byla vhozena do řeky Öröngö.[471] Soudě podle řeky Öröngö jeho smrt spadá do doby před rokem 1912, kdy bylo centrum chošúnu i s klášterem vojsky Autonomního Mongolska přesídleno k řece Bulgan. Puncagdorǰ, Taya a Čadraabal připisují smrt utopením Dambadorǰovi, předpokládanému nejstaršímu synovi Sambuu taiǰe, jehož jméno Handǰav neznala.

Handǰav uvedla, že vzhledem k Sambuu taiijově neschopnosti stát se ambanem a útlému věku Sambuu taiǰových dětí se chošún rozhodl vzít z kláštera člověka jménem Dašceveg a pověřit jej dočasnou správou chošúnu s tím, že později dobrovolně předá úřad nejstaršímu Sambuu taiǰovu synovi.[472] Dašceveg mezi lidmi proslul jako J̌ooja amban (J̌ojoo podle Puncagdorǰe, J̌oǰ podle Taye). Podle Handǰav je označení J̌ooǰa uctivé a znamená „malý bratr“ *bičken ah.*[473] V Bulganu se dnes jméno J̌ooǰa vykládá ze spojení *ǰoǰig hüühed* „samotářské dítě“ a i v současnosti je v bagu Ulaanhus člověk s přezdívkou J̌ooǰa v tomto významu. Puncagdorǰ a Čadraabal uvádějí označení *övgön noyon* („starý nojon“ či „stařec nojon“) rovněž v souvislosti s J̌ooǰa ambanem.[474] To souvisí s poměrně dlouhou dobou jeho vlády, která podle Čadraabala měla trvat přibližně dvacet let. S jeho vládou se sice nespojují téměř žádné konkrétní činy, avšak řadu událostí orální tradice datuje pomocí odkazu na dobu *övgön noyona*.[475]

---

467 Snad by bylo možno identifikovat Naran har ambana s Ayuušem, Ceren taiǰe s Ölziibuyanem a Ildeng (=Yeldeng?) har ambana s Gelen/Burhan ambanem a Molomdarǰou.

468 Hanǰav 5. 7. 2012 WS560662 20:42.

469 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 14, Баатар 1999: 11.

470 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 13:17. [TX55] „[Nejstarším z nojonského rodu] byl Sainbilig amban. Od Sainbilig ambana dále nevím. Sainbilig ambanovým synem byl Sambuu taiǰ. Ten Sambuu taiǰ nevládl, byl poněkud pomalý, neznal nic než pití alkoholu. A ten Sambuu taiǰ jednou dopravoval lamům do kláštera v Altai Čingelu mléko a jak vezl mléko v hliněných hrncích, zabili jej Kazaši a hodili do vody.

Sambuu taiǰovi se narodili velmi schopní synové, Čültem da lam a Baldandorǰ amban. Syn Baldandorǰe, jenž byl nojonem, J̌amiyanǰav zůstal v Altaji jako mladý člověk.“

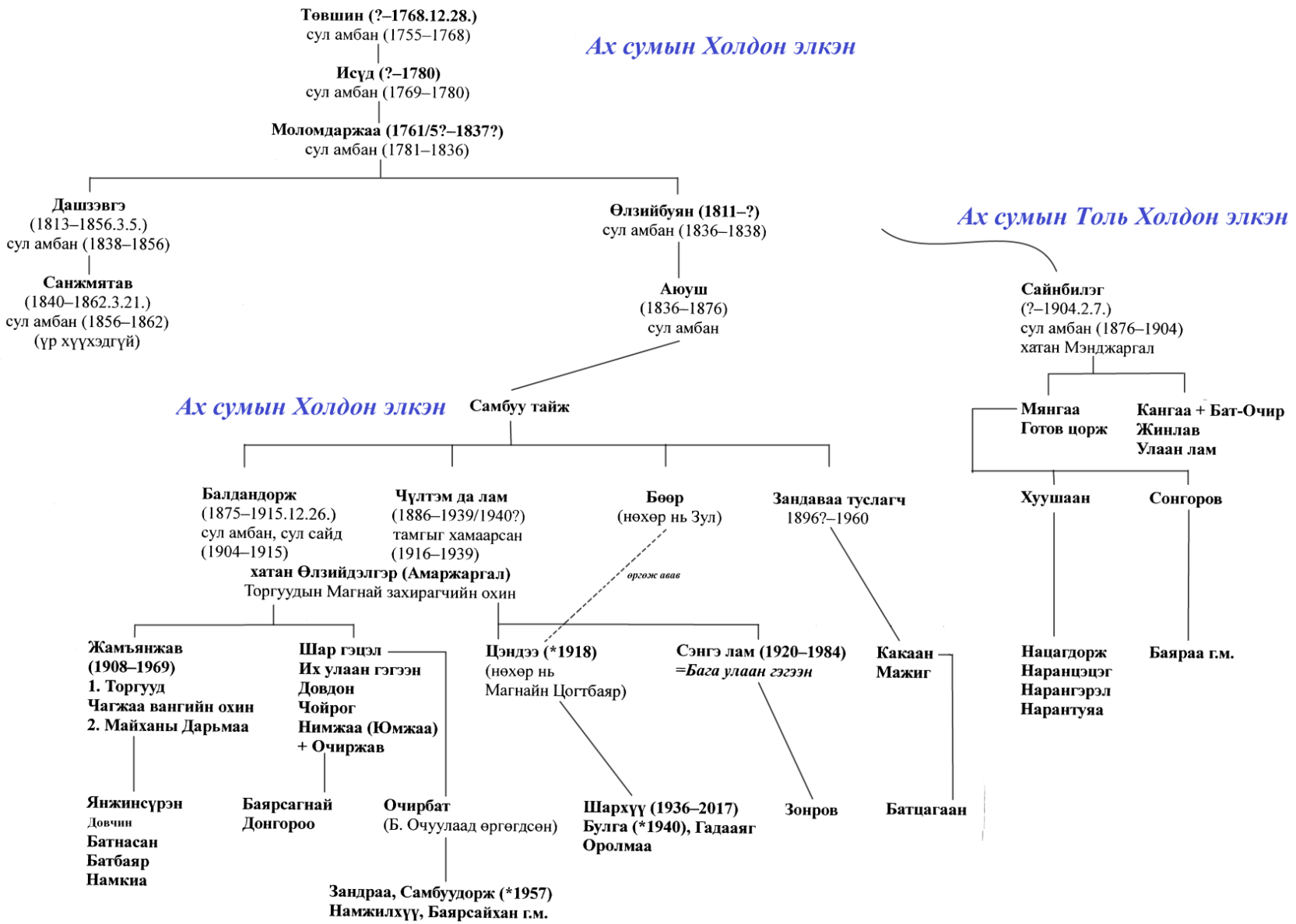
471 Handǰav 17. 7. 2013 WS560969.

472 Handǰav 17. 7. 2013 WS560969 11:50: *lam kümün harluulǰ daščeveg geǰ amban suulgahad.* Podle Taye však J̌ooǰa nebyl mnichem, ale nižším hodnostářem *zalan* (Баатар 1999: 11).

473 *Dašcevegiig bičken ah geed hündetgeǰ ögsön ner ni, aakalǰ kelsen üg.*

474 Na základě archivními prameny doložené posloupnosti chošúnních správců se ovšem nabízí možnost, že původním nositelem označení *övgön noyon* mohl být spíše Molomdarǰaa, jenž ve funkci nojona setrval 55 let (1781–1836).

475 Historický vtip o Haranǰigově dceři; příběh, jak Ayuukaan Sürnei získal Haranǰigovu dcera; Markův ulovený tygr apod.



1 2 3 4 5 6 7 8 9 10

Podle R. Čadraabala J̌ooja amban zemřel ve vysokém věku (proto byl nazýván Övgön noyon Nojon „Stařec“). Ke sklonku života trpěl poruchou kognitivních schopností a schopnosti orientace. Jednou v noci vyšel z domu a zabloudil do stáda koní. Kazach, který své stádo koní hlídal, jej ve tmě považoval za zloděje a nechtěně jej ubil k smrti.[476]

Orální tradice sice připouští, že J̌ooja byl dobrým a inteligentním správcem,[477] avšak jednoznačně zdůrazňuje, že se ujal úřadu chošúnního nojona svévolně, protože nepatřil k legitimní hlavní linii nojonskému rodu. Tradiční rodová nomenklatura označuje větev hlavního nojonského rodu (v novější době představovanou Baldandorǰ ambanem a Čültem da lamou) jako Baga Holdon elken („Malá Holdon elken“),[478] kdežto vzdálenější příbuzenstvo nojonského rodu jako Ih holdon elken. Setkáváme se také s názvy Tugal Holdon elken a Toli Holdon elken.[479] Předpokládá se tudíž, že J̌ooja amban byl vzdáleným příbuzným chošúnních nojonů a že oba rody se od sebe oddělily již před několika generacemi, a proto dostaly i rozdílná jména.[480] I přesto není zcela jasné, proč tradice J̌ooja ambana považuje za „neurozeného“ (*uggüi*), když zároveň (v souladu s archivními prameny) uvádí, že pocházel z vedlejší větve nojonského rodu. Podle Handǰav „(Dašceveg) nepatřil k elken nojonů, byl to člověk jiné elken“ (*noynii elken biš baiǰ, angi elken*.). Čadraabal si tento rozpor vysvětluje tak, že J̌ooja byl s rodem nojonů spřízněn po ženské linii, poté by ovšem nemohl náležel ke stejnému rodovému jménu elken.

Podle Handǰav byl J̌ooja povolán za nojona z vůle chošúnu. Po dosažení dospělosti měl okamžitě předat svou funkci Sambuu taiǰovým synům. To se zřejmě nestalo. Podle Čadraabala se přívrženci J̌ooja ambana (snad jeho rodinní příslušníci) rozhodli Sambuu taiǰova nejstaršího syna Dambadorǰe zavčas zbavit. Při vhodné příležitosti mu při brodění řeky Cagaan gol (dnes v Čingelu, Xinjiang) ukázali místo brodu hluboké místo a on se při brodění utopil.[481] Podle Puncagdorǰe J̌oǰova klika Dambadorǰe opila a utopila v řece Hoit Čingel.[482] Podle Taye k veřejné kritice J̌ooja ambana došlo, když J̌ooja amban vzal z kláštera svého syna jménem Minggaa, oženil jej s dcerou Ceren *zalana*, a tak jej začal cíleně připravovat na převzetí funkce chošúnního nojona.[483] Uvážíme-li, že Dambadorǰův mladší bratr Baldandorǰ se narodil kolem roku 1875, spadá údajná smrt Dambadorǰe do doby kolem roku 1890. Také Sambuu taiǰův druhý syn Baldandorǰ byl podle orální tradice poslán do kláštera, aby se zabránilo jeho kandidatuře na pozici nojona. Zvláště pak orální tradice kritizuje J̌ooja ambanův pokus prosadit za své nástupce své syny (Šar zalan, Gotov Corǰ).[484] Ti se údajně o nástupnictví drali hned po J̌ooja ambanově smrti, avšak nižší chošúnní nobilita reagovala požadavkem restituovat původní vládnoucí klan (Ich holdon elken). Dambadorǰ měl být podle Taye utopen později, snad až po smrti J̌ooja ambana. Uvádí totiž, že o nojonskou hodnost se ucházel člověk jménem Šaǰig, starší bratr Bat-očira, jenž se oženil s J̌ooja ambanovou dcerou Kangou. Ten se s Dambadorǰem záměrně opíjel a opilého jej utopil v řece Cagaan gol.[485] Ještě po deseti letech jim byla přisouzena zodpovědnost za vraždu Baldandorǰe (viz níže).

Handǰav shodně s Puncagdorǰem uvedla pro starší orální tradici zřejmě stěžejní příběh vystihující veřejné mínění o J̌ooja ambanovi jako nelegitimním ambanovi. Tím klíčovým příběhem vyjadřujícím význam rodové legitimity nojona pro poddané chošúnu je příběh Šolog Šonhora. Šolog Šonhor, podle tradice prostý poddaný chošúnu,[486] odmítl poslouchat Dašcevega – J̌ooja

476 Čadraabal 29. 7. 2017 170729_001 9:50–10:23: [TX56] „Na konci života ten J̌ooja amban zemřel takto. Nějaký Kazach ho ubil. V noci vyšel z domu a zabloudil. Vešel mezi koně Kazacha, který to stádo koní střežil. Ten člověk hlídající koně si pomyslel, že je to zloděj, a ubil jej. Lidé to takto vykládali.“

477 Např. Čadraabal 18. 5. 2018 180518_005: *ǰooǰa amban ... hel amtai, tolgoitoi.*

478 Význam a původ jména Holdon nedokázal nikdo z informantů vysvětlit.

479 Бөххуяг 2004: 44 považuje J̌ooja ambana za člena Toli Holdon elkin.

480 Bekeen uvedl, že Ih holdon a Baga holdon elkin se odvozují od dvou bratří. Bekeen 22. 1. 2013 WS560808 02:00.

481 Písemný záznam podle slov Čadraabala 7. 5. 2015.

482 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 15.

483 Баатар 1999: 11.

484 Handǰav 17. 7. 2013 WS560969 10:00.

485 Баатар 1999: 12.

486 Handǰav (19. 4. 2015 150419_001) uvedla genealogické spojení mezi Šolog Šonhorem a dnešními obyvateli Mönhhairhanu. Synem Šolog Šonhora byl Balǰinyam, Balǰinyamovým synem Hoohonog, Hoohonogovým synem Olzvoi. Pan Olzvoi (*1941) tuto genealogii potvrdil (1. 7. 2015 150701_001).

ambana hned po jeho dosazení do nojonské funkce a zvolil raději emigraci v oblasti centrálního Xinjiangu, kterou vzhledem k vyššímu zastoupení čínského obyvatelstva považovali Urianchajci za „čínské vnitrozemí“. Starý původ narativu nasvědčuje, že obě hlavní verze obsahují veršovanou a aliterovanou pasáž s obdobnými formulacemi a metaforami:

Šonghor gedeg kümün:	Člověk zvaný Šonhor pravil:
uggüi beyetei č,	„Tělo bez předků,
ulgüi gostoi č,	boty bez podrážky,
odon coohor čiraitai č,	se strakatou tváří,
otau tarvagan šüdtei č,	se zuby dlouhozubého tarvaga,[487]
bi čamd zahiragdadggüi gegeed,	tobě já se nepoddám.“
J̌ooǰa ambaniig dairǰ davčihaad,	S těmito slovy napadl J̌ooju ambana
tegeed Conǰuur orgaad yavǰ odson.	a utekl do Conǰe.

(B. Hanǰav, Mönhhairhan, 17.7.2013)

Уггүй жинстэй	Máš odznak, ale ne urozenost,
Олон цоохор морьтой	máš spoustu strakatých koní,
Отау тарвага шүдтэй	ale zuby jako dlouhozubý tarvag,
Ноён чамд би захирагдахгүй[488]	tobě já se nojone nepoddám.

Altajští Urianchajci původně užívali speciální lehkou koženou obuv, jejíž tvar v porovnání s běžnými mongolskými botami připomínal čínské látkové boty (*maahai* – odtud pravděpodobně urianchajský název pro tento typ bod *maag*). Sousední etnické skupiny hovořily o urianchajských botách jako botách bez podrážky (*ulgüi*). Šolog Šonhor ve své kritice J̌ooǰa ambana vhodně připojil k vyjádření *uggüi beye* („tělo bez původu“ = člověk bez urozených předků) posměšnou metaforu urianchajských bot, čímž zřejmě naznačuje, že J̌ooǰa i jako amban je přece jen obyčejný Urianchajec. Ačkoli to v orální tradici nikde výslovně nezaznívá, na základě několika náznaků soudím, že nojonské rody byly mezi Altajskými Urianchajci ctěny i pro svůj neurianchajský původ, s největší pravděpodobností z řad ööldské – čoroské nobility Dzúngarského chanátu. V případě Meirengiin hošuu zachytil M. A. Pozdnějev tradici, že chošúnní vládnoucí rod pocházel z Chalchy, snad dokonce z *cagaan yasan* („bílé kosti“) potomků čingisovského rodu,[489] ačkoli podle archivních pramenů byl první nojon tohoto chošúnu Čuluun urianchajským „původním/kořenným“ *zaisanem* (*yazguuriin zaisan*) (vládl 1755–1758) jako první nojonové všech ostatních altajsko-urianchajských chošúnů.

Podle Puncagdorǰe J̌ooǰa Šonhora pokutoval 81 kusy velkého dobytka (81 *bod*).[490]

Puncagdorǰ i Handǰav pokračují informací, že jakmile se Šonhor dozvěděl, že J̌ooǰa zemřel a chošúnním nojonem se stal Baldandorǰ jako legitimní následník, přišel zpět a úlisným způsobem si na nojonovi vyžádal přijetí zpět mezi poddané chošúnu. U Puncagdorǰe je celý narativ doplněn vtipnou vsuvkou, v níž Šonghor hodnotí svůj život v Číně (viz 3.5.1.1.), a veršovaným vysvětlením, proč se vrátil. Puncagdorǰova verze však v tomto bodě připouští pochybnost, zda autor Šonhorovu promluvu nerozvedl ustálenými formulacemi z eposů či jiných ústněliterárních zdrojů.[491] Ironické

487 *Otau tarvaga* (*otaa tarvaga*) – tarbagan, jemuž dva horní a dva spodní zuby přerostou obvyklou délku (místo 1 cm až 2-3 cm) a vyčnívají z tlamy. Takový jedinec pak nemůže pohodlně spásat trávu, chřadne a předčasně umírá.

488 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 15.

489 Позднеев 1896: 363.

490 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 15.

491 Přesto je možno Puncagdorǰe nadále vnímat jako nositele lokální orální tradice.

Өвгөрөх насан болов	Přišel čas stáří,
Өхийх нурган болов	hřbet se mi zohnul,
Цөв болсон магнай цаас болов	železné čelo zvetšelo jak papír,
Чулуу шиг зүрх уушиг болов	skálopevné srdce změklo jako plíce.
Хөгшин амбан Жоожоо үхэж гэдгийг сонсоод	Jak jsem uslyšel, že J̌oǰoo amban zemřel
Хүүхэн Хонгор Балдандорж ноён болсон гэж сонсоод	a spanilý Baldandorǰ se stal nojonem,
Төрсөн газар минь	přišel jsem za svou rodnou zemí
Ноён нутаг минь гээд нүүгээд ирлээ	za svou vrchností a lidem. (Пунцагдорж – Сайнбилэг

až vtipné vyznění Šonhorových projevů ladí s významem jeho přízviska Šolog „Šprýmař“.

Handǰav navazuje krátkým příběhem o tom, jak Šonhor vycvičil kobylu a nechal ji (proti běžným zvyklostem a předpisům) závodit při chošúnním nádamu mezi ostatními koňmi. Handǰavino vyprávění je zde dobrou ukázkou orálního narativu, který byl v její paměti zapsán ve velmi konstantních formulacích, jak ukazují nahrávky z let 2012, 2013 a 2015. Verze z roku 2015 je vystavena již jen na několika pevných formulacích a pro posluchače neznalého kontextu nedává souvislý smysl. Původnost formulací dokládá i výraz *aisnaa* „přichází, blíží se“ (současní Altajští Urianchajci v Bulganu potvrdili tvar *aašna* shodně s Ojraty v Xinjiangu, ačkoli u bulganských Urianchajců již není sloveso *aaši-* aktivně používáno).[492]

Verze z roku 2013: WS560969 17.7.2013 11:50

1 *tegeed ter sambuu taiǰiin kövüün baldandorǰǰ amban suuhaar nutagtaan ireed*
2 *ǰooǰa amban ühej čamaig amban suuǰ baihaar irev geǰ helev*
3 *tegeed šonghor gedeg küm ih mayagtai küm baiǰee*
4 *küzüügii tevreed uilaad sur harvaad uhaa aldaad unaǰ baisan gelee*

5 *hošuunii naadam bolǰ baihad güü soyoǰ uraldaand taviad*
6 *tegeed keer č yum basan baigaa*
7 -
8 *teriig türüüleed irheer mereg šinǰideg*
9 *kok halzan ölögčin ǰirvailgaad aisnaa meregt garaad baina*
10 -
11 *medegdeeg odaa noyonii tamgaan gazar očaad cokuulǰ torguulǰ tegǰ baisan*
12 *ter šonhor ilüü küm baisiim gelee*

Verze z roku 2015: 150419_001 14:32

1 *tegeed baldandorǰ amban suuhaar ireed*
2 *ǰooǰaa amban ühčihǰ – ǰooǰa amban geǰ bas keldeg baiǰ – ǰooǰa amban ühčiǰ čamaig amban suuǰ baihaar irleeb geǰ*
3 -
4 *küzüügii teversen bolood uilaad sur harvasan unaad mayag gargaǰ baihgui yuu*

5 *güü soyoǰ uraldaand taviad*
11 *tegeed medegdeed torguulah cokuulah ih yum bolǰ baisiimgelee*
6 *tegeed keer čini bolǰ baina*
7 *or galzan yum baiǰ*
8 *kok halzan ölögčin ǰirvailgaad türüüleed irǰ baihaar*
9 *kok halzan ölögčin ǰirvailgaad aisanaa geheer*
10 *tend irheer harin güü baisiim*
12 *ter hurdan maliig ilüü tanidag hog baiǰiil ter*

Verze z roku 2013:

1 A poté, co syn toho Sambuu taiǰe, Baldandorǰ, se stal ambanem, přišel [Šonhor] zpět domů.
2 Řekl [Baldandorǰovi]: „Jak jsem uslyšel, že J̌ooǰa amban zemřel a ty ses stal ambanem, přišel jsem.“
3 Ten Šonhor byl velmi strojený člověk:
4 obejmul jej kolem krku, plakal a spadl k zemi, jako by omdlel a ztratil vědomí.

5 Při chošúnním nádamu vycvičil [Šonhor] kobylu a pustil ji závodit.
6 Byl to asi hnědák.
7 -
8 Když [ten kůň] dobíhal jako první, věštili.
9 Věštba ukázala: „Přibíhá šedá samice s bílým čelem.“
10 -
11 Tak se [Šonhor] prozradil. Odvedli jej na úřad a tam jej zbili a pokutovali.
12 Ten Šonhor byl ale mazaný.

Verze z roku 2015: 150419_001 14:32

1999: 15)

492 V generaci Handǰav sloveso zřejmě aktivně používáno bylo, neboť uvedla pro vysvětlení praktickou větu *Gadaa mašaan čiiča aisna.* „Venku přijíždí automobil.“

1 Když se stal Baldandorǰ ambanem, přišel.
2 Řekl [Baldandorǰovi]: „Jak jsem uslyšel, že J̌ooǰa amban zemřel“ – také mu [Dašcevegovi] říkali J̌ooǰa amban – „a ty ses stal ambanem, přišel jsem.“
3 -
4 Obejmul jej kolem krku, plakal a dělal, jako by omdlel.

5 [Jindy] vycvičil kobylu a nechal ji závodit.
11 Prozradil se a bylo z toho obrovské bití a pokutování.
6 Byl to hnědák.
7 S krásně bílým čelem.
8 [Zjistili věštbou, že] ten kůň dobíhající jako první je „šedá samice s bílým čelem.“
9 [Věštba ukázala, že] že přibíhá „šedá samice s bílým čelem,“
10 a jak doběhla, skutečně to byla kobyla.
12 Jak ten ale rozuměl rychlým koním.

Puncagdorǰ rovněž představuje Šonhora jako schopného cvičitele koní a naznačuje, že pravým důvodem rozepře mezi Šonhorem a J̌ooǰa ambanem byla J̌ooǰova snaha zmocnit se Šonhorova nejlepšího koně. U Handǰav událost s rychlou kobylou není časově určena a za zmínku o Šonhorově návratu po nástupu Baldandorǰe je zařazena, aby ilustrovala Šonhorovy zvláštní, poněkud podivínské povahové vlastnosti.

Podle Puncagdorǰe nechal J̌ooǰa (Övgön noyon) cvičit svých 25 koní na nádam. Jednoho rána se mezi nojonovými koňmi objevil zřejmě omylem zatoulaný Šonghorův „Žlutohnědý“ Šar heer. J̌ooǰa, jenž po Šonhorově koni již delší dobu pošilhával, se rozhodl si jej přivlastnit. Rozvažoval, které ze dvou dětí hlídajících skupinu koní stanoví jezdcem při dostizích, a rozhodl se, že nechá chlapce zápasit. Ačildaa, později slavný vypravěč eposů, byl slabší postavy a jistě by jej silnější Manǰ přemohl. Zeptal se tudíž nojona, zda chce, aby na koni jelo dítě lehčí či těžší? Podle logiky věci musel nojon samozřejmě dát přednost dítěti lehčímu, což byl Ačildaa.[493]

Zatímco první část sdíleného narativu s veršovanou kritikou J̌ooǰa ambana staví Šonhora téměř do pozice mučedníka, jenž pro loajalitu legitimnímu nojonskému rodu neváhá (alespoň dočasně) ztratit domov, dodatek o Šonhorových koních předchozí dojem poněkud zpochybňuje – ať již byl v právu nojon či Šonhor, Šonhorův odchod do Číny byl únikem před odpovědností. Požadavky vrchnosti – byť zasahují do soukromého vlastnictví a zájmů – je ovšem v tradičním mongolském myšlení třeba respektovat a plnit.

Čadraabal příběh o Šonhorově dočasné emigraci v Číně nevěděl, avšak ke spojení Šolog Šonhor si vybavil ustálené spojení, které slýchával jako dítě: *Šodon coohor moritoi Šolog Šonhor irǰ baina* „Přichází Šprýmař Šonhor, jenž má nezaměnitelně strakaté(ho) koně.“[494] V orální tradici je Šolog Šonhor neodmyslitelně spojen se svými strakatými koňmi.

5.2.2.3. Sainbilig = J̌ooǰa amban?

Po rekonstrukci nojonského rodokmenu chošúnu Baruun ambana na základě pekingského archivu jsem si nutně položil otázku, kde se v archivních pramenech skrývá výrazná postava J̌ooǰa ambana či Dašcevega. Je samozřejmé, že J̌ooǰa je lidová přezdívka, která by v oficiálních dokumentech neměla opodstatnění. Jméno Dašceveg – ve formě Dasijiγba (v dnešní standardní podobě Dašzegve) – skutečně v rodokmenu nojonů nacházíme. Byl to druhý syn nejdéle vládnoucího chošúnního nojona Molomdarǰi a vládl po sesazení svého staršího bratra Ölziibuyana (1836–1838), jenž údajně zatajil zabití blíže neznámého Kazacha. Dašzegve, původně ředitel panství (*ǰalan-u ǰanggi*) vládl v letech 1838–1856 a po jeho smrti se stal nojonem jeho syn Sanǰmyatab (1856–1862), jenž však brzy zemřel, aniž by zanechal následníka. Funkce se tudíž vrátila k mezitím dospělému Ölziibuyanovu synu Ayuušovi (1862–1874). Dašzevge by tak sice odpovídal svým jménem, avšak jako o druhorozeném synu nojona by o něm nemohly být žádné pochybnosti stran legitimity. Navíc doba jeho vlády je příliš vzdálená, takže do ní nelze odhadem zařadit ani Šologa Šonhora podle genealogie jeho potomků. Tím spíše je skutečnost uchování jména

493 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 15-16.
494 Čadraabal 31. 7. 2017 170731_006.

Dašzegve (Dašceveg) v orální tradici v podání Handǰav pozoruhodná.

Bulganští informanti – žijící i zemřelí – shodně uváděli, že Sambuu taiǰi byl synem Sainbiliga. O Sainbiligovi tak na základě orální tradice nebylo pochyb, že se jedná o nojona z hlavního rodu Holdon elken. Vzhledem k tomu, že neurčitá chronologie orální tradice neznala ani přibližné datum nástupu Baldandorǰe do nojonské funkce, zdálo se, že J̌ooǰa spravoval chošún někdy v prvním desetiletí 20. století mezi Sainbiligem a Baldandorǰem.[495] Jednoznačný obraz zpochybňovala jen absence jména Sainbilig v rodokmenu nojonského rodu uvedeného v Čingelu Maǰigem a Bekeenem, kde je Sambuu taiǰ synem Naran har ambana.

Když se však objevil archivní pramen hovořící o nástupu Baldandorǰe přímo po smrti Sainbiliga s tím, že Baldandorǰ je pouze „příbuzným vnukem“ (*mukûn omolo*) Sainbiliga,[496] ukázalo se najednou, že nejvhodnější k identifikaci s J̌ooǰa ambanem je v archivních pramenech právě Sainbilig. Žel nenašel jsem originál podání císaři od Hovdského ambana (*lu fu zouzhe* 錄副奏摺) z doby nástupu Sainbiliga (1876), kde by mohl být vztah předchozího nojona Ayuuše k Sainbiligovi popsán podrobněji i s důvodem, proč nebyl úřad předán jeho vlastním potomkům, ale jen císařské schválení Sainbiligovy kandidatury v mandžuském kopiáři (*dangpu* 檔溥).[497]

Zmínky v orální tradici umožňující přibližnou dataci J̌ooǰa ambanovy vlády rovněž směřují do období Sainbilig ambana (1876–1904).

1.) Samotná návaznost, že po smrti J̌ooǰa ambana nastoupil Baldandorǰ;

2.) Narození Šolog Šonhora lze podle jeho genealogie odhadovat přibližně do 40.–50. let 19. století, v průměrném dospělém věku byl tudíž právě při nástupu Sainbiliga a v době nástupu Baldandorǰe mohl mít kolem 50-60 let. (Podle Puncagdorǰe ovšem k rozepři mezi Šonhorem a J̌ooǰa ambanem nedošlo hned při jeho nástupu do funkce, ale teprve později v průběhu jeho vlády.)

3.) Puncagdorǰ zmiňuje (viz výše), že vypravěč Ačildaa jako dítě závodil na koních J̌oojo ambana a hlídal je (tedy pravděpodobně ve věku kolem 10 let). Podle Katuua (2013: 16) se Ačildaa narodil v roce 1881.

5.2.2.4. Baldandorǰ

Po smrti Sainbilig ambana (7. 2. 1904) se představitelé chošúnu rozhodli navrhnout na místo chošúnního nojona a *sul ambana* Pravého křídla Altajských Urianchajců třicetiletého vnuka někdejšího chošúnního vládce Ayuuše (chošún spravoval v letech 1862–1874) jménem Baldandorǰ (nar. asi 1875). Baldandorǰ byl tou dobou mnichem, a proto bylo třeba z něj pro jmenování do světské funkce sejmout mnišské sliby.[498]

5.2.2.4.1. Baldandorǰova životní data a smrt podle orální tradice

Podle orálních pramenů byl Baldandorǰ chošúnem vybrán do funkce ambana po smrti J̌ooǰa ambana. Orální tradice se rozchází v tom, zda byl do té doby Baldandorǰ lamou, či nikoli.[499] Orální tradice popisuje Baldandorǰe jako ideálního vládce, kterému však nebylo dopřáno dlouhé období vlády. Podle Handǰav zemřel ve svých 33 letech a když lamové analyzovali datum a okolnosti jeho skonu pomocí knihy *Zlatá krabička* (*Altan haircag gedeg nom üzeed šinǰee sökne*), zjistili, že “zemřel skrze sen Hurmast tengriho (*Hurmustiin züüdeer nas barsan kümün*).[500] Za tímto vyjádřením se skrývá představa, že spánek vládce nebes, Hurmast tengera, trvá v pozemském čase právě třicet tři let a po dobu svého spánku se může zrodit a žít jako člověk. Podle Čadraabala se Baldandorǰ dožil 37 let. Z archivních pramenů lze vypočítat, že Baldandorǰ zemřel snad ve 40 letech, avšak orální tradice vystihuje, že lidé jej vnímalo jako mladého a energického člověka, který

495 Handǰavině verzi odpovídá i narativ zaznamenaný Puncagdorǰem a Tayem. Čadraabal rovněž potvrdil, že slýchával o shodné posloupnosti Sainbilig – Sambuu (nahrazený J̌ooǰa ambanem) – Baldandorǰ.

496 ZGDYLSDAG 3-210-4580-66, Срба 2018: 89.

497 ZGDYLSDAG 03-18-009-000220-0007-0047.

498 ZGDYLSDAG 3-210-4580-66.

499 Podle Handǰav lamou byl (... *lam küm harluulǰ* ...). Čadraabal se domnívá, že nikoli.

500 Handǰav 13. 6. 2014 WS561166 29:30–31:00. Také Čadraabal uvedl, že o identifikaci Baldandorǰe s Hurmast tengriem slýchával.

i v posledních letech před smrtí pádil na koni a střílel z luku. Podle archivních pramenů Baldandorǰ zemřel na nemoc páteře a ledvin, avšak orální tradice jeho smrt dramatizuje jako vraždu.

Baldandorǰovu smrt orální tradice jednomyslně situuje na střelecký závod. Bulganští Urianchajci dosud uchovávají tradici zimních střeleckých závodů konaných na ledě na rovné hladině zamrzlých řek *(mösön suriin harvaa*). Baldandorǰova osudná lukostřelba se měla konat u ústí údolí a řeky Ih Tömört, která se vlévá do Bulganu severně od dnešního centra bagu Ulaanhus.[501] Stejně jako dnes i tehdy se bezpochyby jednalo o důležité zimoviště. I archivní pramen datuje úmrtí do zimního období (26. 12. 1915 odpoledne mezi 15:40–17:40[502]). Ojediněle informanti situují místo Baldandorǰova úmrtí jinam – do ústí řeky Tuulait[503] (pravobřežní přítok Bulganu nedaleko dnešního centra sumu Bulgan) nebo dokonce do ústí údolí Bürged(tei) – Bürgediin aman.[504]

Důvod úmrtí uvádí orální tradice nejednotně. Podle Čadraabala dostal náhle infarkt a na místě zemřel.[505] Častější je však podezření z vraždy, avšak okolnost lukostřeleckého zápasu je spíše náhodná. Již na počátku 20. století Altajští Urianchajci stříleli jen luky s tupými dřevěnými hlavicemi. Někdo však Baldandorǰovi natřel jed na třmen jeho koně. Jed pak „pronikl podrážkou boty, zanítil nohu a otrávil jej“. Odpovědnost za tento čin klade tradice buď na Číňany[506] nebo na potomky J̌ooǰa ambana.[507]

Baldandorǰovy ostatky byly pohřbeny v jednom z bohatě rozvětvených horních údolí Ih Tömörtu (Hundagtiin Šaliriin salaa, tj. „v údolí s ostatky“). Jednoduchá dřevěná hrobová stavba (*bunhan*) je údajně dosud patrná. Ojedinělou a nepravděpodobně znějící zprávu uvedl Böhčuluun, podle nějž byl Baldandorǰ pochován na dřevěné konstrukci nad zemí (*sör*).[508] Podle R. Čadraabala bývalo kolem Baldandorǰova hrobu vidět pozůstatky z dřevěného oplocení.[509] Podle tradice měl Baldandorǰ v době své smrti zimoviště právě v ústí údolí Hundagt.[510]

5.2.2.4.2. Baldandorǰova hatan

Baldandorǰovu manželku (*hatan*) nazývá orální tradice jménem Amarǰargal, ačkoli v jediném archivním záznamu je Baldandorǰova manželka nazvána Ölziidelger.[511] Podle Handǰav byla dcerou správce torgúdského chošúnu Magnai *zahiragče* a za Baldandorǰe byla vydána v 16 letech. Po smrti Baldandorǰe byla i pro jeho syna a nástupce J̌amiyanǰava zvolena nevěsta od bulganských Torgúdů, zřejmě i pod vlivem jeho matky *hatan* Amarǰargal. Ve zvláštní kapitole se budu věnovat orální tradici o svatbě J̌amiyanǰava s torgúdskou nevěstou, která skončila smrtí nevěsty na základě kletby (*haraalu*). *Hatan* Amarǰargal pro svůj torgúdský původ želela náhlé smrti nevěsty z celého chošúnu nejvíce.

Jméno Amarǰargal uvedl v Čingelu Maǰig s Bekeenem, v Bulganu Handǰav a bylo známo i Tayovi, jenž uvedl, že ji jako nevěstu pro Baldandorǰe dohodil tímto úkolem pověřený lama Damibüü. Tay však považuje Amarǰargal za dceru torguudského Namǰaa wanga,[512] což odporuje opakovanému tvrzení, že nevěsta pro J̌amiyangǰava byla Namǰaa wangovou sestrou. Podle zmínky

501 Takto opakovaně Čadraabal a Šarhüü 14. 5. 2014 WS561155 6:20.

502 *Olun-a ergügdegsen-ü tabuduγar on ebül-ün dumda sar-a-yin qorin-u bičin čaγ.* МУУТА. ХА-3. Д-1. ХН-158, fol. 35r-36r. Срба 2018: 104.

503 *Алтайн Урианхайн үгсаатны зүй* 2014: 28.

504 Bekeen – Maǰig 20. 1. 2013.

505 Podle Čadraabala nebyl Baldandorǰ otráven (písemný záznam z rozhovoru, květen 2015). Nic neslyšel o tom, že by měl být zastřelen otráveným šípem. K jeho úmrtí došlo v zákrutě (tohoi) v ústí údolí Ih Tömört při kolektivní lukostřelbě na ledě. (Čadraabal 22. 7. 2016 160722_011). Také Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 16 (“өвөл сур харваж байгаад удалгүй таалал төгссөн гэнэ”).

506 Šarhüü (opakované vyprávění 15. 5. 2012, 14. 5. 2014).

507 *Алтайн Урианхайн үгсаатны зүй* 2014: 27 uvádí, že se tak stalo 3. dne prvního měsíce (Cagaan sar).

508 O. Böhčuluun 22. 5. 2018.

509 Čadraabal 3. 6. 2018 180603_007.

510 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 16 uvádějí, že Baldandorǰ amban zimoval tou dobou v ústí údolí Hundagat (v Ih Tömörtu). WS561155 14.5.2014 6:20.

511 Koncept výpisu platů pro nojony Sedmi chošúnů Altajských Uriachajců asi z roku 1914. МУУТА ХА-130. Д-1. ХН-38 [TX57]. Bylo snad její jméno změněno s ohledem na jméno praděda Baldandorǰ ambana – Ölziibuyan?

512 Баатар 1999: 12.

Handǰav nebylo jméno Baldandorǰovy *hatan* dlouho mezi poddanými chošúnu známo. Vlastní jména nojonů i jejich manželek totiž nebyla mezi lidmi vyslovována, a tudíž ani známa. Amarǰargal byla běžně zvána zdvořilým pojmenováním Bičken aak (Malá matka). Jednou Amarǰargal poslala své služebné, Tošil (později zvanou Ulaan aak) a její společnice, se sušeným tvarohem (*hurs)* a máslem ve střevě (*güzeetei toson*) od nojona za svými rodiči. Když služebné dary donesly, zeptal se Magnai zahiragč na zdraví své dcery a vnuků slovy: *manai Amarǰargal hatan, egtei taiǰtaigaan sain suurilǰ baina uu?* (Žije si dobře naše Amarǰargal *hatan* s dcerami a syny?) Díky tomu poddaní poprvé uslyšeli osobní jméno své paní a brzy se mezi lidmi rozšířilo.[513]

Amarǰargal zemřela pravděpodobně mezi lety 1934–1936. Handǰav si totiž pamatovala, jak se krátce poté, co menší chošúnní klášter Baga hüree překočoval zpět z Čingelu do Cenheru, šířila mezi lidmi zpráva: *bičken aak nas barčihǰ genee, manai baga hüreend mör gargah gene.* „Malá matka [Amarǰargal] prý zemřela. Prý se za ní bude sloužit v Baga hüree.“[514]

5.2.2.4.3. Baldandorǰovy děti

Podle Batcagaana měl Baldandorǰ noyon celkem dvanáct dětí. Z nich jsou známa jména sedmi dětí. Nejstarší syn J̌amiyanǰav (narozený v roce opice 1908, zemřel 1969) byl jako prvorozený předurčen k převzetí nojonské hodnosti. Handǰav velmi přesně uvedla, že J̌amiyanǰav převzal nojonskou hodnost ve svých 9 letech podle mongolského počítání věku (*hii nasaaraa*, tj. v 8 letech), tedy v roce 1916, což odpovídá i informaci archivních pramenů. Podle obecného mínění nebyl J̌amiyanǰav schopen osobně výkon funkce chošúnního nojona zastávat, protože byl koktavý (*eerüü*) a podle některých vykazoval příznaky lehké mentální retardace.[515] Úřední záležitosti za něj tudíž vykonával jeho strýc Čültem da lam, po jeho abdikaci (a patrně brzkém uvěznění a zavraždění) mladší bratr lama Senge.

Druhý syn se stal mnichem a je znám jen podle přezdívky Šar gecel (Žlutý gecel). Šar gecel si vzhledem k duševní nedostatečnosti svého staršího bratra dělal nárok na převzetí funkce chošúnního nojona. Pokud byl Šar gecel skutečně mladším bratrem J̌amiyanǰava, v době smrti svého otce byl nanejvýš šestiletým dítětem. Jen Šar kövüün uvedl Šar gecela jako prvního ve výčtu Baldandorǰových dětí (v pořadí Šar gecel, Čoirog, Nimǰav, J̌amiyanǰav, Donid, Dongra, Cende), ale ani v tomto případě nemohl být Šar gecel narozen dříve než v roce 1904, kdy Baldandorǰ opustil klášter. Šar gecelova snaha stát se nojonem namísto J̌amiyanǰava tedy zřejmě spadá až do počátku 30. let v době migrace do Čingelu (1930–1934). Bekeen uvedl, že Šar gecel na rozdíl od zbytku nojonské rodiny odešel zpět do Mongolska a ztratil se. Také podle Čadraabala odešel v době persekuce na východ bez dalších stop.[516] Zanechal však po sobě dítě, jehož matkou byla Buyant, která se později vdala za Günčina, syna Sampil *zahiragče* (také Günčin byl persekvován). Očirbat (narozený v roce opice, tj. 1932, byl posléze vychován Očuulou. Podle informací Očirbatova syna dr. O. Sambuudorǰe, pracovníka Mongolské akademie věd, se informace předávané v Bulganu o smrti Šar gecela různily. Šar gecel měl být zajat společně ještě s torgúdským společníkem v místě zvaném Botgonii hüzüü a uvězněn v Hovdu. Podle jedné zprávy z vězení oba uprchli a po příchodu k jezeru Serüün v Bulganu byli zastřeleni příslušníkem tajných služeb (Úřadu pro vnitřní bezpečnost, *Niigmiig ayuulaas hamgaalah yaam*). Podle jiné zprávy Šar gecel zemřel v hovdském vězení.[517]

Dále jsou jmenováni dva synové, v nichž byla rozpoznána převtělení dvou lokálních linií tulku – Velký červený gegén (Ih ulaan gegeen) a Malý červený gegén (Baga ulaan gegeen). Podle Batcagaana byl Ih ulaan gegeen (nebo Ih ulaan lam) již sedmým převtělencem ve své linii, zatímco Baga ulaan gegeen třetím. Šar kövüün uvedl jako jména převtělenců Donid (Ih gegeen) a Dongraa (Baga gegeen).

513 Handǰav 13. 6. 2014 WS561166 24:25-28:00.

514 Handǰav 17. 7. 2013 WS560969.

515 Har tolgoi 18. 5. 2018 180518_005: *ǰamiyangǰav noyon geriin gadaa buruu unaad yavdag baisan* „J̌amiyanǰav nojon venku jezdil na (dvouletých) telatech“ (ještě v době, kdy byl oficiálně nojonem).

516 Čadraabal 30. 7. 2017 170730_008.

517 Dr. Očirbatiin Sambuudorǰ, osobní sdělení 20. 9. 2018, Ulánbátar.

Ih ulaan gegeen byl podle Batcagaana a Majiga ve svých 25 letech zabit vodkou otrávenou jedovatým „černým rákosem“ (*har huls*). Věk, v němž zemře, údajně sám předem předpověděl. Jako nejmladší syn narozený za života Baldandorje je jmenován Dovdon (*1915, rok zajíce).[518] Vlastní jméno Malého červeného gegeena bylo podle čingelských pamětníků Senge. Senge se však narodil až v roce 1920 (rok opice, zemřel 3. dubna 1984 v Čingelu).[519] Blíže k reflexi dvou linií chošúnních gegénů uvedu v oddíle 5.2.4.

Po smrti Baldandorje žil s vdovou Amarǰargal Baldandorǰův bratr a regent J̌amiyanǰava, Čültem da lam. S Čültem da lamou se Amarǰargal narodily dvě děti – dcera Cendee (*1918, rok koně) a zmíněný Senge.[520]

5.2.2.4.4. Baldandorǰ a J̌aa lama Dambiiǰancan

Baldandorǰ je orální tradicí jednoznačně chválen. Podle Puncagdorje byl „pohledný, vzpřímené postavy a velice moudrý“,[521] podle Handǰav to byl „neobyčejný, podivuhodný člověk“.[522] Baldandorǰovu výjimečnost dokládá orální tradice jeho jediným konkrétním činem, a to odvahou postavit se proti *J̌aa lamovi* Dambiiǰancanovi.

Baldandorǰovo odvážné vystoupení proti Dambiiǰancanovi je součástí obecně kritického obrazu Dambiiǰancana v orální tradici Altajských Urianchajců a Zahčinů, která jej považuje jednoznačně za krutého vraha. V roce 1913, kdy byly Dambiiǰancanovi oficiálně přiznávány stěžejní zásluhy na vyhnání mandžuského ambana a jeho vojska z Hovdu a uděleno vlastní panství, vyslala většina altajsko-urianchajských chošúnů nemalé počty rodin z řad svých poddaných, aby se staly *šabi* neboli poddanými Dambiiǰancana, respektive jeho kláštera. Tyto archivně doložené seznamy[523] pomíjejí jako jediný chošún Baruun ambana (Darhan güna), což odpovídá i znění orální tradice o Baldandorǰově vytrvalém odmítání Dambiiǰancanových nároků.

[TX58] Přišel jistý lama zvaný J̌aa lama, [také zvaný] Dambiijaa. Jímal lidi a jen je bil a zabíjel a zabíjel. Ten takzvaný J̌aa lama. Takzvaný dörvödský klášter vybil skoro úplně. J̌aa lama k sobě volal Baldandorje, volal jej a volal, ale on nepřicházel. [Nakonec Baldandorǰ] přijel na strakatém koni. Strakatý kůň mívá zvláštní ocas. A na strakatém koni přijel jednou k J̌aa lamovi. [J̌aa lama řekl Baldandorǰovi:] „Myslel jsem si, že

har *kitadaar böhsöö nöhsön*	jste šikovný mladík
har *hasgaaraa hayaa kiisen*	s jazykem o čtyřech špičkách[524]
dör*vön ac keltei*	s kůží tlustou jako třmen[525]
dör*ööö zuzaan aristai*	jenž týl si jistí černými Číňany
dör*üühen [= doriuhan] zaluu baidiim bolgoson*	a boky černými Kazachy,
har mahgal mön beyeereen baiǰ biši.	a přitom je to sám Černý Mahákála.“[526]

Černý Mahákála je [jeden] *burhan.*

[Baldandorǰ na to:] Lidé o mě říkají, že

oi*rtsondaan* ***ö****lzeegüi*	nebývám nakloněn tomu, kdo se ke mně o pomoc uteče,
ha*rgaldsandaa* ***ha****yaagüi*[527]	a nebývám oporou tomu, kdo mne potká,

518 Dovdon dožil v Čingelu jako zemědělec. Jeho syn, Erüviin, získal při xinjiangském Šalvin gegénovi mnišské vzdělání a slouží čingelským Urianchajcům jako lama. V Čingelu není buddhistický chrám a veškeré náboženské předměty má Erüviin doma.

519 Neměl vlastní potomky, avšak jednoho adoptivního syna (Zonrob, dnes Čingel siyan, Ulaan bogč).

520 Dále se mezi Baldandorǰovými dětmi výjimečně jmenují dcery Čoiron (tak u Batcagaana) / Čoirog (tak u Šar kövüüna) a Nimǰa / Nimǰav – přinejmenším jedna z nich však byla starší sestrou J̌amiyanǰava a nemohla být dcerou Čültem da lamy.

521 *Царайлаг, нуруу тэгш, их ухаантай.* Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 16.

522 *Zügeer č biš, sürkee kün.* Handǰav.

523 МУУТА ХА-135 *Дамбийжанцангийн хувийн ба шавь хошууны тухай цуглуулга*.

524 Dosl. „s jazykem rozeklaným na čtyři strany“. Metaforické vyjádření, že dobře vládne jazykem, každého přesvědčí a přemluví, s každým se dokáže domluvit včetně nepřítele. Je tudíž obojetný a jednající zároveň na více stran.

525 Nebojí se neúspěchu a vždy dokáže prosadit svou vůli. Je možné i mírně odlišné fonetické znění *dörvön ac költei* „se čtyřma nohama“, čímž může být myšleno, že se Baldandorǰ na jedné straně opírá o mongolskou vládu, ale zároveň o Číňany a Kazachy.

526 Tib. *Nag po chen po* „Velký černý“.

527 Podle Čadraabala se v témže smyslu běžně užívá i spojení *hargaldsandaan havirgagüi.*

ale vy Učiteli jste mě [naopak] pochválil.[528]

Baldandorǰovo soupeření s J̌aa lamou se odehrává výhradně na úrovni slovní potyčky. J̌aa lama obviňuje Baldandorǰe z obojetné politiky. Podle J̌aa lamy se sice Baldandorǰ činí loajální mongolskému státu, ale ponechává si otevřenou i cestu k čínským autoritám, kam formálně stále náleží. Zároveň mu vytýká spojenectví s Kazachy. Altajsko-urianchajští nojonové byli považováni zodpovědní za formální toleranci kazašské migrace. Ironická kritika ze strany J̌aa lamy je přebita poznámkou Baldandorǰe, v níž se naopak sebeironicky představuje jako velmi tvrdý člověk, s nímž není nikomu radno navazovat spojenectví. Užití aliterovaných veršů a ustálených metafor dokládá, že Handǰav předala jádro tohoto narativu věrně podle vlastní slyšené verze.

Baldaa, jehož vyprávění se vyznačuje větší dramatičností projevu než monotónní vyprávění Handǰav, je stručnější a obsahuje přímočarou a ráznou kritiku J̌aa lamy z Baldandorǰových úst.

[TX59] [J̌aa lama] se našeho nojona [Baldandorǰe] velice obával. ... Opět později [nařídil], aby [z altajsko-urianchajského chošúnu Saruul güna] poskytli vojenské koně, padesát koní. Přivedli padesát koní, dali je několika vojákům, ale jeden kůň se splašil a jednoho vojáka zranil. Proto toho nojona [Saruul güna] přivedli a začali mučit a bylo to opravdu zlé. Lidé od toho nojona poslali zprávu našemu nojonovi: „Našeho nojona mučí.“ A tak náš nojon tam zajel. [J̌aa lama] měl strážce a hlídače. Strážci volali: „Stůj, stůj!“ Ale náš nojon bez zastávky přímo vklusal dovnitř. U J̌aa lamových dveří [křikl]: „J̌aa lamo, vylez ven, vylez ven!“ [J̌aa lama:] „Můj pane, můj pane, račte odložit koně, račte sestoupit ...“ a tak dále. [Ale Baldandorǰ pokračoval:] „Co jsi zač? Lama, co pomáhá všem šesti druhům bytostí, které se „staly matkami“?[529] Nebo zlý *šulam*? Proč toho člověka mučíš?“ A po těch slovech mu [J̌aa lama] pomohl sestoupit z koně, vešli do jurty, popili čaje. Náš nojon mu [nikdy] nedal ani vojáka. Našeho nojona se velice bál. A potom, co za ním byl náš nojon, tak jej zajal Hatanbaatar Magsarǰav.[530]

Dovětek, že krátce po setkání Baldandorǰe s J̌aa lamou došlo k J̌aa lamově zajetí, které zbavilo západní Mongolsko jeho krutovlády, staví narativy o Baldandorǰovi do zvláštního světla. Jako by Baldandorǰ svou kritikou strhnul J̌aa lamovu masku nebo jej nějakými nadpřirozenými schopnostmi zbavil jeho nezranitelnosti. Orální tradice si pohrává s myšlenkou, že Baldandorǰ prorocky předpověděl J̌aa lamův konec.

[TX60] Ten Bayandeleg, co jsem o něm vykládala, byl v J̌aa lamově vojsku. Od nás Urianchajců [J̌aa lama] verboval mnoho vojáků. Ale asi po sedmi dnech nebo tak nějak jej zajali Bílí Rusové a odvedli. Náš Baldandorǰ mluvil pravdu, když říkal, že nadešel jeho čas.

5.2.2.5. Čültem da lam

Baldandorǰ byl po své smrti nahrazen svým (dle většinové orální tradice) nejstarším synem J̌amiyanǰavem (1908–1969). Jak jsem již zmínil výše, J̌amiyanǰav postrádal dostatečné schopnosti ke správě chošúnu. Chošúnní představitelé tudíž povolali Baldandorǰova mladšího bratra, Čültema, jenž byl *da lamou*, hlavním představitelem jednoho ze dvou chošúnních klášterů (obvykle se uvádí Baga hüree). Čültem da lam potom „vykonával úřad“ (*yosaan kiideg*), zatímco J̌amiyanǰav pouze „držel pečeť“, tj. byl jen formálním představitelem chošúnu.[531] Handǰav tutéž skutečnost metaforicky vyjádřila obratem, že J̌amiyanǰav měl „připíchnutou hodnost“ (*ǰins*) svého otce.[532]

Povolání z klášterního života k výkonu politické funkce bylo u Altajských Urianchajců známým postupem. Přímo v chošúnu Baruun ambana byl takto na začátku své kariéry povolán Baldandorǰ a podle orální tradice i J̌ooja amban. V chošúnu Züün ambana byl z kláštera povolán v roce 1891 lama Yandag (patrně mnišské jméno), jako nojon známý pod (patrně původním

528 Handǰav 18. 7. 2013 WS560971 01:01:00.

529 Tib. *mar gyur sems can.*

530 Baldaa 12. 5. 2012 WS561137 24.38-26.10.

531 B. Dašdaan (Dašdonrov) 22. 1. 2013 film 58 19:00–19:50. [TX61] „Syn Baldandorǰ ambana, J̌amiyanǰav, byl nojonem, který „držel naši pečeť“, J̌amiyanǰavův strýc držel pečeť (pozn. – tuto větu patrně mluvčí formuloval špatně a v následující větě se opravuje), on vládl, pouze pečeť držel J̌amiyanǰav, ale výkon [úřadu] (*yos*) prováděl on [Čültem]. J̌amiyanǰav byl dost neučený člověk, byl nedostatečný v řeči, v kazašské době (pozn. – nejasné, buď při kazašském útoku, nebo se jedná jen o přeřeknutí mluvčího), v dětství byl poněkud postižen, onemocněl. Jeho strýc byl původně *gelung* (mnich), *manǰ* (novic). Studoval v kláštеře. Ten přišel a vykonával za něj úřad. Vykonával moc za něj. Měli jsme zlatou pečeť Sedmi urianchajských chošúnů.“

532 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 14:46: [TX62] „Ten J̌amiyanǰav měl „připíchlou hodnost“ svého otce, skutečného nojona, ale byl to pomatený mladík.“

vlastním) jménem Erhšun (Erkešonv-a). Všichni takto povolaní mniši – členové vládnoucího rodu, byli pro výkon úřední funkce laicizováni (*harluulsan*) a oženěni. Společenská povinnost upřednostnit politickou funkci před mnišským životem je u rodů mongolské chošúnní nobility dokumentována poměrně často. V ojedinělých případech kvůli funkci chošúnního vládce docházelo i k odstoupení od kariéry oficiálně uznaného *tulku*.

V případě Čültem da lam je však situace složitější. Čültem da lam měl jednoznačně veškerou rozhodovací pravomoc ve svých rukou. Jako nojona jej vnímá i orální tradice, která se o J̌amiyanǰavovi zmíní většinou jen velmi stručně, že byl sice jmenován nojonem (dostal titul o úroveň nižší hodnostní třídy než jeho otec Baldandorǰ – místo titulu *gün* titul *beis*), ale o jeho dalších osudech neříká nic a mlčky předpokládá, že jen pasivně sledoval vývoj situace. J̌amiyanǰav se z mlčení orálních pramenů vynoří až ke konci svého života, díky orálněhistorickým vzpomínkám svých čingelských příbuzných, kteří velmi stručně popsali, jak byl J̌amiyanǰav v době počínající Kulturní revoluce podroben útlaku pro svůj třídní původ.

Orální tradice Čültema označuje nejčastěji *noyon lam* („pán/vládce lama“) a s pýchou připomíná, že i Kazaši jej v úctě titulovali *töre lama* (ekvivalent mongolského *noyon lam*). Na rozdíl od Baldandorǰe a J̌ooǰa ambana orální tradice explicitně neříká, že by se Čültem vzdal s přijetím polické odpovědnosti svých mnišských slibů či dokonce funkce da lamy. Naopak Handǰav zdůraznila, že ve svých rukou držel správu kláštera (*kiid*) i správu světskou *(tör).*[533] Po smrti svého bratra však žil s jeho vdovou Amarǰargal, s níž měl dokonce dvě děti – dceru Cendee a syna Sengeho. Ty však za děti Čültem da lamy považují jen přímí potomci. Vzdálenější informanti je považují za děti Baldandorǰe.[534]

Čültemova nedokonalá proměna z lamy ve světského vládce je dokonána na konci 20. let. Podle orální tradice měl Čültem při svém pobytu v Ulánbátaru – povolán samotným maršálem Čoibalsanem – pochopit a přijmout směřování a cíle revoluční lidové vlády. Z Ulánbátaru do Bulganu se měl vrátit v oděvu revolučního komisaře s ruskou čepicí a pistolí za pasem. Avšak nižší chošúnní nobilita jej „zajala“ a spoutala jeho vlastní mnišskou *orhimjí*. Z revolučního komisaře Čültema se obratem stává starý známý *da lam*. Mnohotvaré zpodobení Čültem da lamy v orální tradici dává tušit, že pro Altajské Urianchajce je Čültem da lam postavou názorově a postojově konstantní. Není tu spojencem, tu zase zrádcem mongolského lidového zřízení, jak jej vidí oficiální historiografie. Je člověkem, který v jedné osobě spojil náboženství a světskou vládu (*šašin tör*) a užíval jich vždy ve prospěch svého lidu.

V orální tradici sumů Mönhhairhan a Bulgan je Čültem da lam popisován jako ideální vládce, jenž bez zakolísání přijme lidovou vládu jako zřízení přicházející „ve svůj pravý čas“ (*cagiin erheer*) a jež není v rozporu s náboženstvím. Zdůrazňuje se, že Čültem da lam nedisponoval majetkem (Handǰav: *nojoni neměli vlastní majetek, ale byli živeni svými poddanými, pro něž byli otcem a matkou*). Čültem da lam chápal přicházející okolnosti mnohem hlouběji než představitelé nižší nobility (*sumnii zangi*), kteří jej násilím odvedli do Čingelu, kde se stali součástí Čínské republiky.

V archivních pramenech je obraz Čültem da lamy mnohem komplikovanější. Od roku 1916 do počátku 20. let vystupuje jako aktivní podporovatel Čínské republiky, o čemž svědčí jeho korespondence s podřízenými chošúny. V roce 1923 Čültem přechází na stranu mongolské vlády a nepřímé zmínky v korespondenci místní hovdské vlády s představiteli ostatních urianchajských chošúnů zmiňují jeho lítost nad mylnými postoji, které do té doby zastával. Protokoly výročních schůzí Ajmagu Altajských Urianchajců z let 1925–1927 vyjadřují jeho přesvědčení, že lidová vláda přinese ideální společnost v buddhistickém smyslu.

Role Čültem da lamy v migraci chošúnů do Xinjiangu v roce 1930 je momentem totálního názorového nesouhlasu mezi archivními dokumenty a orální tradicí. Podrobněji se orální tradici a orální historii vztahující se k období migrací chošúnu Baruun ambana na počátku 30. let 20. stol. budu věnovat v kapitole 5.3. Na tomto místě pouze shrnu stávající směry v recepci Čültem da lamy.

1.) V orální historii/orální historii v sumech na území chošúnu (hovdské sumy Mönhhairhan,

533 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 14:46: [TX63] „A tak Čültem da lam [od té doby] řídil klášter i světskou vládu.“
534 Například Bekeen 22. 1. 2013 WS560808: *Čültem da lamiin küüken, ganchan beyeneesii garaagüi.*

Duut, bayanölgiiský sum Bulgan) je Čültem da lam líčen jako přesvědčený zastánce lidové vlády. Všichni informanti sdílejí názor, že Čültem da lam byl místními hodnostáři obávajícími se o své společenské postavení silou převezen do Čingelu. Zbytek obyvatelstva jej následoval jako svého vládce, jednak v obavách z politiky Mongolské lidové strany, kterou považovali za „muchar jos“ („holohlavý“ = nesprávný řád). Nejpodrobnějším příkladem tohoto výkladu je historický román místního pamětníka Amariin Nyamǰava *Altai davsan ni* („Překročili Altaj“, 2008), v němž vyzvedá zásluhy svého otce, jenž jako poslanec státního churalu dostal tajný příkaz převést Urianchajce z Čingelu zpět do Mongolska. Lokální orální tradici však neodpovídá Nyamǰavovo zobrazení oblasti Bulgan/Gurvan Cenher jako „rodného domova či vlasti“, z níž Urianchajci uprchli do Čingelu jako cizí „čínské“ nebo „kazašské“ země.

2.) Čültem da lam je oficiální historiografií vycházející z archivů především mongolských tajných služeb (Тагнуулын ерөнхий газар) a archivu Mongolské lidové strany (Монгол ардын нам) odsuzován jako špión Čínské republiky, který migraci Altajských Urianchajců vyvolal a organizoval.[535]

3.) Čültem da lam necítil povinnost loajality ani Čínské republice, chalchskému bogdgegénovi ani nově vzniklé Mongolské lidové republice. Snažil se vždy rozhodovat pouze s ohledem na prospěch svých poddaných, respektive s ohledem na možnosti udržet harmonii „světské vlády a náboženství“ na lokální úrovni. V 10. letech 20. století zcela běžně a také v průběhu 20. let probíhala zcela běžná migrace mezi Čingelem a Bulganem, ačkoli od roku 1913 mezi nimi procházela nestřežená státní hranice. Altajští Urianchajci považovali obě strany Altaje za své území, po němž se mohou (s dovolením svých přímých nadřízených) volně pohybovat. Přesun v roce 1930 proto nepovažovali za emigraci na cizí území, na rozdíl od roku 1946.

Čültem da lam v průběhu 20. let uvítal obnovení mongolské státnosti, ale po roce 1928 byl i se zbytkem urianchajské nobility rozčarován z měnící se politiky vůči buddhismu a z rychlé proměny společenského řádu, který byl mezi Urianchajci zachován déle než ve zbytku Mongolska. Proto dal přednost dočasnému přechodu na xinjiangskou stranu, kde přetrvávaly společenské poměry známé z mandžuského období.

5.2.2.6. Potomci nojonského rodu mezi informanty

Z rodu chošúnních nojonů dnes v Bulganu žijí jen potomci paní Cendee (1918–1968). Cendee se narodila v roce 1918 jako dcera *hatan* Amarǰargal a Čültem da lamy. Protože však její otec byl mnichem a nehodilo se o jeho vztahu s vdovou po jeho zemřelém bratru Baldandorǰovi veřejně mluvit, byli Cendee a její mladší bratr Senge (nar. 1920) oficiálně považováni za děti Baldandorǰe, třebaže veřejnost o jejich skutečném původu věděla. Cendee si (společně s dalším dítětem jménem Buyandelger) v dětském věku přisvojili bezdětní manželé Böör a Zul (Böör byla mladší sestrou Baldandorǰe a Čültem da lamy). Na rozdíl od zbytku rodiny se Böör a Zul z neznámého důvodu vrátili v letech 1932–1934 z Čingelu do Bulganu i s oběma vychovávanými dětmi. Cendee se vdala za Magnain Cogtbayara a úspěšně tajila svůj původ v rodině chošúnních vládců. Její nejstarší syn, C. Šarhüü (Šarkövüün, 1936–2017), i jeho mladší sestra Bulga se ke svému původu z rodu chošúnních nojonů uvědoměle hlásí, třebaže na něj nenavazují v mužské linii. Šarhüü jako uznávaný místní znalec historie byl i při mém výzkumu významným informantem. Bulga i její dcery svou elegancí a krásou připomínají svou babičku, *hatan* Amarǰargal, a Bulga svou noblesu zdůrazňuje i uměním zpěvu dlouhých písní, v němž i v pokročilém věku vyhrává místní soutěže (např. na jaře 2018 v Duutu).

535 Авирмэд 2012.

5.2.3. Nižší lokální elita

Administrativní řízení mongolského území za dynastie Qing se vyznačovalo propracovaným systémem hodnostních tříd až na nejnižší lokální úroveň. V kapitole 5.1.2. jsem došel k závěru, že komunitní identita Altajských Urianchajců doposud vychází z dělení společnosti za dynastie Qing, a vzpomínky na nositele nižších administrativních funkcí v období dynastie Qing a následném desetiletí mongolské autonomní vlády jsou časté v genealogiích i ve sdílené lokální orální tradici. Tyto osobnosti označuji jako nižší lokální elitu.

Nositelé orální tradice opisují hierarchii funkcí se značnou nejistotou. U některých funkcí orální tradice zcela zapomněla na jejich konkrétní význam a zachovává jen jejich názvy v konstantním spojení s jejich konkrétními historickými nositeli (např. *daamal* ve jménu Galzuu *daamal* nebo *zaisan* ve jménu Šar *zaisan*). Orální tradice také nereflektuje osobní kariérní růst jednotlivých postav, ale uvádí je s poslední, nejvyšší funkcí bez ohledu na to, že tuto funkci osoba vykonávala jen po určitou omezenou část svého života.[536]

5.2.3.1. Zahiragč – správce panství

Nejvyšší funkcí po vládci chošúnu (lidově *amban* či *noyon*) byl podle orální tradice správce či ředitel panství *zahiragč*.[537] Úkolem správce panství bylo podle orální tradice zastupovat vládce chošúnu při dohledu nad výkonem administrativy, při výběru daní a dalších odvodů a při řešení důležitějších trestních úkonů. Orální tradice v sumech Bulgan a Mönhhairhan uvádí jména dvou *zahiragčů*.

Prvním z nich byl člověk jménem Sanj.[538] O Sanjovi orální tradice neuvádí žádnou bližší informaci. Jeho dcerou byla paní Naadgai, která si v dětství osvojila znalost čtení a psaní v jasném písmu a ve vyšším věku byla díky této aktivní znalosti ve svém okolí dobře známou představitelkou lidového náboženství, k níž se s důvěrou obracelo mnoho lidí o pomoc a o provedení jednoduchých obřadů sestávajících ve čtení súter (podrobněji viz 5.2.13.2.1.). Nesprávně zvolené místo pohřbu po Sanjově smrti podle přesvědčení jeho potomků způsobilo neplodnost jeho synů, což vysvětluje i absenci bezprostředního informanta z řad potomků v přímé mužské linii.[539] Sanjův nejstarší syn, Gončigsüren, zemřel vyčerpáním při návratu z Čingelu (pravděpodobně v roce 1934), kdy se poslední rodiny vracely ožebračené po katastrofálním *zudu*, který postihl jihozápadní část Altaje v prvních měsících roku 1934 a při němž uhynul veškerý větší dobytek. Gončigsüren neměl ani velbloudy či jaky k naložení konstrukce jurty, takže musel jurtové střešní tyčky (*uni*) přivazovat po dvou kusech ke kozám. Protože pocházel z dobře situované rodiny a nebyl na přemíru fyzické námahy zvyklý, onemocněl a zemřel hladem a vyčerpáním.[540]

Druhým vykonavatelem funkce správce panství byl Sampil *zahiragč*, děd jednoho z mých hlavních informantů R. Čadraabala. O jeho životě rekonstruovaném na základě orální tradice a orální historie píši podrobně v příloze I.2.3.

Vzhledem k tomu, že oba zmiňovaní správcové náleželi k sumu Oorcog, tedy jednomu ze čtyř sumů, na něž se dělil chošún Baruun ambana, domnívali se někteří informanti, že pravomoc *zahiragče* byla omezena na jeden sum (a každý sum měl svého *zahiragče*). Protože je však i

536 Například Sampil *zahiragč* je v rodové i sdílené lokální orální tradici uváděn výhradně s titulem *zahiragč* (správce panství), třebaže z archivních dokumentů víme, že v roce 1912 zastával jen funkci policejního pomocníka *hünd* a ve funkci *zahiragč* je doložen až v roce 1921. Ve funkci správce panství byl tudíž činný asi jen jedno desetiletí, protože v polovině 20. let ustoupily starší funkce novým úřadům lidového zřízení. Срба 2018: 97, 118.

537 Funkce *zahiragče* pravděpodobně odpovídá starší funkci *ǰalan-u ǰanggi*, zástupce vládce panství, kterou oběma hlavním vládcům Levého a Pravého křídla Altajských Urianchajců povolil zřídit qingský dvůr v roce 1801. Срба 2018: 57.

538 Sanj zahiragč patřil k Tünken elkinii Ah arvan, Oorcog sumun.

539 Sanj zahiragč byl pohřben v místě zvaném *öncin čirgaan devseg (tavcan)* nebo *öncin hargain tavcan* nedaleko od ústí údolí Gürt k řece Türgen. Protože byl pohřben v místě s osamělým stromem, jeho synové zůstali bezdětní (*ganchan modtoi gazart oršuulsnaas bolood eregtei hövüüd ni hüühedgüi. oršuulgiin gazar taaraagüi*). Tavuuziin Cecegmaa (známa pod jménem Har Tolgoi) 18. 5. 2018 180518_003.

540 Tavuuziin Cecegmaa (známa pod jménem Har Tolgoi) 18. 5. 2018 180518_002: Čingelees irehed tom kovüün ni harangalaad nas barsan. hatuu hecüü üzeegüi bayan ailiin hüühed. čingelees naar nüüj irj baihad ih hecüü, yamaandaa hoyor hoyroor uninaa čirgüüleed arai gej davj irj baisan.

v dnešní orální tradici obecně známo, že hlavou sumů byli lidé s funkcí *zangi* a jmen nositelů titulu *zangi* se v paměti uchovalo také mnohem více než jmen *zahiragčů*, zůstávají obvykle informanti s přesným vymezením pravomocí *zahiragče* poněkud bezradní.

Orální tradice zmiňuje u několika osob funkci *zalan.* Není jasné, zda se jedná o starší variantu hodnosti *zahiragč* (tedy *ǰalan-u ǰanggi*) nebo funkci nižší. Pravděpodobně však i *zalan* měl na starosti celý chošún. Jmenovitě jsou zmiňováni Güvee zalan (Ah sumun) a Batdelger zalan (také Ah sumun).[541]

5.2.3.2. Zangi – správci sumů

Chošúny se dělily na sumy. Chošún Baruun ambana obsahoval podle orální tradice odedávna sumy čtyři. Hlavním předákem každého sumu byl *zangi.* Funkce *zangů* byla z hlediska mandžuské vyšší administrativy natolik nevýznamná, že jejich volba a potvrzování zůstávalo zcela v pravomoci chošúnního nojona. Orální tradice v případě *zangů* nezdůrazňuje na rozdíl od rodů chošúnních vládců, že by se funkce měla dědit v jednom rodě, nebo že by se naopak mělo jednat o funkci volenou. Orální tradice poskytuje příklady předávání titulu z otce na syna i výskyt nepříbuzných nositelů titulu *zangi* pro přibližně shodné období.

V sumu Ah uvádí tradice následující nositele funkce *zangi*:

Bat *zangi*[542] a Sogoo *zangi* (jeden z trojice údajně Kazachy zavražděných *zangů* nesoucích nojonův plat z Šar süme). Očirǰav *zangi* byl pravděpodobně posledním *zangi* v sumu Ah. Je uváděn jako jeden z iniciátorů migrace z Bulganu do Čingelu kolem roku 1930 a poté zůstal v Čingelu.[543]

V sumu Oorcog, k němuž patří největší část dnešního urianchajského obyvatelstva v sumech Mönhhairhan a Bulgan, je doloženo i nejvíce jmen *zangů.* Handǰav ve svém rodokmenu uvádí, že funkce *zangi* byla v rodě předků jejího otce předávána z generace na generaci od prvního předka Amgalana až k Aršovi (Raši) (v pravděpodobném pořadí Amgalan, Badam, Mišig, Arš),[544] jenž svou funkci synu Linhovi nepředal proto, že Linh zemřel ve svých 33 letech ještě za života svého otce. Podle Handǰav se jednalo o rod „dědičných urozených zangů“ (*udmiin izguurtan zangi*).

Koncem 20. let 20. století byl ve funkci *zangi* Zanaan Darǰaa, jenž je považován za jednoho z organizátorů migrace z Bulganu do Čingelu v roce 1930. Záhy však vystupuje jako organizátor návratu do Bulganu a podle orální tradice se poté krátce angažoval na straně lidového zřízení, avšak nakonec byl persekvován.

Pravděpodobně do 10. let 20. století lze zařadit *zangi* Köka, jenž měl být zavražděn společně se dvěma dalšími *zangi* Kazachy v místě zvaném Arigtai Har Šoraa, když přinášel nojonův plat ze Šar süme (k tomuto příběhu viz 4.2.1.4.).[545]

Jako zangi je zmiňován ještě Guuya (Guulia, konec 80. let 19. století – 1958).[546] Není však jasné, zda funkci vykonával před či po Darǰovi.

V sumu Mingad je jako nejstarší *zangi* uváděn Sonomceren[547] a později Bideren, jenž měl být zavražděn společně se Sogaa a Kökem Kazachy. Naposledy v době kolem roku 1930 je jako *zangi* jmenován Očirbat, jenž se účastnil podněcování a organizace přechodu do Čingelu.

V sumu Cervee uvádí tradice jméno Šavdan *zangi*,[548] jenž možná předal funkci ještě i svému synu Manǰovi.[549]

---

541 Čadraabal 13. 8. 2017 170813_001.

542 Uvedl Čadraabal 12. 8. 2017 170812_011.

543 Byl synem Čize, jeho bratry byli Onaa, Čuhaa, Čoidor, Utu Manǰ. Do Bulganu se vrátili Čoidor, Čuhaa a Onaa (jako lama byl persekvován). V Čingelu zůstal vedle Očirǰava i Utu Manǰ (lama).

544 Ani jeden však není zmíněn v náhodně dochovaných soupisech zangů chošúnu Baruun ambana v archivních pramenech.

545 Čadraabal upozornil, že Kök zangi bývá zaměňován s Kök dargou ze sumu Ah (*darga* – ředitel, velitel, předák), který byl pravděpodobně jen tzv. *arvanii darga* – předák deseti domácností. Čadraabal 18. 6. 2018 180618_009.

546 Rozhovor s paní Guuyaan Zayaat 26. 7. 2010 WS560316 (tou dobou 84-letá).

547 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 13.

548 Od dnes žijícího informanta jej dělí čtyři generace Šavdan – Manǰ – Uvš – Damirinǰav. Čadraabal/Damirinǰav 1. 8. 2017 170801_004.

549 Пунцагдорж – Сайнбилэг 1999: 13.

5.2.3.3. Pomocné funkce

K ruce somonního předáka *zangi* byl pomocník *künd* (*kündü*). Orální tradice tuší, že úkolem *kündů* byl v podstatě policejní dozor. Při své dokumentaci orální tradice jsem se setkal jen se jmény *kündů* v sumu Oorcog. K nejstarším lze řadit Bagzag *künda* (vlastním jménem Ayuuš) a jeho syna Baatar *künda*, kteří byli zmíněni v rodokmenu B. Handǰav i s příběhy, které se k nim v rodové tradici pojí. Dále je zmiňován *künd* Badarč a *künd* Olcnii Maihan, jehož dcera Darimaa se stala druhou manželkou chošúnního nojona J̌amiyanǰava (první manželka zemřela při svatbě). Ve všech případech se o nositelích hodnosti *künd* uvádí, že byli velmi zámožní.

Vedle postav nojonů a dalších představitelů řídících funkcí zmiňuje orální tradice i vykonavatele služebních funkcí v chošúnní administrativě. Sem patří především písaři (*bičeeč*). Nejznámějším je písař Nomt (tj. „Učený“, podle Bekeena byl původním jménem snad Sanǰ[550]). Nomt pocházel z altajsko-urianchajského chošúnu Saruul güna. Při sjednocení tří chošúnů pravého křídla v roce 1927 se dostal přímo do služeb Čültem da lamy a s ním v roce 1930 odešel do Čingelu. V chošúnu Baruun ambana se oženil.[551] Během návratu Urianchajců do Bulganu byl zajat a dlouho vězněn. Jediným známým písařem původem z chošúnu Baruun ambana je Erhembayar,[552] který s Čültem da lamou zůstal v Čingelu a stal se prvním učitelem moderní mongolské školy v Čingelu. Ve třicátých letech po zavedení nové administrativní struktury podle předpisů lidové vlády byl prvním písařem v sumu Mönhhairhan člověk jménem Tüvšee.[553]

V souvislosti s nojony a elitou se v orální tradici setkáváme ještě s různými pomocníky nojonů. Například lovec Buyant sloužil jako posel Čültem da lamy a doprovázel jej i do Ulánbátaru na zasedání malého churalu. Paní Tošil sloužila v rodině nojona jako služka a společnice i díky tomu, že skvěle tančila a zpívala.[554]

5.2.4. Náboženské postavy – převtělenci (*gegéni*)

Další skupinou postav představovaných orální tradicí jsou významné náboženské postavy. Jedná se o skupinu značně rozmanitou. První kategorii představují reprezentanti převtěleneckých linií tulku, které orální tradice zpravidla označuje termínem *gegeen* (světec, dosl. „jasný“) a zpravidla zároveň pojmem *huvilgaan* (převtělenec, dosl. „proměňující se“). Altajští Urianchajci postrádali převtělenecké linie, které by dosáhly na oficiální potvrzení mandžuského dvora (*tamgatai hutagt*) – takoví převtělenci ostatně zcela chyběli na celém území pod správou Hovdského ambanátu. Vzhledem ke ztrátě klášterních archivů i archivů panství (chošúnů) o těchto převtělencích nemáme téměř žádné zprávy z písemných pramenů a obtížně se tudíž usuzuje o jejich postavení v mnišské hierarchii. Náznakové informace přinášejí jen kapitoly věnované urianchajským klášterům z materiálů tajných služeb z doby persekuce ve 30. letech[555] a nespecifikované tibetské prameny použité L. Terbišem.[556] Orální tradice jednoznačně považuje své gegeeny za hlavní náboženské autority Altajských Urianchajců.

5.2.4.1. Zrození a dětství

Podle informantů z nojonského rodu chošúnu Baruun ambana, Maǰiga a Bekeena v Čingelu, byly v chošúnu Baruun ambana dvě převtělenecké linie, nazývané Velký červený gegén (Ih ulaan gegeen) a Malý červený gegén (Baga ulaan gegeen). Poslední převtělenci obou těchto linií před příchodem socialistického zřízení a oficiální likvidace náboženství byli objeveni v generaci synů chošúnního vládce Baldandorǰ ambana. Nacházení významných reinkarnací v rodech mongolské nobility bylo od 17. století běžné a vzhledem k všeobecnému přesvědčení o nezbytnosti propojení náboženských institucí a světské moci bylo u lokálních linií tulkuů téměř nezbytností.[557] Ih ulaan

550 WS560808 Bekeen 22.1.2013 37:10.
551 Oženil se s dcerou Čülčiga. Čadraabal 13. 8. 2017 170813_003.
552 Zmiňuje jej Čadraabal 5. 6. 2018 180605_002.
553 Guuyaan Zayaat 26. 7. 2010 WS560316 22:45.
554 Oktyabr 23. 7. 2016 160723_004.
555 *Монголын сум хийдийн түүхээс* ... 2012: 237, 244.
556 Тэрбиш 2008: 325-328. Klášter chošúnu Baruun amban není podrobněji uveden.
557 Humphrey – Hürelbaatar (2013: 136, 175) uvádějí příklad 2. reinkarnace gegéna z kláštera Güng-ün ǰuu v Uradu,

gegeen (nebo Ih ulaan lam) měl být již sedmým převtělencem ve své linii (*doloo todorson*), zatímco Baga ulaan gegeen třetím (*gurav todorson kümün*).[558] Šar kövüün uvedl jako jména převtělenců Donid (Ih gegeen) a Dongraa (Baga gegeen).

Malý červený gegén, Baga ulaan gegeen (Baga ulaan lam) se narodil jako syn Čültem da lamy a Baldandorǰovy vdovy *hatan* Amarǰargal. Jeho vlastní jméno bylo Senge. Třebaže Bekeen jej označuje oficiálně za Baldandorǰova syna, občanský průkaz z počátku 80. let, jejž mi umožnil použít Sengeho adoptivní syn Zonrov, uvádí jako Sengeho otce Čültema. Senge zemřel v Čingelu 3. dubna 1984. Podle Zonrova se Senge vzdělával od 8 do 16 let v chošúnním kláštеře. Poté krátce putoval po Xinjiangu. Oženil se v roce 1949. Po návratu Urianchajců do Čingelu založil a zasvětil tři nová ovoo. [559] Vydaný archivní dokument dokládá, že rozhodnutím ze 17. května 1939 byla správa chošúnu Baruun ambana přenesena z Čültem da lamy pro jeho vysoký věk na jeho syna Sengeho. Formální hlavou chošúnu však nadále zůstával Sengeho nejstarší bratr J̌amiyanǰav.[560]

Hatan Amarǰargal si jako matka dvou převtělenců získala v chošúnu velkou autoritu. Lidé vnímali tuto skutečnost jako potvrzení jejího současného ctnostného života i života minulého.

[TX64] Někteří vykládali: Ta má ale dobrý osud, že porodila dva převtělence. Světci potlačují všechny zlé síly a „vylepšují" budoucí zrození. Byť je hatan krásná, kdo může vědět, jaký má původ? [Kým byla v minulém zrození?] Takto si staří lidé povídali.[561]

Narativy o životě převtělenců (gegénů) v orální tradici Altajských Urianchajců a Zahčinů sdílejí řadu strukturních rysů. Jsou založeny na nezvyklých projevech schopnosti gegéna. Ty se nejzřetelněji manifestují v jeho dětství, před jeho rozpoznáním. Někdy se jedná o vědomé projevy schopností, které si gegén uchovává ze své předchozí existence, jindy o doprovodné znaky odkazující k neobyčejnému původu.

[TX65] Velký červený gegén. Byl mladý pastýř hlídající nojonovy koně. V noci hlídal koně a [pomyslel si]: Dnes se doma u našeho nojona snad něco přihodilo. Za úsvitu se z jeho střechy táhla obrovská duha. Vycházelo z ní světlo. Půjdu a podívám se, co se tam stalo. A tak byl rozpoznán [Velký červený gegén]. Rozpoznali jej podle toho znaku, že z něj vyšlehnul oheň. Když mu rozstřihli pupeční šňůru, vyšlehl z ní oheň. Pupeční šňůra obsahuje obvykle krev, ale jeho byla suchá, a když ji rozstřihli, vyšlehl z ní oheň, a tak byl rozpoznán.[562]

Také Baga ulaan gegeen projevil své nadpřirozené schopnosti ještě před svým úplným rozpoznáním. Vyprávění o tom, jak si Baga ulaan gegeen hrál na tvorbu krajiny, přivolávání mraků a spouštění deště, připomíná narativ o malém Cagaan gegeenovi, jenž se snažil oddělit mléko od vody (viz oddíl 4.3.3.2.). V obou případech je hra doprovázená nezvyklými schopnostmi dítěte vědomou přípravou na jejich životní poslání – posláním Cagaan gegeena má být podle orální tradice oddělení Mongolů a Kazachů, posláním lokálního gegéna je především služba komunitě *(nutag)* a péče o její blaho, která se prakticky projevuje prováděním obřadů zajišťujících příhodné počasí pro pastevecký chov dobytka.

[TX66] „Slyšel jsem, že v době, kdy jej ještě [lamové] znalci posuzovali, [zda je skutečně převtělencem Baga ulaan gegeena, nebo ne,] ale kdy byl již Malý červený gegén po svém narození (*nebo* objevení) vzat do kláštera, kde byl vychováván lamy, aby se „uchránil s čistým tělem", žil v péči jednoho vysokého lamy. Jednoho dne měl lama práci v sousedním rodině, a tak nechal dítě doma hrát si s hracími kostkami *daaluu* – to byla v té době mongolská [hra]. Rozsypal mu kostky *daaluu*, aby si s nimi hrál. Když zašel k oné rodině, uslyšel, jak hřmí a něco rachotí. Podíval se ven, ale bylo jasno. Pomyslel si, co se to děje. Nahlédl opatrně štěrbinou ve stěně jurty a [dítě] z toho rozhozeného *daaluu* tvořilo hromádky jako hory, samo od sebe skrze *tarni* vytvořilo mraky, nechalo z nich hřmít, spouštět blesky, a tak si hrálo. Takto se on [Malý červený gegén] plně projevil a byl intronizován. Poté byl rozpoznán a ve třech letech intronizován."[563]

---

jenž se narodil jako syn pomongolštěného Číňana. Třebaže se stal vysoce postaveným mnišským správcem (*širege lama*) ve svém klášteře, byl neustále vysmíván pro svůj chudobný čínský původ, až byl donucen z kláštera odejít. Na konci života si předsevzal, že se zrodí v urozené rodině, protože „porozuměl, že je nezbytné mít vysoký původ, aby člověk mohl podporovat buddhistické učení". A skutečně v dalším zrození byl bratrem chošúnního knížete.

558 Bekeen 22. 1. 2013 WS560808 06:50.

559 Zonrov 2. 9. 2013 WS561078. Založil Bogčiin ovoo, Köktohain ovoo a Bulgiin ovoo.

560 *Jindai Xinjiang Menggu lishi dang'an* 2007: 90.

561 Handǰav WS560984 16:00.

562 Bekeen WS561076 1. 9. 2013 37:10–38:15.

563 Bekeen WS560808 22. 1. 2013 07:00.

V chošúnu Züün ambana je v orální tradici popisován gegén označovaný zdvořilostním jménem Baga lam (Malý láma), podle některých osobním jménem zvaný Luvsan. V dětství se stal mnichem, ale jeho neobyčejné schopnosti nebyly ihned rozpoznány. Jednou následoval své učitele z kláštera ve střední části toku řeky Sagsai k obřadu na ovoo v horní části toku řeky. Po skončení obřadu se řeka Sagsai rozvodnila natolik, že lamové nemohli přejít na druhou stranu. Když situace trvala několik dní, sedl si Baga lam na břeh řeky, vyslovil několik magických formulí *tarni*, během krátké doby se ochladilo, sníh v horách přestal tát a voda v řece se snížila. Lamové pokračovali v cestě, ale brzy jim začala být zima. Baga lam opět přivolal oteplení a hladina v řece se záhy zvedla. Když lamové došli k brodu u kláštera, Baga lam zázračně zastavil proud řeky a způsobil, že lamové řekou prošli a poté vody opět pustil.[564]

V sousedním zahčinském chošúnu (Günii hošuu) byla od roku 1762 uctívána linie převtělenců Luvsanrinčena, významného dvorního lamy dzúngarského chána Galdancerena. Oficiálně se tato linie nazývala *Ündsen lamtan (Ündüsün lamatan*, tib. *rgyud pa'i bla ma*) a mezi Zahčiny působili postupně čtyři převtělenci Ündsen lamtana.[565] V orální tradici však není znám ani oficiální název převtělenecké linie (*Ündsen lamtan*), ani posloupnost jednotlivých převtělenců. Jak v případě Altajských Urianchajců, tak i Zahčinů nezná orální tradice ani zakladatele jednotlivých převtěleneckých linií, vždy je však důležitý počet reinkarnací. Orální tradice v sumu Üyenč zná velmi dobře posledního převtělence, Danzanlegšidčinrevdalaie (1875–1941), kterého nazývá Činrüv gegeen. Zatímco jeho oficiální životopis představený v unikátní historické kronice zahčinských klášterů *Zlatý růženec (Altan erike)* je plný detailů o jeho klášterních studiích, zvelebování kláštera a zakládání filozofické školy (*canidiin dacan*), orální tradice přináší značně odlišný obraz gegéna, který žil mimo centrum kláštera uvolněným životem, obraz zázračného divotvorce, jehož nedokázal dostihnout ani teror protináboženských persekucí konce 30. let 20. století. Podobně jako v případě urianchajských gegénů, i u Činrev gegéna se orální tradice věnuje nejvíce jeho dětství. Příběhy, které jsem zaznamenal ve více verzích při dokumentaci v Üyenči, zde představím jen ve stručném převyprávění.

Činrüv gegeen se narodil v rodině chudobného klášterního hlídače jménem Ďoona. Üyenčský klášter tou dobou trávil léto v místě zvaném Sönköliin eken šireg „Sönkölská horní louka" (podle výskytu kláštera také nazývaném Duganii šireg „Chrámová louka"). Jednalo se o místo, které bylo předmětem sporu mezi Zahčinským chošúnem a Altajsko-urianchajským chošúnem Baruun ambana, jejž jsem podrobně zmiňoval v kapitole 4.2.6.1., a předmětem sporu mezi Zahčiny a Urianchajci zůstává dodnes. Dodnes jsou zde k vidění základy chrámových budov i základy četných mnišských jurt. Když se koncem léta mniši odstěhovali zpět k řece Üyenč, nechali opuštěné chrámové budovy na letovišti s jurtou hlídače Ďoony. Když se narodil Činrüv gegeen, Ďoona neměl dostatek potravy. K jurtě však přišla divoká ovce argal a nechala se sama od sebe ulovit. Když si ji Ďoona prohlížel, zjistil, že má v uších vlastnické zářezy (*im*), z čehož usoudil, že se jedná o zvíře

564 Lišee WS561240 25. 6. 2014 12:30: [TX67] [Stalo se to] na horním ovoo u řeky Sagsai. Kdysi dávno při obětování na ovoo byl Baga lam ještě maličký asi osmnáctiletý lama. Řeka Sagsai se rozvodnila a těch sedm lamů bylo uvězněno u ústí přítoku Davaat. Z jedné strany přitékaly vody Davaatu, z druhé strany vody Sagsai. Mnoho dní čekali a [Baga lam] nedával nic znát. Lámové si říkali: „Nemáme vůbec šanci přebrodit. Co si počneme?" Baga lam: „Opravdu si přejete přebrodit vodu a vrátit se domů?" Starší lamové se rozzlobili: „Jakpak bychom nechtěli." „Tak tedy počkejte v této domácnosti. Zajdu na břeh řeky." Poslali za ním zvěda, aby zjistili, co bude dělat. On se pomodlil, asi pronesl několik tarni. Zanedlouho se rázem ochladilo. Předtím bylo horko, a proto se řeka rozvodnila [táním sněhu v horách]. Nazítří ráno voda v řece úplně poklesla a skoro zmizela. Úplně řeku Sagsai „svázal". „Teď ji přebroďte." Jak dalšího dne putovali, lamům začala být zima. „Udělám tedy horko." Za chvíli se udělalo horko. „Chtěli bychom se ochladit. To je ale vedro. Udělej chladno. Pokud to dovedeš, ochlaď to trochu." „Běžte napřed." Sedl si na břeh řeky, do rukou vzal trochu písku či štěrku, vyřkl nad ním tarni a rozhodil jej. [Předtím] vodu nechal zase volně téci. Potom se ale náhle ochladilo a ráno byla řeka bez vody. Tak schopný člověk to byl. Když říkali, jaké je ale horko, jak bychom se ochladili, budeme muset asi vlézt vody nebo tak nějak, řekl: „Přejete-li si ochlazení, mohu jej způsobit. Opravdu si to přejete?" Sestoupil [ke břehu], do vody rozhodil písek a šel za nimi. Ušli sedm až osm kilometrů, rázem se ochladilo, voda poklesla, ba úplně zmizela. Tak ohromující člověk to byl.

565 První patronem 2. ündüsün lamatana Čültümrinčina (1705–1788) byl zahčinský nojon Ďalcan. 3. ündüsün lamatan Čültümnim-a žil 1811–1852, 4. ündüsün lamatan Agwanglubsangďambal žil 1853–1873, 5. ündüsün lamatan Danzanlegsidčinrübdalai žil 1875–1941. Цолоо 2010: 128-131.

náležející pánu hor – altajskému savdagovi. V dětství byl Činrüv gegeen uloupen Kazachy, kteří jej učinili otrokem v jedné kazašské rodině. Když Činrüv pásl dobytek, stačilo, aby na šátku rozhodil hrst kamínků, a dobytek se rozešel a poklidně se pásl. Odpoledne Činrüv kamínky sebral a dobytek se shlukl zpět k němu. V místech, kde se pásl dobytek pod Činrüvovým dohledem, se tráva zelenala mnohem více než na ostatních místech. Jindy dostal k jídlu *tarag* v hliněné nádobě s úzkým hrdlem. Všichni užasli, když Činrüv pevnou nádobu zázračně obrátil naruby a vylízal tak její vnitřní stěnu. Misky členů domácnosti i služebnictva bylo zvykem věšet na stěnu jurty v pořadí podle postavení a věku jejich majitelů. Činrüvova miska tudíž visívala zpravidla nejblíže ke dveřím na posledním místě.[566] Jindy Kazaši pozorovali, že v dešti v bezprostředním okolí Činrüva neprší a on zůstává suchý. Lidé však zpozorovali, že Činrüvova miska se během dne vždy zpravidla sama přemístí na první místo. Když Činrüv povyrostl, rozhodl se tajně vycvičit koně, a nakonec nepozorovaně ujet. Připravil si pytel s pískem a nasedl. Brzy jej začali jeho pánové pronásledovat. Činrüv pootevřel pytel a začal za sebou sypat písek. Za koněm se zvedla písečná bouře a pronásledovatelé sešli z cesty. Činrüv došel na útes nad údolím řeky Üyenč v místě zvaném Ulaan üzüür, kde se nacházelo zimoviště chošúnního kláštera. Mniši v klášteře již dopředu vyvěštili, že jejich gegén se vrací, a proto Činrüva uvítali i se zástupem zbožných poddaných chošúnu s chadagy v rukou, kteří vytvořili nepřetržitou řadu od útesu až ke klášterním jurtám. Vítajícím zástupem byl Činrüv gegeen slavnostně vnešen do kláštera a na útesu byla vybudována stúpa připomínající jeho šťastný návrat. Podle této zkušenosti ze svého dětství byl Činrüv gegeen nazýván také *Hasag düriin gegeen* „Gegeen z kazašského zrození“.

5.2.4.2. Život gegéna

O životě a díle gegénů v době jejich dospělosti orální tradice převážně mlčí. Snad lze v tomto postoji orální tradice spatřovat přesvědčení, že k prospěchu a blahobytu komunity postačuje samotná přítomnost gegéna a jeho průběžné rituální úkony a zásahy. Výjimkou je Baga ulaan gegeen. Orální tradice v Čingelu vypráví příběh o tom, jak v náboženské disputaci přemohl mnichy v Hovogsairu, kde byl mnohem větší klášter než v chošúnech Altajských Urianchajců. Tuto událost lze však ještě vztáhnout k době jeho studií.

[TX68] Později Senge lama, Malý červený gegén, šel do Hovogsairu, Bayantalu, aby soutěžil v učenosti s tamními lamy. Diskutovali, diskutovali, diskutovali, ale ani jedna strana nebyla schopna druhou přemoci. [Senge] vzal obrovský klášterní kotel, do něhož se vměstnalo maso celého velkého zvířete. Naplnil jej do poloviny moukou, na dno vlel spoustu olova, na to uvařenou mouku a jal se provádět obřad *sor* (ničení nečistých sil) – to je taková velice učená věc, co dělají lamové. Třemi prsty [kotel] usadil na ohniště, třemi prsty jej vyzvedl a pomocí kotle provedl *sor*. Na místě, kde provedl *sor,* už nikdy nevyrostla tráva. Velcí lamové hovogsairských Torgúdů nebyli schopni ten kotel uzvednout. Čtyři mladíci jej chtěli zvednout, ale neunesli jej. Náš Senge *gelen* jej uzvedl a provedl *sor*, a tak je přemohl.[567]

S Baga lamou, pravděpodobně předchozím převtělením Baga ulaan gegeena, je v Bulganu spojováno vybudování umělého jezera Serüün a jej napájejícího kanálu. Velice mělké jezero, které představuje důležitý zdroj vody na významném bulganském letovišti vytvořil podle tradice Baga lam přesměrováním toku vody z potoku Ket sai vedoucího od posvátné hory Bayanzürk těsně pod horami věčně pokrytými sněhem. Třebaže jezero Serüün snad úplně umělým jezerem není, přítok z Ket sai byl evidentně prokopán lidmi. Dodnes je v něm přívod vody cíleně regulován (když je hladina jezera nízká, lidé kanálem pouštějí více vody). Čadraabal klade událost přibližně do 70. – 80. let 19. století.[568] Podle sdílené lokální tradice se věří, že pokud je hladina v jezeře Serüün vysoko, těší se kraj blahobytu, pokud však hladina v jezeře klesne, přijdou obtíže.[569] Shodné proroctví je spojeno i s jezerem Bort na mönhhairhanské straně pohoří.[570] Podle Čadraabala měl Baga lam manželku a jeho synem byl Čoisüren, otec posledního mnicha v sumu Mönhhairhan, který přežil celé socialistické období a počátkem 90. let obnovil v Mönhhairhanu klášter.[571]

566 Davaajav 13. 7. 2015 150713_001 9:25.

567 Bekeen 1. 9. 2013 WS561076 06:08–07:57.

568 Čadraabal 8. 5. 2014 WS561135.

569 *Us širgevel muu, nutgiin buyan tatarna.*

570 Handjav WS560985 20. 7. 2013 07:15.

571 Ereemedův syn, lama Baldanjav se o původu od Baga lamy nezmiňoval. Vyjmenoval přitom příkladně dlouhý rodokmen čítající šest generací (Künke – Bembdee – Mönkröö – Mönk – Čoisüren – Ereemed – Baldanjav). Rod

Chtělo by se říci, že orální tradice o náboženském představiteli, jehož jediným pamětihodným činem bylo vybudování zavlažovacího kanálu, nesvědčí příliš o jeho významu. Ve vnímání Altajských Urianchajců je však jakýkoli zásah do přirozené celistvosti krajiny,[572] byť vedený dobrým úmyslem přivést potřebnou vláhu, nebezpečný a může přinést více neštěstí než užitku. Proto bylo nezbytné podobný zásah naplánovat s největším ohledem na krajinu, kterou bylo třeba „odborně analyzovat" (*gazar šinǰih*), a také za rituálního poskytnutí náhrad místním božstvům. Těchto úkonů byl plně schopen pouze vysoký lama či lama převtělenec (gegén).

5.2.4.3. Smrt gegéna

Podle üyenčských Zahčinů je pravidlem, že život gegénů netrvá dlouho. Podle Zonrova se předchůdce Baga ulaan gegeena Sengeho dožil 23 nebo 24 let. Podle tradice dochované v Čingelu, Ih ulaan gegeen zemřel otráven „černým rákosem", jehož jed – pravděpodobně omylem – otrávil destilovanou mléčnou vodku, z níž se lama posléze napil. Mělo se tak stát někdy mezi druhým příchodem Altajských Urianchajců do Čingelu (1930) a rokem jejich dalšího odchodu v roce 1944, tedy s největší pravděpodobností v průběhu druhé poloviny 30. let.

[TX69] Existuje jedovatá travina zvaná „černý rákos". Při destilaci mongolské vodky z mléka, přidával se černý rákos na spojnici *bürkeeru* (dřevěná roura stavěná na kotel a tvořící hlavní prostor k destilaci), aby byla vodka silnější. Když vodku vyndal a vypil, otrávil se a zemřel ve dvaceti pěti letech.

Říkal to prý o sobě několik let dopředu. „Zemřu na otravu ve dvaceti pěti letech." „Ale chlapče, lamo, to neříkej," hněvaly se na něj sestry, švagrové, bratři. On si však toho byl vědom. A tak, když dospěl do dvaceti pěti let, na prostředním letovišti (*Dund zuslan*) v místě zvaném Bilüüt zemřel společně s několika dalšími lamy. Je to na horním toku řeky Hoit gol.[573]

V Mongolsku došlo ve druhé polovině 30. let k celostátním protináboženským represím. Již v průběhu 30. letech bylo znemožňováno oficiální identifikování nových reinkarnací gegénů. Také v případě západomongolských gegénů nebyly další reinkarnace vyhledány. Orální tradice však přináší svůj pohled na další osud svých gegénů v době persekucí a v době oficiálně ateistické společnosti.

Gegén Baga lam v chošúnu Züün ambana se dožil období protináboženských perzekucí (*esergüünd yavsan*). Když si pro něj přišel hovdský komisař, aby jej zatkl, nemohl jej v klášteře nikdo najít. Komisař se již obával, že bude musel odejít s nepořízenou, když tu se gegén ozval, že stojí vedle něj, a zjevil se mu. Gegéna naložili do auta a jeli směrem do Hovdu.[574] Po cestě gegén požádal, aby na chvíli zastavili v jisté domácnosti, v níž musí něco vyřídit. Komisař rázně odmítl, že jako zatčený si nebude poroučet. Když projížděli kolem jurty, u níž chtěl gegén zastavit, automobil se pokazil. Cestujícím tak nezbylo než se v jurtě skutečně zastavit. Řidič se mezitím marně snažil auto zprovoznit. Gegén popil čaje, vyšel ven, usedl, dal příkaz pokračovat v cestě a auto se opět rozjelo. Když byl ve vězení dán do cely, ráno byla při kontrole nalezena prázdná. Velitel věznice se rozhněval na nic netušící strážce, ale Baga lam na něj zavolal ze střechy. Když mu velitel poručil, aby se nechal opět uvěznit, Baga lam odmítl a podotkl, že všichni lamové jsou vězněni bez viny. Strážci nebyli schopni na střechu vylézt, ale Baga lam sám od sebe sestoupil a při dalším pokusu o uvěznění zmizel. Podle jiné verze Baga lam vytvořil svých sedm dvojníků. Soudce tak nevěděl, koho z nich má potrestat, a skutečný Baga lam mezitím utekl.[575] Po zatčení mnichů Baga lamu údajně potkal v jeho rodném kraji jistý urianchajský stařec jménem Daš při pastvě ovcí v místě zvaném Nariin Čigirtei. Baga lam mu sdělil, že odchází do Jižního Altaje (do Xinjiangu). Útočiště mu tam údajně domluvila ženská převtělenkyně bohyně Táry (Dar Ehiin huvilgaan) žijící na mongolské straně Altaje, přičemž Baga lam se měl uchýlit ke druhé ženské převtělenkyni bohyně Táry žijící na xinjiangské straně Altaje v Handgaitu. Někteří informanti v sumu Altai byli

předků lamy Baldanǰava patří k sumu Oorcog, Horihon elken, Hurman arvan. Rozhovor 22. 6. 2013 v Hovdu.

572 Altajští Urianchajci v Bulganu hovořili, že před začátkem výstavby hliněných domů a před příchodem Kazachů byla „země, vody a lesy celistvé" *gazar, us, oi mod büren* (Bulga). Když v roce 1967 nechal starosta sumu Buyant vykopat zavlažovací kanál přivádějící do centra sumu Buyant vodu z řeky Hoit Kölceet, pohněval si místní božstva a v důsledku toho zemřel on i jeho dcera Ötnöö (nenahrávané sdělení Batnasan 26. 8. 2017).

573 Bekeen WS560808 22. 1. 2013 11:06.

574 Lišee 25. 6. 2014 WS561240 06:55.

575 [TX70] Lišee 25. 6. 2014 WS561240 26:26–31:20.

přesvědčeni, že Baga lam žil v xinjiangském Handgaitu až do 80. let 20. století, kdy o jeho úmrtí ve věku 90 let údajně „informovala Agentura Nová Čína“ (*Šinhua agentlag*, Agentura Xinhua). Informanti zřejmě mají na mysli mongolojazyčné zprávy Xinjiangského lidového rozhlasu, který Altajští Urianchajci v 80. letech v blízkosti hranic poslouchali. Baga lam ke konci svého života údajně plánoval jednorázové pozvání svého mladšího bratra Šalmaie, jenž však nemohl vyřídit výjezdní povolení mongolských úřadů a Baga lam mezitím zemřel.[576]

Čadraabal uvedl, že podle názoru čingelských Urianchajců, s nimiž se setkával v 90. letech, byl za převtělence Ih ulaan gegeena považován Olztaan Bandgaa (nar. 1942, zemřel v 90. letech 20. stol.). V roce 1995 nebo 1996 jej Čadraabal pozval do Mongolska a přivezl i na letoviště na Sönkölu.[577] V Čingelu je Bandgaa skutečně zmiňován jako člověk „vědoucí“ (*yum meddeg)*, jenž dokázal lidem pomáhat, odpovídat na jejich dotazy, věštit (*beleg bariad medne*), léčit (*domtoi*), upozorňovat na hrozící nebezpečí (*činii gert yum boloh geǰ baina*) nebo nacházet konkrétní příčiny negativních jevů (*činii gert gai barčid boloh geǰ baina, tiim yum garga*).[578] Kazašští představitelé se chovali vůči Mongolům přezíravě. Při jedné schůzi se Bandgaa rozhodl, že pyšné kazašské představitelé postraší. Bandgaa proměnil dva pytle mouky ve dva divoké vlky a vyděšení Kazaši jej prosili, aby je zachránil. Jindy se mu kazašští sousedi vysmívali, protože nevěřili zvěstem, že má Bandgaa bagš neobyčejné schopnosti. Bandgaa ukázal své schopnosti tak, že odňal svou hlavu a položil ji na stůl a poté si ji opět nasadil.[579] Bekeen uvedl, že Bandgova matka, která jej přežila a dožila se vysokého věku 93 let, vzpomínala, jak v Bandgově dětství pozorovala další podivuhodný úkaz nasvědčující jeho neobyčejnému původu. Chtěla-li jej jako zlobivé dítě uhodit proutkem nebo kamínkem, nikdy se nestrefila, jako by byl Bandgaa ochraňován nějakou zázračnou silou.[580]

5.2.4.4. Gegénův druhý život

Činrüv gegeen v Üyenči podle některých zemřel běžnou cestou ještě před zahájením hlavní vlny represí proti mnichům, podle jiných zažil ještě počátek represí (asi 1936),[581] kterým se však díky svým zázračným schopnostem dokázal vyhnout.[582] Orální tradice v Üyenči přichází s poměrně proměnlivými názory na to, zda a kde se Činrüv gegeen přerodil nebo přerodí. Učitel Sündüi uvedl, že slýchával, že gegén se přerodí v daleké zemi Daalii Yaalii, také zvané Ünegen čiken dambuulin, kterou nedokázal blíže lokalizovat. Podle Büüveie z bagu Uliyast se Činrüv již s největší pravděpodobností zrodil. Od svého otce a tchána slyšel, že Činrev gegeen se za svého životě bavil s jiným významným lamou v klášteře, že jeden z nich se přerodí jako „prostý pastevec koz“ (*har yamaačin*) a druhý jako „umaštěný řidič“ (*tostoi har ǰolaač*) někde v Govi-Altaji.[583] Jiní Zahčinové tvrdí, že Činrüv gegeen se bezpochyby zrodí opět ve svém rodném kraji.

Činrüvovy ostatky byly uloženy do *bunhanu* umístěného v průsmyku spojujícím údolí řeky Bulgan s údolím Uliyast, dodnes je místo nazýváno Gegeenii kötöl (Gegénův průsmyk) anebo Suvragt (Místo se stúpou). Kolem bunhanu lamové umístili velké množství soli a drceného jalovce. Místní lidé přicházeli, přinášeli k bunhanu, který se pomalu měnil v ovoo, máslo a tuk (*zuliin toson*) a odebírali si posvěcenou sůl a jalovec do svých domovů ve víře, že je ochrání před jakýmkoli nebezpečím po dobu šesti měsíců. Zpočátku lamové dokonce prováděli u bunhanu speciální hlídky. Uctívání gegénových ostatků se provádělo údajně až do konce 40. let. Kolem roku 1950 místní pověřenec Úřadu pro vnitřní bezpečnost (Нийгмийг аюулаас хамгаалах яамны хэсгийн төлөөлөгч) Dorǰsüren gegénův hrob zničil a ostatky odstranil.[584] Podle üyenčské tradice vlivem tohoto svého činu krátce poté zemřel. Gegénovy ostatky nebylo možné dále uctívat, ale laicizovaní

576 Lišee 25. 6. 2014 WS561240 16:34.
577 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_014.
578 Bekeen 22.1.2013 WS560808 41:29, Bekeen WS560809 22.1.2013 11:09.
579 Čadraabal 15. 6. 2013 11:07.
580 [TX71] WS560809 Bekeen 22.1.2013 11:09.
581 Tak uvedl Buyantogtoh.
582 Цолоо 2010: 136.
583 Büüvei 150713_008 29:10.
584 Podle Büüveie se Dorǰsüren při rozebírání *bunhanu* polekal, když zjistil, že tělo pohřbeného gegéna je dosud teplé: *Cus čini büleen baina!* „Vždyť máš teplou krev!“ Po roce zemřel. Büüvei 150713_008: 31:40.

lamové v odlehlém údolí Uliast se stále snažili uchovat hmatatelnou zpřítomňující památku na gegéna, když dlouho do druhé poloviny 20. století uchovávali gegénovu osobní pečeť. I ta byla nakonec odebrána a odevzdána do ajmačního muzea v Hovdu. V jeskyni v Uliastu byla také uložena gegénova mnišská čepice a knihy. I ty však časem podlehly zkáze lidskou rukou. Tchán pana Büüveie, jenž byl laicizovaným mnichem, jednou místo jejich uložení navštívil a zhrozil se, v jakém nepořádku a znečištění se nacházejí předměty osobní potřeby Činrüv gegeena, k nimž již mladší generace necítila žádnou úctu, protože nevěděla o jejich původu.

Baga lam, podobně jako Činrüv gegeen nepocházel z nojonského rodu. V obou případech znají místní informanti jejich příbuzné, jejichž potomci se dnes ke svému příbuzenství s gegény hrdě hlásí. Zahčinský Činrüv gegeen svým příbuzným (především bratru Yestei)[585] zanechal uzdu svého koně, na němž v dětství utekl z kazašského otroctví a spojené uši divoké ovce, která při gegénově narození sama přišla k jurtě jeho otce na Sönkölu. Uši se údajně dodnes v rodině Yesteiho potomků uchovávají a věří se, že „kdo uchovává gegénovu uzdu, rodí se mu rychlí koně; kdo uchovává uši, rozrůstá se mu stádo ovcí." Uctívání části ostatků či předmětů osobní potřeby vysokého převtělence v případě, že řízené rozpoznání nového přerození není z vnějších příčin možné, může v náboženském životě lokální komunity do jisté míry nahradit živého gegéna, jehož tyto speciální předměty zpřítomňují. (Na příkladu ostatků a věcí osobní potřeby 8. Mergen gegeena se tomuto jevu věnovali Humphrey – Hürelbaatar 2013: 243-253).

Činrüv gegeen měl podle orální tradice „tajnou milenku", za níž pravidelně jezdil a pobýval s ní v jurtě na místě zvaném Ulaan hus na jih od zimoviště üyenčského kláštera a také v létě, kdy se lamové přesunuli na letoviště a kdy se mnoho lamů vydalo za svými rodinami (*lam nar ködeelne*) a byl nad nimi menší dohled. Činrüv gegeen měl jednu dceru. Činrüv ji svěřil chošúnnímu nojonu Gombo-očirovi, jenž ji adoptoval, protože neměl vlastní dceru (jen syny). V roce 1929 společně s ní odešel do Xinjiangu, usadil se v Hara-usu, kde v Činrüvova dcera v dospělosti vytvořila početnou rodinu. V altajsko-urianchajském chošúnu Züün ambana se mladší bratr gegéna Baga lamy stal zasloužilým veteránem v bojích u Halhiin golu a jeho syn, Yoolka, je dnes známým televizním moderátorem. Yoolkova rodina i většina Urianchajců v sumech Buyant a Altai si jsou příbuzenství s gegénem dobře vědomi.

5.2.4.5. Definice gegéna v orální tradici

Zmínil jsem, že převtělenci *gegénové* v klášterech Altajských Urianchajců unikají pozornosti psaných pramenů a že tudíž je obtížné určit, jaký byl jejich charakter z hlediska oficiální teorie mongolského buddhismu. Nositele orální tradice nezajímá původ převtěleneckých linií, konkrétní stupeň jejich mnišského vzdělání ani míra uznání světskou státní mocí, ale především vnější efektivita jejich současných projevů. Altajští Urianchajci sice přirozeně počítají se skutečností, že tak významný a schopný lama se přerozuje vědomě, avšak termín *huvilgaan* (*qubilγan*) je vnímán především jako schopnost okamžitě proměňovat svůj vzhled v lidské podobě nebo přijímat vzhled zvířat, činit sebe či druhé neviditelným a podobně. Ke zdůrazňovaným schopnostem *huvilgaana* patří také předvídat budoucnost a rozumět skrytým příčinám jevů (*yum medeh*).

[TX72] Takzvaný huvilgaan se dokáže proměňovat. Například stojí tu jako lama, ale najednou se stane obyčejným člověkem. Nebo je jako obyčejný člověk a najednou se změní v lamu. Zjevně, před zrakem druhých lidí. Aniž by se převlékal, sám od sebe. Nebo se změní v ptáka. Nebo tu sedí, najednou zmizí a sedí tam na vrcholu té vzdálené hory. Takový to byl zvláštní člověk, Luvsan, tak schopný. A byl neobyčejně vědoucí, dopředu věděl, co se stane.[586]

Orální tradice se obvykle neptá, jakým způsobem nezvyklé schopnosti jejich nositelé získali. Buď se hovoří o *nomiin hüčin* (dosl. „síla [vycházející] z Nauky"), což naznačuje, že ke schopnosti její nositel dospěl prostřednictvím studia, nebo o *törölhiin aviyas* („přirozené sklony, vrozené nadání"), které mohou být vysvětleny tím, že *gegeen* či *huvilgaan* je fyzickou manifestací buddhy (ve smyslu pojmu *nirmāṇakāya*). K neobvyklým, nadpřirozeně působícím schopnostem *huvilgaanů* i dalších učených lamů, které orální tradice často reflektuje, patří „zkracování cesty" čili rychlé

585 Sourozenci Činrüva byli Melkee, Yestei, Buyan, Šid, Čonjaa a Čahuu.
586 Lišee 25. 6. 2014 WS561240 05:35.

přemisťování (*zam tovčloh*). Například Utu mergen Ayuuč („Vysoký čarostřelec“ Ayuuč) putoval z Bulganu do Čingelu s jistým učeným lamou, (jehož jméno informant zapomněl.) Poutníci ztratili koně a byli nuceni jít pěšky. Lama mladšího Ayuuče vyslal napřed k řece, aby tam na něj počkal a uvařil čaj. Než Ayuuč dorazil, lama již seděl u řeky a delší dobu na něj čekal. Ayuuč se podivil a zjistil, že lama si zázračně „zkrátil cestu“. Žádal lamu, aby jej této dovednosti naučil. Lama odpověděl, že bude-li schopen dělat stejně vzdálené kroky jako on, dokáže to. Pokusil se o to, a skutečně ušel danou vzdálenost stejně rychle jako lama (*hol kiiseed alhaad baihaar*). Jindy si Ayuuč sedl u cesty, jíž měl lama procházet. Užasl, když uviděl, jak lama jede na vlku. Později se jej zeptal, jak si vlka osedlal? Lama však odvětil, že to nebyl vlk, ale jeho plstěné papuče (*iške öömsön).*[587] Schopnost rychlého přemisťování se odráží i v přezdívce jiného bulganského lamy zvaného *Güideg huvilgaan* („Běhající převtělenec“), o němž orální tradice kromě jména žádné bližší informace nepodává.[588]

5.2.5. Významní lamové

Příběhy spjaté s převtělenci (*gegény, chuvilgány*) jsou z hlediska orální tradice velice vděčným a oblíbeným tématem díky zapojení velkého množství událostí působících i na mongolské posluchače nadpřirozeným dojmem. Součástí lokální paměti jsou však i mnozí další členové mnišské komunity. Většinou se jedná o mnichy působící v posledním období oficiálního fungování buddhistických klášterů v Mongolsku, tj. v prvních čtyřech desetiletích 20. století.

Význam mnichů je v orální tradici Altajských Urianchajců a Zahčinů formulován ještě jasněji než u gegénů a chuvilgánů. Svými odbornými znalostmi a rituálním konáním udržují život místní komunity v rovnováze s prostředím, v němž žijí, jsou zárukou „klidu a míru“.[589] Dokáží odvracet přírodní pohromy či osobní neštěstí a nemoci, které jsou odpovědí místních sil (více či méně personifikovaných místních božstev a duchů) na nesprávné jednání jednotlivců či skupin nebo důsledkem regionálních konfliktů. Podle Böhsuura se místní komunita pastevců v údolí Uliast dodnes těší vzácné harmonii s přírodou bez větších výkyvů počasí, ohrožení kalamitami a vlivy společenských proměn díky tomu, že údolí bylo v minulosti sídlem velkého kláštera a mnoha učených mnichů. Enke v sumu Buyant velmi jednoduše, ale jasně formuloval představu, že motivací klášterního provozu je ochrana příslušného místa před přírodními katastrofami, které by jinak nebylo možné předpovědět ani zastavit, jinými slovy, fungující klášter zajišťuje pokojný a blahobytný život společnosti.

[TX73] Lamové znají i savdagy, místní božstva. Znají místní savdagy, lusy, všechno. Na jejich slovo se všichni shromáždí. Příroda má zrak. Lusové, savdagové pod zemí, dna řek, dna moří mají také zrak. Lamové o tom všem vědí. Jinak by to nebylo jednoduché. Mohli by lidi i pozabíjet. Lamové nás chrání, třeba před prudkými dešti a povodněmi, před záplavami. To je význam chrámu. Modlí se tam za to, aby byl všude pokoj, mír, aby se lidé rozmnožovali, aby byl svět v míru, aby se na tomto světě žilo krásně a v pokoji.[590]

Absenci učených lamů v důsledku jejich persekuce pociťovali a dodnes pociťují Urianchajci podle svých slov i ve zcela konkrétních záležitostech. Například v Bulganu byli staří lamové v době existence chošúnního kláštera Ih hüree schopni provádět rituální přivolávání ptáků *har barčin*, kteří očistili step od náletů kobylek likvidujících travní porost na pastvinách. Bez vzdělaných lamů se pastevci kobylkám (zvláště v sumu Mönhhairhan) nedokáží bránit.

5.2.5.1 Har hüzüüt düvčin

Začneme-li od mnichů, jejich obraz v orální tradici podlehl v největší míře procesu mytizace, je třeba zmínit postavu Har hüzüüt düvčina („*Düvčin* S černou šíjí“, *düvčin* tib. *sgrub chen,* mnich s vyšším tantrickým zasvěcením, mahásiddha). Jeho osobní ani pravé mnišské jméno není známo. Podle tradice byl pro neshodu s vedením kláštera, nebo přímo na příkaz chošúnního nojona laicizován a poslán do hor žít běžným pasteveckým životem s tím, že bude povolán, až bude chošún

587 Bekeen 22. 1. 2013 WS560809 12:15–14:29.

588 Přezdívka *Güideg lam* „Běhající lama“ je známa i v Čingelu. Bekeen zmínil, že to byl lama, jenž se velmi rychle přemisťoval a stíhal navštěvovat jednu rodinu za druhou a provádět v nich obřady. 2 .9. 2013 WS561081 2:05:00.

589 Takto formulovala vnímání buddhismu mongolskými vládce konce 16. století Karénina Kollmar-Paulenz 2003.

590 P. Enke (Buyant) 12. 7. 2012 WS560685 30:00–31:20.

potřebovat jeho služeb. K tomu došlo, když při svatbě mladého nojona J̌amiyanǰava vyslal proti chošúnu Baruun ambana torgúdský mnich Tibeťan J̌amiyan kletbu, která hrozila zabít nojonovu rodinu a přivodit neštěstí celému chošúnu. Har hüzüüt düvčin v této situaci projevil obdivuhodným způsobem své schopnosti a chošún zachránil (podrobněji viz příloha II.) Kromě této události, která je ovšem v celku regionální orální tradice prvořadého významu, není Har hüzüüt již téměř nikdy znovu zmiňován. Nejasný názor má současná tradice i na jeho možné potomky, kteří snad mají žít v sumu Duut. Dle názoru některých bulganských Urianchajců byl potomkem Har hüzüüta stařec Aahat, který byl rovněž znám svými neobyčejnými schopnostmi, které údajně získal při setkání s Pánem Altaje (altajským savdagem).

5.2.5.2 J̌amiyan tangad

Protivník Har hüzüüt düvčina v soupeření torgúdského a urianchajského chošúnu při svatbě nojona J̌amiyanǰava, mnich J̌amiyan v torgúdském chošúnu na dolním toku řeky Bulgan, je postavou, která je zároveň součástí orální tradice a orální historie. Byl původem Tibeťan, a proto jej orální tradice označuje přídomkem Tangad (v mongolštině obvykle označení Tibeťanů z Amda/Chöchnuuru, ale v případě Altajských Urianchajců může sloužit jako označení Tibeťanů obecně). Na úrovni orální tradice je postavou výrazně mytizovanou. Postoj urianchajské orální tradice k němu je určován primárně jeho rolí původce zlé kletby proti Urianchajcům při svatbě nojona J̌amiyanǰava. Snad podle něj nabyli Urianchajci přesvědčení, že všichni Tibeťané jsou mistry v provádění „kleteb“ (*haraalč*) a jednání s nimi je tudíž velmi nebezpečné. Altajští Urianchajci i Zahčinové uvádějí, že J̌amiyan Tangad byl natolik schopným mnichem, že se dokázal vyhnout protináboženské persekuci. Když byl povolán do Hovdu k placení „náboženské daně“, zvládl údajně cestu z Hovdu do Bulganu během podivuhodně krátké doby. Náhodní svědci jej viděli, jak jede na vlku či běží proměněn ve vlka. Při dokumentaci orální historie však titíž informanti, kteří hovoří na základě předávaných informací o J̌amiyan Tangadovi jako člověku schopném nadpřirozených projevů, dokládají i osobní zkušenost ze setkání s J̌amiyan Tangadem jako starcem, laicizovaným mnichem, který poskytoval praktické životní rady mladým lidem (Čadraabal, Baldaa).

5.2.5.3 Další vysocí lamové

Zvýšenou pozornost orální tradice přitahují také osobnosti lamů, do nichž vstupují buddhistická božstva, *gürtüm* (tib. *sku rten*) a *čoyiǰing* (tib. *chos skyong*). V klášteře Ih hüree chošúnu Baruun ambana žil lama lidově zvaný Hagarhai *corǰ* („Děravý cordž“, tib. *chos rje* zástupce hlavního představitele kláštera *hambo* nesoucí zodpovědnost za rituální provoz). Hagarhai corǰ byl zároveň *gürtemem*, jehož posedalo ochranné božstvo *sakuusan*, pravděpodobně ochranné božstvo kláštera Ih hüree, Gombo *burhan*. Hagarhai *corǰ* měl dva protivníky, Gotov *corǰe* a Šar *zalana* – podle Handǰav se jednalo o syny nelegitimního chošúnního vládce J̌ooja ambana, kteří usilovali o prosazení svých nároků na správu chošúnu. Ti tajně nechali Hagarhai *corǰe* napít se kočičí krve, čímž se rituálně znečistil a ochranné božstvo do něj přestalo sestupovat.[591] Navíc se mu objevila otevřená rána na břiše, kvůli čemuž získal svou přezdívku Hagarhai *corǰ*, což podle dnešní lidové etymologie znamená „Děravý“ (také se občas uvádí v rozšířené podobě *Hagarhai gestei corǰ* nebo *Zadgai gestei corǰ* „Cordž s děravým/otevřeným břichem“), avšak v klasické mongolštině se *hagarhai* (*qaɣarqai*) používá také jako epiteton s významem „vysoce učený“. Za převtělení Hagarhai corǰe byl považován mladší bratr paní Handǰav, Banzariin Cerendorǰ (*1936). Cerendorǰ byl proto ve své rodině přezdíván *manǰ* („novic“), třebaže výchovu v klášteře již nemohl ani

591 Handǰav, Yanǰmaa 5. 7. 2012 WS560662 43:50. [TX74] Hagarhai corǰ to byl takový gürtem, do nějž sestupovalo ochranné božstvo (*sakuusan*). Když s Velkým klášterem (Ih hüree) přešel přes Altaj [do Čingelu], byli tam dvě zlomyslné osoby – Gotov corǰ a Šar zalan. Dali mu [vypít] kočičí krev a ochranné božstvo do něj přestalo sestupovat, a navíc se mu "rozpuklo" břicho (udělala se mu otevřená rána na břiše). I dnes jsou lidé s otevřeným břichem, dnes se [taková rána] zašívá. V devatenácti ještě jako obyčejné dítě dostával často záchvaty, až do něj vstoupilo ochranné božstvo.

Yanǰmaa: Náš strýc „Manǰ“ je převtělencem Hagarhai corǰe, že?

Handǰav: Jak přišla [lidová] vláda, [tak se u Manǰe myšlenka na jeho oficiální rozpoznání jako převtělence] opustila.

započít, protože ve věku jeho necelých dvou let přišla protináboženská persekuce a kláštery byly rozpuštěny.

5.2.5.4. Mergen corǰ

Vzorovým příkladem významného lamy, který se stal v lokální orální tradici vysoce respektovanou osobností pro své nadpřirozené schopnosti, je Mergen *corǰ* v Üyenči. Jeho jméno sdílí lokální tradice vážící se k oběma někdejším klášterům na území dnešního sumu Üyenč – Ulaan üzüüriin küree se zimovištěm v blízkosti dnešního somonního centra a Uliastiin küree v údolí Uliast. Üyenčští Zahčinové mu připisují nejen konkrétní uzdravení jednotlivých lidí, ale také zásluhy na včasném přivolávání dešťů v době sucha či zastavování dešťů v době kočování a sezónních prací s dobytkem. Celistvost jeho nadpřirozeného zobrazení v orální tradici doplňují příběhy o jeho neobvyklých projevech v dětství a o jeho tajemném zmizení na konci života, tedy motivy charakteristické spíše pro převtělenecké linie než pro obvyklé lamy.

Konkrétní historické údaje poskytnuté orální tradicí ze života Mergen *corǰe* jsou skromná. Většina lidí nezná jeho osobní ani klášterní jméno, protože významné osoby byly oslovovány výhradně honorifikačními tituly. Mergen *corǰ* je patrně totožný s Genden corǰem, jehož příbuzní dodnes v Üyenči žijí (pan Hoǰaatai). Mergen *corǰ* pocházel z dnešního sumu Altai, v mládí studoval v některém z klášterů severovýchodního Tibetu (pravděpodobně v Kumbumu) a dosáhl titulu *corǰ*. Podle Böhsuura získal titul *corǰ* v Da hüree (Ih hüree) při shromáždění sto osmi *corǰů*.[592] Na sklonku života následoval nojona Gomboočira do Xinjiangu, kde se nakonec usadil v regionu dnešního města Hara-usu (čínsky Wusu) a založil klášter Sanǰ. Z posledních žijících pamětníků, kteří byli na počátku 30. let v Üyenči mnichy, již Mergen corǰe osobně nikdo nepamatoval (z mých informátorů Sanǰ lam, Yestein Magnai). Mergen corǰ se prý dožil jen asi čtyřiceti let a zemřel někdy mezi lety 1929–1935. Podle informantů v údolí Uliast Mergen corǰ zemřel v Uliastu před začátkem represí.[593] V Uliastu (v levostranném přítoku Uliastu jménem Adgiin Hargait) se nachází i místo, kde stávala Mergen corǰova jurta.

Mnohem barvitější obraz dodávají strohému životopisu Mergen corǰe legendy dodnes předávané v Üyenči nebo přinesené zpět jedinou rodinou bývalých migrantů, která se po roce 1990 přestěhovala zpátky ze xinjiangského Hara-usu do Üyenče.

První z narativů vypráví o studiu Mergen corǰe v dětských letech v Kumbumu. Legendy o zázracích z dětských let budoucích významných učenců nejsou v prostředí zlidovělého tibetsko-mongolského buddhismu výjimečné. Obdobnou postavou, která se stala vděčným námětem ústní slovesnosti, je historický Agvangdandar lharamba (1758–1841). Vyprávění o něm jsou doložena nejen v jeho působišti, chošúnu Alaša, ale také mezi Ojraty v Xinjiangu.[594]

> Nastala přestávka. Když se [děti] něco naučily, šly si na chvíli hrát. Jednoho dne se děti seskupily, hrály si a honily se. A ten náš člověk [budoucí Mergen corǰ] se uprostřed nich proměnil v strom a stál tam. A když zase měla začít výuka, opět vešel do třídy a seděl. Učitel se to dozvěděl. Uslyšel, že má jedno takové dítě. Sepsal si na papír jména všech dětí a vložil je pod sklo: „Ten a ten je zde.“ Nevím, ale určitě to tak dělal. Ale jméno toho dítěte, které se proměňovalo v strom, muselo samo od sebe vyjít najevo. Mohlo tam být tak třicet dětí. Jedno jméno zůstalo, a byl to Mergen corǰ. Takové schopné lidi posílali tehdy na učení do Kumbumu.[595]

Orální tradice se netají se svými rozpaky, že činy velkých lamů jsou často nad rozumové chápání běžných lidí. Stejně jako v minulosti, zprávy o podivuhodném a záhadném jednání lamů přitahují pozornost právě svou nepochopitelností, díky čemuž zůstávají snadno zapamatovatelnou součástí orální tradice. Příkladem je výjev, v němž Mergen *corǰ* překvapivým způsobem odpovídá na žádost üyenčského Činrüv gegeena. Pouze gegén a jeho *corǰ* stojí na srovnatelné hierarchické úrovni a jsou schopni si navzájem rozumět.

592 Böhsuur 27. 7. 2012. Počet 108 je symbolický a odpovídá 108 svazkům kánonu Ganǰur nebo obvyklému počtu kuliček v mongolském modlitebním růženci.

593 Büüvei 13. 7. 2015 150713_008.

594 Saran-a 2011, s. 175–177; *Dumdadu ulusiyin šinjiyang-giyin mongyol aradiyin aman üliger-in emkidkel* 2006, s. 105–107.

595 Tuto a další ukázky v této podkapitole vyprávěl Sundui 25. 7. 2011. Srba 2012: 27.

V době, kdy Činrüv gegeen pobýval v Üyenči, zatímco Mergen corǰ dlel v sumu Altaj, poslal jednou Činrüv gegeen dva mnichy-pokladníky svého kláštera za Mergen corǰem se žádostí o jízdní zvířata. Poslové s velkými obavami přišli do Altaje a oznámili Mergen corǰovi, že gegén postrádá dva hřebce. Poslové se ovšem podivovali, proč se jejich bohatému gegénovi nedostává koní. Corǰ jim však ukázal v dálce nějakou kupovitou věc a rozkázal, aby na ni vystřelili. Po chvíli přiběhl černý pes s bílou hrudí a corǰ jim poručil, aby jej chytili. Svázali jej a vedli domů s výčitkami, že namísto koní vedou psa. Činrüv gegeen je však pochválil, nechal psa uvést do své jurty, uvázat a nakrmit jej. Gegén psa u sebe nechal jednu noc a nazítří jej poslal do rodiny pastevce.

Hlavní okruh zásluh, pro něž je Mergen *corǰ* v Üyenči doposud připomínán, jsou uzdravení těžkých nemoci, z hlediska laiků zázračného charakteru. Mergen *corǰ* měl užívat zřídka se vyskytující metody jako „olizování rozžhaveného železa“ *haluun tömör dolooh* praktikované některými *huvilgaany* a laickými léčiteli s rodovými predispozicemi. Kromě zde uvedeného narativu zmiňují zvláště Zahčinové v údolí Uliast konkrétní jména do nedávna žijících osob, které byly v dětství Mergen *corǰem* uzdraveny a které měly po jeho operativním zákroku viditelné stopy na kůži.

Jednou přišli za Mergen corǰem rodiče nemocného dítěte. Mergen corǰ jim přikázal, aby nazítří odkočovali a na původním místě zanechali kotel a dítě, a zakázal jim cestou se ohlížet. Nějaký člověk však místo z dálky pozoroval. Mergen corǰ nepozorovaně přišel, tělo dítěte rozsekal na jednotlivé části, hodil je do kotle a vařil. Pozorovatel se vyděsil a utekl. Dalšího dne však corǰ přinesl dítě živé a zdravé. Ten člověk požádal Mergen corǰe, aby si dítě ponechal a vychoval, řka: „Sám si rozhodněte, zda si jej vezmete jako syna, nebo jako sluhu.“ Mergen corǰ jej poslal do klášterní školy a učinil mnichem. Na těle toho člověka zůstala jediná drobná známka corǰových zákroků, jeho šíje byla jakoby sešitá jemnou nití, nic více. Mergen corǰ jej tehdy povařil na ohni, poté seskládal, foukl na něj, dal mu lék a ten člověk do smrti neonemocněl. Jmenoval se Čanruv a následoval Mergen corǰe do Hara-usu. Čanruv byl posledním žijícím lámou kláštera, který Mergen corǰ v Hara-usu založil.

Podle obecného přesvědčení Altajských Urianchajců a sousedních etnických podskupin dokáže dostatečně učený lama nebo morálně vynikající jedinec bezpečně rozpoznat blížící se smrt. Güve *zalan* byl údajně na blížící se smrt upozorněn poslem od vládce podsvětí a posmrtného soudce Erlig nomun haana. Lidé spatřili, že se k jeho jurtě náhle přiblížila nosítka podobná nosítkům hovdského mandžuského ambana. Než však jeho služebníci stačili přispěchat, nosítka zmizela. Zanedlouho Güwe zalan zemřel.[596] Svou smrt přesně předpověděl také *har bagš* Menddavaa v sumu Altai, který si „vyprosil dvouhodinovou lhůtu navíc“, aby mohl dojet zemřít domů.[597] Podobně Mergen corǰ namísto zjevné smrti tajně mizí za doprovodu neznámého hosta.

Mergen corǰ zemřel v xinjiangském Hara-usu. Mergen corǰ měl ženu posluhovačku, která mu vařila a uklízela. Jednou zavolal Mergen corǰ posluhovačku se slovy, že nazítří přijde vzácný host, aby uklidila dům, připravila na talíře jídlo, z mouky nasmažila boorcog. Po příchodu hosta se však měla z domu vzdálit a nevracet se, dokud host neodejde. Když měl přijít host, posluhovačka vyšla podle corǰových slov z domu. Před domem právě sestupoval z černého koně krásný mladík v černém oděvu, uvázal si u domu koně. Žena se proto vzdálila. Když se po dvou hodinách vrátila do domu, nebyl tam ani kůň, ani host, ani Mergen corǰ. Kromě posluhovačky však nikdo jiný mladíka na černém koni neviděl a nikdo nevěděl, kam se poděli.

596 Handǰav WS560985 13:00: [TX75] Güwe zalan, otec naší babičky, byl na lukostřelbě. [Najednou] jako by přijížděl kdosi z čínského hovdského úřadu, jako by přijížděl nějaký úřední posel. Z jižní strany naší jurty přišli se zelenými nosítky, zastavili a opřeli je. Běželi jsme tam. Když jsme se blíže podívali, nosítka byla pryč. [Güwe zalan] za chvíli zemřel. Přišel si pro něj posel. Takto [z podsvětí] volají zvláště [vážené] lidi a posílají pro ně nosítka. Byl to tedy velmi vážený člověk. To vykládal Ovoo ah.

597 Podrobněji viz 5.2.13.1.

5.2.6. Dvě generace lamů (persekvovaní a přeživší)

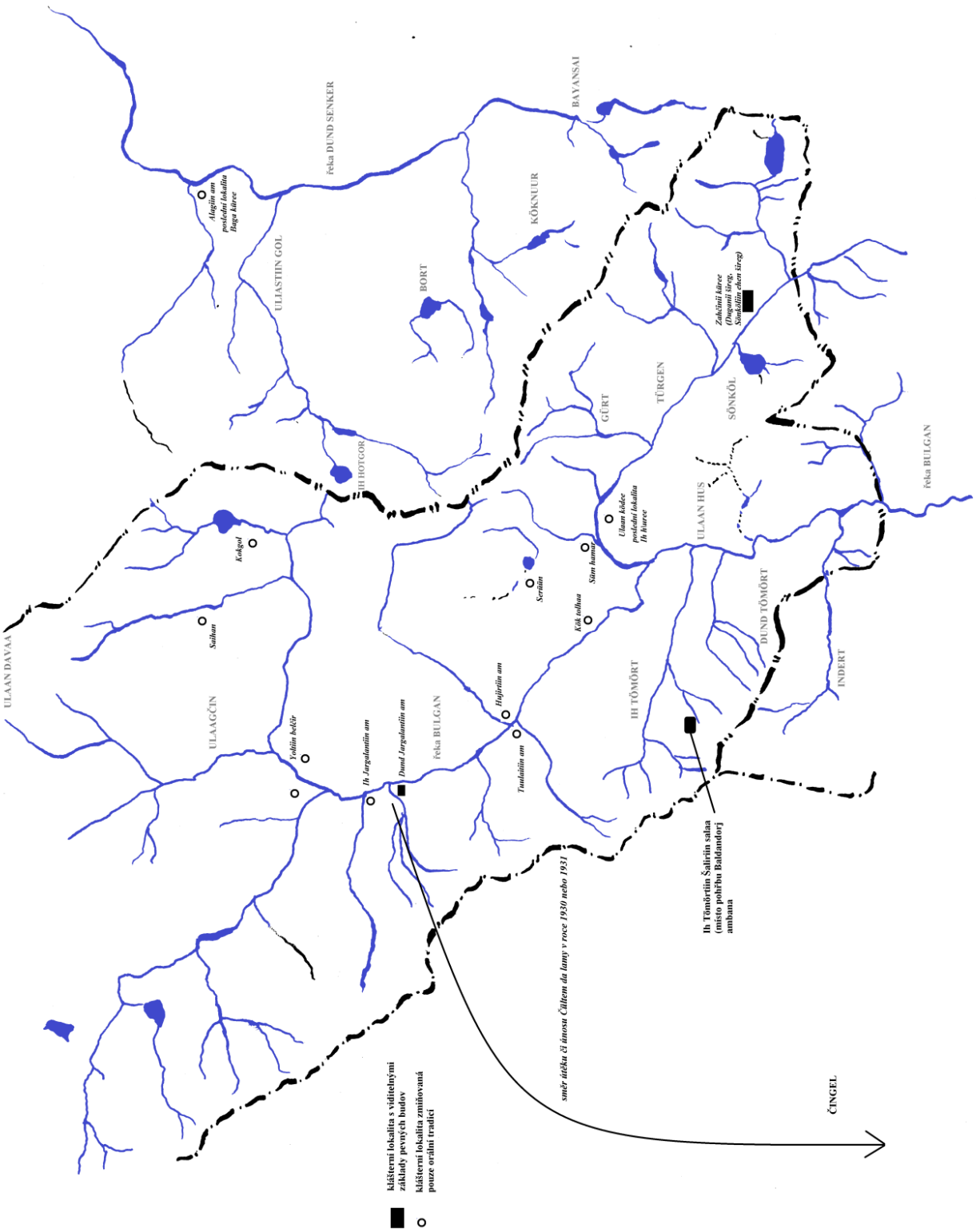
Kromě uvedených příkladů lamů, kteří v orální tradici získali více či méně mytizovaný obraz, uvádí orální tradice (respektive orální historie předaná pouze přes hranici jedné generace nebo u nejstarších informantů i přímo jejich žitá orální historie) jména lamů, kteří tvořili elitu v chošúnních klášterech těsně před náboženskou persekucí v roce 1938. Ty lze dále dělit na lamy, kteří byli v době represí zatčeni a popraveni, a ty, kteří represe přežili a ve svém rodném kraji nadále žili a případně vyvíjeli tajné náboženské aktivity. Koncem 30. let opustila kláštery i řada mladých mnichů *(bandi)*, noviců, kteří se bez problémů vrátili ke svým rodinám, případně brzy oženili a vytvořili rodiny vlastní.

Jména těchto mnichů jsou spíše součástí orální historie a součástí předávané orální tradice se téměř nestávají. Nejstarší informanti pocházející navíc z rodinného prostředí blízkého chošúnní vládní a náboženské elitě jako B. Handǰav uvedli poměrně dlouhý výčet jmen.

V chošúnu Baruun ambana se před persekucí nacházely dva kláštery: větší klášter tibetským jménem zvaný Daščoinhorlin, lidově zvaný Ih küree (Velký klášter), a druhý menší klášter tibetským jménem zvaný Dašbalǰirlin, lidově známý pod jménem Baga küree (Malý klášter). V qingské době oba kláštery kočovaly převážně v Čingelu. Na bulganskou stranu se oba kláštery natrvalo dostaly v roce 1913 s přesunem sídla chošúnního nojona. Oba kláštery sezónně kočovaly po různých stanovištích. Informanti uvádějí velké množství míst, kde se údajně kláštery zdržovaly: (od severu na jih) Ih J̌argalantiin am, Dund J̌argalantiin am, Yolt, Huǰirt, Tuulaitiin am, Kök tolhaa, (Türgenii) Ulaan ködee – ve všech případech se jedná o místa vhodná pro zimování. V letním období se kláštery nepochybně přesunovaly na hlavní bulganská letoviště, zvláště okolí jezera Serüün nebo vysokohorskou planinu kolem jezera Kökgol a říčky Saihan. Informanti se shodují, že klášter Ih hüree byl rozpuštěn (v roce 1938) v místě zvaném Ulaan ködee[598] a Baga küree v ústí řeky Alag do řeky Dund Cenher (v dnešním sumu Mönhhairhan).[599] Pouze v lokalitě u ústí údolí Dund J̌argalant se nacházejí základy chrámových a dalších pomocných budov údajně z kláštera Ih hüree. Handǰav uvedla, že asi ve věku jejích tří, čtyř let (1929–1930) se konala velká slavnost (*dangarai*) zasvěcení (*aravnai*) nového chrámu u ústí J̌argalantu, přičemž byl do kláštera přizván velmi vážený *lharamba*, aby vedl obřad. Chrám stavěli čínští dělníci a řemeslníci. Krátce na to se chošún přestěhoval do Čingelu. Již při návratu z Čingelu byly na tomto místě vidět jen ruiny pobořeného chrámu z červených cihel.[600] Obrysy základů jurt jsou údajně vidět i u ústí řeky Alag. U pahorku Kök tolhaa se rovněž nachází nepatrná ruina budovy patřící původně klášteru.

Osudy klášterů v době migrace do Čingelu (1930–1934) a v následujících letech do začátku represí nejsou z orální historie zřetelné. Objevuje se názor, že kláštery do Čingelu nepřekočovaly, ale zůstaly v Bulganu (Čadraabal). Tato informace působí nelogicky v celku migračního narativu, protože motivací k odchodu do Čingelu bylo především uchránit náboženství před persekucí ze strany lidové vlády. Navíc Handǰav na základě osobních vzpomínek potvrdila, že klášter v Čingelu tou dobou byl. Totéž potvrzují i informanti v Čingelu. Do Čingelu odešli i oba gegéni, převtělenci Ih ulaan gegeen a Baga ulaan gegeen, kteří byli jednotlivě formálními představiteli obou klášterů. Po návratu větší části Urianchajců z Čingelu do Bulganu a Gurvan Cenheru přišly i oba kláštery, avšak řada mnichů v Čingelu zůstala. V Čingelu však nadále fungoval jen jeden klášter (Ih hüree) a jeho systematická činnost ustala v době druhého vyhnání Urianchajců z Čingelu (1944–1952) a v 50. letech již nebyla obnovena. Počátkem 90. let byl v Bulganu obnoven chrám s tibetským jménem kláštera Ih hüree (Daščoinhorlin) a v sumu Mönhhairhan chrám s tibetským jménem kláštera Baga hüree (Dašbalǰirlin). Po vymření předrevoluční generace starých lamů spravují chrám v Bulganu dva lamové jen s nejnižšími laickými sliby (*uvš*) a v sumu Möhhairhan rovněž jeden ženatý lama.

598 Např. Čadraabal 160726_009.
599 Handǰav 5. 7. 2012, WS560662, 01:10:48.
600 Handǰav 5. 7. 2012, WS560662, 01:06:00.



Mapa č. 7: Lokality klášterů Ih hüree (Ih küree) a Baga hüree (Baga küree) chošúnu Baruun ambana v povodí řek Bulgan a Dund Senker (Dund Cenher)

5.2.6.1. Persekvovaní lamové

Starší a funkčně významnější mniši byli před zrušením klášterů během roku 1937 hromadně pozatýkáni a odvezeni do věznice v Hovdu, kde byli během krátkých procesů většinou odsouzeni k popravě. Soupisy persekvovaných osob byly v 90. letech 20. století v Mongolsku zveřejněny knižně a také místní vlastivědné publikace často dílčí soupisy uvádějí.[601]

Ve sdílené lokální orální tradici se s výčty jmen persekvovaných lamů nesetkáme. Jsou vzpomínani jednotlivě v rámci rodových orální tradic (například Suudliin geskü v rodině svého synovce Baldy nebo lama jménem Onaa v rodinách svých bratrů). Souvislý výčet persekvovaných lamů jsem zaznamenal v orálněhistorickém vyprávění B. Handǰav, která měla v době persekuce 12 let.

Tabulka: Persekvovaní lamové podle orální historie:
Suudliin *geskü*, Baga küree, nazván podle jména svého otce (Suudal)
Yondon *kambo*, Baga küree, podle Čadraabala s hodností *lovon*
Gaašin *lovon*, Baga küree
Dembel *geskü,* Baga küree (syn J̌amiyana)
Senge *unzad,* Baga küree (syn Linha, strýc paní Handǰav)
J̌ürmed *unzad,* Baga küree (syn Luvsana)
Parčin *gelen,* Baga küree
Günrüv *gelen,* Baga küree
Targan *corǰ,* Baga küree (syn Aduuče)
Šor *demč*, Ih küree
Namdag *lovon,* Ih küree[602]

Jen u některých jmen uvedla Handǰav nějakou podrobnost k průběhu jejich zatčení či popravy. Senge *unzad* (1893–1938), strýc Handǰav, musel v posledních letech před zatčením zaplatit „náboženskou daň“ ve značné výši 2000 tögrögů. S velkými obtížemi ji za pomoci své rodiny odevzdal a krátce na to byl zatčen. J̌ürmed, Senge a Dembel byli popraveni společně. J̌ürmed *unzad* byl při propravě „opravdovým hrdinou“ (*ǰinhen baatar*). Při popravě jej celkem devětkrát střelili, přesto stále žil, a proto mu museli hlavu setnout mečem.[603] Šor *demč* měl v Čingelu tajnou manželku a syna. Před zatčením byl varován, ale přesto zůstal sedět v jurtě své manželky. Když byl zatýkán, pronesl aliterované dvojverší:

***uu**ǰim hangai nutgaas uidsan č bol (uidsančgü)* Nemyslete, že se mi můj širý rodný kraj přejedl,
***u**ridiin tavisan tavilangaas garsan č bol* neunikl jsem však předem stanovenému osudu.[604]

Srovnáme-li paměťovou stopu, kterou zanechali výše uvedení „běžní“ lamové v lokální tradici, se stopou, již zanechali převtělenci *gegéni* a lamové, jimž jsou připisovány nadpřirozené schopnosti, je nepoměr na první pohled patrný.

5.2.6.2. Přeživší laicizovaní mniši

Z mnichů v Bulganu, kteří přežili hlavní vlnu pronásledování, lze jmenovat Samdana (zemřel v 50. letech), Namarala (1910 *nohoi* – 1984) a Čadraabalova otce Aravǰaa (1901–1907). V Mönhhairhanu byl po celou dobu zákazu veřejného provozování náboženství tajným aktivním lamou Čoisürengiin Ereemed, žák Senge *unzada*. Své znalosti předal svému synovi Baldanǰavovi, jenž počátkem 90. let obnovil v Mönhhairhanu chrám. Po Baldanǰavovi se stal lamou v sumu Mönhhairhan jeho syn Cernee. Podle vzpomínek Čadraabala udržoval jeho otec Aravǰaa tajné kontakty s ostatními laicizovanými lamy v Bulganu, s Ereemedem v Mönhhairhanu a zvláště

601 Pro sum Bulgan Пунцагдорж – Сайнбилиг 1999: 19-21.

602 Handǰav 17. 6. 2014 WS561205. Suudliin *geskü* (s titulem *gelen*), Yondon *kambo* (s titulem *lovon*), Dembel *geskü*, Senge *unzada*, Günrüv gelena, Šor demče a Namdag *lovona* uvedl rovněž Čadraabal.

603 Handǰav 5. 7. 2012 WS560662 01:06:00.

604 Handǰav 17. 6. 2014 WS561205.

s torgúdskými lamy v hovdském Bulganu.[605] (Do hovdského Bulganu se v roce 1944 přistěhoval z Hovogsairu klášter, který byl po několik let oficiálně tolerován a navštěvován i Altajskými Urianchajci z Bulganu).

V sumu Buyant byl nejaktivnějším lamou v socialistickém období Yondonii Balǰir (1902 *bar*–1974), lidově přezdívaný *J̌iiǰee.* Pocházel z rodiny nemajetného rybáře u jezera Tolbo. Od sedmi let žil v kláštеře Sagsain küree, kde byl vychováván svým starším bratrem lamou Čültemem. Lamy byli ještě dva další Balǰirovi bratři, další bratr Čoimbil se stal starostou sumu a dokonce zástupcem ajmagu Hovd na velkém státním huralu. Všichni sourozenci byli koncem 30. let persekvováni, jen Balǰir byl omilostněn, když čekal na popravu v hovdském vězení. Ve 20. a 30. letech Balǰir studoval v kláštеře Šar süm v Xinjiangu. Byl odborníkem na tibetské lékařství a věštění (*zurhai*, matematiku, chronologii). Po propuštění z vězení se oženil, avšak po zbytek života se jeho rodině dařilo jej skrývat doma, takže se úspěšně vyhýbal pracovním povinnostem i kontrolám a věnoval se především své náboženské činnosti a studiu. V roce 1960 jej poprvé vyhledal akademik Byambiin Rinčen a vysoce jej ocenil jako vědeckého informátora. Balǰirův syn Pilǰ vzpomínal, že Rinčen se s Balǰirem lamou zavírali v jurtě a když se on jako zvědavé dítě snažil poslouchat přes stěnu jurty, ničemu nerozuměl, protože oba muži mezi sebou hovořili „jazykem, jejž ostatní neznali, komunikovali knižním jazykem“ (*kün meddeggüi heleer yaridag, nomiin keleer haricdag*). Rinčen si s Balǰirem i dopisoval a Balǰir Rinčenovi odepisoval tibetsky, protože nové mongolské písmo neuměl. Před svou smrtí poslal po svém synovi celou truhlu knih a náboženských předmětů Rinčenovi do Mongolské akademie věd. Jedna z tibetsko-mongolských knih B. Rinčena s vlastnoručním věnováním Balǰirovi je uložena v buyantském chrámu. V domácnosti jeho syna Pilǰe se po lamovi Balǰirovi uchovává jedna tibetská sútra, lampička a jeho brýle.

Činnost lamů v 90. letech 20. století spjatá se zakládáním nových chrámů převážně v centrech sumů, do nichž byla soustředěna i část uchovaných náboženských předmětů a knih, je již zcela předmětem výzkumu orální historie. Počátku 90. let se v Bulganu dožili tři lamové: J̌alsan, Sodva a Čültem. Zorganizovali výstavbu a vybavení nového chrámu a začali také vzdělávat budoucí mladé lamy.[606]

Lama Bayandaan J̌alsan (J̌alcan) byl nejstarší z trojice lamů. Čadraabal jej charakterizuje jako jemného tichého starce, který sám neprojevoval mnoho aktivity, avšak na žádost věřících vždy ochotně provedl čtení súter či potřebný rituál. (*Nam neg nomgon ǰöölön kökšin baisan, kümün nom ailduut gehaar ǰaa gedeg, es teghaar küm ingene tegne ööröö bas yum kiičihgüi, tiim ih tomootoi nomgon* „Byl to takový klidný jemný stařec. Když mu někdo řekl: „Zarecitujete nám sútru?“ odpověděl: „Ano.“ Pokud jej člověk nenavedl, aby učinil to či ono, sám se do ničeho nepouštěl. Byl velice vážný a klidný.“)[607]

Lama Čültem po odchodu z kláštera před hrozbou persekuce strávil 4 nebo 5 let ve vojsku. Poté odešel do hovdského Bulganu, kde pracoval jako hlídač. Počátkem 90. let se rozhodl vrátit do „horního“ Bulganu „uložit kosti ve svém rodišti“ (*nutagtaan yasaa tavina*).[608]

Cogtiin Sodva byl nejmladším ze tří lamů doživších se 90. let. Po odchodu z kláštera pracoval jako místní zdravotník. Díky tomu získal znalosti i z oblasti západní medicíny. Byl znám jako vzdělaný, pokrokový člověk, věnoval se zemědělství, zaváděl a pěstoval nové plodiny (např. brambory) a v době kolektivizace náležel k tzv. zelinářské brigádě (*nogoočnii bargaad*).[609] Řada informantů uvedla, že na žádosti rodin prováděl rituály a čtení súter i tajně v období zákazu náboženských obřadů. Například v roce 1955 prováděl obětování ohni v rodině Čadraabalova otce.[610]

Svědectví orální historie o činnosti lamů v sumu Üyenč a hovdském sumu Bulgan dokládá ještě intenzivnější tajnou náboženskou činnost laicizovaných mnichů v období od 50. do 80. let 20.

605 Čadraabal 15. 6. 2018 180615_013.
606 Z nich se dnes náboženské činnosti věnují B. Galörög a Byambaǰaviin Čuluudai.
607 Čadraabal 4. 6. 2018 180604_009.
608 Čadraabal 5. 6. 2018 180605_012.
609 Čadraabal 5. 6. 2018 180605_012.
610 Čadraabal 19. 7. 2016 160719_001.

století, která se počátkem 90. let okamžitě proměnila v aktivní organizování a pokus o obnovu základního klášterního liturgického provozu z doby před represemi. Při jednorázovém výzkumu orální historie, který jsem provedl v sumu Cogt v ajmagu Govi-Altai v roce 2011, jsem se setkal u potomků laicizovaných lamů s formulacemi, že organizovali tajný život mnišské komunity. V případě chošúnu Baruun ambana ovlivnila náboženské uvědomění Altajských Urianchajců ve 20. století velmi výrazně migrace v první polovině 30. let, kdy v Xinjiangu zůstalo mnoho vedoucích osobností chošúnního kláštera. Po návratu do Bulganu a Gurvan Cenheru v letech 1932–1934 se již do klášterů nevrátili všichni mladší mniši, kteří v nich studovali před rokem 1930 a útlum činnost obou klášterů započal mnohem dříve než například u sousedních Zahčinů. Při opakovaných migracích se také poztrácelo daleko více knih a náboženských předmětů. V sumu Bulganu se navíc Altajští Urianchajci od konce 30. let stali menšinou mezi Kazachy, kteří obsadili většinu správních funkcí ve vedení sumu i bagů, což vedlo přinejmenším na psychologické úrovni ke zvýšeným obavám z útlaku a pronásledování odlišných kulturních a náboženských projevů u urianchajské menšiny.

5.2.7. Boháči

Bohaté lidi orální tradice zpravidla líčí velmi pozitivně. Často je to dáno příbuzenským vztahem (např. babička Pooša, sum Buyant), ale i mimo příbuzenský vztah jsou bohatí lidé v orální tradici předmětem obdivu. Lze říci, že oficiální ideologie brojící od poloviny 20. let 20. století proti „feudálům“ i neurozeným majitelům velkých stád, orální tradici Altajských Urianchajců vůbec neovlivnila. V tomto ohledu orální tradice logicky odráží nomádské vnímání majetku (mong. *höröngö*), jako proměnlivého kapitálu, který je nezbytné dobře udržovat, rozvíjet a rozmnožovat, ale zároveň k němu myslí příliš nepřilnout (Humphrey 2002: 71).

Příkladem boháče v orální tradici chošúnu Baruun ambana je Kömöögöl bayan (boháč Kömöögöl), jenž „neznal ani počet svých pastýřů, nemluvě o počtu dobytka“, přesto po celý život chodíval v prostém oděvu a nikdy neužíval luxusních předmětů. Pomáhal chudým, najímal je do služby a poskytoval zdarma ovce ze svého stáda k jídlu.[611] S tímto postojem rezonuje i líčení chošunních nojonů, u nichž orální tradice nikdy nezmiňuje velké majetky. Naopak nojoni jsou pokládáni za nemajetné, žijí z toho, co jim dobrovolně poskytují jejich poddaní. V dnešní bulganské orální tradici se objevuje Čültem da lamova přímá řeč, kdy při výslechu revolučním soudem uvedl, že jediným jeho majetkem je jeden plstěný koberec a poté všech Sedm chošúnů Altajských Urianchajců.[612] Orální tradice často reflektuje původ bohatství konkrétních jedinců či rodin ve zvláštní přízni místních božstev (Pán Altaje, místní *savdag*), která se manifestuje podivuhodným jevem (nejčastěji ulovením jelena s houžví v nozdrách či divoké ovce s vlastnickou značkou v uchu). Jindy je zámožnost vnímána jako výsledek osobních zásluh či zásluh předků v náboženské rovině (vykonaná pouť na některé z hlavních poutních míst). Již zbohatlí lidé svou zbožnost projevovali (a příznivý osud do budoucna dále pojišťovali) dalšími zbožnými úkony jako například zakoupením a přivezením výtisku buddhistického kánonu Ganjur do chošúnního kláštera (boháč Zarčiin Batsuuri, jenž pořídil Ganjur pro klášter Sagsain küree).

5.2.8. Zápasníci a zloději

Další oblíbenou skupinou orální tradice jsou zápasníci (*böh*), siláci a různí zloději. V orální tradici odkazující na předmoderní (předrevoluční) dobu vystupují zvláště schopní zápasníci – siláci i jako zloději a narušovatelé zákonů (obvykle označovaní prostě jako *hulgaič* „zloději“). Připomínají tak kladné hrdiny orálních narativních tradic z jiných částí Mongolska, „zbojníky“ *sain er* (dosl. dobré muže). U urianchajských postav tohoto typu však systematický a cílený odboj proti státní moci reprezentované místními vládci není zdůrazněn. Podobně se výrazně neobjevuje ani motiv dobročinné podpory chudých a strádajících. Spíše tyto příběhy proniká přirozený respekt

611 [TX76] WS560809 Bekeen 22. 1. 2013 25:00..

612 Ústně uvedl B. Baatar. Domnívám se, že do ústního povědomí tato formulace pronikla nově z románu A. Nyamjava *Altai davsan ni*, v němž se pravděpodobně jedná o dílo autorské fantazie. Přesto je v duchu tradičního náhledu na chošúnní nojony.

před fyzickou silou i schopností provést krádež a přitom nebýt potrestán. Tento respekt s prostým lidem do určité míry sdílí v orálním podání i představitelé vládnoucích vrstev, kteří příslušné přečiny tolerují, případně hrdinové unikají trestu díky svému šťastnému předurčení (jakoby vlivem náhody, která však není náhodná).

K mnohým z těchto postav, obvykle žijícím v 19. století nebo na přelomu 19. a 20. století, se vážou také konkrétní památná místa, zpravidla balvany přemístěné některým silákem nebo místa, kde byly uloženy jejich ostatky, které rovněž představovaly objekt úcty. Jedná se o typické příklady mnemonické vazby orální paměti na konkrétní body v krajině. Nezřídka jsou známé také jejich genealogie. Na základě genealogií se na slavné siláky a zápasníky odvolávají jejich potomci. Původ od významného zápasníka přidává rodu na významu zvláště, pokud se v něm i v dalších generacích objevují úspěšní zápasníci. Naopak neschopnost navázat na tuto rodovou tradici se může stát předmětem společenského zpochybnění.[613]

K *böh* J̌umagovi se v historické paměti sumu Bulgan vztahuje jak genealogie, skrze níž se dnes k odkazu této postavy odkazuje rodina R. Čadraabala,[614] tak také místo s kameny, které *böh* J̌umag podle tradice přemístil. *Böh* J̌umag měl od řeky Bulgan vyzvednout velký nažloutlý balvan (*šarhal čuluun*) a umístit jej na ostrohu nad řekou naproti pravobřežnímu přítoku řeky Bulgan, Ömnö cöögiin am, na jednoduchém podstavci ze tří menších kamenů (*tulgiin gurvan čuluun*). Jednoznačný výklad významu tohoto činu orální tradice nenabízí, z kontextu je však možné usuzovat, že záměrem mohlo být vyznačení urianchajsko-torgúdského pomezí. Jižní hranice altajsko-urianchajského chošúnu Baruun ambana měla podle orální tradice ještě v 19. století dosahovat až po Bayangoliin am. Území kolem Bayangoliin am měl Torgúdům přenechat nejmenovaný nojon (Baruun amban) jako obřadní dar za to, že torgúdský nojon provedl první stříhání vlasů syna urianchajského nojona.[615] Do napjatých sousedských vztahů s Torgúdy uvádí J̌umaga také vyprávění o tom, jak J̌umag ulovil jelena v údolí zvaném Atnii (Ataan) tavan salaa,[616] které mělo spadat do chráněného loveckého revíru torgúdského nojona. Podle Čadraabala byl tehdy J̌umag ještě svobodný a živil se lovem a loupežemi jako *šiliin sain er* („zbojník“). J̌umag byl s uloveným jelenem chycen torgúdskou hlídkou, avšak torgúdského nojona zaujal svou zdatností natolik, že jeho přestupek nepotrestal. Podle verze R. Čadraabala J̌umaga propustil, ba dokonce jej odměnil,[617] podle verze B. Puncagdorǰe (Пунцагдорж 1990: 241-242) jej odmítl potrestal přímo, ale odeslal jej pod dozorem k rozsouzení urianchajským Baruun ambanem. Po cestě byl J̌umag zašit do vlhké kůže, která se vlivem vysychání postupně stahovala (*arsand širleh*). Poté co J̌umagovi ostraha odmítla poskytnout tabák, o nějž žádal, J̌umag kůži roztrhl, svou silou sebevědomou ostrahu vyděsil, avšak poslušen zákona neutekl. Baruun amban podrobil J̌umaga zkoušce síly a nechal jej

613 Baldaa 12. 5. 2014 film č. 3 04:25. K tomuto přesvědčení mohla Baldu přivést i slova připisovaná ve verzi T. Nanzada (1989; zaznamenal Karyy 2011: 618) samotnému *böh* J̌umagovi, že se z jeho dětí žádný *böh* nezrodí. Ve skutečnosti však z potomků R. Čadraabala nyní vzchází významný zápasník Baasanǰaviin Sundui a úspěšným zápasníkem na lokální úrovni byl nejméně také Čadraabaliin Tömröö. Fyzická síla (manifestovaná především v podobě zápasu *böh*), zručnost a přesnost (manifestovaná především v urianchajské lukostřelbě a v druhé řadě prostřednictvím řemeslných dovedností) a pastevecká moudrost a zdatnost (manifestovaná prostřednictvím šlechtění, posuzování, chovu a nácviku závodních koní) jsou dosud nezbytné náležitosti v místním společenském prostředí plnohodnotně se cítícího Altajského Urianchajce (podle nezaznamenaného sdělení Č. Tömröö ho). S tím souvisí i zakládání si na odměnách a diplomech, které představují formální legitimizaci postavení člověka v lokální společnosti.

614 J̌umag byl prastrýcem R. Čadraabala (Sestrou J̌umaga byla Türüünii Togtoh (? - 1961), její dcerou pak Damdinii Bayartai (1914–1972), matka Ravǰaagiin Čadraabala). Všichni potomci Türüünových dalších dcer, J̌umagových sester Guulaa a Bor Kövüün zůstali v Čingelu v Xinjiangu.)

615 Viz poznámka v kapitole 4.2.6.3.

616 Místo by se mělo nacházet v okrese Čingel v Xinjiangu, současní bulganští Urianchajci tudíž neznají jeho konkrétní lokalizaci.

617 R. Čadraabal 29. 7. 2017 170729_001 3:07-4:35: [TX77] Byl chycen torgúdským nojonem, když lovil, ulovil jelena ze zakázaného území torgúdského nojona. Bylo to prý místo zvané Atnii tavan salaa. Není to tady u nás. Je to na západ [v Xinjiangu]. Říkali, že to bylo v Atnii tavan salaa. ... Torgúdský nojon jej zajal a přivedl. Tehdy ten J̌umag toho zabitého jelena dal tomu člověku [nojonovi, a ten mu poručil:] „Od teď už v mém území nelov. To je moje – dnes bychom řekli – chráněné území.“ A propustil jej. Lidé říkali, že jej nechal dopravit k Urianchajcům. Odpustil mu. Odpustil, ba snad skoro jej i odměnil [a řekl:] „Tak a už na mé území znovu nechoď.“

roztrhnout pouta na rukou. Když J̌umag pouta roztrhl, nojon jej propustil a udělil mu beztrestnost na území chošúnu.

Pro jiný přečin byl J̌umag s dalším zlodějem jménem Hanag[618] uvězněn ve vězení hovdského ambana, kde čekal na potvrzení trestu smrti z císařského dvora. J̌umag s Hanagem byli přesvědčeni, že se trestu smrti nevyhnou, a proto se chystali při první příležitosti vězeňské dozorce zabít a uprchnout. K údivu však z Pekingu přišla amnestie při příležitosti významného císařského svátku. Také dozorci měli z vězněných siláků strach a již z dálky na ně volali novinu o jejich omilostnění.[619]

Podobně *Böh* Bovyan není líčen jako zápasník procházející typickou systematickou kariérou vítěze slavnostních zápasů. Je charakterizován pomocí stručných zpráv o jeho podivuhodných až výstředních schopnostech. Böh Bovyan při kočování nosil celou jurtu i s vybavením na vlastních zádech. Při porcování krávy přišel k Bovyanovi chošúnní nojon a ptal se na cestu. Bovyan nojona uvedl v úžas, když při vysvětlování cesty mával v ruce s celou hovězí kýtou.[620] Kameny svědčící o Bovyanově neobyčejné síle se nacházejí u řeky Alag v sumu Mönhhairhan a v místě zvaném Haist üzüür v sumu Bulgan. V sumu Mönhhairhan v místě zvaném Tošintiin am se údajně nacházejí dva vertikální kameny, černý a bílý, které sem Bovyan zasadil, aby mezi ně natahoval tzv. *zel*, úvaziště pro uvazování telat. Známo je také místo, kam měly být položeny Bovyanovy ostatky. Po Bovyanově smrti se ukázalo, že jeho hruď byla srostlá v jednu nepřerušovanou kost. V ní si poté udělala doupě liška a porodila tam mláďata. Později byl v okolí Bovyanových ostatků viděn Chalch z oblasti dnešního sumu Ceceg, který jeho hrudní kost ukradl a odvezl do svého rodiště.[621] Kosterní ostatky významných *böhů* byly považovány za nositele jejich síly, a proto se stávalo, že lidé z jiných oblastí přicházeli, aby se jich zmocnili a přenesli tak sílu zemřelého *böha* do svého kraje.[622]

Některé shodné motivy projevů síly se připisují několika zápasníkům. J̌umagovi stejně jako *böh* Gortoovi je připisován motiv, kdy je zápasník předem zastrašován vrchností podporovaným zápasníkem, který nese na rukou bedny od čajových cihel (*hunztai cai*), které se nakonec ukážou jako prázdné, zatímco urianchajský zápasník prokáže svou sílu, když vyzvedne na každé z rukou jednoho z rozhodčích (Katuu 2011: 618, 620).

5.2.9. Lovci

Dobří siláci a zápasníci byli často zároveň i znamenitými lovci. Tradiční společnost Altajských Urianchajců byla s největší pravděpodobností dělena na skupiny rodin specializované na chov dobytka, pěstování obilí a lov, jak naznačují četné zmínky v orální tradici a explicitně uvádí soupis obyvatelstva v převážně tuvanojazyčném chošúnu nojona Sendenǰava z roku 1900.[623] Někdy profesní specializace procházela napříč rodinami a na různé činnosti se komplementárně zaměřovali například bratři, jejichž majetek zůstával společný. Jeden z nejlepších lovců v sumu Bulgan ve druhé polovině 20. století, S. Baldaa (1932–2015) uvedl, že jeho rod se lovu profesionálně věnuje po devět generací.[624]

---

618 Potomci Hanaga nejsou mým informantům známi.

619 R. Čadraabal 29. 7. 2017 170729_001 6:07-7:33: [TX78] „Ti lidé říkávali, že Hanag a J̌umag byli zajati hovdským *kev* ambanem, který jejich záležitost oznámil císaři. Říkalo se, že teď budou oba dva popraveni a tak podobně. Když již měli být nazítří popraveni, od císaře přišel takový příkaz: „Nesmíte je popravit, propusťte je.“ Oni se již chystali, že když ráno přijdou strážci – dnes bychom řekli policisté – otevírat dveře, tak že při otevírání dveří každý jednoho z nich srazí a zabijí a utečou – jsou přece sami tak jak tak určeni na smrt. Když ráno ti strážci přišli ven [před vězení], oni to již tušili anebo se jich báli, z venku zakřičeli: „Vy dva máte velké štěstí. Přišlo nařízení od císaře. Nepopraví vás, ale budete propuštěni.“ A tak přišli křičíce. Tak to lidé říkávali.“

Vyprávění obdobného obsahu uvádí i Katuu 2011: 618-619 podle T. Nanzada, kde však zmiňuje, že s J̌umagem byl společně vězněn jeho nejmenovaný mladší bratr, s nímž byl zajat při loupeži „na čínském území“ poté, co J̌umagův mladší bratr spadl na útěku z koně do šest metrů širokého zavlažovacího kanálu. Vzhledem k tomu, že R. Čadraabal znalý jinak J̌umagovy genealogie zmiňuje na místo J̌umagova bratra genealogicky nepropojeného Hanaga, je zřejmé, že R. Čadraabalova verze nečerpá z knižní verze B. Katuua.

620 Katyy 2011: 619-620 podle vyprávění T. Nanzada v r. 1989 (Mönhhairhan).

621 T. Nanzad podle zaznamenání B. Katuua (Katyy 2011: 618) připisuje tuto tradici J̌umagovi.

622 B. Handjav, 160811_0004, 8:54-10:54.

623 МУУТА ХМ-163. Д-1. ХН-3.

624 Včetně Baldova syna a vnuka. Z celkových devíti generací dokázal Baldaa vyjmenovat sedm (Böösön – Güzeen –

Lovecké příběhy tvoří velmi dramatickou součást individuální orální historie žijících lovců. V orální tradici se však předávají jen zcela výjimečně. Neobvyklé zážitky při lovu se předávají obtížně, jako tradovaný narativ ztrácejí na působivosti a obvykle postrádají hlubší poselství, jež by se vztahovalo k identitě místní komunity nebo přinášelo ponaučení. Příběhy lovců se v orální tradici uchovaly jen pokud vysvětlují nějaký zvláštní jev či setkání s projevy nadpřirozeného. Orální tradice vypráví o několik lovcích, kteří se během lovu setkali s výrazem obzvláštní přízně místních božstev, jejichž požehnání pak změnilo jejich život. Lovec Šeemei v údolí Hoit Kölceeet (dnes sum Buyant) se po postřelení jelena setkal s Pánem Altaje, který mu odpustil a učinil jej prostředníkem mezi lidmi a místními božstvy. Zahčinský lovec Seeďyuu v údolí Uliast ulovil velkého jelena, jenž měl v nozdrách dřívko (*dör*) jako součást postroje (s funkcí houžve v nozdrách býka). Usoudil, že se jednalo o jízdní zvíře místního božstva (*gazriin ezen*) nebo Bílého starce (Cagaan övgön). Maso z jelena rozdělil 31 rodinám a na místě lovu u ústí údolí Cagaan sair vybudoval ovoo, do jehož základů uložil hlavu jelena s fixačním dřívkem *dör.*[625] Od té doby Seeďyuu velice zbohatl, zcela upustil od lovu a živil se pastevectvím a zemědělstvím. Podle jiných informantů byl tímto lovcem Seeďyuuv jiný příbuzný jménem Dalhaa (asi 1892–1952), jehož hlavním územím bylo údolí Dood Narin. Dalhaa ve svém životě také neobyčejně zbohatl a ve vyšším věku přijal nejnižší laické sliby *uvš*. Byl vzdělaný a ovládal jasné písmo. Podle Büüveie byl tímto požehaným lovcem a zakladatelem ovoo člověk jménem Balǰin, který žil téměř před 200 lety. Balǰin sám i všichni jeho potomci zbohatli a dožívali se neobvykle vysokého věku kolem 90–100 let.[626] Rovněž Sampil *zahiragč* zbohatl, když v údolí Gürt ulovil jelena s houžví či dřívkem v nozdrách, a posléze od lovení zvěře upustil, protože lov byl tradičně zaměstnáním nejchudší společenské vrstvy. Chudí lidé bez zabezpečené obživy považovali za povinnost Altaje, aby je živil, a proto měli právo lovit. Bohatí lidé s dostatkem dobytka by však zbytečným střílením a lovem vyjářili jen nevděk za požehnání Altaje.

V klášteře chošúnu Baruun ambana bývala v jedné chrámové jurtě (ve svatyni ochranného božstva) zavěšena kůže tygra.[627] Čadraabal vysvětlil její původ konkrétním vylíčením příběhu lovce Marka (Marh) včetně genealogie jeho potomků.

[TX79] V kláštěře bývala tygří kůže. Visela od střechy a její ocas ležel stočený na zemi. Bylo to v klášterním chrámu (*dugan*). Zabil jej prý člověk jménem Mark. *Kde jej zabil?* Zabil jej asi v Šar hulsu (Žlutá rákosina). *Kde přesně to bylo?* Od hovdského Bulganu dolů [po toku řeky]. Byl to asi otec Erencenovy matky.[628] Byl to lovec. V té době měli špatné pušky a zbraně. Měl jen takzvanou ručnici (*haval šaamal*). V té Žluté rákosině lovíval divoká prasata. Číhal na ně. Rákosí bylo hodně vysoké. Byly v něm prasečí stezky. Těmi se bez hlesu plížil. A pak jakmile prase vedle něj vyběhlo, tak jej asi střelil. Tak tam lehával. Takto tam chodíval. Ten tygr prý ležel v rákosí zrovna před ním. A že to byl ale pořádně odvážný člověk. Ten tygr samozřejmě věděl podle zápachu a zvuků, že se blíží člověk. Ten člověk ... měl pušku pohotově na střílení prasat. Vůbec ho nenapadlo, že by měl střílet na nějakého tygra. Pomyslel si určitě: „Každopádně, než zemřu, vystřelím." A střelil mu přesně do hlavy, do čela mezi oči. Strefil se přesně před oči. Střelil a svalil se vedle do rákosí. V rákosí to zašramotilo a nastalo ticho. *Cože se stalo?* Ten člověk vystřelil a svalil se do rákosí. Potom rákosí zašustilo *šar šur* a nastalo ticho. Chvíli ležel, pak vstal a běžel zpátky cestou, jíž přišel. A ten tygr tam ležel za ním vyvalený a zdechlý. Střelil a sám spadl do rákosí. Tygr prý umí skákat velmi daleko. Skáče tak deset metrů. Takže tygr vyskočil, přeletěl toho člověka a spadl za něj.

Poté přišel k nojonovi a oznámil mu, že zabil tygra a tak dále. Jistě jej také vykuchal. Nato údajně nechal nojon vyrobit plstěný bič a ztlouci jej stem ran plstěným bičem. „Udělal jsi zlou věc." V určitém smyslu jej obvinil: Zabil jsi jednoho z pěti „silných" *(tavan küčten*). Jen formálně jej nechal přijmout trest. Vždyť tím plstěným bičem to jistě nebolelo. Tak se to prý stalo. Formálně [nojon] provedl opatření. [Ale] potom jej zbavil roboty, dnes bychom řekli, že

Suudal – Sodnom – Baldaa – Dügerǰav – Olzbayar). Rod náleží k sumu Oorcog, Horihon elkin.

625 Davaaǰav 13. 7. 2015 150713_001 13:00.

626 Büüvei 13. 7. 2015 150713_008 32:42.

627 Tuto skutečnost zmínil například S. Baldaa 13. 5. 2014 film 19 04:43. Po rozpuštění kláštera si tygří kůži z kláštera přivlastnil ředitel školy v Hovdu. Během dvou let mu postupně zemřely dvě manželky. Jeho kotelník byl Urianchajec jménem J̌imbe. J̌imbe tygří kůži z bulganského kláštera poznal a pochopil, že neštěstí na ředitele přichází kvůli ní. Kvůli přísným zákazům náboženské interpretace si však nedovolil ředitele upozornit. Baldaa také zmínil: „Pokud se v horách objeví tygr, obleče se místní nojon do oficiálního oděvu, a jde jej požádat, aby lidu neškodil."

628 Magsariin Erencen, dnes bag Ulaanhus, sum Bulgan. Jeho matkou byla Düüdei. Mark patřil k Ah sumun, Orias elkin. Erencen 17. 6. 2018 180617_006. Erencen sám příběh o tom, jak Mark zabil tygra, neznal.

nemusí platit daně a podobné dávky. Šar Hulsan bylo naše urianchajské území.[629]

Podle tradice z chošúnu Züün ambana zaznamenané Č. Damčou byla tygří kůže i v kláštěře Sagsain hüree. Kůži přinesl jeden z dřívějších chošúnních nojonů přezdívaný Dorgi amban, jenž byl povolán mandžuským císařem, jehož rádci vyvěštili, že mezi Altajskými Urianchajci je nojon, jenž dokáže ulovit a zabít tygra, jenž ohrožuje pocestné v okolí Höhhotu. Dorgi amban tygra ulovil a byl odměněn zlatou pečetí. Později však v hádce uhodil mandžuského posla, jenž na místě vykrvácel. Za to byl Dorgi amban opět zlaté pečeti zbaven.[630]

V mongolském kulturním okruhu ojedinělou dovedností Altajských Urianchajců bylo využívání lyží (*cana*) podšitých koňskou srstí. Lyže byly využívány zvláště v jihozápadní části Altaje, zejména v jihozápadních částech chošúnů Levého křídla Altajských Urianchajců. Po zákazu lovu divoké zvěře v Číně uchovali xinjiangští Urianchajci (mongolojazyční i tuvanojazyční) dovednost výroby tradičních lyží a jízdy na nich. Teprve po zavedení každoročních veřejných závodů pořádaných ve městě Altai se v posledních desetiletích naučili výrobě lyží a jízdě na nich také dnes početně převažující Kazaši. Tradici lyžování zdůrazňují dnešní Altajští Urianchajci v Xinjiangu jako jednu z hlavních součástí své etnické identity.

Severovýchodní strana Altajského pohoří ležící dnes na území Mongolska není z hlediska přírodních podmínek natolik vhodná k dopravě pomocí lyží jako jihozápadní strana Altaje. Svahy hor jsou strmější a kamenitější a celá oblast leží ve srážkovém stínu, takže sněhu zde bývá mnohem méně než na xinjiangské straně. Běžnější využívání lyží k lovu či jinému transportu v minulosti nedokládá ani orální historie a orální tradice Altajských Urianchajců v Mongolsku. Ojediněle však konkrétní lyžaře zmiňuje. Příznačné je, že se jednalo o jedince pocházející ze xinjiangské strany Altaje. V chošúnu Züün ambana, jehož území bylo téměř ideálně rozděleno mezi severovýchodní a jihozápadní stranu Altajského pohoří, jsou v dnešních sumech Buyant a Altai zmiňováni lyžaři Tüdev, Bayancagaan a Taya, kteří počátkem 20. století sloužili jako oficiální poslové spojující obě části chošúnu, které se jinak během zimního období ocitaly bez komunikačního spojení. Při příležitosti novoročních oslav (Cagaan sar) přiváželi poslové na lyžích blahopřejné dary z kláštera u řeky Sagsai, (kde bylo i zimoviště nojona) lamům v kláštěře v Handgaitu na jihozápadní straně hor. Protože okolí řeky Sagsai neumožňovalo dopravu na lyžích, vezli lyže až po průsmyk Čigirtein davaa na koních a použili je až od průsmyku směrem na jih. Orální tradice zaznamenala postřeh Urianchajců ze severní části chošúnu, když pobaveně i s obdivem pozorovali, jak lyžaři „ujíždějí, až jim copy vstávají na hlavě“ (*gezeg gozaačihdag baisiim*).[631] Lyže původně využívali i Hoohaa a Buyant v Bulganu, lovci původem z Čingelu, a Tohlaagiin Gončig, lovec původem z chošúnu Kök Mončagů (Yost gün), jenž přišel do Bulganu z Köktohai na xinjiangské straně Altaje.[632]

5.2.10. Rychlí koně a jejich majitelé

Výcvik rychlých koní a závodění s nimi patří k hlavním potěšením a hrdostem mongolských pastevců a Altajští Urianchajci nebyli ani v minulosti výjimkou, třebaže vysokohorské prostředí altajských hor nebylo nikdy pro chov koní ve větším množství vhodné. Konkrétní rychlí koně jsou probíraní v individuální orální historii podobně jako konkrétní lidé a také v orální tradici se vzpomínky na neobyčejné koně mohou předávat nejméně přes jednu generaci, ale ve spojení s dalšími historickými událostmi či osobnostmi i mnohem déle, jak jsme již měli možnost si povšimnout v narativu o sporu Šolog Šonhora s nelegitimním vládcem panství Jooja ambanem, jenž se z části týkal Šonhorových rychlých koní (viz oddíl 5.2.2.2.).

Čadraabal zmínil, že jeho děd Sampil *zahiragč* měl řadu dobrých koní, z nichž mezi nejlepší patřili dva světlehnědí (*hoo morin*) a jeden hnědák s bílými kopyty (*cagaan tavagtai keer morin*). Při závodech vždy jeden z nich dobíhal jako první. Čadraabal uchoval vzpomínku svého otce, že při hlavních chošúnních slavnostech, které se v Bulganu obvykle konaly na soutoku řek Bulgan a Yolt

629 Čadraabal 15. 6. 2018 180615_021.
630 Дамчаа 2015: 22.
631 Lišee 26. 6. 2014.
632 Čadraabal 18. 7. 2016 160718_001.

při příležitosti obětování na ovoo Narobančen gegeena, dostával majitel vítězného koně odměnou 25 ovcí, druhé a třetí místo po deseti či pěti ovcích. Jednoho roku Sampilovi koně obsadili všechna přední místa, takže si odvedl celkem 45 ovcí. Tato událost se vztahuje do druhé poloviny 10. nebo první poloviny 20. let 20. století.[633]

Podobně Čadraabalův otec Aravjaa měl rychlého koně strakatého hnědáka (*küren alag morin*). Zvítězil s ním na prvním somonním nádamu po zavedení lidového zřízení v místní samosprávě (konec 30. let). Podobně na velkém nádamu v Üyenči doběhl jako sedmý. Také rád vzpomínal na vítězství v údolí nad jezerem Serüün, kam se svými koňmi putoval z letoviště ve vzdáleném údolí Ih Türgen celou noc a kůň se přesto neunavil. Následující zimu strávila rodina Aravji v Mönhhairhanu. Na Aravju přišla řada, aby po několik týdnů sloužil s deseti koňmi v poštovní stanici (*örtöö*) v bulganském Kök tolhaa. Po deseti dnech ve službě si Aravju zavolal bagový starosta Tömör. Tömör Aravju přívětivě přijal, pohostil a zeptal se, zda jej může o něco požádat. Aravja vstřícně přitakal, ale vzápětí toho litoval, neboť starosta jej požádal o jeho rychlého strakatého hnědáka. V té době se však lidé svých představených velice báli a Aravjaa starostovi nedokázal odmítnout. Tömör se navíc snažil Aravjovi ztrátu alespoň částečně vynahradit, protože mu nabídl dvě velbloudice a okamžité prominutí zbytku povinné služby v *örtööní* stanici. Ztráty litoval tím spíše, že se jednalo o tzv. původního (vlastního) koně (*ungan morin*), zatímco mnoho z rychlých koní, které tou dobou lidé vlastnili, pocházelo z konfiskovaného a opětovně přerozděleného majetku dřívějších bohatých vlastníků, především bohaté kazašské nobility. Aravjaa na svého koně nepřestal nikdy vzpomínat a vzpomínku pevně vštípil do paměti i svému synu Čadraabalovi, jenž se narodil až po ztrátě koně. Ten vyprávění o rychlých koních svého děda a otce vnímal i jako rodové předurčení k chovu a výcviku rychlých koní, v dospělosti se stal jedním z předních chovatelů rychlých koní v Bulganu a tuto dovednost předal i svým synům.[634]

5.2.11. Imigranti

5.2.11.1. Tuvanojazyční imigranti

Do chošúnu Baruun ambana jako sídla nojona nadřízeného všem třem chošúnům Pravého křídla Altajských Urianchajců od počátku jeho existence přicházely rodiny původem z jazykově nemongolského prostředí turkojazyčných skupin přidružených k mongolojazyčným Altajským Urianchajcům. Nejčastěji se jednalo o rodiny profesionálních lovců, kteří byli vybíráni buď cíleně do služeb nojona nebo nedobrovolně jako vojenští zajatci. V orální tradici chošúnu Baruun ambana jsem zaznamenal dva příklady takového rodového původu.

Jedním z nich je Tohlag (syn Köka), který se objevuje v chošúnu Baruun ambana na počátku 20. století. Jeho potomci patří k elken Or'yas sumu Ah. Původně však podle vlastního názoru náleželi k elken Cagaan soyon, což je všeobecné označení jednoho z tuvanojazyčných chošúnů Altajských Urianchajců. Tradičně se však považují za potomky Mončagů. Kök Mončag je označení obyvatel jen chošúnu Yost a dnešní Tuvinci v Mongolsku i v Xinjiangu pocházející ze zbylých dvou altajsko-urianchajských tuvanojazyčných chošúnů označení Mončag odmítají. Avšak mongolojazyční Urianchajci chošúnu Baruun ambana již historicky zkušenosti s jinými Tuvinci nemají, a proto všechny tuvanojazyčné skupiny nazývají Mončag. Z Tohlagových synů byl Gončig známým kovářem, Gürgümba a Baldan (nar. asi 1903 *tuulai jil*) znamenitými lovci – v obou případech se jedná o profese typické v chošúnu Baruun ambana pro přistěhovalce. I Gončig byl schopným lovcem, u pramenů řeky Bulgan se dodnes jedno údolí nazývá Gončigovým (Gončigiin salaa, případně Gončigiin otog). Baldan měl přijít do Bulganu ve svých 13 letech (tedy pravděpodobně 1915/6 nebo již při přesunování centra chošúnu v roce 1913?).[635]

V případě rodu (*elken*) Huular je altajsko-tuvský původ vyjádřen skrytými narážkami v narativu, který se váže k jejich původu. Narativ zmínil Bekeen v Čingelu, kde dodnes zůstala přinejmenším jedna z větví rodu Huular. Narativ popisující postupné vzájemné vyvraždění většiny ze sedmi bratří – zakladatelů rodu Huular je založen na vtipných komických scénách, v nichž jsou

633 Čadraabal 18. 6. 2018 180618_011.

634 Čadraabal 18. 6. 2018 180618_011.

635 Hlavním informantem byl Baldanův syn Altai (*1945, *tahia jiltei*), dnes v centru sumu Bulgan.

jednotliví bratři vylíčeni jako slabomyslní hlupáci, třebaže narativ v úvodu i v závěru opakovaně zdůrazňuje, že byli všichni skvělými lovci a střelci, což je v kontextu urianchajského způsobu života jedna z nejvíce oceňovaných mužských schopností. Také v pozdějších generacích byli Huularové známými vtipkáři a především schopnými lovci. V novější době byl známým členem rodu Huular lovec (Luuzangiin) Ayuuč s přízviskem Utu mergen (Vysoký čarostřelec), protože měl vysokou postavu. Když Urianchajci přecházeli z Bulganu do Čingelu a chalchské vojsko se je snažilo zastavit, od Urianchajců přilétaly velmi přesné střely. Chalchové poznali, že ve skupině Urianchajců je Dlouhán čarostřelec Ayuuč, uznali, že s nimi proto nic nepořídí a vrátili se.[636]

Altajsko-tuvský původ Huularů je v narativu o rodu Huular parodován pomocí přímé řeči, která zvukově napodobuje tuvštinu, ale zároveň zůstává srozumitelná i pro mongolojazyčného posluchače. V Bulganu jsem slyšel obsahově i formulačně téměř shodnou verzi, a to včetně tuvských jazykových imitací (*bolor*, *hankir činker*). Bulganská verze příběh nespojovala s žádným konkrétním urianchajským rodem – rod Huular je v Bulganu ostatně neznám, avšak zato její vypravěč (Tömröö) přímo uvedl, že příběh zesměšňuje Mončagy jako hloupé a omezené lidi.

[TX80] „Huularové, to bylo v dávné době sedm bratří. Takzvaná Huular *elken* ze [sumu] Mingad, to byli velice hloupí lidé, [ale zároveň] znamenití lovci. Těch sedm bratří šlo jako obvykle na lov. Chodili celý den, ale vůbec nic nepotkali, na žádnou zvěř nenatrefili, [a tak si řekli], že jakmile jim něco padne do oka, hned to střelí. A tak jednou v poledne, jak obědvali a hnětli si [v miskách] těsto[637], usedla jednomu z nich na nos moucha. Bratr sedící naproti tomu, na jehož nos usedla moucha, [na něj zavolal]: „Hej, hej, ukaž.“ A ukázal mu na nos. A střelil na něj flintou. Samozřejmě, že jak střelil mouchu na jeho nosu, tak i bratrova hlava se rozletěla. A tak o jednoho přišli. A tak jich zůstalo šest. Šli dál, vyšli na jakousi horu, na rovince tam nechali koně a [pěšky] překonali ještě několik ráztok, až vyšli na další horu. Tu se [jeden bratr] rozhlédl dalekohledem a uviděl, že jeden z nich má koně *hoo galzana* (světlehnědého s tečkou na čele). Zeptal se: „Mám zabít divokého koně?“ *Bolor, bolor, bolor.* („Můžeš, můžeš, můžeš.“) *Hankir činker bolor?* („Může to rachotit, když se střelí divoký kůň?“)[638] *Bolor, bolor, bolor.* („Může, může, může.“) *Hudurgaalag bolor?* („Přinese nám to úlovek?“)[639] *Bolor, bolor, bolor.* („Přinese, přinese, přinese.“) „Tak ho tedy střelím.“ Protože to byl postrojený kůň se sedlem, po té ráně vyskočil a začal se vzpínat. Sedlo a uzda začaly rachotit *hankir činker.* A když tam přiběhli, uviděli, že *hoo galzan* jednoho z bratří tam leží mrtvý. Tak nasedl na koně jiného bratra. Takto tedy v šesti zabili jednoho koně a jednoho bratra.

Dále na jednom místě začali honit medvěda, natrefil se jim mědvěd. Když zalezl do brlohu, jeden z bratří [řekl]: „Toho již mohu chytit leda já. Přivažte mi k noze řemen. Musím jej zabít a dostat ven. Až za ten řemen zatahám, vytáhněte mě ven. Jak medvěda chytím, přeperu, zabiju a zatahám za řemen, tak jej chyťte a tahejte.“ Nechali jej vlézt dovnitř, drželi řemen a čekali. Když se řemen hodinu nehýbal, vytáhli jej a bratr byl bez hlavy. Jeden druhého se ptali „Lezl tam s hlavou, nebo bez hlavy? Musel mít hlavu, když tam lezl, protože práskal vousy *bavar bavar.* Aj, tak to vypadá, že je po něm. Podíváme se.“ Strčili mu ukazováček do zadku a ucítili, že z něj páchnou výkaly. „Jé, už mu zahnila mícha, to musel zemřít dávno.“ A nechali jej tam. Takoví to byli schopní lovci. To je jejich historie.“[640]

5.2.11.2. Chalchové

Na počátku revolučního období (ve 20. letech 20. století) byla oblast obývaná Altajskými Urianchajci považována za jednu z nejchudších v celém Mongolsku. Do příchodu Kazachů, kteří původně relativně řídké osídlení Altaje výrazně zahustili a způsobili nedostatek pastvin pro obě etnika, byl život Altajských Urianchajců považován dokonce za lepší než u sousedních Torgútů, Zahčinů a snad i v některých západochalchských chošúnech. Podle lidové představy Altajských Urianchajců místní božstva (altajští savdagové) jsou vstřícně otevřeni všem, kteří se na jejich území nově přistěhují. Vedle tuvanojazyčných přistěhovalců, kteří se stěhovali v rámci altajsko-urianchajských chošúnů a nespadali tudíž do pomyslné kategorie „migrantů“ *cagaač*, byli

636 Bekeen WS560809 22.1.2013 51:59. Vnukem Ayuuče je přední místní znalec historie čingelských Urianchajců Magsariin Buyan.

637 Obvyklým všedním pokrmem Altajských Urianchajců v tradiční době byla vlastnoručně hnětená ječmená mouka (*guyir zuurna*) s máslem, případně čajem, obdobná tibetské campě.

638 Kůň byl postrojený a osedlaný, ale po zásahu střely se napřímil, sedlo mu spadlo z hřbetu a táhnuto za koněm začalo rachotit.

639 *Hudarga* – je 1.) popruh, který se koni uvazuje pod ocasem, 2.) zářez luku. Spojení *hudargandaa ganzagtai, hudargandaa olz omogtoi* se používá ve smyslu „lov přinese dobrý úlovek“, např. jako kladná odpověď při věštění o příhodnosti lovu (*umlaga tatah*).

640 Bekeen 22.1.2013 WS560809 49:12.

nejčastějšími příchozími Chalchové.

Z předrevolučního období jsou známi dva chalchští přistěhovalci do chošúnu Baruun ambana. Savdag badarč, tulák a zároveň potulný mnich *badarč*, přišel z chošúnu Mani güna přibližně na území dnešního sumu Ceceg v ajmagu Hovd. Mezi Altajskými Urianchajci se oženil a jeho syn Gončig se přiženil do rodiny paní Handǰav (oženil se s její nejstarší tetou Pangma). Jako potulný lama přišel do chošúnu Baruun ambana také další *badarč* známý pod přezdívkou Haltar *zoč*, původem z Uvsu (etnicky Dörvöd, vyprávění o jeho životě viz v textu TX88).

S nástupem lidové vlády a snahou zavádět nové administrativní zřízení i na území Altajských Urianchajců začali přicházet noví úředníci a straničtí představitelé z Chalchy. V chošúnu Baruun ambana jím byl nový starosta Avirmed, jehož přesný původ není znám. Avirmed byl zastřelen konzervativními představiteli urianchajské elity (zangy) v roce 1929 nebo 1930, podle tradice za situace, kdy se snažil zabránit odchodu chošúnní elity a následně většiny obyvatelstva přes hranice do Čingelu.

V polovině 20. let přišli do Bulganu také chalchští vojenští představitelé, kteří zaujali funkce v pohraničních hlídkách, zpočátku početně velmi slabých. Chalch Bathüü pocházel z ajmagu Govialtai. Do Bulganu přišel jako člen pohraniční vojenské jednotky. Oženil se s dcerou Donhoriin Gombo, Tošil, a po propuštění z vojska v Bulganu zůstal. V 60. letech se přestěhoval do hovdského Bulganu a zbytek života strávil v hovdském sumu Altai u rodiny své dcery.[641] Byl schopným kovářem.[642]

Druhým velitelem pohraniční hlídky v Bulganu byl Chalch jménem Šeerüv. Také Šeerüv si mezi místními lidmi získal velmi dobré porozumění a také si mezi místními Urianchajci našel partnerku, a to Mišig, dceru A. Sürneiho. V polovině 30. let byl však odvolán – podle archivního pramene kvůli školení a zvyšování kvalifikace, podle podání orální tradice byl persekvován. Mišig zůstala v Bulganu, znovu se vdala, a s ní přešla do nové rodiny i dcera velitele Šeerüva, paní Uvš.[643]

5.2.12. Šamani

Ojraté v kulturním okruhu někdejšího Dzúngarského chanátu v době dokumentované dnešní orální tradicí a orální historií téměř postrádali šamany. Šamani byli například zcela neznámi üyenčským Zahčinům, stejně jako téměř scházeli mezi xinjiangskými Ööldy u řeky Tekes. Obecně se soudí, že již v 17. století došlo při oficiálním šíření buddhismu mezi Ojraty k systematickému pobuddhističtění šamanů a že jejich společenské místo v Dzúngarském chanátu nahradila tradice tzv. *har bagšů* „laických učitelů“, kteří často donedávna vykazovali dědičné předpoklady k provádění léčebných rituálů a vedle toho prováděli čtení buddhistických súter v ojratském překladu zapsaných v jasném písmu. Do současnosti se živá tradice *har bagšů* dochovala jen v okresech Monggolküree a Tekes v horách nad řekou Ili, do 80. let byla tradice živá i v částech xinjiangského Bayangolu a mezi Altajskými Urianchajci v Xinjiangu. V ojratském prostředí je největší výskyt šamanů mezi Dörvödy a Bayady v ajmagu Uvs.[644]

Sedm chošúnů Altajských Urianchajců představovalo z hlediska etnogeneze pestré spojení různých skupin pocházejících z altajsko-tuvanojazyčného prostředí s konstantně vysokým zastoupením šamanských tradic a již v polovině 18. století výrazně buddhisticky orientovaného okruhu mongolojazyčných Urianchajců kulturně (a patrně i etnogeneticky) úzce propojených s Ööldy a Zahčiny. Podle chronologie zakládání buddhistických klášterů lze pozorovat, že hned v prvním desetiletí po vstupu Altajských Urianchajců do mandžuského poddanství byly založeny kláštery ve třech ze čtyř mongolojazyčných chošúnů (Züün amban 1763, 1764, Baruun amban 1763, Saruuliin hošuu 1778), kdežto kláštery v chošúnech tuvanojazyčných s výjimkou chošúnu Kök Mončagů (Yost gün) s klášterem založeným r. 1799 vznikly až ve 20. letech 20. století (Har

641 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_007.

642 Čadraabal 26. 7. 2016 160726_008.

643 Rozhovor s ní proveden 1. 7. 2015. Žádost Urianchajců o ponechání Šeerüva v Bulganu z r. 1935. Срба 2018: 141.

644 Dále se šamani vyskytují mezi Iminskými Ööldy v Hölönbüiru, kteří však žili téměř tři staletí v přímém kontaktu s Evenky, Bargy a dalšími neojratskými etniky.

soyonii hošuu 1926, Cagaan soyonii hošuu v průběhu 20. let).[645] Politicky a administrativně hlavní chošúny Altajských Urianchajců, chošúny Baruun ambana a Züün ambana, byly zároveň středisky nejvyššího možného buddhistického vzdělání v rámci Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců. Třebaže intenzita buddhistické klášterní aktivity nemusí nutně znamenat přímo úměrnou míru omezení činosti šamanů, na základě orální tradice a orální historie je pravděpodobné, že šamanů bylo nejméně v nejvýchodnějším chošúnu Baruun ambana, relativně četnější byli šamani v početném a rozlehlém chošúnu Züün ambana sousedícím bezprostředně s tuvanojazyčným prostředím a nejvíce v tuvanojazyčných chošúnech včetně chošúnu Kök Mončagů, který neměl jednolité území a kontrola nad jeho obyvatelstvem byla vždy obtížná.

V případě chošúnu Baruun ambana jsou zmínky o šamanech mezi Urianchajci v sumech Bulgan a Mönhhairhan a v xinjiangském Čingelu zcela výjimečné. Četnější zmínky shromáždil M. Ganbold při výzkumu v sumu Duut, který byl historicky okrajovou oblastí chošúnu a nikdy na jeho území nesídlil ani jeden z chošúnních klášterů. Vzhledem k tomu, že jsem se při svém výzkumu věnoval sumu Duut jen zcela okrajově, upozorňuji, že zde uvedený obraz o šamanech v orální tradici Altajských Urianchajců chošúnu Baruun ambana je touto skutečností ovlivněn.

Bulganská orální tradice předává zkušenosti se šamanskými obřady jako poměrně podrobná zážitková líčení, což odpovídá tomu, jak ojedinělý kontakt se šamany v této oblasti ve 20. století byl. V posledních několika letech se mezi potomky Altajských Urianchajců přestěhovaných ve druhé polovině 20. století do Ulánbátaru a dalších městských lokalit v centrální části Mongolska objevilo několik desítek mladých šamanů a šamanek, kteří začínají navštěvovat své příbuzné na venkově v ajmacích Hovd a Bayan-Ölgii. Altajští Urianchajci žijící v původních lokalitách zaujímají v současnosti nerozhodný postoj vůči šamanům, které vnímají jako nový jev a poněkud pochybují o jejich autenticitě a pravosti jejich výpovědí, avšak jejich služby přijímají vstřícně a rádi, mimo jiné vzhledem k absenci vzdělaných a aktivních buddhistických lamů a laické tradice *har bagšů*.

5.2.12.1. Mönhhairhan – šamani v orální historii paní Handǰav

Nejstarší informantka paní Handǰav přejala od svých rodičů krajně kritický postoj vůči šamanům: „Říkám, že šamani jsou nečistí (*buzar*), jsou to útočiště mrtvol (duchů zemřelých) (*ükeeriin horgodol*).“ Rozhovoru byl přítomen pan Baatar z Bulganu, který podotkl, že tamní Urianchajci také neví, jak se k nově přicházejícím šamanům stavět. Jejich sdělení mají sice reálný základ (*mön čanarlig*), ale proti šamanům uvedl přesvědčení starých lidí, že šamani se nesmějí účastnit obětování na ovoo (*böö nar ovoo tahilgand orolcdoggüi*). Handǰav dodala, že šamani a lamové stojí proti sobě (*lam böö hoyor esreg tesreg harš*). Šamanské ochranné božstvo *sakuusn* šamanovu duši po smrti nepustí k dalšímu zrození, nenechá ji vysvobodit.[646]

Handǰav ve svém dětství (nar. 1926) viděla v Zadním Cenheru (Senkeriin Adagt – pravděpodobně myslí Hoit Cenher) šamanku zvanou Ih udgan (Velká šamanka). Její dcera Nadmid byla rovněž šamankou a lidově byla nazývána Baga udgan (Malá šamanka). Handǰav uvedla, že šamani mívají problémy s potomstvem (*böö kün ündsendee muu*). Ih udgan měla jediného syna, jenž zemřel v 8 letech. Baga udgan měla rovněž jediné dítě.

Z vyprávění starších lidí znala Handǰav jména starých schopných šamanů Honhaatai a Araazai, kteří žili v dávné době, snad v době narození jejích rodičů (konec 19. století). Buben (*bar*) šamana Araazai byl údajně donedávna vidět zastrčený mezi skalami v místě zvaném Beevei (Bort bag sumu Mönhhairhan). Jako dítě byla Handǰav napomínána, aby do blízkosti bubnu nechodila.[647] Šamana Araazai uvedl v rozhovoru s badatelem M. Ganboldem mladý šaman v Duutu Ötöön Čuluunbat v roce 1995.[648] Handǰav vyprávěla o smrti šamana Araazai. Araazai si přísahal na

645 Сүхбаатар 2016: 139-145.

646 Handǰav 19. 7. 2013 WS560984 7:00: *böö kümnii süns ni, böö kümün ükheer süns ni caar yavuuldaggüi, süns ni tonilogdadgüi baidiim.*

647 Handǰav 17. 6. 2014 WS561200.

648 Čuluunbat byl synem šamana Ötööna, jenž byl synem šamanky Tevegt, který byla mladší sestrou šamana Araazai (uveden pod jménem Razov). Ганболд 2017 I: 129.

bratrství s lamou. Jiný šaman Araazaimu přikázal, aby lamu zabil. Araazai odmítl, porušil by přece slib bratrství. Araazai již předem tušil, že mu tento postoj přinese smrt a řekl, že tři dny po smrti, zvedne-li jeho mrtvola ruku, ať mu do ní dají jeho šamanský buben. Tak se také stalo, když však přicházel třetí den po Araazaiho smrti, uradili se lamové, že bude lepší, když šamana Araazai neprobudí, protože by povstal jako nezkrotitelný démon, *čütgür*.[649]

Ke jménu šamana Honhaatai uvedla Handjav následující narativ, jenž dokládá jeho neobyčejné schopnosti. Čadraabal potvrdil, že tento příběh a jméno šamana Honhaatai rovněž slýchal.

[TX81] „Cožpak se neříká, že šaman Honhaatai oživil syna torguudského wanga? Byl to malý chlapec. I když je člověk mladý, je mu vyměřena míra života. Po několika dnech opět zemřel. Šaman Honhaatai jej sice oživil, ale přivedl jej jen na několik dní. [Honhaatai potom vysvětloval:] Jeden vypravěč eposů, člověk z našeho kraje, tam seděl u brány Erlig nomun haana a s odvrácenou tváří vyprávěl epos. Kdyby se na mne podíval, byl bych jej přivedl [zpět], ale on se ke mně nepodíval. A tak oživil syna torgúdského wanga. [Lidé říkali:] Šaman Honhaatai blázní. Vždyť ten člověk [vypravěč] je na živu. Ale zanedlouho zemřel. I když byl tady na zemi živý, jeho duše již byla u Erlig nomun haana a vyprávěla mu tam epos.“[650]

5.2.12.2. Tradice o šamanech v Bulganu

Čadraabal slyšel o šamanovi jménem Honhaatai, kterého klade do doby nejméně před třemi generacemi (do 19. století).[651] Kromě něj slyšel již jen o jednom šamanovi jménem Maimag. Již podle jména je přesvědčen, že to nebyl bulganský Urianchajec, ale spíše Mončag. Když Čadraabalův strýc Čombra ve věku kolem 20 let náhle vážně onemocněl, jeho otec, Sampil *zahiragč*, přivedl šamana Maimaga, který odhalil původ nemoci v tom, že Čombra zabil při lovu srstnatou zvěř (*sorston an*)[652] rukou. Čombra skutečně na podzim při lovu dohonil na koni zraněného divokého berana (*gulz*), chytil jej do lasa *(calam)* a zabil a následně vykuchal nožem. Podle vzpomínek zúčastněných, které Čadraabal uchoval ve své paměti, šaman nechal zatemnit jurtu. Při obřadu přítomní slyšeli, jak krávy bučí, dobytek u jurty neklidně šumí, plaší se a rozprchává se. K tomu byly slyšet i děsivé přírodní zvuky jako křik ptáků či dokonce vytí vlků.[653]

Osobní zkušenost se šamanem, jedinou během celého života, měla paní Süren (1935–2018). Süren byla ve velmi útlém dětství po smrti rodičů (Donorov, Bulga) adoptována do rodiny jiných manželů (Zodov, Kanda), kteří ovšem rovněž zanedlouho zemřeli, a proto byla poslána do nejbližší moderní školy, která se tehdy nacházela v údolí řeky Delüün, tehdy ještě částečně osídleném i Altajskými Urianchajci (jen jeden urianchajský bag v kazašské většině, rovněž ve škole bylo deset kazašských tříd vedle jediné mongolské třídy, do níž chodily i tuvanojazyčné děti Kök Mončagů). V Delüünu se Süren dostala do rodiny starého šamana zvaného Coohor Bimba. Šaman šamanil pravidelně dvakrát za měsíc, 6. a 9. dne nového měsíce nebo ve chvílích, kdy „na něj ongon sám tlačil“ (*odaa namaig yum tülkeed bošgüi*). Průběh šamanského transu Süren popsala následovně:

[TX82] Modlil se *olololololo...* a čas od času obcházel a otáčel se kolem dokola. Třikrát se otočil a zapíchl si do těla nůž, ale ani dél se neproděravěl. Dnešní šamani jsou oproti tomu jen imitace, vůbec nic. Potom nůž vytáhl a položil jej na bílý plstěný koberec. Bílý koberec se celý zabarvil od krve. Ale když došamanil, šamanova krev krásně zbělala, zmizla, jako by ji vyprali, ale [ve skutečnosti] ji neprali. Na hoimoru měl obrovský růženec a teslici. Ty si začaly hrál [svíjet se]. Když šamanil, proměnily se v hady, hnědočervená teslice se proměnila a svíjela se a blyštěla *gilegces gilegces.* Šaman dělal olololo... a s kýmsi se bavil. S kýmsi v Hovdu nebo ve Městě (v Ulánbátaru). Prý s nějakou ženou, *Dar eh*. Velice jsem se bála, bála jsem se a schovala se za babičku. Nikdy předtím jsem nic takového neviděla. Třikrát jsem se bála, ale potom jsem si pomalu zvykla a začala jsem se klanět. [Šaman mi říkal:] Mé dítě, neboj se mě, klaněj se, to ti přinese požehnání. Měla jsem tak pět let.[654]

5.2.12.3. Šaman v Čingelu

649 Handjav 19. 4. 2015 150419_004 05:00.

650 Handjav 17. 6. 2014 WS561201.

651 Mezi poutníky z chošúnu Baruun ambana do Ih hüree v roce 1812 je uveden muž jménem Honhodoi, ale bezpečně jej identifikovat se šamanem Honhaatai samozřejmě není možné. Срöа 2018: 15.

652 *Sorson* je označení srsti jelena, srnčí zvěře, divoké ovce (*argali*) – při lovu se nesmějí zabít rukou. Menší zvěř (včetně divoké kozy *yangir*) se rukou zabít smí.

653 Čadraabal 26. 7. 2016 160726_002.

654 Süren 27. 7. 2016 160727_002 34:34.

V Čingelu jsem se setkal s jedinou zmínkou o šamanovi v chošúnu Baruun ambana. Bekeen uvedl, že dávno před jeho narozením žil v Čingelu šaman jménem Damba.[655] Je pozoruhodné, že metody, které Bekeen Dambovi připisuje (zvláště určování zlodějů a hledání ztraceného dobytka či ztracených předmětů), se obvykle uvádějí u *har bagšů* nebo lamů.

[TX83] Oblékal si strací čepici (čepici ze stračího peří). Hrozně šamanil a byl schopen znamenitě hádat (dosl. spoustu toho věděl). Také prý prohánět šíp. Prohánět šíp, to znamená, že když někdo ukradne dobytek, tak [šaman] pronáší mantry, uváže šíp na jemný provaz a on se začne takto pohybovat a sám od sebe [šamana] vede. Jakmile se dokončí modlitby, tak [šíp] toho člověka vede. Do domu nebo ohrady toho, kdo to vzal, začne šíp píchat. Když se ztratí dobytek, tak [také] havran má určitý význam pro šamana. Je-li k dispozici šaman, havran dobytek najde, ať je kdekoli, uštípne kousek jeho srsti a usedne na *garaac* (střešní otvor jurty, *toono*) a kráká. Jeho [Dambův] syn byl jeden stařec zvaný Banzar. Zemřel nedávno. Od Banzara je dnes jediný syn Bolat, ale ten nic rozpoznávat neumí (dosl. ten nic neví).[656]

5.2.12.4. Význam přikládaný šamanům

Obecně lze šamanskou orální tradici v sumech Bulgan a Mönhhairhan (pravděpodobně na rozdíl od sumu Duut s několika nepřerušenými šamanskými liniemi zaznamenanými Ganboldem) považovat za zapomenutou. Po pádu komunistické vlády však obnova a nový rozvoj šamanských tradic probíhá rychleji než náročná obnova buddhistické vzdělanosti, která v období na počátku 20. století, které orální tradice Altajských Urianchajců nejlépe odráží, u Altajských Urianchajců téměř plně zaujala roli šamanů.

Manduhai Buyandelger (2013) popsala, jak působení šamanů mezi Burjaty v Dornodu navrací do současnosti potlačenou historickou paměť. V kapitole o genealogii rodu Sampil zahiragče jsem zmínil, že „sestoupení" ongona Sampila zahiragče do jeho prapravnučky šamanky je členy širší rodiny vnímáno především jako bezprostřední setkání se svou minulostí. U dornodských Burjatů ve studii Manduhai Buyandelger je připomínání (aktualizace) potlačené historie vyvoláno neštěstími připisovanými duchům zemřelých předků, jimž se po dobu protinábožensk ého socialistického období nikdo nevěnoval. Naproti tomu v případě „sestoupení" Sampil zahiragče je jeho potomkům nápadně jasné, že jej k projevu přiměli oni sami, když se v minulých letech snažili jeho historickou paměť systematicky připomenout a rehabilitovat (obnova a pravidelné uctívání jeho ovoo, jeho politická rehabilitace a vybudování suvragu). Od svého předka tudíž neočekávají problémy, ale naopak pochvalu a požehnání. Jeho „osobní" příchod a přímé promlouvání do současnosti zároveň znamená zvláštní výzvu po generace tradované orální tradici. Potvrdí Sampil zahiragč osobně orální tradici o sobě samém, nebo ji svými výpověďmi nahradí novou a bezprostřední „orální historií"?

Působení šamanů relativizuje urianchajskou orální tradici založenou na patrilineárních genealogiích. Sampilova prapravnučka je dcerou dcery Sampilovy vnučky, podle tradičního vnímání Altajských Urianchajců tedy do jeho rodu téměř vůbec nepatří. Podobně paní Šinebayar, která se stala v roce 2018 první šamankou v Bulganu, má vazbu na šamanskou zkušenost ve své rodině jen u své matky (Süren), jež v dětství vyrůstala v šamanské rodině. Také orální narativy o Malé a Velké šamance a šamanovi Araazai napovídají předávání šamanské schopnosti po mateřské linii. Předkové z matčiny strany vstupují v podobě ongonů také do mladého šamana Batgany v sumu Buyant.[657]

5.2.13. Nábožensky aktivní laici a představitelé lidového náboženství

V této uměle konstruované kategorii představuji dva typy osobností důležitých v nepříliš staré vrstvě orální tradice či spíše orální historie předané přes jednu generaci. Jejich společnou charakteristikou je provádění buddhistických rituálů laiky a čtení (případně opisování) náboženských textů v jasném písmu.

5.2.13.1. Chošún Züün ambana – har bagšové

Orální tradice i orální historie dokládají mezi mongolojazyčnými Altajskými Urianchajci velmi málo šamanů. V některých ojratských oblastech je společenská role šamanů nahrazena tzv.

655 Podle Bekeena byl ze sumu Mingad, elken Galzad.

656 Bekeen 22. 1. 2013 WS560808 41:54.

657 Setkání a rozhovory v letech 2012 a 2014.

har bagši, dosl. laickými učiteli. Do současnosti se tradice *har bagšů* udržela živá pouze mezi Ööldy tzv. Šesti sumů *(zurgaan sumun*) v dnešním okrese Mongolküree v horách nad řekou Ili a v malém množství v sousedních okresech Tekes (skupina tzv. Zaya panditových poddaných *Zaya panditiin šavi nar*), v okresech Toqustara, Nilka. V sousedním regionu Könggös byla živá do 80. let 20. stol.[658] Činnost ilijských *har bagšů* podrobně představil Erdemtü Mingγad.[659] K jejich úkolům patřilo kromě rituálního čtení buddhistických textů v jasném písmu také léčení, věštění a další související úkony. V současnosti se však činnost *har bagšů* omezila spíše jen na individuální a skupinové čtení súter v jasném písmu (případně na jejich opisování a šíření). Mezi xinjiangskými ani bulganskými Torgúdy a Chošúdy není tato tradice doložena (vyjma Könggösu), proto snad tato ööldsko-urianchajská kulturní paralela pochází z dob Dzúngarského chanátu a odlišuje skupiny, které zůstaly na území Dzúngarského chanátu (Ööld, Altaj Urianchaj, Dörvöd) od těch, které přišly později z povolžských stepí (Torgúd, Chošúd).

Při výzkumu orální historie mezi Altajskými Urianchajci v Xinjiangu jsem se doslechl, že se har bagšové vyskytovali i mezi Altajskými Urianchajci. Podobně jako v Ili i urianchajští har bagšové prováděli obřadní čtení buddhistických kanonických textů, často ve skupinách více har bagšů zároveň, a znali také metody identifikování zlodějů a detekce ztracených předmětů či dobytka. Bandi uvedl následující jména posledních har bagšů Aššan, Gompil a Ďahaan v oblasti Handgaitu.[660] Bekeen zmínil, že v Čingelu udrželi čtení súter v jasném písmu nejdéle har bagšové Šiirub, Öčig a Čoisüren. Kolektivní čtení súter ustalo v 80. letech 20. století, jen nedlouho poté se ještě provádělo individuální čtení kratších textů na objednávku jednotlivých domácností. Z uvedených har bagšů jen Šiirub ovládal i tibetské písmo, ostatní používali výhradně jasné písmo. I v Čingelu har bagšové sútry rovněž vlastnoručně opisovali. Dr. Damirinjab (Čínská akademie společenských věd) se při svých terénních výzkumech v Altaji v roce 1995 ještě setkal s významným har bagšem jménem Papaan a byl přítomen i jím prováděnému pátrání po ukradeném a zabitém volovi, které Papaan provedl pomocí rituální vadžry (*očir güilgeh*).[661] Podle Damirinjaba představovali har bagšové ve společenské hierarchii Altajských Urianchajců významné místo, protože ovládali všechny úkony jako šamani a mnišští *gürtemové*, ale od obou skupin se odlišovali jen tím, že na ně nesestupoval *ongon.*

Mezi Altajskými Urianchajci v Mongolsku jsem se s pojmem *har bagš* setkal pouze v sumu Altaj.[662] Zcela odpovídající tradici xinjiangských *har bagšů* bylo pojetí tohoto pojmu jen u pana Čuluukaan Batnasana. Podle jím vyprávěné orální historie, byl *har bagšem* jeho strýc Menddavaa (nebo Menddavaan). Menddavaa se narodil kolem roku 1884 na jihozápadní straně Altaje v rodině *zangů* Sangiin sumu chošúnu Levého ambana.[663] Funkce zangů se podle Batnasana dědila několik generací, konkrétně uváděl následující posloupnost:

1. Maam zangi
2. Maidar zangi
3. Medeg zangi
4. Tüvšin zangi
5. Ďinker zangi a jeho bratr Tüvšin

Čuluuka a Menddavaa byli syny Tüvšina. Menddavaa byl prvním *har bagšem* v Maamově rodě. Podle Batnasanova vyprávění, které slyšel od svého strýce Menddavaa, se Menddavaa v mládí choval nevázaně, kradl, opíjel se a pouštěl se dokonce do rvaček s lamy. Při jedné takové příležitosti byl zajat a uvězněn na 45 dní. Po propuštění se vyhladovělý vracel pěšky domů, když tu mu z nebe na hlavu dopadla sútra v jasném písmu (*tolgoi deer ni yum pad geed*). Menddavaa jí nerozuměl, ale schoval si ji a krátce poté mu do cesty přišel znamenitý místní *har bagš,* jehož jméno Batnasan zapomněl, avšak který byl hlavním *har bagšem* chošúnního nojona. *Har bagš* si vzal Mendavu do

658 Ústní sdělení Prof. Erdemtü Mingγada (22. 2. 2018).

659 Erdemtü Mingγad 2014.

660 Bandi (Handgait) 30. 8. 2013 WS561074 33:00-42:40.

661 Ústní sdělení Dr. Damirinďaba (2013 a 2018).

662 V orální tradici sumu Bulgan se termín *har bagš* nevyskytuje. Čadraabal uvedl, že dřívější lidé o *har bagších* mluvívali, ale nepamatuje si žádnou konkrétní informaci či jméno (*har bagš geǰ kümüüs helǰ l baisan*). 25. 7. 2016 160725_001.

663 Rod přináležel k Irket yasn.

učení a za tři měsíce byl vyučen. Při své nové práci používal pak především onu zázračně přibyvší sútru. Byl to *Kök hucaan dom,* sbírka lékařských návodů a způsobů magického léčení rozmanitých chorob. Kromě něj nepochybně používal i další texty v jasném písmu. Kolem roku 1933 přišla v době hromadné migrace celá rodina k řece Sagsai na území Mongolska.[664] Počátkem 40. let se část urianchajských uprchlíků ze Západního Altaje rozhodla vrátit do svého původního domova, podle Batnasana především v obavách z probíhajících persekucí. Čuluuka a Menddavaa však zůstali, protože Čuluukova manželka byla právě těhotná (se svým prvním synem Batnasanem). Čuluukův dobrý známý, Dügerǰaa, zanechal u Sagsaie velblouda a překočoval do Západního Altaje. Čuluuka velblouda poznal a přiřadil ke svému stádu. Při vyšetřování zpětné migrace padl Čuluuka kvůli velbloudovi náležejícímu uprchlé rodině do podezření pro kontakty s uprchlíky, byl zajat a nakonec zastřelen v hovdském vězení. Při vyšetřování Čuluukovi nepomohlo ani to, že se předtím snažil aktivně bránit příchodu nových Kazachů vedených velitelem jménem Tölögetei, jímž byl společně se svými spolubojovníky (B. Oros, Kišigt) zajat, ale ze zajetí uprchl. Menddavaa byl v roce 1940 odsunut do Uvsu, kde žil po tři roky. V Uvsu svou přičinlivostí dosáhl značného majetku. Ku prospěchu byly Menddavovi i metody, které ovládal jako *har bagš.*

Asi dva měsíce po příchodu do Uvsu ukradli neznámí zloději Menddavovi a jeho urianchajskému sousedovi Ölziitovi tři koně. Když ráno Menddavaa zjistil ztrátu koní, podíval se do svých knih v jasném písně, zapálil vonnou obětinu (*sang*) a vyvěštil si, kde mohou koně být (*kök zurhai zuraad*).

[TX84] Věštba mu ukázala, že má jít tím a tím směrem. Bylo to místo na velkém ostrově v zátočině řeky porostlém vrbovím. Bylo po velkém dešti, řeka se rozvodnila a on přečetl modlitby (nom unšaad), skrze něž pustil [mezi zloděje a koně] vodu. A tak nebyli schopni přebrodit zpět a seděli uvnitř [na ostrově]. [Menddavaa] si vzal své koně, kteří byli na jeho břehu. [Ti dva zloději:] „Ty přivandrovalý Urianchajče, dnes si ty koně seber. Zítra tě doběhneme.“ - „Uvidíme, jestli vyhrajete vy, nebo já.“ Přišel domů, začal věštit a přečetl proti nim knihy v jasném písmu. Za tři, čtyři dny jednoho dne kolem poledne začala přicházet skupina lidí, s naloženými jurtami na velbloudech. Za chvíli složili ony dva včerejší [!] muže. Postavili dvě jurty. Oba zloději měli spadlé [vykloubené] čelisti. ... Přišli k našemu dědečkovi a prosili: „Vraťte prosím na místo čelisti těchto dvou dětí [zlodějů]. U nás byl jeden dobrý šaman, věštící pomocí kamínků. Šaman zašamanil a řekl: Ten člověk, jemuž jste vzali koně, to je člověk vědoucí. S tím já nic nesvedu, nemohu. Zajděte za ním. Nechte se vyléčit jím samým.“ Dalšího dne ráno ... ti dva lidé vyšli – a byli to oni [zloději]. [Menddavaa si pomyslel,] co teď? [Jsou to sice zloději, ale] přece jen lidé. A tak řekl: „Přistěhoval jsem se z dálky, skoro až od pramenů řeky Sagsai. Jsem vyhnán tady v dörvödském kraji. Učinil jsem to, protože jste mě ponížili, okradli, vzali mi moje koně, když já tady trpím [v cizím kraji].“ Přečetl nad těmi dvěma něco z knih, zapálil vonnou obětinu a nad každým z nich jednou takto udělal a brady jim zaskákaly do původní polohy. A potom oba dva odkočovali zpět do svého domova. Čuluunbaatarova matka říkala: „Aj, to byl ale schopný člověk. Od té doby nejen že se nám zloději vyhýbali, ale pokud jsme potřebovali krávu či koně, [Dörvödi] nám je sami od sebe přiváděli. Tři roky jsme si užívali.“ Ta stařena takto vykládala: „Aj, aj, byl to ale šikovný člověk. Ani jsme tam nebyli jako ve vyhnanství, nakonec jsme se vrátili zbohatlí. Váš dědeček měl čtyřicet koní, dvě až tři sta ovcí a koz, jaků a krav něco přes dvacet, když sem přicházel zpět. Ti Dörvödi ho úplně uctívali. Cizí mládež mu dokonce chodívala pást dobytek. Byl opravdu schopný, učený, rozuměl věcem a dobře je dokázal vysvětlovat.“ [A mně říkal:] „Tu knihu *Kök huciin dom* se určitě nauč.“[665]

O konci života svého strýce vyprávěl Batnasan, že v květnu 1960 se Menddavaa vracel na koni z bagu Rašaant po řece Sagsai domů. Po cestě se zastavil v jedné rodině, popil čaje, pojedl a pravil: „Tak, moje lhůta uplynula. Od Krále šulamů jsem si vyprosil navíc dvě hodiny. Musím jet. Stihnu-li to, dojedu domů. Vzal jsem si na to dvě hodiny. Na shledanou, už znovu nepřijdu.“ Člověk z té rodiny jej pro jistotu doprovodil. Jak projížděl kolem závodu na zpracování mléka v Zostu, tak tři sta, čtyři sta metrů od něj, spadl z koně a jeho čas vypršel. „Když jsme to pak konzultovali s lamou Čoizunem, řekl, že jeho tělo nesmíme vnést do jurty. Položili jsme tedy jeho tělo přímo venku (pohřbili), aniž bychom jej nesli domů.[666]

664 V roce 1933 do Altaje přišly jednotky vedené generálem Ma Heyingem 馬赫英, jenž byl do Altaje poslán generálem Ma Zhongyingem 馬仲英 poté, co byl svržen guvernér Xinjiangu Jin Shuren 金樹仁. Ma Heyingovy jednotky vyvolaly odpor místních Rusů a Kazachů. V důsledku bojů většina místních Mongolů uprchla do severovýchodní části svého původního chošúnu, tedy na mongolské území do povodí řeky Sagsai a odtud dále k řece Bugat.

665 Batnasan 25. 8. 2017 170825_001.

666 [TX85] Batnasan 22. 6. 2014 WS561231 (publikováno v Срöа 2018b: 27).

Menddavův synovec, osiřelý Čuluukův syn Batnasan žil po návratu svého strýce z Uvsu vedle něj (zvláště mezi 15. – 18. rokem svého života). Menddavaa zemřel v roce 1960 v 77 či 78 letech a Batnasan převzal jeho domácnost (*gal golomtiig ni zalgamǰlav*). Před svou smrtí Menddavaa předpověděl Batnasanovi, který se tou dobou právě chystal oženit, kolik bude mít dětí a že v 50 letech jej potká neštěstí. V 50 letech skutečně Batnasanovi zemřela manželka. Batnasan se od svého strýce naučil některým lékařským postupům. Knihu *Kök huciin dom* a další knihy pohřbili údajně společně s Menddavou. V pozdějších letech tyto rukopisy po Batnasanovi požadovali nejméně dva akademikové, kteří se doslechli, že je starý Menddavaa vlastnil a používal, ale Batnasan jim nemohl nic dát. U svého strýce se Batnasan učil i základům jasného písma, ale podle jeho vlastních slov zůstalo u slabikování. Přesto když se na počátku 90. letech konalo první veřejné obětování na velkém Sagsaiském ovoo, zvedl se jeden starý lama, přišel tehdy k padesátiletému Batnasanovi, poklonil se mu a řekl, že právě on by měl být „pánem" nad náboženstvím v Altaji, protože je synem *har bagše* Menddavaa.

5.2.13.2. Chošún Baruun ambana – instituce uvš a usandz

Na rozdíl od chošúnu Züün ambana, kde je v orální tradici slyšet jen o *har bagších* – mužích, v oblasti chošúnu Baruun ambana nebylo výjimkou, že jasné písmo ovládaly a základní buddhistické texty recitovaly ženy.[667]

Nejstarší z trojice žen v celém svém okolí proslulých znalostí jasného písma – tedy písma užívaného mezi Altajskými Urianchajci výhradně pro náboženské potřeby – je Türüünii Togtog (zemřela v roce 1963 ve 76 letech).[668] Ve vyšším věku přijala ještě před začátkem náboženských persekucí laické náboženské sliby a stala se tak mezi lidmi známa jako *usanz* (skr. *upāsikā*). Svou znalost čtení knih v jasném písmu a základy buddhistické zbožnosti předala své dceři Damdinii Muuǰa (1909–1992).[669] Muuǰa již v době své pokročilé dospělosti nemohla oficiálně přijmout sliby *usanz*, přesto zachovávala odpovídající projevy zbožnosti a posty jako její matka.

Vždy 15. a 30. dne každého měsíce tradičního kalendáře po skončení ranních povinností (dojení, vypuštění dobytka aj.) rozsvítila lampičku (*zul*), zapálila vonnou jalovcovou obětinu (*sang*) a začala podle rukopisné knihy zděděné po matce recitovat Diamantovou sútru. Čtení jasného písma se Muuǰa učila údajně spontánním odpozorováním od své matky. Všechny knihy, které z dědictví Togtoh a Muuji zůstaly, jsou rukopisy profesionálních, snad klášterních písařů z 19. století. Muuǰa zřejmě nikdy nepoužívala jasné písmo pro aktivní psaní.[670]

Pan Čuluunočir a Bayanǰargal ze svého dětství vzpomínají, že Muuǰa při recitování Diamantové sútry používala zvláštní (literární) výslovnost, která dětem připadala nesrozumitelná. Konkrétně si vzpomínají na dvě často se opakující slova *tegünčinen bolugsan* (mongolský překlad skr. *Tathāgata*, hovorová výslovnost je *tüünčlen bolson*), o nichž si mysleli, že se jedná o vlastní jméno. Podobnou vzpomínku uvedl také Čadraabal, jenž si ve stejné situaci pamatuje ještě svou babičku Togtoh.[671]

Čuluunočir dále uvedl, že recitace sútry byla velmi melodická, ačkoli přesnou melodii si nedokázal vybavit. Melodii připodobnil zpěvům *maani* (*maani högǰööh*), které mezi Altajskými Urianchajci zřejmě nebyly příliš rozšířené, avšak Muuǰa údajně po skončení recitace pokračovala jednoduchou verzí zpívaných *maani*, z nichž si Čuluunočir zapamatoval následující verše:

maaniin zurgaan üsgiigi / magtan šilüglen unšiǰu / oom manii pad mee hom ... 3x

667 Motiv staré moudré ženy recitující Diamantovou sútru se vyskytuje i v epických orálních vyprávěních Altajských Urianchajců. V prozaickém eposu Altuuǰ mergen putující hrdina několikrát přichází do jurty, v níž sedí stařena recitující sútru. V některých případech dostává od stařeny radu, v jiných nikoli, avšak putující hrdina je setkáním vždy nasměrován na správnou cestu. Пунцагдорж 1990: 33.

668 Myangad sumun.

669 Otec Muuji, Damdin patřil k elkin Oriyas, Ah sumun. Jeho otcem byl Samiyan a dědem Baglaan (Čadraabal a Бөххуяг 2010: 51).

670 Podle Maidriin Čuluunočira, adoptivního syna (ve skutečnosti vnuka) Muuji (14. 5. 2012, Ulaanhus bag, Bulgan sum). Sbírka rukopisů zděděných Čuluunočirem od jeho matky Muuji obsahuje čtyři dílčí texty v jasném písmu (soupis viz Srba 2015: 41.

671 Čadraabal je synem její dcery Bayartai.

maši haluun tamaasa / tatan soyorhon odiičoo[672] */ oom manii pad mee hom ... 3x*
„S chvalami a ve verších recitujme / šestislabičnou *maani* / *ōm manī pad me hum 3x*
dejž ať budeme vytaženi / ze strašně horkého pekla / *ōm manī pad me hum 3x.*“

Třebaže slova písně zmíněná Čuluunočirem jsou příliš krátká na to, aby poskytla dostatečný jazykový materiál k rozboru, povšimněme si, že zachování shodné délky veršů pro rovnoměrný rytmus konzervuje starší literární výslovnost některých slov a tvarů: *üsgiigi* místo hovorového *üsgiig*, *unšiǰu* namísto *unšiǰ* či dvojslabičné *maši* namísto *maš*.[673] Porozumění obsahu sútry nehrálo téměř žádnou roli. Podstatný byl akt recitování a zbožná důvěra v moc sútry. Po skončení recitace a zpěvu Muuja někdy vyprávěla příběhy o prospěchu ze čtení Diamantové sútry,[674] z nichž si Čuluunočir zapamatoval příběh o bezbožném lovci, jenž náhodou na cestě nalezl ležet Diamantovou sútru, sebral ji a před smrtí si na ni sedl. Když jej posléze vládce pekel Erlig nomun haan poslal do pekla, zasekl se v pekelné bráně a pekelní pomocníci jej za žádnou cenu nemohli protlačit dovnitř. Erlig nomun haan musel záležitost prověřit a zjistil, že důvod tkví v síle Diamantové sútry, a byl nucen jej poslat do lidského zrození.

Muujaa učila své vnuky praktickým modlitbám, mantrám *(tarni*), z nichž některé doposud udržují v paměti. Bayanǰargala (syna Muujina syna Šaaruva) zaujaly zvláště modlitby *om dari durdari suuhaa*, která se odříkává při obavách z večerní tmy, a *om hom pani pani suuhaa*, odříkávaná v noci při procházení kolem hrobu či místa, jímž procházejí zlé síly *(šariltai güictei gazar*).[675]

5.2.13.2.1. Sanǰiin Naadgai

Další ženskou postavou orální historie Altajských Urianchajců sumů Mönhhairhan a Bulgan je Sanǰiin Naadgai. Třebaže není zmíněna ani v jedné z tištěných monografií o sumu Mönhhairhan (Бөхөө 2004, *Есөн аравны цадиг* 2017), které jsou doslova přeplněny životopisnými medailony místních rodáků všech profesí, na základě orální historie ji považuji za jednu z nejpozoruhodnějších osobností nedávné minulosti Mönhhairhanu.

Narodila se v roce 1902/1903 jako dcera Sanǰe *zahiragče*,[676] tedy správce či ředitele chošúnu Baruun ambana (zástupce nojona). Naadgai se narodila pravděpodobně v Čingelu, v dětství s otcem přešla k řece Bulgan. Její muž nešťastně a předčasně ukončil svůj život v Bulganu, načež se Naadgai přestěhovala do Mönhhairhanu, kde žila v bagu Bort a nakonci života v centrum sumu.

Již během svého života byla známa jako žena s vynikající pamětí a když do Mönhhairhanu začali jezdit výzkumníci, vedení sumu si uvědomilo její cenu a začalo ji opatrně pouštět k rozhovorům s nimi. Takto se v roce 1978 setkala s prof. Jaroslavem Vackem a doc. J̌. Luvsandorǰem, kteří navštívili Mönhhairhan při svém dialektologickém výzkumu.[677] V roce 1988 poskytovala informace etnografovi I. Lhagvasürenovi[678] a již v roce 1971 sdílela své znalosti jasného písma s J̌. Coloo.[679]

Podle mých rozhovorů se synem paní Naadgai, Magsarem, a její snachou Pooluugiin Noosgoi, se Naadgai naučila jasné písmo od svého otce, po většinu života jej nepoužívala, ale

672 Slovo *odiičoo* bylo nejasné i informantovi.

673 Zpěvy *maani* jsou v současnosti téměř posledním reliktem dříve mnohem šířeji užívané „ústněliterární“ výslovnosti klasické spisovné mongolštiny. Po roce 1990 se zpěvy *maani* staly opět populární součást buddhistické kultury v Mongolsku. V autentické podobě jsou rozšířeny např. v sumu Cogt, ajmag Govialtai, ve Vnitřním Mongolsku pak v Ordose a Hölönbuiru.

674 Tyto příběhy byly v psané podobě neobyčejně oblíbené po celé Chalše a v ojratských oblastech ve druhé polovině 19. a na počátku 20. století. Obvykle nesou název *Qutuytu bilig-ün činadu kijayar kürügsen wčir-iyar oytuluγči-yin ači tusa erdem-ün tayilburi-yin sudur.* Nejblíže Altajským Urianchajcům jsem nalezl exemplář v sumu Üyenč. Textům o prospěchu Diamantové sútry byla projevována srovnatelná úcta jako samotnému textu sútry.

675 160726_001.

676 Sanǰ zahiragč patřil k Tünken elkinii Ah arvan, Oorcog sumun.

677 Prof. Jaroslav Vacek publikoval krátkou zprávu o své cestě v časopise *Nový Orient* (Vacek 1980). J̌. Luvsandorǰ napsal o svém setkání s Naadgai výstižný článek publikovaný v učebnici mongolské konverzace (Luvsandordž – Vacek 1990: 137).

678 Jeho poznámky byly publikovány v МУЗСЭХ 2011, 32–33, 40, 64.

679 Цолоо – Мөнхцэцэг 2008: 424–427.

obnovila svou znalost v 70. letech, kdy začal slábnout náboženský útlak.[680] Naadgai znovu vytáhla knihy, které zdědila po svém otci a snažila se shromáždit i rukopisy další. Rukopisy kratších rozměrů začala vlastnoručně přepisovat a později rozdávat opisy místním rodinám. P. Noosgoi popsala proces opisování, čtení a uchovávání súter.[681]

5.2.13.3. Závěr – znalost písma mezi laiky

Orální tradice se velmi stručně zmiňuje i o dalších lidech, kteří ovládali čtení jasného písma. V chošúnu Baruun ambana uměla číst knihy v jasném písmu i manželka Sampil *zahiragče*. Od ní se této dovednosti naučila přinejmenším její vnučka a zároveň adoptivní dcera Majaa. Když Majin syn Namsrai v dětství doprovázel matku na pastvu, stávalo se, že jej chvílemi nechávala s dobytkem samotného a odcházela do skal, kde čítala drobnou knížečku, kterou uchovávala pod délem na hrudi. Namsraiův otec se na ni pro její lásku k buddhistickým knihám často hněval, protože se bál pronásledování.[682] V Mönhhairhanu ovládal čtení knih v jasném písmu rovněž J̌amiyadai, který byl zkušeným lovcem a nikdy nestudoval v kláštеře. V rodině Sampilova syna Günčina býval velký rukopis sútry Zlatého světla (Altangerel), který J̌amiyadai přicházel recitovat. Později jej Günčinův bratr Gotov ze strachu před prozrazením odnesl do hor. J̌amiyadai četl rituální texty i při Günčinově smrti. Günčinův syn Dašgan vzpomínal, že jeho strýc Gotov za to J̌amiyadaiovi věnoval otcův dlouhý dalekohled. J̌amiyadai se však pro svou tajnou činnost a čtení buddhistických súter pronásledování nevyhnul a byl dlouho vězněn.[683]

Tradiční Urianchajci (a Mongolové obecně) mají jakýkoli psaný text v nejvyšší úctě a přistupují k němu bez pochybností. Považují jej za mocný nástroj, s nímž je potřeba zacházet po odpovídajícím zasvěcení a s příslušnými znalostmi. Bandi vyjádřil, že buddhistické sútry jsou „obsáhlou historií Mongolů“ (*mongoliin büdüün tüük*) a zároveň pojednávají „o všem na světě a v přírodě, [o všem,] co nahoře léta a dole běhá“ (*büken delhiin baigaliin tuhai, deeree nisdeg, dooraagii güideg ...*). Věří se, že pomocí „knih“ *nom* je možné ovlivňovat přírodu a ovládat divoká zvířata.[684]

5.2.14. Osoby komunikující s božstvy Altaje

V kapitole 5.2.15. zmiňuji několik narativů o lidech, kteří se setkali s Pánem Altaje (místními božstvy či duchy, *savdagy*) přímo či nepřímo. Některé z nich setkání ovlivnilo negativně (byli potrestáni pro svou neposlušnost), jiné pozitivně jen v jejich osobním životě (zbohatli, dožili se vysokého věku), v ojedinělých případech se stali prostředníky v komunikaci mezi běžnými lidmi a paralelním světem místních božstev, duchů či pánů. Tento paralelní svět není vnímán jako nadpřirozený, protože je roven krajině, v níž lidé žijí. Vzbuzuje však respekt a úctu a běžnému člověku není jeho poznání přístupné. Altajští Urianchajci se o těchto lidech občas domnívají, že měli schopnost častější či dokonce pravidelné komunikace s místními božstvy a zástupně za místní komunitu samostatně a ve vší tichosti prováděli obřady k jejich uctění a získání jejich přízně. O své činnosti zpravidla před lidmi podrobně a otevřeně nemluvili, a proto jejich život zahalilo tajemství, které je zdrojem různých dohadů. Nejedná se o lidi vycházející z klášterního prostředí ani o šamany, třebaže i mniši a šamani mohou být prostředníky mezi světem lidí a světem božstev a duchů. Přesto tito lidé ve své praktické činnosti užívali psaných textů, které vycházely z mongolské buddhistické tradice.

5.2.14.1. Šeemee v sumu Buyant

V sumu Buyant byl za prostředníka mezi lidským světem a světem pánů míst považován Šeemee. Tento chudý lovec, jenž svůj celý život strávil v údolí Hoit Kölceet, získal podle místní

680 Mönhhairhan sum, 13. 7. 2011, 27. 6. 2012, 8. 7. 2012, 20. 6. 2013, 6. 7. 2013.

681 Srba 2015.

682 Namsrai, Hovd, 180916_008: 49:00. Podle Namsraie měl Sampil *zahiragč* mnoho knih, ale spálil je přes svým plánovaným návratem z Čingelu do Bulganu (mezitím byl však zatčen).

683 Dašgan 30. 6. 2015 150630_004.

684 Bandi (Handgait) WS561074 30. 8. 2013 39:17, 40:19.

tradice zvláštní schopnosti po setkání s Pánem Altaje, k němuž byl nedobrovolně povolán poté, co zastřelil jelena, jenž byl jízdním zvířetem (podle jiných synem) Pána Altaje.[685] Šeemee se dožil 90 let a zemřel v 80. letech 20. století. Podle P. Enka Šeemee „znal jazyk savdagů, sám se jej naučil. ... v místě zvaném Hoit Kölceet nechával vytrysknout léčivý pramen. Když on sám k němu přišel, pramen tekl, nechtěl-li, přestal téci. ... Byl velký lovec. Žil v Hoit Kölceetu. Jsou tam velká ovoo. Ta uctíval. Na vrcholcích hor. ... Nemluvil tímto [běžným] jazykem, ale jazykem savdagů. ... Potkával se s altajskými savdagy, klaněl se jim. Někdy to byl savdag divokých zvířat, jindy savdag určitých míst. Hovořil s nimi, protože uměl jejich jazyk, uměl texty, [jimiž se s nimi komunikuje,] a savdagové přicházeli. S jinými lidmi nemluvili. ... Ten Hoit Kölceet má mnoho léčivých pramenů. Když do nich lidé vstoupí, vyléčí všechny nemoci. Šeemee chodil k pramenům a prameny krásně přitékaly z hor. Když odešel, mizely. Prameny se objevovaly, protože on znal jejich řeč [řeč savdagů či lusů]. ... [Vyvěraly] ze země, z hloubi skal, z vysokých skal a lidé se svlékali a nazí do nich vstupovali. A bolestem hlavy a všemu se ulevovalo. To již dnes není.“[686] Šeemee pomáhal lidem léčit různé nemoci, zvláště bolesti hlavy, očí a vnitřních orgánů. Podle Enka před lidmi zapaloval jalovec a „četl tibetské knihy“, ve skutečnosti se však mohlo jednat o texty v jasném písmu. Nestudoval v klášteře, ale „žil volně v přírodě“ (*kürend ih suugaagüi, nam agaartii yavǰ baisan*).

Lišee (nar. 1934) uvedl, že když mu bylo 22 či 23 let (přibližně 1956) a vykonával funkci místostarosty sumu Buyant (*orlogč darga*), přišel jednou na úřední objížďce k Šeememu a přespal u něj. Šeemee jej oslovil s následující nabídkou:

[TX86] Ten savdag mi říká, že jsem zestárl a začal zapomínat, a abych si za sebe našel někoho jiného. A tomu, o kom mluvil, odpovídáš ty. Seznámím tě s tím altajským savdagem. Polekal jsem se. Nevěděl jsem, co ten savdag může být. Byl jsem mladý. A tak jsem o tom řekl svému otci. „Šeemee se mnou zamýšlí toto. Že mne dovede na Cast hairhan a představí mě savdagovi, nechá mě setkat se se savdagem. Řekl jsem, že se rozhodnu, až poté, co si s vámi o tom promluvím.“ Můj otec se zlobil a nepustil mě. „Je to nebezpečné. Může se stát cokoli. Budeš se bát, lekneš se, můžeš z toho onemocnět.“ A tak mě můj otec nepustil.[687]

Zřejmě to bylo při témže setkání se Šeemem, kdy Lišee slyšel příběh o tom, jak byl sám Šeemee povolán do služby altajského savdaga. Následující příběh předjímající Lišeeho vlastní zkušenosti neuvedl žádný jiný informant. Naznačuje, že se mohlo jednat o neveřejné, individuální předávání starší tradice po dobu několika generací. Přesto jej Lišee zmínil paralelně s běžnějším příběhem o Šeemeho prvním setkání s altajským savdagem při lovu jelena.

[TX87] Šeemee jednou ráno pásl koně na břehu řeky Sagsai dole v Buyantu, když najednou se vedle něj zjevil vysoký člověk v bílém dělu z vyčiněné ovčí kůže, s bílou jehněčí čepicí, stařec s temnou vrásčitou tváří. Sedl si vedle něj a začal mluvit. Představil se. „Zestárl jsem a potřebuji někoho, kdo by namísto mne komunikoval s altajskými savdagy a savdagy uklidňoval. Tento úkol jsem dosud vykonával já. Ten člověk jsi nyní ty. A [tento úkol] předal Šeememu, to svoje [povolání]. A tak ten Šeemee donedávna uctíval vysokou horu Cast hairhan u pramenů řeky Hoit Kölceet. Byl jediným člověkem, který vycházel na její vrcholek, zapaloval tam vonné obětiny, klaněl se. A seznámil se se savdagem Západního Altaje. Říká se, že se spřátelil se savdagem.“[688]

---

685 Podle Lišeeho (26.6.2014 WS561243 01:16:04–01:20:00) postřelil Šeemee jednou večer na lovu jelena do nohy. Jelen utekl k vrcholku hory Cast hairhan. Dalšího dne se Šeemee vydal postřeleného jelena hledat. Došel až pod vrcholek hory Cast hairhan, kde našel jelena, jak leží na kamenné terase a smáčí zraněnou nohu v prameni. Šeemee v tom spatřil příznivé znamení a jelenovi nohu obvázal a během několika hodin se jelenova noha uzdravila. Jelen promluvil a Šeemee zjistil, že je to altajský savdag. Savdag pravil, že Šeemeemu se bude na lovu vždy dobře dařit, ale že se má vyhýbat zvláštním osamělým zvířatům. Dal mu moc stát se zástupcem savdaga před lidmi.

686 P. Enke (Buyant) 12. 7. 2012 WS560685 42:12-45:28. Formulačně pozoruhodnou výpověď uvádím pro snazší srovnání s překladem zde v poznámce: *... savdgiin hel medne, ööröön sursan, küreend suugaagüi, neg gazraas odoo hoit kölceet gedeg gazar aršaan gargana, ter kün öörnöö biyeer očiǰ biygeer ursana, ter kün es odhaar garahgüi, alag bolčihna, savdagiin kel medne. ang ih buudna, Hoit kölceet nutagladag baisan, ih ovaanuud baidag, tahidag baina, uuliin oroi deer ... ene keleer yarihgüi savdgiin keleer yarina.*

1:07:50 - 1:09:21 *altai savdag tai uulzaad, mörgeed, angiin bol angiin savdag, gazrin bol gazriin savdag, tüüntei yarina, helii meddeg bolaad, nomii meddeg bolaad, ter savdag irdeg, öör hüntei yarihgüi. ter hoit kölceet ih aršaantai gazar, hün orna, büh övčin anagaana. ter šeemee gedeg kümün ter aršaand odaad, uulaas saihan zalraad güigeed saihan irne, ter hün odhaar alga bolna, kelee medeed ter aršaan garna, ... gazraas hadnii yoraalaas, ih öndör had, ih saihan tegeed kümüüs huvcaa tailaad nücgeleed orna. övčin tolgai bühün saihan bolna goyo, odoo ter baihgüi.*

687 Lišee 26. 6. 2014 WS561243 01:10:51.

688 Lišee 26. 6. 2014 WS561243 01:08:59

5.2.14.2. Narancogt v sumu Duut

Badatel M. Ganbold zaznamenal několik výpovědí Paaraan Narancogta (1924–2003). Narancogt se narodil v chošúnu Züün ambana na území dnešního sumu Buyant v údolí Hoit Kölceet, kde žil a působil Šeemee. Do sumu Duut se přistěhoval tajně v roce 1974 na příkaz Pána Altaje. Podle jeho slov jej Savdag pohoří Mönhhairhan zprvu odmítal přijmout, ale nakonec se domluvili, že Narancogt bude „sdělovat lidem [jen] to, na co se budou ptát, a nebude mluvit, jak se mu zachce, a nebude přijímat dary a dárky.“ Na novém místě pak Narancogt uzdravil velké množství lidí a řadě rodin umožnil mít děti nebo pomohl přivést na svět syna v rodině se samými dcerami. V roce 1975 „přemluvil Pána Altaje, aby při nastávajícím *zudu* spustil jen osminu sněhu, který měl přijít.“ V roce 1991 ukončil velké sucho, když na jednom vrcholu a v průsmyku zapálil 33 kouřových obětí *sang* (odpovídá zřejmě 33 *tengerům*) a k rozveselení altajských savdagů hrál na flétnu *coor* (*cuur*). Stejným způsobem přivolal déšť v roce 1999, kdy vyschla voda v řece Kök Belčir.

Coor používal Narancogt ke komunikaci s místními božstvy pravidelně. „Do mých 47 let mi Pán Altaje dával zaslechnout z daleka melodii *cooru* a takto se se mnou zdravíval na začátku nového roku (*cagaaldag baisan*). Narancogt měl a používal i knihy v jasném písmu, které mu však v roce 1979 stranická a policejní kontrola zabavila a spálila. Na nový rok (Cagaan sar) počátkem března 2003 přišlo k Narancogtovi 20 lidí v šedých délech a se dvěma holemi v rukou a vyzvali Narancogta, aby se mezi nimi rozpoznal. Narancogt na jednoho z nich ukázal se slovy, že ostatní jsou pánové Altaje (Altain ezen). V srpnu téhož roku zemřel.[689]

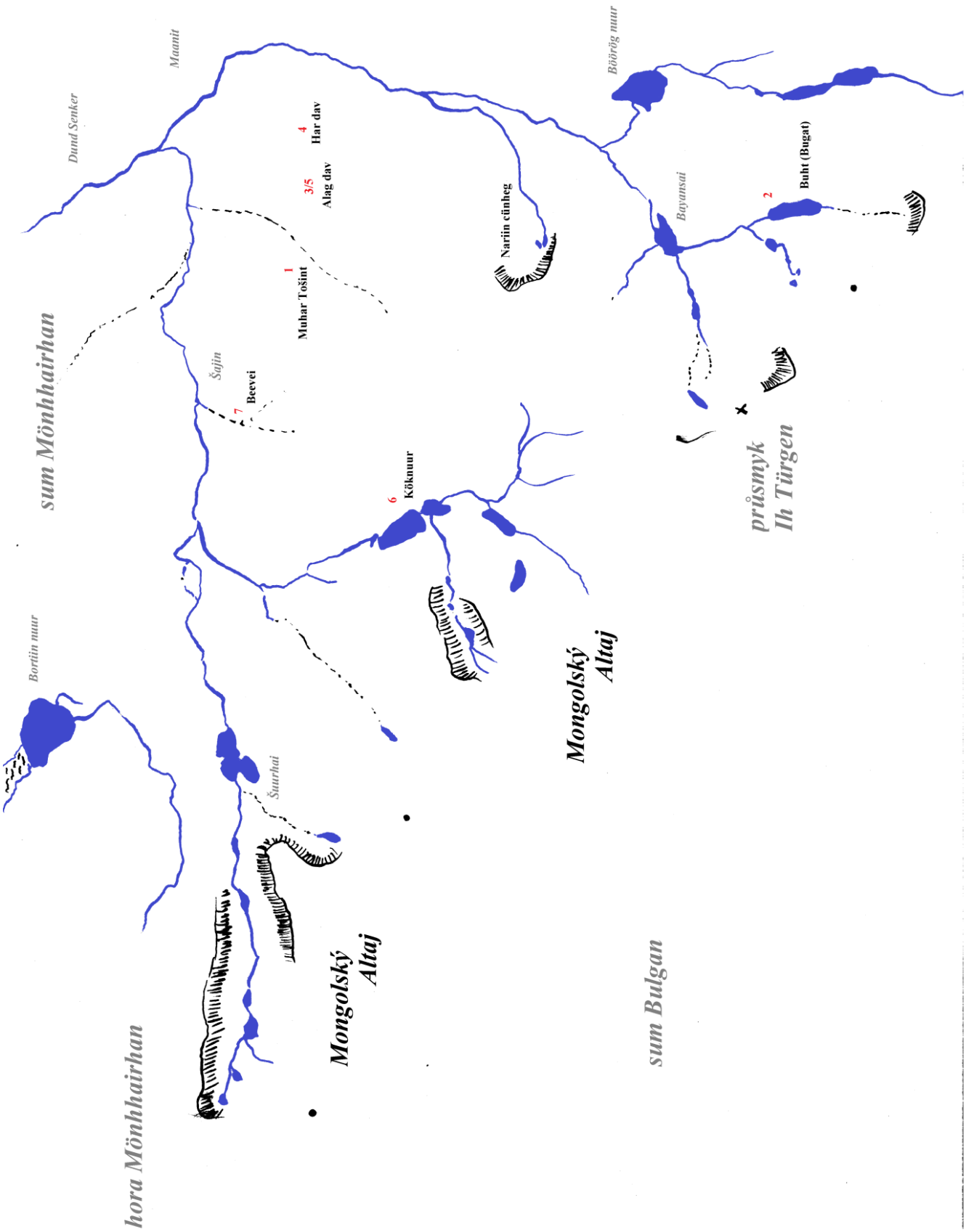
5.2.14.3. Bayandeleg v sumu Mönhhairhan

Ve srovnání s Narancogtem S. Bayandeleg (1892 *luu* – 1967 *honi*) o svých osobních zkušenostech s altajskými savdagy podle slov informantů, kteří jej osobně zažili, otevřeně nehovořil. Bayandeleg byl mezi lidmi znám pod přezdívkou Ovor ah nebo Ovoo (Ovoi) ah, případně Ovor kokšin. Většina současných informantů již původ jeho přezdívky neznala a vykládala si výraz *ovoo ah* jako metaforu s významem „Dobrý stařec“. Jen Handjav uvedla velmi konkrétně, že k přezdívce Ovor ah přišel proto, že s oblibou vyprávěl příběh *Očir tamiin amiig sahisan Ovgor čuluun tolhaa haan* („Král s obrovskou kamennou hlavou hlídající vstup do Pekla *Očir tam*).

V posledních třech desetiletích svého života Ovor ah žil osaměle v jednoduchém příbytku jen z jurtových střešních tyček bez stěn (*hathuur*) obvykle vysoko v horách daleko od lidí. Nekočoval a místo pobytu střídal zhruba jednou za tři roky.

Podle vzpomínek Handjav sídlil Ovor nejprve (kolem roku 1934) v Muhar Tošintu, poté přešel do údolí Bugat (Buht), poté do Alag dav, poté do Har Dav, opět do Alag Dav, odtud do Köknuuru, kde žil společně se synovcem Pooluuem. Nakonec žil v Beevei, kde zemřel. V Beevei jej našel v chatrči mrtvého Sük, když mu nesl nařezané ovčí stehno. Mimo to žil také v Nariin Cünhegu, a to kolem roku 1959, kdy tam jednak byl vyslýchán představiteli somonní správy a také mu tam nesla Handjav kus masa a další potraviny, když ve 33 letech (1959) byla její rodina na letovišti u jezera Böörög. Pohřben byl v místě zvaném Kok küree v Bortu.

689 Ганболд 2017 I: 67-68.



Mapa č. 8: Mapa stanovišť, kde žil Bayandeleg Ovor ah podle pořadí uvedeného orální historií (Mönhhairhan sum, Bort bag)

Bayandeleg Ovor ah neměl dobytek, ale jen několik koní. Čas od času sestoupil mezi lidi a na žádost potřebných prováděl drobné rituály a léčil, zvláště dokázal pomáhat s ženskými a dětskými nemocemi. Chodíval oblečen stále do stejného tradičního urianchajského bílého (šedého) délu z vyčiněné kůže, nikdy se nemyl, ale přesto k údivu ostatních lidí nikdy neměl vši.[690] Obvykle chodíval jen do několika konkrétních rodin, nejčastěji k Bišeemu a jeho manželce Handjav. Přicházel, popíjel čaj a vypravoval rozmanité příběhy a vzpomínky. Handjav mu při domácí práci pozorně naslouchala a z Ovor ahova vyprávění pocházela nemalá část příběhů a informací, které mně při výzkumu sdělovala. Když přišel do jurty někdo cizí, Ovor ah se na posteli převrátil směrem ke zdi a dělal, že spí. V posledních letech ztrácel zrak, a nakonec zcela oslepl. V zimě jej museli jeho známí často zachraňovat z jeho *hathuuru* před zmrznutím a odvážet jej k sobě domů. Na sklonku života po oslepnutí žil trvale v rodině Bišeeho a v rodině svého synovce Pooluua, kde po jeho boku vyrůstala Pooluova dcera Nooshoi, která je druhou hlavní informantkou o jeho životě, byť její paměť na vyprávění Ovor aha je značně rozostřena tím, že mu naslouchala v dětském věku.

Bayandeleg byl synem Sorsgora, jenž se do chošúnu Baruun ambana přistěhoval za zvláštních okolností z altajsko-urianchajského chošúnu Meeren (dnes sum Altancögc).[691] Po osvobození Hovdského pohraničí z mandžuské nadvlády (1912) byl podle svých vlastních slov naverbován do vojenské jednotky pod velením Ďaa lamy Dambiijalcana, kterého hodnotil jako velmi krutého člověka. Po návratu z vojska se přidržoval svého švagra, jenž byl *zoč lamou* (potulný lama věnující se exorcismu *gcod*) a imigrantem z Chalchy přibližně z území dnešního ajmagu Uvs.[692] Jeho vlastní jméno upadlo v zapomnění, avšak mezi lidmi byl znám jako *Haltar zoč* (Strakatý *zoč*). Od svého švagra se patrně naučil základním tibetským textům a základům medicíny.

[TX88] „Pouštěl se do náboženských disputací a nebyl nikdo, kdo by jej překonal. Putoval pěšky s věcmi na zádech, procházel všemi kraji a chošúny, až jednou přišel k našemu urianchajskému Gürtem kambovi. To byl takový člověk alkoholik. [Haltar zoč] si řekl: „Zajdu za ním“. Přišel do urianchajského kláštera Baga küree, vyptal se, kde sídlí Gürtem kambo. Posadili jej na vyšívaný plstěný koberec a za chvíli přišel úplně opilý člověk podpíraný lidmi ze dvou stran. [Haltar zoč] byl potulným lamou cizincem, kdežto [Gürtem kambo] vážený lama. [Haltar zoč jej uctivě pozdravil] *Amar mendee*. [A Gürtem kambo mu odpověděl zprudka:] „Tys přišel, aby ses se mnou utkal, ty drzý tuláku? Tvoje osudem předurčená žena je v Senkeru. Ožeň se, zploď děti, chovej dobytek.“ A jakkoli byl velice učený, protože byl v tomto chošúnu pouze tulákem bez autority a bez vyššího povolení, přešla jej chuť [se s Gürtem kambem hádat] a beze slov odešel. A pak si vzal moji sestru [hovořil Bayandeleg] a měl osm dětí.“ [Bayandeleg Ovor ah] se něco málo naučil od svého švagra *zoče*.[693]

Řada informantů (včetně Nooshoi) vyprávěla, že Bayandeleg se tou dobou zamiloval do mladé ženy z bohaté rodiny, avšak její rodina sňatku nepřála. Žena proto spáchala sebevraždu v místě zvaném Beevei, kde ke konci života Bayandeleg pobýval. Handjav však podobnou příhodu v Bayandelegově životě kategoricky odmítla a nepřipustila ani, že by o ní někdy slyšela. Podle Handjav byl Ovor ah plně oddán myšlence osamělého života podle Buddhova naučení (*dang burhanii yosoor yavna*) s tím, že partnerský život dává mnoho příležitostí k hříchu, především k hádkám a pomluvám (*kereldne kemkeldne muu yum kelcne*).[694]

Informanti se shodují, že Bayandeleg nenásledoval většinu obyvatelstva chošúnu Baruun ambana do Čingelu při migraci v letech 1930–1934 a v horách nad řekou Dund Senker zůstal tou dobou téměř sám. Život pro zcela osamělého člověka bez dobytka byl i pro zkušeného Urianchajce obtížný. Lovec Baldaa uvedl, že Ovor ah ani nelovil a v této době jej „živili altajští savdagové“. Avšak podle Handjav Ovor ah v mladším věku lovil, a to velmi dobře. Navíc se uvádí, že při migraci do Čingelu zanechali lidé v horách část jaků a ojedinělé rodiny, které v Bulganu a Gurvan

690 Handjav 5. 7. 2012 WS560661 51:00: *bi tolhaig ni ugaahdaa savon türkii ovoo ah gehaar ter baiǰ baig, ter baiǰ baig!* Když jsem mu myla hlavu, zeptala jsem se, zda jej mohu umýt mýdlem. [Odpověděl:] „Jen ho nech, jen ho nech!“

691 Ovor ahovo vyprávění o jeho otci Sorsgorovi viz oddíl 4.4.1. TX50. Motivace k Sorsgorově přesunu k hoře Mönhhairhan je podobná Narancogtově motivace k přestěhování se z Buyantu do hor Mönhhairhanu.

692 Systém tantrické meditace, za jejíž tvůrkyni je považována Ma gcig lab sgron ma, zahrnující praktiky obětování vlastního těla démonům za účelem jejich vymítání. Cílem je napomoci těm, kteří se ve světě zrodili ve špatném stavu existence dosáhnout zrození v lepším stavu existence či v ráji.

693 Handjav 5. 7. 2012 WS560661 03:15-05:16.

694 Handjav 5. 7. 2012 WS560661 22:20.

Senkeru zůstaly, si je přivlastnily a díky nim výrazně zbohatly.

Kolem roku 1960 na Bayandelega jako nebezpečný přežitek staré „necivilizované“ společnosti zakročila místní samospráva. Stranický pracovník T. Daš, jenž byl v roce 1959 přidělen do sumu Mönhhairhan, který tou dobou budoval nové centrum sumu v místě zvaném Yendert, ve svých pamětech zaznamenal,[695] že v rámci budování a zvelebování sumu „přivedli do nově se rozvíjejícího centra sumu 69-letého urianchajského starce zvaného Ovor, jenž žil po celý život ve skalních jeskyních a chatrčích a žebral od lidí oblečení a jídlo. Vykoupali jej, na náklady *Negdelu* (Kolektivního hospodářského družstva) jej nově oblékli, ubytovali v hotelu se stravou, přes den mu ukázali úřad, večer mu promítli kino a když mu takto 3 nebo 4 dny sloužili, prohlédl a s pochvalou pronesl: „Ta strana a vláda jsou skutečně lidské a svou velikostí se podobají naší věčné sněžné hoře Mönhhairhan.“ (*Нам засаг гэдэг чинь ёстой биет хүн, манай Мөнххайрханы цастай мөнхийн том уул юм шиг зүйл.*)

V orální historii Ovorovy rodiny podle sdělení jeho praneteře Nooshoi je však kontakt s novým vedením sumu představen s tragickou dohrou zamlčenou v Dašově zprávě. Daš si dobře uvědomoval, že stařec Ovor, třebaže z pohledu nového budovatelského úsilí soustředěného v somonním centru byl snadno přehlédnutelným samotářem někde vysoko v horách, má mezi lidmi velkou autoritu. Proto se snažil Ovora získat na svou stranu představením vlídné i nesmlouvavě tvrdé tváře vládní moci. Nakonec jej podle Nooshoi donutil vystoupit na zasedání a agitovat ve prospěch kolektivizace hospodářství, kterému nejdéle odolávaly právě rodiny, které měly k Ovorovi nejblíž, jako rodina Bišeeho a Handǰav.

[TX89] V nejtužší zimě v místě zvaném Yendert jeden představitel – již nevím, jak se jmenoval – jej odvedl s tím, že jej zve na jídlo. Tehdy kolem roku 59 nebo to bylo 49 probíhala kampaň za kolektivizaci dobytka. Přivedl jej k sobě domů, dal mu najíst dobrého jídla a řekl: „Tak a teď se pustíme do práce.“ [Ovor ah] si pomyslel, že je to dobrosrdečný člověk, a tak jej následoval. V Yendertu, na tom neobyčejně chladném místě jej donutil svléci se z veškerého oblečení, posadil jej nahého na led, přehodil přes něj jediný dél a [začal jej vyslýchat:] „Komu jsi recitoval sútry? Komu jsi věštil? Co jsi za to vzal?“ Takto se vyptával a vyptával. [Ovor] se třásl zimou, třásl se, až ztratil vědomí, přestal se třást a začal tuhnout. Ale on jej donutil nahého běhat, třásl se a běhal, až se přestal [třást zimou]. Poté jej znovu oblékl a přivedl domů a uložil ke spánku. Jeho [Dašova] manželka o tom neměla ani tušení. Takto probíhalo vyšetřování. A přitom [se prohlašovalo], že od revoluce již nikdo nemá právo někoho mučit, přesto jej takto vyslýchali. Potom mu oholili cop – u nás se dříve nosíval cop *teveg* – vyholili mu hlavu a přikázali, aby šel na družstevní schůzi a agitoval pro vstup lidí do družstva. Vzali mu také tradiční [urianchajský bílý] dél, který oblékal, a oblékli mu nový [standardizovaný chalchský] dél (*terleg*). Potom staří lidé říkávali: Všichni vstoupili do družstva, když pro vstup agitoval i Ovoo ah.“[696]

Podobnou vzpomínku, avšak s obráceným dějovým sledem (nejprve výslech a poté Bayandelegova socializace do nové společnosti) uvedla Handǰav:

[TX90] Vyhledal mě Čuluun darga a odvedl. Byl tam zastupitel jménem Mandal a ten mě zpovídal: „Říká se, že lidem pomáháš. Že lidem myješ obličej a ruce. Že lidem uzdravuješ nemocné děti.“ Odvedl mě do kotliny a tam mě zpovídal. Řekl jsem: „Nečinil jsem tak ze své vůle. Ale lidé mě nedali pokoj, a tak jsem já, ubohý unavený člověk, neměl na vybranou a dělal jsem, co jsem uměl. To je pravda.“ Mönhhairhan sum [jeho centrum] bylo tehdy v Indertu. Odvedli ho do hotelu, vykoupali, umyli, nazuli mu mongolské boty od jistého Zahčina jménem Zodov – měl totiž [tradiční plstěné papuče] *tookuu*, dali mu dél s bavlněnou podšívkou a poslali jej zpět. Ještě mu oholili vousy. Po návratu říkal: „Oholili mě a je ze mě ohromně pěkný mladík.“ A také protože dostal dél a boty, [vyčítal si]: „Cožpak si lze vzít cizí věci bez zaplacení?“ Měl jedinou ryšavou kobylu, z níž se narodilo několik koní. Dal družstvu pěkného strakatého koně.[697]

Handǰav uvedla, že Ovor ah Bayandeleg uctíval hněvivá ochranná božstva (*dogšin sakuusaan tahidag*), a zmínila několik konkrétních buddhistických božstev: Červeného ochránce neboli *Ulaan yidam*, Gombo neboli Černého Mahákálu, Lham Senden neboli Zelenou Táru.[698] Dále uvedla, že četl tibetské knihy a byl schopen je ústně překládat do mongolštiny. Označila jej za člověka schopného předvídat budoucnost (*zönči mergen kün*).

Ostatní lidé jeho schopnosti přičítali spíše vztahům s místními božstvy, altajskými savdagy.

695 Бөхөө 2007: 146.

696 Noosgoi 13. 7. 2011 film č. 27 03:07-05:10.

697 Handǰav 5. 7. 2012 WS560661 27:07.

698 *Ulaan sakuusan geǰ ulaan yidam ǰinhen nerii, Gombo sakuusan geǰ Har mahkal ǰinhen nerii, Lham Senden gedeg burhan Nogoon darek.* Handǰav 5. 7. 2012 WS560661 00:01.

Plně byl o tom přesvědčen lovec Baldaa. Ten jednou ulovil vzácného bílého tarvaga. Poté potkal Ovor aha a ten okamžitě věděl, že Baldaa ulovil zvíře, které se lovit nesmí, třebaže měl tarvaga schovaného v brašně. Šar kövüün velice pochyboval o tom, že by se s altajským savdagem setkal někdo jiný než Ovor ah, kterého v tomto ohledu považoval za ojedinělého. Sonintör uvedl, že Bayandeleg pomáhal lidem nikoli v náboženských, ale světských potřebách (*šar biš, har tuslalcaa amitand üzüüldeg*). Neobvyklost Bayandelegovy osobnosti zdůrazňovalo jeho přebývání vysoko v horách často daleko nad lidmi obývanými areály letovišť, vyhýbání se lidem, pokud jej přímo nežádali o pomoc, i jeho vzhled, protože měl údajně šupinatou kůži podobnou kůži rybí.

Bayandeleg Ovor ah původně bydlel v jednoduchém příbytku typu *deglee*, malé jurtě se stěnami a střešními tyčkami bez střešní konstrukce *garaac*, a později v *hathuuru*, ještě jednodušším příbytku již bez jurtových stěn. Ve svém příbytku měl jedinou šedou truhlu a kožený vak. Uctívaná božstva byla buď malovaná a rovněž měl jednu mosaznou sošku. Asi v 50. letech dítě jménem Cegeen (vlastním jménem Dulamǰaviin Tüdevdorǰ) v jeho nepřítomnosti vešlo do jeho příbytku v Nariin Cünhegu, vzalo sošku a utopilo ji v jezeře v Nariin Cünhegu. Ovor ah se na dítě nehněval, ale předpověděl, že tento skutek mu v životě přinese neštěstí, které však překoná. Cegeen v dospělosti skutečně prodělal těžkou operaci jater, avšak přežil. Následujícího roku navštívil Ovor ah torgúdský klášter u řeky Bulgan, jenž do Mongolska překočoval ze Xinjiangu v roce 1944, a pořídil si tam novou sošku. Nooshoi ve své verzi této události přidala řadu zázračných jevů. Když dítě vhodilo Ovorovy předměty do jezera, značnou chvíli kroužily nad hladinou, než zmizely ve vodě. Dítě také běhalo nahé kolem Ovorova osobního ovoo. Přišel jeho otec a dítě chtěl potrestat. Ovor jej však zastavil se slovy: „Mé knihy si mělo ode mě převzít sedmileté dítě s devíti červenými znaménky. Proto se na něj nehněvám“ (*Minii nomiig yesön ulaan mengtai dolaan nastai küühed minii nomiig zalah nomtai baiǰ nadaas. bi tüüniigeen üzečgüi.*) a poté vyslovil proroctví o jeho budoucím onemocnění a uzdravení.[699]

5.2.15. Lokální božstva

Ve vnímání Altajských Urianchajců je lidské jednání úzce provázáno s různými místními božstvy – pány hor a vod (*lus savdag)*. Klasifikace těchto lokálních náboženských představ není ustálena a historická orální tradice si ani neklade za úkol podávat jejich popis. Přesnějším pojmenováním božstev a dalších sil spjatých s místy v krajině se Altajští Urianchajci vyhýbají a používají obecnějších, zástupných pojmenování. To odpovídá zásadnímu zjištění Caroline Humphrey, která považuje ideu, že každá entita v přírodě má svou vlastní „velkolepost“ („majesty“, *sur*) a „schopnost, sílu“ („effectivness“, *čadal*), v mongolském přístupu ke krajině za podstatnější než ideu duchů a božstev.[700]

Historická orální tradice Altajských Urianchajců přirozeně počítá se zásahy této sféry do společenského dění i do individuálních lidských osudů nebo ještě lépe řečeno s interferencí mezi děním v lidském světě a ve světě lokálních božstev a duchů, jak na úrovni celé místní komunity, tak v konkrétních osudech jednotlivců nebo rodin. Jen výjimečně však orální tradice hovoří o místních božstvech explicitně. Nejčastěji se s nepřímým odkazem k této oblasti duchovních představ Urianchajců setkáváme, když se tradice snaží vysvětlit příčiny událostí.

Více informací o představách Urianchajců o lokálních božstvech poskytují urianchajské hrdinské eposy a rituální texty v jasném písmu (*sang*).[701] Zde se však omezím na představy obsažené v historické orální tradici, jak jsem ji zdokumentoval při svém terénním výzkumu. Podle nejčastější představy je pánem Altaje (*Altain ezen*) *Alia Hongor küüken (=hüühen)* („Čtverácká dobrodušná dívka“), tedy božstvo v ženské podobě. V Bulganu se obvykle hovoří o „*savdagu* – dívce“ (*okin savdag*) nebo „ženském savdagovi“ (*üren savdag*).[702] Výjimečně se objevuje představa o třinácti altajských savdazích, která koresponduje s velmi neurčitou lidovou představou o třinácti

699 Celý text viz Srba 2011: 89.

700 Humphrey 1995: 136-137.

701 Nejpodrobněji se rituálním textům v jasném písmu vztahujícím se k oblasti Altaje věnovali J̌oriγtu – Badai – Ganbolud 2013 a Цолоо 1999.

702 Čadraabal – Baasanǰav 20. 7. 2016 160720_008.

posvátných vrcholech altajských hor, třinácti velkých průsmycích a s reálným zvykem rozmisťovat kolem každého většího *ovoo* ve čtyřech směrech dvanáct malých nakupení kamenů. Na úrovni rituálu je text *Třinácti sang* (*Arban γurban sang*) základním doprovodným textem čteným téměř při všech rituálech uctívání *ovoo* nejen v ojratské oblasti, ale v mongolském buddhismu a mongolském lidovém náboženství obecně. V urianchajské orální tradici často nalézáme příběhy, v nichž se buď anonymní nebo i konkrétní historické postavy známé jménem i genealogickými vztahy k současníkům setkávají s mužskými podobami pána Altaje.

5.2.15.1. Individuální setkání s Pánem Altaje jedoucím na koni

Podle všeobecné představy Altajských Urianchajců se altajští savdagové shromažďují na ovoo v době, kdy je na něm obětováno. Obětování na ovoo zpravidla následuje slavnost, jejímiž nezbytnými součástmi jsou dostihy a zápas (jen výjimečně i lukostřelba tradičně provozovaná v zimě). Podstatný je také doprovodný zpěv. Primárním cílem všech těchto úkonů je potěšit shromážděné altajské savdagy a vyžádat si tak jejich přízeň, především dostatečné deště. Proto se hlavní obětování provádí v květnu nebo červnu, tedy v době, kdy se pociťuje nejnaléhavější potřeba vláhy. Orální tradice zmiňuje, že s altajskými savdagy se člověk může ojediněle setkat právě při jejich cestě na ovoo.

[TX91] Byl člověk, který spatřil altajské savdagy. Když se obětuje na ovoo, přicházívá k tomu třináct altajských savdagů. Všichni mají koně siváky, ženy mají samé červené ryzáky.[703]

Velmi rozšířené je vyprávění o mladé ženě, která na pastvě dobytka v horách potká vysokého mladého muže na mohutném koni. Dívka se s mužem dá do řeči, z níž vyplyne, že se jedná o pána Altaje. Asi čtyřikrát jsem zaznamenal verzi (verze A), v níž pán Altaje zakáže dívce o setkání s lidmi hovořit, jinak ji potká neštěstí. Naopak pokud tajemství udrží, setká se s ní v budoucnu opět. (Implicitně se rozumí, že setkání s pánem Altaje jí přinese štěstí.) Žena však tajemství neudrží a ihned po návratu poví o setkání lidem. V obavě, že ji nebude nikdo věřit, navíc pomocí kamenů ohradí stopy zanechané mohutným koněm pána Altaje. Za trest za své provinění ztratí řeč.[704] (V sumu Bulgan je sdílena obecná představa, že o svém setkání s pánem Altaje člověk nesmí s ostatními lidmi hovořit.)

Podle druhé verze (verze B) vyprávěné paní Handjav se dívka neznámého jména při pastvě dobytka v místě zvaném Har bogči setkala s mohutným mužem na koni – pánem Altaje. Dívka sotva sahala obrovskému koni ke třmenům, třebaže byla sama vysoké postavy. Pán Altaje dívce o setkání hovořit nezakázal a dívku žádný trest nepotkal. K setkání došlo u ústí horského údolí jménem Dorǰiin salaa (Har dav). Pán Altaje dokonce na dotaz ženy uvedl své jméno (Baatarmönk) a místo svého pobytu (Höhnuur, Šuurhai, Nariin cünheg, tj. vysoko položené lokality v pohoří Mönhhairhan). Pán Altaje dívce podal tabatěrku a zeptal se, zda již ustoupila nemoc kravských vemen, která tou dobou místo postihla. Dívka odpověděla, že nikoli. Muž se zeptal, co dělá lama Cagaan gecel? Cožpak nečte texty, aby nemoc zažehnal? Dívka odpověděla, že ano, ale jejich rodina si rituál nenechala provést. Muž ji poučil, aby si nenechali provést čtení libovolných textů, ale výhradně texty *Lusiin sang* (Kouřové oběti pro pány vod *lusy*) a *Ükeeriin sang* (Kouřová oběť pro duchy zemřelých). Vysvětlil, že nedávno jistý Har Šarav putoval z Bortu přes Maanitiin am, po cestě se mu splašil naložený vůl a shodil dvě truhly, které se rozbily. Har Šarav zaklel a jeho kletba *haraal* způsobila nemoc kravských vemen.[705] Dívka stopy mohutného koně zahradila, aby je vítr nezavál a aby dokázala o setkání svědčit. Dívka o setkání pověděla lidem a místní představitelé uspořádali výpravu vedenou místním převtělencem.[706] Ti šli po stopách koně, které se však nakonec

703 Bekeen WS560809 22. 1. 2013 18:31.

704 Např. Nooshoi – text viz Srba 2011: 89.

705 Podle verze, kterou Handjav vyprávěla v roce 2012. V letech 2011 a 2013 naopak příběh vyprávěla tak, že Har Šarav s nákladem putoval průsmykem ve stejné době, kdy žena potkala Pána Altaje na koni. Třebaže byl Har Šarav nedaleko od ní – a to si zřejmě pamatovala dobře, protože klel – nikdo jiný kromě ní obřího muže na koni neviděl.

706 *Lamaan deed dür* – dosl. Minulé přerození Lamy nebo První zrození Lamy, myslí se jeden z převtěleneckých linií v chošúnu Baruun ambana, viz níže). Tato poznámka je důležitá z hlediska chronologie, protože vztahuje událost do období před 10. lety 20. století, kdy se narodili oba převtělenci, současníci generace B. Handjav.

ztratily v horách. A tak v místě zvaném Muhar Tošintiin Har dav zapálili vonnou obětinu z jalovce a provedli rituály k uctění Pána Altaje.[707]

Podle verze B potkala ztráta řeči nikoli dívku, která se setkala s pánem Altaje, nýbrž její mladší sestru jménem Gaagana. Ta se zamilovala do jednoho lamy. Později se s lamou pohádala, načež lama pronesl kletbu, v jejímž důsledku Gaagana ztratila řeč.[708]

Je pozoruhodné, že i přes konkrétní jmennou a přibližně i časovou identifikaci hlavní postavy příběhu ve verzi uváděné B. Hanjav (verze B), se dějově velmi obdobný příběh objevuje i v Čingelu, jedná se tudíž o mnohem starší tradici.

Čingelská verze již neuvádí jméno ženy, jež se s altajským savdagem setkala. Dějově odpovídá verzi A, žena poruší příkaz altajského savdaga, oněmí a zemře (text uveden v kapitole 4.4.1.). Další narativ o setkání člověka s altajskými savdagy opakuje hlavní didaktické ponaučení, že porušení příkazu daného altajskými savdagy a v přenesém slova smyslu zpronevěření se jejich laskavosti a požehnání danému člověku přináší neštěstí a smrt. Ojedinělé je geografické a situační ukotvení (podobně jako ve verzi B) – altajští savdagové putují na slavnost u ovoo v Yoltu – tedy na horní části toku řeky Bulgan (pamatujme přitom, že příběh byl vyprávěn v Čingelu lidmi, kteří z Yoltu odešli v roce 1930).[709] Altajští savdagové při setkání dávají nepřímo i další ponaučení, jak se má člověk chovat, aby si zajistil požehnání božstev hor: při slavnosti na ovoo má být oděn do modré barvy.

[TX92] Jeden člověk je viděl, viděl altajské savdagy. Kdysi jakýsi člověk při pasení ovcí. Jak se obětuje na ovoo, jak se obětuje na různých místních ovoo, tak jak obětují na těch ovoo, tak to [uctívají] altajské savdagy, pomocí rituálu, lámové. A tehdy [se tam objevili] mládenci na samých ryzácích, brunátní ve tváři, ženy, také na ryzácích, oděné do syté modré jako nebeská obloha, takoví mladí lidé odění v modrém. Opravdu krásných, zdravých sedm lidí tam jelo. Potkali se s tím pastýřem ovcí, v hovdském Yoltu. Pastýř se jich zeptal: „Kam jedete?“ V Yoltu obětují na ovoo, jsme altajští savdagové, zavolali nás, a tak tam jdeme.“ Lámové skrze rituály přivolávají savdagy. Když se obětuje na ovoo, tak altajští savdagové nutně přijdou. Běžným lidem jako my se nezjevují, zjevují se jen těm, kterým se chtějí zjevit. A tak mu řekli, že tam jdou. „Tak, a nesmíš nikomu říci, že jsi nás viděl, jak tam jdeme. Nikomu neříkej, že jsi nás viděl, jak jdeme na ovoo v Yoltu, že jsme altajští savdagové a že jsi nás viděl. Tak se ti splní, po čem toužíš. Pokud o tom někomu povíš, stane se ti něco zlého.“ [Avšak] ten mladík se vrátil z pastvy a vykládal lidem: „Ó, tam jsem spatřil takových sedm lidí. Viděl jsem, jak altajští savdagové jdou na ovoo.“ Slyšela jsem, jak takto lidé vykládali.

Měli samé koně ryzáky a byli odění v sytě modré. Říkávalo se [totiž], že jde-li se na ovoo, Altaj se raduje, altajští savdagové jsou potěšeni, oblečte si [k tomu] modré oděvy. [Také ti savdagové] měli samé modré hedvábné oděvy, samé koně ryzáky, všichni byli spanilí, červení, mohutní mládenci. A jak šli, tak je uviděl pastýř, ale než odešli, nakázali mu: „Až přijdeš domů, nikomu o tom neříkej. Jsme altajští savdagové a jdeme na yoltské ovoo, protože nás volají.“ Mládenec přišel domů a ačkoli o tom neměl nikomu říkat, pověděl o altajských savdazích a [namístě] zemřel.[710]

Setkání s altajským savdagem je považováno za velkou čest, odměnu či požehnání, kterou člověku prokazuje místní božstvo. Batceren z Duutu a paní Bulga z Bulganu vypočetli několik příkladů lidí, zpravidla lovců, kteří se setkali přímo či nepřímo s altajským savdagem nebo s vizuálním a hmatatelným projevem jeho požehnání a toto setkání jim přineslo prospěch do dalšího života.

[TX93] Batceren: [Člověk, který se potkal s altajským savdagem,] v minulosti byl. U nás [v Duutu] v ústí Bitüütu byl stařec lovící tarvagy. Živil se lovem tarvagů. Jednou kamsi spěchal, když tu se objevila žena v zeleném dělu na černém koni mimochodníkovi. Byl to úžasný mimochodník, strašně pěkný. Přišla k němu, zastavila se s ním: „Nikomu neříkej, že jsem tudy jela.“ Ale on o tom zanedlouho lidem pověděl. Říká se, že o tom se nemá nikomu vykládat. Každopádně nemá se o tom mluvit tři roky, potom už je to jedno.

Bulga: Říkalo se, že Širbazarův otec, stařec Aahat, prý takovou osobu potkal. Taky měla černého mimochodníka. Ach, to byl ale pěkný černý mimochodník. [Ta osoba] měla zelený dél. A ten kůň měl řemeny na hrudi a pod ocasem celé stříbrné a zlaté. Sama měla oděv (vdané) ženy. Taky se prý setkala s panem Hojaanem.

Batceren: U nás říkával jeden starý lovec, že jak byl u pramenů Alagu a Tevcüü na lovu, tak zatímco číhal na zvěř, uviděl, jak se tam třpytí tavené máslo v kotli obrovském jako ohrada. Přišel těsně k okraji kotle, ochutnal, máznul si jej na čelo, obrátil se a šel zpět. Od té doby připadal na vzácnou zvěř každý den. Ale zanedlouho o tom lidem řekl. Nemá se

707 Handjav 5. 7. 2012 WS560661 53:30-59:50.

708 Handjav 20. 7. 2013 WS560985 1:00 – 4:00, 14. 6. 2014 WS561182 4:50.

709 Bag Yolt je v současnosti téměř stoprocentně kazašský, třebaže ve 20. letech 20. století představoval centrum chošúnu Baruun ambana. Podle přesvědčení bulganských Urianchajců bylo hlavním ovoo uctívaným v Yoltu ovoo Narbačen gegeena (viz níže).

710 Nadmid (Čingel) 2. 9. 2013 WS561081 01:06:36–1:09:06.

o tom lidem říkal. Říkal si, kdybych si tak z toho másla trochu schoval za pás. Jiný lovec zase narazil na podobný kotel plný soli. Vzal si trochu té soli s sebou a dařilo se mu velice dobře. Bylo to požehnání, které mu udělil altajský savdag. Bulga: Aahat vykládal, že se s ním setkal v Serüünském Maanitu. Byla to rodina, která měla letoviště těsně pod zasněženými horami. Mluvil o tom později, jak zestárl.[711]

5.2.15.2. Setkání s altajským savdagem jako projev požehnání

Podle orální tradice setkáním s pánem Altaje získali někteří lidé neobvyklé schopnosti, které využívali ku prospěchu místních lidí. V chošúnu Züün ambana (*Taivan beesiin hošuu*) byl člověk zvaný Bar coohor („Tygrovaný"). Bar coohor se setkal s altajským savdagem a ten mu dal návod, jakým způsobem vystavět a jak správně zorganizovat budovy kláštera Šar süm.[712]Ovor Ah Bayandeleg jako jeden z mála zůstal v oblasti Gurvan Cenher (na mongolské straně hranice) po dobu let 1930–1934, kdy se většina Altajských Urianchajců přesunula z Gurvan Cenheru a Bulganu do Čingelu. Podle mínění starého lovce jej v této době živil altajský *savdag* (nebo *savdagové*).[713] Člověk jménem Aahat žijící ve 2. polovině 20. století v Bulganu podle přesvědčení bulganských informantů získal schopnosti léčit a předvídat budoucnost díky setkání s Pánem Altaje. Těmto postavám se budu blíže věnovat v oddíle 5.2.14.

V předchozí kapitole jsem uvedl, že nabytí požehnání Pána Altaje může hrát významnou roli v rodovém genealogickém narativu. Zantgariin Sampil ulovil v údolí Gürt jelena s uchem označeným vlastnickou značkou (*imtei buga*).[714] Věřil, že se jednalo o zvíře z vlastního stáda pána Altaje. Prodejem jeho parohů zbohatl a nadále se mu velmi dobře dařilo, až se ve vyšším věku stal správcem panství (*zahiragč*). Na místě lovu z vděčnosti za požehnání pána Altaje vybudoval ovoo, jež se stálo zvláštním rodovým ovoo (viz příloha I.2.3.1.). Podobně lovec Šeemee v údolí Hoit Kölceet v sumu Buyant postřelil jelena. Postřelený jelen však utekl a lovec při jeho stopování zabloudil, až našel jelena u trůnu Pána Altaje. Lovec se kál, když zjistil, že postřelil osobní jízdní zvíře altajského savdaga. Nakonec s odpuštěním získává od Pána Altaje zvláštní schopnosti a pověření být prostředníkem mezi lidmi a lokálním božstvem.[715] Role duchovního prostředníka v rodině zůstala i v dalších generacích. Vnuk Šeemeho, Höhiin Byambajav byl v mládí vychován jako „lidový učitel" *har bagš* a později získal mnišské vzdělání a stal se lamou.

5.2.15.3. Pančhenlama se setkává s altajským savdagem

Zvláštní případ setkání s lokálním božstvem uvádí příběh z Mönhhairhanu (B. Handjav). Bančen bogd (pančhenlama)[716] přišel k jezeru Bort. Zdejší urianchajský chošún pro Bančen bogda připravil slavnostní přivítání (*dagšaa*[717] *tavina*). Při příchodu bogda najednou kolem celého jezera Bort rozkvetly žluté květy. Následujícího rána si lidé povšimli, že kůň Bančen bogda je zpocený jakoby po dlouhé jízdě. Když se pančhenlamy zeptali na příčinu, odpověděl: „Nepřijel jsem, abych přijímal obětiny nebo prováděl obřady (*mandal örgöh*), vyjel jsem si na sněžný vrcholek tam vzadu. Je tam pěkně „lakomá" dívka, jež

711 Bulgaa, Batceren 21. 5. 2018 180521_006 10:55.

712 Bekeen 22. 1. 2013 WS560809 15:54. Klášter Šar süm (čínsky Chenghuasi) na místě dnešního města Altai v Xinjiangu byl založen v 70. letech 19. století pod patronací Cagaan gegeena Gungaaǰalcana.

713 Baldaa 16. 6. 2013 WS560928 01:03.

714 Vlastnické označování dobytka obvykle prostřižením ucha, barevným označením ucha apod.

715 Orální tradice uvedená Č. Batnasanem (sum Altai) a B. Cendem (sum Buyant).

716 Žádná historická návštěva pančhenlamy mezi Altajskými Urianchajci není doložena. Je možné, že se jedná o lidovou záměnu titulů *bančen* a *narobančen*. Například R. Čadraabal považoval mongolského Narobančen chutagta a tibetského pančhenlamu, o němž slýchával v mongolském vysílání čínského rozhlasu, za jedinou linii *chuvilgánů*. Čadraabal rovněž v mládí slýchal, že „Buddhovo náboženství má na starosti dalajlama, kdežto pančhenlama má na starosti války." (15. 6. 2018 180615_020: *manai aav [Aravǰaa] dalai lam delhiin buddiin šašin hariucsan baidag. bančin bogd cereg daigii hariucsan baidag tüühteim geed biši.*) Protože Narobančena a pančhenlamu nerozlišoval, byl přesvědčen, že se jedná právě o gegéna, jenž se měl narodit v Bulganu (22. 7. 2016 160722_007).

717 Pravděpodobně se jedná o zkomolenou výslovnost slova *danšig (danšuγ*, tib. *bstan bzugs)* v přeneseném významu „obětování, přinášení obětních darů", známého předně ve spojení *danšig naadam*, který byl konáván společně čtyřmi chalchskými ajmagy za účelem upevnění dlouhého věku dževdzundamba chutagty. Z ústního podání však víme, že se označení *danšig* používalo mezi Altajskými Urianchajci i pro regionální nádamy, kde bylo patrně přítomno více chošúnních nojonů současně.

gazaagaas irsniig s oblibou patří na toho,
halaiǰ čidmeer kdo přichází odjinud,
caar tataad yavsnaag jež ráda přiškrtí toho,
atgačiǰ čidmeer kdo odchází pryč.“[718]
neg l sain haramč küüken baih yum baina.

Podle výkladu B. Handǰav se Bančen bogd setkal s pánem (či spíše paní) Altaje – tedy *Alia Hongor Hüühen.* „Lakomá“ (*haramč)* povaha pána Altaje se projevuje v tom, že nerad přichází o své poddané, jež považuje za svůj majetek. Bez ohledu na znalost či neznalost tohoto konkrétního příběhu jsou Altajští Urianchajci přesvědčeni, že pán Altaje je příznivě nakloněn těm, kteří se na jeho území nově přistěhují (např. chudí migranti z Chalchy, Burjati). Takovým lidem se v Altaji dobře vede. Naopak na Altajské Urianchajce, kteří Altaj opustí, dopadají nemoci a potkává neštěstí (například lidé, kteří se odstěhovali v poslední čtvrtině 20. století do Ulánbátaru, Darhanu, Erdenetu a dalších centrálních ajmagů).[719] O takových lidech se soudí, že si je pán Altaje „žádá zpět“ (*Altain savdag nehej baina*). Volání altajského savdaga přisuzovali své nemoci a strádání také Altajští Urianchajci z Čingelu, kteří v polovině 40. let museli opustit své území a uchýlit se do J̌imisairu.[720]

5.2.15.4. Místní božstva a běh lidské společnosti

Kromě jednotlivých setkání s lokálními božstvy, jehož výsledky zasahují spíše od života jednotlivců, se počítá s představou, že celé viditelné dění v přírodě nebo ve společnosti je ovlivňováno jednáním lokálních božstev. Při sporu bulganských Torgúdů s Pravým křídlem Altajských Urianchajců kvůli nedorozumění při svatbě J̌amiyanǰav nojona s torgúdskou princeznou (viz kapitola 6) věhlasný urianchajský lama Tagčin geskü údajně prohlásil, že současně se sporem chošúnních nojonů se mezi sebou svářili také urianchajský a torgúdský *savdag*. Ačkoli událost neblaze ovlivnila urianchajský i torgúdský chošún, urianchajský savdag nad torgúdským savdagem nutně zvítězil vzhledem ke své velikosti:

torguudiin altain savdgiin nidün arvan tamagt haisnii düntei
manai savdgiin nidün myangan hoinii hotnii düntei
[TX94] Torgúdský savdag Altaje má oči jako deset velkých kotlů,
Náš [urianchajský] savdag má oči jak tisíc ohrad pro ovce.

Místní božstva, savdagové, nejsou všemocní. Sdílejí však bolest svých lidských poddaných v době válek a katastrof. Přirozeným prostředníkem v komunikaci s místními božstvy je podle orální tradice také chošúnní nojon. To odpovídá představě, s níž se setkáváme i v čínském kulturním okruhu, totiž že lokální božstva a duchové musí poslouchat nařízení světských hodnostářů a vládců. V roce 1913 kvůli intenzivním kazašským útokům přestěhovalo vojsko mongolské vlády sídlo chošúnu Baruun ambana z Čingelu k řece Bulgan. Orální tradice zachovala vzpomínku, jak

718 Handǰav 15. 6. 2014 WS561192 00:28.
bort nuur deer bančen bogd ireed manai hošuu dagšaa tavina geǰ hüleeǰ avč baina. hool und hamag yum beltgedeg. manai aav baga zaluu baisan. ih šar ceceg urgasan gedeg. undag höö moriig tag kölörč honson neg söö. mori unaad hurdluulhaar höls garč baina. tegeed yaagad tegdeg yum bilee geǰ asuuhaar. bi kümünd mandal sandal örgöh yum baihgüi. caadah castiin oroi deer čini garaad irev.
gazagaas irsniig / halaiǰ čidmeer. / caar tataad yavsnaag / atgačiǰ čidmeer neg l sain haramč küüken baih yum baina. manai nutagt cagaačnar sürkei yavniš. nutgaa hayaad yavsan bol taaruu bolna.
Veršovanou pasáž následně Handǰav převyprávěla mírně upravenými slovy: *caar halaigaad yavsaag / atgačiǰ čidmeer / naar halaigaad irseeg / avarčiǰ čidmeer.*

719 Tuto představu dokládá např. Čadraabal: *manai altain savdag yavsan kümnd muu. irsen cagaačid sain küleeǰ avdag.* „Náš altajský savdag se má zle k lidem, kteří odešli, ale dobře přijímá přicházející migranty.“ (22. 7. 2016 160722_005)

720 Nadmid 2. 9. 2013 WS561081 01:04:00. *hoyuulaa doloohon honogiin zaagd üheǰ odlaa, gazar usun taaralgüi baina, altan savdag nehej baina, altain šoroigaas avaad yavhaar bol boloh bilee, odaak bayandalai nomiin kövdüüded keldeg baisan, čingeliin šoroogaas avaad yav, šarh marh garhlaar sain boldog sanǰ* „Oba dva během týdne zemřeli. [Lidé si stěžovali:] Zdejší kraj nám nesvědčí. Altajský savdag si nás žádá zpět. Kdybychom si tak byvali vzali s sebou něco altajské hlíny. Nedávno Bayandalai říkal svým dětem jedoucím do škol (na univerzitu): „Vezměte si s sebou trochu čingelské hlíny. Je to dobré, když se udělá nějaká rána či zranění.“

Baldandorǰ amban truchlil u ovoo při hoře Bayanzürh nad devastací chošúnu loupežnými Kazachy a vyčítal místnímu božstvu, že chošún před Kazachy neochránilo. Pán Altaje se mu přitom zjevil v podobě hada, jenž s ním sdílel jeho smutek, protože ani on jej nedokázal zastavit.

[TX95] Když k nám přišla takzvaná první kazašská válka, Baldandorǰ amban byl na západě v Altaji. Poté přišel sem a v Sönkölu, u ústí Baga Türgenu, to jest v horní části Türgenu – dnes je tam vedle cesty po vnitřní straně zbytek po *bayinu* (*baling*, kamenný oltář) – tak tam zapálil kadidlo a klaněl se se slovy:
„Co se tebe týče, tak zatímco
já jsem byl v Zadním Altaji (tj. v Čingelu) ...“
- Bayariin zürken je v Baga Türgenu taková vysoká hnědá špičatá hora,
natočen k ní se poklonil a zakřičel: -
„... můj dobytek
uchvátili Černí Kazaši,
černohlavné (=prosté) poddané
pobili Černí Kazaši.“
Zatímco takto křičel, přilezl černý had s klikatým vzorem a stočil se před ním. Když se [Baldandorǰ] vypovídal, had zašustil a zase zmizel směrem do Baga Türgenu. Tak to říkal sám Sampiliin Günčin, otec Dašhaana. Ten člověk si nikdy nevymýšlel. Ten Baldandorǰ amban byl ohromný člověk. Říkalo se, že takto si povídali s altajským savdagem.
Ten Baldandorǰův *bayin* byl na vnitřní straně (směrem k řece) vedle cesty v horní části Türgenu. Dodnes jsou tam rozházené kameny.[721]

Orální narativ o tom, jak tantrik Har hüzüüt *düvčin* potkal při přecházení některého z průsmyků na hranicích Bulganu savdaga nesoucího tisíc kravských nosních provazů,[722] si zcela jasně nedokáží vysvětlit ani sami informanti. Savdag byl viditelný jen pro Har hüzüüta, kdežto jeho doprovod savdaga neviděl. Zanedlouho poté v Bulganu nastal zud, při němž pomřelo velké množství dobytka. Informanti se mezi sebou dohadovali, proč Har hüzüüt düvčin, který je znám jako neobyčejně schopný lama, nezabránil tomuto zjevnému nebezpečí, jež zjevně vytušil. Čadraabal došel k názoru, že i velmi moudrý lama musí mít ke své práci příslušné nástroje (*zevseg bagaǰ*), aby mohl nebezpečí odvrátit, a Har hüzüüt düvčin, který (zjevně v nesouladu se svým významem a učeností) byl tou dobou poslán vykonávat nucené práce, je s sebou k dispozici neměl.
[TX96] „Slyšel jsem, že zde uhynulo mnoho krav. Uhynulo mnoho tisíc krav v Bulganu. Har hüzüüt düvčin šel za nějakým robotním úkolem. Když přišel do průsmyku Ulaagčin nebo Ulaan davaa, začal se bavit s jakýmsi člověkem, [jenž nebyl vidět. Jeho společníci se jej ptali:] S kým jsi to mluvil?“ [Odpověděl:] „Tento člověk nese nozderní řemeny tisíce krav, říkal, že si je vzal z našeho Bulganu.“ Když se vrátili zpět, všechny bulganské krávy uhynuly.“[723]

5.2.15.5. Zkrocení škodlivého ducha

Altajští savdagové v orální tradici Altajských Uriachajců zpravidla vystupují jako božstva či bytosti nakloněné lidem a poskytující požehnání. Trestají-li, jedná se o spravedlivou a přímočarou odplatu za konkrétní nesprávné jednání. Následující dva příklady se z obvyklé představy vymykají a popisují případy škodlivého působení lokálních savdagů či duchů *(šulam)*, které dopadá na celou místní pospolitost. Prohlédnout příčiny neštěstí dokáží jen schopní lamové, a to lamové žijící mimo klášter, potulný *badarč* nebo *dübčin* (tantrik, tib. *grub chen*) Har hüzüüt („S černou šíjí“) žijící v horách.

721 Handǰav 16. 6. 2014 WS561198. Přesnou lokalizaci popisovaného místa jsem nedokázal určit. Uváděné lokality – Baga Türgen a hora Bayanzürh jsou od sebe značně vzdálené a oddělené rozsáhlým údolím Gürt, a proto je jedno z jmen uvedeno chybně (informantka se do Bulganu naposledy podívala bezpochyby před několika desítkami let). Buď se jedná o místo u cesty kolem řeky Türgen v místech, kde skrze širokou kamenitou terasu ústí do řeky Türgen po většinu roku vyschlé údolí Bayariin sai, jehož začátek se nachází pod horou Bayanzürh. V současnosti je na tomto místě vidět řada dávných *hirigsüürů*, ale žádné výrazné ovoo. Uctívané ovoo se však nachází na vrcholu hory Bayanzürh, ale to by neodpovídalo popisu Handǰav. Mezi ústím řeky Baga Türgen a řeky Gürt se nachází uctívané ovoo nad planinou nad ním se tyčí vysoká hora, která však není natolik špičatá (*šovgor*) jako Bayanzürh. Ale jednalo-li se podle slov narativu nikoli o ovoo, ale *bayin* (*baling*), tedy kamenný oltář, který byl již v době Handǰavina mládí rozpadlý, je pravděpodobné, že přesná lokalizace již dnes nebude možná. Na toto téma veden například rozhovor s Čadraabalem 22. 7. 2016 160722_001.

722 *Dör* – provaz či řemen, jenž se uvazuje volům přes proděravělou nosní přepážku, a za nějž je možné je uvázat či vést.

723 Enke (za souhlasného přizvukování Čadraabala) 19. 7. 2016 160719_003 27:00.

[TX97] Když kdesi obětovali na jakémsi[724] ovoo, tři roky po sobě v den obětování umíral nejlepší místní mládenec. Každý rok umíral jeden dobrý mládenec a nejlepší kůň, který přiběhl [při závodech] jako první. Dělo se tak tři roky po sobě. Lidé si již nevěděli rady, až přišel nějaký potulný lama, jakoby vykladač.[725] Přišel do nějaké rodiny, [dozvěděl se o jejich problému a řekl:] „Zkusím [vás toho zbavit].“ A [skutečně ten zlý jev] přemohl.

Nechal roztopil dva velké kotle. Nařídil, ať u ovoo složí palivo, ať tam složí suché dřevo. Nechal tam složit dřevo a řekl: „Tak já to zkusím.“ [Lidé si povídali:] „Trvalo to tři roky. Co se stane tento rok? Letos budeme zase obětovat na ovoo. Kdo asi letos zemře?“ Každý rok umíral nejlepší mladík, který se stal nejlepším zápasníkem v celém kraji. A umíral také kůň, který doběhl jako první. Umíral ten opravdu nejlepší kůň, první z prvních. Umírali náhle, jakmile se lidé shromáždili k obětování na ovoo. Tři roky to trvalo. Kdo zemře tento rok? Kdo ví? Budeme zase obětovat. Nelze neobětovat altajskému savdagovi. A tak jakmile přišel do jedné domácnosti ten lama, ptali se, co se dá dělat? Lama řekl: „Ano, připravte dřevo, na tom ovoo, doneste tam dva velké kotle, rozpalte je a já to zkusím.“

A tak u toho ovoo připravili dříví, přinesli dva kotle a rozpálili je. A zemřelé bytosti, které kromě lamy nevidí žádný člověk – tak lama, jak obcházel, najednou se [s ním] cosi začalo prát, pralo se to a pralo a bylo slyšet hlas malého dítěte a jak se lama ohlédl, [viděl,] jak tříletý chlapeček – šulam – to jak jej viděl lama – obešel lidi sedící kolem ovoo, pohladil po hlavě mladíka, největšího siláka z kraje, a ten padl mrtev. A opět šel kolem uvázaných koní, jakmile pohladil jednoho dobrého koně po hřbetě, ten zdechl. Lama [prý také] viděl brunátného mladíka a taky nějakou ženu. Tu se s nimi začal lama prát. A prali se, prali, zápasili, a jen stěží je zkušený, učený lama přemohl. Jak jej před očima lidí lama přemohl, ukázalo se, že je to plačící tříleté dítě. Uchopil jej a vhodil jej do roztopeného kotle, přiklopil jej dalším kotlem, a tak toho pána ovoo potřel, místního pána říkáme. Duše zemřelého člověka je pán místa.[726] Šulam je něco jiného. Pán místa a šulam, to jsou dvě rozdílné věci. Pán místa je duše zemřelého člověka, duše, která nebyla osvobozena. Ta mívá určité vymezené místo, v němž prodlévá a z něhož nemůže vyjít. Pohybuje se jen v něm. Slyšela jsem, že to je neosvobozená duše zemřelého člověka.[727]

Bekeen uvedl obsahově velmi podobnou verzi téhož příběhu pomocí mnohem úspornějších výrazových prostředků:

[TX98] A opět jednou, když se mělo obětovat tady na našem čingelském ovoo, několik let po sobě vždy při slavnosti umíral kůň, jenž doběhl jako první, a jeden dobrý mladík (silák) nebo starý úředník. Každý rok umřel jeden mladík a jeden dobrý kůň. A dalšího roku se stalo zrovna tak. Dělo se tak tři roky po sobě. Lidé již vůbec nevěděli, co si počít. Jak by tomu mohli zabránit? Co se to vlastně stalo? Dostává se savdag do ráže (*dogšroh* – „zdivočet“)? A zatímco se dohadovali, nadešel čtvrtý rok a lidé si pomysleli: stane se při obětování na ovoo zase velké neštěstí? Kdo zemře? Čí kůň zemře? V tom přišel jakýsi potulný lama neznámo odkud. V dřívějších dobách lamové putovali, aby umenšili své hříchy, chodili s nákladem na zádech. Vypověděli lamovi, co se děje, jaké mají velké trápení, co mají dělat? „Zkusím to. Obětujte na ovoo jako obvykle. Jen připravte dva velké kotle, jako mají lamové v klášteře, a zatopte [pod jedním z nich]. Nic jiného netřeba. A lama zašel mezi lidi, prostě dělal, že je jedním z lidí, kteří přišli na slavnost obětování na ovoo. Koně, který doběhl jako první, najednou něco uchopilo za kohoutek a zdechl. Opět to chtělo chytnout zvítězivšího zápasníka, ale lama přispěchal, chňapnul jej, vhodil do vřelého kotle a druhým přiklopil. [Ukázalo se, že] to je nahý tříletý chlapec, vřískal a plakal. Spálili jej a zničili. Od té doby se ovoo uklidnilo. Stalo se to v dávné době.[728]

5.2.16. Divocí lidé a další zvláštní bytosti

Divocí lidé (*hün göröos*), nejčastěji v podobě divoké ženy, jsou standardním motivem mongolských lidových narativů. Jejich popis odpovídá představám o divokých lidech běžných v tibetském okruhu. V orální tradici západních Mongolů je charakteristické, že příběhy o setkání s divokým člověkem bývají zasazeny do orální tradice jako historická zkušenost, případně je konkrétně zmiňováno, jaký člověk a při jaké příležitosti se s podobným jevem setkal.

Když Čadraabal chodil do školy, bydlela jeho rodina v místě zvaném Ikem nedaleko školy v bagovém centru Šüvter. Jejich soused, starý Kazach, vyprávěl, že kdysi dva pastýři koní (*otriin aduučin*) zjistili, že v horách žije pár divokých lidí (kazašsky *кіс киік*). Vytrénovali koně a vydali se divoké lidi ulovit. Divocí lidé však byli natolik rychlí, že pastýři z páru ulovili jen divokou ženu, která byla těhotná. Přivedli ji ke svému obydlí (*hoš*) a uvázali ji tam. V noci slyšeli, jak přicházel

724 Vyprávění předcházel dotaz Bekeena své matce, o jaké ovoo se v příběhu jedná. Matka sice jméno zmiňovaného ovoo neznala, ale oba informanti byli přesvědčeni, že se jednalo o některé z ovoo na území někdejšího chošúnu Baruun ambana.

725 *Šinjeeč*: vykladač jevů, znalec analyzující příčiny a povahu jevů, určující a vykládající na základě jevů dobrá a zlá znamení.

726 Paní Nadmid se zde zcela výjimečně pokouší o klasifikaci jevů jako jsou místní pánové a duchové, které Altajští Urianchajci obvykle nerozlišují. V obecně mongolském pojetí představují duše zemřelých proměněné ve zlé duchy (*üheer*) a pánové míst (*gazriin ezen*) rozdílné kategorie.

727 Nadmid Čingel) WS561081 2.9.2013 01:11:03–01:14:56

728 Bekeen 22. 1. 2013 WS560809 16:30–18:27.

divoký muž, zastavoval se vpovzdálí a vříškal. Divokou ženu proto za dva dny opět pustili na svobodu. Tentýž Kazach uváděl, že divocí lidé žijí často společně s divokými velbloudy (*havtgai)*. Na jaře jsou divoké velbloudice velmi bohaté na mlezivo, které, když skape na zem, ztvrdne (*bešeed*) a divocí lidé se jím živí. Čadraabal dále vzpomíná, že před několika desetiletími se Bulganem šířila zvěst, že divoký člověk se pohybuje v sousedním üyenčském Uyaastu (Uliast). Z Ulánbátaru přijel badatel jménem Aravjir, aby jej nalezl a zkoumal.[729]

K oblasti zvláštních ne-lidských bytostí prokazujících však lidskou vypočítavost a úsudek patří v západomongolské orální tradici *maǰaalai. Mazaalai* je v dnešní spisovné mongolštině označením kriticky ohroženého gobijského medvěda (Ursus arctos gobiensis), v jazyce Altajských Urianchajců se *maǰaalai* (vyslovováno *maǰaalaa)* používá jako obecné označení medvěda vedle turkického *ayuu* a honorifikačního *ötüg*. Medvědi byli běžní v lesích západního Altaje (dnešní Xinjiang), na východní straně Altaje je orální historie pro 20. století nezná. Zápasení s medvědem je opakovaným motivem v orální tradici o urianchajských silácích a statečných lovcích. Čadraabal zmiňoval, že staří lidé napomínali, aby lidé nocující venku nespali vedle sebe, ale ukládali se do kruhového obrazce. *Maǰaalai* totiž v noci přichází a najde-li oběť, přinese dřevo odpovídající jejímu tvaru a tím ji zabíjí. Tvoří-li ležící lidé kruhový tvar, *maǰaalai* není schopen najít kruhové dřevo a do úsvitu se nevrátí.[730] Shodná představa o medvědech (*bambarš*) je zaznamenána například v Alaša.[731]

5.2.17. Regionální mandžuská administrativa

Z představitelů mandžuské administrativy vystupují v orální tradici Altajských Urianchajců bezejmenné postavy hovdských mandžuských ambanů. Úřad hovdského místodržitele (mong. *huuviin said*) byl založen v roce 1762 nejprve kvůli řízení vojenských zemědělských osad. Do roku 1781 se do pravomoci hovdského ambana postupně dostávaly jednotlivé západomongolské chošúny, v důsledku čehož vznikl administrativní okruh zvaný „Hovdské pohraničí“ (*Qobdu-yin kijaγar*). Sedm chošúnů Altajských Urianchajců a Dva chošúny Altannuurských Urianchajců bylo do pravomoci hovdského ambana přiděleno v roce 1771 (po zrušení úřadu urianchajského *meyiren-ü janggi*) (Оюунжаргал 2009: 186). Pro představitele altajsko-urianchajského levého a pravého křídla (*sul amban*) byl hovdský amban bezprostřední vyšší instancí, kam se obraceli v úředních záležitostech. V orální tradici sumů Bulgan a Mönhhairhan je hovdský amban několikrát zmiňován pod názvem *hovdiin kev amban*, z mandžuského *hebei amban*. Blíže je postava mandžuského ambana popsána jen v narativu o sporu Urianchajců a Zahčinů o území sönkölské horní louky, kde je mandžuský amban – nazvaný ovšem Číňan – zesměšněn urianchajským *zangi* Amgalanem jako člověk, jenž se nechal podplatit vdovou zahčinského nojona, aby dal zapravdu jejím neoprávněným nárokům na urianchajské území (viz kapitoly 3.3., 4.2.6.1.).

Hovdský ambanát však nebyl jen místem k řešení soudních sporů. Čadraabal uvedl vzpomínku, že starší bratr jeho otce Sampil *zahiragče* vedl otcova koně na nádam celého hovdského pohraničí pořádaný hovdským ambanem. Podle Čadraabala se zúčastnil celkem třinácti závodů, z nich každý pořádal jeden chošún. V jednom z nich obsadil první místo a v hlavním

729 Čadraabal 5. 6. 2018 180605_015.

730 Čadraabal 5. 6. 2018 180605_017. manai maǰaalai gedeg, ganc urt mod avčiraad iigeed daruulčihdag kümiig, yandan šig ganc modon avčiraad, duguurč kevtene ger šingge, ter dugui mod haiǰ yavaad, dugui mod avčiǰ daruuldag geed haiǰ yovaad üür caiǰ oddog tüühtei yum biši, cug zeregceǰ untaǰ boldoggüi maǰaalaatai gazar.

731 "Angčin kiged kümün qar-a görügesü". In: Temürböke 2004: 67-73. „Nastala noc. Lamové řekli: „Dnešní noci musíme přespat tady. Zde v těchto horách žije jedno hrozné zvíře zvané bambarš. Když prý se bambarš chystá zabít nějakého tvora, tak vždy si vyhledá dřevo stejného tvaru jako tělo jeho oběti, a zabíjí ji jediným úderem. Nás osm, až budeme spát, tak musíme stále znova proměňovat svůj tvar.“ Takto se smluvili a usnuli.

Nejprve se osm uložilo ke spánku ve čtverci. Přišel bambarš, podíval se na ně a vydal se hledat čtvercové dřevo. Nato si přelehli do jediného dlouhého útvaru. Když si bambarš přinesl čtvercové dřevo, viděl, že mu to nepasuje, a vydal se hledat dlouhé dřevo. Nato si lehli do půlkruhového útvaru jako měsíc, a když bambarš přinesl jediné dlouhé dřevo, tu, protože vypadali jako půlměsíc, vydal se opět hledat dřevo v podobě půlměsíce. Mezi tím se těch osm lidí rozdělilo a usnuli každý zvlášť. A když bambarš přinesl dřevo v podobě půlměsíce, staly se z nich jednotlivé věci. Tak mu nezbylo než vydat se hledat jednotlivá dřeva, nastal den a bambarš už nepřišel.“

závodě řízeném samotným hovdským ambanem doběhl sedmý. Nízko položené území kolem Hovdu se zapsalo do paměti účastníků vysokou teplotou, v níž statný kůň seschl, že vypadal jako dvouleté hříbě. Na koni jako dítě závodil budoucí lama Namral, syn starosty (*darga*) Koka. Od něj také Čadraabal vzpomínku slyšel, když Namral říkal, že „díky laskavosti tvého děda jsem spatřil Hovd“.[732]

5.2.18. Hrdinové nové doby

Výčet postav, o nichž vypráví orální tradice Altajských Urianchajců, není úplný. I přesto, že jsem se snažil naslouchat přímo informantům, výběr a klasifikace postav je ovlivněna mými vlastními důrazy a vnímáním. Vědomě jsem vynechal například kategorii vypravěčů eposů *(tuulč)*, jejichž částečně dědičné linie představují unikátní součást urianchajské orální paměti stejně jako jejich eposy. Učinil jsem tak proto, že ve druhé polovině 20. století se tradiční vypravěči eposů soustředili v sumu Duut, kde jsem systematický výzkum neprováděl, jednak proto, že historie vypravěčů eposů již byla několikrát zpracována.[733] Významnou samostatnou kapitolou jsou lokální političtí představitelé druhé poloviny 20. století, zvláště budovatelé kolektivního hospodářství (*negdel*), kteří jsou na řadě míst vzpomínáni s velkou láskou a oblibou. Avšak jejich výzkum má těžiště již v orální historii, kdežto úkolem této práce je popis orální tradice.

5.3. Migrace mezi Čínou a Mongolskem v orální tradici

Tato kapitola se věnuje migracím Altajských Urianchajců mezi severní a jižní stranou Altaje na příkladě chošúnu Baruun ambana. Cílem této kapitoly je ilustrovat, jak se ve výjimečném případě archivní dokumenty a orální historie vzácně doplňují na úrovni faktografie, ale zcela zásadně rozcházejí v ohledu hodnocení historické události. Při vnějším pohledu jsou transaltajské migrace Altajských Urianchajců po roce 1913, kdy došlo ke stanovení hranic mezi Autonomním Mongolskem a Čínou na pohoří Altaj (tedy středem urianchajského území), nutně považovány za uprchlictví. Avšak Altajští Urianchajci (včetně dosud žijících účastníků migrací) je vnímají jako přesuny v rámci svého vlastního území (dokonce v rámci území vlastních chošúnů) a označení „uprchlíci“ (*dürvegsed*) odmítají.[734]

Prameny vytvořené tehdejšími státními a stranickými vyšetřovacími orgány ukazují jen jednostranný pohled na uprchlictví, popisují spíše reakci státních orgánů a nevypovídají téměř nic o skutečných motivacích uprchlíků a organizátorů migrací. Názorové zaměření pramenů odlišné od pojetí orální historie se odrazilo i v první publikované studii o uprchlictví ve 30. letech (Авирмэд 2012).

Práci s mongolskými orální tradicemi v současnosti komplikuje existence publikovaných verzí lokálních příběhů a existence umělecké literatury s regionální tematikou. Místní lidé je přijímají za důvěryhodné historické svědectví a jako takové jej šíří dále. Stávají se opět součástí orální tradice, z níž vycházejí. Publikovanou literaturou zůstávají neovlivněni jen nejstarší informanti, případně kriticky uvažující informanti mladší, kteří jsou na základě svých znalostí schopni moderní vlivy ve společenské orální tradici odmítnout. S nekritickým mísením umělecké literatury a bezprostředně zaznamenané orální tradice se setkáváme dokonce v odborných pracích (např. Жаргалсайхан 2012). V případě migrací Altajských Urianchajců působí na orální tradici nejvíce román mönhhairhanského rodáka A. Nyamjava „Překročili Altaj“ (*Алтай давсан нь*, 2008)

732 Čadraabal 180608_005. Kokaan dargaan Namral lam nad kelsen: ovog aaviin čini mori unaad hoo morin ovog aaviin čini avrald hovd üzsen bolniš

733 Ганболд 2016, Катуу 2013.

734 Mým původním záměrem bylo učinit téma migrací hlavním tématem disertační práce. Narazil jsem na problém, že většina relevantních archivních pramenů je uložena ve Speciálním archivu Mongolských tajných služeb (*Тагнуулын ерөнхий газрын Тусгай архив*), případě archivu Ministerstva obrany (krátce *Цэргийн архив*), v nichž není volný přístup k pramenům pro badatele mimo zaměstnance archivu možný. Tento nedostatek jen částečně nahrazují prameny v přístupném Archivu Mongolské lidové strany. Regionální archivy se vzhledem k probíhajícím administrativním změnám na počátku 30. let zcela ztratily. Archivy jednotlivých sumů (Bulgan, Mönhhairhan, Duut) obsahují nejstarší archivní dokumenty až z konce 30. let 20. stol.

a v poslední době zvláště populární televizní seriál (scénář Далхаагийн Норов) o pohraničním vojsku „Práh a nadpraží“ (*Босго тотго*, knižní vydání 2013).

S ohledem na psanou historii jsem předpokládal, že migrace budou v orální tradici Altajských Urianchajců vedoucím motivem. Ukázalo se však, že z pohledu nositelů orální tradice je sice migrace významným časovým mezníkem v časovém vnímání minulosti, ale není zdaleka motivem, k němuž by se vázala většina obsahu místní orální tradice. Kočování přes Altajské průsmyky mezi severní a jižní stranou Altaje nebylo zcela pravidelné.[735] O migracích hovoří informanti jen náhodně, obvykle až na vyzvání. Usuzuji, že je to dáno tím, že jako kočovná kultura nepovažovali Urianchajci migrace za závažný přelom ve své historii, byl to přirozený způsob řešení nepříznivé historické situace. Tento způsob uvažování je doložen i v urianchajských (a dalších ojratských) pohádkách a eposech. Význam přikládaný migraci ve 30. letech 20. století je v orální tradici tím menší, že pro účastníky migrace se jednalo o přesun v rámci jejich známého tradičního území a většina běžného obyvatelstva si neuvědomovala, že z mezinárodního hlediska překračuje hranice, nebo tomu nepřikládala velkou váhu.

5.3.1. První období Čültem da lamovy vlády

Migrace, k níž došlo na přelomu 20. a 30. let v chošúnu Baruun ambana je neodmyslitelně spjata s postavou Čültem da lamy. Čültem da lam (narozený 1886)[736] byl mladším bratrem nojona Baldandorje (chošún spravoval v letech 1904–1915). Po Baldandorjově smrti byl nástupcem ustanoven jeho nejstarší syn J̌amiyanǰav. J̌amiyanǰav je však orální tradicí označován jako *eerüü noyon* „zajíkavý nojon“, který nebyl schopen samostatně vykonávat svůj úřad.[737] Jako jeho výkonný zástupce byl proto povolán Baldandorjův mladší bratr Čültem, který vykonával funkci *da lamy* v menším chošúnním klášteře. O životě Čültem da lamy do jeho příchodu k funkci nesděluje ani orální tradice nic (stejně tak o něm do roku 1915 mlčí archivní prameny), je však zřejmé, že se úřadu ujal jako cílevědomý a schopný vládce, který se snažil v době, kdy se Mongolové nacházeli ve střetu nejasných mezinárodních zájmů, nalézat pro svůj chošún (a případně další dva chošúny náležející k Pravému křídlu Altajských Urianchajců) zodpovědné řešení, ke které politické orientaci se přidat. Z archivních pramenů víme, že se Čültem da lam ihned v roce 1916 přiklonil na stranu Čínské republiky, přičemž již jeho předchůdce Baldandorj si v letech 1914 a 1915 stěžoval mongolským úřadům, že mu nezbývá než jednat s oběma stranami paralelně. V roce 1920 byl Čültem da lam zachycen na fotografii na setkání chalchských a dörvödských nojonů s generálem Xu Shuzhengem 徐樹錚.[738] V roce 1922 se Čültem da lam se svým chošúnem přihlásil zpět k Mongolsku a k jeho nově ustavené lidové vládě a patrně i sám přechod doporučil všem ostatním chošúnům. Svůj příklon k lidové vládě pak potvrdil v často citovaném dopise určeném 1. státnímu velkému churalu v roce 1924.[739]

Podle orálněhistorické zprávy uvedené Noosongiin Tayou a zaznamenané B. Baatarem byl asi v letech 1923 a 1924 Čültem da lam dvakrát zajat a odveden k výslechu do Hovdu. Důvodem či záminkou k prvnímu výslechu bylo, že Čültem da lam nenahlásil, že se na jeho území skrývá

735 Například obyvatelstvo jižní a severní části centrálního urianchajského chošúnu (*ǰegün amban*) se vymezovalo dávno před jeho rozdělením státní hranicí v roce 1913 na dvě skupiny s vlastní identitou a dosti odlišným způsobem života.

736 Жаргалсайхан 2012: 58, Камимура Акира 2015: 106, všichni patrně podle informace Noosongiin Taye (in Баатар 1999: 13).

737 Šarkövüün 14. 5. 2014 WS561155 od 15:00. [TX99] J̌amiyanǰav zdědil [funkci po otci]. S Čültem da lamou se k té práci spojili. J̌amiyanǰav sice přijal nojonský titul, ale byl špatný ve vyjadřování, říkáme tomu „koktavý“, nebyl schopný mluvit, zadrhával se: „Eeee“. A tak to bylo s tím Čültem da lamou a tím J̌amiyanǰavem tak, že „ty budeš jenom zastávat oficiální funkci a já budu vykonávat skutečnou práci.“ Protože to byli příbuzní, práci dělali společně, tak já tomu rozumím.

738 Dindüb 1934, nečíslovaná fotografická příloha. Jedná se patrně o jedinou známou fotografii Čültem da lamy. Жаргалсайхан 2012 ke svému článku přiložil samostatnou fotografii Čültem da lamy, která je však zcela shodná se známou fotografií Dilav hutagta J̌amsranǰava. Soudě podle uvedeného odkazu na internetový zdroj se J̌argalsaihan patrně dopustil záměny se sousední fotografií, jíž byla reprodukce z Dindübovy knihy. Omyl s Dilavovou fotografií byl zopakován v knize *Есөн аравны цадиг* 2017: 25.

739 МУУТА Х-266. Д-1. ХН-1.

uprchlý ruský voják z „bílého vojska“. Podruhé byl zajat ve svém klášteře Ih hüree vyslanci hovdské vlády, svázán koženými řemeny, na plstěném koberci naložen na koně (*noyon lamiig suraar hüleed širdgen deer suulgačihsan*) a odvezen k výslechu do Hovdu. Na toto první spoutání Čültem da lamy se v orální tradici později odkazuje výjev, kdy urianchajští zangové spoutají svého pána Čültem da lamu jeho mnišskou *orhimǰí* se slovy: *Muharmuud taniig suraar küleed, bid nar taniig orhimǰoor tani küleed avaad yavnam.* „Holohlavci (představitelé nového režimu) vás spoutali řemeny, my vás svážeme *orhimǰí* a odvezeme si vás.“

Reflexi prvotní nedůvěry, s níž reprezentanti mongolské lidové vlády v první polovině 20. let přistupovali k Čültem da lamovi, nalézáme také v čingelské verzi historického narativu o Čültem da lamovi, kterou uvádím podle vyprávění Čültemova prasynovce Bekeena:

[TX100] To, co jsme slyšeli o tom stěhování sem, [začalo,] když Čültem da lamu začali Chalchové prověřovat, prověřovali ho a usoudili, že to bude výborný předák. Ale ještě předtím ho drželi za čínského vyzvědače, protože hned byl tady na čingelské straně, hned zase přešel na tamtu stranu, ale tu zase přišel sem. Pokud nastal *zud* na této straně, přezimoval tam, někdy přešel na tamtu stranu, ale zase přišel sem na léto, takto on přece žil. Neustále kočoval mezi oběma stranami. A proto jej chalchští vedoucí představitelé podezírali, že je to čínský špión, vyzvědač, že donáší Číňanům, že podává zprávy.

Ale jak poté vyzvídali a vyzvídali, zjistili, že tomu tak není. Později se sbratřil s nejvyšším chalchským politikem a ten politik mu přidělil tři západní ajmagy, Bayan-Ölgii, Hovd a Govi-Altai: „V těchto třech ajmacích budeš sídlit, spravovat je a chránit hranici.“ A zatímco jej tam takto zdržoval, mezitím se začal prosazovat ruský rudý režim.[740]

5.3.2. Čültem da lamovo angažování v prorevoluční politice

V roce 1925 byla v chošúnu Baruun ambana (tehdy zvaném Darhnii hošuu) založena místní buňka Lidové revoluční strany (МАХН-ын 199-р үүр) a Čültem da lam se stal jejím prvním členem. Přesto ještě v roce 1924 přistupovaly mongolské politické orgány k Čültem da lamovi s podezřením a starší orální tradice reflektovala i jeho výslech a krátké věznění v Hovdu.[741] Při svém výzkumu jsem informaci o prvním věznění zachytil již jen u S. Baldy, který jeho vyšetřování spojuje ve svém narativu bezprostředně s jeho cestou do Ulánbátaru, kde se měl podle Baldy osobně setkat s Čoibalsanem (je však známo, že byl poslancem 4. státního churalu a poté členem malého churalu).[742]

[TX101] V době, kdy se rodila naše lidová vláda, když ještě neměla pevně uchopenou moc, tak toho našeho pána lamu,

740 Bekeen 22. 1. 2013 WS560808 24:31.

741 M. Ganbold uvádí informace založené na svém výzkumu orální historie nebo orální tradice a zároveň na Baatarově publikaci vzpomínek Noosongiin Taye (Ганболд 2006: 75; odsud převzato do *Алтай Уриангхайн үгсаатны зүй* 2014: 28). Poprvé byl Čültem da lam zajat na letovišti v místě zvaném Saihan (v Bulganu) v roce 1923. Provazem mu byly za zády svázány ruce a byl odvezen na koni. Brzy nato se vrátil propuštěn. Lidé o něm vykládali: „Náš pán lama se sbratřil (*хүж бариад иржээ*) s komisařem Ravdanem.“ Po druhé byl odeslán na podzim 1929 do Ulánbátaru a strávil tam zimu. Tentokrát při svém návratu vyměnil lamský oděv za červený hedvábný dél, ruské boty a cylindr, nesl krátký revolver a vypadal velmi „revolučně“. Lidé si povídali: „Náš pan lama se prý stal důstojníkem k pacifikaci západního pohraničí.“ Bylo jasné, že v Ulánbátaru přes zimu Čültem da lamu dobře vyškolili, což potvrzovalo to, co vykládal svému lidu. Na rozdíl od dřívějška nerad uděloval požehnání věřícím, kteří pro něj za ním přicházeli, říkal, že při uvádění pánů a bohatých lidí do jurty se jim nemají nadzvedávat (plstěné) dveře, nesmí se podepírat a vyzvedávat při nasedání na koně, že dosavadní pravidla budou zrušena a že není jiné možnosti než přejít na pravidla „Holohlavců“. Předvolání Čültem da lamy do Hovdu dokládají také archivní prameny, např. МУУТА Х-168. Д-1. ХН-4. Н-3.

742 Podle archivních pramenů byl na sjezdu Altajsko-urianchajského kraje za Darhanii hošuu jako poslanec na IV. státní velký chural zvolen stranický člen *(gesigün)* Čültem (МУУТА Х-168. Д-1. ХН-55, fol. 35r). Na 4. velkém churalu přednesl projev o situaci mezi Altajskými Urianchajci (*УИХ* 2010: 245). Na 4. velkém churalu byl Čültem patrně zvolen za poslance 11. malého churalu. Dne 5. 6. 1928 byl na zasedání 11. malého churalu čten projev stranického člena Čültema za Altajské Urianchajce (zmíněno МУУТА Х-11. Д-1. ХН-119, fol. 11, projev uveden Х-11. Д-1. ХН-120, fol. 126). 6. 6. 1928 Čültem osobně odpovídal na dotaz týkající se životní úrovně a stavu školství mezi Altajskými Urianchajci (uvedeno dvakrát МУУТА Х-11. Д-1. ХН-121, fol 97r, Х-11. Д-1. ХН-122, fol. 122r-123r /čistopis/). Podle vysvětlivky v edici zápisů z jednání 4. státního velkého churalu nebyl tímto Čültemem Čültem da lam, ale Irgesiin Čültem z Altai hanii Züün hošuu (rodem z Altancögcu) (*УИХ* 2010: 316). Tento Čültem byl přítomen na IV. stranickém sjezdu v roce 1925 (*МАХН-ын дөрөвдүгээр их хурал* 1978: 301). Výše uvedená zmínka z protokolu altajsko-urianchajského krajského sjezdu z roku 1927 však svědčí spíše pro to, že na IV. velkém churalu a 11. malém churalu byl za poslance Čültem da lam.
Mezitím byl 5. 10. 1927 Čültem da lam zvolen za chošúnního starostu (*hošuunii darga*) nově ustanoveného Altajsko-urianchajského pravého chošúnu (МУУТА Х-62. Д-1. ХН-4, fol. 7).

velice moudrého lamu s urozeným původem učinili nojonem. Dobrý [starý] nojon [Baldandorǰ] zemřel, a tak se stal naším nojonem [Čültem]. Naše lidová vláda jej nejprve chytila, přivedla do hovdského vězení (*har ger*), uvěznila jej a jala se jej vyšetřovat. Když se jej při vyšetřování na něco zeptali, pohladil si hlavu a [z hlavy] mu vyšlehl oheň. Podivili se, co to je, a oznámili to maršálu [Čoibalsanovi]: "Přivedli jsem toho urianchajského tuláka a když se ho na něco zeptáme, on si protře hlavu a z ní mu šlehají jiskry. Co to znamená? Co s ním máme dělat?" „Pošlete mi jej sem," [odpověděl Čoibalsan].[743]

Z hlediska orální tradice je příznačné, že postupem doby v orální tradice o Čültem da lamově vyšetřování v Hovdu převážil důraz na zázračný jev. Ten z epizody zůstal u B. Handǰav již vytržen z kontextu a podobně se opakuje i u řady mladších bulganských informantů:

[TX102] Při vyšetřování si pohladil hlavu a když promlouval, z hlavy se mu modře jiskřilo. Byla jsem malá, nevím, jestli je to pravda, či lež.[744]

Altajští Urianchajci se již od roku 1913 ocitli na dvou stranách nové státní hranice. V případě chošúnů Itgemǰit, Zorigt, Eitei, Yost a Saruul, kde transaltajské migrace patrně neměly pravidelnou sezónní povahu, znamenalo toto rozdělení značný problém především při odvádění daní a pracovních povinností ať již na mongolskou, nebo čínskou stranu, protože k dispozici byla vždy jen část obyvatelstva. Chošúnu Baruun ambana se nová situace přímo nedotkla, protože přechody přes hlavní altajský hřeben zde měly pravidelný sezónní charakter.[745] Nová hranice rozdělující území chošúnu přibližně na dvě poloviny sice byla teoreticky stanovena, ale až do 30. let 20. století ji nikdo nehlídal. Ještě dnes Altajští Urianchajci z chošúnu Baruun ambana na území Mongolska uchovávají povědomí o tom, že oblast Čingelu byla nedílnou součástí chošúnu a že před rokem 1930 se obyvatelstvo pohybovalo po obou stranách Altaje značně volně.[746] Nedílné propojení mezi Bulganem a Čingelem v orální tradici odráží i představa o tom, že čingelská Tři jezera (Gurvan nuur) a Har nuur (z nějž pramenní řeka Bulgan) jsou v podzemí propojena.[747] Orální tradice ovšem zachovala vzpomínku, že v roce 1913 se centrum chošúnu dočasně přesunulo k řece Bulgan.[748] Zmíněný dopis z Darhanii hošuunu 1. velkému churalu v roce 1924 potvrzuje, že sídlo chošúnu bylo v roce 1913 přesunuto dvousetčlenným vojskem (autonomní mongolské vlády) z oblasti řek Čingel, Cagaan gol a Canh k řekám Bulgan, Delüün a Cenher.[749] Také mapa z konce roku 1913 analyzovaná Kamimura Akirou uvádí ještě sídlo nojona, hlavního kláštera a především „pohřebiště předků" (*erten-ü ebüged-ün bumba kegüren-ü γaǰar*) na čingelské straně.[750] Čingelští Urianchajci zcela logicky vnímají Čingel jako svůj dávný domov a přechod do oblasti dnešního ajmagu Bayan-Ölgii, tedy Bulganu, jen jako dočasnou historickou peripetii.[751]

V rámci chošúnu Darhanii beise nejsou ve 20. letech 20. století migrace reflektovány orální tradicí a nejsou probírány ani archivními dokumenty, protože překračování hlavního altajského

743 Baldaa 16. 6. 2013 WS560925 11:00-12:01.

744 Handǰav 18. 7. 2013 WS560971 5:10.

745 Čadraabal 13. 5. 2012 WS560610 17:39. Čadraabal podle vzpomínek svého otce uvádí, že oblast Bulganu sloužila především jako letoviště. Na zimu si pastevci stáda druhově dělili. S kravami a velbloudy přecházeli do Čingelu, (kde na jaře rovněž seli obilí,) kdežto s ovcemi, kozami a koňmi kočovali převážně do Gurvan Cenheru. Pro přecházení hlavního altajského hřbetu sloužily průsmyky Tuulaitiin davaa a průsmyky u pramenů tří řek Gurvan Tömört. Kočovné trasy a rozdělení pastvin se odvíjelo i od přibližného geografického rozdělení čtyř sumů, na něž se chošún dělil. Čadraabalův otec patřil k sumu Oorcog. Čadraabalova matka náležela k sumu Mingad, jehož letoviště se nacházela především v Delüünu, zatímco na zimu sum Mingad kočoval s kravami podél řeky Bulgan až do Šar usu v dnešním hovdském Bulganu. Tamtéž, 13. 5. 2012 WS560610 20:14: *mingad sumun delüünd, bulganii šar usand övöljij baisan, mongol ühertei, havar bolhaar delüün hürtel nüüdeg.*

746 Čadraabal 13. 5. 2012 WS560610 19:42.

747 Čadraabal uvedl, že je obecně známo, jak se ve Třech jezerech utopila dvě teleta, která byla svázána za krk dohromady a jejich mrtvoly pak vyplavaly v jezeře Har nuur. Je zajímavé, že o podzemním propojení u jezer hovoří orální tradice i v dalších případech, např. u jezer Devseg, Hev a Horoon nuur v Bulganu. Čadraabal 14. 8. 2017 170814_008.

748 V Čingelu tuto skutečnost jasně zmiňuje Bekeen i s datací do roku 1913 a v Mönhhairhanu ji zmínila Handǰav v souvislosti s kazašským útokem na urianchajský chošúnní klášter v Čingelu, který byl poté za asistence mongolského chalchsko-bargského vojska přesunut do Bulganu.

749 МУУТА Х-266. Д-1. ХН-1.

750 Камимура Акира 2015: 100.

751 *Cagaan oros, ulaan orosiin üide ene hovdiin bayan-ölgee aimag nige udaa očson ene nutag … ter cagt nige odlaa, gagchan keden ǰil bolaad keden ǰil bolaad irsen bi medehgüi ….* B. Dašdaan (Dašdonrov) 22. 1. 2013 film 58 20:00.

hřebene bylo nadále běžné, přestože sídlo chošúnu bylo oficiálně přeneseno do Bulganu.[752]

Podle archivních pramenů byl v roce 1927 Čültem da lam potvrzen lidovým zřízením za předsedu chošúnu (zrušen 1929). Zároveň byl zvolen k účasti na IV. velkém státním churalu (1928), na němž byl jmenován poslancem XI. státního malého churalu, jenž zasedal v mezidobí mezi velkými churaly. Dále je uveden i mezi poslanci V. velkého státního churalu (1929), avšak dokumenty z jejich zasedání dokládají jen minimální aktivitu Čültem da lamy při těchto akcích.[753] V orální tradici je účast Čültem da lamy na státních churalech často zmiňována, povětšinou s chybnými pořadovými čísly churalů.

Čültem da lam představuje pro Altajské Urianchajce z Bulganu a Mönhhairhanu nejvýznamnější postavu jejich moderní historie a je hodnocen jednoznačně pozitivně. Dodnes se o něm mluví jako o *manai noyon lam* „náš pán lama“ a ve své době byl v úctě i mezi Kazachy (označován jako *törö lama*). B. Handjav jej jako jediná z mých informantů viděla v dětství osobně, když přicházíval na návštěvu k jejímu otci: „Byl spíše nízké postavy, hranatý, hodně hnědý, měl lamský oděv.“[754] Naopak manžel B. Handjav, Bišee, viděl Čültem da lamu jako postavu revolucionáře, v oděvu, v němž přišel z Ulánbátaru, „v černém koženém dělu a po boku revolver“.[755] Na tom, že z Ulánbátaru přišel Čültem da lam přesvědčený o správnosti socialistických společenských reforem a že právě jeho agitace ve prospěch lidové vlády vyděsila dosud konzervativně smýšlející lokální elitu i obyčejný lid, se shoduje většina výpovědí orální tradice. Zároveň však zaznívá, že Čültem da lamovi šlo spíše o střední cestu, propojení prolidových reforem a osvětové práce s upřímnou buddhistickou zbožností. Čültem da lam vlivem ne zcela dobrovolného zapojení do politické činnosti zjistil, že tvrdý odpor proti změnám nemá naději a že lepší bude hledat cesty k soužití dosavadního systému s novou ideologií.[756] (Pokud Čültem da lam byl v polovině 20. let ochoten vidět v příchodu lidové vlády naplnění buddhistického vnímání dějin, útoky proti náboženství a konfiskace majetku, k nimž došlo především během roku 1929, jej mohly od jeho prorevolučního smýšlení odvrátit, v čemž jej utvrdil i odpor jeho poddaných. To se však již přesunuji od orální tradice k historické úvaze.)

5.3.3. Orální narativy o Čültem da lamovi a jeho účasti na migraci chošúnu

Mezi lety 1929–1931 (k otázkám datace viz oddíl níže) došlo k přechodu velké části obyvatel chošúnu z Bulganu a Gurvan Cenheru (tedy území oficiálně náležejícího k Mongolsku) do Čingelu (tehdy oficiálně náležejícího k Číně). Migraci zorganizovala místní nižší elita (hlavně *zangové* jednotlivých původních sumů). Role Čültem da lamy v této akci je předmětem nesmiřitelného sporu mezi místní orální tradicí a oficiální historiografií založenou na archivních pramenech. Na tomto místě se podrobněji zaměřme na orální narativy.

Z formálního hlediska je důležité, že uvedené výpovědi informantů obsahují vždy údajnou přímou řeč Čültem da lamy, často formulovanou pomocí aliterovaných a paralelních veršů, s přirovnáními a metaforami. Obvykle jsou tyto pasáže snadno zapamatovatelné a v drobných obměnách se objevují u více informantů zároveň.

Struktura narativů a dějová osnova je většinou shodná. Čültem da lam se vrací z Ulánbátaru,

752 Ve 20. letech je v tomto ohledu Baruun ambanii hošuu výjimečný, protože z archivních dokumentů je známo, že v polovině 20. let 20. století docházelo k migracím příslušníků Saruuliin hošuu a Yostiin hošuu (Kök Mončag) mezi (dnes xinjiangským) Köktohai a oblastí Delüünu a Bulganu (MYYTA X-168. Д-1. XH-37. H-13, 14). Z mongolské strany byly tyto migrace posuzovány jako překročení státní hranice. V orální tradici snad s migrací Kök Mončagů na horní tok řeky Bulgan lze spojit rodovou historii rodu Tohlagiin Baldana, který byl původem Kök Mončag a žil na horním toku řeky Bulgan. Jeho příchod do chošúnu Baruun ambana však může být starší, protože Tohlag měl působit jako lovec ve službách nojona. B. Baatar 19. 7. 2013 WS560983 12:55: *Gončigiin otog – bulga, kerem, suusar, hatnii bulga, usun bulga, haliun, minj, noyonii keregceend yum angnadag baisan.*

753 Podrobněji a s odkazy na prameny viz Срба 2018: 23, 131, 135, 137, 139.

754 Na jiném místě B. Handjav: *aharcag nuragtai tiim küren küm bilee* „byl to hnědý člověk s krátkými zády“. 19. 7. 2013 WS560983 23:25.

755 Handjav a její dcera Yanjmaa 18. 7. 2013 WS560971 03:46: *har savhin deeltei, hajuu taldaa nagaan buu üürsen*; 04:01: *namhanduu dörvöljin ih küren küm bilee, lam zahtai baisan bolniš.*

756 K tomuto přesvědčení viz projev Čültem da lamy na sjezdu Altajsko-urianchajského kraje 2. 4. 1926 (Срба 2018: 125).

buď z jednání státních churalů, nebo z osobního setkání s Čoibalsanem. Někdy projeví záměr přesunout Urianchajce dále do mongolského vnitrozemí a posílat děti do moderních škol. Místní elita se proti reformním myšlenkám vzepře. Čültem da lam oponuje, že reformy lidové vlády jsou pro prostý lid přínosné, a varuje, že před vlivem lidové vlády stejně nikdo neuteče. Čültem da lam vyjadřuje ochotu vést svůj lid i v době lidové vlády. Čültemovi podřízení jej však svážou jeho mnišskou *orhimǰí* a násilně převedou do Čingelu. Po cestě Čültem da lam lituje vývoje událostí a v některých případech prorocky předvídá budoucnost.

Čadraabal (1945 -): [TX103] Čültem da lam byl povolán do Ulánbátaru a stal se tam dokonce poslancem malého churalu, místopředsedou malého churalu. Strávil tam rok a poté se vrátil. Vrátil se prý s plánem přesunout svůj lid na východ blíž k centru. Takže když přišel, jeho lidé si řekli: „To my se stěhovat za tou vládou holohlavců nebudeme, přestěhujeme se na západ a vás si tam odvedeme.“ A tak si ho tam prý odvedli. A ten náš dobrák nojon prý před odchodem řekl: ***uurgii urtu, ceelii uuǰim tör*** „**Vláda má dlouhou *úrgu* a široké řečiště** (*ceel uuǰim* – metaforicky: je důvtipná, důmyslná),[757] jednou si vás odkudkoli najde (jednou vás kdekoli dostihne).“ Takto vykládali naši lidé, naši staří lidé.[758]

Výpověď B. Handǰav zaznamenaná dvakrát v roce 2012 a 2013 ukazuje, že informantka o dané události hovoří vždy pomocí pevně ustálených formulací.

Handǰav (1926–2017): [TX104] (2012) [Čültem da lam pravil:] „Vznikne znamenitá vláda lidu. Vstoupím do vyšších (státních) služeb a vy pojďte za mnou a přidejte se [na stranu lidové vlády]. Lidová vláda musí nezbytně vzniknout.“ [Lid na to odpověděl:] “Pokud se takto přidáte k lidovému zřízení, k té holohlavé vládě, svážeme si vás *orhimǰí*[759] a odstěhujeme se [na druhou stranu hor].”[760]

(2013) [Čültem da lam] pravil svým poddaným, když ta takzvaná lidová vláda vznikala: [„Lidová vláda] je bezesporu znamenitá. Vstoupím do vyšších (státních) služeb a vy pojďte za mnou a přidejte se [na stranu lidové vlády].” Lidová vláda musí nezbytně vzniknout.“ [Lid na to odpověděl:] “Pokud to učiníte, pokud se přidáte k holohlavé vládě, svážeme si vás vaší *orhimǰí* a odstěhujeme se.” A tak se přestěhoval z donucení lidu. [761]

[TX105] [Ondřej Srba:] Čültem da lam byl stěhování nerad? [Handǰav:] Nerad. Nechtěl uprchnout. Považoval to za nesprávné. „Tato lidová vláda, tato vláda „holohlavců“ musí zákonitě přijít. Budu se [za vás] angažovat ve vyšší politice.“ Byl to velice moudrý, seriózní člověk, hlubokomyslný. Ale jeho poddaní jej silou vzali s sebou.[762]

Čültem da lamův vnuk, Šar kövüün, zdůrazňuje v narativu Čültem da lamovo angažování v Mongolské lidové revoluční straně a jeho jednání s vládními představiteli v Ulánbátaru.

Šar kövüün (1936–2017): Ten člověk zvaný Čültem da lam v době, kdy se v Mongolsku prvně ustavila lidová vláda a začala prosazovat samostatnost, jel na koni do Ulánbátaru a zúčastnil se sjezdu. Čültem da lamu také zvolili poslancem malého churalu, dnes bychom řekli poslancem parlamentu. A pak ti nejvyšší lidé v Ulánbátaru, jako je dnes ten Elbegdorǰ[763] nebo kdo, premiér a podobně, řekli: „Tak, urianchajský chošún Baruun ambana jsme svěřili tomuto vašemu člověku (Čültem da lamovi). Náš mongolský stát vyhlašuje samostatnost. Proto tento váš člověk bude provádět mezi lidem tohoto chošúnu agitaci a přivede jej k naší vládě.“ Oni se [totiž] mezi sebou dělili na strany, někteří na stranu protivníků, někteří na příznivce [Revoluční] Strany. „Proto pojedete do Bulganu, tu oblast vám svěřujeme, budete jejím

757 Tuto formulaci Čadraabal zopakoval ještě 14. 8. 2017 170814_001 2:15.

758 Čadraabal 13. 5. 2012 WS560610 27:21-28:13.

759 *Orhimǰ* – široký pás červené látky, který si mniši obvinují přes levé rameno.

760 Handǰav červen 2012, film 14.

761 B. Handǰav WS560971 18.7.2013, 01:17-02:00. B. Handǰav jako jediná informantka uvedla, že podle ní šel Čültem da lam na základě výhružky svých poddaných do Čingelu, aniž by byl opravdu fyzicky svázán a „unesen“. Bez ohledu na něj se elita chošúnu vydala na cestu a jemu nezbylo než jít s nimi. Podobné líčení událostí uvedl N. Taya v záznamu B. Baatara (Баатар 1999: 15). Když zangové čtyř sumů na Čültem da lamu naléhali a hrozili, že jej odvedou násilím, poddal se z ohledu na své příbuzné a rodiny zangů, protože věděl, že by je v Mongolsku čekala persekuce:

muhar taniig suraar hüleed avč yavǰ bolson yum	„*Holohlavci* vás odvedli spoutaného řemeny
muu albatuud tani orhimǰoor tani bolovč	a vaši poddaní vás svážou třebas vaší orhimǰí,
oroogood avč yavya hemeen hüčlehed	aby si vás odvedli.“ Když na něj takto naléhali, řekl:
sain cagt ni hamtarč	„V dobrých časech jsme se dali dohromady,
saarsan cagt ni ta nariigaa hayaltai biš	za zlých časů vás přece nemohu opustit.
cagaan yasnii gučaad amin bainamt	Je tu přes třicet lidí „bílé kosti“ (z nojonského rodu),
tednüüsiig helmegdüüleltei ni biš	ty přece nemohu nechat persekvovat.“ A šel [s nimi].

762 B. Handǰav 5. 7. 2012 film 14 04:24, opět 07:43.

763 C. Elbegdorǰ – prezident Mongolska v letech 2009–2017.

[čestným] předsedou – bez platu, bez titulu.“ Když se chural rozcházel, Čültem da lamovi dali funkci a poslali jej zpět. Jakmile přijel sem a jakmile začal provádět agitaci, [řekli si lidé]: „On se přidává na stranu lidové vlády. Proto jej [převedeme] do Altaje – Čingelu, nezůstaneme tady u lidové vlády.“ Polovina jich utekla do Altaje – Čingelu, přešli k tomu – jak se dříve říkalo – ke kapitalismu. Protože Čültem da lam stále jít nechtěl, svázali mu ruce a nohy, tehdejší *zangové*, dnes by to znamenalo somonní starostové, dva, tři lidé a ještě silní mladíci toho chošúnu, něco jako nynější bagoví starostové, takoví vlivní lidé jej chytili, svázali a odnesli. To je prý pravda. Prý je to fakt.
A tak ten člověk [Čültem da lam] protože složil slib, že bude pracovat [pro lidovou vládu], ale podlehl přesile, nechal se chytit a odvést. Měl možnost se vrátit, ale řekl: „Jednou jsem porušil slib daný Mongolsku. Znovu tam nepůjdu.“ A tak v Číně zemřel, nevím, zda sám od sebe, nebo spíš zemřel otráven Číňany, takto prý zemřel. To je, co jsem slyšel.[764]

Nejbarvitější narativ o Čültem da lamovi a migraci do Čingelu podal S. Baldaa (1932–2015).[765] Úvodní část jeho výpovědi, o tom, jak se Čültem da lam zázračně projevil při vyšetřování v Hovdu a následně byl povolán k Čoibalsanovi, jsem již uvedl výše.
[TX107] A tak jej vypravili poštou (*örtöö*) do Ulánbátaru. Když náš pán lama dojel do Ulánbátaru, [zeptal se jej Čoibalsan] „Přidáš se na stranu naší vlády?“ „Přidám.“ „Dokážeš bránit naše západní hranice? Dám ti vojsko, prostředky.“ „Ano.“ A tak jej zapsal do Strany, dal mu stranický červený průkaz, revolver nagant. Potom byl náš pán lama opět dopraven poštou domů, [kde rozhlásil:] “Tak tedy ta nová vláda holohlavců (*muhar tolhaa tör*), která přichází” - říkali jim holohlavci, protože nenosili cop - „tak ta vláda holohlavců má ale tuze dobré oči.“ „Je to vláda se sedmdesáti jedna očima. Ti noví holohlavci mají sedmdesát jedna očí. ***keree šinge har yavž bolohgüi hün šüü šingee cagaan yavž bošgüi šaazgai šig alag yavahna iim yavnač.*** **Neustojí ten, kdo bude černý jako havran, ani ten, kdo bude bílý, jako labuť. Kdo však bude pestrý** (tj. nezaujatý na jednu stranu, obojetný, přizpůsobivý) **jako straka, tomu se bude takto (výborně) dařit.** Před touto vládou nemůžeme utéci. Podřiďme se této vládě. Dejme děti do škol. Pojďme správnou cestou.“
Co znamenala ta slova: „Nelze být černý jako havran ani bílý jako labuť, ale být pestrý jako straka“? Znamenalo to: „Uctívejte tuto vládu z celého srdce, ale zároveň nezapomeňte na své bohy. Modlete se ke svým bohům, stejně jako k vládě. [Vždyť] pečeť vlády je pečeť tisíce buddhů. Sklánějte se zbožně před pečetí tisíce buddhů, stejně tak nezapomínejte na své bohy.“
Takto však mluvili mezi sebou, protože z venku byli sledováni: „Máme dát své rodné syny těmto holohlavcům do škol, aby je tam chovali pro jedovaté hady? Musíme ho zabít.“ Ale kdo by zabíjel pána lamu? Takového hodného milého člověka? A tak jej chytili, spoutali a utekli s ním na západ. Když jej násilím chytali, řekl: „Proč je můj lid tak nerozumný? Proč nemyslí na svou budoucnost (následky svých činů)? Po dvě, tři generace vás bude potkávat zlé. Pokud mě chcete odvést, dělejte si, jak chcete.“ A tak jej chytili a dopravili [přes hory na západ.] „Dva, tři mě zajali a odvedli. Nemohu s tím nic udělat. Už nemám právo podívat se Straně do tváře.“ Vzal stranický červený průkaz, odložil jej na ovoo a šel dál.
Potom odsud vyslali vojsko, aby chytili a přivedli Pána lamu zpět. [Pána lamu] varovali: „Přichází vojsko tě zajmout.“ A tak co zbývalo pánu lamovi než uprchnout? [Pronásledovatelé ještě viděli,] jak [úřední hodnost označující] kulička na čepici probleskuje, ale dohonit jej se jim nepodařilo. Nebyla dnešní technika. Jak by jej mohli dohonit na koni? A tak jej nedokázali chytit. Na zpáteční cestě chytili a přivedli jeho písaře, jménem Nomt. Já jsem Nomta viděl, byl to dobrý člověk. Viděl jsem ho, když jsem byl ve vojenské posádce v našem Ölgii. Kdyby tehdy byli našeho pána lamu chytili, nebyli by jej bývali zabili.[766] Od té doby přišly dvě, tři generace, teď už snad budeme moci znovu pozvednout hlavu.

Podle Baasanǰava Čültem da lam při přechodu průsmykem (na hranicích) třikrát vyklepal okraj svého délu (*hormoigoo gurvan udaa saǰsan*) a při tom vyslovil proroctví o tom, že Urianchajci nebudou mít pokoje po tři generace.[767] Podle Oktyabra Čültem da lam osobně na jednu z bulganských pohraničních stanic donesl odevzdat svou stranickou legitimaci.[768] Namsraiův narativ obsahuje zajímavé detaily o Čültem da lamově zatčení. Když Čültem da lam přijel z jednání Malého churalu v Ulánbátaru, byli již Urianchajci přestěhováni v Čingelu. V Dund J̌argalantu Čültem našel jurtu své starší němé sestry,[769] která jediná z jeho širšího příbuzenstva zůstala v Bulganu. Její jurta byla již delší dobu tajně sledována organizátory migrace do Čingelu, z nichž Namsrai zmiňuje především Kök zanga a Darǰaa zanga. Když Čültem přijel, vnikli do jurty, odňali mu pistoli, svázali mnišskou *orhimǰí* a odvezli do Čingelu. Podobně jako ve výše zmíněných narativech, i u Namsraie Čültem da lam pronáší patetickou řeč: „Jak tam přišel, svolal shromáždění, zaplakal: „Škoda naší

764 Šarhüü 14. 5. 2014 WS561155 15:00-21:00.
765 Baldaa 16. 6. 2013 WS560925 11:00-16:15.
766 Není jasné, zda Baldaa myslel, že by nebyl později zabit v Xinjiangu, ale spíše, že by mu bylo odpuštěno, kdyby byl přiveden do Mongolska.
767 Baasanǰav 20. 5. 2018 180520_006.
768 Oktyabr 14. 8. 2017 170814_002 6:30.
769 Odjinud známa není.

země! Stali jste se čínskou kolonií.“ – Byl to na svou dobu velice moudrý člověk. „Vraťte se zpátky, na druhou stranu nechoďte. Co se mě týče, já již mohu jít kamkoli [jinam, ale zpět ne]. Já jsem již ztratil tvář, abych se mohl vrátit.“[770] Sampil *zahiragč* podle Namsraie na migraci do Čingelu organizační spoluúčast neměl.[771]

Také staří lidé v Čingelu nezávisle uchovali vzpomínku na to, že Čültem da lam byl do Čingelu převeden násilím proti své vůli. „Toho nojona da lamu naši čingelští Urianchajci přivedli silou, s tím, že je tady jeho rodiště“.[772] Pouze Bekeen mající informace přímo z nojonské rodiny zmínil možnost, že svázání Čültem da lamy a jeho násilné odvlečení do Čingelü bylo jen předem naplánovaným divadlem, které vymyslel sám Čültem. („Čültem da lam nepřešel sám od sebe – nevím, jestli nebyl předem domluven, abyste to se mnou provedli tak a tak – ale jeho pobočníci zangové a zalanové jej svázali jeho *orhimjí*, spoutali a přivedli do jeho rodiště.“)

Ať již byl odchod Čültem da lamy dobrovolný, nebo nedobrovolný, orální tradice se shoduje s archivními prameny v tom, že mongolští vládní představitelé Čültem da lamu považovali za zrádce. Představitelé lidové vlády uvěřili Čültem da lamově loajalitě, avšak Čültem da lam svým odchodem do Xinjiangu tuto důvěru zklamal. Podle orální tradice mongolští vládní představitelé litovali: „Ten hanebný pes, měli jsme ho uvázat na kratší provaz a dávat mu řidší pomeje“ (*Ter muu nohai, uyaagii ahar uyaad ugaadsii šingen ögdög baijim.*).[773]

Nakonec uveďme druhou část souvislého Bekeenova narativu, který může reprezentovat čingelskou reflexi téže události. Je pozoruhodné, že i po osmdesátiletém odloučení čingelských Urianchajců od jejich bulganských a cenherských sourodáků je tento klíčový narativ velmi podobný.

[TX108] Jak se začal rudý režim šířit a jeho vliv začal růst nejprve v Chalše, tak Čültem da lam nepřešel sám od sebe – nevím, jestli nebyl předem domluven, abyste to se mnou provedli tak a tak – ale jeho pobočníci zangové a zalanové jej svázali jeho orhimjí, spoutali a přivedli do jeho rodiště.

Avšak lidé všichni nepřešli, polovina jich zůstala tam, polovina jich zůstala tady. Například kdo měl dva syny, ženatý syn zůstal tam, kdežto jeho otec přešel sem. Pokud otec zůstal tam, synové přišli sem. Lid se tak roztrhl. Přikočovali s trochou dobytka, ale většina dobytka zůstala tam. Do toho zaútočilo chalchské vojsko, hnali se za nimi a bránili jim v přechodu. Za těchto okolností přišli přes průsmyk zvaný Elsen davaa.

Tehdy naše babička již byla provdána za našeho dědečka a měli dva syny. Ona nemohla opustit manžela a své dvě děti, a tak přišla s nimi sem. Babiččin tatínek zůstal tam, jmenoval se Bayancagaadai. Můj otec měl jeden rok, vlastně ještě nedosáhl ani jednoho roku, právě se narodil. Někteří přišli ve třicátém roce, někteří ve dvacátém devátém. Nevím, kdy přesně, není to jasné.[774]

5.3.4. Vražda Avirmeda, revolučního předsedy sumu Mönhhairhan

V průběhu hromadné migrace nebo těsně před jejím zahájením došlo k vraždě předsedy sumu Mönhhairhan a člena Mongolské revoluční strany, Avirmeda. O Avirmedovi Handjav opakovaně uvedla, že nebyl původem místním člověkem, ale byl chalchského původu.[775]

Avirmed se zamiloval do sedmnáctileté dcery Ayuukaan Sürneiho. Orální tradice (Handjav a Nyamjav) na Avirmeda pohlížejí jako na odpůrce odchodu do Čingelu. Podle Handjav byl Avirmed dohodnut s Čültem da lamou, že za ním později přijde do Čingelu se svou nevěstou, v čemž orální tradice spatřuje vyjádření Avirmedova záměru získat čas a pravděpodobně zabránit odchodu zbytku obyvatelstva ze sumu Mönhhairhan a zorganizovat akci na opětovné přivedení migrantů zpět.[776] Jednou procházel Avirmed v doprovodu dvou členů pohraniční vojenské posádky podél hranice a

770 Podle Namsraie (16. 9. 2018 180916_007 38:00) se toto shromáždění konalo u Sampila *zahiragče*, jenž byl Čültem da lamovým projevem pohnut natolik, že začal organizovat návrat urianchajských rodin do Bulganu.

771 Namsrai 16. 9. 2018 180916_007 13:00 a dále.

772 *tegeed noyon da lam gedeg kümiig manai ene čingeliin uranhaa ene gazar törsön küm bilee geed köšeer end avčirj* ... B. Dašdaan (Dašdonrov) 22. 1. 2013 film 58 20:34.

773 Čadraabal 4. 6. 2018 180604_004.

774 Bekeen 22. 1. 2013 WS560808 24:31.

775 Handjav 5. 7. 2012 film 14 07:06 *yamar nutgiin haankiin küm baisan medehgüi manai nutgiin küm biš baisan sumiin darga avirmed.* „Nevím, odkud somonní předseda Avirmed pocházel, ale nebyl našim rodákem.“

776 Handjav 5. 7. 2012 film 14 05:00 *bi tanai araas kürnem gej noyan lamtai čültem da lamtai kelcee kiisen bailaa araasii odhaar.*

v modřínovém lesíku uviděl dva vojáky. Svůj doprovod ponechal stranou a osobně se šel s nimi potkat. V lese na něj čekali buď sami zangové zodpovědní za vyvolání migrační vlny nebo jimi vyslaní ozbrojenci. Taya (podle Handǰav místní urianchajský voják v pohraničním vojsku stojící na straně *zangů*)[777] donutil pod pohrůžkou zastřelení mládence jménem Bütemǰ (paralelně zmiňován i pod přezdívkou Möndöl „Malý tarvag"), aby Avirmeda zastřelil. Avirmed k lesu přicházel bez obav, v domnění, že osamělého, zjevně příliš neozbrojeného člověka si nedovolí zabít, ale když viděl, že Taya se jej chystá zabít, řekl mu: „Zabij mě bez trápení," předal mu poselství pro Čültem da lamu, svlékl si žlutý pás, dél, kožené boty, se vzkazem, aby je Bütemǰ odevzdal v klášteře Baga küree za posmrtné modlitby.[778] Podle Handǰav poté pod vlivem tohoto činu Tayův rod vymřel (*Tayiinken usun tasarsan*). Když se o smrti svého nastávajícího dozvěděla Sürneiho dcera, řekla: „Svažte mě pásem a doveďte k Čültem da lamovi." Nakonec zešílela a zemřela.[779]

Je pozoruhodné, že okolnosti nepochybně utajované Avirmedovy vraždy pronikly poměrně silně do tehdejšího obecného lokálního povědomí. A. Nyamǰav okolnosti zastřelení Avirmeda velmi podrobně popsal ve svém románu *Překročili Altaj* bezpochyby s mnoha vlastními fiktivními doplňky. Gölgönöö Banzar uvedl shodný průběh jako Handǰav s tím, že Möndöl chtěl Avirmeda při střelbě záměrně minout, avšak nechtěně jej zasáhl.[780] Handǰav o průběhu vraždy Avirmeda slyšela od člověka jménem Güšee, jenž byl vojákem společně s Bütemǰem a později sloužil u jejího otce.

5.3.5. Zabití Deevera v Bulganu

V létě 1931 nebo 1932, v době, kdy byla většina bulganských Urianchajců v Čingelu, zastřelil pohraničník Bathüü (Halh Bathüü) na kopci zvaném Övdög (Övdögiin har tolhaa) při ústí údolí Čačirt k řece Bulgan mladíka jménem Deever. Byl to nejstarší syn Sodnoma a nejstarší bratr lovce Baldy. Baldaa sám o této události přede mnou nehovořil, avšak později ji zmínil jeho syn Dügree a znali ji Čadraabal a jeho synové (Tömöröö a Gansüh), kteří mě na tuto okolnost při projíždění kolem Övdögu prvně upozornili. Deevera doprovázel ještě jeden lama, kterému se podařilo utéci. Jejich cílem bylo spojit se z üyenčskými Zahčiny, kteří se rovněž chystali překročit Altaj a odejít do Xinjiangu a shromažďovali se k tomuto účelu v horách jižně od jezera Sönköl. Podobně byl údajně zastřelen člověk jménem Nikvaan (příbuzný lovce Huušaana), jehož pohraničníci zachytili, když se u ústí údolí Arct chystal přebrodit vodu, aby se dostal mezi Zahčiny, kterým měl ukázat cestu přes Altaj do Xinjiangu.[781] Smrt Deevera na Övdögu je mezi bulganskými Urianchajci obecně známa, avšak výklady motivace se různí. Podle Oktyabra byl Deever zabit spíše nešťastnou náhodou při lovu nebo při zavlažování pole u řeky Bulgan.[782]

5.3.6. Zemětřesení v Čingelu

11. srpna 1931 došlo v Köktohai k silnému zemětřesení, které zasáhlo i sousední Čingel. Zemětřesení se velmi dobře zapsalo do paměti Altajských Urianchajců, třebaže kromě jediného dítěte v kolébce, které bylo zabito padajícím kamením, nikdo v důsledku zemětřesení nezemřel.[783] Ani na majetku a obydlích lidí nezpůsobilo zemětřesení žádné škody, protože všichni žili v jurtách. V orální tradici se objevují předávané vzpomínky na to, že při zemětřesení, které se v několika vlnách vracelo po tři dny, „šplíchala voda v nádobách" (*savtai usun šorǰignaad baisan*),[784] „železný kotel na kamenné trojnožce hrkotal" (*čuluun tulga haisnii tulga šarǰignaad*), „krávy bučely, dobytek se plašil, voda tekla zkalená" (*üker mööröөd, mal šuugaad, us nam bor šoroo bolaad ursaad*), ba

777 Handǰav 5. 7. 2012 film 14 05:00 *araasii odhaar ter hild hil hamgaalsan bolǰ baisan manai nutag dotraas tatsan cereg Taya gedeg küm zaaval al geǰ aluulčihsan baigaa Möndöl gedeg kümeer* „Když [se] Avirmed vypravil za nimi [do Čingelu], voják naverbovaný z našeho kraje jménem Taya, jej nechal zabít člověkem jménem Möndöl".

778 [TX109] Handǰav 19. 7. 2012 WS560981 30:20.

779 [TX110] Handǰav 19. 7. 2012 WS560981 30:21.

780 Záznam rozhovoru vedeného M. Ganboldem v knize Ганболд 2017 I: 203.

781 Baldaagiin Dügree a Čadraabal 1. 8. 2017 170801_001, Čadraabal 1. 8. 2017 170801_007, Čadraabal 14. 8. 2017 170814_001 4:00.

782 Oktyabr 2. 8. 2017 170802_13.

783 *ömkörsön čuluun ireed iškee gerii dairaad bišingke ami hocorson.*

784 Čadraabal 21. 5. 2018 180521_002.

„ani ptáci se nemohli udržet na větvích“ (*šuvuun kürtel modon oraa deereen suuǰ bairlaǰ čidhgüi yum bailaa šuugildaad niseed baidag*). „Lidé nebyli schopni chodit a padali“ (*kümün yavgan yavǰ čidalgüi zailagdaad*).[785]

Podle jiné informantky, která vyprávění o čingelském zemětřesení převzala od svých rodičů a ve svém podání jej výrazně dramatizovala, cítila zvířata přicházející zemětřesení předem, „psi nespali a kroužili kolem jurty, také krávy neustále kroužily kolem jurty a bučely. Lidé viděli, že se něco stane.“[786] Podle jejího názoru bylo zemětřesení hlavním důvodem pro návrat Urianchajců do Mongolska.

5.3.7. Datace migračních přesunů

Orální tradice ani orálněhistorické vzpomínky pamětníků neukazují průkazně, ve kterém roce k přechodu z Bulganu a Gurvan Cenheru do Čingelu došlo. Pokusy o dataci založené na jednotlivých zmínkách informantů neukazují na jeden rok. Nejspolehlivěji uvedla Handǰav (nar. na jaře 1926), že její rodina do Čingelu odešla v jejích pěti letech v roce ovce (*honi ǰil*) a její bratr Arvag ve dvou letech (nar. 1929), což odpovídá buď roku 1930 nebo 1931.[787] Do jara roku ovce (1931) datoval přechod Čültem da lamy i jeho dospělý účastník Noosongiin Taya (nar. 1910).[788] Častěji však z referencí informantů vychází rok 1930 a některé reference ukazují i na rok 1929. Zdá se tudíž velmi pravděpodobné, že k přesunu nedošlo jednorázově, ale probíhal postupně, podobně jako ve stejné době na xinjiangskou stranu hranice postupně odcházeli Zahčinové z Üyenče.[789] Navíc je třeba mít na paměti, že přesun do Čingelu tehdy většina běžných domácností nevnímala jako přechod přes hranici a individuální přechody do Bulganu a zpět byly stále možné. Zemětřesení zažili všichni informanti již v Čingelu.

Podobná potíž nastává i s datací návratu z Čingelu do Bulganu. Handǰav uvedla, že z Čingelu přišla její rodina po dvou zimách v roce slepice (1933) ještě před velkým *zudem*. Velký *zud* datuje orální tradice na počátek roku 1934, protože hovoří o *Zudu roku psa* (*Nohaa ǰiliin zud*), který měl započít náhle *cagaan sariin gunand*, tj. třetího dne prvního měsíce podle tradičního kalendáře. (Nevíme přesně, zda se Urianchajci řídili oficiálním kalendářem odpovídajícím čínskému, podle nějž tento den připadá na 16. 2. 1934, nebo odlišnou variantou vypracovanou místními lamy, avšak to na tomto místě není podstatné.) Občas se objevuje zmínka o *Zudu roku opice* (*Mičin ǰiliin zud*), tj. 1932, avšak to je patrně mylná záměna za rok 1944, kdy rovněž došlo k velkého zudu.

5.3.8. Návrat do Bulganu

Urianchajce k návratu z Čingelu do Bulganu přiměla řada okolností. Podle orální tradice je k tomu vyzýval sám Čültem da lam a k organizaci se pravděpodobně přidali i Darǰaa *zangi* nebo dokonce i Sampil *zahiragč* (podle Handǰav byl ale zajat již 1930 nebo 1931).[790] A. Nyamǰav v románovém zpracování orální historie klade většinu zásluh na převedení Urianchajců zpět do Mongolska svému otci Amarovi, avšak ostatní současní informanti včetně Handǰav Amarovu aktivitu ani v náznacích nepotvrdili (Нямжав 2008). Naopak Handǰav zdůraznila, že lidé se vraceli sami z vlastního popudu a postupně.

Hlavní okolností návratu většiny migrantů byl *zud*, sněhová kalamita, v jejímž důsledku

785 Bekeen 22.1.2013 WS560808 18:40.

786 Manželka pana Böhöö, Dulamsüren (Hovd) 28. 7. 2010 11:50. Považovala Čingel za cizí území, kde byli Urianchajci cizinci.

787 Rok ovce je sice rok 1931, avšak pokud by Handǰav uváděla věk tradičním způsobem (narozené dítě se považuje již za jednoleté), podle věku by měla na mysli rok 1930.

788 Баатар 1999: 16.

789 Handǰav uvedla: *zarim ni tüürüün davcgaasan* „někteří překročili [Altaj] dříve“.

790 O Sampilově účasti na migraci do Čingelu se zmínila Yanǰmaa 16. 6. 2018 180616_001 07:*54 kil davuulhaar golduu sampil zahiragč urialdadag baisan* „K přecházení hranice naváděl především Sampil zahiragč.“ Podle Namsraie si Sampil zahiragč v Čingelu uvědomil, že se zde Altajští Urianchajci stávají součástí Číny a výhodnější bylo zůstat na území pod správou mongolské lidové vlády. Na základě instrukcí Čültem da lamy začal organizovat stěhování zpět do Bulganu, byl však mezitím zatčen pro antirevoluční činnost. Ke stejnému přesvědčení došel i Darǰaa zangi, jenž se rovněž na stěhování Urianchajců zpět do Bulganu podílel. Namsrai 16. 9. 2018 180916_007 35:30.

v krátké době zahynula většina vyššího dobytka (krávy, jaci, koně).

Ve stejné době se k řece Cagaan gol a Öröngö, kde Urianchajci na čingelské straně zimovali, dostaly mongolské vojenské jednotky. Podle místní čingelské tradice již na podzim 1933 bylo z Mongolska do Čingelu vysláno vojsko pod vedením velitele Ganǰuura s jedním letadlem, jehož cílem bylo přivést zpět Altajské Urianchajce do Bulganu a ochránit je před kazašskými nepokoji. Mongolská literatura datuje zásah hovdské 4. jízdní divize až do 14.–17. září 1934. V orální tradici Urianchajci o mongolském vojenském zásahu hovoří jako „válce jednoho letadla“ (*gagc airoplanii dain*)[791] a bojích s Kazachy jako „poslední kazašské válce“ (*hasgiin süüliin dain*).[792] Dvě letadla byla skutečně nasazena do bojů 4. jízdní divize a přistála v Üyenči 14. září 1934.[793] Pro většinu Urianchajců bylo setkání s letadlem vůbec prvním setkáním s motorovým dopravním prostředkem a některým informantům se tato vzpomínka vybavovala jako hlavní vzpomínka na pobyt v Čingelu.

Motivací mongolské vojenské akce však zřejmě nebylo především přesouvání Urianchajců, ale zabránění častým (hlavně kazašským) loupežným útokům na mongolské pohraničí. Jako boj proti Kazachům líčí mongolskou vojenskou akci i místní čingelští vlastivědníci čerpající pravděpodobně jen z ústní tradice.

Na tomto místě použijme jako základ opět vyprávění paní Handǰav. Její rodina byla tou dobou již zpět v Bulganu, avšak Handǰav slyšela o událostech v Čingelu velmi podrobně od Čadraabalova strýce Gotova.

[TX111] Nastal zud, zvířata hladověla a hynula. Říká se tomu *zud* roku psa. Rok poté, co jsme my přešli sem, tak [v Čingelu] nastal hrozný zud. V zimě z roku slepice na rok psa nastal v Altaji velký zud. Sampil *zahiragčův* nejmladší syn Gotov, mladší bratr strýce Strakatého, mladší bratr J̌idrova otce [Čadraabalova otce Aravǰi], byl novicem [v klášteře a vykládal:] „Lama zvaný Běhající převtělenec (*Güideg huvilgaan*) říkal, že slyšel hlas straky a když se podíval do Výkladu ptačího jazyka,[794] [zjistil,] že v tom a tom čase nastane náhlá katastrofa. Zatímco jsme v noci spali, byl jsem ještě chlapec, dítě, můj starší bratr mě vzbudil a lopatami jsme odhazovali sníh od jurty, ale sněhu bylo tolik, že jsme se vyčerpali. Měli jsme přes čtyřicet mongolských krav. Jak jsme přestali odhazovat, krávy na místě zmrzly. Naživu zůstala jedna stará kráva a jeden tříletý býček.“

Topoly pod tíhou sněhu žuchaly dolů ... byla to opravdu katastrofa, když sníh svaloval i tlusté stromy. Kazaši si tam budovali ohrady zvané *čarvag.* V *čarvagu* jsme měli přes čtyřicet krav. Jak se vyjasnilo, tak z nich vstala živá jediná stará mongolská kráva a tříletý býček. Ostatní všechny zapadly sněhem.“

Lidé se z Altaje trousili pěšky, bez ničeho, bože. Tohlaagiin Gončig naložil věci zabalené do zelené kůže na jedinou kozu. Bylo to těsně před kazašskými nepokoji. A ještě na jednoho vola. S otcem jsme bydleli na dolním konci Cagaan ködee. ... Mezi [mými staršími bratry] Cerendorǰem [*1936] a Arvagem [*1929] se nám narodila ještě jedna sestra a ta byla stále nemocná. Lidé mezitím všichni přešli do Senkeru, [ale my jsme museli kvůli nemocné sestře zůstat v Bulganu.] Náš převtělenec tam zůstal [v Čingelu].[795]

Ti zbídačelí lidé se usazovali tu a tam u ústí Arctu, a špinavé malé děti chodily s nafouknutými zvířecími měchýři. Naše matka dojila ovce, měli jsme totiž hodně ovcí, vydestilovala vodku, oddělala destilační nástavec a vzala *boz* (zbylý tekutý tvaroh), promíchávala jej a rozdávala těm lidem: „Dám jim aspoň *boz*, těm hladovým chudákům“. Potom se pomalu přesunovali přes Ih Türgen až do Manhanu. V Manhanu hodně lidí zůstalo.[796]

Takto Handǰav předala líčení sněhové kalamity v Čingelu pohledem Čadraabalova strýce Gotova. I Čadraabal z vyprávění svého otce, jenž byl rovněž v Čingelu, potvrdil shodnou zkušenost. Podle něj měla rodina tou dobou přes 200 koní a kolem stovky krav. Všechen tento dobytek „pošel na planině u řeky Öröngö“ (*cöm öröngiin ködeed kebteǰ odson*). Čadraabalův otec naříkal, že tam pošlo „veškeré požehnání jeho otce“ (*manai aaviin buyan tend kebteǰ odson*). I Čadraabalova rodina se do Bulganu vracela „pěšky, polonahá“ (*yavgan nücgen*), ale v Bulganu ji čekalo o něco lepší zázemí, a to bratři Günčin a Čombra se společným stádem nízkého dobytka. Lidé, kteří zůstali bez dobytka, museli buď vstupovat do služeb těch majetnějších, nebo se zcela spolehnout na vlastní

791 Bekeen 22. 1. 2013 WS560808 22:58.

792 Handǰav uvedla, že tou dobou měla 8 let, tj. 1933.

793 Podle článku B. Togtohǰargala (Б. Тогтохжаргал: *Баруун хилийн хамгаалалтад 4 дүгээр морьт хорооны гүйцэтгэсэн үүрэг*) čerpajícího z pramenů Hlavního archivu mongolských ozbrojených sil http://seen.mn/post/363 (3. 1 .2019) dalo Ministerstvo obrany příkaz k akci 9. 9. 1934 a akce skončila 1. 10. 1934 návratem 4. jízdní divize do Hovdu.

794 Typ věšteckých příruček, v nichž se analyzují předpovědi pozitivních a negativních událostí z hlasu ptáků.

795 Myslí se Baga ulaan gegeen Senge (1920–1984), syn Čültem da lamy.

796 Handǰav 19. 7. 2013 WS560983 04:08–08:00.

zemědělskou produkci.

Postavami reprezentujícími mongolský stát, vystupujícími proti migraci do Čingelu a napomáhajícími k návratu Urianchajců na území Mongolska jsou v bulganské orální tradici dva vojenští velitelé, Tegšee a Šiirüb. Oba pocházeli z Chalchy, ale oženili se s místními dívkami. Tegšee byl podle orální tradice v době persekucí zajat a vězněn, protože se oženil s dcerou politicky nepohodlného člověka (Gaǰidmaa, dcera Darǰaa zanga).[797] Také Šiirüb byl odvolán a žil později v Ulánbátaru.

5.3.9. Smrt Čültem da lamy

Čültem Da lam se ze Xinjiangu odmítl vrátit, protože by přes svou nevinu, o níž byli všichni jeho poddaní přesvědčeni, „ztratil před lidovou vládou tvář" a zcela bezpochyby by jej čekalo zatčení. S Čültem Da lamou zůstala většina jeho příbuzných a část jeho nejbližších služebníků, zatímco zbytek Urianchajců se vrátil do Bulganu a Mönhhairhanu. Po roce 1934 se pohyb mezi severní a jižní částí někdejšího chošúnu zcela zastavil.

Po příchodu posledních Urianchajců z Čingelu do Bulganu v roce 1934 se osudy Urianchajců na obou stranách hranice rozdělily a dále vyvíjely zcela odděleně. Bulganští Urianchajci o dění na druhé straně hranice neměli zpráv. Informační bariéra byla krátce protržena v 50. letech, kdy v důsledku přátelských vztahů mezi ČLR a MLR ochrana hranice polevila natolik, že lidé z obou stran hranici výjimečně překračovali.[798] Na počátku 60. let poslala J̌amiyanǰavova rodina dopis, fotografii a dárky v podobě hedvábného šátku (*čičüü alčuur* < *čisčüü*) a sladkostí Čültem da lamově dceři Cendee do Bulganu.[799] Dopis ani další zaslané předměty se patrně nedochovaly, avšak do Bulganu tehdy pronikla zpráva o konci života Čültem da lamy, kterou paní Bulga, dcera Cendee, s šedesátiletým odstupem předává následovně:

[TX112] [Noyon lamu zvali z Pekingu na hostinu.] Na dvojí pozvání nešel. Říkal své hrstce Urianchajců: „Nezvou mě v dobrém. Volají mě, aby mě zahubili." A potřetí letěl, do Pekingu, do toho čínského města. Když ho potřetí zavolali na hostinu, řekl hrstce svých Urianchajců: „Tak již se nedá nic dělat. Nastal čas, abych šel." Shromáždil hrstku svých Urianchajců a takto k nim mluvil. ... A jak tam dojel, dali mu jed a otrávili jej. Těch pár lidí, Urianchajců, chtělo alespoň získat jeho ostatky. Hledali jeho ostatky, ale nenašli je, říkávali mí rodiče. A jeho ostatky se dosud nenalezly. ...[800]

Také Baldaa uvedl, že Čültem da lam byl otráven Číňany poté, co byl pozván na hostinu. Nebyl však otráven jídlem či nápojem, ale jedem, jímž mu natřeli třmen na jeho koni. Čültem da lam poté zemřel při zpáteční cestě na pomalou otravu. Připomeňme zde, že se jedná o tentýž postup, jaký je uváděn u vraždy Čültemova staršího bratra a předchozího nojona Baldanǰava.[801]

Čingelští informanti se shodují, že Čültem da lam byl pozván na sjezd místních představitelů svolaný Činsaiem (Sheng Shicai) patrně kvůli vytrvalé kazašské rezistenci proti nařízení odevzdat veškeré zbraně[802] a v době konání sjezdu otráven, nebo nejprve uvězněn a otráven ve vězení.[803] Tělo Čültem da lamy mělo být pohřbeno v horách v blízkosti Ürümči, ale ani současní čingelští Urianchajci neznají přesné místo.

Počátkem 90. let krátce po otevření hraničního přechodu v hovdském Bulganu navštívili

797 Čadraabal 7. 6. 2018 180607_004.

798 Z Bulganu tou dobou zašel za svým bratrem, Očirǰav zangem, jeho mladší bratr Čoidor. Čadraabal 180604_001

799 Bulga 1. 6. 2018 180601_002.

800 Bulga 1. 6. 2018 180601_001.

801 Baldaa 16. 6. 2013 WS560929 02:17. [TX113] „Nojona lamu otrávili Číňané. Pozvali jej: „Přijeďte na čas (hostinu)." A poté namazali na třmen jeho koně jed a on přijel domů a zemřel. Číňané jsou takto zákeřní, zlomyslní."

802 Jacobs 2016: 121.

803 S největší pravděpodobností se jedná o sjezd konaný v Ürümči v roce 1939. Tento názor uveden v *Шыңгыл ауданының тарихы материалдары* 2009: 55, *Баян-Өлгий аймгийн нэвтэрхий толь* 2010: 253 (umučen ve vězení). Jméno Čültem da lamy uvádí na sjezdu roku 1939 také Рахметұлы 2017: 108. Bekeen 1. 9. 2013 WS561076 naproti tomu uvedl, že Čültem da lam byl otráven až na sjezdu v roce 1944: *1944 ond Guomindang, Činsai (Sheng Shicai) gedeg yumun Urumči deer ulsiin saidiin hural hiine geed duudaad horlood alsan, Erhembayar hamt yavaad Nanjingd Guomindangiin zurgaadugaar ulsiin ih hurald orolcood tegeed irsen* „V roce 1944 guomindangský Činsai (Sheng Shicai) v Ürümči zavolal [Čültema] s tím, že se bude konat sjezd státních představitelů, a tam jej otrávil. Společně s ním jel Erhembayar, ten se účastnil v Nanjingu Šestého sjezdu Guomindangu a poté se vrátil." Šestý sjezd Guomindangu se konal 5.–21.5.1945 v Chongqingu.

rodiny dětí tehdy již zesnulé Čültem da lamovy dcery Cendee v bayan-ölgiiském Bulganu děti J̌amiyanǰava z Čingelu, především nejstarší dcera Yanǰinsüren (Yensüren).

5.3.10. Další osudy Altajských Urianchajců v Čingelu

Altajské Urianchajce, kteří v Čingelu zůstali, nečekala jednoduchá budoucnost. Před mongolským vojskem uprchly rodiny blízké Čültem da lamovi a somonním zangům do sousedního Köktohai a někteří až do vzdáleného Hovogsairu. Po odchodu mongolských vojsk se vrátili do Čingelu, avšak tam v té době představovalo několik málo desítek urianchajských rodin jen nepatrnou menšinu mezi kazašskou většinou. V důsledku vnitropolitických změn v Xinjiangu ztratil brzy Čültem da lam reálný vliv i na záležitosti svých Urianchajců. Počátkem 40. let se do Čingelu uchýlili urianchajští uprchlíci z Handgaitu.

V roce 1946 (podle méně pravděpodobných zmínek 1944) v důsledku kazašských nepokojů (souvisejících s tažením Osman batyra) všichni čingelští Mongolové (včetně ojedinělých Torgútů a Urianchajců z chošúnu Saruul güna a Züün ambana) uprchli do Bayitagu, v roce 1947 postupovali dále do xinjiangského vnitrozemí, kde se usadili v J̌imisairu (Nansan, Miquan). Ve vyhnanství Urianchajci přežívali většinou ve službách místních čínských rolníků, jimž pásli dobytek. Útrapy cesty, chudoba a klima odlišné od Čingelu vyvolaly epidemii tyfu.[804] Teprve po vzniku Čínské lidové republiky zorganizoval za pomoci místní vlády vedoucí urianchajské samosprávy Gončig stěhování zpět do Čingelu (Šar tohai). Několik urianchajských rodin v Miquanu zůstalo.

Povědomí o sounáležitosti obyvatelstva na obou stranách hranice zůstalo živé až dodnes a vyskytly se ojedinělé případy útěků přes hranici v obou směrech (viz podkapitola níže). Od 90. let se Urianchajci z obou stran hranice začali výjimečně navštěvovat a po otevření nového hraničního přechodu z hovdského sumu Bulgan přímo do čingelského Taikeškentu poměrně často stýkat, protože v Taikeškentu vzniklo významné příhraniční obchodní centrum. Od roku 2017 v důsledku prudkého zvýšení policejní kontroly a omezení práv etnických menšin na území Xinjiangu se veškeré kontakty mezi bulganskými a čingelskými Urianchajci opět přerušily.

K ilustraci dalších osudů čingelských Urianchajců uvádím pokračování Bekeenova vyprávění:

[TX114] Polekali se těch strašných bojů. Tady u nás v Čingelu ve čtyřicátém čtvrtém roce přišla z jedné strany kazašská válka, z druhé strany přišlo vojsko guomindangského Čin-saie, [ze třetí strany byli Mongolové], a protože to tady nemohli v bojích ze třech stran vydržet, rozhodli se odejít do Západní Conǰe. Unikli holým životem. Obě řeky Čingel [Velký a Malý Čingel] byly rozvodněné, bylo to v červenci nebo červnu, a oni nemohli dostat dobytek přes vodu. Kdo uměl vázat vory, vázal vory, kdo měl dobré koně, naložil na koně potraviny v pytlích a přešel. Všechen zbylý dobytek zůstal u soutoku s Bulganem.

A ten dobytek padl do rukou vojáků, kteří se za nimi hnali. [Přes vodu] se dostali jen velbloudi, něco málo statných krav a koně. Ostatní [malý] dobytek zůstal všechen tady. Putovali dál, ale daleko se nedostali. Došli do Baitagu a tam přezimovali. Od jihu přišli lidé z Guomindangu a dali jim k jídlu černé fazole. Jeden rok tam přezimovali a následujícího jara šli dál a došli do J̌imsairu a Santai. Přišli do J̌imsairu a Santai a tam údajně zůstali na jednom místě sedm let. Ve čtyřicátém devátém roce přišlo „osvobození", pouta se začala uvolňovat, ale čingelští Mongolové, protože přišli pěšky, polonazí a tamní klima jim nevyhovovalo, nakazili se takzvanou žlutou nemocí a ze tří set rodin, které tam přišly, zůstalo jen třicet rodin. Některé rodiny zcela vymřely. Potom z nich vytvořili sum. Gončig se stal předsedou sumu. V padesátém třetím roce jsme řekli, že pokud se nedostaneme do svého rodiště, nezvykneme si tady, a tak jsme se začali stěhovat zpět. Nový stát a nová vláda nás podpořily. Převáželi nás auty, přivezli na místo zvané Šar tohai a nechali nás tam. Od té doby bydlíme zde.[805]

804 *Šar övčin* sice označuje žloutenku, ale předpokládám, že jedná o lidový výraz pro *šar haluun* „tyfus".
805 Bekeen 22. 1. 2013 WS560808 27:55.

5.3.11. Noví příchozí v souvislosti s ochranou hranic

V souvislosti se zvyšující se ochranou nové státní hranice začaly na území Altajských Urianchajců vznikat pohraniční vojenské jednotky. V roce 1931 do Bulganu přišel jako velitel posádky jistý Šeirüb, původem Chalch z Arhangaje. Šeirüb měl mít zásadní úlohu při navracení Urianchajců z Čingelü zpět do Bulganu. Mezi Altajskými Urianchajci si našel i nevěstu, Mišig, dceru Sürneiho.[806] Po nějaké době se musel Šeirüb odebrat do Ulánbátaru. Mišig zůstala v Bulganu i s dcerou Uvš (nar. 1933/*tahia jil*) a žila nadále s mužem jménem Cogt (Cevegǰaviin Cogt).[807] Paní Uvš také zůstala celý život ve svém rodišti a svého otce osobně nepoznala. Pamatuje si však, že její rodinu opakovaně podporoval především zásilkami oděvů, matce Mišig posílal dopisy a dokonce jednou pro její rodinu opatřil koně.[808] Dalším významným vojenským velitelem počátku 30. let byl v Bulganu člověk jménem Tegš.

5.3.12. Pozdější ojedinělé přechody hranice

Přechody přes hranici sporadicky pokračovaly i po roce 1934. Jistý J̌ambal byl jedním z prvních zdravotníků (*senteer*) po zřízení nového chošúnního či později bagového centra v Yoltiin belčir. Ve třicátých letech se stal z blíže neznámého důvodu politicky persekvovanou osobou a byl uvězněn v Hovdu. Z vězení utekl společně s jedním Kazachem. Skrýval se v horách nad jezerem Serüün. Jednou jej však v údolí Ket sai uviděl Balǰinnyam, který zde zrovna obětoval. Balǰinnyam a J̌ambal byli původně dobrými přáteli, v Yoltu oba zastávali funkce při místním úřadu (jeden zdravotník, druhý veterinář). Přesto z obavy, že jej Balǰinnyam udá, utekl J̌ambal do Čingelu.[809] J̌ambalův útěk do Čingelu z druhé strany potvrdil také Bekeen, jenž znal J̌ambala (zvaného pak kazašskou přezdívkou Seksembaa) jako lékaře. Podle Bekeena překočoval ve 2. polovině 20. století tajně z Bulganu do Čingelu ještě člověk jménem Pürev.[810]

K návratu Urianchajců z Čingelu do Mongolska po demokratizaci v 90. letech nedošlo. V tom se historie urianchajských migrací liší od migrace üyenčských Zahčinů. V jejich případě se totiž počátkem 90. let vrátilo ze xinjiangského Hara-usu několik sourozenců s rodinami do Üyenče a později získalo mongolské občanství.

5.3.13. Pokus bulganských Kazachů o útěk

V bulganské orální tradici je zaznamenána vzpomínka na pokus místních Kazachů hromadně odejít zpět do Xinjiangu, který se udál někdy na přelomu 40. a 50. let 20. století. Migraci tajně organizovali sekretář a místostarosta sumu Huǰirt jménem Ali a Havag. Jedné noci všichni Kazaši sídlící severně od centra sumu najednou odkočovali. Část obešla bez povšimnutí pohraniční hlídku v Tuulaitu, ale druhá část Kazachů byla zadržena. K překročení hranice se chystala také druhá skupina Kazachů v údolí Deed narin. V létě si Kazaši v lesích v horní části rozvětveného údolí Deed Narin cvičili pro svůj útěk koně. Vůdci Kazachů zde byli bratři Alimhan a Külmeshan. Oba byli odhaleni a zajati. Alimhan se přiznal a přijal veškerou zodpovědnost na sebe, takže Külmeshan byl propuštěn, ale utekl do Xinjiangu. V 70. letech byl v době mírného zlepšení čínsko-mongolských vztahů čínskými pohraničníky zajat a předán do Mongolska. K jeho zadržení došlo, když jednou večer přijel z pastvy domů. Vojáci mu zavázali oči a rozvázali až v Mongolsku. Külmeshan uviděl velitele Tömriin Uvše, a tak poznal, že se ocitl v Mongolsku. Nakonec dožil v sumu Delüün.[811]

Později se snažil Kazachy z Bulganu odvést kazašský reprezentant ze Sovětského svazu jménem Kenǰebeg. Vedl bulganské Kazachy proti toku řeky, ale když přišel do Kök belčir v sumu

806 Cogtiin Uvš nepotvrdila, že by její dědeček Sürnei byl otcem nevěsty somonního starosty Avirmeda, který byl zavražděn při migraci Urianchajců z Bulganu do Čingelu. Sürnei je také znám z příběhu o tom, jak chošúnní nojon v době, kdy byl Sürnei poslán sloužit v haruulu v Buuraltohoi, provdal jeho nevěstu za svého pastýře koní (3.5.1.4.)

807 Oorcog sumunii Horihon elkin.

808 Především na základě interview s paní Cogtiin Uvš při slavnosti v Sönköliin Kök kötöl 1. 7. 2015 (nahrávky 1. 7. 2015 150701_002, 003, 004). Informace doplňovali R. Čadraabal 19. 5. 2015 v Čačirtiin belčir.

809 Čadraabal 1. 8. 2017 170801_001 od 4:00, 5. 6. 2018 180605_002

810 Bekeen 22. 1. 2013 WS560808 34:55.

811 Čadraabal 13. 8. 2017 170813_008.

Duut, Kazaši se proti němu vzbouřili a zatímco se Kenǰebeg hostil v jurtě, skupina mladých Kazachů se na jurtu vrhla a Kenǰebega zabili.[812]

5.3.14. Shrnutí

V lokálních narativech o migraci do Čingelu není zdůrazňována skutečnost migrace jako negativní jev. Již proto, že migranti do Čingelu kočovali se svým veškerým majetkem, nevnímali migraci jako životní zlom. Z dalších zmínek víme, že styk s oblastí Bulganu byl po dobu let 1930–1934 zachován. Citelnou ránu do života Urianchajců představoval až *zud* v Čingelu na jaře 1934, který většinu Urianchajců z chošúnu přiměl k návratu do Bulganu a Gurvan Cenheru. Orální tradice v Čingelu migraci z Bulganu téměř opomíjí.

Narativy o Čültem da lamovi vykazují shodnou strukturu: zmiňují jeho pobyt v Ulánbátaru, agitační činnost mezi Urianchajci, která je spíše než politickou agitací otcovským poučením někdy téměř prorockého rozměru, přitom je zajímavé, že poetické vsuvky v jeho projevu se v jednotlivých narativech neopakují. Následuje motiv, kdy je Čültem da lam unesen lidem (případně jeho představiteli) přes hory do Čingelu. Narativ končí Čültem da lamovou rezignací, případně lítostí nad chybnou volbou jeho poddaných.

Zmíněné narativy se snaží především vysvětlit postoje Čültem da lamy, kterého Urianchajci vždy ctili a milovali jako svého nojona i představeného kláštera. Z pohledu Urianchajců žijících na území Mongolska s pevně stanovenými hranicemi a na desetiletí ukotvenou vládou Mongolské lidové revoluční strany bylo vhodné zdůrazňovat Čültem da lamův příklon k ideálům lidové vlády, byť se toto hodnocení nestalo součástí oficiálního historického diskurzu. Hned v roce 1991 byl v Bulganu Čültem da lam jmenován „Nejvěhlasnějším člověkem“ sumu (Эрхэм бахархалт хүн), místní lamové konají každoročně rituály u Čültem da lamova ovoo u pramenů řeky Nariin J̌argalant a plánuje se stavba Čültem da lamova památníku.

Užití pojmů „uprchlictví“ (*дүрвэх/оргох хөдөлгөөн*) a „migrace“ (*шилжилтийн хөдөлгөөн*)“ v dobových archivních pramenech a současné literatuře odpovídá sice hodnocení z hlediska dobové mezinárodní situace, ale nikoli vlastnímu chápání Altajských Urianchajců, které zachovala místní orální tradice.

Čingel byl za dynastie Qing nedílnou součástí chošúnu a dokonce jeho centrem, čemuž odpovídá orální tradice (mj. legenda o přidělení tří říčních „zákrutů“ *gurvan tohoi* Urianchajcům mandžuským císařem; existence 7 chošúnních ovoo na území Čingelu, lokalizace klášterů; zmínky v lidových písních apod.) i zmínky v archivních pramenech (mapy, prohlášení chošúnu pro zasedání Prvního velkého churalu MLR v roce 1924).

Předqingské mongolské pojetí administrativního dělení se odvozovalo od osoby vládce, kterého lid následoval bez ohledu na území a jehož úkolem bylo zajišťovat území vhodné pro pastvu dobytka. Za dynastie Qing byli Mongolové uvázáni do chošúnů s vymezenými hranicemi. Altajští Urianchajci jako periferní etnická podskupina ovšem zachovali starší chápání a v oblasti Altaje volně kočovali v závislosti na uvážení svých vládců. Když ve 2. polovině 19. století dynastie Qing zahájila vojenské osidlování Altaje z důvodu obrany hranice před vlivem Ruska, byli Altajští Urianchajci vytlačeni do horských oblastí a přestali o území Altaje rozhodovat.

Mezi Altajskými Urianchajci neexistovalo pojetí „vlasti“ ani příslušný výraz (v dnešní mongolštině *эх орон*). Kočovní Mongolové měli sice silný osobní vztah k rodnému místu (*ösöǰ törsön gazar)*, ale v případě nutnosti byli připraveni jej opustit a přesunout se jinam, což se odráží i v lidové slovesnosti (pohádky končící hromadným stěhováním do nové blažené země; utopické země eposů (Bumbiin oron v eposu J̌angar); buddhistické ráje (Sukhávatí); autochtonní povědomí o příchodu z úrodné oblasti Ili (kláštery Gulz a Hainag). Pod slovem *nutag* Urianchajci vnímali a ve venkovském prostředí dodnes vnímají především kolektiv lidí, teprve druhotně jím obývané území.

812 Čadraabal 21. 5. 2018 180521_003.

6. ZÁVĚR

Cílem této práce bylo zdokumentovat část orální tradice Altajských Urianchajců vypovídající o historii, analyzovat její obsah, strukturu a význam. K vnitřním zákonitostem orální tradice a její intepretaci jsem se snažil přistupovat z hlediska nositelů této orální tradice, třebaže tohoto záměru jsem jako badatel nepřináležející do komunity Altajských Urianchajců nemohl dosáhnout dokonale.

V úvodu jsem zmínil a v průběhu práce se opakovaně potvrzovalo, že nalézt konkrétní strukturu historické orální tradice je téměř nemožné. Orální tradice je proměnlivá, situační, závislá na individuálním uvažování svých nositelů. Avšak i v této různosti lze přibližně popsat vnímání vlastní minulosti dané komunity jako kontinuální rámec, který je ve svých důrazech odlišný od vnímání minulosti u jiných mongolských etnických skupin (např. Burjatů, lokálních chalchských komunit). Specifický obraz místní historie připomíná, že pro historii Mongolů jsou vedle oficiálního výkladu politických dějin neméně důležité místní lokální historické narativy.

6.1. Metodologie

Ke splnění cílů práce jsem opakovaně v průběhu devíti let prováděl terénní výzkumy mezi Altajskými Urianchajci žijícími na venkově v původních lokalitách odpovídajících území Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců. Svou pozornost jsem omezil na mongolojazyčné Altajské Urianchajce a jako centrum svého výzkumu jsem zvolil potomky někdejšího nejvýchodnějšího chošúnu Baruun ambana na území dnešních sumů Bulgan (Bayan-Ölgii), Mönhhairhan (Hovd) v Mongolsku a okresu Čingel (Xinjiang) v Číně. Pro doplnění kontextu jsem použil i dokumentace ze svého výzkumu orální tradice Zahčinů v sumu Üyenč. Od původní metody jednorázových interview jsem v roce 2015 přešel k metodě delšího zúčastněného pozorování spojeného s průběžnými situačními rozhovory, které jsem nahrával. Díky mnohaletému setkávání se stejnými skupinami informantů jsem se mohl k tématům rozhovorů opakovaně vracet a objasňovat nejasná a špatně srozumitelná místa.

6.2. Premisa

S posunem zájmu od faktografické orální historie ke spíše narativní historické orální tradici jsem si položil otázku, jaký je význam orálního předávání historické paměti z pohledu jejích nositelů, tedy samotných venkovských Altajských Urianchajců a Zahčinů. V případě výzkumu orální historie formuje obsahovou podobu orálního pramene vytvořeného na základě rozhovoru tazatele s informantem do značné míry tazatel svými zájmy či zaměřením svých otázek, přičemž tvořený pramen sám limituje svými omezenými znalostmi (zvláště přichází-li z cizího prostředí, jako je tomu v mém případě). U předávané historické orální tradice je badatel mnohem více konfrontován s tématy, která za historii hodnou uchování považují sami nositelé této tradice. Jedná se totiž o témata, příběhy a informace, které již prošly selektivním procesem – uchovala se povětšinou ta část historické paměti, kterou její nositelé zhodnotili jako podstatnou a nesoucí svědectví o hodnotách považovaných lokální společností za kladné či přednostní.

6.3. Formální rozbor orální tradice

Altajští Urianchajci nebyli společností bez znalosti písma. Používání písma však bylo v předmoderní době funkčně omezeno na oblast administrativy a náboženské texty. Pro úřední záznamy a korespondenci se používalo mongolské písmo, v klášterním prostředí tibetština a mezi laiky pro čtení a výjimečně zápis náboženských textů ojratské jasné písmo. Z předmoderního období není u Altajských Urianchajců doložen jediný případ vlastního zapisování historie. Předávání zpráv o minulosti bylo výhradně záležitostí ústního a paměťového přenosu.

Historická tradice Altajských Urianchajců nemá profesionální nositele a její předávání je situační a náhodné. Překvapující je zjištění, že tradiční urianchajská společnost nevytvořila podmínky, které by předávání historické orální tradice podporovaly. Naopak informanti si stěžují, že jim bylo v mládí zakazováno naslouchat rozhovorům starých lidí. Předávání informací o minulosti bylo ve 20. století omezováno i represivním přístupem politického systému. Přesto životní

styl mongolského venkova, kde se lidé neustále vzájemně navštěvují a intenzivně spolu komunikují, poskytuje dostatečné příležitosti pro samovolné předávání historických narativů a informací.

Formální prostředky napomáhající zapamatování nejsou orální tradicí Altajských Urianchajců používány cíleně. Jsou buď vlastní orální tradici obecně (mnemonický význam osobních jmen, míst, předmětů a zpěvu) nebo typické pro orální kompozici v mongolském prostředí (střídání prozaického vyprávění a veršovaných pasáží nebo úseků zvýrazněných aliterací). Historická orální tradice je i ve vlastním vnímání Altajských Urianchajců neodvislá od vysoce profesionalizovaného žánru hrdinských eposů, který se právě mezi Altajskými Urianchajci uchoval živý do dnešní doby.

Záměrem této práce není ověřování pravdivosti či objektivity orální tradice. Orální tradice však sama často zdůrazňuje, že vyprávění o historii (*tüük*) musí být pravdivé (*ünen*). Pravdivost nespatřuje orální tradice v přesném předávání detailů, třebaže detaily v historických narativech nejlépe ukazují k reálnému základu informací a činí vyprávění věrohodným pro posluchače. Nositelům orální tradice obvykle nevadí, pokud se dvě verze téhož narativu odlišují v dataci, pořadí událostí a někdy ani identifikaci osob či míst.[813] Pravdivá, to jest věrohodná, nepřekroucená, musí být podle Altajských Urianchajců především interpretace událostí. Tato pravdivost není nezávislou objektivitou, ale důrazem na to, aby orální tradice zůstávala věrná svému účelu, jímž je legitimizace zájmů jejích nositelů. Tato účelovost však zajisté vědomě neprochází všemi částmi orální tradice. Mnoho příběhů je vyprávěno jednoduše pro jejich zajímavost pro nositele a posluchače nebo se předává náhodně během rozhovorů, protože přirozené předávání informací je základním rysem každodenní běžné komunikace venkovských Altajských Urianchajců.

6.4. Chronologie orální tradice

Historická orální tradice ve vnímání svých nositelů nevytváří jasný celek. Jednotlivé narativy se vyprávějí náhodně, volně evokovány aktuálním tématem rozhovoru. V historických narativech je důležitá interpretace události, rodové vztahy nebo význam události pro současnost. Časovému určení události bývá přikládán význam jen zřídka, například u prorockých narativů v předpovědích. Případné časové určení bývá relativní. Přesně datovány pomocí názvů let dvanáctiletého cyklu jsou ojedinělé události jako „*zud* roku psa“ (*nohai jiliin zud*, rok 1934).

Vlastní orální tradice Altajských Urianchajců začíná jednoduchými narativy o příchodu do Altajského pohoří a přidělení nynějšího území mandžuským císařem. Období dynastie Qing (1750–1911) je nejstarším obdobím, do něhož orální tradice Altajských Urianchajců umisťuje konkrétní jména a události. U událostí od poslední třetiny 19. století dále používá orální tradice k dataci lokálních událostí jmen vládnoucích chošúnních nojonů. Nejvýznamnějším chronologickým mezníkem je rozšíření vlivu lidové vlády (Mongolské lidové republiky) na území Altajských Urianchajců. Tento mezník je časově také značně široký, protože přeměna administrativního systému ze starého z doby dynastie Qing na nový systém trvala u Altajských Urianchajců téměř celá 20. a 30. léta 20. století. Tento mezník se částečně překrývá s protináboženskými represemi, které vyvrcholily v letech 1937–1938 a zahájily období, kdy byly veřejné náboženské projevy zakázány. Významným mezidobím pro Altajské Urianchajce chošúnu Baruun ambana v Mongolsku jsou léta 1930–1934, kdy byl celý chošún přestěhován v xinjiangském Čingelu (v orální tradice se událost opisuje: *Altai Čingeld davsan cagt* „v době, kdy jsme přešli [přes hory] do Altaje a Čingelu“ nebo *hoor davsan cagt* „v době, kdy jsme přešli [přes hory] na západ“). Pro Altajské Urianchajce, kteří zůstali v Čingelu, je podobným historickým mezníkem období let 1913–1930, kdy bylo centrum chošúnu přesunuto z Čingelu do Bulganu (na mongolskou stranu) a toto období nazývají „dobou, kdy jsme byli ve Vnějším Mongolsku“ (*gadar mongold baisan cagt*). V nejnovější historii je poté u mongolských Urianchajců hlavním mezníkem kolektivizace hospodářství (1959) a demokratizace po roce 1990 s opětovnou privatizací dobytka a hospodaření a obnovou buddhismu.

813 Neměnnost osobních jmen a toponym je samozřejmě tradicí vyžadována v genealogiích a narativech vysvětlujících původ místního názvu nebo jeho význam pro Altajské Urianchajce (zvláště hraniční body).

6.5. Význam orální tradice z hlediska nositelů

Na základě dosavadního výzkumu historické orální tradice Altajských Urianchajců a Zahčinů není možné podat jednoduchou definici toho, co pro místní obyvatelstvo znamená historie. Je však možné pojmenovat několik důvodů, proč jsou historické příběhy, případně i jednotlivé historické informace pro místní obyvatele natolik důležité, že se po generace předávají a jsou pro současné Urianchajce stále aktuální.

Těmto okruhů byla věnována kapitola *Význam orální historie*.

1. Orální tradice Altajských Urianchajců o vlastním původu je v současnosti téměř zapomenuta. Vzpomínka na příchod z centra Dzúngarského chanátu reflektuje příslušnost Altajských Urianchajců do historického okruhu politického vlivu dzúngarských vládců a především do ojratského kulturně-náboženského okruhu. Dzúngarskou tradici však převrstvily pozdější migrační přesuny. Altajští Urianchajci v Bulganu a Mönhhairhanu v současnosti vzpomínají především na ztracenou část svého území u řek Čingel a Öröngö v Xinjiangu. Potomci ostatních urianchajských chošúnů si připomínají především území ztracená ve prospěch Kazachů. Pokračující migrace a ústup Urianchajců ze svých dřívějších území se odrážejí na proměně sémantiky pojmu *nutag* od významu „lid, komunita“ ve starším období ke konotacím úžeji spjatým s konkrétním územním vymezením („rodný kraj“, „naše území“). Orální tradice prostřednictvím příběhů vážících se ke konkrétním místům (např. kameny *böh* Ďumaga, Heregiin ovoo, Zahčin salaa, Bayangoliin am) a prostřednictvím historických narativů o hraničních sporech dokazuje nárok na obývané území ve vztahu k sousedním mongolským etnickým podskupinám (Zahčinové, Torgúdi) a především Kazachům, jimiž byli Altajští Urianchajci na většině svého původního území početně převýšeni.

2. V orální tradici Altajských Urianchajců pozorujeme reflexi velmi rychlé proměny etnického poměru obyvatelstva Mongolského Altaje, během níž se z většinově urianchajského území v polovině 19. století stalo do poloviny 20. století území většinově kazašské. Orální tradice Altajských Urianchajců zdůrazňuje pozdní příchod Kazachů. Zdůrazňuje hierarchickou nadřazenost Urianchajců, jejichž vládcové blahosklonně dovolili pobyt Kazachům jako zubožených uprchlíkům. Na základě tohoto postoje tradice nabádá, aby Altajští Urianchajci považovali Kazachy za své mladší bratry. Mnohem častěji však narativy o vztahu ke Kazachům vzpomínají kazašské loupežné nájezdy a konkrétní tragické střety. Dlouhodobé zklamání ze ztráty území ve prospěch Kazachů a jejich početní převahy dalo vzniknout eschatologickému očekávání nadpřirozeného zásahu proti Kazachům (proroctví o druhém příchodu Cagaan gegeena).

3. Orální tradice pomáhá Urianchajcům nalézat souvislosti mezi minulostí a současností pomocí prorocké interpretace dějin. Orální tradice vychází z mongolského vnímání příčinné souvztažnosti mezi správným či nesprávným jednáním a jeho následky v tomto životě, dalších přerozeních jedince i v generacích potomků, stejně jako mezi vnímáním vztahů mezi negativními či pozitivními vlivy v přírodě (působení božstev, duchů aj.) a osudem jednotlivce a komunity. Nad touto základní úrovní je běh času (*cagiin erh*) vnímán jako předurčený a přinášející neodvratné změny, které musí člověk přijmout, aby sobě a své komunitě neuškodil. Budoucnost určená na základě vlivů a faktorů z minulosti je nazývána „přicházející historií“ (*irdeg tüüh, ireedüin tüüh*). Orální tradice Altajských Urianchajců přijala za svá různá eschatologická očekávání populární v mongolském buddhismu na počátku 20. století, reinterpretovala je a v průběhu 20. století částečně aplikovala na dobové události a společenské změny. Eschatologickým očekáváním specificky reagujícím na situaci a dějinnou zkušenost Altajských Urianchajců je víra ve druhý příchod Cagaan gegeena (Bílého světce), jenž Altajské Urianchajce zbaví nebezpečí plynoucího ze sousedství Kazachů.

6.6. Obsah orální tradice

Přístupu Altajských Urianchajců by nejlépe odpovídal popis obsahu orální tradice podle **genealogií** jednotlivých rodů. Znalost genealogie definuje postavení dané rodiny či rodu v místní společnosti. Svou identitu vyjadřují Altajští Urianchajci příslušností svého rodu (v otcovské linii) ke konkrétnímu chošúnu a sumu podle administrativního dělení za dynastie Qing, které zůstalo u Altajských Urianchajců v Mongolsku v platnosti až do roku 1927/1929. Altajští Urianchajci

uchovali uvnitř svých místních komunit stará rodová jména (*yasn, elken*) a formulovali ústně předávané zákonitosti zabraňující příbuzenským svazkům, protože ve většině případů žijí Altajští Urianchajci v geograficky poměrně izolovaných enklávách (1. Bulgan – Mönhhairhan – Duut, 2. Altai – Buyant, 3. Cengel). K těm patří znalost nejméně sedmi generací předků. V současnosti je „sedm generací" aplikováno na rodokmeny různě (započítání vlastní osoby nebo dokonce generací potomků) a znalosti rodokmenů jsou neúplné. Lze však sledovat rostoucí zájem o jejich obnovu. Konkrétní příklady podrobně zdokumentovaných rodových linií dokazují společenskou výlučnost elitních rodů, která připustila i teoreticky zakázané příbuzenské sňatky.

Význam genealogie v orální tradici Altajských Urianchajců spočívá kromě kontroly exogamního charakteru partnerských svazků ve vědomém přijímání požehnání, jež s sebou rod nese jako příčinnou souvislost se souhrnem dobrých, záslužných činy předků (*buyan*). Toto požehnání může být vnímáno jako „předurčení" nebo dobrý předpoklad rodu k bohatství, prosperitě, duchovnímu vedení místní komunity nebo vedoucím funkcím. V některých případech se naopak může jednat o „genealogie neštěstí", kdy v důsledku pochybení či zlého jednání předků stíhá jejich potomky rituální znečištění přinášející chudobu, nemoci, předčasná úmrtí a částečně i sociální vyloučení. Někdy může být připomínání předků motivováno snahou zamezit jejich případnému negativnímu působení na potomky.[814]

Genealogické znalosti pomáhají také překlenovat umělé rozdělení dříve celistvého území chošúnů na jednotlivé sumy (např. Altai – Buyant), případně dokonce ajmagy (sum Bulgan v Bayan-Ölgii, sumy Mönhhairhan a Duut v Hovdu).[815]

Studium rodokmenů ukazuje následky historických migrací. Řada historických postav zmiňovaných orální tradicí má potomky například jen v Čingelu v Číně nebo jen v Ulánbátaru. Mnoho rodů na lokální úrovni „zaniklo" migrací ve druhé polovině 20. století. Dnešní Altajští Urianchajci v ajmacích Hovd a Bayan-Ölgii představují z hlediska svého původu jen malý výsek původního osídlení. Potomci chošúnů Meeren a Saruul z původních lokalit v západním Mongolsku téměř zcela vymizeli.

Lokální elita: Pokus o uchopení obsahu orální tradice Altajských Urianchajců prostřednictvím **postav** ukazuje obraz hierarchie a složení starší urianchajské komunity. Umožňuje rovněž definovat, jaký význam tradiční společnost přisuzuje jednotlivým skupinám, jak vnímá jejich společenskou funkci. Na prvním místě stojí rody vládců, chošúnních nojonů. Všeobecný respekt k nim vychází z dědičné povahy jejich funkce předávané obvykle z otce na nejstaršího syna. Původ nojonských rodů sahá patrně ještě před ovládnutí Urianchajců Qingy v polovině 18. století i před příchod Urianchajců na Altaj. O chošúnních nojonech se věřilo, že s funkcí přijímají i neobyčejné schopnosti. Orální narativy zmiňují, že nojonové komunikovali s místními božstvy. Baldandorǰ amban je představen jako vtělení nejvyššího pána nebes, Hurmast tengera. Mnoho nojonů podle orální tradice před nástupem světské funkce získalo důkladné mnišské vzdělání (J̌ooǰa, Baldandorǰ, Čültem, Senge, Erhšun Yandag, Nacagdorǰ) a jsou tudíž nahlíženi jako teokratičtí vládcové na lokální úrovni.

Převtělenci a lamové: Ve smyslu hluboce zakořeněné mongolské představy o nezbytnosti spolupráce světské moci s náboženskou institucí (mnišskou komunitou) mají podle orální tradice i významní urianchajští mniši a především „převtělenci" (*huvilgaan*) vazby na místní politickou elitu. V orální tradici jim patří i srovnatelné místo ve společenské hierarchii. Podle tradičního obecně mongolského i altajsko-urianchajského vnímání je rozdíl mezi světskou vládnoucí elitou (*har,* dosl. černý, laický) a náboženskou elitou (*šar*, dosl. žlutý, náboženský) pouze konceptuální či funkční. V předmoderní mongolské společnosti neexistuje představa „sekulární" vlády v nenáboženském

814 Jako připomenutí předků, přihlášení se k jejich požehnání přinášejícímu odkazu i jako preventivní ochranu před případnými vlivy negativními lze vnímat mezi Altajskými Urianchajci prozatím ojedinělé projevy aktualizace orální tradice formou stavby suvragů či dalších připomínkových objektů se sakrální funkcí.

815 Čadraabal na místním nádamu u jezera Sönköl v červnu 2018, na němž byli přítomni kromě bulganských Urianchajců i Urianchajci z Mönhhairhanu: *Bulgan Senker bol neg huciin hurganuud, neg noyonii albatuud.* „Bulgan a Senker [údolí řek Gurvan Cenher tvoří sumy Mönhhairhan a Duut] jsme jehňata jednoho berana, poddaní jednoho nojona." Vyzýval tak k udržování povědomí o společné sounáležitosti mezi oběma komunitami, které před 90 lety tvořily jeden chošún.

smyslu. Jak ukazuje příklad urianchajského Baldandorǰ ambana, i nojonové jednali s božstvy a duchy.[816]

Hlavní charakteristikou „převtělence“ *huvilgaana* je v orální tradici jeho schopnost zázračných projevů, někdy vnímána doslovně jako schopnost „převtělovat se, proměňovat se, nabývat jiných podob“. Obraz převtělenců v lokální paměti sestává z narativů o jejich zázračných projevech při zrození, v dětství a při smrti. Význam převtělenců a vzdělaných mnichů je spatřován v jejich schopnostech ovlivňovat dění v přírodě ve prospěch místní komunity, přivolávat či zastavovat déšť, měnit počasí, zabraňovat kalamitám, odhalovat vlivy zlých sil a zabraňovat jim. Mnišská vzdělanost je vnímána zpravidla v rovině praktické aplikace a současní Altajští Urianchajci odbornou mnišskou asistenci, o jaké se zmiňuje orální tradice, citelně postrádají. I přes oficiální zákaz vyhledávání dalších převtělení místních gegénů v době persekuce a zákazu náboženství spatřují Altajští Urianchajci reinkarnace významných osobností lokální minulosti v současných lidech (např. Čültem da lamu v současném vedoucím prezidentské kanceláře, bulganském rodákovi P. Cagaanovi, nebo Červeného gegéna v Bandgai bagšovi v Čingelu).

Bohatí lidé a siláci: Tradiční urianchajská společnost pozitivně hodnotí bohatství (spočívající v množství dobytka) a fyzickou sílu. Tyto hodnoty se odrážejí v oslavných narativech o silácích a zlodějích – zbojnících.

Místní božstva: Podle vnímání orální tradice byly sice altajské hory a řeky poskytnuty do užívání Altajským Urianchajcům, ale jejich skutečnými pány jsou místní božstva. Orální tradice necítí potřebu hierarchizovat ani specifikovat tato božstva či duchy, ani síly a efektivitu, jež reprezentují a skrze něž se projevují. Úcta k nim projevovaná formou úcty ke krajinnému prostředí a přírodním zdrojům a prostřednictvím rituálů je přirozenou součástí nomádského myšlení. Historická orální tradice obsahuje řadu obecnějších i konkrétních příběhů o setkání jednotlivců s místními božstvy, pány Altaje. Toto setkání je primárně vnímáno jako projev náklonnosti božstev a příslib jejich požehnání. Jeho udělení je však podmíněno poslušností jejich příkazu. Orální tradice zdůrazňuje, že přízeň pánů Altaje se neomezuje jen na Urianchajce, ale vztahuje se na každého přistěhovalce.

Energii, sílu a schopnosti přírodních entit v krajině jsou schopni ve prospěch lidí využívat vládcové nadaní legitimním urozeným původem, mnišští převtělenci nadaní schopnostmi nahromaděnými v předchozích zrozeních (*buyan-u čiyulγan*), vzdělaní lamové na základě schopností, lineárního vztahu ke svým učitelům a zmocnění k provádění příslušných rituálů, šamani zmocnění samotnými duchy projevujícími se jejich prostřednictvím a nakonec zvláštní nehomogenní skupina osob, které byly podle orální tradice přímo vybrány místními božstvy, aby sloužily jako prostředníci mezi silami krajiny a lidmi. Mezi těmito jednotlivými zprostředkovatelskými činiteli nedochází u Altajských Urianchajců k výraznějšímu vzájemnému napětí, jaké pro jiné mongolské oblasti popsala C. Humphrey (1995) na kontrastu „náčelnických krajin“ (*chiefly lanscapes*) a „šamanských krajin“ (*shamanist lanscapes*).

Prostředníci mezi božstvy a lidmi: Vedle lamů, nojonů a běžných lidí, kteří s místními božstvy zpravidla komunikují prostřednictvím rituálů a obětí, hovoří orální tradice o jedincích, které si samo božstvo zvolilo za prostředníky mezi sebou a lidmi. Ti od místního božstva získávají neobvyklé schopnosti, jimiž slouží ku prospěchu lidí, žijí na pokraji lidské společnosti a vlivem toho jejich obraz v orální tradici snadno podléhá procesu mytizace. Tito jedinci nejsou ani šamany, do nichž by sestupovali *ongoni* předků, ani lamy spjatými s klášterním provozem a ortodoxní naukou. V této práci popisuji blíže jen tři příklady postav z této skupiny. Otázku, nakolik je tento typ prostředníka mezi světem lidí a božstev (přírodních sil) specifický pro altajskou oblast, ponechávám dalšímu studiu.

Šamani: Sedm chošúnů Altajských Urianchajců sice v průběhu stopadesátileté existence jako jednotného správního celku prohloubilo společnou kulturní identitu, avšak jednotlivé chošúny i dílčí skupiny uvnitř chošúnů si byly vědomy své částečné kulturní odlišnosti. Dobře patrné rozdíly zobrazuje orální tradice v přístupu k šamanům. Zatímco mezi tuvanojazyčnými Urianchajci byly šamanské tradice vždy živé, mezi mongolojazyčnými Urianchajci zmiňuje orální tradice šamany jen

816 Tuto myšlenku rozvíjejí Humphrey – Hurelbaatar 2013: 89.

okrajově. Šamany často považuje za nečisté (*buzar*), kteří stojí v opozici proti buddhistickému náboženství (*šaraan šajin*). Na území chošúnu Züün amban se traduje narativ o upalování šamanů pod patronací chošúnního nojona. S touto výjimkou však v orální tradici Altajských Urianchajců zobrazení konkurenčního boje mezi šamany a vládci/předáky nenalézáme. V některých narativech netají orální tradice údiv nad neobyčejnými schopnostmi šamanů. Současná renesance šamanství se nevyhýbá ani urianchajskému venkovu, ale prozatím pro místní obyvatelstvo představuje tradici, které dobře nerozumí a nedokáže si ji zařadit do svého myšlenkového systému.[817]

Orální tradice vysvětluje významné historické události lokálních dějin, zvláště události považované za tragické. Mezi nimi jsou hlavním tématem **migrace** ve 20. století. Orální tradice v tomto případě zřetelně hájí zájem etnické skupiny na vlastní interpretaci svých dějin. Je to interpretace, která nemusí být objektivnější než externí intepretace, ale je cenná tím, že vychází z vnímání samotných účastníků dějinných událostí, protože je předávanou orální historií. Z orální tradice je zřejmé, že migraci z Bulganu a Gurvan Cenheru (oblastí přináležejících Mongolsku) do Čingelu (na území Čínské republiky) v letech 1930–1934 vnímali její aktéři jako přesun v rámci území svého vlastního chošúnu. Altajští Urianchajci v té době uznávali především autoritu svých vlastních chošúnních nojonů a nižších místních elit. Cílem migrace bylo udržet celistvou komunitu ve stávajícím společenském řádu považovaném za záruku stability a hojnosti. Naopak revoluční mongolskou vládu považovali tou dobou Altajští Urianchajci podle orální tradice za ohrožení tradičních záruk stability a hojnosti (nojonů a lamů). Představa Mongolska jako vlasti (*eh oron*) byla myšlení tehdejších Altajských Urianchajců cizí a nevyskytuje se ani v orální tradici.

6.7. Význam orální tradice z hlediska historika

Z hlediska badatele lze význam historické orální tradice a úvahy o možném budoucím srovnávání orální tradice a archivních pramenů shrnout do následujících tezí:

1. Většina dochovaných archivních pramenů je psána z vnějšího pohledu (například chalchskými písaři v mandžuském období). Také archivní dokumenty psané přímo v rámci urianchajských chošúnů a adresované centrálním úřadům (jiné se nedochovaly) mohou realitu přizpůsobovat s ohledem na adresáta (například probíhalo paralelní zasílání korespondence z urianchajských chošúnů úřadům zastupujícím vládu Autonomního Mongolska v Hovdu a úřadům zastupujícím Čínskou republiku v Xinjiangu nebo Altajském pohraničí). Orální tradice představuje interpretaci událostí z pohledu Altajských Urianchajců. Nejzřetelnější bývá interpretační rozdíl v případě osob označených dobovou vládní politikou a pozdější profesionální historiografií za nepřátele či zrádce mongolského státu (např. nojon Čültem da lam, nojon Erhšun). Orální tradice uchovává původní hodnocení osob přímo z pohledu Altajských Urianchajců, třebaže konkrétní detaily příběhů se předáváním narativů a informací zatemňují, procházejí procesem mytizace, případně jsou zaměňovány za jiné motivy a podřizovány interpretaci příběhu.

Například Cagaan gegeen Güngaajalcan je vnímán především jako bojovník proti muslimům (ze současné urianchajské zkušenosti se muslimové rovnají Kazachům). Skutečnost, že jeho příchod do Altaje znamenal vyjmutí části území z pravomoci Altajských Urianchajců (okolí Šar süme a Bulantohoi) a přivedení prvních čínských zemědělských osadníků, Altajští Urianchajci ve své orální tradici nereflektují. Altajští Urianchajci vnímali Cagaan gegeena jako zachránce dosavadního stabilního státního zřízení – pro Mongoly reprezentovaného buddhistickým panovníkem.

2. Orální tradice (a v novější době orální historie) doplňuje historické informace tam, kde scházejí relevantní archivní zdroje. Nedostatky archivních zdrojů jsou jednak objektivní – vlastní agenda většiny chošúnů se nenávratně ztratila a zničen byl rovněž archiv hovdského a uliastajského ambanátu, jednak vycházejí z povahy zachovaných archivních pramenů. Zvláště v období dynastie Qing se jedná především o správní agendu finanční (výběr daní), týkající se organizace nucených prací a vojenských záležitostí (soupisy dospělých mužů). K typům archivních dokumentů, které mohou poskytnout zajímavé souvislosti s orální tradicí, patří dokumenty k vyšetřování trestných činů, krádeží nebo uprchlictví či sporům s Kazachy. Další významné okruhy týkající se zvláště

817 Připomínám, že ve svém výzkumu jsem dostatečně nezohlednil sum Duut, kde podle M. Ganbolda (2017) donedávna existovala řada nepřerušených šamanských rodových linií.

náboženství v archivních pramenech vůbec nenalezneme.

Vztah písemných pramenů a orální tradice však nelze chápat způsobem, že tam, kde písemné prameny scházejí nebo jsou zjevně jednostranné, nastupuje orální tradice, která je zcela nahradí nebo uvede na pravou míru. Orální tradice je jako souhrn historických zpráv důležitým pramenem pro rekonstrukci historie i tam, kde jsou archivní prameny dochovány ve velkém množství.[818] Význam orální tradice není primárně faktografický, ale tkví především v interpretaci dějin, kterou orální tradice přináší.

3. Orální tradice a orální historie objasňují průběh a okolnosti osidlování Altaje Kazachy a pomáhají pochopit důvody, proč kazašská migrace vedla k ústupu Altajských Urianchajců na pozici minority. Ke zpracování historie kazašského osidlování Altaje je však nezbytné zpracovat také kazašskou orální tradici, které se tato práce nevěnovala.

4. Výzkum orální tradice a orální historie ukazuje, že mezi Altajskými Urianchajci dodnes přetrvává vnímání někdejšího společenského rozvrstvení (potomci nojonů, nižší elity, běžných lidí, potomci lamů, rodiny se šamanskými tradicemi, rody vypravěčů eposů), jehož viditelné projevy se setřely zvláště v důsledku migrací a v době kolektivizace. I u orální tradice Altajských Urianchajců platí častá premisa orální historie, že orální prameny jsou schopny dokumentovat historii „bezdějinných" nižších vrstev společnosti lépe než archivní prameny.

5. Orální historie a orální tradice napomáhají poznat proměny životního stylu Altajských Urianchajců (Zahčinů) v průběhu 20. století, přičemž archivní prameny k urianchajskému zemědělství nebo způsobu kočování na počátku 20. století zcela scházejí. Orální historie například zdůrazňuje význam zemědělství u Altajských Urianchajců i üyenčských Zahčinů nebo naznačuje trasy sezónního kočování odlišné od současnosti.

Závěrečná úvaha

Thomase Carlyle (1795–1881) při hodnocení postupů své práce historika uvedl, „že za vytištění stojí pouze to, co se nakonec *uchovalo živé* ve vaší paměti a srdci; jen to jediné má dostatečnou šanci živě proniknout do srdce a paměti jiných".[819] Na principu, že z minulosti je hodno uchování jen to, co udrží lidská paměť (bez písemného záznamu), stojí i historická orální tradice Altajských Urianchajců. Historie je u Altajských Urianchajců předmětem nepísemného, orálního předávání ne proto, že by v předmoderní době neznali písmo, ale proto, že psaným textům byla vyhrazena přesně definovaná společenská a kulturní úloha (administrativní dokumenty a náboženské texty).

Některé informace, jež orální tradice uchová, nám připadají náhodné, nevýznamné. Ale někdy i nepatrné detaily nabývají smyslu, když odkazují k interpretaci jevů a událostí důležitých ve vztahu k identitě urianchajské komunity. V intepretaci původu, vztahu ke krajině a území, v intepretaci minulých konfliktů, ale i v intepretaci budoucnosti tkví význam orální tradice pro identitu Altajských Urianchajců. V dnešní době je historická paměť Altajských Urianchajců mnohem častěji konfrontována se svědectvím archivních pramenů a ještě častěji populární národní historií. Jaký vliv a změny toto setkávání orální tradici přináší a jak se u Altajských Urianchajců projevuje ve vnímání své identity, to je předmětem pro další výzkum.

V práci jsem ukázal, že interpretace událostí v orální tradici může vyjadřovat (uchovat) postoje lidí z doby svého vzniku (aktérů či přímých svědků; z doby, kdy byly příslušné narativy dosud žitou historií). Na druhé straně jsem ukázal příklady, kdy dnešní nositel orální tradice, případně celá skupina nositelů vnášejí do orální tradice vlastní postoje a využívají ji jako prostředek k legitimizaci svých názorů a nároků. Podle urianchajského pamětníka N. Taye je zapomínání projevem nezájmu a nedostatku citu (*martah ni setgel dutsaniih*).[820] V tomto smyslu je historická paměť Altajských Urianchajců výrazem soudržné a uvědomělé komunity i vztahu ke krajině, jíž

818 Vansina 1985: 199.

819 "Only what you at last have living in your own memory and heart is worth putting down to be printed; this alone has much chance to get into the living heart and memory of other men." Carlyle 1904: 10-11 v překladu Luďka Bednáře jako citace v knize Pipes 2005: 315.

820 Баатар 1999: 8.

obývají. Pravdivost, Urianchajci samotnými velmi zdůrazňovaná kvalita v orální tradici, je hodnotou vztaženou k prospěchu komunity svých nositelů. Takto pojatou pravdivost berou Urianchajci jako měřítko informací, které přicházejí z vnějších zdrojů, zvláště z psaných pramenů. Tato pravdivost není pragmatickou manipulací historie, jako spíše její aktualizací, vyzvedání a objasňování toho, co má bezprostřední vztah a vliv na život komunity v současnosti a v blízké budoucnosti.

Tato práce zdaleka nepředstavila orální tradici Altajských Urianchajců v její úplnosti ani celistvosti. Lovec Baldaa pravil: „Když z pěti slov neřeknu všech pět a jedno vynechám, bude to pro mě hřích“ (*tavan üg baihad taviig es kelheer negiig dutuu kelheer nad nüül kilenc bolhiim*). Pokud by měla být neúplnost této práce v duchu urianchajského myšlení přičtena ke zlému, budu se snažit tento dluh dalším výzkumem napravit.

PŘÍLOHY

I. ORÁLNÍ TRADICE A ORÁLNÍ HISTORIE DVOU RODŮ SUMU OORCOG

Jako příklad bohaté altajsko-urianchajské rodinné orální tradice soustředěné kolem rodové genealogie zde představím orální tradici odvíjející se od dvou rodů, k nimž patří moji dva hlavní informanti, paní Handǰav v sumu Mönhhairhan a pan Čadraabal v sumu Bulgan. Oba rody jsou navíc navzájem propojeny příbuzenskými vztahy. Vzhledem ke složitému popisu rodových vztahů připojuji grafické znázornění rodokmenu obou rodů (v příloze).

I.1. Rod B. Handǰav

Rodokmen Banzariin Handǰav (1926–2017) budí pozornost jednak svou délkou (jako jediná informantka byla schopna uvést 7 generací svých předků mimo vlastní osobu), která zasahuje až do poloviny 18. století, jednak tím, že dokazuje, že úřad somonních správců *zangi* mohl být u Altajských Urianchajců dědičný. Tento rodokmen je zároveň v celomongolském měřítku unikátním dokladem o schopnosti rodové orální tradice uchovávat ústní genealogické údaje v rozmezí více než dvou staletí.

Handǰav mě překvapila dlouhým výčtem svých předků hned na začátku prvního rozhovoru v roce 2010. Od té doby jsem ji o zopakování tohoto výčtu žádal každý rok. V posledních letech začala Handǰav pořadí předků zaměňovat, avšak na základě dalších souvislostí a konzultací s dalšími členy rodiny, kteří výklad rodokmenu slyšeli od informantky dříve, se potvrdilo, že původní tradici odpovídá pořadí, jež Handǰav uváděla v prvních letech mého výzkumu (2010, 2012). Třebaže u paní Handǰav bylo důvodem záměn pořadí jmen přirozené zapomínání ve vysokém věku, její dcera Yanǰmaa při vyjmenovávání matčiných předků měnila jejich pořadí mnohem častěji. I u jiných urianchajských orálních rodokmenů se lze setkat s jevem, že pořadí generací podléhá změnám, avšak důležitý je přesný počet uváděných generací a konkrétní jména.[821] Jména předků paní Handǰav až po generaci jejího dědečka nejsou doložena archivními prameny.

Výčet předků zahajuje Amgalan zangi, s jehož jménem se pojí dva historické narativy. První o Amgalanově zásluze o získání území „tří zákrutů“ (*gurvan tohoi*) pro chošún Baruun ambana od mandžuského císaře, uvádím v kapitole o vztahu orální tradice a vnímání rodného kraje (4.1.1.). Tento narativ jasně odkazuje k období 50.–60. let 18. století a odpovídal by generačnímu zařazení Amgalana v rodokmenu B. Handǰav. Druhý narativ je z hlediska chronologie v porovnání s rodokmenem B. Handǰav naopak problematický. Jedná se o příběh o tom, jak vedl Amgalan zangi spor s zahčinským chošúnem o společné hranice v oblasti Sönkölu. Kontext příběhu by očekával zasazení Amgalana do druhé poloviny 19. století nebo počátku 20. století. (Tento narativ uvádím v kapitole 3.3.)[822] V obou případech je Amgalan významnou postavou lokální historické paměti a jeho zařazení do rodokmenu je pro rod B. Handǰav předmětem cti. Problematika chronologie však pro orální tradici není významná.

Na Amgalana navazuje jeho syn s nejistým jménem – Buyan nebo Buyan-orših, jemuž Handǰav také přisuzuje funkci *zangi*. Buyan-oršihovým synem byl Badam *zangi*. Badam *zangi* je první osobou, u níž Handǰav uvedla více než jednoho potomka, a to dva syny jménem Mišig a Šašvig (nebo Šašig). Podle sdělení z roku 2016 Mišig nezastával funkci *zangi*. Mišigovým synem byl Arš[823] *zangi* (Raaši, Araaši). U Arš *zangi* jako prvního předka uvedla Handǰav také jeho manželku, byť ne jejím vlastním jménem. V rodinné tradici se o ní mluvilo jako o „Staré matce“

821 Například Baldaa uvedl, že jeho rod se profesionálně věnoval lovu po devět generací, avšak vyjmenoval pouze jména sedmi generací (včetně sebe, svého syna a vnuka).

822 Některé verze narativu uvádějí jméno Amgalan s přízviskem Dolda (Chytrák). Dolda Amgalan byl otcem babičky z matčiny strany O. Böhčuluuna (*1949) a O. Erhembayara, kteří dnes žijí v sumu Bulgan. Böhčuluun, Erhembayar a Čadraabal však zastávají názor, že Dolda Amgalan a Amgalan zangi jsou dvě rozdílné osoby a že obě zmíněná vyprávění se vztahují k *zangu* Amgalanovi.

823 V nejasné výslovnosti staré paní Handǰav jsem nejprve identifikoval jméno jako Arz, ale pozdější vysvětlení, že se jedná o tibetské jméno pomohlo upravit výslovnost na správné Arš.

Kökšin aak. Byla dcerou blíže neznámého hodnostáře, jehož vlastní jméno také ustoupilo běžněji užívané uctivé přezdívce Šudraga („Upřímný, poctivý“) *daamal.*[824]

Arš zangi zemřel pravděpodobně někdy na přelomu 19. a 20. století. Kökšin aak údajně Arše přežila. Aršovým jediným známým synem byl Linh. Linh se nestačil stát *zangi*, ač k tomu možná měl předpoklady. Zemřel ve svých 33 letech v době, kdy byl Arš zangi ve vojenské službě v pohraniční hlídce – charúlu[825] v Buuraltohoi (dnešní Fuhai xian 福海县). Po smrti Arš zangi se již úřad somonního správce mezi jeho potomky nevrátil. Po Arš zangi zastával tuto funkci Darǰaa zangi, jehož předky připomenu níže. Darǰaa zangi je s rodem B. Handǰav spojen dvěma vazbami. Jeho manželkou byla Yumǰav, dcera Cogta, syna Güve zalana a bratra paní J̌avzan, jež byla manželkou Linha. Paní J̌avzan svého muže výrazně přežila a dožila se 82 let. Druhá vazba Darǰaa zangi k Handǰav vede přes její matku Tümenǰargal, která byla dcerou Dandara, syna Ayuuš künda (přezdívkou Bagzag).[826] Bratr Ayuuš künda, Donhor, byl otcem Zany, otce Darǰaa zanga.[827]

Linh měl čtyři dospělé děti. Nejstarší dcera Pangma se vdala za Savdagiin Gončiga. Jeho otec Savdag *badarč* přišel mezi Altajské Urianchajce jako potulný lama z chošúnu Mani günga v chalchském ajmagu Zasagt hana (na území dnešního sumu Ceceg, ajmag Hovd). Savdag badarč údajně uctíval hněvivou podobu blíže neznámého osobního ochranného božstva, podle čehož pravděpodobně obdržel přízvisko Savdag. Savdagiin Gončig byl známým silákem, na jeho jařišti se nacházel mohutný kámen, který údajně osobně vyzvedl.

Zvláštní tradice se váže k původu rodu Bagzag künda. Jeho otec Salhit Baanǰuur byl známým zlodějem. Jeho jméno se dostalo do místních názvů Baanǰuuriin Ulaan had (Baanǰuurova Červená skála) a Baanǰuuriin hötöl (Baanǰuurův průsmyk) v sumu Bulgan. Patrně se jednalo o místa, kde se Baanǰuur při své loupežné činnosti skrýval. Baanǰuurův otec Hairst Gombo (Šupinatý Gombo) byl torgúdského původu. Mezi Altajské Urianchajce se údajně dostal v době, kdy Torgúdi ve velkém množství putovali urianchajským územím. B. Handǰav spojuje tuto torgúdskou migraci s příchodem Torgúdů od Volhy (v r. 1771). Tito Torgúdi, které Handǰav označuje *Coohoriin Torguud* (přesný význam nejasný), kvůli své chudobě a útrapám v průběhu dlouhé cesty odkládali dokonce své děti. Takový byl prý i osud Hairst Gomba, jehož v jeho třech letech nalezl v místě zvaném Aguit u řeky Hoit Cenher na východní straně dnešního sumu Duut známý urianchajský silák a zápasník (*böh*) Bovyan. Böh Bovyan dítě přijal za vlastní. Při společném nádamu všech urianchajských chošúnů (*doloon hošuunii dangšig naadam*)[828] Böh Bovyan požádal nojona o udělení jména adoptivnímu synovi a ten mu věnoval jméno Gombo, pravděpodobně podle chošúnního ochranného božstva (dharmapály) Gombo (Mahákála, tib. Mgon po). Hairst Gombo převzal i rodové jméno Böh Bovyana, Tönkön (Tönhön) elken (Oorcog sum, Tönkön elken, Huram arvan[829]).

Pozoruhodný je původ matky B. Handǰav, Tümenǰargal. Byla jedinou dcerou ze sňatku Ayuušiin Dandara a J̌evzün (J̌avzan), dcery Demčiga. Demčig byl synem již jmenovaného Šašviga, syna Badam zanga. Tümenǰargal tudíž po matce pocházela z téhož rodu (*elken*) jako její manžel Banzar. Dandar pocházel z relativně bohaté rodiny, v níž se po dvě generace držela hodnost *künd* (*hünd*). Demčig, jakkoli vnuk somonního zangi, byl obyčejným člověkem bez úřední funkce.

824 Hodnost *daamal* pravděpodobně označuje správce stanice na komunikačních trasách *örtöö*.

825 Handǰav označuje charúly často slovním spojením *haruul haič.*

826 Podle Handǰav označuje přezdívka Bagzag výřečného člověka (od slovesa *bagah*). Čadraabal viděl souvislost se slovem *bogzog* „kůzle narozené (předčasně) v zimě (v lednu či únoru)“. Čadraabal 26. 7. 2016 160726_007.

827 Darǰaa zangi je lokálně dobře známá osobnost. Čadraabal popírá, že by s ním jeho rod byl v nějakém příbuzenském vztahu, jak vyplývá z rodokmenu uvedeného paní Handǰav. Čadraabal tuto možnost popírá na základě logické úvahy, že v takovém případě by si dvě nejstarší dcery Sampil zahiragče (Sosorǰav a Orolmaa) nemohly vzít Zanaan Gombo (asi 1890–1965). Rodiče obou partnerů by totiž byli ve vztahu bratranec – sestřenice. (Čadraabal 31. 7. 2017 170731_009). Protože však příbuzenství bylo po ženské linii, podle urianchajské teorie zde překážka pro sňatek nebyla. Jak ukazuje rodokmen otce B. Handǰav, k relativně blízkým příbuzenským sňatkům ve skutečnosti docházelo zřejmě kvůli sociální výlučnosti bohatších rodů.

828 Neexistuje historický doklad o tom, že by se podobné nádamy pro všech Sedm chošúnů Altajských Urianchajců konaly. Jediný archivní dokument (МУУТА ХМ-170. Д-1. ХН-664. Н-9) zmiňuje konání společného nádamu pro tři chošúny Pravého křídla Altajských Urianchajců.

829 Podle jména této nejnižší organizační jednotky (*arvan*) byla vytvořena z přebytků ostatních skupin a případně z nově příchozích osob (od slovesa *huramlah, huran cugluulah*).

Zároveň byl údajně bratrancem manželky Ayuuš künda jménem J̌uvǰaa. Manželka Demčiga se jmenovala Gandan. Ayuuš künd společně se svým synem Baatar kündem provozovali karavanní obchod mezi altajsko-urianchajským chošúnem a městem Conǰ v Xinjiangu. Při jedné cestě doprovázel Baatar kündovy velbloudy také Demčig. Večer při skládání nákladu z velbloudů se však jeden velbloud zaběhl a ztratil se ve stádu obchodní firmy Dashenggui. Baatar künd se na Demčiga zlobil a chtěl ztraceného velbloud nahradit. Demčigova manželka Gandan se však Demčiga zastala se slovy „Vzal sis [pro bratra] mou dívku za tisíc langů [stříbra]. [A nyní trváš na vrácení velblouda?]" Spor vedl k tomu, že Baatar künd J̌evzün od Dandara odloučil. J̌evzün se následně stala manželkou Paize a měli spolu nejméně 5 dětí. Další ženou Dandara byla Orolmaa.

Sňatky mezi členy lokální nižší společenské elity (*zangi, zalan, zahiragč, hünd, daamal*) svědčí o její výrazné společenské výlučnosti. Tato nižší elita však pravděpodobně nedosahovala úrovně chošúnních nojonů, kteří preferovali sňatky s příslušníky rodů představitelů sousedních chošúnů.

I.2. Rod R. Čadraabala (Z. Sampil)

Starší genealogii rodu, jenž v mém výzkumu reprezentuje především jeho nejstarší člen žijící v rodném Bulganu, R. Čadraabal, jsem zaznamenal ze dvou zdrojů. Primárním zdrojem je sám R. Čadraabal a okrajově jeho blízcí příbuzní, s nimiž své informace R. Čadraabal průběžně sdílí. Druhým zdrojem je B. Handǰav.

I.2.1. Nejstarší období: Hledání společného předka

Rod R. Čadraabala náleží ke klanu Tünken elken a v jejím rámci k větvi Šagz (uváděna jako Šagzaan arvan). Šagz je nejstarším předpokládaným předkem a zakladatelem dané větve rodu, avšak spíše než Šagz je pro rodovou historii klíčovou osobností Sampil *zahiragč* („správce"), jehož je R. Čadraabal vnukem.

Šagz měl podle sdělení R. Čadraabala pět synů, od nichž (s výjimkou jednoho, jenž se stal mnichem) se odvozují čtyři větve Šagzaan *arvan*. R. Čadraabal zná ovšem přesné genealogické spojení mezi Šagzem a současnými členy rodu jen pro rod svého děda Sampila: Šagz – Batmönk – Zantgar – Sampil.[830] Jiný Sampilův vnuk Dašgan[831] ve své verzi rodokmenu postrádá Zantgara a uvádí Sampila přímo jako syna Batmönka.

Jméno Sampilova otce Zantgara potvrdila B. Handǰav, jež vysvětluje jméno jako přezdívku (*zantgar* „mající velkou hlavu") užívanou namísto pravého jména J̌ambal. Na základě informace nezávisle získané od B. Handǰav zapojil jméno J̌ambal do rodokmenu také Dašgan, který propojil informaci Banzariin Ragvy (zemřel 2011), že jméno Sampilova otce bylo Batmönh, s informací od Banzariin Handǰav, že Sampilův otec se jmenoval J̌ambal, a jmenuje Sampilova otce jako Batmönh J̌ambala. Zmínku o přezdívce Zantgar z výpovědi B. Handǰav Dašgan vztáhl patrně mylně na Sampila, protože z výpovědi B. Handǰav jím zaznamenané lze jméno Zantgar vztáhnout jak na Sampila, tak i na J̌ambala.[832] Mně osobně však B. Handǰav dvakrát po sobě potvrdila, že Zantgar byla přezdívka Sampilova otce J̌ambala.

R. Čadraabal Šagze považuje za svého praděda, B. Hanǰav se však vyjádřila spíše, že Šagz by mohl být mnohem starším předkem. B. Hanǰav uvedla, že klan Tünken (vzdělaní Urianchajci upřednostňují psaní Tönhön) se dělil na pět *arvan* údajně podle pěti dětí prapředka jménem Tünken: Šagzaan arvan (Šagz), Mongol arvan, Bürveen arvan, Hasag arvan, Morin arvan.[833] R. Čadraabal toto dělení nezná, avšak shodnou číselnou hodnotu pěti rodových větví převádí na Šagzovy děti. Šagz měl mít pět dětí, z nichž jeden se stal mnichem, a tudíž neměl potomstvo. Další větve Šagzaan arvan R. Čadraabal uvádí následovně:

830 Tato jména sice Čadraabal slýchal i od svého otce, avšak systematicky si je zaznamenal a zapamatoval teprve z vyprávění Badarčiin Očirǰava, který rovněž uvedl, že Šagzaan elkin sestává ze čtyř větví vycházejících ze čtyř Šagzových synů (pátý syn se stal lamou). Čadraabal 31. 7. 2017 170731_002.

831 Podle vlastního psaní jména. Bulganští Urianchajci vyslovují jméno spíše jako Dašhaan.

832 Дашган 2015: 20. Při osobním setkání G. Dašgan připustil, že ve jménech Sampilových předků nemá jistotu a že nejspolehlivější podání je podání B. Handǰav.

833 Posledním členem *Morin* arvan v Mönhhairhanu byl podle B. Handǰav Güzein Batsuuri.

1. Öčöönkön, 2. Badarčiinhan, 3. Sampiliinhan, 4. Dandariinhan. „Sampilovci“ jsou již uvádění potomci Sampila *zahiragče*. Badarčiinhan jsou potomci Badarče, Badarčův syn Očirǰav a Očirǰavův syn Sembedorǰ. Otcem Badarče byl Cagaan Erencen, o němž B. Hanǰav uvedla, že byl snad bratrem Zantgar J̌ambala, což by byl logický vztah, avšak bylo by vhodné tuto rodovou linii ověřit u potomků Badarčovy větve. Větev Öčöönkön pochází od Öčööho, který byl podle B. Handǰav synem J̌ambala s přízviskem Šolog (nejedná se o Zantgar J̌ambala).[834] Přesný vztah k Sampilově a Badarčově větvi není znám. Dandariinhan jsou větví pojmenovanou podle Deldger Dandara, který byl podle B. Handjav synem Cagaan Erencenovy druhé ženy Tosnaa.[835] (Zatímco Badarč byl synem Erencenovy první ženy, Torgúdky Avirmed.) Tyto vzdálenější větve Šagzova klanu by bylo opět potřeba upřesnit na základě orální historie a orální tradice žijících členů těchto větví. Částečnou překážkou k tomu je, že v těchto větvích dnes téměř nejsou starší pamětníci a navíc jejich potomci žijí povětšinou v ajmačním centru v Hovdu nebo v Ulánbátaru a jejich dohledání je tudíž obtížnější.

I.2.2. Spor o jména: Dvě verze rodokmenu

Již v letech 2015 a 2016 jsem při porovnávání rodokmenu uváděným B. Handǰav s rodokmenem uváděným R. Čadraabalem zjistil nesrovnalost ve jménech jejich společných předků. Obě strany se shodují na definici svého příbuzenského vztahu, totiž na tom, že babička R. Čadraabala, manželka Sampil *zahiragče*, byla sestrou otce matky B. Handǰav (tedy pratetou z matčiny strany). Zatímco B. Handǰav nazývá tuto ženu jménem Bandan a považuje ji za dceru Ayuuše neboli Bagzaga *künda*, R. Čadraabal jmenuje svou babičku jménem Ayuuš a považuje ji za dceru J̌igmed *zangi*.[836] Jméno Bandan R. Čadraabal přikládá první manželce svého strýce Günčina nebo Čombry – mělo se jednat o Bandan, dceru boháče Dovčina. Přestože R. Čadraabal svého dědečka ani babičku osobně nepoznal, zatímco B. Handǰav údajnou paní Bandan i Sampila v útlém dětství ještě zažila, není R. Čadraabal ochoten verzi B. Handǰav připustit.

Pravnuk Sampil zahiragče, vnuk jeho nejstarší dcery Orolmy, Namsrai, si jméno Sampilovy manželky rovněž nepamatoval, i když jej častokrát slýchal. Odmítl však jméno Ayuuš, které uvedl Čadraabal. Jméno Bandan se mu naopak zdálo povědomé. Potvrdil i to, že jméno Bandan měla také první manželka Sampilova syna Čombry. Ve svém dětství Čombrovu první manželku vídal a zapamatoval si, že jeho matka ji nenazývala jejím pravým jménem, ačkoli byla starší a Čombrovi starší bratři ji pravým jménem oslovovali. Namsraiova matka ji ovšem nazývala zvláštním jménem *Kesnert* (pravděpodobně z *kecüü nert* „mající těžké jméno“, tj. vážené jméno, které není možno vyslovovat).[837] Podle Namsraie Sampilova manželka v Čingelu onemocněla, ale stihla se ještě vrátit do Bulganu se svou vnučkou (Maǰaa), Aravǰou a Har Tolgoi.[838] Namsrai souhlasně s Čadraabalem uvedl, že Günčin a Čombra zůstali po celou dobu v Bulganu nebo Mönhhairhanu a do Čingelu nešli.[839]

Půl roku před svou smrtí, v srpnu 2016, mi B. Handǰav podrobněji vyprávěla o rodinných vztazích kolem Sampila *zahiragče*. Podle ní měl Sampil zahiragč staršího bratra, jehož vlastním jméno bylo J̌igmed, sousedé jej však nazývali přízviskem Čooǰ *kokšin*. Pravé jméno J̌igmedovy manželky B. Handǰav neznala, byla však obecně známa pod přezdívkou Hulman *aak* „Bezuchá Matka“, podle toho, že jí jednou porazila kráva a natrhla ucho. Čooǰ *kokšin* a Hulman *aak* měli jedinou dceru jménem Tamǰaa. Čooǰ si velice přál mít i mužské potomky, ale všechny jejich děti brzy umíraly – věřilo se, že domácnost posedla zlá bytost *bug* (*bugtai yumtai baisan*). Až nakonec syna Dandara Hulman *aak* předala krátce po narození k opatrování jeho tetě, manželce Sampila

834 Synem Öčööho byl Buyaa, synem Buyaa Cedendaš, synem Cedendaše je Buyakaa žijící v Bayansai, Mönhhairhan.

835 Děti Cagaan Erencena a Tosnaa byly Parčin gelen, Damdinsüren, Deldger Dandar. Syny Deldger Dandara Bidei, Batsuuri, Lhagva a Delger.

836 Čadraabal: *O J̌igmedovi hovořili jako příbuzném matky našeho otce.* 31. 7. 2017 170731_001. Na jiném místě Čadraabal potvrdil, že na osobu J̌igmed zangi se jednou záměrně svého otce ptal. 31. 7. 2017 170731_007.

837 Namsrai 16. 9. 2018 180916_008.

838 Později se vdala za Cagaan nohoie a měla patrně jen jednu dceru jménem Udna, která se vdala za Uvše. Jejich potomci žijí všichni v Ulánbátaru.

839 Namsrai 16. 9. 2018 180916_007 18:30 a dále.

zahiragče Bandan. Díky tomu dítě uniklo neblahým vlivům Čoojovy domácnosti a přežilo (*hüühed togtson*). Hulman *aak* i Tamjaa poté z vděčnosti darovali Bandan osedlaného koně. Po smrti Čooj *kokšina* se údajně Sampil *zahiragč* zahleděl do své švagrové, vdovy Hulman *aak*, zanechal svou manželku Bandan s dětmi a dobytkem a přestěhoval se k Hulman *aak.* Hulman *aak* si však již Handjav ze svého dětství nepamatovala. Proto je možné, že se koncem 20. let 20. století Sampil opět navrátil ke své původní rodině, kde jej předpokládá orální tradice popisující události kolem jeho zatčení.[840]

Podle R. Čadraabala byla Tamjaa sestrou Sampil zahiragče. O jiných sourozencích svého otce podle Čadraabala jeho otec nemluvil. Pouze zmínil, že ještě jeden bratr Sampila byl lamou, jehož žáky byli Sampilovi synové, kteří v dětství krátce pobývali v klášteře (včetně Ravji).[841] Tamjaa se vdala za bulganského Urianchajce jménem Sodnom. Za Čadraabalova dětství žila v centru ajmagu Hovd a v roce 1955 naposledy přijela na návštěvu ke své rodině do Bulganu. Doprovázel ji tehdy syn Uvš.[842]

I.2.3. Sampil zahiragč: Hlavní postava rodové historie

I.2.3.1. Zbohatl z požehnání Pána Altaje

Sampil je v ústní tradici svých potomků významnou hrdinnou postavou vystupující jako zakladatel rodu. Zpravidla se zmiňuje s atributem *zahiragč* „správce“, funkcí, která pravděpodobně nahradila původní funkci *jalan-u janggi*, tedy zástupce nojona a nejvyššího úředníka chošúnu, případně celého křídla Altajských Urianchajců.[843] Sampil zahiragč měl pocházet původně z chudé, zcela neurozené rodiny. K bohatství v podobě velkého stáda dobytka mu podle rodové tradice dopomohlo, když v údolí Gürt ulovil dva jeleny. Při ohledání uloveného zvířete ke svému údivu zjistil, že jeho uši jsou označeny vlastnickou značkou v podobě zářezu (*imtei čikn*), jaké se používají při označování menšího dobytka. Podivuhodný jev si Sampil vykládal tak, že zvíře bylo osobním majetkem (nebo dokonce osobním jízdním zvířetem) Pána Altaje. Krvavé paroží jelenů výhodně prodal a od té doby začal bohatnout. Na místě zázračného lovu, přibližně uprostřed údolí Gürt na plošině naproti rozlehlé zalesněné stráni, využil později Sampil *zahiragč* přírodní kamenité vyvýšeniny a z vděčnosti za požehnaní (*nadad buyan kiškee hairlasan*)[844] vybudoval zde kamenné *ovoo* s nezvyklým tvarem v podobě kamenného sedadla. Uši jelena údajně Sampil uložil do základů ovoo.

Orální tradice nezmiňuje, jak Sampil poměrně prestižní funkci získal. R. Čadraabal uvedl, že Sampil měl funkci správce zastávat tři roky do svého zajetí a uvěznění.[845] K výkonu funkce orální tradice žádné podrobnosti neuvádí kromě zmínky, že Sampil zahiragč vybíral od Kazachů žijících na území chošúnu daň „z trávy“, tj. daň za užívání pastvin.[846]

840 Handjav 11. 8. 2016 160811_001.

841 Čadraabal 31. 7. 2017 170731_008.

842 Možností, jak po smrti B. Handjav ověřit spolehlivost jejího podání Sampilovy genealogie, by bylo nalézt potomky Tamjaa, případně jejího syna Sodnomiin Uvše a pokusit se porovnat jejich rodinou orální tradici.

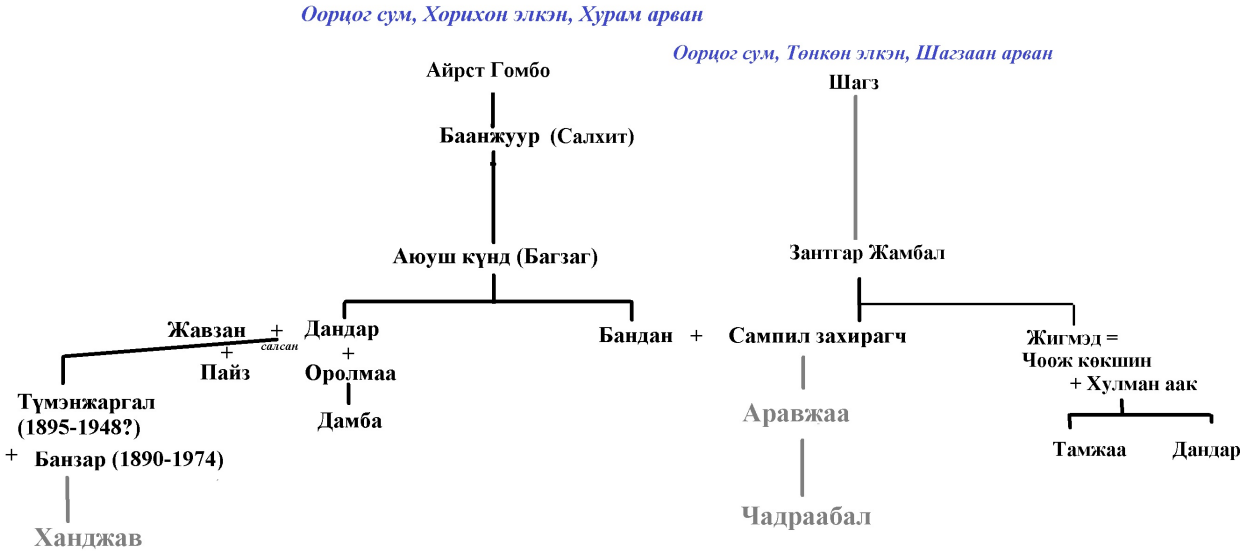
843 Funkce zástupce *jalan-u janggi* byla altajsko-urianchajským ambanům (*sula ambanovi* pravého a levého křídla altajsko-urianchajských chošúnů) povolena v roce 1801. ZGDYLSDAG 3-197-3629-21 (25. 9. 1801), Срба 2018: 57-61. Podle Handjav (5. 7. 2012 film 14 10:00) byl Sampil *zahiragčem* pouze sumu Oorcog.

844 Čadraabal 160726_005. Čadraabal tuto událost odhadem datuje do 60.–70. let 19. století, což může být poněkud předčasné, protože nejstarší Sampilovy děti se začaly rodit na přelomu 80. a 90. let 19. století.

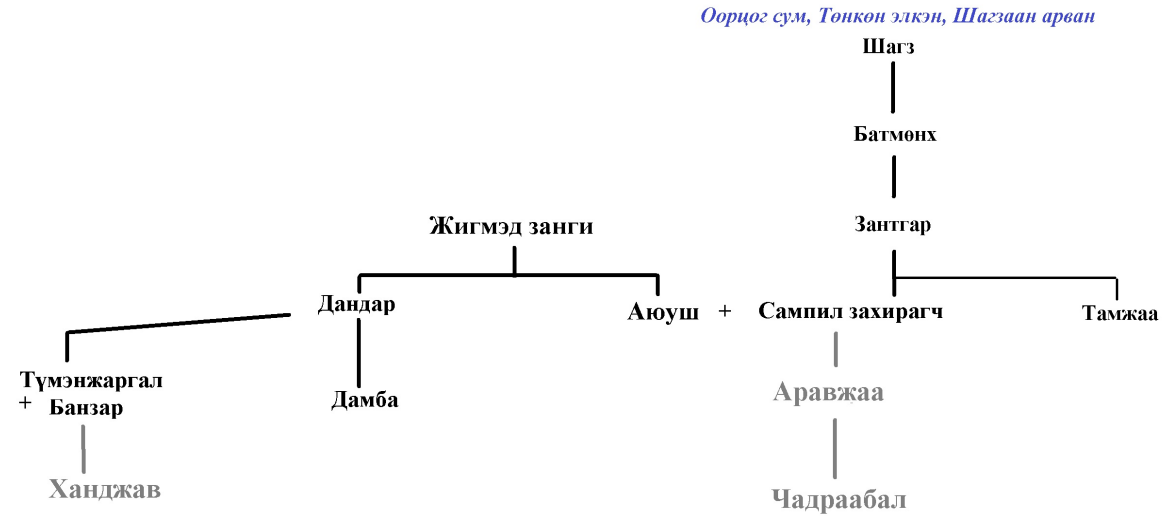
845 Při archivním výzkumu se mi podařilo nalézt jen dvě zmínky o Sampilovi, z nichž jedna (z roku 1921) dokazuje, že funkci zahiragče zastával až ve 20. letech 20. století. V roce 1912 je zmíněn jen s funkcí pomocníka somonního správce, policejního dozorce *kündü*. Срба 2018: 97, 118.

846 Informaci uváděl Čadraabal opakovaně.

Sporná část rodokmenu podle Handǰav:



Sporná část rodokmenu podle Čadraabala:



Gürt, údolí začínající bezprostředně pod trvale zasněženými vrcholky Mönhhairhanu, je i přes tvrdší klimatické podmínky oproti jiným částem horního povodí řeky Bulgan velmi vodnatým a úrodným místem s dobrou trávou a v kontextu Bulganu rozsáhlými modřínovými lesy s množstvím divokého ovoce a porosty jalovce. Ústí řeky Gürt do řeky Türgen je velice kamenité a prudký tok Gürtu zde odedávna vyžadoval překlenovat řeku mostem, odkud podle místního přesvědčení vznikl i název údolí Gürt (u Altajských Urianchajců je slovo *güür* vyslovováno krátce *gür*). Relativně obtížný přístup do tohoto rozsáhlého údolí činil z Gürtu ideální přírodní pevnost. Při pohledu od řeky Türgen je navíc skryto za zvlněnou terasou, kterou je třeba cestou do údolí překonat, neboť cesta kolem řeky v ústí Gürtu je zcela nemožná. U pramenů západní větve řeky Gürt se otevírá náročný přechod přes hřeben Mönhhairhanského pohoří na severovýchod do Gurvan Cenher (v oblasti Šuurhai).[847] B. Handǰav uváděla příběh, kdy se během „rozpadu Čtverých Ojratů“ uchýlila

847 V současnosti je tento průsmyk schůdný výhradně pěšky nebo na koni, je využíván zcela ojediněle a jen málo

část Ojratů do Gürtu a zde pod vedením blíže neurčeného starce znalého horských cest překonala v době před počátkem Nového roku *Cagaan sar* průsmyk přes pohoří Mönhhairhan a za průsmykem nad jezery Šuurhai slavila *Cagaan sar.* Tuto událost tam dosud připomíná několik kamenných oltářů (Alt.U. *bayin*, Mo. *baling*).[848]

Podle R. Čadraabala také Sampil využil přirozených podmínek Gürtu a zorganizoval zde úkryt pro svou rodinu a sousedy v době kazašských útoků s největší pravděpodobností v období let 1912 či 1913 (při „první kazašské válce“ *anhnii kazakiin dain*). Sampil byl vyzbrojen dvěma „vintovkami“ (*lanǰuu vintov buu*) a úzkou přístupovou cestu do horní části údolí Gürt navíc opevnil (*šivee hamgaalalt horiglol hiigeed*).[849] Při návštěvě rodového ovoo v roce 2015 mi synové R. Čadraabala ukazovali místo, kde z vyvýšené terasy střežily urianchajské hlídky Sampil zahiragče přístup do údolí před kazašskými útočníky. K útoku Kazachů na Gürt ovšem vzhledem k jeho odlehlosti ani nedošlo.

I.2.3.2. Mučednická smrt

Podle G. Dašgana byl Sampil *zahiragč* koncem 20. let 20. století zastáncem postojů Čültem da lamy. Vychází přitom z lokální tradice, že Čültem da lam po návratu ze svého působení jako poslanec malého churalu v Ulánbátaru projevoval vstřícnost k reformám prováděným lidovou vládou. Naopak B. Handǰav zmiňuje Sampila jako jednoho z představitelů chošúnu, kteří prosazovali přesun chošúnního centra do Čingelu a obnovení kontaktů s místními představiteli Čínské republiky.[850] Dašgan zároveň připouští, že některé z chyb, jichž se vláda a strana dopouštěly, jako majetkové konfiskace, donutily Urianchajce k přestěhování do Čingelu. Dašgan přesto shodně s lokální tradicí považuje za iniciátory migrace Höha a Darǰu, kteří měli Čültem da lamu přenést do Čingelu násilím.

Sampilův podíl na migraci jeho vnukové nezmiňují, avšak B. Hanǰav uvádí, že v této době odejel do Čingelu setkat se s *šienii noyon*-em, huiským vůdcem jménem Ma Darang (čín. *xian* „okres“). Po návratu byl rozpoznán mongolským zvědem podle odznaku své bývalé úřední hodnosti – čepice s kuličkou *ǰins* – a zajat.[851] Čadraabal jinde vysvětlil, že Sampila zajali lidé pověření zatčením Čültem da lamy.[852] Podle tradice uvedené Čadraabalem, jenž ji převzal jako orálněhistorickou zprávu od svého otce, byl brzy v zimě roku 1932 nebo na jaře roku 1933 Sampil v Čingelu v místě zvaném Cakildagiin öndör har,[853] kde rodina trávila zimu, zajat dvojicí mongolských komisařů speciálně vyslaných k jeho zatčení. Čültem da lam před zatčením uprchl dále do xinjiangského vnitrozemí. Podle Namsraie k Sampilovi (tehdy již přestěhovanému v Čingelu) vyslal xinjiangský huiský generál Ma Darang svého zástupce, jenž Sampila vyzýval, aby co nejrychleji odešel dále do vnitrozemí Xinjiangu, protože se ze strany mongolské lidové vlády chystají jej zajmout (Ma Darang měl mít v Mongolsku své informátory). Sampil si sice uvědomoval, že „kvůli svému náboženství“ (*šašiniihaa tölöö*) musí do Xinjiangu odejít, avšak domníval se, že nemusí spěchat. Ještě té noci jej však přišli zajmout. Informantem pro mongolskou vládu měl být podle Namsraie u Sampila jeho služebník Surhbayar,[854] jenž zmizel právě v době Sampilova zatčení. Sampilovu zatčení měla být přítomna Sampilova vnučka Maǰaa, kterou Sampil vychovával.[855] Posléze Namsrai upřesnil, že od své matky slyšel, že Sampil byl zatčen přibližně v listopadu (1933), kdy již organizoval návraty Urianchajců z Čingelu do Bulganu, aniž by je ovšem stačil přestěhovat všechny. Zbytek rodiny překročil Altaj poté, co roztál sníh a otevřely se

místních lidí jej zná z vlastní zkušenosti.

848 Viz kapitola 3.5.2.1.2

849 Čadraabal 22. 7. 2016 160722_002.

850 B. Handǰav 5. 7. 2012 film 14 8:28.

851 B. Handǰav 11. 8. 2016 160811_001 13:15–13:55.

852 Čadraabal 13. 5. 2012 WS560610 22:55.

853 Podle G. Dašgana byl Sampil chycen krátce po začátku *zudu* v roce opice (*mičin ǰiliin zud*), který klade na konec roku 1932. R. Čadraabal naopak o *zudu* v roce opice neví, ale uvádí *zud* v roce psa *(nohoi ǰiliin zud)*, který začal třetího dne prvního měsíce roku psa, tj. začátkem roku 1934. Dašgan (Sönköl nuur) 30. 6. 2015 150630_004.

854 Pravděpodobně se nejedná o Tamǰidiin Surhbayara, předního altajsko-urianchajského politika 20. let.

855 Namsrai 16. 9. 2018 180916_007 11:00 a dále.

horské průsmyky, tj. v květnu následujícího roku (1934). K Sampilovu zatčení mělo dojít již v době počínajícího *zudu*,[856] což věcně odpovídá Dašganovu podání, byť Dašgan datuje událost o rok dříve.

Podle Dašganovy představy byl Sampil zajat až po zatčení 56 osob z Bulganu, především z řad mnichů, z nichž většina měla být posléze persekvována. Tato časová posloupnost však není pravděpodobná. Podle sdílené tradice Sampilových vnuků měl být Sampil na dlouhou cestu spoután, avšak své dozorce přesvědčil, že bude pro všechny snadnější, pokud jej povedou nespoutaného. Před odjezdem zabil dvě ovce, z nichž jednou dozorce večer pohostil a druhou připravil do zásoby na cestu. Po cestě Sampil jedoucí na svém rychlém černém mimochodníkovi unavené dozorce k jejich úděsu předjel. Přesto Sampil neuprchl, ale dobrovolně dojel až k bráně soudního dvora v Hovdu, patrně v přesvědčení, že jako nevinný a křivě obviněný bude svého obvinění stejně zproštěn. Na své dozorce údajně v Hovdu čekal celý den. Po svém příjezdu dozorci nechali Sampilova koně uvázaného před jurtovým soudem a předali jej do vězení. Ve vězení Sampil zůstal celý rok až do zimy 1933.

V listopadu 1933 jel svého otce vyhledat Sampilův syn Dečin (1904?–1959/60?), se dvěma velbloudy, jedním jízdním a druhým naloženým masem, mlékem a mléčnými výrobky. Dečin snad podplatil pracovníky vězení a dostal povolení nosit svému otci do vězení třikrát denně stravu. Sampil byl ve vězení, které sestávalo z jurt umístěných v dřevěných ohradách, umístěn v jurtě ještě s jedním vězněm. Jednoho dne Sampil Dečinovi sdělil, aby nazítří již do vězení buď vůbec nechodil, nebo aby přišel bez jídla. Zmatený Dečin se po návratu zeptal své hostitelské rodiny, u níž v Hovdu přebýval, na smysl otcových slov. Rodina mu vysvětlila, že Sampil se zřejmě doslechl o chystaném hromadném vyhlášení rozsudků. Nazítří Dečin brzy ráno pospíšil do vězení. Vězeňské jurty zely prázdnotou, jen jeho otec ležel mrtev na posteli. Dečin pochopil, že jeho otec zvolil raději dobrovolnou smrt než jistou popravu, pravděpodobně sebeudušením zadržením dechu. Vězeňský dozorce s nadávkami přiměl Dečina, aby otcovo mrtvé tělo spěšně odnesl. Dečin jej doma naložil na velblouda, pohřbil za Červenou horou na jih od města Hovd a vrátil se do Bulganu.[857]

Podle B. Handjav našel Dečin otce v hovdském vězení již umírajícího hladem, v rukách svírajícího růženec. Sampil Dečinovi předal prsten, aby jej doručil matce a zemřel. Handjav uvádí, že vězeňský dozorce nechal Dečina provést nad otcem modlitby za umírající a poté mu ještě pomohl odnést tělo na jih od Hovdu k pohřbení.[858]

Podle G. Dašgana byla manželka Sampila na živu, když byl Sampil zajat, ale zanedlouho zemřela. Podle R. Čadraabala Sampilova manželka zemřela v Čingelu a do Bulganu se již vrátit nestihla. Podle R. Čadraabala Sampilovi dva nejstarší synové, počátkem 30. let již ženatí Günčin a Čombraa (Čomboroo), neodešli s otcem a ostatními bratry do Čingelu, ale zůstali podle zvyklosti s částí rodinného dobytka, drobným dobytkem (*bog mal)*, na bulganské straně Altaje.[859] Tomu odporuje informace předaná G. Dašganem, že jeho otec vzpomínal, že v Čingelu při sněhové kalamitě *zud* přežili jen velbloudi, kteří dokázali okusovat větve nad sněhovými závějemi.[860] Podle obecného přesvědčení, že klášter do Čingelu nepřekočoval, v Bulganu zůstal snad i Dečin, který tou dobou asi jako jediný z bratrů, kteří v mládí vstoupili do kláštera (Günčin, Ravjaa, Dečin),[861] byl

856 Namsrai 16. 9. 2018 180916_007 38:00.

857 Podle vyprávění Günčingiin Dašgana 29. 6. 2015 150629_003.

858 [TX115] Handjav 11. 8. 2016 160811_001 13:55–15:45. Totožná zmínka u B. Handjav, 19. 7. 2013, WS560981, 26:10–28:16.

859 Čadraabal 13. 5. 2012 WS560610. Tato skutečnost podepírá představu, že migrace pod oficiálním vedením Čültem da lamy do Čingelu neměla za cíl Bulgan a Gurvan Cencher zcela opustit, ale spíše jen přesunout politické představitele chošúnu z přímého dohledu orgánů mongolské lidové vlády. Sampil *zahiragč* vzhledem ke své funkci samozřejmě musel Čültem da lamu následovat, ale část jeho stád zůstala v Bulganu. Jeho synové tehdy stále hospodařili na společném majetku, jak uvádí Čadraabal (13. 5. 2012 WS560610 24:34–25:20): [TX116] „... [tehdy] jim ještě nebyl vydělen majetek [dědický podíl]. Majetek se ani neměl rozdělovat. Říká se, že rozdělením majetku se rozdělí svornost sourozenců. Koně, dobytek, vysoký i nízký, všechen tvořil jeden majetek, z něhož všichni brali podle potřeby, zabíjeli a jedli. A část bratrů se starala o vysoký dobytek, druhá část o koně a velbloudy. Takto to prý chodilo, vykládal můj otec."

860 Dašgan 30. 6. 2015 150630_004.

861 Později Čadraabal potvrdil, že do Čingelu neodešli bratři Günčin, Jombra a Dečin, z toho Dečin jako aktivní mnich zůstal v Bulganu s celým klášterem. 20. 7. 2016 160720_001.

ještě stále aktivním mnichem. Dečin prý svého otce zahlédl, když byl v zajetí veden do Hovdu kolem kláštera (Ih hüree), který se tehdy nacházel u ústí údolí Tuulait.[862]

I.2.3.3. Persekuce pozůstalých členů rodiny

Sampilovou smrtí byla celá rodina poznamenána, protože po celá 30. léta a počátek 40. let nesla hanebné označení feudálů a byla předmětem politického útlaku. Aravjaa se oženil krátce po Sampilově smrti[863] (s Damdinii Bayartai, 1914–1972).[864] Svatba Aravje s Bayartai, o níž Čadraabal zachoval ze vzpomínek svých rodičů zajímavou zprávu, svědčí o společenské degradaci a materiálním zchudnutí rodiny.[865] Společenský tlak doléhal především na rodinu S. Günčina,[866] který převážně kočoval na horním toku řeky Dund Cenher, v Bortu, Bayansai, Tošintu. Po oddělení sumu Bulgan od sumu Mönhhairhan a následně po vytvoření ajmagu Bayan-Ölgii z území dosud připadajících ajmagu Hovd se ocitl v jiné administrativní jednotce než zbytek jeho bratrů, ačkoli i nadále pěstoval obilí u řeky Bulgan.[867] Günčin měl děti až od své druhé manželky, Šaraan Baysgalangiin Buyant, Dašgana (1936) a Hayaavra (1937). Politická perzekuce Günčina, který byl omezován ve svobodě pohybu, ovlivňovala i jeho kontakt se sousedy, kteří se jej stranili, aby i sebe neuvedli v podezření. Před opakovanými konfiskacemi dobytka Günčin raději část dobytka rozdal sousedům nebo dobytek pozabíjel a maso rozdal.[868] Povolávání Günčina k nuceným pracím a společenská izolace rodiny přinesla brzy další tragédii. V Dašganových třech či čtyřech letech zemřela při porodu jeho matka Buyant. Z roku 1939 je v hovdském archivu uložena kritika Günčina jako společenského nepřítele a syna feudála.[869] Ani Günčin se nedožil vysokého věku. Zemřel v roce 1949 při zemědělských pracích a jeho děti si vzal na východu jeho mladší bratr Gotov, který se zasloužil o jejich poslání do škol.[870] Dečin dosáhl ze všech Sampilových synů nejlepšího klášterního vzdělání a složil sliby *gelena.* V kláštеře zůstal až do jeho rozpuštění. Před persekucí utekl, oženil se a odešel žít do Ulánbátaru, aby unikl možnému pronásledování v prostředí, kde byl znám. Kolem roku 1957/1958 se vrátil a usadil se v centru ajmagu Hovd. Na léto přicházel ke svému bratru Aravjovi. Lidé jej tajně zvali provádět rituály a čtení súter. Zemřel v roce 1959/1960.[871]

862 Konkrétně v místě zvaném Tuulaitiin amnii Cacaan šireg. Čadraabal 13. 5. 2012 WS560610 23:54; Čadraabal podle písemně zaznamenaného sdělení ze dne 22. 5. 2015.

863 Čadraabalova nejstarší sestra se narodila 1936, avšak ještě předtím údajně jedno dítě zemřelo krátce po narození.

864 Damdin byl synem Samiyana (Ah sumun, Oryas elkin) a jeho manželkou byla Türüünii Togtoh, známá jako *usanz* znalá čtení jasného písma.

865 Podle Čadraabala spávali jeho rodiče na přízemní posteli se dvěma dřevěnými polštáři. (Jeden pod hlavou, druhý pod nohama. Polštáře byly z horní strany otevřené a v noci se do nich vkládala pokrývka hlavy a svrchní oděv /pod hlavu/, ponožky a onuce /pod nohy/). V podhlavníku vyzdobeném devíti stříbrnými puklicemi byla schována dlouhá úzká plstěná taška obšitá bílou látkou, v níž byla schována zažloutlá holenní kost *(šagai čömgen)*, kterou si manželé uchovávali od své svatby. V den svatby byla ráno nevěsta přivedena k jurtě ženicha, před jejímž vchodem se oba posadili směrem k vycházejícímu slunci, zapálili jalovcové kadidlo (*sang*), poklonili se mu, poté se poklonili slunci a nakonec se poklonili „holenní kosti“ *šagai čömög* (*šar narand mörgömüü, šagai čömgönd mörgömüü*). Přitom její širší konec uchopil ženich a tenší konec uchopila nevěsta. Následně byly vlasy nevěsty a ženicha sčesány dohromady. Čadraabal 22. 7. 2016 160722_002 19:30.

866 Rok Günčinova narození není bezpečně znám, B. Hanǰav uvedla, že se narodil v roce koně (1894). Podle G. Dašgana jeho otec zemřel v 58 letech v roce 1949, od čehož dospěl výpočtem k roku 1892.

867 Nejméně do Sampilovy smrti měli jeho synové majetek (dobytek) společný. Podle Čadraabala se mezi bratry dodržovalo pravidlo, že dědictví se nesmí dělit a sourozenci zůstávají se společným majetkem, protože jinak by se jejich „smýšlení rozdělilo“ (*setgel huvaagdna*). Při péči o společný majetek každý z bratří dostával na starost oblast, k níž projevoval vrozený talent. Podle Čadraabala „jeden [z bratrů] byl průměrný, vhodný k pasení ovcí, druhý byl důvtipný, vhodný k chovu koní, třetí byl pracovitý, vhodný k pěstování obilí“ *(honi hariulmaar tiimerhüü neg, neg ni aduu hariulmaar sergelen, neg ni taria tarimaar ajilsag neg).* 22. 7. 2016 160722_002.

868 G. Dašgan vzpomínal, jak v dětství s údivem sledoval, když otec proti zvyklostem v létě pozabíjel větší počet kusů dobytka, než mohla rodina sama spotřebovat.

869 Archiv ajmagu Hovd, X-18. Д-1. XH-3.

870 G. Hayaavr prošel úspěšnou kariérou v armádě, G. Dašgan se stal učitelem fyziky a metamatiky a získal i ocenění „Polární hvězda“ (*Алтан гадас*) a „zasloužilý učitel“ (*гавьяат багш*).

871 Čadraabal 20. 7. 2016 160720_001.

I.2.3.4. Obnova rodového ovoo: Přijetí rodového odkazu

Tradice o Sampilu *zahiragčovi* je příkladem orální tradice čistě vázané na konkrétní rod. Mimo něj jsem nezaznamenal žádnou zmínku o Sampilově osobě (Handjav je možné zařadit do okruhu Sampilových příbuzných). V posledních letech je ale možné sledovat postupnou aktualizaci odkazu Sampila zahiragče na několika rovinách a lze předpokládat, že se její intenzita bude do budoucna zvyšovat.

Sampilovo ovoo v Gürtu, které symbolizovalo přízeň místních božstev a Sampilovu cestu k bohatství a lepšímu postavení, bylo rodinou opuštěno v době persekucí a územněsprávních změn ve 30. a 40. letech. Část Sampilových potomků se stala obyvateli Mönhhairhanu a dále odcházeli do Hovdu a do Ulánbátaru. Aravjaa jako strážce rodinného krbu sice zůstal v Bulganu, avšak své zimoviště přesunul na jih od soutoku Bulganu a Türgenu a stal se tak příslušníkem bagu Ulaanhus, což mu znemožňovalo kočovat do Gürtu.[872] Čadraabal sice o původu rodového ovoo od otce slyšel, ale nikdy jej společně nenavštívili. Až teprve v roce 1973 (již po smrti otce Aravji) se při návštěvě Ulánbátaru setkal s zahčinským lamou Legrüvem (původem ze sumu Manhan).[873] Ten, aniž by kdy předtím Bulgan navštívil, sdělil Čadraabalovi, že „na březích řeky s prudkým proudem jsou červené pahorky s vysokými skalisky“[874] a mezi nimi se nachází ovoo jeho předka, které má obnovit. Čadraabal po návratu po celý rok hledal a dotazoval se místních starých lidí, zda o *ovoo* na podobném místě nevědí. Teprve stařec Danzan, který se v 50. letech přestěhoval do hovdského Bulganu a později v 70. letech dále do Ulánbátaru, si vzpomněl, že jako dítě závodil na koni Sampil *zahiragče* a po cestě na slavnost a zpět ze Sampilova letoviště v horní části údolí Gürt se v jistém místě zastavovali a obětovali.[875] Tato vzpomínka patrně sahá do doby kolem roku 1920. Čadraabal se do Gürtu vypravil a bez větších obtíží rozpoznal *ovoo* využívající neobvyklé přírodní skály v podobě stolce s opěradlem, které se nacházelo vedle dvou malých vysychajících jezírek, o nichž Legrüb rovněž hovořil („před ním jsou dvě jezírka podobná očím“). Čadraabal zpravil o svém objevu svého bratrance v Ulánbátaru, Dašgana, jenž opět lamu Legrüva navštívil. Legrüv potvrdil, že Čadraabal identifikoval místo správně. V roce 1973 přijel do Bulganu Dašganův bratr Haivar a společně s Čadraabalem ovoo navštívili a poprvé na něm obětovali.[876] Od té doby podle návodu lamy Legrüva Čadraabal a v posledních letech jeho synové každý rok nebo alespoň jednou za dva roky ovoo navštěvují, udržují jej a obětují na něm. V létě 2018 při oslavách 80. výročí od založení sumu Bulgan navštívila *ovoo* poprvé širší rodina včetně členů žijících v Ulánbátaru a v Hovdu.

I.2.3.5. Aktualizace rodové historie: Stavba suvragu

Günčinův syn Dašgan považoval rehabilitaci nevinně odsouzeného a umučeného dědečka za svůj životní úkol. O Sampilově zatčení, věznění a smrti však nenašel žádné zmínky v žádném z archivů včetně Speciálního archivu Tajných služeb. Nakonec se Dašganovi podařilo na základě doložených ústních svědectví 3–4 pamětníků v roce 2014 dosáhnout Sampilovy oficiální rehabilitace. 27. června až 2. července 2015 uspořádali potomci Sampil *zahiragče* v Bulganu slavnost, při níž byl vybudován *suvrag* na památku Sampila *zahiragče.* R. Čadraabal, který se svými syny řídil přípravy slavnosti a její organizaci, měl rozhodující slovo ohledně umístění suvragu. Zatímco lidé z města navrhovali umístit *suvrag* u řeky Bulgan v blízkosti bagového centra Šüvter, R. Čadraabal prosazoval jezero Sönköl. R. Čadraabal uvažoval rovněž o dvou dalších místech – Yoltiin belčir, kde se dříve nacházelo tzv. Ovoo Narobančen gegeena, které bývalo podle R. Čadraabala stěžejním duchovním bodem chošúnu, a údolí Gürt, kde podle tradice Sampil

872 Čadraabal již za svého dětství v Gürtü nikdy nepobýval. Čadraabal 26. 7. 2016 160726_004, 005.

873 Legrüv sám Čadraabalovi vyprávěl své vzpomínky, jak se do Ulánbátaru dostal jako vězeň v době protináboženských a politických procesů. Svými schopnostmi však přitáhl pozornost některých pracovníků Ministerstva vnitra, kteří jej potajnu nechávali, aby svými náboženskými (a lékařskými) znalostmi pomohl jejich nemocným rodinným příslušníkům.

874 *türgen ursgaltai goliin ereg deer öndör asgatai ulaan ulaan ongod baina.*

875 *zogsood buugaad idee cacdag* „zastavili, slezli z koní a prováděli úlitbu“ (dosl. rozstřikovali *idee*, což znamená buď mléčnou vodku (pravděpodobněji), nebo mléčné výrobky obecně).

876 Čadraabal 26. 7. 2016 160726_002 od 18:00. V roce 1976 se Čadraabal při návštěvě Ulánbátaru s lamou Legrüvem setkal ještě jednou.

zahiragč nejvíce přebýval. První místo však sám zamítl, neboť v jeho okolí dnes žijí pouze Kazaši, od druhého místa upustil rovněž, protože Gürt leží mimo hlavní cesty a je zřídka navštěvován. U jezera Sönköl Čadraabal zvolil místo, kde údolí Dund salaa, pozvolna se zvedající do hor okolo jezera Sönköl, přechází v rozlehlou rovinu kolem jezera. Místem rovněž prochází hlavní přístupová cesta k jezeru Sönköl z bagu Ulaan hus, relativně velmi frekventovaná v letní době. Místo je rovněž nedaleko od podzimního stanoviště na jihozápadní straně jezera Sönköl. Záměrem lokalizace suvragu bylo podpořit jeho reálné náboženské využití, aby „každý člověk s červenými pentlemi" (*ulaan zalaatai kümün*, metafora Mongola) „u *suvragu* po cestě zastavil a alespoň zatočil modlitebními mlýnky" (*kürd*).[877] V suvragu bylo umístěno 108 hliněných *cac*, které k tomuto účelu vyrobil místní lama Čoida pomocí formy (*cacaan kev*), kterou Čadraabalova rodina uchovává údajně od doby Sampil *zahiragče*. Sampil ji nechal dovézt za „osm či devět *bodů* (kusů velkého dobytka) a asi tři sta *bogů* (kusů malého dobytka) na novém koni, na kterém ještě nikdo nejezdil", podle Čadraabalova názoru ze Šar süme v Altaji. K výrobě hliněných *cac* bylo použito speciální jemné hlíny, kterou k tomuto účelu určili staří lamové ještě před revolucí a která je brána z blízkosti Kök tolhaa u řeky Bulgan.[878]

Budování *suvragů*, od 90. let 20. století opět běžné po celém Mongolsku, bylo dosud v Bulganu novinkou. Jako první byl vybudován suvrag v ústí údolí Dund Tömört v roce 2010. Suvrag byl sice umístěn při řece Bulgan v oblasti relativně hustě osídlené po větší část roku (od září do května), avšak na poměrně vysoké terase nad cestou, takže prakticky není kolemjedoucími Mongoly využíván.

I.2.3.6. Návrat Sampil zahiragče: Sestoupení ongona

Batčuluunii Gantuyaa je pravnučkou Sampila. Její matka Tošloo (nar. 1943) byla dcerou Sampilova syna Dečina. Paní Gantuyaa je v současnosti starostkou jednoho obvodu (*horoo*) v ulánbátarské čtvrti Songinohairhan a svými organizačními schopnostmi a energickou povahou si i přes svou okrajovou pozici v rodokmenu Sampil zahiragče získala pověst osoby, která drží pohromadě členy rodin potomků Sampil zahiragče žijící v Ulánbátaru.

Neteř paní Gantuyaa se v nedávné době stala šamankou. V roce 2018 do ní nečekaně vstoupil *ongon,* který se představil jako Sampil zahiragč. Uvedl údajně řadu podrobností ze svého života, zvláště o svém věznění „na úpatí Červené hory u Hovdu, kde se nachází odhozena jeho dýmka (*gaans*) a nůž", o jejichž nalezení své potomky žádal. S ongonem se setkal také Dašgan. Sampil zahiragč skrze šamana sdělil, že příští rok plánuje „sestoupit" (*buuh*) ve svém rodišti, protože nově sestoupivší ongon nesmí v průběhu prvního roku „cestovat". Široká rodina proto přesunula velkou oslavu spojenou s uctíváním nového suvragu na příští rok, ačkoli ji původně plánovala na letoští rok 2018, na třetí výročí zbudování suvragu a v časové návaznosti na nádam k 80. výročí založení sumu Bulgan, které navštívilo velké množství bulganských rodáků žijících v Ulánbátaru. Mezitím si ongon volá své bulganské potomky, aby se s ním přijeli setkat v Ulánbátaru (konkrétně svého vnuka Čadraabala, kterého ongon označil za *minii balčir kövüün* („můj maličký syn"), s jedním z jeho synů).

Sto let stará minulost připomínaná skrze orální historii, jež v další generaci přešla do orální tradice se tak začíná oživovat a bezprostředně promlouvat do životů současníků. Potomci Sampil zahiragče jsou na pochybách, zda mohou šamanské svědectví považovat za pravé, či nikoli. Jsou však nanejvýš zvědaví, jakou „orální historii" o svém životě ongon Sampil zahiragče skrze šamanku svým potomkům poskytne.

877 Z nezaznamenaného opakovaného ústního projevu Čadraabala v době příprav slavnosti (květen a červen 2015).

878 20. 5. 2018 Čadraabal 180520_006: *šar sümd hiilgesen ... naim yesön bod ögööd gurvan zuun č yum uu bog ögööd – caciin tamgiig...*

II. KOMPARATIVNÍ ROZBOR PŘÍBĚHU ORÁLNÍ TRADICE: SVATBA NOJONA ǰAMIYANǰAVA S DCEROU TORGÚDSKÉHO WANGA

Přijmeme-li za měřítko důležitosti narativů v orální tradici jejich frekvenci a oblibu mezi informanty, zjistíme, že nejčastěji opakovaným tradovaným orálním narativem mezi altajsko-urianchajskými potomky chošúnu Baruun ambana je příběh o svatbě nojona J̌amiyanǰava a torgúdské princezny. Od doby, kdy jsem se s tímto příběhem seznámil a začal mu věnovat pozornost, nebyl mezi mými významnějšími informanty v sumu Bulgan snad nikdo, kdo by tento příběh alespoň v základních obrysech neznal.

Tento narativ poutal pozornost Urianchajců svými podivuhodnými dramatickými scénami kleteb (*haraal*), které při průletu úzkou, do horských hřbetů hluboce zařezanou soutěskou řeky Bulgan, tedy v místech, kde Bulganští Urianchajci dnes bydlí především, ohýbal k zemi statné kmeny topolů a vrbová houští. Vzbuzoval lítost tragickým osudem mladé nevěsty, která na své svatební cestě zemřela, tím spíše, že mladým vdovcem byl vládce urianchajského chošúnu J̌amiyanǰav, a své vládce Urianchajci milovali, ctili i uctívali, jak jsem uvedl v kapitole o nojonech. Jakkoli děj příběhu působil nadpřirozeně, informanti jej vnímali jako reálnou historii, vždyť se odehrával v nanejvýš reálných kulisách a jeho aktéry byli jejich přímí předci. A hlavní pozornost se upínala především ke dvěma postavám, torgúdskému lamovi Har Tangadovi, původem Tibeťanovi,[879] jenž má v příběhu negativní roli původce zlé kletby, a urianchajskému lamovi, horskému poustevníku Har hüzüüt düvčinovi,[880] jenž svými schopnostmi dokázal Urianchajce uchránit před zkázou, již by jinak kletba přinesla celému chošúnu.

Kletby (*haraal*) se v historické orální tradici v mongolských oblastech vyskytují poměrně často, protože se jim připisuje dalekosáhlý dopad na život dané komunity. Podrobně motivy kleteb v orální tradici uradského kláštera Mergen hiid analyzovali C. Humphrey a Ü. Hürelbaatar (2013: 113-114, 143, 209-210).

Příběh o tragické svatbě torgúdské princezny s urianchajským nojonem je pozoruhodný také svým nadregionálním přesahem. S určitými obměnami jsem příběh zaznamenal kromě Bulganu a Mönhhairhanu na mongolské straně a Čingelu na xinjiangské straně někdejšího chošúnu Baruun ambana také na torgúdském území v hovdském Bulganu, mezi Zahčiny v Üyenči (zde přepis textu neuvádím), mezi Altajskými Urianchajci Levého křídla (Züün amban) na mongolské straně v sumu Altai i v Handgaitu na xinjiangské straně. K velkému překvapení jsem tento příběh nalezl u potomků Bulganských Torgúdů žijícími mezi vzdálenými Chošúdy v Xinjiangu.

II.1. Srovnání verzí

Oblíbený příběh se při častém vyprávění a předávání od jednoho vypravěče ke druhému proměňuje a přibírá nové motivy, nové detaily. Přesto je ve své urianchajské (bulgansko-mönhhairhanské) podobě příběh o svatbě noyona J̌amiyanǰava pozoruhodně konzistentní. U některých vypravěčů se občas vytratily některé dějové souvislosti, ale zůstaly konkrétní detaily, které je možné pochopit až na základě znalosti ostatních verzí.

Osnova bulganské verze příběhu je následující:

Mladému nojonu J̌amiyanǰavovi z altajsko-urianchajského chošúnu Baruun ambana namluvili za nevěstu dceru nojona (Čagǰaa wanga nebo Namǰaa wanga) Bulganských Torgúdů. Ta však měla zřejmě i dalšího nápadníka, snad z torgúdského Taiǰiin sumu. Nevěstu však dostali Urianchajci a když si ji odváděli proti proudu řeky Bulgan Bulganskou soutěskou, od Torgúdů přišla kletba (haraal), kterou Torgúdi poslali prostřednictvím mocného lamy Tangada. Nevěsta po cestě onemocněla a když ji přinesli již nemohoucí do ženichova domu, zemřela. Kletba se však smrtí nevěsty nezastavila a hrozila zasáhnout a vyhubit celý urianchajský chošún. Urianchajci povolali schopného lamu Har hüzüüt düvčina, jenž žil jako obyčejný člověk v horách. Ten dokázal kletbu nejen zastavit, ale navíc ji odeslal zpět na mnicha Tangada. Ten se před kletbou schoval a ukázal na

879 K Har Tangadovi viz blíže v kapitole 4.2.4. a v kapitole 5.2.5.2.

880 K Har hüzüüt düvčinovi viz blíže v kapitole 5.2.5.1.

skutečného objednavatele kletby. Ať již to byl neúspěšný nápadník nebo sám otec nevěsty, kdo kletbu objednal, kletba na Torgúdy dopadla a způsobila, že část Bulganských Torgúdů se rozprchla a vymřela.

Záležitosti nojonských rodů nebyly v tradiční době bezprostředně přístupné běžným poddaným, a proto již ve své době byla J̌amiyanǰavova svatba předmětem výkladů a interpretací založených často na nepřímých zprávách.

Handǰavina zpráva je formulována jako reportáž přímého svědka z prostředí blízkého nojonskému rodu. Handǰav se odkazuje na Günčina, Čadraabalova strýce, s jehož rodinou ve svém mládí žila v blízkém sousedství. Günčin měl být účastníkem výpravy, která přiváděla nevěstu z domu jejích rodičů do domu ženicha. Handǰav jako jediná udává zcela jiný důvod sporu mezi Torgúdy a Urianchajci než ostatní informanti. Zástupci Urianchajců měli při svatbě na dvoře torgúdského nojona pojmout zbytečné podezření, proč byli jako hosté uvedeni do zcela nové jurty, kam předtím neviděli nikoho vcházet ani vycházet. Handǰav ve své reportáži neváhá hodnotit. Za hlavní viníky považuje Urianchajce, společně s J̌amiyanǰavovou matkou, rodilou Torgúdkou, lituje smrti nevinné mladé nevěsty, a pomocí přísloví vyjadřuje, že za viny mocných trpí slabí. Vidí však i další souvislosti. Spor a hádky mezi dvěma sousedními chošúny mají svůj odraz i příčinu zároveň ve vztazích místních božstev. Hádají-li se dva nojoni, nutně se hádají i místní savdagové. A protože podle vidění urianchajského lamy Tagčina urianchajský savdag je větší a silnější, musejí Urianchajci vyjít ze sporu s lepším výsledkem, třebaže ztráty jsou na obou stranách.

Verze lovce Baldy se vyznačuje především jeho typickou strhující dramatizací, kterou je v písemném záznamu obtížné vystihnout. Baldaa věnuje pozornost především osobnosti Har hüzüüt düvčina. Baldaa svým vyprávěním chtěl ilustrovat sdělení, že učení a schopní lamové jsou nezbytní pro ochranu místní komunity před všemožnými negativními vlivy a útoky z vnějšku. Přesně takoví, jako byl Har hüzüüt. Avšak dnešní urianchajští lamové ani nevědí, k čemu která kniha slouží.

Čadraabalova verze je jako obvykle velmi věcná a stručná, avšak založená na jednotlivých dobře zapamatovaných scénických výjevech. Jak Baldaa, tak Čadraabal se s Tangadem setkali ve svém mládí osobně, což vyprávění dodává ráz pravdivosti a bezprostřednosti.

Šar kövüün sice po matce pocházel přímo z nojonské rodiny, avšak jeho informace jsou spíše sdílenou lokální tradicí než rodovou tradicí nojonského rodu. Jeho vyprávění je poměrně zdlouhavé, rozvláčné, často opakuje již sdělený děj novými slovy. Jeho verze obsahuje většinu společných motivů a lze ji považovat za obsahově zcela standardní.

Batočirovo vyprávění přináší řadu zajímavých dramatických dějových detailů – zvláště vylíčení Har hüzüütovy návštěvy v jurtě Tangada v podobě zlověstné sovy, před níž se Tangad ukrývá pod železnou trojnožkou na kotel, je velice působivé a ojedinělé.

Tavitai s manželkou Orolmou zmínili angažování mončackého nojona, Badai günga, v roli velmi podobné té, kterou sehrál ve verzi B. Handǰav. Badai güng vystupuje jako doprovod, rádce Urianchajců chošúnu Baruun ambana, a je zřejmě hlavním podněcovatelem hádky s Torgúdy.

Bekeenově verzi z Čingelu musíme přiznat především autoritu rodové orální tradice urianchajského nojonského rodu, do něhož Bekeen po mužské linii patří. Obsahem však jeho verze stojí na přechodu k xinjiangským, torgúdským verzím. Její hlavní inovací oproti bulganským verzím je jiný původce kletby. Kletbu pošlou nikoli Torgúdi, ale Kök Mončagové, jejichž mladý nojon se o torgúdskou princeznu ucházel neúspěšně.

Ve verzi Badaie se vytrácí povědomí o Altajských Urianchajcích chošúnu Baruun ambana a konflikt probíhá výhradně mezi Mončagy (Šar dag) a Bulganskými Torgúdy. Protože Badai líčí příběh z pozice Torgúda, tematizuje zničující následky kletby (provedené Šar dagy) pro Bulganské Torgúdy. Třebaže i zde je kletba odvrácena, její negativní působení zcela zastavit nejde. To je ostatně přesvědčení, které prolíná většinu verzí. Příběh o svatbě a následujících kletbách však Badai použil jako součást širšího rámcového historického narativu o věštecké předpovědi zakladatelů torgúdského kláštera v době přibližně odpovídající příchodu Torgúdů od Volhy k Bulganu, že po sto letech musejí Torgúdi hledat nový domov, jinak je potká katastrofa. Bezprostřední příčinou torgúdského neštěstí se stává popsaná kletba, avšak Torgúdi vědomě ztratili příležitost se jejímu působení vyhnout dobrovolným odchodem do nového domova, a proto byli nedobrovolně

rozehnáni v následujícím válečném chaosu (blíže viz kapitola 4.3.2.).

Dandarova verze rovněž vysvětluje především konec Bulganských Torgútů. Na mongolské straně sice Torgúdi zůstali a dnes tvoří velmi silný sum v rámci ajmagu Hovd (Bulgan), avšak většina jejich původního území se nacházela v přilehlé části Xinjiangu (řeka Cagaan gol, dnes součást okresu Čingel). V Čingelu v důsledku válečných událostí a nepokojů 30. a 40. let 20. století zůstala jediná torgútská rodina.

Pozoruhodná verze lidového léčitele a věštce hovogairského původu v hovdském torgútském sumu Bulgan, Alčuurt kokšina (Starce s šátkem) Baaši, spojuje altajsko-urianchajskou a xinjiangsko-torgútskou verzi do jednoho narativu. Ten je silně eliptický, řada scén je popsána jen v náznaku, a tak porozumět mu můžeme jen na základě znalosti ostatních verzí, urianchajských verzí i verze Badaiovy.

II.2. Kletby v orální tradici

Narativ, jenž je předmětem této kapitoly, není jen zprávou o jedné tragické svatbě, avšak především záznamem o kletbě (*haraal*, tib. *dmod pa, byad ma*). *Haraal*, ať již provedený lamou pomocí profesionálních magických metod nebo běžná kletba provedená obyčejným člověkem, je v mongolském myšlení vnímán jako nanejvýš nebezpečná skutečnost, která žije svým životem a zákonitě se projeví (Handǰav: *haraal zaaval tusdag*), podobně jako pomluva (*hel am*), pokud není příslušným rituálním způsobem zneškodněna.[881]V narativu torgútsko-urianchajské svatby se jedná o *haraal* na úrovni vyšší regionální politiky, protože je vytvořen se záměrem uškodit celému chošúnu, celé místní komunitě. Když je *haraal* odražen, obrací se proti svému inciátorovi a postihuje celou jeho komunitu. Působení *haraalu* je považováno za dlouhodobé, vede k postupnému vymření rodu či rozbití komunity. Po svém dopadnutí se váže na dané místo, „znečistí jej“ (*buzarlah*), takže jediným bezpečným východiskem je včasný přesun na jiné vhodné místo.

Spory mezi učenými lamy jednotlivých regionů a vzájemné posílání kleteb je motiv, jejž sdílí i další narativy západomongolské oblasti. V Üyenči ve vyprávění učitele Sunduie jsem se setkal s tímto narativem o üyenčském Mergen corǰovi (viz kapitola 5.2.5.4.) a nejmenovaném urianchajském gegénovi:

Byl jeden urianchajský gegén. Mergen corǰ byl neskonale mocný člověk. Jednou spolu vedli náboženskou diskusi. Urianchajský gegén prohlásil, že ovládne Mergen corǰův kraj. Mergen corǰ odpověděl: „Jsi-li toho schopen, udělej to.“ Když přišel domů, rozhodl se vyslat šíp na zabití Mergen corǰe. Když ještě nebyla pošta, býval prý takový šíp, který se vystřelil a sám se navracel. [Urianchajský gegén] vyslal takový šíp. Mergen corǰ [si pomyslel]: „Ten urianchajský ničema vyslal šíp, aby mě zabil.“ Když šíp přiletěl, [Mergen corǰ] jej uchopil a několikrát jej ohnul. Za tři dny přijeli na koních dva lidé: „Posílá nás náš gegén. Prosí, abyste jej zachránil. ‚Račtež prominout, račte se smilovat. Provinil jsem se.‘“ [Mergen corǰ]: „Ach tak. To je v pořádku.“ Jakmile totiž šíp ohnul, ten gegén v Urijanchaji se zkřivil, že se nemohl hnout, až z toho téměř zhynul. Poslal šíp, aby zabil corǰe a zatím zabil sám sebe. To byl velký zázrak rozumu. Dnes říkáváme, jak jsme se z té zatemnělé společnosti změnili ve velmi osvícené, rozumné lidi, avšak kde dnes naleznete tak moudrého člověka.[882]

Další narativ pochází z Čingelu (Bekeen) a navazuje na příběh o vítězství urianchajského převtělence, Malého červeného lamy (Baga ulaan lam) v náboženské disputaci a soutěžení s hovogsairskými lamy (viz kap. 5.2.4.2.). Po návratu Malého červeného lamy do Čingelu se rozhodli zahanbení hovogsairští lamové pomstít posláním kletby, kterou se lamovi podařilo včas odrazit:

[TX117] Když se vrátil, poslali za ním kletbu. Jak poslali kletbu, Červený lama na místě, kam šel a kde byl také klášter, v Sümeen har tolhaa (Klášterní černý kopec), postavil [kletbě do cesty sochu] buddhy zvaného Červený yidam. Postavil tam Červeného yidama. Na místě zvaném Goviin ehin byl obrovský bílý kámen. Když se na tom místě setkala ta kletba přicházející od Torgútů s Červeným yidamem, který ji měl zadržet, ten kámen se rozletěl. Dodnes tam jsou [zbytky]. Ale asi už nejsou, lidé si je rozebrali. Jak se začala [ekonomika] rozvíjet, lidé si ty bílé kameny rozebrali a nic

881 Podrobnou studii o využívání kleteb ve vzájemných vztazích současných burjatských šamanů napsala Swancutt 2012. Z oblastí se silným zastoupením šamanů jsou časté narativy o sporech mezi šamany a lamy řešené pomocí vzájemně prováděných kleteb, které často zpětně zasahují i svého původce. Kletba je představována jako velmi nakažlivé a snadno se předávající znečištění (Buyandelger 2013: 58).

882 Srba 2012: 27-28.

nenechali.[883]

Tento narativ je obsahově a strukturně velmi blízký vyprávění tradovanému v uradském klášteře Mergen hiid o kletbě v podobě kamene valícího se z Tibetu na Mongolsko, jejž vyslali tibetští lamové zahanbení v disputaci s mongolským lamou. Kámen na jeho cestě zastavil hlavní převtělenec kláštera, III. Mergen gegeen, a znehybněný kámen umístil v klášteře pod dohled chrámu hněvivého ochranného božstva (*dogšin sahius*). V době Kulturní revoluce, tedy v době, kdy byli Mongolové opět v ohrožení, se kámen sám od sebe znovu přemístil, ale lamové jej po svém návratu do kláštera vrátili na bezpečné místo a rituálně zkrotili.[884]

Ne každý *haraal* je však včas zastaven a zkrocen (byť nikdy zcela eliminován) jako v obou právě jmenovaných případech. Příkladem *haraalu*, jenž dopadá a působí, je kletba v příběhu torgúdsko-urianchajské svatby. Handjav vyprávěla, že *bančen lam* (pančhenlama) v dávných dobách putoval světem a když přišel mezi üyenčské Zahčiny, začaly na něj pokřikovat místní děti. Pančhenlama pronesl kletbu, která způsobila, že se od té doby na zahčinském území nedaří správné kvašení mléčného *taragu (tarag büreldedgüi*). Podobnou formu kletby popisují Humphrey a Hürelbaar v uradské orální tradici, kde „zlolajná stařena" (*haraalč emgen*) postřelená Hasarem vysloví kletbu, kvůli níž jsou uradské pastviny na věky sužovány neužitelným plevelným slanobýlem (*hamhuul*) a nedovolují dostatečné rozmnožení dobytka.[885]

II.3. Související archivní dokument

Velkou náhodou se v Mongolském ústředním archivu dochoval dopis Čültem da lamy jednající právě o přípravách svatby jeho synovce J̌amiyanǰava. Dopis postrádá vročení[886] a nezmiňuje ani jméno adresáta. Přesto velice případně doplňuje naše porozumění dílčím zmínkám v orálních narativech. Nejenže dopis uvádí, že Urianchajci se chystají Torgúdům doručit „devatero bílých darů", jak uvádějí všechny xinjiangské verze narativu, ale podle souvislostí můžeme poměrně bezpečně dovodit, že adresátem dopisu, jenž je žádán, aby za Čültem da lamu převzal úkol zástupce rodiny při doručování devíti bílých darů a přebírání nevěsty, je *güng* Badrah, lidově zvaný Badai, nojon chošúnu Yosutu, tedy chošúnu Kök Mončagů, jehož v této roli zmínili Handjav a Tavitai. Dopis totiž zmiňuje, že společně s adresátem a vévodou Gomboǰavem bude Čültem da lam probírat úřední záležitosti jejich tří chošúnů. Gomboǰav byl nojonem chošúnu Saruul. Společně s Badrahem se tudíž jednalo o setkání všech tří nojonů Pravého křídla Altajských Urianchajců. Navíc archiv chošúnu Yosutu se dochoval poměrně dobře, a tak, třebaže byl tento dopis neústrojně vyňat z původního kontextu a abecedně zařazen do samostatného fondu korespondence mongolské aristokracie a lamů, není dochování dopisu adresovaného vévodovi Badrahovi překvapivé. O tom, jak přebírání nevěsty probíhalo, proč došlo ke sporu a jaký byl další průběh tragických událostí, archivní prameny mlčí.

Překlad: Maličký bratr Čültüm, nazvaný *da lama*, s úctou vyprošuje desetitisícerý pokoj milostivému panu vévodovi, moudrému bratrovi, a přitom posílá [tento list] na vědomí toho, že jak jsem dříve poslal list, v němž jsem sděloval, že se strojíme uzavřít příbuzenství a namluvit mladší sestru torgúdského *čin wanga* Na[mǰiy-a] našemu *beyisovi* [J̌amiyanǰavovi], tedy, protože jsme již vyslali i hodnostáře, jenž zajel k torgúdskému *wangovi*, námluvy dohodl a domluvil, že ve druhé dekádě šestého měsíce podle starého kalendáře doručíme devatero bílých darů, a protože v této záležitosti se já dobře nevyznám a také hodnostáři a lidé v tomto chošúnu jsou [v tomto ohledu] nevědomí, důvěrně Vás prosím, abyste, Vážený Pane bratře, v termínu stanoveném v tomto psaní jistotně osobně přijel a přivezl s sebou co možno dobrých závodních koní a pět skutečně zdatných zápasníků. Neboť vévoda Гomboǰab již k nám osobně přijel. Společně probereme úřední záležitosti

883 Maǰig – Bekeen 20. 1. 2013 WS560804 22:45.

884 Humphrey – Hürelbaatar 2013: 113–114.

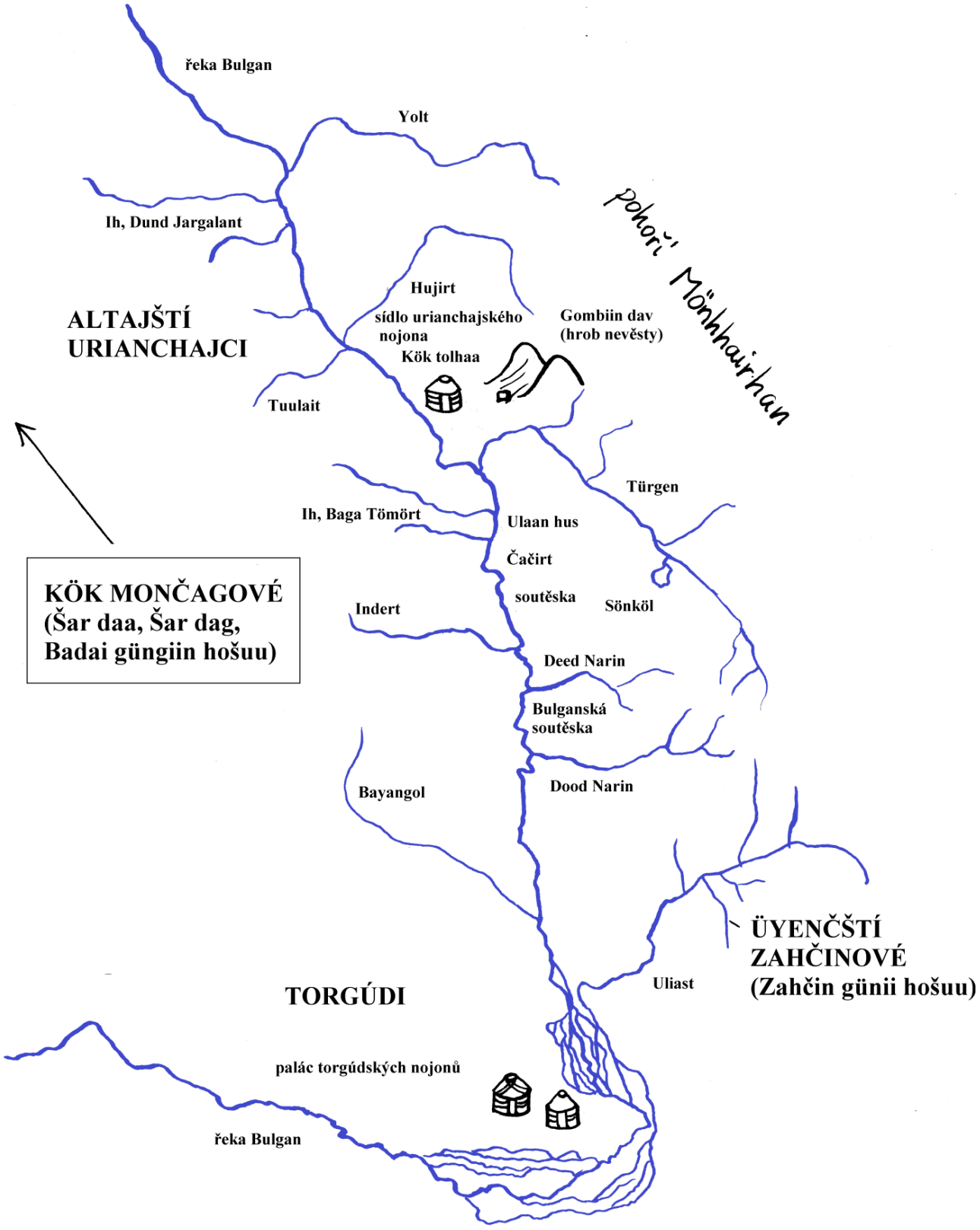
885 Humphrey – Hürelbaatar 2013: 209.

886 Ke svatbě muselo dojít počátkem 20. let 20. století. Pokud dopis používá čínský kalendář (v jednom případě se uvádí před datem *qaɣučin* „starý"), mohlo by se jednat o rok 1922, protože v tomto roce byl v kalendáři „přídavný" pátý měsíc (*ilegü tabun sara*). V roce 1925 byl Badaraqu sesazen z funkce správce chošúnu (МУУТА Х-62. Д-1. ХН-1, fol. 76r).

našich tří chošúnů a poté, přichystajíce všech devatero bílých darů, toho [můj] ubohý bratr, pan *beyise,* já a všichni další si skutečně přejeme a důvěrně žádáme, abyste ráčil, vzácný Pane bratře, osobně napřed zajeti k torgúdskému *wangovi* a tuto záležitost dobře odbýti. Taktéž, protože dvacátého prvního dne přídavného pátého měsíce budeme obětovat na našem starém chošúnním ovoo, pořádat slavnost se závody a zápasy, oznamujeme a prosíme, abyste přišel a připravil a dodal zápasníky a koně. S tím,
vyprošuji milostivému Pánu, vzácnému bratrovi desetitisícerý pokoj.
Dobrého dne, třicátého dne šestého měsíce.[887]

887 МУУТА ХМ-170. Д-1. ХН-664. Н-9.

Dopis Čültem da lamy ohledně chystané svatby jeho synovce (МУУТА ХМ-170. Д-1. ХН-664. Н-9)



Mapa č. 9: Schematická mapa povodí řeky Bulgan se zaznačenými sídly urianchajského a torgúdského nojona v době svatby nojona Jamiyanjava

II.4. Synoptická tabulka dějových motivů v orálních verzích narativu

HHD – Har hüzüüt düvčin, * informace uvedena mimo souvislé vyprávění

	Handǰav	**Baldaa**	**Čadraabal**	**Šarkövüün**
novomanželé	J̌amiyanǰav + mladší sestra torgúdského Namǰaa noyona	J̌amiyanǰav + dcera noyona torgúdského chošúnu Tayiǰiinken	J̌amiyanǰav + dcera noyona Bulganských Torgúdů	J̌amiyanǰav + dcera torgúdského Namǰaa noyona
důvod sporu	1.) urianchajští účastníci svatby zkritizují organizaci svatby; 2.) Badai güng se pohádá s noyonem Namǰou	nejasný (během svatby)	druhý nápadník, na kterého se nedostalo	druhý nápadník, na kterého se nedostalo
původce kletby	Namǰaa posílá kletbu prostřednictvím Tangada	Taiǰiinken (vlastní rodina nevěsty) pošle kletbu prostřednictvím Tangada	druhý nápadník pošle kletbu prostřednictvím Tangada	druhý nápadník nebo Namǰaa pošle kletbu prostřednictvím Tangada
bezprostřední následky kletby	nevěsta zemře, Čültem da lam onemocní, urianchajští účastníci svatby onemocní	nevěsta zemře	nevěsta zemře	nevěsta zemře
neštěstí nastane	když nevěsta přijde do domu tchána	druhého dne po příjezdu do urianchajského paláce (nojon sídlil zároveň s klášterem)	druhého dne po příjezdu do urianchajského paláce	bezprostředně po vykonání svatebních obřadů v domě ženicha
podoba kletby	„kletba je jako reálné tělo“	*tavan hüčten* „pět silných [zvířat]“, konkrétně zmíněn tygr	* topoly v bulganské soutěsce se zmítají ve vichřici	stromy se zmítají ve vichřici, kameny padají
kletbu odvrátí	HHD	HHD	HHD	HHD
prostředky odvracení kletby	7 *bér* černého plátna, několik kg žlutého másla, sekera a kácení stromů, obrácené otáčení růžencem	HHD zkrotí „pět silných“		
sídlo HHD	Ar modon	Huǰirtiin Höndlön usun		
doprovodné jevy (spoluvina, okolnost dopadnutí kletby)	nevěsta s doprovodem si ke své škodě nepovšimne HHD, jenž po cestě kácí stromy jako prostý stařec a má ji po cestě chránit	nevěstu po cestě doprovází čtyři lamové, kteří ji obklopují ze čtyř stran a čtou texty na ochranu proti kletbě; jakmile jeden lama odskočí se napít, kletba pronikne a nevěsta onemocní		
roční období	zima: HHD má čepici pokrytou jinovatkou			
místo a okolnosti pohřbu nevěsty		Gombiin dav, Torgúdi ukradli stříbro z hrobu	*Gombiin dav	Gombiin dav, Torgúdi ukradli stříbro i ostatky nevěsty
(dlouhodobější) následky kletby	HHD kletbu vrací a Namǰaa noyonův rod vymírá	HHD vrací kletbu Tangadovi, ten ji přesměruje na Taiǰiinken, hodně lidí z Taiǰiinken zemřelo		HHD vrací kletbu Tangadovi, ten ji přesměruje na Namǰaa noyona, několik lidí (3) zemře
píseň				
další kletba ze třetí strany	Badai postraší Namǰaa noyona kletbou ze strany svých monačkých šamanů, Namǰaa je hrozbou deprimován			
další informace	J̌amiyanǰav si v památku na nevěstu uchoval její prsten			

	Tavitai / Orolmaa	**Batočir**	**Bekeen**
novomanželé	J̌amiyanǰav + dcera torgúdského Namǰaa wanga	J̌amiyanǰav + torgúdská nevěsta	J̌amiyanǰav + dcera torgúdského Šar wanga
důvod sporu	hádka mezi mončackým Badai güngem (zastupoval J̌amiyanǰava) a Namǰaa wangem – Namǰaa nechce dceru provdat a Badai rovněž zrazuje J̌amiyanǰava od svatby s Torgúdkou, protože mu chce najít partnerku z vlastních řad	?	soupeření nápadníků; pomsta druhého nápadníka, jenž nedokázal doručit dostatečné výkupné za nevěstu („devět bílých“ darů)
původce kletby	1.) Namǰaa skrze Tangada, (2. Badai güng, dále nerozvíjeno)	lidé ze strany nevěsty skrze Tangada	druhý nápadník z chošúnu Kök Mončagů pomocí mončackých šamanů
bezprostřední následky kletby	nevěsta zemře	nevěsta zemřela	nevěsta zemřela
neštěstí nastane		po příchodu nevěsty k Urianchajcům	jakmile překročila práh ženichovy jurty
podoba kletby	padají skály, kácejí se stromy, padají kameny	topoly kolem řeky se ohýbaly, skály a kameny padaly	šamani pošlou *ongona*
kletbu odvrátí	HHD	HHD	*kletba se neodvrací*
prostředky odvracení kletby		HHD se přemístí do Tangadovy jurty a v podobě sovy usedne na střešní otvor a vysloví kletbu. Tangad se schová pod železnou *tulgu*.	
sídlo HHD			
doprovodné jevy (spoluvina, okolnost dopadnutí kletby)			
roční období		zima nebo pozdě na podzim: HHD se vrací s námrazou na vousech	
místo a okolnosti pohřbu nevěsty	neuvádí, Torgúdi ukradli ostatky		
(dlouhodobější) následky kletby	HHD vrací kletbu Tangadovi, ten ji přesměruje na Namǰaa noyona	Tangad přesměroval HHD na lidi ze strany nevěsty	*nejsou jiné následky*
píseň			*Zee bičken zeerd* („Zee malý ryzák“) – složil J̌amiyanǰav ze smutku nad smrtí nevěsty
kletba ze třetí strany			
další informace			na námluvách se dává „devět bílých darů“ (úspěšný nápadník dodal všechny, neúspěšný nápadník je nedodal)

	Dandar	**Badai**	**Baaša**
novomanželé	dcera Namǰaa wanga (vládce Bulganských Torgúdů) + syn nějakého hovdského nojona	dcera Čagdaa wanga (vládce Bulganských Torgúdů = Altai wang) + mladý vládce Šar dagů (Kök Mončag)	dcera torgúdského nojona (Wangiin/Bangiin hošuu) + urianchajský nojon (Baruun amban)
důvod sporu	Namǰaa wang po 3 letech od svatby provdanou dceru odloučil od jejího manžela	novomanžel je krutý a manželka uteče k otci (torgúdskému vládci), Šar dagové a Torgúdi bojují zbraněmi, ale Šar dagové prohrají, Šar dag pošle proti Torgúdům kletbu	nejasné [patrně rovněž pomsta jiného nápadníka, jenž byl odmítnut]
původce kletby	*nekoná se kletba*	vládce Šar dagů (manžel torgúdské princezny) osobně	mladý nojon Kök Mončagů/Šar daa pomocí svých 40 šamanů
bezprostřední následky kletby			nevěsta zemře
neštěstí nastane	po 3 letech od svatby	po neurčeném čase od svatby	po cestě nevěsty proti proudu Bulganu do domu urianchajského ženicha
podoba kletby	*nekoná se kletba*	železná krabička s ukradenými částmi „seterových“ (božstvům zasvěcených) zvířat Bulganských Torgúdů, krabička putuje pod zemí, země rachotí, zvedne se písečná bouře	patrně ukradený buddha z torgúdského kláštera poslán šamany pod zemí proti Torgúdům, po cestě kletba vyvolává větrnou bouři, vrby se sklánějí k zemi; na nevěstu kletba doráží v podobě otevírající se tygří tlamy
kletbu odvrátí	*nekoná se kletba*	torgúdští lamové Gačin gegeen a Anǰaantan	urianchajský HHD
prostředky odvracení kletby	*nekoná se kletba*	lamové hodí na zem před hlavní torgúdské ovoo své mnišské *orhimǰe*	HHD se týden opíjí, na krku má rituální zvonek a vadžru, nechá se nosit člověkem, jenž v životě již někoho zabil, při příchodu kletby zaryje lopatou do země, vytryskne krev
sídlo HHD			Mösthairhan (myslí se hory Mönhhairhan)
doprovodné jevy (spoluvina, okolnost dopadnutí kletby)			nevěsta po cestě je ochraňována jedním mladým lamou čtoucím ochranné texty, v okamžiku lamovy nepozornosti kletba pronikne a nevěstu usmrtí
roční období			
místo a okolnosti pohřbu nevěsty			
(dlouhodobější) následky kletby	když se zeť po odloučení manželky stane vojenským velitelem, Torgúdi se začnou bát trestné výpravy, sami se rozprchnou a chošún Bulganských Torgúdů zanikne	1.) odvrácená kletba zasáhne Šar dagy a ti vymřou, 2.) Torgúdi se sice uchrání před bezprostřední katastrofou, ale jejich území je kletbou „znečištěno“ a musí se přestěhovat, aby se vyhnuli katastrofě (od stěhování však upustí a předpověděná katastrofa v podobě rozehnání chošúnu přijde sama)	1.) 40 šardaagských šamanů zhořelo v ohni, 2.) torgúdský chošún se rozpadl
píseň			
kletba ze třetí strany			
další informace	při svatbě dávala rodina ženicha rodině nevěsty „devět bílých darů“ (nemá žádný důsledek v ději)	neštěstí je předpověděno sto let předem	při svatbě dávala rodina ženicha rodině nevěsty „devět bílých darů“ (nemá zjevný důsledek v ději)

II.5. Texty orálních narativů o nojonské svatbě Torgúdů s Urianchajci

II.5.1. B. Handǰav (1926–2017), Mönhhairhan

manai urianhaigaas garsan šig baisan biš üü? ger baisan, ter neg gert očson, tanuusiig avdag ger ene gene geǰ, tegeed zočin hüleeǰ avdag ger tustai bailgüi yaah ve dee. gal togoonii ger yamar yumnii ger baina. ter bol manai urianhain buruu baihgüi yuu. tegheer hün oroogüi ger yaagaad barisan geed kereldeed ekilsen gelee. ter bol urianhain buruu geč. zočin hüleeǰ avdag ger tushaa baiǰ taarniš. ...
neg toon arvan zurgaatai, neg toon arvan tavtaihan, nilk ohin baisiim. ter noyon hoyor hattai baisan. namǰaa noyon geǰ, ahii, eceg negtei eke tusaar, türüünii hatnaas garsan. namǰaa noyon ahii, namǰaa noyonii aaviin tom hatnaas garsan küühen.
ter har tangad gedeg yumaar haraal hiilgesen. tangad gedeg čini ih haraalč baidag. tegeed ar modon geǰ bulgan goliig uruudaad doorhon baina, manai har hüzuut düvčin gedeg lam baisan. nadad –
doloon beer har büs,
heden kil šar tos ögtün.
tegeed hurc sühtei mod cavčaad yavǰ yavsan. nad neg hurc süh ögtün. tegeed hurc sühtei mod cavčaad yavǰ ögsü zamdii. tegeed ene muu yaduu kögšin, mod cavčdag [geǰ hümüüs bodson]. ter ar modon gedgees öngörč baigaad, ter okin ih ǰoroo moritoi, ardii neg dahuul dagsan yavǰ yavsan. šanaagaar, tolgoigoor hatgaǰ baigaad, unana geǰ yavna, doroi muudaǰ baisan, morior yavǰ čadalgüi, ǰuuzaar avčirdag baisan. haraal ireed tosčihson baihgüi yuu.
har küzüün düvčind ögsön ter doloon beer har büseerii yamar yum hiideg yum bol. tülee tüimerteed baisan bolniš, [haraaliig] hatand hürgüülgüi. hadmiin gert baigaad, nas baraad maani, tegeed sain ödör cagtiin neg orond oruulsan bolsiim. [amid baihdaa hatan] noyondaan neg bütüün altan bögǰ ögsön. tegeed yostoi
iksiin köld
nilhasiin tolhaa örövdöne geǰ tegsen maani. ...
har tangadiin haraal tusaad, ardii manai čültem da lam övdeed, muudaad, ter har küzüün düvčin gedeg kümün, iigiǰ iigiǰ erikeen buruu tülkeǰ umšaad, küree gurvan buruu ergüüleed, yumtai kööcöldeed honoǰ baisan gene. [haraaliig] tun arai geǰ hariulav. lamaan lagšin gaigüi honov uu? övöl cag baisan baigaa. kirüü can togtsan malhaagaan büčiilčihsen orǰ irǰ baisan gene. ter aǰild orolcson amitan nam cugtii muulǰ baisan gelee. ter aǰild ih sürkee hümüüs yavǰ baiǰ.

... haraal nam beyetei kümüün šingge yavǰ bolniš, terentei ter har hüzüün düvčin caar ergüülǰ baiǰ. gurvan honog güiceeǰ baigaad. gotov [lam], tertei har tangad [hargaldaad] tanai har hüzüün düvčin bas hecüü šüü. ter haraaliig nad yavuulaad, nad ilüü širüün irsen. tegeed odaa namǰaanguur zaaǰ ögeed yavuulsan, tegeed namǰaankan nam us tasarsan bišüü? geǰ tangad helǰ baisan.

bag da ik da gedeg baisan, baga da hošuunii baidai gün geǰ kümne hošuu tend yavalcaǰ baisan. kereldeǰ. manai noyonii yavdald orolcoǰ hamt yavǰ baisan bolniš, ter namǰaa noyontoi hereldeǰ baihdaa namǰaa noyonkiind kelsen: minii nutag dotor arvan hoyor böö baidag, ter dotor cusaar uildag samgan baidag šüü. odoo ene ǰidraan avaga ah günčin bas yavǰǰ baisan ter kelǰ baisan. buzartai bolǰ baina, ter mončag ik böötei, ter böö gedeg čini buzar bolniš. ... tegeed –
šuguud čini üneg hucuulaad ögsü,
örh deer čini hon keree dongoduulaad ögsü,
totog deer čini šar šuvuun haikruulaad ögsü, namǰaa noyon baahan namdaad baisan gelee. bičken aigaad, üg kelehdee bičken togtoǰ baina. tegeed ter bičken ohiniig ühüüleed zogsson bolniš.

tegeed ter tagčin geskü gedeg kün kelǰ baisan gelee. odoo ene torguudiin altain savdag, manai castiin savdag hoyor hoyuulaa kereldeed, ter hoyor nutug kimraldhaar ene altan delkee terend dagaad himraldadag bolǰ baina.
torguutiin altain savdgiin nidün arvan tamagt haisnii düntei,
manai savdgiin nidün mingan hoinii hotnii düntei geǰ züüdlev. nutag kimraldhaar ter altain savdag bas zavsartii kimraldah bolǰ baina.

[Příčina sporu] vzešla od nás Urianchajců. Bylo to [kvůli nějaké] jurtě. [Torgúdský wang nechal postavit speciální jurtu pro urianchajské svatební hosty. Někdo hostům řekl:] „To je jurta k vašemu přijetí.“ [Urianchajci se však podivili a pojali podezření: „Proč nám postavili zvláštní novou jurtu pro hosty, do níž nikdo nevchází?“[888]]
Vždyť sluší se přece, aby byla zvláštní jurta pro přijímání hostů. [Podobně jako] bývá zvláštní jurtová kuchyně [při velkých slavnostních akcích] a další [specializované jurty]. To byla samozřejmě chyba na straně nás Urianchajců.
Takže se prý začali hádat, proč jim postavili novou jurtu, do níž nikdo nevcházel (tj. v níž nikdo předtím nebydlel). To byla chyba Urianchajců, že ano? Patří se přece, aby byla pro hosty zvláštní oddělená jurta.
[Nevěsta] byla šestnáctiletá nebo sedmnáctiletá mladičká dívka. Ten [torgúdský] nojon měl dvě manželky. Namǰaa nojon byl synem první manželky. Namǰaa nojon byl tudíž jejím starším bratrem, narodil se z první manželky svého otce. [Nevěsta byla tudíž dcerou druhé manželky.]
Ten [Namǰaa nojon] nechal provést kletbu někým, kdo se jmenoval Har Tangad („Černý Tibeťan“). Ti Tibeťané (*Tangad*) jsou známí v provádění kleteb. Dolů po toku řeky Bulgan v místě zvaném Ar modon byl náš lama zvaný Har hüzüüt düvčin. [Urianchajci přišli, aby lama pomohl odvrátit kletbu. Lama pravil:] „Dejte mi: sedm *bér* černého plátna

888 Handǰav 13. 6. 2014 WS561166 00:00–17:26.

a několik kilogramů žlutého másla.“ Poté šel a ostrou sekerou kácel stromy. [Předtím si ještě poručil:] „Dejte mi ostrou sekeru. Půjdu a po cestě, [jíž se ubírá karavana s nevěstou a jíž poletí kletba,] budu kácet ostrou sekerou stromy.“ Lidé, [kteří jej viděli, si mysleli:] „To je jen nějaký ubohý chudý stařec, kácí stromy [na topení].“ Nevěsta jela na velkém koni mimochodníku, za ní jela služka. Když přejeli Ar modon, začala ji bolet hlava, myslela si, že omdlí. [Její stav] se velmi rychle zhoršoval a když ani nemohla usedět na koni, přivezli ji v nosítkách. To na ni dopadla kletba.
Co asi dělal Har hüzüüt düvčin s těmi sedmi *bér* černého plátna? [To nevím.] Pálil dřevo, jen aby na nevěstu [kletba] nedopadla. Jak byla [nevěsta] v domě tchána, bohužel zemřela a v příhodný den a hodinu ji pochovali. [Ještě za života nevěsta] dala svému nojonovi (Ďamiyanďavovi) velký zlatý prsten.
Stalo se to přesně, [jak se praví:] „Za pány bolí hlava jejich poddané (dosl. maličké)“.[889]

Poté co dopadla kletba Har Tangada, onemocněl i náš Čültem da lam. Ten Har hüzüüt düvčin takto opačným směrem točil růžencem, třikrát nesprávným směrem obešel klášter a celou noc jako by se s něčím pral. [Har hüzüüt düvčin po odvrácení kletby přišel a pozdravil:] „Kletbu jsem stěží odvrátil. Vyspal jste se, lamo, lépe?“ Byla zima, a tak přišel uvázanou čepici pokrytou jinovatkou. Lidé, kteří se té záležitosti [svatby] účastnili, prý všichni onemocněli. A byli to všechno lidé lépe postavení.
Když se kletba projeví, je jako reálné tělo. A to se ten Har hüzüün düvčin snažil poslat zpět. Trvalo mu to tři dny. Lama Gotov se [později setkal s Har Tangadem] a ten mu říkal: „Ten váš Har hüzüün düvčin, to nebylo jen tak. Tu kletbu obrátil proti mně. Dolehla na mě opravdu tvrdě. A tak jsem ji přesměroval na [torgúdského nojona] Namju. A cožpak potom ti Namjovi lidé úplně nevymřeli?“

[U Altajských Urianchajců] byl [nojon zvaný] Baga da [„Malý direktor“] a Ih da [„Velký direktor“]. Vévoda Badai, z chošúnu Malého direktora [se té svatby] rovněž účastnil. A začal se [s Torgúdy] hádat. Účastnil se té záležitosti společně s naším nojonem. Když se hádal s nojonem Namjaa, řekl mu: „Ve svém lidu mám dvanáct šamanů. Mezi nimi je bába s krvavými slzami.“ Jidrův [Čadraabalův] strýc Günčin tam byl taky a vykládal to. Jsou velice nečistí, ti Mončagové, mají spoustu šamanů. Ti šamani ti jsou velice nečistí. ... A dále:
„V koutě ti nechám štěkat lišku,
na střechu ti pošlu krákat havrana
a nade dveřmi houkat sovu.“ Nojon Namja byl z toho poněkud vyveden z míry. To znamená, polekal se a začal se zakoktávat. Jak způsobili smrt té malé dívky, tak to skončilo.

A Tagčin *geskü* prý vyprávěl: „Torgúdský Altajský savdag a náš Sněžný savdag se mezi sebou hádali. Když se dvě lidská společenství mezi sebou hádají, tak i přírodní síly se zároveň rozbouří. Viděl jsem ve snu, že
oči Torgúdského Altajského savdaga jsou velké jako deset kotlů,
ale oči našeho savdaga jsou jako tisíc ohrad pro ovce.“ Když se lidské společenství ocitne ve zmatku, tak se i altajští savdagové znepokojí společně s nimi.

II.5.2. Sodnomiin Baldaa (1932–2015), Bulgan

tangad haraal bucaadag amitan baidgüi biš, tüüniig manai har hüzüüt düvčin gedeg bucaasan tüühtei. tegheer odoo ter kiiden sahius yum baidiim sanǰ, tüünii ed högšil baidiim sanǰ, möngön oosortoi. ter bühen odoo oldoǰ baihgüi. odo lam baina, odo nom hergeldiim baidaggüi ene nom yuund unšdiim medšgüi. tüünees biš nom ih baina, odoo tiim zaadag kümüngüi iim učirtai.
har hüzüüt düvčin ugtaa hüreegiin ih medestei čam šig ih medectei ǰinhen tom lam ih medectei lam. üüniig harluulaad üünd avgai av geǰ lang ögööd har bailgaad taviad kereg bolna mand, manai nutugt haraal tavihaar üügeer hariulna. za či harlana či avgai av manuus keregceetei cagt čamaig kergelne. ǰa odoo hödöö garaad avgai avaad avgaitai kövüüdtei bolaad. huǰirtiin ekind höndlön usund baiǰ baital manai eeree noyon geǰ nige tiim noyon süüliin üyed odaa tüünd hat zalna geed bulgane torguudiin taiǰinhnees neg küüken baina ter odoo hatan boldog küüken tend očood teriig ereed avhaar ter taiǰiinhen manaa hat avdag geed ulus odson hoyor hereldeed ih muu bolaad manai urianhai kučeer bulaaǰ avaad ter hataag tegeed avaad gardag baihgüi yuu tegeed činii orai deer hon keree haikruulna ami tasluulhaar torguudiin taiǰiinhen tegeǰ tegeǰ činii us tasalna tegeed haraal tavina ömnii neg lam hoyor taldii hoyor lam end neg lam end neg lam ar taldii neg lam cug odoo haraaliig bucaadag nom unšaad yavaad baina tegeed ulaan husund ireed neg lamii mön aild oraad neg aag arig cutgaas avsu geheer za giliigeed orood cutgaat odtol odoo kün evčtei bolǰ odson odo manai küree tend küreed evdeed evdeed neg söö amid honaad mangadartii nas barǰ mangadartii nas barhaar odoo düürlee odoo manuusiin us tasarna cusun garav. har hüzüütiig avčiraad üzvüü č? odoo haraal taviad odoo hataan avčüü? odoo šuluun haraal tavi.
oh bi aiǰ baina, hüzüütiig avaad bai. tusgai ger bariǰ baigaad, haraal taviadahi, tangadaar tavisan baiǰ, tom haraaliin tangad baisiim, odoo šiderheen nas barsiim, haraaliin tangadaar haraal taviulčhaar, manai urianhaigaar orood tun tegtel har hüzüün düvčin ireed haraal tavihad tavan hüčteniig bar, ter bühniig nogtlaad hazaarlaad tüünii hüčeer taviad baihaar, oo odaaki hüčtei ger oron talh talh geed hüreed irtel bi biše bi biše taiǰiinhen taiǰiinhen geed minii ami öršöö, minii ami öršöö, taviad ögsön, tend odaad alaad büh kümniig alaad. tegeed neleed ih ühsen baih, ard ireed ter

889 Metafora je založena na přeneseném významu slova *köl* (nohy) v ojratštině „důsledek“ (*köld* v důsledku, následkem). Slovo *köl* tak stojí v opozici k *tolhaa* „hlava“.

hataag ter torguud taiǰiinhen ireed gombiin dav geed neg yembüü derlüüleed neg yembüü köldii taviad, bultuulaad uuld tavčihna. dotraas neg kün hamaa tavisan, hamaa tavisan geǰ čamd ih möngö ögsü geed olǰ avč baina. tegeed olood avaad yavsan. uuld tavisan bolniiš. iim tühtei yum genüü.[890]

Není nikdo, kdo by uměl odvrátit kletbu Tanguta (mong. *Tangad*). Avšak stalo se, že ji odvrátil náš Har hüzüüt düvčin. Například měli jsme Ochránce kláštera (*Kiidiin sakuus*), on měl svůj majetek, stříbrný řetěz, to vše už dnes není. Dnes sice máme lamy, ale nevědí, jak užívat knih. Nevědí, k čemu se které knihy čtou. Jinak knih je spousta. Ale není, kdo by je to naučil. [V minulosti to bylo jinak.]
Har hüzüüt düvčin byl původně velice chytrý, skutečně velký lama, velmi moudrý lama. [Vysocí lamové] z něj učinili obyčejného člověka a přikázali mu, aby si vzal manželku, s tím, že když bude žít jako laik, bude to [jednou] k užitku. Až na náš chošún přijde kletba, on ji odvrátí. Staň se obyčejným člověkem, vezmi si manželku a my tě využijeme, až nastane potřeba. Tak on odešel na venkov [tj. začal se živit jako pastevec], vzal si manželku, zplodil děti. V době, kdy bydlel (Har hüzüüt düvčin) na horním toku řeky Hüǰirt v místě zvaném Höndlön usun, chystaly se námluvy pro našeho posledního nojona zvaného Koktavý nojon. Dívka, která se měla stát jeho manželkou (*chatan*) byla ze [sumu] *taiǰiinhen* (Taiǰových) Torgúdů od řeky Bulgan. Když tam [naši Urianchajci] došli a nevěstu vyhledali, aby si ji odvezli, navzájem se pohádali a znesvářili. Nakonec naši Urianchajci nevěstu násilím ukradli a odvezli. Taiǰovi proto vyvolali kletbu: „Na střeše [tvé jurty] nechť zakrákorá havran, ať se tvůj rod přetrhne“. [Výprava s nevěstou se o kletbě dozvěděla a tak] šla společně s lámy, kteří šli vepředu jeden, po dvou stranách po jednou lamovi, vzadu jeden lama a [nepřetržitě četli ochranné texty] k odvrácení kletby. Když dorazili do Ulaan husu, jeden z lamů si odskočil do jurty [při cestě], že si lokne *airigu.* A jakmile zmizel do jurty se napít, ta naše nevěsta onemocněla. Dojeli do kláštera, tam nevěsta stonala a stonala, přes noc se držela na živu a k ránu zemřela.
[Lidé si pomysleli, že] nyní je všemu konec a nyní na nás přijde pohroma. Přivedli Har hüzüüt düvčina. „Viděl jsi, jak poslali kletbu a nevěstu zabili? Nyní rychle pošli kletbu.“[891] „Já se bojím, pošlete pro Hüzüüta.“[892] Postavili mu speciální jurtu a [nutili jej, aby rychle provedl kletbu.] [Torgúdi] kletbu provedli pomocí Tangada, [893] měli tam velkého zlořečícího Tangada, který zemřel teprve nedávno. Zlořečícím Tangadem provedli kletbu. Když kletba přišla k Urianchajcům, nastala hrůza. Tehdy přišel Har hüzüüt düvčin, uzdou a ohlávkou si zkrotil „pět silných“ tygra, [lva, draka a ptáka garudu],[894] využil jejich síly. S ohromnou silou se obořil na [Tangadovu] jurtu, až hrozilo, že se rozletí. [Vyděšený Tangad se vymlouval:] „To já ne, to já ne. To Taiǰovi, to Taiǰovi. Rač mě ušetřit, nech mě na živu.“ [Har hüzüüt düvčin tedy Tangada] pustil a přešel hubit do Taiǰova sumu, všechny tam pozabíjel. Hodně jich tam tehdy zemřelo.
Později přišli torgúdští Taiǰovi [k Urianchajcům] – [Urianchajci předtím zesnulou chatanu pochovali] v údolí Gombiin dav [a chataně] dali jeden stříbrný slitek *yembüü* pod hlavu, druhé *yembüü* k nohám a pohřbili ji do země v horách – a kdosi z nich [z Torgúdů] se stále vyptával: „Kam jste ji pochovali, kam jste ji pochovali. Dám ti hodně peněz, [když mi to řekneš.]“ A nakonec ji našel a [stříbro] odnesl. Byla pochována v horách. Tak takto se to prý událo.

II.5.3. Aravǰaagiin Čadraabal, Bulgan

har hüzüüt dübčin gedeg hün baisiim gelee, mondag čadaltai baisiim gelee. manai süülčiin noyon ene bulganii torguud geǰ nutgaas hat avaad, tegeed hat avahdaan ter torguuduud ene öšöö bas nige noyon avah geed bulaaldaad hoorondoo ter hataag. tegeed tüünees bolaad manai urianhai tere üyed neleed bayan targan baisan yaasiim, odaagaar bol ed materialaar cokaad avčihsan baina. tegheer ni ter torguud haraal hiilgesen tere manai nutagt, haraal hiilgeed, tegeed bulgani goliig ögsüüleed [hatniig] avaad irǰ baigaad barag odoo ene yag ene gold enii havd irǰ yavaad [čačirtiin amand] hatan övdeed, tegeed yaagaad gevel kök tolhaad küree baisan tere noyon tend baisan gelee. tend övdeed odson. tegeed očaad margaašdii nas barsiim bu? ter hatan, odoo tegeed haraal irlee ene ter. tegeed ter manai küreen deer deerki lam nar bas čadaltai lam nar nom gürem ailtgaad, yeröösee hüč ögöhgüi, diildehgüi bolaad. tegeed ta nar irheer nad ög. bi tüüniig hariulna geǰ ter har küzüüt dübčin tegeed hariulsan geǰ hümüüs heldeg baisan, tangadiin haraal geǰ yumaag ter har küzüüt dübčin hariulǰ čadaǰ baisan. tegeed ter haraal hiisen tangad, havčig tangad gedeg hün baisan. ǰamiyang tangad gesen …[895]

Prý existoval člověk zvaný Har hüzüüt düvčin, byl prý opravdu schopný. Náš poslední nojon si tady od bulganských Torgúdů vzal nevěstu a tehdy přitom, jak si bral nevěstu, tak se o ní mezi Torgúdy ucházel ještě jeden nojon a tak se o tu nevěstu navzájem hádali. Ale tehdy naši Urianchajci byli něco jako dost bohatí a zámožní, dnes bych řekl, že [Torgúdy] přeplatili hmotnými dary. A tak ten Torgúd (= neúspěšný uchazeč) na náš kraj nechal poslat kletbu. Nechal provést kletbu. [Nevěstu] vedli proti proudu řeky [Bulgan] a jak přicházeli podél řeky skoro do těchto míst [ústí údolí Čačirt],

890 Baldaa 6. 16. 2013 WS560925 16:30–25:00.
891 Pravděpodobně se míní: „Nyní rychle odvrať kletbu.“
892 Skok nazpět v ději před příchod Har hüzüüt düvčina.
893 V tomto bodě je vyprávění poněkud zmatené, pravděpodobně se vypravěč vrací k výjevu, v němž torgúdský nojon nechává svého lamu Tangata provést kletbu.
894 Obvykle se hovoří o čtyřech silných (zvířatech) *ертөнцийн дөрвөн хүчтэн* (lev je někdy nahrazován slonem, lev a tygr jsou někdy nahrazováni želvou a jednorožcem).
895 Čadraabal 13. 5. 2012 WS560611.

nevěsta onemocněla. A protože klášter byl v Kök tolhaa a byl tam prý také nojon, tak ona tam nemocná dorazila. Jak tam došla, tak asi nazítří zemřela, ta nevěsta. A to bylo, že přišla ta kletba a tak dále. A tak v našem kláštеře lepší lamové, schopnější lamové prováděli rituály, ale vůbec na to nestačili, [kletbu] nemohli zvládnout. Ale přišel Har hüzüüt düvčin a řekl, ať mu tu věc svěří, že on ji odvrátí. Tak vykládali lidé. Tu takzvanou Tangadovu kletbu dokázal ten Har hüzüüt düvčin odvrátit. Ten Tibeťan, který učinil tu kletbu, byl člověk zvaný Havčig Tangad, také Ďamiyan Tangad.

II.5.4. Cogtbayariin Šarkövüün (1936–2017), Bulgan

ďamiyangďab noyon torguud bas neg noyonii küük avč, namďaa noyonii gedeg kümnii küüken, tehtel, či küündeď baisan, ter namďaa noyonii hüühedtei, mönüü, ööröö kelďim ondra küündeď baisan baihgüi üü, ondra avah geď baisan baihgüiyüü? tegeed köndlöngees ter nöhör odaad avsan baihgüi yuu, bulaaldaad, ter üyed čini manai mongol nutagt eregtei emegtei kümnii sanaa sedhil gedeg yum baiďgüi, aav eeď nutag hošuu yarilcaad, kučeer niilüülčihdeg, getel, či avahaar küündeď baital ter nöhör odood avsan baihgüi yüü, tiim učraas či öčirööd, tangad küm baištee, tangadii čini bas neg tusgai amitan, nerii tangad yum bailaa, ďinghen nerii medhgüi, yas ündesii usii tangad hümün baiď, ih nomtoi erdemtei, tend ireed či avah gesen küükii čini ta hoyor ednüüs avaad yavď baitlaa haraal taviulsan baihgüi yüü, haraal taviulčihla ter nomiin hüčin yum baidag, irď ardaa ih yum šuugildaad, uul had mod čuluun anir garaad, duu garaad, ih yum šuugaad.
odoo ene manai deerk kok tolgain gedgiin dood tald küreen buur geď baina, tendeer nögöö küüken zamdaan evdehgüi yüü, irď yavsan küüken, šine ber, nögöö ďamiyangďab avaad irď baihgüi yüü, zamdaan övdeed end ireed, bas tuhain üyiin yos surtahuunaan güiceegeed, sangaan tavidiim uu, galdaan mörgödiimüü, idee undaanii deeď örgödiimüü, engeed döngöď ingesen, tegeed kevtehgüi yüü, tehtel har hüzüüt düvčin gedeg hüm baiď, ter odoo ih čadamgai, erdemtei gesen üg barag, sainki küükii čini avah geed ter odoo nomiin küč yum l dee, ter tarniin küč yumbuu nomiin küč yumuu, irsen haraaliig gedreg bucaasan, gedreg bucaačihla nögöö ni gedergee očood, haraal har tangad tavisan, bi tavisan bol nadii zaaval avah yostoi, tegeed haraal tavisan tangad bas čadaltai hüm baiď, uy bi taviagüi, bi tavisan, ter kümün taviulsan ter, geed namďaa noyoniig zaagaad ögčihgüi yuu, namďaa noyon taviulsan baihgüi yuu, medďeenč, küükeem avaad yavď odva, bii öör kümünd ögöh geď bailaab, tegeed namďaa noyond odaad, keden kün gurvan kümün garcsiim gelee, namďaa noyon ööröö ühsen guo bi medehgüi, ked künii gurvan künii garz garsiim. ter küüken nas barď, tegeed namďaa noyonii küüken, yer ni udahgüi nas barď, busd nutag hošuun ih üheh baisan, saink kümün har hüzüüt düvčin bucaasan učraas ganc küüken üheed, berii ükeed, šine irsen, busad ni mend hocorson.
odo ene urd gombiin dav geď keldeg ene salaand oršuulsan, oršuulgiin gazar uurhain odoo č hürtel baina, tegeed saink torguud nutgaas ter yos zanšiliin kiidiim uu yamar hairtai hüühniihaa yasiig šönö ireed hulgaiď avaad yavsan geď sonsloo neg üg. hoyor üg, ter üyed yembüü geď möngön baiď, cagaan möngön šüüdee, tüüniig saink uurhai dotor tavidag baiď, keden langiin yembüü medehgüi, tom l baidiim bailuu, gurvan törliin yembüü baih yostoi, baga dund bütüün, butüün uu, dundikiimuu bagiimuu, tüüniih avah geď uurhaig maltsiimaa bas neg yaria baidii, ene alikin ünen hudal medehgüi, ene minii meddeg.
ter ďamiyangďavii hatnaa tuhai ene süüld bolson yavdal boloh učraas minii eeď aav keldeg baisan, ünen baih, ene minii sonsvor.[896]

Ďamiyanďav noyon se ženil s dcerou jiného noyona. Byla to dcera Namďaa noyona. Ale, například, ty sis tu holku namlouval, to dítě Namďaa noyona, ano? Jinak řečeno, Ondra si ji namlouval, Ondra se s ní chtěl oženit, ale ten člověk mu ji vyfoukl a vzal si ji sám. Soupeřili o ni. V té době u nás v Mongolsku se vůbec nehledělo na city mezi mužem a ženou, rodiče a veřejnost se domluvili a násilím [budoucí manžele] spojili. A tak zatímco ty sis ji namlouval, ten druhý chlapík ti ji vzal. Proto tys pojal nenávist. Byl tam jeden Tibeťan. Tibeťané to jsou zvláštní lidé, jmenují se Tibeťané, jak se jmenoval vlastním jménem, nevím. Původem byl Tibeťan, velice učený, vzdělaný. [Zhrzený ženich] za ním za šel a zatímco si oni odváděli tu dívku, tak oni dva na ně poslali kletbu. Poslat kletbu, to je taková odborná metoda (doslova „moc Nauky“). Jak šli po cestě, zezadu začalo něco šumět. Hory, skály, stromy, kameny začaly vydávat zvuk, všechno začalo šumět.
Tady kousek nahoru [proti toku Bulganu] na spodní straně takzvaného Modrého vršku [Kök tolgai] je staré stanoviště kláštera. Ta nevěsta, kterou si Ďamiyanďav přiváděl, po cestě onemocněla, a když přišli sem a vykonali obřadní náležitosti, nevím, jestli zapalovali jalovec nebo se klaněli ohni nebo obětovali prvotiny z jídla a pití, ale sotva to vykonali, [nevěsta] ulehla. Byl člověk jménem Har hüzüüt düvčin, velice schopný, snad se dá říci vzdělaný, a ten tu kletbu, kterou poslal člověk, co si tu dívku chtěl původně vzít, ať už to byla kletba poslaná silou náboženského vědění nebo tantrického vědění, tak on ji poslal nazpět. A jak ji poslal nazpět a ona tam dorazila, tak ten Tibeťan, který ji poslal, věděl, že ona jistě dopadne na něho, ale protože byl ten Tibeťan také schopný člověk, řekl: „Oj, já jsem ji neposlal, sice jsem ji poslal, ale na přání tamtoho člověka.“ A ukázal na Namďaa noyona. [Vysvětlil:] „To poslal Namďaa noyon, víš?“ „Dceru mi odvedli. Já jsem ji chtěl dát jinému.“ A tak [kletba] došla k Namďaa noyonovi a několik lidí, tak tři lidi na to doplatili. Nevím, jestli zemřel i sám noyon Namďaa, ale několik lidí, asi tři lidi na to doplatili. Ta dívka [také] zemřela. Dcera Namďaa noyona nedlouho nato zemřela. Měla zemřít spousta lidí v celém chošúnu. Ale protože onen člověk, Har hüzüüt düvčin, [kletbu] odvrátil, zemřela jenom ta dívka, nevěsta, nově přišlá, a ostatní zůstali naživu.
Tady na východ je údolíčko Gombiin dav, tam ji pochovali. Díra po tom pohřbu je tam dodnes. Slyšel jsem jednu

896 Šarkövüün 14. 5. 2014 WS561155 od 21:35.

zprávu, že od těch Torgúdů přišli, snad aby nad ní vykonali nějaký obřad nebo tak něco a v noci ukradli kosti své milované dcery. A druhá zpráva, v té době bývala tzv. *yembüü*, stříbrné slitky, bílé stříbro, a to dali do té hrobové jámy. Nevím, kolik langů ten slitek měl. Byl jistě velký. Existovaly prý tři druhy slitků, malé, střední, velké. Byl to velký, střední, malý? Každopádně říká se, že tu jámu rozkopali, aby je vzali. Nevím, co z toho je pravda. To je, co vím.
To o té J̌amiyanǰavově nevěstě je událost z poslední doby, a proto o tom mluvili mí rodiče, asi to bude pravda. To je, co jsem slyšel.

II.5.5. Zodviin Tavitai (1937–) a Orolmaa, Bulgan

ter torguudiin noyon öghgüi geǰ tegsen bišüü, urianhai noyond, ternees bolood evdersen hoyor noyon, tegeed haraal tavilcsan baina, či čadna, bi čadna. urianhain doloon hošuunii nige ni badai güng geǰ baina, cengel sumiin mončagiin noyon baiǰ, badai güng geǰ, ter torguud namǰaa wang noyon hoyor hereldeed ternees bolson gesen. ternees bolaad tere mončag noyon, ter torguud noyon hoyor durgüiceed, torguud noyonii küühniig bithei av geǰ tere mončag noyon keleed, tedeeg baital manaihan zaaval avna ged, urianhai, ǰamiyangǰab noǰon zaaval ter torguud noyonii ohniig avǰ ögnö gegeed. tegeed zütgeed avsan čini. tere hoyor noyon kereldsnees bolaad tere haraal ni zuur irǰ baigaad, övdeed tegeed nas barsan gesen.
torguudiin noyon haraal tavisan, enthegiin nutgaas irsen tangad ih nomtoi tangad lam baisan baina, teriigeer haraal hiilgesen torguud noyon, namǰaa noyon, tegeǰ heldeg yum bailaa.
tegeed manai urianhai har küzüt düvčin geǰ ... tere torguudiin noyonii haraaliig ter bucaasan baina, tegeǰ l keldeg.
tere enaak haraal tavisan hün tegǰ baital, tanuusiin irsen ene havcal baiš, ter uul ni nuraad, mod ni huvhraad, bosood suugaad avlaa, tegeed haruulsan, namǰaa noyon hiilgesen nad, bi hiigeegüi, ter namǰaa noyon deen odaad yaasan medehgüi. ter hoyor noyon muudalcsnaas bolson gesen ter mončag noyon ter torguud noyon. dakaad ter čini engeed gazart oršuulahgüi yuu, ter yasiig hürtel avaad yavǰ baisan, hulhailaad, torguud hatnii sharilaa hulgailaad avaad yavsan gesen. nühen üldsen gesen.
anklaad ter urianhai noyon kelelceer hiisen yaasiim, yuunaas bolsiim, hoyuulaa zöreed, muudalcaad, tegeed taaraldaagüi bolson, tegeed ter ǰamiyangǰab noyoniig, ter torguud hatiig bitgii av, bi hat olǰ ögnö, tegeed avsan gesen dargiin suudal bulaaldsan baihgüi yuu.
manaa urianhai doloon hošuun neg hošuund ordog baihgüi yuu ter mončag, tegeed tohirolcoh geǰ, tokiroo hiigeed - hural zövlögöö, tohirolcoo evdeed baisan.[897]

Ten torgúdský nojon ji nechtěl dát. Na základě toho se oba nojonové pohádali. A navzájem poslali kletby. Buď vyhraješ ty, nebo já. Jeden z [vládců] Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců byl *güng* Badai, vládce Mončagů v [dnešním] sumu Cengel. Ti dva, Badai güng a torgúdský Namǰaa wang se začali hádat a z toho to vzešlo. Ten mončacký nojon a torgúdský nojon se nepohodli, mončacký nojon řekl [našemu nojonovi], ať si nebere dceru torgúdského nojona.
Torgúdský nojon poslal kletbu. Byl tam tibetský lama (*nebo* lama Tangad), velmi učený, Tibeťan (Tangad) přišlý z indické země. Skrze něj torgúdský nojon provedl kletbu, Namǰaa nojon. Takto se to vykládalo. A tak náš urianchajský Har hüzüüt düvčin ... tu kletbu torgúdského nojona odvrátil, říká se. Když ten člověk poslal kletbu, tak v té soutěsce, kterou jste sem přišli, začaly padat skály, kácet se stromy a tehdy ten [ten Har hüzüüt düvčin] vstal a [tu kletbu] odvrátil. [Když kletba dorazila k tibetskému lamovi, bránil se] „Já jsem ji nezpůsobil." A tak dopadla na Namǰaa noyona, co se stalo potom, nevím. Když [tu mrtvou nevěstu] pochovali do země, tak ukradli a odnesli dokonce její kosti, Torgúdi ukradli ostatky chatany, zůstala jen jáma.
Původně urianchajský nojon učinil dohodu nebo tak nějak. Potom nevím, co se stalo, navzájem se pohádali, přestali si rozumět, a tak řekl [mončacký Badai] noyonu J̌amiyanǰavovi: „Tu torgúdskou princeznu si neber, nějakou ti najdu." Ale on si ji přece vzal. Byl to spor o vedoucí místa.
Naši Urianchajci totiž patří k jednomu chošúnu z těch sedmi altajsko-urianchajských chošúnů, a Mončaci taky k jednomu. Byli takto dohodnuti, měli dohodu, byli domluveni, ale [J̌amiyanǰav] tu domluvu porušil.

II.5.6. Aravǰuuriin Batočir (1960–), Bulgan

teriig odoo ene manai hümüüs ih yaridag baisan, manai eeǰ baisan, manai hadam aav baisan, odoo ene dandariin aav, büdei geǰ hün baisan, ter hümüüs odoo oroi dandaa tiim yum küündeǰ baisan, ter üyed čini odoo iim tiim yum baihgui, zuragt, aradio, öšöö üzdeg hardag yum baihš, oroi engeed cuglaraad dandaa tiim yum küündedeg baisan, ter nögöö nögöö, bid očood teden lav udam sudur küündeǰ baina geǰ bid nar garaad yavsan sonsood.
tegeed yarisan ter ǰamiyangǰab noyon torguudaas hat zalsiim gelee, hat zalana geǰ yavna, tegeed odoo tendees hat zalaad tehtel araasii torguutiin ter hatnii taliin hümüüs haraal tavisan gesen, tegeed ter hatnii end irsnii daraa haraal irsnii ter hatii čini ühsiim bišüü. tehtel ter ödör har hüzüüt düvčin geǰ manaihnii ayuultai odoo yamar böö yum boluu, ... šönö ireed, nas barsan geǰ, hatnii nas baranguutaa dahiad ter haraaliig ter har hüzüüt düvčin geǰ hün hariulsan gene. tehed čini ter kün orood bürüül yavsan ünen boljim odoo ene havcliin ene uliasan modon hat čuluun engeed naigaad baisiim genee geǰ yaridiim baidištee tegeed očood očihod očinguudaa haraal tavisan hün yag odoo iim esgii geriin örhdeerii šar šuvuu bolood suusan gene. ter har hüzüüt düvčin šar šuvuu bolaad, ter hün bas ih ayuultai haraal tavisan gene, odoo ene tulgad, ünen zuuh baihš, tend odoo engeed unsee samraad doošoo harčihaad suugaad baisan geǰ baigaa, ter kün odoo medeǰ baigaa baihgüi yuu, odoo haraal hariǰ baigaa odoo eniig avah geǰ baigaa, tegǰ helsen

897 Tavitai – Orolmaa 16. 5. 2014 WS561158 00:00–05:20.

lav, o, bi biši, tavisan kunii ter baina, bi kiiǰ ögsön, namaig öršöö, ünsee samraad suugaad baisan, haraal tavisan hün, kiilegsen ezeniig zaaǰ ögsön geǰ baigaam, ter nadaar kii gesen, bi kiiǰ ögsön minii ami öršöö, ter. tegeed harhaar ter šar šuvuu cavčhaad geed avhgüi, ter doošoo haraad ünsee samraad suugaad baisan engeǰ yardiim bilee.
tegeed margaašdii üüreer haraliig hariulčhaad hureed irsen ter kün čini öglöödöö cav cagaan sahal orǰ irsen engeǰ yaridiim bainlee, ertnii sonsson, ter har hüzüüt duvčin, övöl cag baisan bainlee, namar oroi serüün orson cag yum baina.
bayangoliin amii čini barag cagaan üsünd ögsön geǰ neg irlee, küükdiin küis avsan tend ögsön genee, geǰ hoyor yanzaar yaridag baidiištee. ter bayangol čini bas manai nutag,
ter manai urianhai nutag baihgüi yuu. ter torguud nutgaas hatan avsan, tüünii barag cagaan üs geǰ manaihan ögnö, barag ter gazar nutgiig ter cagaan üsünd ögsön, neg yardiim. ter küükdiin daak avna, ter barag ter daakd zaasan gazar geǰ bas yardiim. örlög avna geǰ manai, tegeǰ yaridag yum bainlee, bi bas sain medehgüi, sonsson yum ter.[898]

Naši místní lidé si o tom hodně povídali. Naše máma, náš tchán, Dandarův otec Büdei, takoví lidé večer stále vykládali takové věci. V té době nebyly takové věci jako televize, rádio. Nebylo na co se dívat, a tak se večer shromažďovali a pořád si vykládali takové věci. Když jsem my [jako děti] přišli, pomysleli jsme si, že určitě zase budou povídat nějaké historky z minulosti, a tak jsme šli pryč.
Co jsem slyšel, tak to vykládali, že ten nojon J̌amiyanǰav si namluvil od Torgúdů nevěstu. Jeli tedy na námluvy nevěsty. A když si odtamtud nevěstu přiváděli, tak za nimi lidé ze strany nevěsty poslali kletbu. A poté co nevěsta přišla sem, kletba dorazila a ta nevěsta zemřela. Mezitím toho dne v noci přišel Har hüzüüt düvčin. To byl takový strašný, něco jako šaman. Jakmile ta nevěsta zemřela, tak ten Har hüzüüt düvčin tu kletbu odvrátil a poslal zpět.
Poté ten člověk [Har hüzüüt düvčin] vstoupil za večerního šera [do jurty k Tangad lamovi]. Pokud je to pravda, tak prý topoly [rostoucí] v soutěsce [kolem řeky], skály a kameny se ohýbaly [ve větru, jak kletba letěla sem a tam]. Když tam [Har hüzüüt düvčin] dorazil, [do jurty] toho člověka, který kletbu vyvolal, a proměnil se tam v sovu a posadil se na střešním otvoru plstěné jurty. Har hüzüüt düvčin se proměnil v sovu a taktéž vyslovil děsivou kletbu. [Tangad lama] se posadil pod *tulgu* (železný stojan na kotel na ohništi) – tehdy neměli kamna – tak tam takto prohraboval popel a díval se dolů. To on si ten člověk uvědomoval, že se ta kletba nyní vrací a nyní si pro něho [Har hüzüüt düvčin] přišel, a určitě řekl: „To jsem nebyl já, člověk, který kletbu nechal poslat je tamten, já jsem ji provedl, ale ušetřete mě.“ Seděl tam a prohraboval popel. A ukázal mu, kdo kletbu vyvolal a nechal ji provést: „Ten mi poručil, aby ji provedl, tak jsem ji pro něj provedl. Ušetřete můj život.“ Ačkoli tam ta sova houkala, nic mu neudělala a on se jen stále díval dolů, prohrabával popel a takto mluvil.
Nazítří ráno, když kletbu odvrátil, přišel [Har hüzüüt düvčin] zpět [do urianchajského chošúnu] zcela s bílými vousy, jak jsem dříve slýchával. Bylo to tedy v zimě nebo pozdě na podzim za chladného počasí.
Podle jednoho podání, dali [Urianchajci] ústí řeky Bayangol jako výkupné za nevěstu (dosl. k bílému mléku), podle druhého podání jej dali za první stříhání dítěte. Ten Bayangol bylo také naše území. Když si vzali nevěstu od Torgúdů, tak jej pravděpodobně dali jako „bílé mléko“, pravděpodobně dali toto území „k bílému mléku“, podle jedné verze. Nebo se také říká, že jej dali za první stříhání dítěte. To já dobře nevím, jen jsem to slyšel.

II.5.7. Kakaanii Batcagaan (Bekeen), Zandavaanii Maǰig

yesön cagaan kürgeed avǰ baisan, yesön cagaan yembüü, yesön cagaan atan, yesön cagaan mönggö, yesön cagaan küüken, yesön cagaan bulgan, yesön yes nayan neg cagaan kürgeǰ avčirǰ baisan. bayan omog tiim cag bolǰ baina daa. eneeten daraagiin kövüün ǰamiyangǰav geǰ baisan, ǰamiyangǰaviin hatniig bas ter torguudiin čagǰaa wangiin guravdahi üye, šar wangiin küühiig ene altain doloon hošuu urianhain badain günii hošuunii mončagiin kök tohaid baina, tednee zaluučuud bolad bidnee zaluučuud bulaaldsan bolǰ baina. biden bayan noyaa zaagaad, yesön cagaan avaad kürgeed avčirehdee, ted yesön cagaan kürgüülǰ čidalgüi, hocraad, araasii ongon taviad bolǰ baina. tegeed ongon taviad, ter šar wangiin küüken, tothaarii alhanggud nas barsan, urianhain hadmiin gert oraad. ter tuhai ǰamiyangǰav noyon zee bičken zeerd gedeg duu zokaasan, arvan gurvan bülegtei.[899]

[Když se konaly námluvy, musela rodina ženicha] doručit devět bílých darů, devět bílých *yembüü* (slitků stříbra), devět bílých velbloudů, devět bílých kusů stříbra, devět bílých dívek, devět bílých sobolů, devětkrát devět osmdesát jedna bílých darů. Byla to doba, [kdy se cenilo] bohatství a hrdost. [V] další [generaci byl Baldandorǰovým] synem J̌amiyanǰav. J̌amiyanǰavovi brali nevěstu také z torgúdského rodu, ze třetí generace po Čagǰaa wangovi, dceru Šar wanga. V Köktohai byl mončacký chošún Badai güna patřící také k Sedmi chošúnům Altajských Urianchajců. Jejich mládež soupeřila s naší mládeží. My jsme ukázali svou zámožnost a přinesli všech devět bílých darů, ale oni devět bílých naplnit nedokázali, a tak odešli s prázdnou. Z námi potom poslali *ongona*, [aby nám způsobili neštěstí.] Poslali *ongona* a dcera Šar wanga, jakmile překročila práh a vešla do domu tchánovy rodiny, zemřela. J̌amiyanǰav noyon o tom složil píseň *Zee, malý ryzák* o třinácti slokách.[900]

898 Batočir 17. 5. 2015 150517_003 09:30–13:30.
899 Maǰig – Bekeen 20. 1. 2013 WS560804 13:32–17:54.
900 Čadraabal – píseň *Zee bičken zeerd* je písní zpívanou člověkem, jemuž zemřela manželka. Sice neslyšel, že by ji složil J̌amiyanǰav, její vyznění by však jeho situaci odpovídalo. Čadraabal 160720_003. Jako jediná informantka na mongolské straně potvrdila paní Bulgaa (vnučka nojonského rodu a velká zpěvačka), že píseň *Zee bičken zeerd*

II.5.8. Dandar lama, Handgait

namǰi wang uu, yamar wang bilee, ter tavan sumnii, neg küükiigen hovdiin neg noyna kövüünd morduulaad ögtön bolǰ baina, ter hurimiin nair deer yisün cagaan temee, yisün cagaan hoin, yisün cagaan aduu, yisün cagaan yuun, yisün cagaan bulgan, tegeed yisü yisün nayan nigen cagaagaar odoo hudtaan beleg barisan bolǰ baina, teriig bariad tegeed mongol kümnii yosond gurvan ǰiliin daraa küüken törkömčileed irdeg yostoi, gurvan ǰiliin daraa küüken törhömčileed, cagaan gold irsen bolǰ baina, irehle yamar učirtai, kürgeen muudalcsan bu, küükeen avaad hocraad kürgen kövüün cokaad höödihsen bolǰ baina. salgaad avsan küükee. 21 ond, arvan nigen ond mongol uls čölöölöhöd, mön ter kürgen hovdod ik cergiin noyon bolson, ǰangǰun, tegsen čini, ad bolloo, manaid ireed dairna, ter neg küüknii tölöö ter čigtee nutag taraad nüügeed, taraad nüüged, santaid oraad, santaigaas dakiad ödgöö ter bayangold, altan küz gedeg 60 ork urianhai, altan küz geǰ kelne, bayangold baina, ter ǰimsaird baina, cacraad cacraad cacraad, ǰimsaird ödgöö ter santain sümeeg ter šine torguud tavan sumnii süm ögeed gačin gegeenii süm geed, dörvön tavan ǰiliin emne hovgiin ulaan odon yuu ulaan tugt baigaa zodov gedeg kümün, nas baraad, šalvaan gegeen čini gačin gegeenii huvilgaan geed neg udaa odohla ter duut sumnii bulganii torguudmuud ik šütsen bolǰ baina, nas barhla ödgöö ter kümnii ümsiig šataagaad, ter santaigiin sümd suvrag bosgoson baina, gurvan ǰiliin ömnö, hagas ni tend očson, hagas ni ter duutiin urianhai, ter saintain süme, mön ter gačin gegeenii süm, ter manai altaid bagtahgüi, doloon hošuund orohgüi, šine torguud geǰ tusdaa, šine torguud tavan sum. neg küüknii tölee neg nutag engeed tarhsan.[901]

Snad to byl Namǰaa wang z Pěti sumů [bulganských Torgúdů]. [Byl požádán,] aby dal svou dceru za syna jednoho hovdského noyona. Při svatební slavnosti se dávalo devět bílých velbloudů, devět bílých ovcí, devět bílých koní, devět bílých něco ... devět bílých sobolů, devětkrát devět osmdesát jedna bílými věcmi se dával dar rodině nevěsty. Podle mongolských zvyků po třech letech [po svatbě] přichází dívka na návštěvu ke své rodné rodině. Když přišla k řece Cagaan gol [na torgúdské území], tak nevím přesně proč, jestli se se zetěm pohádali, ale tu dívku si tam nechali a zetě vymrskali pryč. Tu dívku mu odebrali. Ve dvacátém prvním nebo v jedenáctém roce, Mongolsko se osvobodilo, ten zeť se v Hovdu stal velkým vojenským nojonem, generálem, a již věděli, že je zle, že je napadne, a tak se kvůli té jedné dívce všechen lid začal rozprchávat, až do Santai a dále do Bayangolu, kde 60 urianchajských rodin zvaných *altan küz,* říkají jim *altan küz*. Jsou v Bayangolu, J̌imsairu, rozprskli se [všude možně]. V J̌imisairu si Pět sumů Nových Torgúdů postavilo chrám a nazvalo jej Chrám Gačin gegeena. Před čtyřmi, pěti lety zemřel člověk jménem Zodov, který žil v hovogsairském Ulaan odon nebo [vlastně] Ulaan tugu, a toho prohlásil Šalvaan gegeen za převtělence Gačin gegeena. Když byl jednou [na návštěvě v Mongolsku,] tak v sumu Duut a bulganští Torgúdi mu prokazovali veliké pocty. Jak zemřel a jeho tělo zpopelnili, postavili pro něj v chrámu v Santai suvrag, před třemi lety, polovina [popela] byla uložena tam, a polovinu [poslali] těm duutským Urianchajcům. Ten santaiský chrám neboli chrám Gačin gegeena, ten nepatří k nám do Altaje, nepatří k Sedmi chošúnům [Altajských Urianchajců]. Noví Torgúdi byli samostatní, Pět sumů Nových Torgúdů. Kvůli jedné dívce se takto jeden lid rozptýlil.

II.5.9. Tömröön Badai, Hošuud šiyan, Xinjiang

I. Předpověď – věštba kolem roku 1800

manai ene gazart minii övög eeǰiin düü örövčig lam ene kün nad kelsen kereg baina. ter čagdaa wangiin cag üyed bolhla.

manai ter bulganii neg süm baisan ǰig. ter süm barihla anhnii deed üyed gazar üzüüleed odoo mongol kümün sum barihla gazar songodiig baiǰ. tekle zuun ǰild öökön tosaar bülehne gesen bolson ǰig. zuun ǰilees hooraa cusun üzegdeǰ baina, ene gazar taarakš geǰ kelehle. zuun ǰil bolhla tüünees hoora yaahla yaahla šig heleed sum barsimuu geǰ keldeg.

tegeed zuun ǰiliin horin ǰileen barisan bu, bariad neg süm büteed, ter üyiin kün guo bolaad daraa üyiin kün guo bolaad. bas odoo meddeg kün guo odoo zuun ǰil bolohla dain üüsne. manai ene bolson bolǰ baina ene.

II. Vyplnění věštby po 100 letech od vybudování chrámu, přibližně 1920–1930

tegeed üzehle odoo ene keldeg üg odaa ekltni iimee. ter tanai keldegiig manai lam nand kelhle. manai altai hošuun dotor šar dagiinhnii gedeg neg ail baisan gene šar dag. šar dagiinh geǰ keldeg, šar dagiihen ter neg töröl ail gene. haraalč gene ene cugaar, güiǰ yavsan güüg hurgaan darǰee muu keldimbu tarnidiim bu gudas geǰ unaad ühčtiim …. šar dagiinhen, tiim haraalč gene

ene šar dagiinhen eneehenees kün cugaar aidag odaa. kün aihla ene čagdaa wangiin küüken bu, düü küüken bu tegeǰ hellee, ter šar dagiin kövüün avdag ǰig, hut hulgan bolya geǰ üg zööldeed. es öghle ter haraal tavina altaid. tegeed bolhaan oraad tegeed čagdaa wangiin cagt ögsön ǰig ter küükiig

ögkleern hut bolǰ baigaad odaak haraalǰ ailiin kövüün baahan deeremke üzeltei ǰig, odaak ailiin küükiig cokaad zovaahla, tüügeed ecegteen odohla, ecgiin wang yum aikšma, ay avnai bi čamaas küükee, engeǰ kelehle üzelceǰ üzeya geǰ kelsen, üzelceǰ üzeya gehleer ene altai wang kučeer ih

cöökön bolovč haraalaar čamaig üzeya, ter neg negendee buu gargaad üzüüleed dai kiideg bolhla, šar dagiihan küč kürč čadalgüi yavahlaaran keldiim odoo manai altai wang hurla kok buhtei ǰig, hurla seter kok buh ene baruun ever

složil J̌amiyanǰav. Bulga 1. 8. 2016 160801_004.

901 Dandar 17. 1. 2013 WS560791 00:00–03:14.

geederč ǰigne, setree kok buhiin baruun ever gene, köreedeed avčih gene. hurla küren aǰirgaan setriig haičlaad avčihsan tegčheed tömör haircagtai gene, ter kok buhaan ever bolaad küren aǰragaan deeliin seter hoyraag tavčhaad haraal keegeed tavč gene

tegeed bulganii gold ih tahilgan baina geǰ keldeg. ter bulganii goliin ih tahilgand dalalga tavihla ter gazar doraar irǰii geǰ heldeg tegeǰ baihad. tegǰeehad odo ene neg ene gačin gegeen gedeg gegeen baisan ǰig, gačin gegeenii haǰuud odaa neg lamiin ner hellee, yamar anǰaatan gene, neg odoo ter lamiin ner bi čeeǰilǰ čadsangüi. neg ih lam čidaltai lam ǰig, ter untaǰ baigaad sereed, o ene čagdaa wangiig duuddahna geǰ heldiš. tehle ter ceregmüüd dovtlaad čagdaa wangiig duudahla ta negen erdemtei lam küm ǰig, ene küm duudaǰ baina gegeed čagdaa wang irehle, odoo gačin gegegiin duudahna, ene caadk šar dag čini haraal kiičihǰee geǰ hellee. yaagaad medegdva tanard, duun garaad kürčigneed geǰ baina tegeǰ keldim. gačin gegeeniig duudaad tehlee odoo sutraa halaihla irč baidag ni ene. tehlee odoo gačin gegeen dörvön zuun ceregtei kün gene čagdaa wang. dörvön zuun cergiig odoo ter tahilgand kürgelgüi ter haraaliig toshiim uu geǰ kelehle, tosohla gazariin körsön negd lugur lugur geǰ kötlööd iim gazar šuuraad üzegdeed tegeed es üuzegdeed deerees ni hagaad baiǰ čihgüi, devseed daraad baiǰ čihgüi, tegeed oorhaan bolaad, ünüügeer aldraad garva, tünüügeer aldraad garva baihla ene gačin gegeen bolood ter lamiin nerii l bi sain todruulǰ čadsangüi, ter hoyar lam ter tahilagnaas yisün ald gazart emnii ǰin tosaad ene mongol lamiin orhimǰ ni, büs geǰ kelneš ene hoyar lam büseen hayahla ter zogsdiim ǰig, kür kür kür kür geeed irsen yum zogsaad maltuulahla tömör haircag dotra setree kok buhiin ever, seteree küren aǰirgan seter hoyoraagii taviad haraal hiigeed šar dagiinhen gazar dooraar taviad, odo ter tahilgantai niilehle ene altain tavan sumun cugaar garig ireed širig evčin taraad čileeheer tavisan ǰig. tegeed ter hoyar lam odaak büs deereen taviad odaak cergeer örgüülehle örgeǰ daadgüi ǰig. odoo büsdeer hayaad ba hoyor nomtoi lam ergüüleed odaak amiigiin tolgaigiin taaruulǰ ter dotor baidgii ni kok buhaan evrii bolood küren azragaan setrii hoyor nomuun büteel büteegeed tavičhaad kündüügeer gazar doraar yavaad baidag ter hoyar dagaǰ getregee ireed ene gačin gegeen bolood ter lam hoyor nomiin unšlagiig güceegeed ter gedergee ergüüleed tavihla ter šar dagiihen bas neg tahilgatai gene, ter haraaliin yovaad baina beyenenii tahilgand küreed orhla ter šar dagiihen cugii cugaar üheed čilsiim mön, šardagiinhen haraal tavidag ündüsün čilsen yum.

b. Torgúdi odmítnou jediné možné řešení nezvratné situace (dobrovolně se odstěhovat na vhodné místo)

tekle odoo ter ene üheeǰin nutag cacagdva gehle odoo ter tahilga baahan oirtson bas baahan šaltag bolson geǰ heldeg. ter kuüken ter hatan yaalaa, öngörčee geǰ heldeg. haraal kiideg öngörčihsen. haraalaar ühsen. ter cag üyed čagdaa wang uurlaad. dotraan kök hamar güzdei gedeg kün baisan gene. hamriin kök hamartai küm bilee geǰ heldeg odoo endeees yovhom odaa. torguudiin čagdaa wangiin kümün bolǰ baina. odoo endees garaad nuuya, gazar üzesgeetan ekleed odoo ter erdemtei lam sudraa sököǰ avaad šoo nairaad ünegen čihen dambuyingar gedeg gazart odohla taarna geǰ baina geǰ. terendee suuǰ avaad sudur sököǰ baigad odo teged šoo nairaad tegeǰ keldegǰig. dakaad hamaa boldiim gehle altan tevš gedeg gazar odohla taarna geǰ baina. ene hoyor gazart ene altain tavan sum bagtiim geǰee. sain gazar geǰ helsen. odoo kök hamar güzdeig šeereng wang. šeereng wangiin cag ǰig. čagdaa wangiin eceg šeereng wangiin cag. ter kök hamar güzdeig ünegen čihen dambuyingar gedeg gazart odaad üz geǰ yavuulhla devaaǰing ünegen čihen dambuying gansud baina gene. serteng geǰ heldiim gene. serteng šargalǰin gedeg gazar gene. ih šargǰin baga šargalǰin. serteng. ünegen čihen serteng. tend odaad tüniig üzeed tüünees ene altan tevš mongolküreen ar bied odoo hasakstand orǰee. ter gazar. davaačiin wangiin köšöön ardii beye odohla altan tevš baina. šargalǰing tavan čihen. yum uu ünegen čihen dambuyingar. ard küreed altan tevš üzeed gurvan ǰil bolaad hariǰee kok hamar. tekhle šeereng wang odoo ter yamar gazar ǰigee. tegehle manai ter altain šeereng wang gedeg hün araalǰinees aidag kün gene ene gazart güüdeg araalǰin bainaš. araalǰin geǰ kelehle böölǰööd ögdög. odaa tand yaaǰ medüülne wang gegeed cugaar amaan bariad yaagaad medüülǰ bolkš. gelcgeeten. odoo tanai tiiim acaatai temeen deegüür cacagduulaad šeedeg očdiim. araalǰiin tiim bütüün ǰig. dogaagaar keelǰ ögč. acaa ačaad nüüǰ baisan temeen deegüür davuulaad cacagduulaad šeedeg araalǰin baidag keǰ kelehle.

c. chošún je ve válce zničen a obyvatelstvo nedobrovolně rozehnáno

odaak noyon ene kök hamriig bariǰ cok geǰ heleed, kok hamriig bariad cokuulaad. gučin mayaa cokdimbu. döčin mayaa cokdiimbuu cokiulaad. yaagaad čilehle čilcgeeten nüühš geǰ helve. nüüsengüi yum. esše ene šargalǰin šorgolǰin nüüdeg. esše altan tevš nüüdeg

tegeed teden yavdag durgüi bolaad. haalaggüi. tegeed odo noyond muu ǰiiǰaaǰ geǰ kelne. gazar sain gazar nüühees hol. beye ni araalǰinees aidag baiǰahla. tanai tiim acaatai temeer deegüür davuulaad šeedeg oddog ǰig. araalǰin gehle böölǰdög küm. araalǰin temeen deegüür šeeǰ gehle uur ni küreed. iim tüük. esše manaihan tend kürne. esše tiigeen kürne.ter altan tevš mongol küreed ter davaačin wangiin köšöö ta očiǰ üzvüü. davačin wangiin möhliin köšöö ternee caaduud teer kazakstan dotora baidag ǰig. altan tevš gedeg ni ene čuluun gene aguu. dalan car övčeed mahiigiin taviad us kiičheed sardaan tülee tülehle bucladiim gene. ter altan tevš ter. manai altai wangiin kün tend odna gedeg ter cagt.[902]

I. Předpověď – věštba kolem roku 1800

Je to případ, o němž mi pověděl zdejší lama Örövčig, mladší bratr mé babičky. Tento člověk mi to pověděl. Stalo se to v době Čagdá wanga.

902 Tömröön Badai 14. 8. 2015 150814_001 00:52:15–01:04:49.

V tom našem Bulganu byl prý nějaký chrám. Ten chrám, kdysi v dávné počáteční době [tj. po příchodu Torgúdů od Volhy v r. 1771] se stalo, že zkoumali [příhodné] místo [pro jeho vybudování] – Mongolové, když stavějí chrám, tak vybírají místo [pro jeho vybudování na základě posuzování příhodných a negativních příznaků míst]. A tak [když provedli věštění, zjistili], že po sto let tu bude hojnost tuku a másla, kdežto po sto letech se objeví krev a toto místo přestane vyhovovat. A [lamové věštci] radili, co by se po sto letech mělo učinit, a [za těchto okolností] založili chrám.

Z těch sta let možná dvacet let stavěli chrám a když jej dokončili, lidé té generace vymřeli, vymřeli i lidé další generace a nebylo nikoho, kdo by si to pamatoval. Po sto letech nastala válka a to je to, co nás potkalo.

II. Vyplnění věštby po 100 letech od vybudování chrámu, přibližně 1920–1930

a. bezprostřední příčina neštěstí

Takže to, co bych chtěl nyní povědět, začíná takto: To, co jste povídal, nám náš lama vyprávěl [následovně]:

V našem altajském chošúnu byla prý nějaká rodina zvaná Šar dag. Šar dagové byli jeden klan. Všichni prý byli proslulí svými kletbami. Všichni se těchto Šar dagů báli. Dále řekl, že Čagdaa wangovu dceru nebo mladší sestru si Šar dagův syn chtěl vzít za ženu a spříznit oba rody. A vyhrožoval, že pokud mu ji nedá, na Altai (tj. chošún altajských Torgúdů) pošle kletbu. Když se již nedaly [výhružky Šar dagů] snést, v době vlády Čagdaa wanga mu tu dívku dali. Když mu ji dali a spříznili se, [ukázalo se, že] syn z té rodiny [Šar dagů] byl dost surový, dívku bil a trápil, až jednou utekla ke svému otci [a stěžovala si na něj]. Protože její otec byl *wang*, jen tak se někoho nebál a [začal zeti vyhrožovat:] „Hle, svou dceru ti vezmu.“ [Zeť na to] řekl, že s ním změří síly. Altaj wang jej vojenskou silou převyšoval. „Ačkoli je nás málo, postavím se proti tobě svými kletbami.“ A tak proti sobě vytáhli zbraně a bojovali. Avšak Šar dagům nestačily síly a museli ustoupit. Tehdy měl prý náš Altaj wang modrého býka se *seterem* (zasvěceného božstvům). A tomuto seterovému modrému býkovi se prý ztratil pravý roh. Prý odřezali seterovému modrému býkovi pravý roh. A také ustřihli seter hnědému hřebci [a dali je] do železné krabičky, ten roh modrého býka a seter z hřívy hnědého hřebce, provedl na nimi kletbu a [krabičku s kletbou] poslal [proti Torgúdům].

U řeky Bulgan bylo velké obětní ovó. Když se u ovó provádělo obětování, [ta krabička] prý přicestovala pod zemí. Byl v té době jistý světec zvaný Gačin gegeen, vedle Gačin gegeena zmiňovali ještě jméno jednoho lamy, byl to nějaký [lama ze sumu] Anjaatan. Jméno toho lamy jsem si nedokázal zapamatovat. Byl to velký a schopný lama. [Ten lama] se probudil ze spánku a nechal zavolat Čagdaa wanga. Vojáci pospíchali a zavolali Čagdaa wanga. Byl to asi velice učený lama. A tak když [wangovi] pravili, že jej ten člověk volá, Čagdaa wang přišel. Poté ještě přivolali Gačin gegéna. „Ten Šar dag provedl kletbu,“ [pravil lama], - „Jak jste to zjistil, [lamo]?“ - „Je slyšet rachocení.“

Když zavolali Gačin gegeena, [lamové] se podívali do knih, a tu se již [kletba] začala blížit. Čagdaa wang měl prý 400 vojáků. Gačin gegeen poručil, aby kletbě zabránili a nepřipustili ji k ovó. Když [vojáci] vyšli [naproti kletbě], země se začala třást s rachotem „lugur, lugur“ a zvedla se taková [větrná a písečná] bouře, že nebylo téměř nic vidět, takže nebylo možné [proti kletbě] ani vystřelit, ani ji zarazit. Když se to již nedalo vydržet a země začala tu a tam pukat, tak ten Gačin gegeen a ten lama, na jehož jméno si nedokážu vzpomenout, tak ti dva lamové přesně pouhých devět *aldů* před obětištěm hodili na zem své pásy – *orchimdž*, jakou mají mongolští lamové, je tomu možné říci pás – když ti dva lamové hodili na zem své pásy, zastavilo se to. Ta věc, která přišla s rachotem „kur, kur, kur, kur, kur, kur“, se zastavila.

Když na tom místě kopali, [vykopali] železnou krabičku a v ní byl roh seterového modrého býka a seter seterového hnědého hřebce, které tam vložil Šar dag při provádění kletby. [Tu krabičku] pustil Šar dag pod zemí tak, aby, když by se srazila s obětištěm, na všech pět altajských sumů by přišly epileptické záchvaty a vyhynuly by.

Poté ti dva lamové [krabičku] položili na své pásy a když ji chtěli vojáci zvednout nemohli ji vůbec vyzvednout. Dva učení lamové ji poté natočili, naorientovali její ústí [směrem k Šar dagům], uvnitř ponechali roh modrého býka a seter hnědého hřebce, provedli nad ní obřady a poslali ji [zpět], takže putovala pod zemí, až Gačin gegeen a ten lama dokončili recitaci textů. Když ji poslali zpět, tak ti Šar dagové měli také nějaké obětiště. A jak ta kletba šla a dostala se k jejich vlastnímu obětišti, tak ti Šar dagové všichni do jednoho pomřeli. A klan zlořečníků Šar dagů zanikl.

b. Torgúdi odmítnou jediné možné řešení nezvratné situace (dobrovolně se odstěhovat na vhodné místo)

Avšak jak se tato hrozba jednou dotkla [torgúdského území] a obětiště se také částečně pošpinilo, stalo se to příčinou [budoucího neštěstí]. [Také] ta dcera [torgúdského nojona provdaná za Mončaga], hatan, prý zemřela. Ten, kdo prováděl kletby, zemřel, [sám] zemřel kletbou.

V té době se Čagdaa wang rozhněval. V [chošúnu] byl chošúnní správce güzdei zvaný Kök hamar (Modrý nos). Měl prý totiž modrý nos. [Wang se rozhodl], že nyní [všichni] odkočují pryč. [Kök hamar] byl poddaný torgúdského Čagdaa wanga. [Wang se rozhodl:] „Nyní se odsud odstěhujme. Běžte prozkoumat terén, [kam by bylo možné se přestěhovat.]“ Onen učený lama se podíval do knih, provedl věštbu a pravil: „Měli bychom se vydat do země zvané Ünegen čihen dambuying (Země liščích uší).“ [Tak pravil] rozloživ sútry a rozhodiv věštebné kostky.

[A když se zeptali,] kam [jinam] by se ještě mohli přestěhovat, odpověděl, že by se mohli přestěhovat do místa zvaného Altan tevš (Zlatá mísa). Do obou těchto míst se pět altajských sumů vměstná, jsou to dobrá místa. Tehdy Šeereng wang – bylo to [všechno] vlastně v době Šeereng wanga, Čagdaa wangova otce Šeereng wanga – vyslal Kök hamar güzdeie, aby zašel prozkoumat to místo zvané Ünegen čihen dambuying. [Ta místa zvaná] Devaajing – Ünegen čihen dambuying jsou v provincii Gansu a nazývají se prý Serteng, Serteng Šargaljin, Velké Šargaljin, Malé Šargaljin, Serteng, Ünegen čihen serteng. Došel tam, rozhlédl se a odtamtud šel dále do Altan tevše. Altan tevš se nachází za Monggolküree, dnes je to již v Kazachstánu. Za stélou Davaače wanga je Altan tevš. Šel tedy do Šargaljin tavan čihen nebo Ünegen čihen dambuying, poté do Altan tevše, prohlédl si je a za tři roky se Kök hamar vrátil.

Šeereng wang se zeptal, jaká ta místa tedy jsou? [Kök hamar se stěhovat nechtěl, a proto chtěl Šeereng wanga odradit.] Ten náš altajský Šeereng wang se prý bál pavouků – pavouků, co běhají po zemi. Jakmile uslyšel slovo pavouk, hned zvracel.

„Wangu, nevíme, jak vám to máme povědět," ostýchali se to všichni vyslovit.

„Proč mi to nemůžete oznámit? Řekněte to!"

„Jsou tam tak velicí, že močí svrchu nad plně naloženým velbloudem. Tak velicí pavouci tam jsou," řekl [Kök hamar] naschvál. „Jsou tam pavouci, kteří převyšují při kočování naloženého velblouda a močí nad ním."

c. chošún je ve válce zničen a obyvatelstvo nedobrovolně rozehnáno

Tehdy nojon poručil, aby Kök hamara zajali a zbili. Nechal Kök hamara zajmout a zbít, nevím, zda jej zbili třiceti ranami biče nebo čtyřiceti ranami biče. „Ať to s vámi dopadne, jak chce, nikam se nebudu stěhovat," pravil a nepřestěhovali se. Jinak bychom se byli stěhovali buď do Šargaljinu nebo do Altan tevše. Když však nojon ztratil chuť [se stěhovat,] nedalo se nic dělat. Nojona oklamali. Ačkoli to byla dobrá místa, jednak to bylo daleko, navíc nojon se bál pavouků, tak mu řekli, že jsou tam takoví, že močí nad naloženým velbloudem. Když to byl člověk, který jen ze slova „pavouk" hned zvracel, když slyšel, že tam pavouci močí na velbloudy, rozhněval se a došlo to [do takového konce]. Jinak bychom se stěhovali tam či onam.

Byl jste v tom Altan tevši, v Mongolküree, u stély [připomínající] Davaačovu porážku? Jak je stéla Davaačovy porážky, tak za ní je v Kazachstánu Altan tevš. Ten Altan tevš je kámen, obrovský, může se v něm porazit sedmdesát volů a jejich maso zalít vodou – musí se celý měsíc topit, aby se uvařilo. Tak do toho Altan tevše měli tehdy dojít naši lidé od Altai wanga.

II.5.10. Kök alčuurt Hovog Baaša (v roce 2015 ve stáří 84 let), Hovdský Bulgan

urianhai baruun ambanii hošuun, amban daa lam, tegeed wangiin hošuunaas sain noyonii ug zalgaanii küükenii hut bolson baina, hut bolaad yesön cagaan avaad, yisün cagaan temeen küreldeed, yisün cagaan čisčuu ovoolǰ taviad, yesön temeen ögeed, wangiin hošuund irehlee, wangiin hošuun küüknee ögtön, kok mončagiin, cengel sum dayin, tegeed baigaad urianhain, tegtel ter urianhain böögees, ter urianhai šar daagiin gedeg nutag sanǰ, udmiin šar daa, tegeed yavaad, tegeed neg zaluu čam šig zaluu, odoo tanaad harial taviulǰ baina, ter šar daa, döčin böö haraal taviǰ baina. tehlee ene möst hairhan gedeg gazart har hüzüün düvčin geǰ baiǰ, nam odoo neg har malčin,
tegeed irehlee, ter har hüzüün düvčiniig haigaad yavhlaaa, ter bas zolbin yavdag sanǰ, gertei maltai kövüüdtai ǰaahan zolbin yavdag sanǰ, tegeed ardaas ni doloon moritoi kün yavaad haigaad, neg zaluu yavaad olǰee. ene bangiin hošuu haaz geǰ baištee ter har uul, ter damǰaa noyon, neg lam kelǰ baisan, ih nastai hum bilee, tegeed ireed odaa har hüzüün düvčin. ter cagt küm alsan küm cöökön baisan sanǰ, küm alsan küm baidgüi. tegeed neg ceregt yavsan, haana yavsan zaluu neg küniig alsan baiǰ, küm alsan küm olǰ ir. arhi uugaad, honhaan očir züüčihsen, ter har hüzüün düvčin. tegeed doloo honogt bök kün üürǰ avahgüi yuu, neg bök küm alsan küm ǰig, bök küm sanǰ. neg odoo neg zarlig bolǰee. ta nar neg hatguur, neg ger ungaaǰ bolohgüi. tegeed odoo baruun haaz, ter guanz baištee, guanziin ene tal har uuliig čini baruun haaz gedeg gazar. tegeed arihdaad, yavǰ baigaad, kürz avaad, doloo honog arihdaad, arih uugaad, ter kümünd üüregdeed, ter nücgen kümün zodog šüüteg üürǰ avahgüi yuu. buraa gedeg yumun šuurgand gazar zoosaad baisand, ter ih lam kelǰ baisan. kürz avhuulaad neg udaa ergeǰ ireed. odoo hiid sum dugand burhan baihgüi, gazar dooguur tavisan baištee. neg kürzaar ereed olohna har cusan bagširaad odson. gazar dooguur taviǰ baisan yumiig tendees, šar daagiin döčin böög tend gald šatsan, tegeed darsan tüühtei. tegeed wangiin hošuun engeǰ evdereed goliin ööd neg küüken yavlaa gedeg ünen. urianhai hut bolaad, haraal yumun, amii angalzaad baisan, bariin tolgai šinge, neg baga čamšig kövüün, nom unšaad, hariulga hiiǰ baina, čamšig. ter neg iigeed ter küükend tusaad gol ööd yavaad burhan bolson. tiim tüühtei ünen. ter nad kelegdeed neg wangiin hošuunii kokšin lam kelǰ baisan.[903]

Urianchajský chošún Baruun ambana, Amban da lam, namluvil z Wangiin hošuunu[904] dceru urozeného původu. Rodina nevěsty přijímala „devět bílých", přivedli devět bílých velbloudů, nashromáždili devět [štůčků] bílého hedvábí, dali jim devět velbloudů. Přišli do Wangiin hošuunu a řekli, ať jim dají svou dceru. Jeden mladík jako ty od Kök Mončagů, [v dnešním] sumu Cengel, v Dayinu, kde byl lid zvaný Šar daa, původem byli Šar daa, provedl pomocí šamanů kletbu proti nim. Čtyřicet šamanů vyslalo kletbu.

Tehdy v Mösthairhanu (Ledových horách)[905] byl Har hüzüün düvčin. Byl to obyčejný pastevec. Když [kletba] přišla, šli vyhledat Har hüzüün düvčina, protože on se potuloval kdoví kde, se svou rodinou, dobytkem, dětmi, chodíval, kde chtěl. A tak se jej vydalo hledat sedm lidí na koních a jeden mladík jej našel.

Ten Bangiin hošuun byl, jak je Haaz,[906] ta černá hora, ten Damǰaa noyon [bydlel tam]. Říkal mi to jeden lama, byl to velmi starý člověk. A tak ten Har hüzüün düvčin přišel. V té době bylo prý velice málo lidí, kteří by byli zabili nějakého člověka. Nebylo lidí, kteří by někoho bývali zabili. [Har hüzüüt düvčin] poručil, aby mu našli člověka, který někoho [v životě] zabil, a nakonec našli nějakého mladíka, který asi byl vojákem nebo tak nějak, jenž kdesi zabil člověka. [Har

903 Kök alčuurt Hovog Baaša 16. 7. 2015 150716_003.

904 Wangiin hošuu – hlavní ze dvou chošúnů bulganských Torgúdů, lidově nazývaný Bangiin hošuu.

905 Pohoří Mönhhairhan.

906 Přibližně v místech současného hraničního přechodu Yarant – Taikeshken.

hüzüüt düvčin] se opíjel, na krku [mnišský] zvonek a vadžru. Ten člověk, který někoho zabil, byl silák a ten [Har hüzüüt düvčina] týden nosil na zádech. Jednoho dne nařídil: Nesmí se zbořit ani jedna chýše, ani jedna jurta. A v tom Západním Haazu, tam jak je dnes hostinec, na tuto stranu od hostince se to nazývá Západní Haaz … opíjel se a vzal si s sebou lopatu. Po sedm dní pil, opíjel se, nechal se nosit oním člověkem, ten silák se oblekl jako na zápas a nosil jej. V bouři se vrby skláněly až k zemi, říkal ten lama. Nechal si donést lopatu, jednou to místo obešel. [Zjistili, že] v klášteře v chrámu se ztratil buddha. [To oni Mončagové jej ukradli a] poslali pod zemí [společně s tou kletbou]. Lopatou to místo prohledal a v tom vyprýštila [ze země] krev. [Našel tam] ty věci, které poslali pod zemí. A těch čtyřicet šardaagských šamanů tam zhořelo. Takto je potřel.

A je pravda, že když se ten Wangiin hošuu se takto rozpadl, tak jedna dívka jela proti proudu řeky [Bulgan], když se vdala za Urianchajce. Ta kletba otvírala tlamu jako hlava tygra. Takový malý chlapec, jako ty, vedle ní četl [ochranné] texty odhánějící [kletbu]. Na malou chvilku ustal a na tu dívku to [v tu ránu] dopadlo a ona zemřela, jak jela nahoru podél řeky. Je to pravda, bylo to tak. Tak mi to vykládal jeden starý lama z Wangiin hošuunu.

III. Mongolské texty

TX1
tuulič gedeg yumun ǰinhen burhnii serüün cagiin yumun gedeg šinge yum kelǰ bainš.
tovšuur cokaad tuuli kelne geǰ oheee geǰ hailaad kelne.
nam hüühdüüd zavsardaan ahar yumaan či bid hoyor heldeg šig üliger gedeg bas baina.
tüük geǰ helne geǰ ter zavsardaan helelcdeg tüük helne geǰ.

TX2
Соёлын өвийг хамгаалах тухай: 27.3. Палеонтологи, археологийн эрдэм шинжилгээний хайгуул, малтлага хийх болон Монгол Улсын нутаг дэвсгэр дээр гадаадын иргэн, судалгааны баг, байгууллагад угсаатны судалгаа хийх зөвшөөрлийг соёлын асуудал эрхэлсэн төрийн захиргааны төв байгууллагын дэргэдэх Мэргэжлийн зөвлөлийн саналыг үндэслэн соёлын асуудал эрхэлсэн Засгийн газрын гишүүн олгоно.

TX3
baraγun γarun da lama Čültüm nigen kümün ulus törü-yin yeke kereg-tür udaγ-a büri sanaγ-a kerkigsen ǰüil bükü-yin tula sayi dayičilan ǰarlaγsan anu edüge tegünü biy-e man-u sayid-un γaǰar-a ireǰü uul osul buruγu-i uqamsarlan medeǰü urid-un tasiy-a bodulγ-a-yi nigemösün qalaǰu egün-eče tus ulus-un kereg-dür ünen siduryu-bar daγaǰu ǰidkükü yabudal batulan medegüljükü ene inü aγula dabaγ-a-u činadur aluslaγdan degüüǰimdeǰü busud-un sür küčün-tür abtaγsan yabudal-i neng nigülsültei bolqu tula tüilün γaǰarača erkeügei qauli-ača γadan-a ǰabsaračilan örüsiyel üǰegülkü bui bui-ǰa-a

TX4
ai. kökšin ulsuud nam kelǰ baisan, oi ih saihan kelǰ baisan čaavaas, neg č medehgüi. ene gadar mongolaas kedüü davaad kedüü irsen, yamar ail yaaǰ yavǰ baisan yaaǰ nüüǰ baisan cugaariig helǰ l baisan, ih dain bolaad ... bid nam tooǰ baisan biši. bid nar temdegleǰ hocraaǰ baisan biš. manuusiig kövüün baisan cag.

TX5
gehdee bi bag cagiinee sonssnaag martadggüi baisiim. tüünees nad sursan surguuli gediim baihgüi ǰiriin nige neleen höröngtei bayan maltai kümni ohin dang honi hariulǰ saal saaǰ ih ert bosoǰ avaad oroi untadag angi meddeg yum baihgüi, gehdee bi sonsgoloor ööröö mongol cagaan tolhaa odoo ene kiril üseg dang unšdag bičdeg bolson bolniš, toonii arag gedeg yum bi medehgüi naad zahdaan too gedeg yumaan ceeǰeer bodhaar nemeh hasah huvaah ürǰüüleh yamar yumun yostoi yuman kelǰ ögǰ baih šinge boddog, ǰinhen toonii arga medehgüi.

TX6
ene ǰil yum martagdaad bolohgüi. deerees minii eleg muudaǰ odson, namaig mori unuuldaggüi, mašaan teehnikd gargadaggüi. baahan yum martaad baina, ternees biš heldeg yumun sonsson yumun ih baisan bilee tavan üg baihad taviig es kelheer negiig dutuu kelheer nad nüül kilenc bolhiim. tegeed kelelgüi baina nuuǰ baina bi. tavuuliin tavuulaagii medehgüi bol uhaan balraad negiig martačhaad nad nüül kilinc bolhiim.

TX7
Handǰav: ter hoyor hošuu törsön baihad tegeǰ hil gargaǰ baisan bailgüi, yamar noynii üyed [medehgüi], neleed ertnii cagt.
Ondřej Srba: sönköliin ehnii širgend ter günii hošuunii hüree baisan ter gazar urianhain nutag dotor baisiim uu?
Handǰav: urianhain nutag dotor, hoyor hošuunii kelelceereer orǰ irǰ zahčin güneeten zusdag baiǰ, tegeed sümeen barisan, zahčin hošuun kitadiin zurgaan gedeg hovdiin amband ih möngö hahuul tülheed, tendees zahčin hošuun kitadiin amband ih möngö öghčhööd, ter gazar avah geǰ baiǰ, tegeed tegǰ baital manai aaviin ug amgalang zangiig zarligaar, yuu helǰ baisan ve? bavii hatan bavai da lamoo baahan yum kelǰ baidag, tiim amitan gazar avdag amitan irsen, zahčin salaa gedeg tend baidiim bainiiš, zahčin salaa manai nere hürtel end baina manai nutagt baina, tegeed amgalan zangi hoyor šarga morion soiǰ baigaad neg moriig unaad neg moriig kötlööd senkeriin havcald baisan gertee hüreed eneekčini, tegeed hüreed eneekčini, bavii hatan … yamar yumtai sairaagüi baihad boovii tatan bi end zahčin urianhai hil togtaaǰ baisan tamag darǰ bičig bičüülǰ baisan, bava da lam badam sambuu geǰ helǰ čidalgüi bagš lamdaan tolgaan cokuulǰ baihad tegeǰ yavlaa,

hereldeǰ hereldeǰ, tegeed amguulang zangia duuduulaad manai hošuun, ododgüi, tegeed kitdiin zurgaan kelǰ: amguulang amguulang gehaar arvan tavnii sar šinge baisan baina geǰ bolgoson, argagüi mantgar har kogšin baisan baisan geǰ kitadiin amban ingeed doromǰlohgüi yüü, tegheer odohdaan kergeer sairiin montgor čuluu kiiǰ avaad yavsan tegeed eneek čini böösön gedeg yum baiǰ, čamaig zurgaan zurgaan geheer, zursan burhanii körög šig yum bolgoloo, zulmaasan gulz tekiin hoohonog šinge yum baiǰeǰ kitadiin ambaniig doromǰilčhood, kereldeǰ baigaad döhöǰ suugaad döhöǰ suugaad gosaan tailna, iškee öimsöndee böös halaih šinge bolaad iške öimseen bariǰ döhöǰ suugaad kitadiin ambaniig tolhaa dundii ganc iške öimseerii cavčiǰ, kitadiin amban unaǰ odoǰ gene.
tegeed huuliin šar devter gedeg yum haliahaar tiim kümd tiim yal noogdono, tiim yumand tiim yal noogdono huuli gedeg yum sudalčihsan baiǰ, öimseer cokison yumand yal geǰ yum zaagaagui tegeed čadaǰ baisiim.
tegeed eneekčini hovdod neg mori unaad neg mori hötlööd hovdiin yaamaar oraad eknee naiman ulaan avdar gesen kebtei bilee ehnees hoyardahi avdariig hagalǰ evdeed kiliin zurag avčirna, zahčind delgeǰ üzüüleed kööǰ baisan.
tegeed ter hataan könǰil gutasand otogtii kevteed zahčiduud galzuurč baina sümee čini ungaasu, darǰ unagaadag bolaad sümeenii condgiin bagan bolniš teriig ganc süheer baltaan ir oruulčihsan, zahčin kil togtaačihsan, amgalan zangiin cavčsan oron, sümiin condog nyacaaǰ odson baisan.

TX8
manai ene mongol kümün kitadiin haria baiǰ 308 ǰil manǰiin kitadiin erhend bagtaǰ baiǰ, ter üyed duganii širgenii ehind gortig tatčihsan oron baina, tendeer zahčin irǰ küree baiguulna tegeed manai noyon manaihan hamaa baina geheer Altai Čingel Öröngöös naar baina, ter bas manai gazar ene bas manai gazar, ireed nad šig neg kökšin lam ulstai hamt irsen baina, teheer čini ene gazar manai gazar, či yuu kelǰ bainač, geheer guo manai gazar zahčin geheer, süh avaad cavčiǰ ǰisheelbaihaar bahii cavčihgüi yuu? zahčin ireed kitadad očiǰ medüüleed tendeesii elčin ireed zarag šüüdeg baihgüi yuu, zarag šüühdeer ene bayan nuuriin ekin kötöl, ene sönköliin ekin hiiten dulaanii kötöl, naad muhar narnii kötöl, tüünees naar manai, iigeen tathaar ulaagčnii kötöl, tüvšin nuuriin kötöl, ulaan davaan, üünees naar manai baruun ambanii gazar baiǰ, tegeed avaad, hursgaan tal malhaatai, huutuu haa hünstei, huvhai zahčin yavǰ zail geǰ keleed daviraad tegeed gazraa bulaaǰ avǰ tegeed tiim tüühtei yum gelüü.

TX9
torguud noyon hoyor hün yavuulsan. minii gazar yer ni ang agnadag tiim zürhtei küm baih yosgüi. urianhain ǰumag l bii. geed yavuulsan. ta nar zügeer evleed očaad uulzaad ergeed ir geǰ baina. daguulaad. es tegvel ter gučin hünii zorigtoi. gunan bariin tenkeetei küm boldog. ta hoyort lav küč öhgüi. zügeer učir baidlaa keleed. tegeed očood učir baidlaa kelhaarii keleed bugaanaa avaad. noyond belgelčheed. ter noyon šagnasan bailgüi. belegšeegeed. üünees hoiš minii gazar bitkee agnaǰ bai geed yavuulsan.

TX10
manai aav odoo neg hori garsan hori hürsen dainii baihad baldandorǰ amban baisan baigaa manai aav čini odo odoo baisan bol zuun arvan dolaatai baih yostoi myanga yesön zuun ond törsön. ter baga barag hori kürsen č yumuu guo č yum uu ter üyed baisan baigaa, ter manai aav üzeǰ ter manai övögd irǰ baisan baigaa, ih mondag carailag ih öngölög ulaan, ih mondag saihan hoolaatai küm baidag baisan geǰ helǰ baidag bilee, baldandorǰ amban ireed üg keleed küntei küündeǰ baihaar kür kür kür kür geǰ baidag baisan bilee geǰ kelǰ baisan bilee, tegeed ter odoo mondag hoolaatai duutai kün baisan bolǰ baina, kür kür geǰ baisan biši, geǰ yarǰ l baisan, tegeed ter odoo ih tom mondag hoolaatai baisiim bololgüi.

TX11
buuraltohoin ceregt yavuulčihsan heden ǰil, ohitoi küündsen ohin baisan bainldaa, bucaad sürnein yariǰ baisan okiig noyonii aduuč avčihsan, tegeed noyond odaad cergiin alband yavaad irev, noyon aav, hatan eeǰ ta, ayuuhaan sürneig gadančilaad, aduučin aksakaliig dotnočilood, avah gesen avgaigii aduučiin avaad ögčihvüüd, ayuuhaan sürnei bi yaanaa, oi tegsen noyon činii avdag avgaigiig bi medeegüi, odoo tekhaar tun durtai küüken kel, tüüneeg čamd avǰ ögsü, haranǰigiin küüken avna geed biši, odoo ter haranǰigiin küüken tüüniig toošgui küüken baisiim, tegeed noyon aman üg kelheer odaa avǰ ögsön. sürneig toomaargüi küüken baisan ter haranǰigiin küüken.

TX12
dörvön oirad buudalcaǰ baihad nigneesii zulǰ amitan davǰ irǰ baisan gediim. zavsartaan baildaǰ odaad neg keseg zulaǰ davǰ irsen. cagaan sahaltai kokšin türüüleed zam zaalaa garǰ baisan gediim bailaa. šuurhain har

küren čuluugaar kiisen olon bayingiin oron baigaa. cagaan saraan arvan gurvan gedeg ödör tend bayin barij cagaa temdeglesen.

TX13
kitadiin pa wang gedeg conjiij dairj suuj baisan neg kitadiin amban, zurgaan tüm cereg morduulčhaad kitad cereg, baišingiin oroi deer garaad halaigaad, ganc č hüm ergej iršgüi gej pa wang gedeg kitadiin noyon gej keldiim bilee gej keldiim bilee ovoo ah. halh bargaan cereg hoorondoo olzaan bulaaldaad, bargaan bayar said gej šogtaasan cagaan zaluu, manai sampil zahiragčiin, manai eej baisan baga ohin, mal muulaad ölgöčihsön baisan, tegeed neleen zaluučuud ireed neg cai čanaad, tegeed zahiragč bosood biyeen mah čanaad, bozaan tom haisan taviad, uivaruulaad zagsan bolaad šöl bucalgaatal möč möčeer čömög čömgeer tolhaa tolhaan oroi deer garaad cai čanaagüi baisan üneer, haruus haruus haraad güildeed bailaa, ümteegeed, tegeed neg cai čanaad bargaan bayar saidiin morin muudaj baina gej ih möngötei emeel hayaad, ter bayar said bor morio hayaad, mori soyij baigaad tegeed gürteer davaad zulaad yavj odson gediim bailaa. bayar saidiin bor gej tom moriin yamar yum zahij baisan ter bayar saidiin bor tom bor baidiim bilee. manai aav keldiim. hoinii sonsoj baisiim. guyadaan šarhtai yavsan bailaa ter bargaan bayar said halh barga hoyor olzaan bulaaldaad barga büsleltii setleed zugtaagaad bargaan bayar said hovduur šarhdaad yavj baisan.

TX14
toos torvog aakan gej ih luuvarčin baisan gelee. toos torvog aakan gej neg elkin baij. torvog akaan elkinii odoo end ganc neg amitan baina.
ah düü nar baisan baigaa. šajin beevei ulaadai cagaadai torvog gej nertei. tegeed nige ganc okin baij tednüüsiin düüi. ter haankiin küm baisan maani ter okintoi neg zaluu saindaad, ger bariad hajuudii baij baij ter kürgii. tegeed ecegteim baij ter zaluučuud. tegeed manaihnii sanaa muudaj baina, manaihan büdüün luuvarčin, či amid gar gej, čamaig alah gej baina gej, ehnerii helj. ter küühen gehaar: čamaig baihaar namaig yuu gej alah ve, gej helj. teghaar yerdeen ta amitai garsan ni sain gej, kiceej baitan, tun itgel baihgüi, ta amitai garsan ni sain bui gej, ter küüken helj baisan. avgaii kelj baij. tom hadam ahii göröösönd yavya, göröös angnaj, ter kürgeen dahuulj: za odoo yav.
tegeed nige gazar ireed: či nüd saitai geed, hadaan torcaar mölköj garč baisan baina. göröösön möškij. tegeed nüd saitai gej, či türüün gar geed, albadaad baihaar odaak ehneerii neg kelj baisan sanaandii orj. tegeed önöökčini mölköod hadaan torcaar göröös halaidag garč yovaad, ehnernii kelj baisan sanaandii oraad baihiim.
odoo iim beyesnii gartai buu baisan biši. iim mölt [=byalt] gej yum umulgaj baigaad. tiim yumaar darj bugaan gal avhuuldag buu barij baisiim. odaak möltöö umulgaj avsan hacartaa buugaan barisan araasii harvadag gej baisan, tom hadam ahii. tegeed kürgee alj čidsančguo.
tegeed ehnerteen irj. tegj baij činii helsen ünen kebtei. tegeed neg gaigüi sain morion bariad, odoo ene keliin uyačihaar inzgaaj čiddaggüi ese baina uu. ene mornii tegeed soij baigaad. söö hais köörüülj utaa haruulaad, odaak nöhröö orguulah gej baital odaak zaluučuudiin ecgii garč šeegeed, odoo küüken nöhröö morduulaad yavuulj baital nöhrii üzečheed, kökšin ecgii üzečheed, kövüügeen duudasiim baina. tegeed odoo nöhrii mordaad. türüü mordaj yavsan. odoo untaj baisan uls serj baital udniš. ter hovdruu orj baisan gedeg. tegeed beevei šajin cagaadai ulaadai torvog tos gej kürgeteigeen tegej kööcöldöj yavsan gene.
tegeed hovdiin yaamaar orj keleed iigilee tegelee irj zorj irev gesen. tegeed tednüüsiig hovdiin yaamnaas kümün garč ter kürgiig luivarčidiig ingij alaad baina. tolhai molhaigii tend hathaj iim učirtai gej yavdliig bičeed. cugii alaad. tegeed ter beivei šajin gedeg tednüüsiin nereer beevei šajin ulaadai cagaadai torvog baij baisan. ulaadai cagaatai beevei šajin. tüünii neriig medsen domog baij.
tegeed ter torvog aakana küüken sadan erüüdeed alčihsan. tiim yargačin baij küüknee alsan
torvog aakna küüken sadna jirgal muutai baidag.
torvog aakna elkinii odoo end ganc nige amitan baidiimuu. tegeed daragdsan genee.

TX15
yolt bulganii ehend tendees güij sönköld harij irj baisan. yavgan övöl. nam gertee harij ireh gej. cagaan sar boloh gej baisan aav eej tülee beld gej duuduuldag baisan. hujirt gatlaad serüügeer güigeed tegeej irj bailuu serüügeer har but neg aild irj honaad. tend irsen neg ail baij, nutgiin kokšin ail, cai ödörjin güisen kümün hool ideh sanaatai zaluu kümün. usand šar budaa köölgöj ög, öör cai hool ögölgüi, hol yavsan yadarsan kümd tegdiim gene, buzardagüi yadardgüi. kulmis gedeg nohoigaa dahuulčhaad güisen ter nohoi honhtoi ter odoo zamdaa čono nohoi ganc kümiig zamd barga čono nohoi barij iddeg. tegeed šönö güigeed manai övgiin övöljöö gürtiin amnii dord bolniš, tendbaisan, tegeed güigeed harčihna nohoi, honolgüi naaraan güigeed yavčihj, öglöö ter ailaas bosood, türgenii eheer irj baital, aavm mori hötlösön küreed irev, čamaig irj yavna

geǰ medeed, kulmis söö güiǰ harilaa honhaanaanii aniraar medeed.

TX16
ter anh keerees olǰ avsan burhan bilee geǰ keldeg baisan, neg malčin küm, ter noyon kambiig, övöl castai ..., malčin honi hariulaad, yovaal, neg uulan deer garhaar, ter uulaan caad tald bük gazar castai, neg l mingan hoinii hotnii gazar har baigaad baidag, ödört ni garaad nögöö küm hariulǰ yavaad halaidag nögöödk‘ tiim l baigaad baidag, neg ödör bas šine casn orson yaasiim dahiǰ, tegeed nögöödk‘ önöödör yaasan šine casn orson, ter uulaan oroi deer garaad garhaar, mön nögöödk‘ huučin yanzaaraan har baisan, ter odoo yamar učirtaim geed küreed odhaar ter burhan baisan, ... tegeed zalǰ avčiraad tegeed odoo gandan hiid miid zalsiim bailgüi, tiim tüüktei burhan gelee geǰ manai kokščuud tegeed keldeg baisiim.

TX17
ene wenhua dageming soyoliin huvisgal ese baina uu, hasgiin yumaar hamt huraačihsan, dahiad hoinii huvisgal bičhan erh čölöön bolaad dalan kedüüger on, hasgiin yum avaad ter hocorson tend, ter gazart hocorhlaagaar ǰintangzi övgön baina 86 kursen, ter övgön ma hoyor ter tamgiig unšaad üzeed bi kelve ene tamga odoo manai urianhain tamga, ter küm kelǰ baina ǰingtangzi gedeg övgön, odoo eniig gertii kürgediim gene, tehleer batnasan ih kövüün baisan teghdee, ganchan noynii kövüün geed bas nooldaand avtagdaad huvisgalt, soyoliin huvisgalt, ter küm avsangui, eniig bi avhad garaagüi, minii düü baina, es teghaar minii ah baina, senge lam, sengeen lamd tend tušaahlaar, tegeed avčiraad sengeen gert taviba, sengee bas huvisgalt bayan kün noyinii ug gegeed üüniig bas nooldaand avlaa, ter cagt, oo üünii ezen bi bišee, bi šaǰindii, šaǰnii taldii nad mederel ik baina, tamgaan tald nad erkguo, tegeed batbayariin gert kürgesen, iim učirtei süüliin tamga, tegeed ǰiliilee, odo ene tamga hamaa baina, medehgüi …

TX18
naaš ni nüügeed il tarvagtai geǰ gazar irǰ nutgalaad tegsen ter dotor altain savdag ardaasii nöhöǰ ireed büten amraahgüi iǰil zairiin usiig isgelen geed nüüvüčüü, il tarvagtain usiig ämtaihan geed nüüvüüčüü. geed haikraad baisan. teghaarii bür holǰilgüi tegeed naar davǰ irsen, anhnii noyan altai wang geǰ noytoi bolaad, tegeed ǰoohon durgüi hürsend albataa cokaad aldag ter torguud noyon iim širüün, tegeed neg yum meddeg hünees avraldaǰ asuusan, manaihan iim dogšin noyontoi bolood yaagadag ingiǰ baina teghaarii ter argagüi, iǰil zairiin savdag törǰ tanuusaas öšöögöö avǰ baigaa yum baina, tegeed iim dogšin širüün bolson. tegeed altai, čagdaa, namǰaa gurvan noynii üy bolsiim baina.

TX19
Yanǰmaa: ter urianhaičuud anh nüüǰ irehdee yamar gedeg nertei gazraas nüüǰ irsen geǰ domogtoi gesen bilee?

Handǰav: gulz haingiin süm geǰ palu gedegt baisan

Y: malaan gurvan ǰil suvairuulaad geǰ nüüǰ irsen gene

H: ingen čihen dambuuyingar, eles teeke gedeg anh tiim gazar baisan gelee, urianhai nüüǰ irsen, gol süm kiidii gulz haingiin süm geǰ baisan gene, ene palu gedegt l baisan, olaad avsan yum čini otgo ǰins hoyor, haigaad irsen yum čini had čuluu hoyor geǰ, manai ene nutug šinge tiim ih had čuluu biš, olaad avsan yum čini otgo ǰins hoyoroor kitad šagnaǰ baisan bolniš.[907]

Yanǰmaa: Když se Urianchajci prvně stěhovali sem, z jakého místa podle pověsti přišli?

Handǰav: Kláštery Gulz a Hainag, bylo to v Palu.

Yanǰmaa: Dobytek nechali po tři roky jalový a pak přikočovali.

Handǰav: Bývali prý na místech zvaných Ingen čihen dambuuyingar a Eles Teeke. [Odtamtud] Urianchajci přišli. Jejich hlavní klášter byl klášter Gulz Hainag. Bylo to v Palu. Nalezl jsi tituly a odznaky. To, co jsi hledal, jsou skály a kameny? Tolik skal a kamení jako v našem kraji. To, co jsi našel – Číňané dávali odměny v podobě titulů a odznaků (dosl. *otgo* – paví pera, udělovaná pekingským dvorem mongolským vládcům, *ǰins* – kuličky z vzácných kamenů umisťované na hodnostářských čepicích jako odznak hodnosti).

Handǰav: urianhain töv niislel gulz haingiin süm geǰ baiv, gurvan ǰil malaa suvaaruulaad hürdiim gene,

OS: tüünees naar yaagad nüüǰ baisan?

Handǰav: nüügeed irǰ baisan l, hoonohoin šil, hongor ölöngiin šuuraa geǰ duun baina, bi sonsaagüi,

907 Banzariin Handǰav a její dcera Bišeen Yanǰmaa 14. 7. 2011 film č. 30 3:29-5:00.

elis tekiin usaag isgelen huršing gegeed hayavuuč? haigaad irsen yum čini had čuluu hoyor, olaad irsen yum čini otgo ǰins hoyor minii bagad amitan küündeǰ baidag, tiim duu zokaaǰ baisan gelee ter nüüǰ baisan amitan, end irčheed, ene kitad gedeg yumanh hariyalagdaad otgo ǰins hatgaǰ ögdög[908]

Handǰav: Urianchajské hlavní město byly klášter Gulz Hainag. Dá se tam dostat, když se tři roky nechává dobytek jalovět.

OS: Proč se odtamtud přistěhovali?

Handǰav: Prostě se přistěhovali. Je píseň „Hoonohoin šil, Hongor Ölöngiin šuuraa". Neslyšela jsem ji. „Opustils [snad] Elis a Teeke, že ti jejich vody zhořkly? Proč jsi přišel? Pro skály a kameny? Čehos nabyl? Titul, moci odznaky." Když jsem byla malá, lidé se bavívali, že prý takovou píseň složili ti kočující lidé, když sem přišli. Když se podřídili Číňanům, oni jim připichovali paví pera a odznaky *ǰins.*

Ilis teekiin usan isgelen huršing gegeed hayavuuč ... nam martaǰ odoǰ, elis teeke, hoonohoin šil, hongor ölöngiin šuuraa geǰ manai mongoliin uul ündsen nutag gulz haingiin süm geǰ hoor baluugiin gazar gediim biš, palu gedeg gazar baidiim biš, töv niislel gulz haingiin süm, nutgaan hayčhaad nutgaan ardaan sanaad duulsan duun bolniši, yaagaad tegǰ nüüǰ yavǰ baisan nutgaan hayaad medhgüi, nüüdelčin mongol nüüǰ l irsen bolniš, haigaad irsen nutag čini had čuluu hoyor, olaad avsan yum čini otog ǰins hoyor, medehgüi yamar duun baisan, tiim l üg baisiim biš, bi teghed baga bolna, amitan küündeǰ baisan üg l sonsoǰ baihaas, yarianaas sonsson, tiim domogtoi yum gelee, geǰ amitan yariǰ baisan bolniš namaig bag baihad, odoo endees ter gulz haingiin süm kürdiim gehed, gurvan ǰil malaa suvaaruulčhaad gurvan ǰil nüüheer kürč oddim üg baidiim biš, mal bolovč heel örgööd nilh töltei bolhaar yovǰ čidhgüi bolniš, gurvan ǰil suvairǰ odson mal yovaad bainš, tölii güiceed

„Opustils [snad] Elis a Teeke, že ti jejich vody zhořkly?" ... prostě jsem to zapomněla. Elis teeke, Hoonohoin šil, Hongor Ölöngiin šuuraa – to byl náš původní mongolský domov, kláštery Gulz Hainag. Říká se, že je to na západě v kraji Balu. V kraji zvaném Palu to je, hlavní město Gulz Haingiin süm. Je to píseň, kterou zpívali, když opustili rodný kraj a později na něj vzpomínali. Proč takto opustili rodné místo a stěhovali se, nevím. Přišli prostě jako kočovní Mongolové. „Proč jsi přišel? Pro skály a kameny? Čehos nabyl? Titul, moci odznaky." Jaká to byla píseň nevím, jen měla taková slova. Byla jsem tehdy malá, jenom jsem slyšela slova, jak lidi vykládali. Slyšela jsem to z vyprávění. Byla prý taková pověst, říkávali lidé, když jsem byla malá. Odsud do toho kláštera Gulz Hainag je třeba tři roky nechat dobytek jalovět a tři roky kočovat. I dobytek, když je březí nebo když má malá mláďata, tak nedokáže jít. Tři roky jalovějící dobytek jít dokáže, když mu mláďata dorostou.[909]

TX20

hirigsüüriig bolhaar biden kümne nutagt baidiim gelee. biden cagaač alsaas irsen kümn. odoo bidnee očdog nutag odoo deer üyed bolhaar yaavlag alimiig ayiman gedeg bailaa manai nutagt. ayiman ǰimseer bürhčihsen gazar baidiim gelee. hort mogoi ezelčihsen. tend gurvan ǰil malaan suvairuulaad hüühdee gurvan nas kürsen kümüüs nüüǰ hürdeg tiim hol gazar baidag ter bidnii urianhain ungan nutag ter. ene kirgisüüd bolhaar šarlaan ingeǰ ovaalčhaad ergeǰ irdeg, ergeed ter hirigsüüd irhaar bagadaa bi sonsoǰ baisan baina. ... odaa tüüh ni bolhaar irdeg. bidnariin očdog gazar bolhaar döree enkindeg, hoton hargaa geed iim gazar baidiim gelee manuus toiron aylalaar bolovč baidgüi odoo tiim zohooǰ baisiim uu yaasiim. ter irdiim gelee, ter irdeg. irhaar bid baildaan č geltgüi nüüh yostoi ayandaan, bidnariin očdog gazar bolhaar ter ayiman ǰims gedeg yum baidag. ter örkeer haistai caiguur unaǰ oddog gelee. tiim ik iim saihan gazar. odoo küm baidgüi. hort mogoi ezelčihsen baidiim gelee geǰ yardiim bilee. tegeed biden očhaar ter hort mogoi beyeen ǰiliiǰ oddiim gelee.

TX21

hasag kün ündsendeen odoo ene yamar barag mongol küm hasag küm ah düü hoyor baisan tüühtei, tegeed ter odoo ecgii haan ter burhan bololgüi baga hatan avaad bas, ter haan, tegeed ter odoo hol yavsiim yaasiim, ter haan, tegsen ter haanii guo üyed ter hatandii nige küm irǰ šöni övrii tatsan ter baga hatne, tegeed odoo baga hatan nögöödhöd temdeg taviad yavuulčihǰ, haǰuugaas ni haǰuudii budag baisii avaad daldii türčihsen. tegeed odoo haan irsnees hoor nögöö baga hatii helsen engeed engeed minii övör tatsan küm irǰ minii övör tatlaa, tegeed daldii budag türheed temdeg tavčihlaa, odoo albatan dotraas haiǰ boldiim gesen bainldaa, büh albatnaa cugluulaad haigaad baidgüi eneekčini, tiim temdeg. tegeed odoo küühdüüdeed hamgiin süüld ireed šalgasan čini, neg baga küühdeesii tiim budagtai garsan. tegeed haan odoo ter hüühdeen alah, bas alah zürhii čadahgüi tegeed nögöödhiig za či har sanaatai hasag bol, deelnii engerii mongol deeliin engeršingee deeltei baisan

908 Banzariin Handǰav a její dcera Bišeen Yanǰmaa 18. 7. 2013 WS560973 07:10-11:30.

909 Banzariin Handǰav a její dcera Bišeen Yanǰmaa 14. 6. 2014 WS561180 21:42-26:20.

baih, geǰ engerii avaad, šomnaanii üzüür tairaad tegeed har sanaatai hasag bol, ingeed hasag üüssen gelee geǰ tegeǰ yariǰ baidaiim bilee.

TX22

ter hasag cagaan yastai, čingisiin otgon hüühed baiǰ, hasgiin udam, tegeed odoo ter aragčaan geǰ neg hasag küm baiǰ, ter čingisiin üyed, ter aragčaan geǰ, oo yeh argatai, ter ertnii domog bolniš, tegeed aragčaana hatan ih saihan, aragčaan gedeg haanii hatan ih saihan küm baiǰ, heer yavǰ yavtal tegeed čingis bariǰ avaad aragčaan hatnaa ög aragčaaniig, ih argatai mehtei ih yum argadag haan bolniš, či minii ami öršöö, daigui yavna geǰim ... odoo ene mič gedeg zurgaan odon baiǰ biši, kiitgüi yavna geǰim mič barǰ ogsü, daigui yovna geǰim gurvan maral geǰ iim tašuu zurgaan odon baiǰ ... ami öršöö tegeed ür cacaǰ taria tarih, ket cokiǰ gal gargah gurvan züiliin yum zaalgaǰ avaad aragčaaniig čingis alčihsan domog, ünen hudal yum, tegeed čingisiin otgon kövüün ekdeen dursah sethel töröód odoo ekeeneen övör tatsan bainal, čingisiin hatand nögöö neg söö ireed övreei tataad amraadgüi, tegeed čingishaan kelǰ, či odoo ene gurvan hurgandaa har beh geǰ yum baiǰ, ter har bek yum bičdeg černeelšinge, dal dundii daraad geǰ kelǰ, tegeed eregtei küm cugii üzeed baidgüi ter har bek baidgüi otgon küvüündii baiǰ, tegeed al geǰ, altain ar govid avč odoǰ al üüniig geǰ tegeed yavuulsan, tegeed kümii saihand alaagüi heer hayčihsan, tegeed hasag gedeg nertei, irgeen zaagaar šagaaiǰ baisan šulmiin em gedeg yumtai hamǰaad, ih šoroi šorgoljin šig amitan bolaad, irgeen zaagaar harsan, hasag avgai uzvuuč hasag avgaig? iim cagaan böstei, erii cagaan yastai.

alahdaan ömnö mahii kerčeed beleg erhtnii kerčeed, küzüügii kerčeed al – küzüügiin kerčsen orond gezgiin kerčsen, ami mahiig alsnii orond, bismil dailna geǰ odoo ene türk ingediim biš mönǰaanii üzüüriin gadar arsiig šulaad hayčihdag.

horvoogiin küm törlöhtönd bodogdoogüi yum minii kövüünii setgeld yaagaad bodogdov, ekdeen dursah sethel törögdöv, ekdeen šunahaarah sethil törögdöv, eniig ih boti sudar šinǰleh uhaa sudar sökeed üzsen bolǰ baina, tegheer ter ek gedeg yumun lam bagš gedeg yuman cug adil, tegeed ter aragčaanaar gurvan züiliin yum zaalgaǰ avaad tegeed bagšaan alsnaa asuuǰ, ... čingisiin otgon kövüüni tiim buruu yum kiideg čingishaan bagšaan alsnaas bolǰ, ekeen kiisen küükend ecgeen kiisen kövüünd geǰ.

tegeed laliin šašnii ornuud čini hüühdiin ǰoohon beleg erhtnii arisnaas bičken šulaad hayčihdag, tegeed odoo ene hasguud kövüüdiin bismil daildiim gene.

TX23

hoit goliin eken bilüüt, huǰirt gedeg gazart ah sumnii cagaa gedeg zangi baiǰ ter kümnees ene buuršinaas čivraigar kökeen taiǰ gedeg kümün tavan nastai bor alag hurdan morio avčiraad geriin ni büsees uyaad, ahaam, bid nutag dürveed irvei, yadarvai, buur ögtön, gehaar gurvan šaardlagaar bolgoson bolǰ baina, bolna či av, buur ögyö, ganchan galiinee orond ǰiliin neg galiin orond neg gunan ireg šuu ögnöč, ene neg, hoyor, čuluun tulga tulagšič, hoino ni či čuluun tulga geheer ene minii gazar geneč, bulaaldnač, gurav ni ühsen kümnii yasiig öröngö golaas caar tavinač, ternees naar kasak küm yas tavikš, gurvan šaardlaga ögööd tegeed buur ögsön.

TX24

cagaan hadiin kötöld gedeg gazart hasagt aluulsan, altaid baiǰ, cevǰaan gecel gedeg neg gecel – ter cevǰaanknaas yamar yum baidiim medhgüi, tömörǰaan gedeg neg hasag barigdaǰ irsen, tiim saihan küm yaagaad yavuulvuu? neg küm alaad, hoyor küm berteegeed cevǰaan gecel aluulsan, zevseggüi uls, ih hasagt buuduulsan noynii calind odoǰ yavtal,

meddeg sain lamaasaan asuugiič,
mergen sain zaluugaan dahuulič,
üzdeg sain durnaa övörlič,
ünerč sain nohaigaan dahuulič,
arvan yesön kümee čini sek cagaan hadaan kötöl gedeg gazart bulaatai baina.
(neg tömörǰaaniig alnač,
olon tömörǰaan bosoǰ irne.)
alhaar šuluun alič,
tavihaar šuluun tavič geǰ tömörǰaan hasag geneǰ baisan yargalaad asuuhaar. ter taviǰ zamdii buuduulčihsan muu sain hasgaar, hasag alčihsan gelee.

cevǰaan gecel gedeg, cevǰaan gedeg kümne kövüün baiǰee, bök kümün, neg küm alaad hoyor küm šarhduulaad, hadtai gazart cohsiim uu yaasiim, zevseggüi küm, tegeed hasag alčihsiim gelee.

küree dairah geǰ baiǰ hasag, ih küree bolǰ baina, daatgal avǰ ih yum bolaad, tegǰ baital ter tömörǰaan hasag ireed tagnuul hiidiim yaadiim,

tatdaggüi büreeg neg tataj boloh bii,
üleedgüi dün neg üleej boloh bii,
cohidoggui kengereg can gej cohij boloh bii gej baisan tagnuul hiidiim, tömörjaan hasag honaad buu duugaraad tendees irj baisan manai mongoliin cereg orj irj, manai mongoliin cereg bi tovhnuulaad ögsü tömörjaan hasagiig erüüdeed alsan, hasgiin cereg bas butcohison kebtei, ih küreeg bas naar davuulj irsen, daatgal avj ih yum bolj baisan.

TX25
tüünii daraa tavan hasag neg irjai manai küreed, bi odoo honoj baisu mandartii cereg küreed irten bi yag tendee honoj baisu, üherdai gej helne manaih bolvol zangi hajuudaan hoyor dörvön ceregtei ireed, honc bolj irev gene, za hono, hoi avčiraad baihaar enek čini tolhai har yum baihaar avšgüi, dahaad avaad irheer ene cagaan biš ene ulaan noostoi avšgüi, cagaan hoi avčiraad baihaar tüüniig alaad ideed, tegeed odo edört hural bolna kengereg gej yum baina cokdog kengergeeree cokaad nooldaad hasgiin üherda bi cokna, kengereg cokij baisan lam, hasag čini bulaaj avj baina, üzvüüč kiiden sakuusan, gej ingij haikirna, ter tom lam duraaraa bolgaad, elh hataad1 ih cokaad, tegeed honona, örööndii naran tusaad giitel aa ih tooson unaad, ih yum irj baina, oo caana čini dain irj baina, cereg irj baina, manuusiig daildag barhiraad uls, manasir manasir aih yumgüi manaasir manaasir geed hurtlaad garaad irtel buun duu tas tas geed, ter tavuulaa kiiden sakiusan burhanaa haraalaar geriin üüdendii undaggüimüü, kengeregtei nooldoj baisan hasagiin üherdaa ööd halaigaad unaj odson, cusii ter kiiden sahiusnii gol garč baisan, tiim nüdtei.

TX26
huuhuu ireed ene bulgan ene uliastiin amaar engeed orohdeer ene taldii ih uliastai büdüün uliastai cohio baina, tend huuhuu döčin naiman ail ireed baigaad, huuhuu čini yer ni dandaan küm aldag dain kiideg tiim zerleg ulsuud gene, tend arvan heden jil bolj tegeed manai ene uliastiin küreegees hoyor hüm očaad odoo manai nutagt nutag tavij ög, manai nutagt baival baidag šig bai, baihgüi bolvol nutagtaa yava, hamaagaas irsenč, nutagtii hamaa baidiim, tegeed očaad küündeed tegeed saihan küleej avsan ter tegeed küleej avaad tegeed endees togoš gedeg yum avj ögööd, togoš boovoor hiisen yum baina, dugrug tom yeeven šig, tegeed huuhuud ögč, küreen tom lam, helehleer dooloo honood nüügeed yavj odson, nogoon angis gedeg nertei nogoo taridag, ted nar čini tiim nogoo ih iddeg, manai end nogoo gedeg yum medehgüi baij baihad tend nogaa tariad arvan keden jil bolson gene, nüüdeggüi mön tendeen baigaad tegeed iim šavar maltaad gazar maltaad nük kiigeed ter dotor baigaad, tegeed ter ih modtoi haranghui modtoi gazar uliasan hargana, nogoon angis gej helne ter gazriig, yag ene uliastiin amaar oronguut hoit tald baidag odoo č uliasn ik, tendeegüür yavsan küm mal oirtuuldgui, küreeg deeremdsengüi.
kureeg deeremdene geed ted nar irehdeer küreen havart övöld baidag gazar tehdeer ter küree lam iim togaand süü hiigeed gal tülčheed ter uuland garčhij ter büh lam nar ter hajuud baigaa ailiin ulsuud, tegeed ene örk üüniig avaad haychihsan baina, tegeed doroos ter modtoi buu baričihsan ireed nögöö küreen baisan gert buugaad orohdeer ih suu baidag tegeed ter süünees ene huruugaa engeed düreed amsčhaad bucaad yavj odson, dan moritoi tegeed deeremdej čadaagüi, ene uliastiin narin nutag kecüü nutag jig, ter uuland garč yavsan küreen tom lam nar baištee ene uliastiin goliin usnaas avaad nom umšaad üleegeed cacsan baina, ted nar irehdeer tegeed ter nom küštei süü baisan učraas bucaad yavsan, tegeed ard ni hoyor lam yavsan, nerii medehgüi sonsoj baisan muuhan bi, neg ni lav arvag, zuraač arvag baisan, ter bas čadaltai mondag.

TX27
huuhuu küm aldadgüi, ireed nutag üzeed nüügeed yavj baisiim gelee, küm alj deeremdedgüi, hasag šinge hüm alj deerem hiiddeggüi, huuhuu gedeg yum ni end nutag ireed ... neg övöl ireed neg havar nüüj odsiim gelee.

TX28
ter nadiig barag garaagui baihad irsen ter huuhuu gedeg yumn. ... ter huuhuu gedeg yum irhnee talhlaj deeremdej avdag ger örkgüi üzegdne gene, alah kümün tolgoigüi üzegdedeg gene, tiim yumaa alj, tiim gertii halj baisiim gene gej tiim sonin kelelcej baisan, ter hamaagüi küm alaad hamaagüi yum deeremddeg avdaggüi, ööriineen nüdend medegdsen kümee aldag, talhdag avdag baisan gene. huuhuugiin cergiig neg kokšin samgan kelj baisan bilee, moritoi hün höölgedeg ilüü hurdan baina gej baiš, ih utuu modtoi yum gene, ter modnanii üzüürdeer engeed haraigaad baidag gene, modnaa tulaad, tehd moritoi yamar č moritoi hüm güiceed baidag, tiim hurdan yum baisan, gej kokšaan neg samgan kelj baisniig sonsson, ter huuhuu ene nutgaar ireed yavsan ter samgan üzsiim keldiim, has geed neg samgan kelj baisan, huuhuugiin cereg tiim hurdan küm bailaa, ter olon jil baisiim buu, neg ireed öngörööd yavsimbuu medehgüi, ih hum allaa yuu, ih

yum olzloǰ avsan uu, asuusangüi, ih hurdan, tolgaitai baisniig alahgüi, tolgoigüi haragddadiim baina, ter humiig alǰ deeremdedeg baina, geriinii örhgüi üzegdedeg gene, tiim ailiig deeremdne, manaihan örhtei baiǰim örhgüi ailaas avdiim, manaihaas avšgüi, ter huuhuu gedeg yumn caanaas zarligtai, burhnaa deedsees zarligtai deeremčin baisiim bailaa, tüünees biši zügeer neg küm bür alaad baihgüi, ter burhnaa zarlig bolood ter üzsen medsnee aldag taldag baisan geǰ keldeg bailaa.
küreeg deeremdeegüi baihaa, ter gemteegüi gesen baihaa, huuhuugiin cereg bilüü, yuunii cereg gelee, ter küreegiin ih tom gereer oraad irhnee süü köörüülǰ baiǰ gene, tegeed ter süügees amsčhaad tüüg ogt deeremdeǰ haldalgui yavǰ odsiim gene, yamar cereg bilee, huuhuugiin cereg barag helsen baihaa.

TX29
manai urianhai burhan burhangüi kiiden sakiusund zaybirna, kiiden sakiusan geǰ burhan baina, ter burhand huihugiin deerem irǰ manai mal tuuǰ odo zuun ǰiliin urid tald, noyon kelǰ manai noyon lamiin ternees urdki noyon, üüntei temceǰ bolohgüi, altan amia aldnač, hošuu nutgiin mal cugii tuugaad avaad yavdagiin avaad yavag, yamaaraan cereg ireed avaad yavna, tun nutgiin zahd kürgeǰ baigaad tun hil gargalgüi haraalgaad alna, tegeǰ küündedeg baiǰ, önöö end honona margaaš tend honona, nököödör nutgiinee zahad neg tiim bulag ustai gazar bainaldaa ǰišeeleed cönköl usgüi bayannuurt neg ustai tiim nige bičken gazart tend honoǰ baihad, tendeeree haraal taviad hiǰig gedeg evčneer tun hil gargalgüi hedreed tegeed odo šaahain usun šaahain usun tiim nertei usiig tendeer odoo huihugiin heden zuun garui haraalaar alhaar ene bačanki usand orsiim sanǰ tegeed šaahain usun bolson, ene grupt hoor yavsan ulsuud šaahain usnaas us uugaad irev geǰ keldiim, tüünees hoor huihuu manaid handadgüi halaidgüi tüünee daraa ayay hecüü ayay hecüü.

TX30
oros harin sain lamaan šideer bütsen hüm geǰ l heldeg baisan, anh hüm bii bolǰ baihad tegsen bololgüi, burhan šulam hoyor daildaad, hoorondoo baildaad, tegeed burhan diilegdeh taldaan orood bür, šulamd diileh taldaa orood, es bolhaarii tegeed sain lam hulsne tolgaa avčiraad, šideer küm büteegeed, cereg büteegeed tavičihsan, šulmaan uridaas, tegeed ter ceregii odoo cereg bolgaad, tegeed ter hulsna tolgoin cereg ter šulmiig büren daraad daraad duushaad, tegeed irheerii ireed dahaad odoo burhandii, odoo bid yaahuu odoo bid daisii darlaaa, šulmii cömii darlaa gesiim baina, oo tegeed oros gedeg nutag bolgaad tegeed amidrulaad tegeed oros gedeg nutag bolčson kebtei tegeǰ yariǰ baisan, tegeed odoo oros hünii tolhaa šar boldiim, ter hulsnii tolhaa šinge, zöölhön üstei šar baidag hulsne tolhaa šingh, kokščüüd tegeed yariǰ baidag baisan tiim tiim tüühtei gediim oros hümüüs.

TX31
nom bisilgaad hadand baina geǰ baištee, tegeed baiǰ baihtai zereg, neg küühed daguulsan eemegtei küm irsen baina, ta kiilgeh aǰil baina uu, cai čanaǰ ögöh üü tand, hool hiiǰ ögöh üü, ta gancaaran yaagaad end baiǰ baina, gesen, ölsöǰ baina uu gesen baina.
tehdeer nögöö hün čini eregtei hün baihgüi yuu, tegeed baiǰ baihlaar nögöö hün čini ter eemegtei hün bi end neg gazar očood irne, manai hüühed sain halai, tegeed küühdeen haǰuud ni orhičhood yavsan baina
tegeed nögöö bür oroi bolaad irehgüi, ert yavsan, tegeed baiǰ baisan čini nögöö hün čini nomoon unšaad tend yamar č naaš caaš yavǰgüi tegeed baiǰ baihgüi yuu tegeed nögöö hüühed alag bolčihson
küühed alga bolčihlaar oo nögöö hüühed yaasan bolloo, tegeed haihdeer hüühed baihgüi tegeed nögöö eemegtei ireed irǰ baidag hüühed baihgüi oroi boljee tegeed neg iim övs taslaǰ avaad ffff geed küühed bolgočihson baina tehdeer hüühed olǰ odna baiǰ baisan čini nögöö güi bolson hüühed bas küreed irne tegeed hoyor küühed bolǰ odohgüi yuu.
oo nom bislagaǰ baigaa hün avgai hoyor sain bolaad bas hüühedtei bolǰ oddog ǰig amitan odoo kelne geed nögöö hüühdeen daind sain, oros bol övsnii tolgaa šig šar bolna, hüühdiig či ene orsiin nutgiig čini yuu
gedeg bilee tend odoǰ kün bolǰ amidar gegeed yavuulčihsan baina, hoyordugaar küüg tend očood tegeed oros nutag amitan bolaad tegeed törsön tüühtei.

TX32
za tegeed nögöö eemegtei čini önöö haǰuud ni baigaad dahiad nögöö küühed tom bolaad tegsen čini bas neg küm ireed ter eemegteitei sain bolaad küühed garsan baina daa tegsen čini ter küühed dahiad büdüün bolčhaad ter hamaagüi orosuur yavaad ter eemegtei dahaad enüügii inggiǰ zadlaad deeliig zadlaad ene öskeegii ni avaad avlaa geed ingeed ööröör keleheer hasag tersten bol köliin ösköö tegeed ene hasag küm ene öndör öskööotei gutal ömsdög iim šuud deeltei bolson tüühtei tegeed ter avaačaad tarvagnii meem köhöǰ amidar, gahainaa meem kohoǰ amidar keleed yavuulčihsan tiim tüük sonsson bi.

TX33
šar üstei oros cagaan sanaatai, burhan bagšiin cereg učraas, burhan bagšiig büh gürend höögööd yadruulaad aldag geed yaagaad neg gazart honoǰ baigaad odoo ene övsiig namar cag baisan övsnii tolgoi bügdiig tasalǰ avaad bügdiig böögnüüleed nögöödk tarnidaad araas ni köögööd cereg bolgaad za či ene delkiid hazaar dürdeg či bolooroi, za odoo ene oros, ene delkeed amandii hazaar dürdeg.

TX34
yamar č ulsiin nom tövdöös garsan, büh nom tövdees delgersen tüühtei, yamar č ulsiin nom tövdees garsan, ǰinhen tövdiin nom bolhna tangad üseg, tod üseg tiim yumaar bičigdsen nom delhiigeer tarhsan baina, ene nom bügdiig taraahad kitad uls ih tusalsan, lam ih baisan učraas, nar šig yavuulǰ ögsön, tegeed kitad hün uhaantai geǰ.

TX35
deer üyed kitad mongoliin šinǰeeǰ gurvan üher alaad ges dotor büh mah dotrii čančhaad haychaad holiod mongoliin šinǰeeǰ ganc nariin gesen solison kitadiin solilgüi tavčihsan. mongoliig ken č ezleǰ čadahgüi, ganc dotraasiin neg negiigeerii ustgah boluu mongol oron ustana es tegvel ustahgüi, kitadiin šinǰeeǰ gargasan, deer üyees noyonii suudal bulaaldaad baina.

TX36
bayangoliin ter manai gazar, bayangoliin ter gazar manai gazar baisan, neg noyon neg küükdiin daag avhad ter gazraan daagaad ögčihǰ, ter hüühdiin daakt gar hürhed.

TX37
teriig torguud har sanaad, hasag har sanaad hamhalah geed unagaah geed ter odoo dang ter, tüüniig odoo mašaanaar avčirhaar mašaan daadaggüi iim kümün.

TX38
neg töröldöö cagaan gegeen eeǰteigeen baigaad eeǰii garaad üker saagaad üs gert oruulaad üher tavičhaad tuglaa taviǰ kokuulaad orood irtel ter üs usruu kiičihsen tegeed ilgaǰ baiǰ gene. eeǰii uurlaad yaaǰ baidagči. eeǰee namaig bičkee uurlatan bi delhei horvoo deer ergeǰ irehed ene halh hasag hoyor negdeǰ odson baih. tüüniig yaaǰil baina. tüüniig šalgaǰ baina bi. ene üsiig čini ilgaad üs us hoyariig ilgaad baihaar ter üyed bi ilgaǰ čidna. tüüniig bi ilgaǰ čidahgüi bol čidahgüi. bitgee uurla. ene cag čini döhiǰ yavna.

TX39
ter tüühend delüünee usniihen čih gedeg ih modtoi gazart mončag irǰ daildaad manai cagaan gegeen čih modruu oraad tamgaan aldaad tüünees garč zulaad neg bayan hasag ireed cagaan gegeen ami öršöö nad ünee ög, nad yörööl tavi, yörööl ög, za yörööl ögsü: neg töröliin üyed erhee edle gesii cadthaa. hurdan morii avaad tüügeer zulaad garč. cagaan gegeen delüünii ehen čih gegeed altan amia avč hocorǰ geheer altan amia aldaǰ baina.

TX40
cagaan gegeen čini irehed manuusd üzegdehgüi, ceregtei irdeggüi, manuusd üzegdeh neg yum baina, ter yuu üzegdene geheer odoo barag önöödör či ene uuliin oroid an hööǰ baridiim uu? mal haiǰ yavdiimuu tend yavǰ baihaar činii deed tald emeeltei hazaartai haliu morin uyaatai baina, küm baidiimǰig. bi ter kümünd očiǰ hargalzna geheer kümün baihgüi, ergeǰ ireed morin baihgüi, gertee ireed bi ene ar nurgand yavba, tend minii deed neg uyaatai haliun morin üzegdsen, küm odhaar baidgüi, temdgii ter.

TX41
odoo ireh l yostoi, odoo irdiim gelee geǰ l odoo kokščuud heldeg baisan ... odoo neg irdiim gelee geǰ manai nastai ulsuud tegeel küündeǰ baidag gelee.

TX42
manai end odoo hasgiin deerem ih baisan. minii üyed ter manai zasag töriin ačaar boslog garaagüi. boslog garsan bol bi yavah baisan. boslogo garaagüi. dain baildaan oroogüi. osmaanii deerem geǰ baihad bi önčin küüked baisan. tend yavna geheer arvan zurgaatai namaig yavuulaagüi huuliin nas tenceegüi. bi ööröö yavah ih durladag. ter eeǰ ter düü nar namaig yavuuldaggüi. tiim baigaad. bi ööröö mordna yavna gehaar yavuuldaggüi. tegeed ceregt č yavaagüi. surguulid č yavaagüi. surguulid yavaagüi biši odoo ene nüdtei šüdtei

zaluu cagt ene zahia bičine nom medee unšaad, ene too gedgiig kümeer zaalgaagüi. ceeǰeer medne yamaaraan too bolovč. iigiǰ yavǰ baina.

TX43
dain baildaand oroogüi, gurvan töröön nüür üzeǰ baina. burhan šüteen saihan serüün saihan cagt garlaa. ardiin erhtei zasag garaad erhtei zasagiig ködölmöröör tuulla. ardii odoo ardčilal garhaar odo ene tetgevert garaad ardčilaliig bi üzeǰ baina, albagüi, nam odoo ööriineen erkeer kökširǰ baigaa bi. ǰaran kürtelee allaa. odoo horin gurvan ǰil bolǰ baina. ang alalgüi. ang amitai yamar č yum alalgüi.

TX44
odoo neg yumnii eelǰin baina. gurvan yumnii šalgalt bolna gesen. ter 40 on. ter gurvan yumnii šalgalt bolna yamar yum gesen yamar yasan gedgiimči anhnii šalgalt. ter yasan ünen bolna. oros, hasag, hasag bolvol hasag. mongol geheer mongol. anhnii paasport ter. za tüünii daraa šalgalt irne. yamar elknii yamar sumnii kümüüs geǰ irne. aa ter irlee. bi horihon elkin oorcog sumne kümün geǰ iigiǰ irlee. odo neg šalgalt irne. za ter nariin šalgalt bolna. tun nariin bolna. ee yas … ter odoo döhöǰ yavna kövüüd. ene delkeed odoo dain baildaan bolhaar horvoogiin yertenč ganchan möhöč odna ter čini tüüh namtaraan bolhaar tegdeg bolniš. ...

TX45
odoo ene ardčilal 35 ǰiliin hugcaatai odoo. 22 ǰil bolčaad bosoo šaǰin šaǰin garna ter tör barih nomtoi. odoo ter 30 ǰiliin hugcaatai. aa ter hatuu amargüi hatuu. manai ene erhtei zasag 60 ǰiliin hugacaatai. ene bolhaar önčin geǰ asraad kokšin geǰ asraad. ene küm hooson geǰ asraad. dandaa ene tetgevertei yavaad geǰ asarsnaas bolaad ene 80 nas hürǰ baiǰ ni ene. hatuu baisan ter tördöön kürdeggüi bolniš. odoo 22 ǰil bolaad öörčilegdene. odoo bosaa šaǰin irǰ barina. odoo ene ardčilal bolhaar šaraan šaǰin ter angi nomaar irǰ barina. šaraan šaǰin öörsnö. burhan šüteen. bosoo šaǰin. ter 30 ǰiliin hugacaatai. arčilal 35 ǰiliin hugacaatai. arčilal manai sain örgööd baival. bas ene tör kebtei bas nas urt udaad baina. atgaad ögvööl ter 35 ǰiliin hugacaand hürehgüi bolniiš odoo yag bosoo šaǰin aa hatuu amargüi hatuu tör irne.

TX46
bi odoo neg tüük baigaliin tüük neg keleyaa. ene cagiin cövüün cag geǰ cag baidag cagiin cövüün cag. tüüniig bi döčin dörvön ond sonsson döčin ond tegeed odoo lam nar baisan bütüüčüüd ih baisan cagiin cövüün cag irhed hoit ür sad yaaǰ amidarna geǰ baisan. ter tüük odoo ireh geǰ baigaa ni ene. hoit ürs sadan gedeg čini hoit ür sadan hamaa boldiim yaaǰ meddiim ve. minii aav hariu ögč baisan büh delhiin dayaar samragdna. ene tüük delhiin dayaar bolna. hulgan ǰil ekilne. gesen. hulgan ǰil süült odon garna urdaas yavaad yavaad baiǰ kitadiin gazar süül ni tasraad unah yostoi.
cagaan malhaatiig horaana, horogduulna gesen barag. ene hoyor üher önggörč baina, arvan dolaan ǰil ter üher ǰil ter hulgan ǰil ter ene odoo kokščuudaa barna hamaa gazriin, yaaǰ barna, saa övčeer barna, saa övčin yamar övčin geheer odaagiin daralt enüügeer odaa kokščuudaa barna. hamaa gazriin geǰ. ter hulgan ǰil ter huuli tüühiin nom deer huučin nom deer. za ternees ehileed doloon ǰiliin dotor koščüüd čilsen. hamaa gazriin kökšin. tegeed dan daraltaar. za ter. teehed ter hulgan ǰil ter süült odon manai endees odoo mičin odon kürč baihad garaad bi ter cagt zaluu cagt dandaa söö angd yavdag, ard odaad üür caital baiǰ. tegǰ baigaad övöljin baigaad namar arvan sart garsan odon havar gurvan sart ǰiliiǰ odva. hulgan ǰil garsan odon üher ǰil hitad cagaan malhaat huihu ih allaa. ter odaa ter nom baisan baihgüi yuu. ter hudal biši. ter huučnii nom deer hudal yum baidgüi yum sanž. odoo hoin ǰil bolov köh nom geǰ nom baiǰ, huučna nom ter nom deer odoo dandaa saa övčnöör avna. gesen baina. odoo dangdaa ene arab övčin saihan zaluu zaluu ulsuud üheed baina üheed baina. nad hürtel ene elgenii övčin irsen baina. hoyor ǰil bolǰ baina. odoo ene em uuǰ baina. čam šig hüühdüüd nadad ene uutaar avčirǰ baina. čam šig neg hüühed eniig türh baitan geǰ avčirǰ baina. tüünii ač gaviyaagaar bi amid yavǰ baina bi. tegeed odoo ene honin ǰil ekileed ene arab övčin ehilsen arvan ǰil bolǰ baina.

TX47
manai end bolhaar önöö ǰil bolǰim ene altain ang arvan saraan ehind mal keel garaad niildeg altain tek bas niildeg gurvan saraan ekeer manai mal tördög ene altain yengir yamaan č tördög iim baisan. odoo bi ene ködöö gardag biši dandaan ter ang tölöön bariǰ baina uu dangdaan kümnees asuuǰ baidag. ter kövüün önöödör uulaar garaad mal hariulaad irdiimuu mal haigaad irdiimuu. ang baina uu? baina, tölöön baina uu? guoguo, neg saraas hooro tördög gurvan saraan ekeer tördög ang dörvön saraan ehrüü orǰ törnö. neg berh sonin yumun ene bolna. neg sonin yum yuu geheer zunii ehen saraan šinii naimand kököö dongodog ter šinii naimand dongodsniig ni havriin dund saraan arvan tavand dongodog kuku, za dongodoǰ bolna, tüüniig minii

čihen sonsdoggüi odoo ene tomootoi tiim kümnees ireed surhaar ni kököö dongodoj baina uu? dongodoj baina dongodoj baina, kököö dongodohoor neg kököögiin elk hataad baina ene yuu bolna Baaja gej nadaas irj surna odoo yaaj baih nam elk hatah kebtei dongodoj baih iim duu garna iim bi sonsoogüi ene šuunii kelnii nom manai sumandeer neg zaluud baidiim gelee odoo ter zaluu nad hargaldalgüi baina odoo ene deer ireh bolvuu yum avčirah bolvuu ter zaluutai hargaldahaar üünii keleed odoo ene šuunii nomondeer halai ene yamar udhatai ene önöö jil ergesen bolj baigaa yum
öngörsön jil manai ene nuurt baisan ih tuyuu butan suugaad gazar üzegdehgüi iim baina zunaa üyed ene halaijee ene tuyuu hoyorhon züil baij neg ni dain neg ni zud ene zaaval ene ar hoišitoi.
tegeed odoo övöl bid sain garlaa, mal sain garlaa gurvan saraas hoor baigal iim bolj baina. baigal hürtel öörčlögdva.

TX48
dalan hudalčiin tüüh bolhna hamgiin süüliin tüüh ter boldiim. urdu neg küüked kövüün garaad odaa bi survaljihna ter dalan üg kelne. aavaasaan urdu garaad övgiinee aduu hariulav. aav garaagüi baihad ejees garaad övgönöö aduu hariulav. tegeed yaavč kö. övgöönöö aduu hariulaad. alagč güü yavč odva güügeen haihaar odva. alagč güügeen mördööd haigaad yavba tegeed očij baigaad neg yum bargaad baina. irheer ni batgana hurim nair bolj baij gene. gunan har batgana alčihsan. ih hurim nair bolj baij. nad maha avčiraad tavi. nige havis idev nige havis dunduruulaad. utgaa gargaad gosaan arčaad utgaa arčaad. tegeed mordaad yavba. tegeed odoo yavč baital. neg yum noos cokij baina. irheer ni hulgana noos cokij baina gene. neg samaa noos cokaad neg samaa noos dunduruulčhaad, tegeed mordaad yavba. tegeed očaad mordoj baihnaa. hargai dotor yum taš tuš taš tuš geed iigeed baina. ene yuu bolov. minii güü odoo ene dotor baidag bolvuu? halaihna mogoi moh zajilj baina gene. ter neg moh avaad amruu hiičheed neg moh avaad cünküür hiičheed tegeed mordaad. gurvan salaan belčirt orood odhna oroi bolood tendeen untav. tegeed untaj baihaar tolhaa deereen tiš baš tiš baš gej cokilj baina gene. bosood ter hoš hutag cokilj baina gene. čamaar tostoi mah ideed nadaar ideegüi. buruutui gurav zövtei gurav cokaad hutgaa derlečheed untaad. köl deer ni yum taš buš taš buš. ene yuu bolov gej bosood baihna hoyor gutal. čamd tos türheed nad tos türheegüi gej cokilj baina gene. tüündee buruutain gurav zövtöid ni gurav cokaad köl dooroo gosaan dürčheed untaad odov. tegeed hevteed tegj baital üür cailaa bosoj baital dahaad odoo alagč güügeen haigaad yavlaa. dalai aral dund odoo alagč güü törčigsön alagč güü unagtai zogsoj baina gene. dalain aral gedeg yum dalain dundii neg col baidag usgüi tiim övstei col tendeer törč gene tegeed bi yaaj gatalcgaana hulsaar gür taviad geseer selüür hiigeed gatlaad alagč güüdeen hürlee gene alagč güügeen unaad unagaan düreed gatlah geheer alagč güü daasangüi gene. odoo ene yuu baidiim bodoj baigaad unagaan unaad ekeen dürheer daava gene. tegeed gatlav gene. tegeed gatlaad gertee ireed irev gertee ireed ih casan orov odoo casaan kürzeer ovaalaad casand kürzeen šaačhaad gert oraad cai uuh gej baital kököö ireed dongotov kuku. garaad irheer casruu šaasan kürzen deer kukub kukub. tehtel tegj baigaad hudal kelne. tegeed ene dalan hudalč kövüün garav. üünii yaana haan. haandaa neg medegdene. haandaa neriin medegdeheer haan duudaad. avčiraad. tegej mön ter dalan üg kelne. kürzeen ovoolson casand kököö dongodson čini övliin cag bu zunii cag bu kövüünd uurlahaar haan. kukub kukub geed kököög duuraailgaad ter kövüün tegneldee. tüniig al iim hudalčiig al als tušaal onogdono. ja jaal aldag bollaa. alhaas urdu ene dalan hudalt dalan ügiig tailbarlaj bolnuu? haan bolna. tegeed cagiin cövüün cagt zudad ter ih mal ühne. ter malii čini mahaag yamar yuman idne. tegeed batgan idhees angi ideh yamar yum. tegeed bathanaas angi yamar yum targalna. zöb gene. ter ih ühsen malii čini noosaag ken ašgilna. hulgana ašgilna. tegeed angi yamar yuman ašgilna. aa ter zöb yum bolna gej bodna. jaa, mogoi möh jajilj baina ene yamar učirtai gene. ene gazriin čini urgamal övsöngüi övsnee šüüseneer hool hiideg mogaa čini övs ügei bolhna odoo garah hugacaandaa garna tegeed övs ni urgaagüi bolna. tegeed amitan čini amid hotiin heregceend ter hargain davirhaas öör yamar yum bolna. ja zöb. o ter hutga yaagaad cokildna gene. o ter tos gej yum baihgüi, mal baihaar ene övs nogoo es urgahaar mal targalhgüi tegeed toson gej yum baihgüi. ter tos türheheer nadaar tostoi mah idüülsen čamaar tostoi mah idsen nadaar ideegüi cokilj baigaa ni ter. gosii č ter hutga č ter. ter ekii ter unagaan daadaggüi unagan ekeen daagaad čamaig daagaad yaaj gataldiim es boldiim? ter ekii bolhaar …. ter ungan ekneesee garhaar tiim tamirtai baidgüi yuu. tailbar taviad baina. ja, ter zun casan ordoggüi övöl ordog, casan yuund ordiim bolj baina. ovoolson casand šaasan kürzend kököö yuund dongodiim gene. ter casan hugacaandaa kokščuud ene jiliin dörvön uliral yag ergejisen baina. ter cagt medej bainač. övlii zun zund övöl bolj baisan. havrii namar, namrii övöl havar bolj baisan baih. ter üyed kürzen deer kököö dongodoj baisan. tiim kiiten tiim casan tiim dotor ... za či ecgeeseen urd garaad övgönii aduu hariulav ene čini yamar učirtai? ter yamar učirtai yum, ter cagt aaviin medeegüi yumaag aavdaan ...yavdiim. aaviin medeegüi sonsoogüi yumaag ter kövii odaak ter nomaar heleh ni iim baij. aaviig töröögüi baihad övgönii aduu hariullaa gej tiim yum baidag. ... ter kövüünii uhaan tiim kürc baina.

TX49
odo ene arvan hoyor on delhii melhii öörčlögdnö barina geǰ yariad baigaaštee. ter bolvol odaa bi bolvol sudalgaagaas čamd helhed öörčlögdöhgüi šiidverlegdne. odoo kün ööree ene tüühees šiidverlegdne. yaagaad irehdeer odoo bid nart hoyor zuun dolaan ǰiliin hugacaa baina, hoyor zuun dolaan ǰil. hoyor zuun dolaan ǰil gedeg bol či bid hoyriin hüühed, caaš ni hüühdiin hüühed, tüünii hüühed geed dolaan üye zamnah hugacaa baina. ene dolaan üye zamnah hugacaand bid ene delhiig kapitalismaas tailna. kapitalizm gedeg niigem odoo delhiin büh uls orond kötlögdsön. odoo socialism č baihgüi, peodalism č baihgüi bolson. ene niigem bol odoo yamar negen baigaliig ih hemǰeegeer uulgalan ašigladag, benzeen gargaǰ avdag, nüürs gargaǰ avdag, alt gargaǰ avdag, mašin hiideg, ongoc hiideg, tengert gargadag, hort utaa büteedeg, aatmiin ayuul, nitronii ayuul, cömiin ayuul, ih olon ayuul nüürlesen niigem. negdügeert. hoyordugaart küniig šunald kölčihsen. möngö gesen iim bodol. önöödör mongol č baig, hasag č baig, emeerik č baig, bügd l adilhan, negen üzeltei bolčihson, bid adilhan negen zayaatai, negen ǰargaltai, bas adilhan ǰargaltai. eniig arilgadag niigem bol ter yertenciig tögs tailsnii daraa kün törlöhtön maš öndör högǰleer tailna. arviǰingiin niigem gedeg yumaar. odoo möngö tögrög geǰ huvcas hunar ene bügd ünegüi bolna, ünegüi niigmeer tailagdna, tegǰ tailagdah tiim cag irne. bid odoo hoyor zuun ǰiliin hugacaa baigaa. hoyor zuun ǰiliin daraa bid nariig hün gedeg zayaatniig čötgör šig mönkiin zayaagaas hashuu? deešee gargahuu gedgeen ezen šiidne. bid önöödör hariuclagatai baiǰeeǰ ter ǰargalt hürne, hariuclaggüi bol bid bas ǰargal baihgüi yum baina.

TX50
anh ter meerengiin hošuun urianhai geǰ, altancögc baisan, ecgii sorsgor gedeg kümün, baga zaluu kövüünii zavsar yumun, ter ovoo ah biyeen keldeg bilee. iigeed ter ecgeenii nüügeed yavhaar ter sorsgoriin avag egčii boldog neg kümün baiǰ mundǰiraad muudaad övdsön yaasiim tegeed neg oromǰ zasaǰ ih argas ovaalǰ baigaad ter zaluu kövüüni zavsar kövüi üünii hocroočhaad hal gegeed, zunii buur deer orhičhood övöljin gazar nüügeed yaavǰ odč. ter muudaatai kümnee avga egči boldag bas yum meddeg tiim küm baiǰ gene, tegeed gazaa garaad, čuluun deer sandailǰ avaad, teer züün ömnö zügt ih kürger har uul üzeǰ baina uu? üzeǰ baina geǰ. či bi üheǰ baihaar minii ömnüüd üüg umlag gegeed bas yum taaruulǰ ögööd, neg avdar dotraas bičken möngö gargaǰ ögsiim baigaa, nad bas čamd ögöh yum baina, baivč odaa tendeen baig, ögšgüi, činii zayaan čini ter zügteen baina, yav geǰ ter muu avga egčii nas barah deereen kelsen. tegeed tüünii ügend ordog gerteen güigeed haridaggüi sonin küm baisan tavilan töörög gedeg yum ter yum baigaa, tegeed ende ireed cenkeriin adagt ireed nökrii nas barčihsan neg zaluuhan büsgüi baiǰ nige ganchan eregtei kövüütei, tegeed sürkei ter sorsgor ail bükend baigaad zarclagdaad, zägsan zaluu bolaad irheer, ter ovaa ah biyeen keldeg bilee, kümün asuuǰ baih biši biyee tegǰ kelǰ suuǰ baina. tegeed nutag hošuu amitan kelceed, ter zaluug ter ganc kövüütei neleen kök ükertei tiim aild uruglaǰ ögč, tegeed neg eregtei kövüün garč, ter sorsgoriin kövüün, tegeed, ǰamsrangiin kövüün bolǰ baina, neg eregtei kövüün garaad, dakaad neg kövüüi örgöǰ avaad tegeed hotondii neg har buruu güiǰ ireed, ezen avbal ih maltai bolaad, ezen avalgui baigaad baiǰ büdüün buh bolhaar, kök ükertei deeree har ükertei bolmaar gegeed, tüügeer buh taviǰ avsuu yamar ecgeenii, tegeed üker ükeed garaad baragdaad ter sorsgor gedeg ail yuučgüi gar hooson yaduu bolǰ, tegeed amitnaas asuuhaar, ter lusaas zayaasan buyan baiǰ ter kok üker, ter zolbin yum horogduulsnaas buyand buzar oruulsan bolǰ geǰ kelsen, manai sorsgoriinhon, ihiig bodhaar bagiin hišig zailna gedeg ter, tiim cug yaduuhan uls baisiim, (pooluugiinhan) bas ilüü yaduu baisiim, tiim učirtai biyeen keldeg bilee ter bayandeleg ovoo ah kökšin.

TX51
manai kövüüdiin eceg, manai aaviin mal gedeg yumnaas oncgoi saihan mal baisan bolniš, tegeed beshaan gedeg neg hasgiig, bulganaas neg hasag huc teverǰ irǰ baihaar ireed, oo yostoi neg mondag bor huc taviǰ irǰee, tegeed manai honi büdüün kaaraad üheed boldoggüi tegeed ter ovor kokšin manaad ih irdeg baisiim, či oroi hotond orsnaas öglöö garah hurtel toogiin avaad baiǰ či, arvan dolaan ühǰee, ter nuuriin adagt baisan, bayansai nuuriin huvcsaan güvne geǰ ǰiliiǰ ǰiliiǰ ireed, baruun hoit zügees irsen šar züsnii haluun hošuutai mal kel buruutnaas avsan baiǰ tanuus…geǰ ömnö zahčin huc ilgačihsan baisan, tegeed Baastaan adai, manai Anal kokšin geǰ baidag, terüür Analiig yavuulsan, manai huciig borluulaad ögtön, zahčiduud ilüü durtai avlaa kok. tegeed manai sorsgoriinkon šinge ihiig bodhaar bagiin hišig zailna.

TX52
tiim neg domog baisan taarǰ amandaan bithee garga amatai yumund bitgee kel tiim kumtei taarav
tegeed kelsen ter küm hariǰ ireed bi tiim neg yum üzsen gertee kelčihsen ter küm kel amgüi bolaad üheǰ odson geǰ sonsloo. hoe hariulǰ yasan hoičin bü, tülee tüüǰ yavsan küm bü, eemegtei küm kebtei, hüühen, tüünd altain savdag hargaldav. tiim gazar ovoon tahilga bolǰ baina yavǰ odna. ene nasandaa kümd bitkee kel.

tenüügeen čiddagüi gertee harij avaad.

TX53
manai aaviin ner banzar, eejiin ner tümenjargal baisan, manai aaviin eceg linh gej hün baisan
tüünii aav arš gej hün baisan, iim gurvan üye
sai ter dörvön üyiin aav mišig gedeg hüm baisan
tavan üyiin aav ni badam gej hüm baisan za caadkii medehgüi, zangi küm baisan, zangi ugsaatai.

TX54
keden üyeen medej baina ta?
ongmid gedeg üyeen medne hamgiin deed. ongmidiin kövüün tongmid. ene üyed bid ik bayan baij, teghed tümen hoitoi, tavan züsmiin mal tegš, tümen hoitei, bayan baijbid, canhan gedeg gazar baina, ene canhan gedeg gazart ter tümen hoi avčiraad tend törüüldiim jig, övliin cagt, tongmidiin garaaciin usan gedeg usan baina, ene elsend gurvan bulag gediim jig, ter gurvan bulgiin usun hoinii tongmid garaaciin usun bolj, yaagaad teghlaagaar ter tümen hoigaar odaad tend övölzdiim jig, havartii hoigaan tölüülehle gurvan sard naarlahaar nüüdeg jig, ter cagt tend gereen zurgaan teremtei gereen buulgahdaan garaacaan hayčihjee, garaacaan martčihjee tendeer, dakaad hoinii nutag tüüniig tongmidiin garaaciin usan gej heldeg. tüünees hoor ongmid, tongmid, minjuurdorj, tüünees hooraanki uuš gedeg kümün jig, uušaas hoor bidgar gedeg kümün jig. bidgaraas hoor badarč gej küm. badrah gedeg nertei küm jig, kövüüi erhlüüleed badarč gej. badarčiin kövüün dašdaan, dašdonrob gedeg minii neren.
tüünees türüünki sonsvor baina. utu küüken čeej küüken gedeg züün gar dörven oirdii evdersen cagt utu küüken ceej küüken gedeg ah duu hoyor baij, gagchan ter cagt usun hocorolgüi tednüüsees, gagchan tongmid gedeg neg l kövüün hocorj öndin, ter öndin kövüün hocraad bayajaad bayan bolaad, dakaad hoinii küm dutuu bolaad, end avčiraad hoi haruulna, tend avčiraad hoi haruulna, ter tongmid gedeg kümün hoinii ööriin ih ter cagt burhan ih mörgeed zaybiraad odaak deer mörgeed ovoo takaad, hoigaan alsan, ükreen alsan zaybiraad tegeed ah düü gurvan bolj ter. tegeed ah düü gurvan bolhlaagaar tehd ah düü gurvan bolaad ah düügiin hamgiin ihnii ug sangaa gedeg küm baina odoo oriyas elknii, odoo ene gazar sangaan kövüüd baina, tüünii ecgii mongol gedeg kümün sanj, gagchan nutag mingaa gej iigeed keldeg ter bereečüüdii kelsen jinghen nerii mongol sanj, tüünees hoor badam gedeg dund kövüüi baij, tüünees hooraank ter uuš manai övk, ter gurvan kövüün garsnaar hoor ter maliig huvaagaad gurvuulaadii ögčee, gurvaadii ögheer ter hoi tüm kürsnees hoor tegeed odoo ter altan tulgaan cokuulsiim bu möngön tulgaan cokuulsiim bu cokuulaad gurvan kövüündeen emč huvaaj, ömč huvaahlaagaar ih kövüündeen cagaan buu üürüüleed, cagaan mori unuulaad, cagaan lavšig ömsgeed tavan züsmiin mal ögeed zurgan teremtei ger gargaj, dund kövüündeen tavan züsem mal ögeed, tavan teremtei ger ögeed gargaj badam gedeg kümün sanj, baga kövüüi odaa ene ugii bidgar, uuš üldsnei tend ögč teghaar dund kövüüi gomdojee, ih kövüündee či cagaan mori unuulaad cagaan buu üürüüleed, cagaan lavšig tavan züsmiin mal ögve, nad yamar yum ögvüüč či, zaaval ter tulgaan ene sagsag tulga dörven költei, tüünii negiig hugulj avduu, hugalj avaad bi ket cokuulj avna, hoinii nad bas ketiin kereg. küč ögölgüi, nutag: bitgee av, tavan züsmiin mal čamd kürne, ter nutgiin kel avšgüi, ter oriyas elknii kümün sanj, nutgiin kel avalgüi tulgaan neg kölii hugalj avaad hoinii tavan züsem mal č baragdaad, avsan avgai č üheed, gargasan kövüi č guo, end coohoor daayin üüreed erelgeer yavj, beyeen barsan badmaan coohor gedeg duugaan duulaad, coohor küm gene. ter minii meddeg.
tegeed ter dund kövüünees ürsadgüi. ih kövüünii ür sadun sangaankan jig, bök sangaan ug boldgüimbuu.

TX55
sainbilig amban gej baij. sain bilig ambanaas caadkii meddimgüi. sainbilig ambanii kövüün sambuu taij gej baij. ter sambuu taij gej tör udirdaggüi baahan taruuhan arih uuhaas angi yum baidgüi baisan. tegeed ter sambuu taij gedeg kümün ene öröngöd altai čingeld küreegiin lam nart üs kürgedeg gej dombo gedeg iim savtai üs ganzaglaj yavj kazah alaad usruu kiičihsen gelee. ter sambuu taijiin kövüün čültem da lam baldandorj amban gej sürkii kövüüd garč. baldandorj amban orhaas türüün sambuu taij noyon bolj čidšgüi odoo dašceveg yamar ovogtoi baisan medehgüi lam küm harluuj haan suulgaj baisiim gelee noyon suulgaj baisiim gelee. jinghen yazguurt noyona kövüün ter sainbilig ambanii kövüün sambuu taij baahan tenegdüühen kümn baij. sambuu taijin kövüün čültem daa lama baldandorj amban hoyor gej. [noyonii šireend] suusan baldandorj ambanii kövüün jamiyanjav altaid hocorj odsiim zaluuhan kümn.

TX56
süüld zönööd ter jooja amban tegeed nas barsiim gej baina. kazak cokaad alsan. sönö gerees garaad töörööd yavčij. tegeed aduu manaj baisan kazakiin aduunruu odaad orj odson. hulhaač irlee geed aduu manaj baisan

hün cokaad alčihsan bilee gelee geǰ kümüüs tegǰ l kelǰ baisan bilee.

TX57
altai-yin uriyangqai-yin sula sayid darqan ǰasaγ ulus-tur tusalaγči güng Baldandorǰi-du mönggü 52 lang. toryγ-a 6. / egünü gergei Öljeyidelger-tü toryγ-a 2. / temdeglegsen aqamad köbegün γudaγar ǰerge tayiǰi Jamiyangǰab-tu toryγ-a 1.

TX58
ǰaa lam gedeg neg yum aldag kümün irsen, dambiiǰaa. küm avčiraad dan cokaad alaad baidag, alaad baidag. ter ǰaa lam gedeg kümün. ter dörvödiin küree gedeg nam barag alsan. ǰaa lam baldandorǰiig duuduulaad baidag, duuduulaad baidag irdeggüi. coohor mori unaad, coohor mori sodon süültei baisan yum. cohor mori unaad ǰaa lamd oraad garsan. taniig har kitadaar böhsöö nöhsön, har hasgaaraa hayaa kiisen, dörvön ac keltei, döröö zuzaan aristai, dörüühen [= doriuhan] zaluu baidiim bolgoson, har mahgal mön beyeereen baiǰ biši. har mahgal geǰ burhan.
tegeheer amitan namaig oirtsondaan ölzeegüi, hargaldsandaa hayaagüi gedeg bilee.

TX59
[ǰaa lam] manai [baldandorǰ] noyonaas ih aidag. ... dahiad ardii cergiin agt, tavin mori ögčih. tavin moriig avčiraad heden ceregt ögööd neg morin toglaad neg cergiig berteečihev. tegeed ter noyaag avčiraad erüüdeed ehilǰ, tun odoo bolva. ter noynaakan manai noyond čimee ögčee. manai noyaagii erüüdeǰ baina. tegeed manai noyon odaad. [ǰaa lam] haruul manaatai, manaa zogs, zogs, manai noyon ganchan dovtloǰ orno. ǰaa lamiin üüden deer ni. ǰaa lam, garaad ir, gadaar ir. noyim noyim, kölgeen tavčihaad buutan buutan, geed iigeed. či yuu yumč? eh bolson zurgaan züiliin amitand tus boldog lam küm čüü? šulam kümün čüü? yuu geǰ kümiig erüüdeǰ bainač? yariad yariad buulgaad gert orood cai uugaad. manai noyon cereg ögdög č güi. manai noyonoos ih aidag. tegeed manai noyon očsnoos hatanbaatar magsarǰav barǰ baidag ni ter.

TX60
odoo bayandeleg gedeg kümün es bilüü ter ǰaa lamaan ceregt bailuu. manai urianhaigaas ih cereg tataǰ baisan. tegeed ardii doloo honood gediim bilüü, cagaan oros bariǰ avaad yavǰ odlaa. manai baldandorǰǰ amban ünen kelsen bolniš, cagii bolson geǰ kelǰ baiǰ.

TX61
Baldandorǰ ambanii kövüün maansiin tamga barǰ baisan noyan, J̌amiyanǰaviin avga ahii tamga barǰ baisan, ter küm ezelǰ baisan, gagchan tamgai J̌amiyanǰav barǰ baisan, ter küm yosai kiideg, J̌amiyanǰav gedeg küm baahan umšaadguo kümün, keleer dutuu, hasgiin cagt baga cagtaan bas baahan dutuu bolǰ odson, övdeed, avga ahii ugtaan gelen, manǰ küm baisan, küreed umšsan, ter küm ireed tegeed ter kümne yos barǰ baisan, ter kümne yosii yavuulaad, doloon hošuun urianhain altan tamga geǰ baisan manuust …

TX62
čültem da lam. ter ǰamiyanǰab noyan ǰinghene noyonii aaviinee ǰins hatsan baisan. gehdee tör udirdaǰ čidšgüi galzuu saahuu baga zaluu baiǰ.

TX63
tegeed čültem da lam geǰ odoo ene kiid tör hoyuulaagii udirdaǰ baiǰ.

TX64
zarim ni küündeǰ baidag, zayaatai hün hoyor huvilgaan törsön, bogd gegeečüüd šulmiig cugiig dardag, törölee saiǰruuldag, saihan hatan bolbačiki izguur ündsee yaaǰ medeh, kokščüüd tegeǰ kuündeǰ baisan.

TX65
ih ulaan gegeen. ter ailiin noyanaaknii aduu mandag neg aduučin zaluu baisan aduu manaad söö yavǰ yavhaar. önöödör manai noynii gert bas nige yum bolvuu. ür caital örkees ih solongo tatiš. gerel garč baib. yuu bolsniig medsü geǰ yavhaarii ih ulaan gegeen todorčihson baiǰ. gal badraad todorson. kiiseei haičhaarii bas gal garsan. tegeed ter kümees tegeǰ ter temdgeesii tanisan. küisei huurai, küühdiin küisen custai bolniš. küiseei huurai, küisei haičilhaar gal badraad todorson baiǰ.

TX66
ter urid ni šinǰeeč nar šinǰiǰ baisan cagt baga ulaan lamtan ter cagt garsnaas hoor bas lam küreed avaad yavǰ odaad ter cever cogctoi hadgalna geǰ har kümünd asruuldag baiǰiil. tegeed neg ih lam asraad suuǰ baital. neg ödör basa haǰuudii bas neg aild kereg bolǰ odaad. gerteen. tegeed daliu gedeg neg naadam baina ter cagt mongoliin. ter daaliug ashaad ögčhööd enüügeer naadaǰ baigaad. enüügeer naadaǰ baigaad ter aild odhaar deedes duugaraad ih yum kürǰigneed tegeed baidag. küi ene gazaa haliaǰ baihaar čilger baidag. küi ene yum yamar učirtai yum boluu geheer arguul ireed geriineen zavgaar haliahaar ter odaak daaliug ashaǰ ögsön daaliug ovoolood ovoolood uul kiilgeed boshočhaad beyeen tarnidaad üülen bolgaad deedes duugargaad luu sum buulgaad tegeǰ naadaǰ baisan. tegeed ter küm ünen todrood šireend zalsan. ternees hoor taniad gurvan nastaidii gegeenii šireed zalsan geǰ sonsson.

TX67
ene manai ehnii sagsain ehnii ovoo geǰ baina, deer üyed anhnii üyed ovoo tahihad ǰiǰighen lam baiǰ arvan naimtai tiim baga lam baisan. tegeed ene sagsain gol üyerleed, tegeed ter doloon lam ter davaatiin amand gedeg gazar horigdoǰ usand boogdaad tegeed üldsen baina. ter talaas davaatin usun orǰ ireed, tendees sagsain usun, tend olon honog küleeǰ ter bas tevčeed baisan baina. odoo yer ni gatlah yamar č bolomǰgüi bolloo odoo yaahve, nögöö tom lamuud asuusan baihgüi üü baga lamaas, ta nar üneheer ene usiig garč gertee harih küseltei baigaa yuu. küseltei bailgüi yaah ve geǰ zagnasan baina tom lam nar. tegvel ta nar ene aild baiǰ baigaarai. bi goliin usnii kövööd očood ireye. tegeed araasii tagnuul tavisan baina. ter yuu hiiǰ baina, ter yaadiim baina. tegsen ter nom unšaad, heden tarni hiisiimüü tegsiim šig baina. udsangui tas hüitresen, dulaan bolood us üyerlesen baihgüi yuu. tas küitreed usun tas margaaš öglöö us yuučgüi, sagsain goliig tas boočihson. tegeed gatlaǰ yavcgaa. margaaš ni zamdaa yavǰ baisan čini. nögöö lam nar köldsön baina l daa. haluun bailgüi yaah ve. haluun baina. tegeed baahan baigaad ih halaad. serüücmeer baina. yaasan ih haluun baina. serüüun bolgaačee. čaddiim bolǰim serüün bolgo. ta nar yavaad bai, yavaad bai. tegeǰ baigaad goliin köveend očiǰ suugaad, neg ǰaahan els hairag gar deer avč yavaad tarnidaad cačiǰ. usun tavčihsan bainldaa. tegsen genthen hüitreeed gol ni ogloo yuučgui tasarsan. tiim aviasai küm baiǰ. tegeed ter ih haluun bolson odoo eniig yaaǰ serüüchüü, usund oryo ene ter. ta nar serüüceye gevel bi serücüülǰ bolno, üneheer küseǰ baina uu, buugaad usruu nögöö els cačhaad, tegeed daguulaad yavsan baina. neg doloo naiman kilometr yavaad tas küitreed us tasraad us yuučgüi bolǰ odson. tiim ayuultai.

TX68
Senge lam Hovogsairt yavaad, baga ulaan lam. hoor Bayantald Hovogd oddag bolaad, nom tavilcsan bolǰ baina, nom tavilcaad, tavilcaad, tavilcaad diilǰ čidalgui odson bilee neg negee avč čidalgüi, hurliin haisan ik butuun haisan nige morine nige bodiin mahan bagtadag baisan gene, tuunii dundurcee guyir, bolson guyir, tendee ih šorgolǰ yoroold cutgaad, deer ni bolson guyir hiičgheed, sor zalna, geǰ lam nar nige yehe erdemtei yum hiidiim bolǰh baina, gurvan huruugaaraa galand tulaad, gurvan huruun deeree bosgoǰ baigaad, ter haisaar sor zalsan, sor zalsan gazraas ovs urgaagui, ter hovogsairiin torguudiin ih lam nart avč odaad hais tavihaar daalalgui bolǰ odson, dörvön zaluu örgöh gehaar, garii daaǰ čadalgui bolǰ odva, torguudiin lam, manai senge gelen daagaad sor zalsan, tegeed diileed garsan.

TX69
har hulsun gedeg hortoi övsön baidiim. ter odoo mongol bürkeereer šimiin arhi süügiin arhi nerdeg. tehdeer odoo arih kučtei boltha geed bürkeeriin tangnaa deerii har hulsun taviǰ baigaad arhi gargaad uučhaad tendee hordaad horin tavan nasandaa nas barsan
tenüügeen beyeen keden ǰil türüün kelǰ baidag ǰig. ǰa bi horin tavan nasandaa horoor nas bardag kümün. kui kövüün bitkee keleed baitan lam. egč lamii bergnarii ahnarii uurladag boldguimuu. sanaatai yavǰ baisan. tegeed horin tavan nas garsan ǰileen bilüüt gedeg gazart dund zusland baihad tegeed keden lam nas barsan geǰ baidag. hoit goliin ekind baina.

TX70
horin doloon tom lamiig barǰee, bariad mašintai ačaad yavsan bainaldaa, dandaa küreegiin tom tušaaltai, mindagtai lam, ter dotor ter baga lam orǰ, teged baga lam gadaa teer garaad zogsson, neriin duutaad ter lamnuudiig bügdiig ačaad odoo nögöö baga lam luvsan haa baina, gesen, tend nuugdsan baigaam ene dotor, tankim dotor nuugdsan bii, tüüniig avčirya, cagdaa nar tegeed kün šahaad, tegeen yuu č baihgüi, ezgüi baina, ooi ta nar yamar teneg, bi luvsan end baiǰ baina, bi end zogsoǰ baina, tegsen haǰuud ni zogsoǰ baisan, nögöö bariǰ baigaa kümsüüdiin haǰuud. tiim ilbetei hüm baisiim, huvilǰ čaddag, yuu č bolǰ čaddag. teghdeer lam huvcasgüi, zügeer neg engiin kokšin bolaad suuǰ baisan.

TX71
kövüün cagt ih yeldeg oraagüi baiǰ. tun yaaǰ coksu geǰ yaaǰ cokaad toshaǰ čidhgüi. čuluugaar coksu gehaar tosdoggüi, modoor coksu gehaar tosdoggüi.

TX72
huvilgaan geǰ huvilǰ čaddag, zügeer neg lam baiǰ baigaad har hün bolčhono, har hün baiǰ baigaad lam kün bolčghono, künii nüdendee il, huvcas omsöhgui solihgüi, ööröö. šuu bolǰ oddog. end suuǰ baigaad genet alag bolčhono, ter alsiin uuliin oroi deer suudag. tiim hačin hün baidag baisan luvsan, tiim erdemtei. yum ih sain medne, yumiig urdčilǰ medeǰ baidag.

TX73
tegeed [lam] ene gazriin savdag hürtel medne, ene gazriin savdag, lus, bügdiig medne, cug hürč irne tüünii helend. ene baigal delhii baina šüü, bas nüdtei gene. ene gazriin dor lus savdag, usnii yörööl dalain yörööl, bas nüdtei. [lam] yumiig meddeg, tehgüi bol amarhan biš, küniig aigüi bol alna, ayanga ireed buučihdag yum uu, yanz büriin odaa baigaliin üzegdel ireed kümiig alhiim, aadar boraan usnii üyer boldiimuu, galav bolhiimuu, tüünees hamgaalǰ baina. gandan tiim učirtai. amar amgalang, taivan baihiin tölöö. olon tümnii ür sadun ih östhaa, delkee amgalan baig. ene delkeen bömbörcög enk tungalag saihan amidraltai baig geǰ ingeǰ nom unšdag baiǰ.

TX74
Handǰav: hagarhai corǰ geǰ tiim neg nige sakuusan buudag gürtem baisan. tegeed ene ih küreedeer altaid davǰ odaad sakuusan buudag bolǰ tegeed har sanasan negen horlodog amitan bas baiǰ bolǰ baina. gotov corǰ. šar zalan gedeg. teden muuriin cus ögčihsön sakuusan buuhaa ooraad gesiin eeverǰ odson gesii zadarǰ odson. odoo zadgai kümün bas bainiiš. oyuulaad baidag odaa cagt. arvan yesteidaa har küühed baihdaa harvaǰ baidag hüühed harvaǰ unaad baigaad tegeed sakuusan buusan.
Yanǰmaa: manǰ nagac ter hagarhai corǰiin huvilgaan geč?
Handǰav: tör üüseed tegeed haysan.

TX75
güwe zalan, kogsin eeǰiin aav, sur harvaǰ yavaad, kitadiin hovdiin yaamnaas küm irǰ baih kebtei, alban irǰ baih kebtei, manai baruun tald nogoon ǰuuz ireed, tulaad zogsočihloo gegeed gerüür güigeed yavsan, ter ǰuuz halaihad ter ǰuuz baigaagui, tegeed udahgüi nas barsan, avdag elč ni ireed avǰ yavdag. tushai duudahdeer ǰuuz yavuulǰ baina, ner kündtei küm baiǰ.

TX76
kömöögöl bayan baisan. maliin too hereggüi, malčnanee too č medehgüi. nasan düürtlee dang beyeereen yavdag, muu huvcastai, bayanee edlever edleǰ üzeegüi, hamaa yaduu ail baival tüüd honios ni neg mal alǰ ögdög.

TX77
torguud noyond barigdsan gelee, ang alaad, ter torguud noyonii horiotoi gazraas buga alčhaad barigdsan geǰ heldeg, atnii tavan salaa gedeg gazar bilee, manai end guo, hoišoo baidag, atnii tavan salaa geǰ helǰ baidag. ... torguud noyon bariad avčiraad, tegeed ter Jumag ter alsan bugaa ter kümd ögööd, za či enees hoino minii gazart bitgee agnaǰ bai, ene minii odaagaar boljim darhan caazat gazar yum bainaldaa, tegeed yavuulaad, urianhairuugii hürgüülsen geǰ ulsuud yarǰ baisan, öršöösön, öršöögööd barag šagnaad yavuulsiim kebtei, či odoo minii gazart dahiad bitgii irǰ bai.

TX78
ter ulsuud keldeg baisan Hanag Jumag hoyor hovdiin kev amband barigdaad odaad tegeed caašaa ter haand medegdeed odoo engeed ene hoyar hüniig caazlah geǰ bainaa ene teriig tegeed barag margaaš caazlah geǰ baital yuun irsen ter haanaas tiim zarlig irsen, caazlaǰ bolohgüi sullaǰ tavi gesen, tegeed odoo ter hoyuulaa ter hargalzagč odaagaar bol cagdaa ter ulsuudiig barag öglöögüür ireed haalga ongailgah deer za hooyuulaa yamar č baisan tertee tergüi ühsen ulsuud negeerii negii cokaad alaad tegeed zugtaya geǰ odoo beltgeǰ bolǰ baisan, gadaa ireed öglöö teden bas medeǰ baisan baiǰildee hargalzagč nar aidag č baisiim uu, gadnaas haikraad ta hoyor ih aztai küm baina, ezen haanaas zarlig irlee, ta hoyoriig caazlahgui sullahaar bolaa, tegeed

haikraad tegeed irsiim bilüü tegeed yarǰil baidag baisan ulsuud.

TX79
küreend barsiin arisan baisan. örkees ölgečihsen süülii gazart möškisen kebtdeg bilee. sümiin dugand. tüünii čini Mark geǰǰ hümn alsan bilee. haan alsan? šar hulsand alsan yaasiim. yag haana baisan bilee? hovdiin bulganaas uruu. erencenii eeǰiinii aav gesen baihaa. ter anguuč hüm baiǰ. ter üyed buu zevseg muutai. haval šaamal gedeg buutai l baiǰ. ter hüm ter šar hulsan dotor gahai agnadiim baina l daa. geteǰ. hulsan ih öndör. gahain zam baidag. tüügeer gedeed anir čimeegüi yavaad. tegeed haǰuugaasii bosood güüngüüt buuddiim yaadiim. hevddeg. tegeed yavǰ baisan. yag uridii ter hulsan dotor hevtsen gelüü. ter bar. ter bas zorigtoi mundag hüm baiǰee. yag küm irǰ yavhiig ter bar medelgüi yaahuu. ter ünerii anirii. nögöö hümün … buu belen baisan, gahai buuddag, yamar bar buudna gesen biš. yamar č baisan buudčhaad üheye geǰ bodson bailgüi. yag odoo tolhaaguur magnaiguur nüdnii zaagaar oruulad buudsan. nüdnii ömöör taarsiim yaasiim. buudčhaad haǰuud ni hulsuur unaad odson nögöök čini. tegsen čini huls sar bargaad. tegeed anir čimeegüi bolson.
yaasiim gelee? buudčhaad nögöö hulsruu unaǰ odoǰ nögöö küm. tegeed huls šar šur geed anir garaad, tegeed anir čimeegüi bolson čini neg kebteel. tegeed bosoǰ avaad gedergee irsen zamaar güisen čini gedergee güitel ardii unsan baisan kii garaad nögöö bar.
buudaad ter küm beyeen hulsuur unaǰ odson. tegsen ter bar ih hol haraidiim. arvan metr üsrediim. bar üsreed ter kümees öngörööd caar unsan.
tegeed noyond ireed medegdsiim baina. bar allaa enee teree. övčsön bainldaa.
tegsen noyon ireed iškee mayaag kiigeed. iškee mayaagaar zuu cokdiim gene. či buruu yum kilee. neg yosondaan buruudhaǰ. tavan küštnii negiig allaa. či buruu yum kiilee baigalii. yosiig güicetgeǰ. zemlel hüleelgeǰ baigaa bolǰ bainldaa. ter iškee mayaa lav övdhölgüi. tegtiim tüühtei yum bilee. ter arga hemǰee üzüülsen yanztai. tegeed albagüi har galzan bolgoson. odaagaar boljim tatvar matvar töldöggüi. šar hulsan manai urianhain gazar.

TX80
Huular doloon ah düü baiǰ ert cagt ene domgii. minggadiin huular elkin gedeg čini, ih ergüümseg ih yum baiǰ, ih anguuč baiǰ. tegeed ah düü dolaan kümün and gardgüi yumn dahaad, avd garsan cagt neg edür yovaad yovaad yovaad baiǰ, ih yumn üzegdelgüi an taaraldgüi odhaar end nüdend yum üzegdheer tüüniig haaya geed tegeǰ. tegeed neg üdenii üyed ireed üdeeneen cai uugaad talhaan zuurǰ ideed suuǰ baital negneenii hamar deer batgana suusan bolǰ baina. batgana ireed suuhaar haǰuudii esreg suusan. čamd hoš hoš üüniig üzüülčhiǰ. zaadgüimüü hamaruurii. tegeed buugaar ni avaad odaa hamar deer baisan batgana haahaar yamar yum baihuu ahaanii tolhaa zadarǰ odohgüimüü. tegeed neg dutahgüimüü. tegeed zurgaan bolǰ odsan tegeed zurgaa bolaad zurgaaln dahaad yavaad neg uul deer garaad morion bas neg gazar denǰig deer hayčhaad heden salaa damǰaad dahaad neg uuland deer garaad. durandaad halaihla nigendii hoo galzan morin baisan bolǰ baina. tegeed hulan takia alsuu geed ǰaa haǰuud suusan sursan bolǰ baina, hulan takia alsu bolnuu? oo bolor bolor bolor geǰ. ǰa ene čini hankir činker bolor? bolor, bolor, bolor. hudurgaalag bolor? bolor, bolor, bolor. odoo haačihsu? odoo emeeltei morin boldgüimbüü. šarhdaad ösreed iigeed toglolgüimüü odoo tegeed emeel hazaar harčihnaar hankir činker bolor. tegeed güiǰ irhaar düügiinee hoo galzan morin üheǰ odson kebtedeg. tegeed odoo neg ahaaneen mori unaad dakaad zurguuln dakaad neg morien alaad neg ahaan alaad iigeed yavǰ yavtal neg gazar neg maǰaalaa kööǰ. maǰaalaa taaraldhaar maǰaalain nührüü orhaar ǰa üüniig odoo nadaas avdag kümgüi gegeed neg ahii. minii kölees argamǰ uyatan bi tüüniig zaaval alaad garna. bi ene argamǰ kötlösön cagt tataad gargacgaatan. ter cagt bi maǰaalaag bariad nooldaad alsan cagt argamǰiig kötlöhaar ni taans avaad gargacgaatan. tegeed oruulčhaad argamǰ daraad suuǰ baital neg cag argamǰ kötlödgüimüü. gargaad tathaar ahaanee tolhaa guo gene. odaa ene čini tolhaatei orsiimbu tolhaagüi orsiimbu geǰ negneesii surǰ baisiim gene. guo saidnee tolhaatai orsiim. tolhaatai gedgii orhaas ni urid biden sahilii bavar bavar gesen tegeed tolhaatai baigaad tegǰ l tolhaataigaan orsiim geed. teghaar ayaa ene čini üheǰ odsiim kebtei. üzii teghed hošginruugii homhaagaan dürčheed kümnee baasan ümkeereed ünerlečheed, oo ene čini nugarsiin ümkeerčiǰ ert üksiim sanǰ hayačhaad. tiim mergen nutag baiǰ anguuč. ternee tüükii ter.

TX81
Honhaatai böö gedeg yum torguud wangiin kövüüg amdruulǰ irsen gedeg üg baidiim bišüü. baga zaluu kovüün bolǰ baina. yamar zaluu bolovč nasnii hemǰee baina, keden honaad dakaad ühne. amidruulǰ ögsön ter honhaatai böö. heden hongiin čölöögöör avčirsan. manai nutgiin kün baiǰ nige tuulč hün baiǰ erlig nomiin haanii üüdend suučihsan caar halaisan tüüliig helǰ baisan. tuulč neriin martčihǰ. naar halaisan boljim avaad ireh bolvuu, naar halaiǰ ögsöngüi geǰ helsen. torguud wangiin kövüüg amidruulčihsan baina. galzuurč baina

honhaatai böö. ter kün amid baisan bolǰ baina teghed. tegǰ baital udalgüi ter hün üheǰ odsiim gene
ene horvoo deer amid yavsan bolovč, sünsii ter erlig nomuun haand kürčihsen, tuuli heldeg kün tuulii heleed baisan.

TX82
olololo nom ailddaad haayaa igeed ergeed yavaad baina. guravhaan ergeǰ ireed hutgaan avaad beydeen šaačihna devlii č coorhaaguo. odaagiin böö nam duraamal es baina uu yuučgüi. cagaan širtegdeer hutgaan sugalǰ tavičhaad cagaan širheg buten cusun bolǰ odna. bööleed düürhaar odaak böögiin cus tüün saihan caigaad yuučgüi caigaad ugaaǰ odna ugaahč biši. hoimortni neg erkem baina iim butuun neg ooy baina ooyii toglaad baina, erkii toglaad baina, bööljehdii mogai bolaad baina, negii küren ulaan ooy bolǰ odna, nam nam gilegces, gilegces odaa hoimort toglaad baina. tegeed olololo ih kümtei küündne, hovdod genüü hotod genüü neg küm baina gene, eemegtei küm gene, dark baidiim gelee. ih aiǰ baivuu, aigaad samgananii aruur suugaad bailuub. türüüleed iim yum üzeegüi bolaad. gurvan udaa aigaad tüünees hoino bičken dasaad mörgööd bolov. minii kövüüd nadaas bitkee ai, mörgeed baihaar čamad buyan irdiim. bi bičkeen tavtai baihdaa baisan.

TX83
Sum güilgene gehaar, mal har arhalna tegeed nom tarniǰ baigaad sum nariin deesend sum oosorlaad uyačihdeer iigeen daǰignaad iigeen beyeen kötlööd kiiseed baidag. tegeed odoo böögiin nom güceed irsen baisan cagt kümii kötlööd yavdiim bolǰ baina, ail gert hašaa ali küm avsan teruügeer iigeed tonšaad baičihdag. mal aldhaar šuvuun keree šuvuun yuutai yum gene ter böötei, ter böö baisnaas hoor ter keree ter mal hamaa baina tüünii noosei taslaǰ ireed garaacdii ireed barkiraad suuǰ baisan kelǰ baidag. kövüi Bazar gedeg neg kokšin baiv, šiderhen nas barav. odoo Bazraas odoo Bolat gedeg gagc zaluu baina ter yum meddeggüi.

TX84
tegeed očaad neg hoyar sar garui neg sar garui, havar nüülgesen, zunii sar baiǰ, boroo orood hoyor unagtai güütei neg daagatai hoyor gurvan moritoi yum bainldaa, neg öglöö teriig čödörlöǰ argamǰilǰ avdag baisan hünii tanihgüi gert hoyor ger neg ni ter čuluunbaatariin aav, neg ger, čuluunbaatariin aaviin ni aavii bas orgaad yavǰ odson, ölzei, nögöödk hoyor ger negdeed buugaad neg öglöö bosoǰ irsen, tavan aduu baihgüi, doloo naim, tegeed nögöö sudraa unšaad kok zurhai zuraad, nom unšaad san taviad, zurhaigaa zuraad, tegeed nögöö sudar nomaa unšaad, teged ööröö yovaad ögsön araasi ter zügrüü yav ter zurhaideer buusan bainldaa, ih tohoi arali tiim gazar, buraatai, ih boroo orson, gol baisan, ter hoyoriig nom unšaad usiig orguulčihsan tegeed usaar gatlaǰ čadhgüi, dotor suuǰ baisan, hoyor hulgaič, aduugaa avaad golii naad tald avsan, či muu urianhai teneǰ irsen či önöödör aduugaa avaad yavaarai, margaaš čamaig dahiad čadna, či čadhiimuu bi čadhiimuu üzeye. ter gertee ireed zurhai zuraad tod nomaar unšaad hayčihsan baina, gurvan dörvön honaad baiǰ baisan neg ödör tegsen čini üd öngörč baihad baahan küm irč baigaa, temeenii ačaatai ger ačsan tegsen čini öčigdöriin čuuluunbaatriin eeǰ yariǰ baina baahan hün irlee, tegsen čini nögöö neg hoyor hün buulgaad hoyor ger bariad hoyor hulgaič hoyuulaa erüü garsan, neg neg hüühed ni ger bariǰ ireed manai kokšin ta ene hoyor hüühdiig erüügiin oruulǰ ogööč guysan baina, manai nutagt neg sain umlag tatdag böö baisan, böö böölüüleed, ter aduu avsan küm čini yum meddeg küm baina, ter hulgaičid helsen, bi yaaǰ č čadhgüi, bolohgüi, ter hulgaičid očood, ta nar ter hünd oč, ööröör ni yanzluul, tegeed nögöödk ter ödör honaad öglöödii aarc maarcaan avaad hürgeed tegsen tegeed nögöö hoyor hün garč min, odoo yaahuu küm baina, bi engeed gazriin holaas barga sagsain ehnees nüüǰ irsen, odoo engeed dörvödiin nutagt cölögdsön künee, odoo engeed yadarǰ yavahdaa nadiig basamǰilaad, hulgaa hiigeed, aduugii avaad, bi ingelee, nomoo unšaad, nögöö hoyoriig nom unšaad san tavčihaad ganc ganc ingečihsen, ter hoyoriin erüü huučin hevend orčihson baina. tegeed nögöö hoyuulaa nüügeed yavsan gedreg nutguuraa, ter čuluunbaatriin eeǰii yaridag baisiim ay ay čadaltai hüm bilee, ternees hoiš mal hulgai hiih baitha üher aduu ene ter taviǰ gehle öörsdöö tuuǰ irǰ ögdög, gurvan ǰil bid nar ǰargaǰ baisan, ter emgen tegeǰ yariǰ baisan ay ay bas saihan küm bilee. bid nar tend cöllögönd biš adag süüld bayaǰaad irsen, tanai övög bür č döčeed aduutai bolaad, hoyor gurvan zuugaad honi yamaatai bolaad, sarlag üher horin keden ühertei naašaa nüüǰ irǰ baihad, ter dörvödüüd bür šüteǰ baisan, honi malai hürtel ailiin zaluučuud honii malii hariulǰ baisan, neleen čadaltai ter nomtoi, sain meddeg, sain tailbarlaǰ baisan kün, ene kok huciin dom či zaaval sur, yamarč baisan, ikeer hazaahgüi.

TX85
Дараачийн нэг айлд ирээд цай уугаад энэ тэр. “За, миний хугацаа болсон. Шулмын хаанаас хоёр цагийн чөлөө гуйсан. Би одоо явах цаг боллоо. Болбол гэртээ хүрье. Хоёр цагийн чөлөө авахууллаа” [гэж] тэр гэрийн эзэнд хэллээ: “Баяртай, одоо дахиад ирэхгүй.” Тэгээд одоо Зостын тас хэсэг тэндээр

завод байсан, заводын эхээр ирээд нэг айлд … морин дээрээс буугаад цай тавагтай цайнаас амсчхаад яг тэр заводын захаар гараад гурван зуу, дөрвөн зуу метр яваад – гэрийн эзэн хамт явсан байхгүй юу – мориноос унаад: чөлөө нь дуусчхаж. Чойзун гэж лам байж, [түүнд] үзүүлээд энэ хүнийг гэртээ оруулж болохгүй. Хээр тэр хүүрийг нь тэр чигтэй нь тавь, гэрт оруулалгүй. ... [дахиад ярихаар:] Ингээд сууж байгаад: “За, би тэр шулмын хаанаас хоёр цагийн чөлөө гуйж авсан” гэж яриад. Тэгээд нэг газар Рашаатаас яваад Зост ирээд хоёр цаг нь дуусаад мориноос өнхрөөд өнгөрсөн. Айлын гэрт ингэж сууж байгаад: “За, миний хугацаа дууссан, боллоо, дээдсээс дуудлага ирлээ. Би одоо явнаа. Одоо үхэх цаг болсон, хоёр цагийн чөлөө авахууллаа. Тэгээд Рашаатаас яваад Зост ирээд хоёр цаг нь дуусаад мориноос унаад ...”.

TX86
odoo ter savdag namaig högširson baina, zönsön baina, či orondaan öör hün olǰ ög geǰ hellee. tegeed ternii ter yarilcaǰ helsen hün či tohirǰ baina, čamaig ter savdagruu tanilcuulǰ ögyö. bi tegeed aisan. ter savdag yamar yum baidiim medehgüi, baga zaluu baisan. tegeed aavdaa irǰ kelsen bi. ter šeemee gedeg hün nadiig tegǰ baina. ter cast hairhan daguulǰ gargana geǰ baina. tegeed ter savdagtai čamaig tanilcuulǰ ögnö geǰ, uulzuulna geǰ yariǰ baina. bi tantai yariǰ baiǰ šiidne, tegeed manai aav zagnaad yavuulaagüi, ter čini ayuultai, yanz büriin baiǰ bolno, aina, cočno, ternees bolood či övčtei bolno. manai aav tend yavuulaagüi.

TX87
buyantiin adgiin sagsain goliin köveend neg öglöö aduu haraad suuǰ baisan čini, genet haǰuud neg hün bolson. aduugaa hariulaad suuǰ baisan čini, haǰuud neg tom cagaan deeltei hödseer hiisen arsaar hiisen tiim deeltei, cagaan hurganii arsan malgaatai tiim ih arzgar caraatai ih tom har kokšin ireed suusan yardiim. tegeed ter ööriigeen tanilcuusan baigaamldaa. ene bi odoo nasan ööd bolhaar bolson. tegeed namaaig odoo tölöölöǰ odoo altain savdagtai haricaǰ ene savdgiig odoo taivšruulǰ nomhoruulǰ baih tiim küm heregtei bi terend tiim üürgiig bi güicetgedeg baisan. ter hün odoo či baina geǰ ter šeemad ögson geǰ baigaa. ter ööriinhee yuug. tegeed ter šeemee odaa sayihan hürtel cast hairhan kölceetiin ehen tiim uul baidag öndör, ter uul ih tahidag, ene oroi deer ni garsan ganchan ter, oroideer ni garǰ san taviǰ, mörgöl üildeǰ baisan baigaa, tegeed ene baruun altain savdag ter meddeg tanilcsan, savdagtai hanilcsan hün geǰ tegddeg ...

TX88
nom hayalcaad davdag küm baidgüi, havčig üüreg geǰ yum taaruulǰ avaad yavgan güigeed nutag hošuu cugii heseed, tegeed yavaad yavaad baiǰ manai urianhai gürtem kamba geǰ neg ih arih uudag tiim küm baiǰ, ter tiim kümünd očiǰ üzsü geǰ bodaad manai urianhai baruun ambaii baga küree gedegt irdiim tegeed suuǰ baital ger örgöö bairii zaalgaǰ avaad suuǰ baital iim širmel širdeg baisiim daa tendeer suulgaǰ baital šal sogtuu yumun amitan demǰilǰ orǰ irǰ odoo kümeeg, güiǰ yavsan cagaačin lam bolna badarč hošuunii ner kündtei lam bolna amar mendee či nadtai čidal üzsü geǰ irvüü čüü, zadarsan badarč zayaanii čini hani senker gazar baina, avgai av, kövüü garga, adal hadgal gegeed tegheer odoo yamar č ner törgüi nutag hošuundaa zövšöörölgüi beyeen yamar nomtoi erdemtei bolovč sul güiǰ yavsan badarč bolna ter hošuunii küreenii tom lam bolna, ter kümnii duran bagdaad, duugüi garsan tegeed yavǰ yavaad manai egčiig avaad naiman kövüütei bolson gegeed, ter zoč ter kürgen ahaas bičken yum sursiim bailaa.

TX89
ter odoo yender gedegt övliin yest, hool idnee gegeed ter darga ni ner ni kelǰ baisan martčiǰ, teghed čini tavin döčin yesön onii yumuudaa, odoo nigdel č hödölgöön amitan kümüüs malaa niigemǰüüleh nigedgeǰ hamtraǰ aǰillaǰ baisan üye yum l daa, tegeed oraad gerteen avčiraad duutaǰ ireed, saihan amttai hool hiigeed idüülčheed, za hoyuulaan aǰildaa yovna, saihan zangtai daguulaad gartiim geǰ, daguulǰ odaad, ter yendertiin ter ih ǰavartai gazar, büh huvcaa ni tailuulaad, mösön deer nücgen suulgačhaad, deer ni ganchan deel hayčihdag baisan geǰ, či heniid nom unšlaač? či hend yaaǰ merge medleeč? tüünii örgöld yuu avlaač? tegeed asuugaad baidag, asuugaad baidag geǰ, süüld ni ehleed čičirǰ baigaad, čičreed dagaǰ ni medeen garaad, čičirheen baigaad, köšigdeed irdiim geǰ. tehdeer bucaad nücgen güilgeed, ter kürtel güilgeed ter haǰuudii güigeed tegeǰ kün čičireed dagǰihaa baigaad, ter zügeer boldog yum, teheer huvcas ömshööd gert ni avčireed untuuldiim. avgai ni yuu č medehgüi baisan, geǰ helǰ baisan ter baicaalt tegeǰ yavagdadag, manai huvisgald ter bol küniig zodoh erh baihgüi, tegeǰ baicaaǰ baisan, zaa č odaa ter čini bas, teveg üstei, manai teveg geǰǰ helne toiraad tolgaigiin ni mulzlaad, za či negdeld hurald oč, hural deer suu, ard tümniig uraalǰ nigdeld oruul. ter ömsöǰ baisan ündestnii deel, huvcsiin huraaǰ avaad, terleg devel tiim devel ömshööd, ovoo ah urialaad baina, gedeg č bilüü, amitan bügd nigdeld irsen bišüü geǰ kogščuul bas yarǰ baisiim süüld.

TX90
čuluun darga namaig haiǰ ireed tegeed avaad yavsan tegeed namaig Mandal gedeg tölöölögč čamaig amitand tuslaǰ baina gene amitanii nüür gar ugaaǰ baina, amitanii övdsön barisan kövüüi sergeeǰ baina gene, ter zuuh dotor avč odaad baiclaa geǰ kelǰ. teghaar bi durtaidaan tegeegüi olon tüm namaig es amruulhaar yadarsan züdersen amitan arga yadaad, meddgeen kiiǰ baisan ünen geǰ kelev. tegeed mönhhairhan sumii inderted baisan, buudald avč odaa usun oruulaad ugaagaad tegeed neg Zodov gedeg zahčin kümne mongol gutal avč ömsgeed tookuutai baisan, tegeed neg kövüüntei kok deel tegeed yavuulsan baina, sahal mahal yumaan cügii husaad, sürkee cagaan zaluu bolǰ sahlaa husuulčihsan geed irsiim. kümne yumiig möngögüi yaavǰ avhuu gegeed devel gutal hoyor ögsön ganchan zeerd güütei tüüneesii neleed heden mori garsan, saihan haltar morion nigdeld ögč baisiim.

TX91
altai savdag üzsen küm, ovoo tahisan edür altai arvan gurvan savdag baidag sanǰee, irǰ savdaguudiin dang kok bor moritoi boldog sanǰee, eemegtnii dang ulaan zeerd moritoi boldog sanǰee, tiim üzsen neg küm baidag.

TX92
nige kümün üzǰee, altain savdagiig üzǰee, urida nige küm hoi hariuulaad yavǰ yavtal, ene ovoo takniš, ene gazar gazriin ovoo tahiǰ bainš, ter ovoo tahidag ter altain savdag ovaan tahidiim gene, nomaar, lam nar, tehleegeer tend dang ulaan zeerd moritoi, zaluu kümii küren ulaan, eemegtnii ulaan zeerd moritoi, ik cenker kok huvcastai, ene asman deedes šingge, tiim kök huvcastai iim zaluu kümn, ik önggetei saihan iim doloon kümün irǰ yavaa, hoi hariulǰ yavsan hoičind hargaldaǰ gene, ene hovdiin yolt gedeg gazart yoltiin hamaa odnaat geǰ hoičin surahlaagaar yolt gedeg gazart ovoo tahiǰ baina maanus altain savdag bid, manuusiig duudhaar očiǰ yavna, lam nar čini nomaar duuddiim gene altain savdagiig ovaa tahihad, zaaval ovaa deer irdeg, manuus šinge kümünd üzegdedgüi, üzegddeg kümdeen üzegdhaas biš. tegeed očiǰ yavna geǰ kelǰ, ǰa maansiig üzeed, manuusiig irǰ yavna geǰ kümd bitgii kele, yoltiin ovoo tahiǰ baina, ovoond očiǰ yavna, bid altain savdag bid, maanusiig üzlee geǰ kümünd bitgee kel, tehle sansan bodsondaan kürneč, kelehne čamd muu bolna, odaak zaluu hoi hariulǰ ireed, ooi endeer iim doloon küm üzeb, altain savdagiig ovaand očiǰ baihiig üzeb geǰ amitand kelǰ, tegǰ küündeǰ baihiig bi sonloo.
ik morii ulaan zeerd moritoi, ik cenker kok huvcastai, ovaad odhaar altai bayšdiim, altain savdag bayšdiim, cenker kok huvcas ömscgaatan, iigeed kelǰ baisan, dan cenker kok torgon huvcastai, dan ulaan zeerd moritoi, ik ulaan ulaan öngötei, iim büdüün zaluu dolaan küm irǰ baih üyed, hoičin üzeed gerteen ireed bitgee kel ter uls zahčihaad yavhaar, bid altain savdag bid, yoltiin ovaad očiǰ yavna, maansiig duudhaar geǰ kelčheed, zaluu gertee ireed bitgee kel geǰ altain savdag kelhaar kelčheed ami huraaǰ yavǰ odson genee.

TX93
Batceren: odoo deer üyed baisan geǰ heldeg. manai ter bütüütiin amnii tarvagčin kokšin baisan. tarvaga alaad tegeed baidag. tegsen čini neg güügeed yavǰ baihaar ǰoraa har moritoi nogoon deeltei eemegtei hün irlee. ayuultai ǰoraa, ayuultai gangan. irǰ uulzaad namaig iišee yavlaa geǰ kümünd bitgee helten. tegeed ter hün ardii udalgüi kümünd kelčheed. keldgüim gene. gurvan ǰil yamar č baisan keldeggüi gurvan ǰilees caar hamaagüi.
Bulga: širbazariin aavii aahat geh kokšin ter küntei uulzlaa geed yaridag baisan. ǰoraa har moritoi bas, oooo ǰoraa har moritoi nogoon develtei, ter morin ih möngön, altan möngön kömüldörög hudragtai bilee, beyeen č gesen avgai develtei. tegeed hoǰaan ahtai uulzaǰ baisan geǰ heldeg.
Batceren: manai nutgiin neg ančin kokšin keldeg. algiin ehend tevcüügiin ehend baisan göröös haigaad gišgitel hašaan daitai tom togoo šar toson meltelzeǰ baina. yag togoon zahdeer halaigaad amsaad magnaidaa türhečheed caar ergeed yavsan. nam göröös nam oldodgüi ödör bolgon. tegeed baiǰ baigaad bas kümünd kelčhǰee. künd keldeggüi. ter tosnoos ǰaahan booǰ avdiim büsendee. bas neg ančintai bas neg tiim togoo davsan taarsan ter davsnaas bičken booǰ baigaad avsan ter kün ih sain yavsan. ter altai savdag hairlaǰ baisan kišig bolǰ baina
Bulga: aahat serüünii maait gedegt uulzlaa geǰ keldeg. cast uuliin door zusdag ail baisan. ardiin hoinii, kokširsnii ard yarsiim bailaa.

TX94
tegeed ter tagčin geskü gedeg kün kelǰ baisan gelee. odoo ene torguudiin altain savdag, manai castiin savdag hoyor hoyuulaa kereldeed, ter hoyor nutug kimraldhaar ene altan delkee terend dagaad kimraldadag bolǰ baina.

torguudiin altain savdgiin nidün arvan tamagt haisnii düntei
manai savdgiin nidün myangan hoinii hotnii düntei geǰ züüudlev. nutag kimraldhaar ter altain savdag bas zavsartii kimraldah bolǰ baina.

TX95
manai nutgiig hasag türüünii hasgiin dain irsen, teghed baldandorǰ amban hoino altaid baisan bolniš.
tegeed end irčheed sönköliin baga türgenii aman geǰ odoo türgenii deed tald, zamiin dotor haǰuud tarǰ odson tiim bayingiin oron baidiim tendeer sang taviǰ mörgeed
bi čamaig gegeed
altain ar bögsd baiǰ baisan
baga türgenii bayriin zürken har šovgor šinge küren uul baidiim
tünüür halaiǰ baigaad mörgeed haikraad
har hasagt har adliim [=adal malaan] tuulgaad
har tolhaat albatiim
har hasagt aluulaad
gegeed haikarǰ baital ih büdüün har coohor mogoi ireed ömnii zooslaad tegeed helǰ helǰ helǰ düürheer dahiad baga turgenüür šuǰignaad garaad yavǰ odlaa geǰ tašhaanii aav geǰ sampiliin günčin beyeen amitai küündeǰ baiǰiil gelee. ter hudal keldeggüi kümün. ter baldandorǰ amban sürkee hün baiǰee ter. altain savdagtai küündeǰ baiǰil tegeǰ kelǰ baiǰil gelee.
türgenii deed tald neg cagaan ereg deer zamiin dotor haǰuud tend baiǰ baisan baying baldandorǰ ambanii. odaa tarǰ odson čuluu baidiim

TX96
end ih üher ühsiim geǰ bi sonsson, bulgani keden myangan üher ühsiim. har hüzüüt düvčin iiš ni basa nige alband yavǰ baisiim baina. hošuunii alband tegsen ene ulaagčinii davaand ulaan davaand irevüü neg küntei küündsen gene har hüzüüt düvčin. či hentei küündvüč? gehaar naančini mingan ühriin dör üürǰ ter očiǰ yavna, manai bulganaas avlagatai ese gevüü geǰ kelsen. ergeed irsen bulganii üher bügd zudsiim bišüü. bas ter noyon hatiin alband yavǰ baiǰ get.

TX97
neg gazriin neg ovoo tahiǰ baihad, gurvan ǰil daraadaan ter ovoo tahisan ödört nutgiin hamgiin šaldag sain zaluu ühdeg, nige sain zaluu ühdeg neg ǰil, nige türüüleed irsen sain mori ühdeg, daraa gurvan ǰil tegsen bolǰ baina, dakaad nutag yaadag argaan baraad tegǰ baital neg badar barisan lam irsen kebtei tend, šinǰeeǰ kebtei, neg gert aild irǰ, bi üzsü gegeed tegeed darsan gene. hoyor ih haisan haluulaad, tülee buulgatan ovoo deereen, huurai tülee buulgatan, tülee buulguulaad bi neg üzsü, odaa gurvan ǰil bolba, odo ene ǰil yamar yum bolna, odaa ene ǰil dakaad ovaa tahih geǰ baina, odaa yamar küm ühdiim ǰig, ǰiliinten nutgiin mangnai bolson sain zaluu ühdeg yum, nutgiin türüünd garsan morin ühdeg, tun odaa mornii mangnai bolson, agtaan mangnai bolson sain morin ühdeg, ovaa tahiad amitan irsnees hoor genet ühеǰ oddog, tegeed gurvan ǰil bolov odoo ene ǰil ken ühdiim, ken medehve. bas tahidag geǰ baina ovoo, tahilgüi baiǰ bošgüi altain savdgiig, tegeed neg aild irehlaagaar ter lamiig ereed irehle tand iim arga baina uu, geǰ baihla, bolna, tülee buulgačihtan ter ovaandeeree, hoyor ik hais avč odaad ulaadhačihtan, tegeed bi neg üzsü geǰ tegǰ gene ter lam.
tegeed odaa ter ovaa deereen tülee buulgaad hoyor ik hais avčiraad ulaatgaad tegeed odaak lam biš kümünd üzegdedgüi ter odoo ühsen amitan, odoo lam ergeed yavǰ yavaad, genet yamar yumaar nooldaad nooldaad nooldaad nooldaad nooldaad nooldaad baital nilh kövüünii duun garaad tegeed ergeed haliahla gunan nastai nilh kövüün bolson šulam, ter odaak lam üzsen bolǰ baina üzehleegeer ter odaa ovaagaan ergeed suuǰ baisan neg ǰigteihen odoo nutgiin mangnai bolson zaluugiin tolhai iigeed ileeh getel odaa zaluu unadag uyaatai mordiig ergeed yavǰ yavaad neg sain mornii seeriig ileeh getel ühdeg, teeh ter lam nooldaad tehtel ter neg küren ulaan zaluu gene bas eemegtei ter lam üzeǰ baisan, tegeed ireed ter lam odaak nooldaad nooldaad nooldaad nooldaad arai geǰ odoo nomtoi lam erdemtei lam arai geǰ ireed odoo amitni nüdend lam daraad avsnaas hoor üzegdehle gunan nastai šaldan uiyaad tegeed avč odaad haluulsan haisand negnii dotrii hayaad deeriin nigen haisaar bürkeed tegeed ǰiliigeed darǰ ögsön ovoonii ezen, odoo gazriin ezen, gazriin ezen geǰ kelneč neg ühsen kümne sünsen gazriin ezen geǰ keldeg, šulman angi boldog … gazriin ezen es kelnüü gazriin ezen šulam gedeg čini hoyor angi, … gazriin ezen ühsen kümnii sünsen, odoo tonilgoogüi sünsen, ter ni hemǰeetei gazartai boldiim gene ter dotroo baigaad terneesee garč čiddašgui, ter dotraa ergeed yavaad baidag ühsen kümne tonilgoogüi sünsen geǰ sonsloo bi.

TX98
sai tegeed odoo manai ene čingeliin ene nutgiin ovoo tahiǰ baihad ni neg keden ǰil dang neg türülǰ irsen hurdun morin dang neg ahalǰ irsen sain zaluu ahmad tüšmel nas baraad baisan ovoo tahihad. ene ǰil tahihaar neg sain zaluu neg sain morin ühedeg. hoitondoon teghaar bas tegdeg. gurvan ǰil daraadaan bas tegeǰ bolǰ baina. tegeed odoo nutgii yaadag č argaan bariad üüniig yaaǰ daruulna, ene yamar yum bolǰ odvu. savdag dogširǰ baina uu, yaaǰ bainaa? iigeed tegǰ baital, dakaad odoo dörövdögč ǰildeen ovoogaan tahihad ih zovlon boldgüimbü ken ühdiim boluu, kenee mori ühdiim bolvuu geǰ zovoǰ baital, neg badir barisan lam irdeg bolǰ baina. badir barina geǰ urt lam nar kilinceen batgana geǰ üüregeen üürčheed yavdgiim tehgüi yüü. hamaas irsen lamii medehgüi neg lam irsen. tegeed ter lamd keldiim bolǰ baina. iim iim baina. manuus ih zovlontoi bolǰ baina. yaana lam. guo bi üzsü. ta nar huučin yanzaar ni ovoogaan tahiad kiideg yumaan kiigeed baitan. ganchan hoyor hurliin haisan gedeg ih haisan lam nar küreegiin hoyor hais gal tüleed gal beltgecgaatan, angi yumne kereggüi gedeg. tegeed lam nam nar harčuudin kevlüü orǰ odson kebtei nam amitan bolaad, ter amitnii ovaan takilganii bayart odson küm bolaad odaad suuǰ baihaar neg yum ireed ter anklaad irsen mornii neg agtaan seerees serveegeed üheǰ oddog, dakaad neg türüülsen bökii odaa barih getel lam güiǰ odaad bariǰ avaad odoo haluun haisnuur kiigeed nigeerii bürkeed geheer, gunan nastai šaldan kövüün bolaad čaškiraad uuyaad tegeed tendeerii tüimerdeed usthaad ternees hoor ovoon nomd orson gedeg neg tüüh gedeg. ene bas ert cagiin yum.

TX99
J̌amiyangǰav ugsaa zalgamǰilsan, čültem da lam tüünii aǰil hoyuulaa hamsaǰ, J̌amiyangǰav noyonii col avsan bolhoos biš kel am muutai, manaihan eeree geǰ kelne, üg kelǰ čadalgüi, eeee geǰ zogsočihdag tim yum baiǰ, zövhön alban tušaaliig ni či hašdag, ǰinhen aǰiliig bi yavuuldag baihgüi yuu nögöö čültem da lam nögöök J̌amiyanǰav hoyor, hoyuulaa ah düü ulsuud bolhla hoyulaa aǰiliig hamsaǰ hiideg baisan baihgüi yuu bi inggiǰ oilgana.

TX100
end ni ter naar nüüǰ baihad bidnee sonshold odoo ter čültem da lam gedeg kümiig halhiin ulus baicaad baicaad ene ezen boldog cuvaa kümün geǰ bodaad urdaa ene kitadiin güüdel geǰ hardaǰ baiǰ. dang ene čingeleer davaad dakaad tiigeeen odaad dakaad naar ireed zarimdaa ene talan zud bolaad tiigeen övölzööd zarimdaan ter tald ganc odhaar naar davǰ ireed zusaad iigeed baidag kümün boldgüimbu tegeed hoyoriin hoorond dang iigeed nüügeed baihaar halhiin darga nar ene kitadiin špion geǰ helneele, güüdel, odaa kitadad kel zööǰ baina, kel damǰuulǰ baina geǰ hardaad baisan bolǰ bainal.
tegeed daraa suraad suraad irehdeer tiim bišee bolǰ garaad, hoinii tegeed halhiin ter hamgiin ih saidaarii ah düü barildaad ter said ter baruun gurvan aimgiig huvaaǰ ögsön bolǰ baina. bayan-ölgeee, hovd, govi altai geed, ene gurvan aimagtii či nutaglaaad nutagtaa ezen bolaad ene kil hyazgaarii hamgaal tend zogsaaǰ baital tegeed caagaasii orsiin ulaanaa yos yavuulsan bolǰ baina.

TX101
manai ene erhetei zasag šine töröód iiǰeh üyed erkeen sain oloogüi iim baih üyed manai noyon lamiig noyon ugtai ih medtei lam noyon tavisan ter sain noyon taalal bolǰ odhaar tegeed odoo ter manai noyon lamaag manai erhtei zasag anklaad bariad hovdiin har gert avč odaad har ger geǰ šorond oruulhaar tegeed ireed baicaad suraad irheer baicaalgahaar yum asuuhna tolhaa ilhene gal badardag ene čini yamar učirtai maršaald čimee ögnö ene urianhai badarčiig čini avčiraad kümün yum asuuhna tolhaa ilhene ih gal cakilaad baina ene čini yamar učirtai eniig yaanaa naar yav naar yav gene.

TX102
baicaalt ögheer tolhai ileed üg kelheer tolhaasii kok gal manalzaad baisan, bi bag baisan ünen yum uu hudal yum üü medehgüi.

TX103
čültem da lam ulaanbaatart duudagdaǰ očaad tegeed baga hurliin gišüün bolaad bür, baga hurliin orlogč darga bolaad tend ǰil bolǰ baigaad tegeed irsiim gesen, tegeed irehdee nutgaan uragšaan iišeen tövrüü döhüülǰ nüülgeh tölövlögöötei irsen gesen, ter irehdeen irhaarii nutag ni oo biden muhriin tör uruu nüühgüi hoošaan nüüne, taniig bariǰ avaad yavna tegeed bariǰ avaad yavsan gesen, tegeed ter manai noyan kelsiim gelee köörk uurgii urtu, ceelii uuǰim tör, ta nariig kezee negen cagt haanaas č gesen olǰ avna geǰ heleed tegeed nüüsen manai ulsuud tegeed kelǰ baidag baisan nastai ulsuud.

TX104
(2012) garamgai tör ardiin zasag üüshiimaa, bi deerhiin albandii oraad ögsü tanuus namaig dahaad oraad odton, ardiin zasag gedeg zaaval üüsdeg tüüh baina, ta tegeǰ ardiin zasag muhriin törd ordiim bolǰim taniig orkimǰaar čini booǰ avaad davnam geed.
(2013) haašdaan garamgai, bi deerhiin albandii zütgeed ögyö tanuus namaag dahaad oraad odton geǰ albat nutagtaan kelsen, odoo ene aradiin zasag gedeg yum üüseǰ baihad … tegeed teghaar ta tegdiim bolǰim muhriin törd ordiim bolǰim orhimǰeer tani booǰ avaad davnam gegeed nutgiin kučeer davaad davǰ baisan.

TX105
[Ondřeǰ Srba:] Čültem da lam nutag nüülgehed dürgüi baisan uu? [Handǰav:] dürgüi baisan, dürveehgüi, kereggüi, ene ardiin tör, ene muhriin tör zaavalčgüi tüühiin yum baina, bi deerhiin alband ni zütgeed ögsü, ik uhaatai sanaatai ik sürhii hün baisan gün uhaatan tegeed tegheer ter albat nutgii kučeer avaad davǰ baisan gelee.

TX106
čültüm da lam gedeg kün anh mongol ulusd ardiin zasag geǰ togtnoǰ tusgaar togtnol erkee avǰ baisan üyed ulaanbaatart niislel hotod morior yavǰ hurald orolcson gesen, bag hurliin gišüün, odaagaar bolǰim ih hurliin gišüün tüüd elsüülsen čültem da lamiig. tegeed odoo ter ulaanbaatar hotaas odaa hamgiin tom ter elbegdorǰ ken bilee, yerenhii said gehmetčilen tiim ulsuud bolǰim, ǰa, baruun ambanii urianhai hošuug tanai künd daalgalaa, manai mongol ulus tusgaar togtnoǰ baina, tiim učraas tanai kün ter hošuunii ard tümend uhuulga hiiǰ manai zasag törd oruulna, talcaad baihgui yuu, zarim ni esergüün tald, zarim ni nögöödki namiin tald, tiim učraas ta bulgan yavǰ ter taliig tand daalgalaad, ta dargii bolna, calin baihgüi col baihgüi geed, čültem da lamiig hural tarahad üüreg ögööd bucaasan, end irehtee zereg nögödh kün uhuulga yavuulǰ ehlehtei zereg, ene nöhör odoo ardiin zasag orǰ baigaa yum baina, tiim učraas či tiim nöhriig altai čingelruu, ardiin zasagt orson end uldehgui yuu, altai čingeleer hagas ni orgaad, nögöök ni deer üyed kapitalism geǰ yaridag baiǰ kapitalismd šilǰeed, čültem da lam yavahgui geseer baital, gar hölii ni booǰ avaad ter üyiin bas zangi geǰ odoo sumun darga utgatai, hoyor gurvan kümün öšöö bas odoo ter hošuu nutgiin sain sain zaluučuul, odoo ene bagiin darga šinge iim erhtei ulsuud bariad hulǰ avaad yavsan gedeg, ene ünen gelee, ene battai gesen.
tehlee nögöök kün čini nigentee tangargaa ögööd aǰil yavuulna gesen bolovč küčünd daragdaad barigdaad yavsan tegeed dakaad bucaad ireh bololcoo baisan, nigent mongol ulsad tangargaan evdčihsen bi. dahiǰ očihgui geed kitadiin nutagt ööröö ühsiimuu kitadiin horloloor yavsan šig baidiimaa, bas tegeed ühsen gelee, minii sonsvor ene.

TX107
tegeed ter cagt örtöögöör ulaanbaatar tuugaad tuugaad manai noyon lam tegeed noyon lam ulaanbaatart hüreed ǰa či manai ene törd elgeen ögnüü ögnö za či manai baruun hiliig hamgaalǰ čidnuu? cereg ögnö, hüč ögnö za bolna, za namd oruulaad namiin ulaan batalga ögeed ee nagaan buu ögeed tegeed odoo manai noyon lam örtöögöör tuugaad irsen baihgüi uu nutugtaan ireed
ǰa manai ene šine garč baigaa ene muhar tolhai geǰ keldeg baiǰ ene muhar tolhai tör geheer keveg /gezeg/ baihgüi muhar tolgoi amargüi nüdtei tör sanǰai. dalan nigen nüdtei tör sanǰ tör sanǰ ene odoo irǰ baih muhar tolhaa dalan nigen nüdtei üünd keree šinge har yavǰ bolohgüi hün šüü šingee cagaan yavǰ bošgüi šaazgai šig alag yavahna iim yavnač neg tald ene töröös manuus buruudaǰ bolšgüi ene törd manuus zahiragdaya hüühdüüdee surguulid ögüya zöv zamaar yavya gesen baihgüi yuu
ter odoo keree šinge har yavǰ hun šuu šinge cagaan yavǰ bolhgüi šaazgai šig alag yavna yuu gesen üg geheer ene töriin sülded bühü zürheen ögöd süǰiglebel tegsen baitlaa burh šüteenee bitgei martan gesen burhandaa č ih zaybir tördeen č zaybir töriin tamga bolhaar myangan burhnii tamga myangan burhnii tamgand č böhiiǰ zaybir ene burhan šüteenee č bithee mart gesen udhatai ug baihgüi yuu.
ene muhar tolhaid nutgiineenee kövüüdiig surguulid ögööd orosiin hort mogoid asruulah geǰ bainaa naadah čini üüniig alna caadkaas kün tagnadadgiim učraas dotraa tegeǰ küündne, alna gehaar noyon lamaag aldag küm baihgüi küm ih saruul saihan odoo üüniig bariad külčheed hoor halailgaad orgaad yavǰ odson küčeer barih gehaar minii ard tümend neg uhaa dohio yaagaad baidgüi hoitgoo yaagaad boddoggüi či hoyraas gurvan üyedee muug üzneč medeǰbainč hoyraas gurvan üydeen muu üzneč namaig avaad yavbal ööröö med tegeed bariǰ avaad tend odohna za bi hoyor gurvan kümün namaag barivčlaad namaig avaad yavba nad erhgüi bolvaa namiin nüürt halaidag erhgüi bolvaa namiin ulaan batalgiig avaad ovoo deer haychaad caar yavǰee.
tehtel endees cereg yavaad noyon lamaag avaad bariad ir bariad avaad ir geed yavahna caan čini cereg irǰ

baina čamaig baridag iigehdeer noyon lam zulaad gardaggüi yuu? žinstei malgaitai oroi gils gils geed üzegdeed ardaasii höөhaar odaagiin tehnik biši morind yuund kürčtimčü tegeed bariǰ čadalgüi gederč irheer bičeečii nomt gedeg hümeeg bariad irsen ter nomt irsen bas nomtiig üzlee saihan hüm baina ene manai ölgeid cergiin tovčood baihdaa üzlee tehd manai noyon lamaag bariad irsen bolǰim manai noyon lamiig alahgüi baisan, odoo hoyor üye yavna gurvan üye yavna, odoo harin tolhaa ergeed sergeeǰim magadgüi iim učirtai baih yum.

TX108
oros ulaanaa yosiig yavuulaad ekleed halha mongold ulaanee yosne nölee ihsehed nölee tarǰ baisan cagt tegeed odoo čültem da lam beyeen erkeer davǰ ireegüi bas küündeetei baisiim büü namaag tegcgaaten iigcgaaten gesiim buu tegeed gar doork saiduudii zangi zalanguudii orkimǰeerii boogaad küleed naar avaad nutagtaa avčirsen.
tegeed ter nutag güced davaagüi dunduurii tend hocorson dunduurii iigeed hocorson barga hoyor kövüüteei bolhaar gerlesen kövüüi caar hocraad aavii naar davǰ oddog. aavii caar hocraad kövüüdii naar odson šinge nutag tasarsan bolǰ baina, tehd baga saga malaar nüüsiim baga saga malaar ni davǰ irǰ ihenh mal tend hocorǰ tehd halh cergeer daildaǰ baigaad, araasii teden höögeed nutag davuuldagüi tegǰ baigaad elsen davaa gedeg gazraas irsiim baina tegǰ baidag.
teghd manaa kokšin eeǰ manaa övk aavaar suučihsan hoyor kövüütei baisan ter cagt tegeed argagüi kokšnaasan ter hoyor kövüüneseen saldag biši dahaad naar irsen, kokšin eeǰiinee aavii tend hocorson bayancagaadai gedeg. manai aav neg nastai baiǰ, neg küreegüi šinhen törsön tiim baiǰ. zarimii gučdugaar on, zarimii horin yesdügeer on genee, harin yamar cag medehgüi, todorhaa biš.

TX109
tay gedeg kümn bütemǰ gedeg zaluugaar buuduulsan, zaaval es alǰiim bi čamaig buutnuu. …. suuǰ avaad, nücegleed, zovoolgüi al. minii düü. noyon čültem da lamd kelǰ ög neg keden üg kelsen, šar büsee, deel, savhin goson yum baisan, baga küreed avč odaad minii ner gargačih. zovoolgüi al minii düü gegeed … bütemǰ gedeg kümtei hamt ceregt baisan güšee gedeg kümün manai aaviin zarc baisan ter tegeǰ kelǰ baidiim bilee baisan. zovoolgüi al minii düü.

TX110
sürnein küüken geǰ arvan dolootoi naimtaihan setgelt ohin, tendee kürdeg, tanai nutgiin araas bi hürne čultem da lamd kele, namaig büseer boogaad, bariǰ avaad, namaig čültem da lamd kürgeed ögčihtön, sürnein ohin ner ken baisan medehgüi galzuuraad nas barsan.

TX111
zud bolood, amitad ölbereed baraad, nohoi ǰiliin zud geǰ yaridiš. manai davǰ irsnii hoiton ǰil sürhei zud bolson. tahiagaas nohoid orǰ baihad altaid ih zud bolaad. sampil zahiragčiin hamgiin otgon kövüün gotov, coohor ahaan düü bolniiš ter keldiim ǰidraan aaviin düü, bandi baisan, güideg huvilgaan gedeg lam, günčin ahaan düü tend bailaa tegeed honoǰ baisan güideg huvilgaan gedeg lam neg šaazgai üg kellee gediim bilee, šuvuunii kel sökөǰ bailaa, yuun cagaas ekleed türgen gamšig bolna geǰ kellee geǰ keldiim. sönö untaǰ baital baga zaluu hüühed baisan manai ah ger dundaa bos bos kürzeer yumaar, ger güveed nam büten yaah argagüi casaar huthaar düüren gegeed čilǰ, döčööd mongoliin üher baisan casaar hutgaad oorsnaas hoor tun odoo küzüügeer nugulaataigaan cug hatuurǰ odsan. neg kokšin üher neg mongoliin gunan buhu hoyor bosoǰ irlee geǰ keldiim amid ene dotor. har uyaasan gedeg yuman gagchan dard geed doraagaasii šuvd tusaad ... ǰinhen gamšig irsen geǰ ter casan daraad bütüün modon, hasak čarvag geǰ yum cohoǰ avdag, čarvag dotor baisan döč garui mongoliin üher baisan, tüünees gaigüi čilgersnees hoor neg kokšin mongol üher gunan buhu hoyor bosoǰ irsen, busd ni daragdaad üheǰ odson.
tegeed altaigaas amitan yavgan nücgen maani, tohlaagiin gončig gedeg kümn neg yamaand tohoǰ avsan nogoon savhin düntei yumaar tohčihson, ter hasgiin dainii ömnөhon beyed, ganc neg mongoliin cartai tiim yumun ..., manai aaviind cagaan ködeenii adagt bailuub manai aav ... tegeed manai cerendorǰ arvag hoyoriin zavsard neg eemegtei düü baisan ter övdeed ailgaad amraahgüi, nutag cug senker davaad yavǰ odson, tegeed manai huvilgaan tend hocorson bilee.
oo düürsen düürsen yumun end tend arctiin amaar end tend utaan urguulaad suuǰ avsan, tegeed maliin davsag üleegeed barčihsan bičken bortog mortog amitan, manai eeǰiin gazaaguur hoigaan saaǰ baigaad neleen hoitoi baisan arhia nereed bürkeeree gargačhaad boz bolovč öghiim, harangalǰ davǰ irsen amitand boz bolovč bozaan samraad amitand ögč baidiim bilee, tegeed heseg baiǰ baital, naar cuvraad cuvraad baiǰ ööd yavaad naar ih türgenii ööd manhan hürtel tarǰ odson tegeed manhand amitan ih hocorson.

TX112
hoyor udaa duudahdii odolgüi, odoo cööhön urianhaidaan keleed, odaa namaag yamar baisan č sain talaar duudaj̆ baihše, odoo nadiig horlohiin talaar duudaj̆ baina, tegeed guravdah udaadaan nissen gej̆ baigaa, beejind, ter kitdiin hotoos. tegeed guravdahi udaadaa dakaad cai uu gej̆ duudhaar odoo ter cööhön keden urianhaidaan keleed j̆a odaa argagüi minii yovdag cag bollaa cööhön keden urianhaigaa böögnüülj̆ baigaad kelsen gej̆ baigaa. gurvan udaa namaig cai uu gej̆ duudlaa, odaa yavhgüi bol bolhgüi, odoo minii yovah cag bollaa gegeed tegeed odhaarii tegeed hor ögööd horaasan gej̆ baigaa. ter kümne cööhön kümnees ter urianhaigaas maani yadaj̆ šalireei olj̆ avduu geed šalireei haigaad oloogüi gej̆ baigaa deer üyed manai aav eej̆ iigij̆ keldeg baisan. tegeed šalireei odaa kürtel haihaar oldodgüi ...

TX113
noyan lamaag kitad horločihsan cai uutan cai uutan gej̆ duudaad mornee döreed hor türkečihsen ter gerteen ireed nas barčihj̆ kitad tiim har sanaatai sanaa muutai.

TX114
barag ter ih daisnaas ürgeed manai ene čingeliin nutag döčin dörövdügeer on neg talaar hasgiin dain bolaad neg talaar ter dain bolaad neg talaar komintangiin čin sain cereg ireed kitadtiin gurvan tald daind bairlaj̆ čidalgüi baruun conjruu yavdag geed nüüsen bolj̆ baina.
tehd ulaan amian avaad garč irnee hoyor čingel ih orson doloon sard zurgaan doloon sard usaar malaan gatlaj̆ čidahgüi sal uydgii uyaad sain moritoi sain moritoi kümn uuttai hünseen avaad garaad, busad mal neg l bulganee belčirt üldsen gene neg l.
tegeed ter odaa ardaasii kööj̆ baisan dainii gart orson ter mal, caar garahdeer temeen, baga saga üker targanaasii, morin ene gurav l odson, mal neg l naar hocorson, tegeed caar davaad caar č kürj̆ čidalgüi baitag gedeg gazart odaad övölzeeed terneesii ömnöösii kitad komintangiin üy, har borcog gargaj̆ ügeed künsend tegeed tendee neg j̆il övölzeed daraa havartii dakaad nüügeed ene j̆imsair santaid tiigeen očij̆. j̆imsair saintaid iigeed odaad tend lavalgaa dolaan j̆il baisan gene kötlölgüi dolaan j̆ilees hoor döčin yesdügeer on erk čölöönd garaad tailar ni tavigdah bolaad čingeliin mongolčuud usan taarahgüi agaar taarahgüi yavgan nücgen nüüj̆ odson amitan bolna ih šar övčin gedeg övčin ireed gurvan zuugaad erh očson ternees gučhan örh üldej̆ zarim ailnii morinii tatagdah bolsiin ail büleer ni üheed tegeed tendii sum kiigeed bailgaad gončig gedeg kümnees sumzhang taviad tegj̆ baital tavin guravdugaar ond bidnee ter nutagt gazar nutagt es odhaar gazar taaralgüi baina, gedergee nüüh bolhaar šine ulus šine zasag demj̆eed mašina tergeer zöögeed šar tohai gedeg gazar avčiraad haysan ternees hoor dahiad endee bairlasan.

TX115
⋯ Dečin očhaar … aavii eceed turaad harangalaad, golii togtošguüi bolj̆ odson, nüd amii gilbelzeed muudaj̆ odson … ter büdüün coohor bilcgeen gol erkedeen dureed atgačihsan baij̆, bilcgeen soliod, üüniig ekdeen hürgej̆ ög gej̆ keleed … tegeed harangalaad ühsen. ter šorongiin j̆ij̆üür unšdag yumaan unš, nadaas ičij̆ emeeh yum baihgüi. tegeed ter šorongiin huyag j̆ij̆üürteigee hamt hoyuulaa ömöör garaad geečheed irev.

TX116
ömč taslaj̆ ögöögüi, ömč taslaj̆ ögöh yosgüi, ömč taslahaar ah düü nariin hoorondiin setgel huvaagdna gedeg, aduu mal, bod bog malii cöm nige l ömčtei zahaasii keregleel cömöör alj̆ idheer alj̆ ideel tehdeen hoyor negii bod malaa mallaj̆ baihad hoyor negii aduu temeegeen mallaad tiimerhüü baisiim geed manai aav heldeg baisan.

TX117
harij̆ irsnees hoor ardaasii haraal tavilaa, haraal tavihlaagaar, ömneesii ulaan lamiin oddog baisan gazar sümeen har tolhaad baisan, sümiin gazrii ter, ömneesii ulaan yidmeen tavij̆, ulaan yidam gedeg burhan baina, ulaan yidam tavihlaagaar goviin ehin gedeg gazar nige bütüün cagaan čuluun baij̆, tendeer odaad caadk torguudaas irsen haraal, ömneesii toshaar tavisan ulaan yidam tendeer irj̆ hargaldaad ter čuluu tarhalj̆ odson baidiim, odoo č baina, odoo yuu gej̆ baihüü, avaad bolniš ulus, kögjehdeer cagaan čuluu üldeelgüi avaad bolniš.

TX118
da lama kemegdegsen öčüken degüü Čültüm kičiyenggüilen.
örüsiyeltü güng noyan da mergen aq-a tan-a tümen amuγulang-i γuyuqu-yin
ildar-a ergün sonurdaγulqu anu. Toryud-un čin wang Na-yin okin
degüü-yi man beyise-dür boγtulan uruγ bolulčaqu-yi ǰabdaǰu büküi
yabudal-i urid sonurdaγulun ǰakiy-a bariγuluγsan böged en-e tuqai
man-u γaǰarača tüsimed ǰaruǰu Toryud wang-un γaǰar-a očiǰu
boγtulan toγtaγsan tulada odu en-e qaγučin ǰirγuγan sarayin arbad-yiar
yisün čaγan belig kürgegülǰü nigemösün batulqu-bar kelelčegsen en-e udaγ-a
kereg-tür minü bey-e nebterkeyilen uqaqu-ügei böged tus qosiγun-u
tüsimed arad-ud bitegüligdeǰü itegemǰilen γuyuqu anu enekü alban
bičig-ün doturki bolǰuγan dotura
erkim aq-a noyan erkibiči bey-e-ber möriljü uralduqu sayin mori ali olan
barildaqu čoqum čigeriγ tabun kümü-yi abču ireged man-u γaǰar-a
güng Γomboǰab-yin bey-e kürčü irigsen bükü tula tus γurban
qosiγun-u eldeb alban kereg-yi neyilen kelelčeged. daraγ-a yisün čaγan
kürgekü kereglel-i dügügeren
erkim aq-a noyan tan-u bey-e terigülün möriljü Toryud wang-un γaǰar-a očiǰu
en-e nigen udaγ-a yabudal-i sayin-yiar önggerigülǰü qayirilaqu-yi maγu
degüü beyise noyan ba. minü bey-e bolun olan bügüdeger üneker küseǰü
itegemǰilen γuyumui. ǰiči mön ilegüü tabun sarayin qorin nigen-dür man-u
qosiγun-u qaγučin takiqu obu-yi takiǰu mori uruldaǰu. beki barildaǰu
naγadam kiküi tulada egüngdür barildaqu beki. uruldaqu mori neyilegülkü-ber
beledken ǰabdaǰu irekü-yi γuyun sonurdaγulumui. egün-ü tula
örüsiyeltü noyan erkim aq-a tan-a tümen amuγulang-i γuyuǰu ergübe.
ǰirγuγan sarayin γučin-u sayin edüre.

SEZNAM LITERATURY

1. Archivní prameny

Národní ústřední archiv Mongolska, Ulánbátar (Монгол улсын Үндэсний төв архив, Улаанбаатар)

A. Fondy z mandžuského období (1674–1911)

ХМ-1 Хүрээнд сууж хэрэг шийтгэгч манж сайдын яам
ХМ-160 Дөрвөдийн баруун гарын Сайн заят аймгийн чуулган даргын жасаа
ХМ-161 Алтай Урианхайн сул амбаны тамгийн жасаа
ХМ-162 Дөрвөдийн зүүн гарын төгс хөлөг далай ханы хошуу
ХМ-163 Алтай Урианхайн зүүн гарын бүгдийн даргын жасаа
ХМ-170 Ноёд түшмэд, лам нарын захидлын цуглуулга
ХМ-176 Алтай Урианхайн баруун гарын бүгдийн даргын жасаа
ХМ-183 Манжийн үеийн баримтын цуглуулга

B. Fondy z období mongolské autonomie (1911–1921)

ХА-128 Дөрвөдийн баруун гарын Үнэн зоригт хан аймгийн чуулган даргын жасаа
ХА-130 Дөрвөдийн баруун гарын Алтай Урианхайн Ёст засгийн хошуу
ХА-134 Алтайн Урианхайн баруун гарын зүүн хошуу
ХА-135 Дамбийжанцангийн хувийн ба шавь хошууны тухай цуглуулга
ХА-141 Баруун хязгаарыг илбэн тохинуулах сайд
ХА-144 Ховдод сууж хэрэг шийтгэгч сайд
ХА-146 Баруун хязгаарыг байцаан үзэж, сэргийлэн батлах сайд

C. Fondy z období Mongolské lidové republiky

Х-1 Сайд нарын зөвлөл
Х-4 Дотоод явдлын яам
Х-62 Алтай урианхайн Ёст засгийн хошуу
Х-168 Алтай урианхайн Чуулган дарга
Х-169 Дөрвөдийн Баруун гарын аймаг
Х-170 Дөрвөдийн Зүүн гарын аймаг
Х-171 Ховдын сайд
Х-261 Алтай урианхайн Итгэмжит засгийн хошуу
Х-263 Алтай урианхайн Зүтгэлт засгийн хошуу
Х-264 Алтайн урианхайн Эетэй засгийн хошуу
Х-265 Алтайн урианхайн Зоригт засгийн хошуу
Х-266 Алтайн урианхайн Дархан бэйсийн хошуу
Х-267 Алтайн урианхайн Сартуул засгийн хошуу
Х-268 Ховдын сайдын харъяа Хасгийн хошуу

Archivní oddělení ajmagu Hovd (Ховд аймгийн архивын тасаг)

Х-1 Аймгийн засаг даргын тамгын газар
Х-18 Мөнххайрхан сумын засаг даргын тамгын газар

Zhongguo diyi lishi dang'anguan 中國第一歷史檔案館 (První historický archiv Číny, Peking)

Fond 03 *Junjichu* 軍機處 [Velká rada (Vojenské tajné oddělení)], Oddíl 02 *Manwen lufu zouzhe* 滿文錄副奏摺 [Mandžuská podání trůnu]

Fond 03 *Junjichu* 軍機處 [Velká rada (Vojenské tajné oddělení)], Oddíl 18 *Manwen dang* 滿文檔溏 [Mandžuské kopiáře]

Většina citovaných archivních pramenů je editována v publikaci: Срба, Ондрей, 2018, *Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны он цагийн товчоон.* Соёмбо, Улаанбаатар.

2. Literatura

Pozn. Tituly, na které není v textu práce odkázáno přímo, ale které vyžadují uvedení v seznamu literatury vzhledem k jejich přínosu pro můj výzkum nebo pro tematickou úplnost (výzkumy Altajských Urianchajců), jsou označeny hvězdičkou *.

Abrams, Lynn, 2010, *Oral History Theory*. Routledge, London and New York.

Aletai diqu zhi 阿勒泰地区志, 2004. Aletai diqu difangzhi bianzuan weiyuanhui bian 阿勒泰地区志编纂委员会編. Xinjiang renmin chubanshe 新疆人民出版社, Urumqi.
*Badmaqatan, S. [erkilen nayiraγulba], 2011, *Oyirad-un uγsaγatan-u ǰüi* [Etnografie Ojratů]. Erdenibilig, Tuγ kürbegülbe. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begeǰing.
Bao Bin 包宾, 2013, *Qingdai zhi Mingguo chuqi Aletai diqu xingzheng guishu yanbian yanjiu* 清代至民国初期阿勒泰地区行政归属演变研究. Xinjiang daxue 新疆大学. 研究生学位论文. Магистрын зэргийн нийтлэгдээгүй төгсөх ажил.
*Batubayar, Ba. [γoullan nayiraγulba], 2010, *Qara'usun-u Oyiradčud-un teüke soyul-un sudulul* [Výzkumy historie a kultury Ojratů v Qara-usun]. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begeǰing.
*Batubayar, Ba., 2013, *Jaqačin-u teüke soyul-un sudulul* [Výzkumy historie a kultury Zahčinů]. Sinǰiyang-un arad-un keblel-ün qoriy-a, Ürümči.
*Bawden, Charles, 1968, *The Modern History of Mongolia.* London, Weidenfeld and Nicolson.
Bělka, Luboš, 2004, *Buddhistická eschatologie. Šambhalský mýtus.* Masarykova univerzita, Brno.
Bělka, Luboš, 2009, The Shambhala Myth in Buryatia and Mongolia. In: *Proceedings of the Ninth Conference of the European Society for Central Asian Studies.* Ed. By T. Gacek and J. Pstrusińska. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, s. 19-30.
*Bowern, Claire, 2008, *Linguistic Fieldwork. A practical guide*. Palgrave Macmillan, New York.
BŠAAÜXE: *Dumdadu ulusiin aradiyin aman üliger-in Šinǰiyang-giyin emkidkel-in Bostunuur šiyani aradiyin aman üliger-in xubiāri ebkimel* [Sbírka lidových příběhů Číny: Sbírka Xinjiangu: Dílčí sbírka okresu Bostunuur], 1992. Bostunuur šiyan, Bostunuur šiyani aradiin aman zokōl-in emkidkel-igi nayiruulun kinaxu komis.
Buyandelger, Manduhai, 2013, *Tragic Spirits: Shamanism, memory, and gender in contemporary Mongolia.* The University of Chicago Press, Chicago – London.
Carlyle, Thomas – Carlyle, Alexander, 1904, *New letters of Thomas Carlyle*. II. J. Lane, London, New York.
*Csordas, T. J., 1997, Prophecy and the Performance of Metaphor. In: *American Anthropologist* 99 (1997): 321–332.
Čebšig, 2004, *Mergen Temene-yin domuγ-un sudulul* [Výzkum pověstí o Mergen Temenem]. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, Kökeqota.
Čoγtu – Erkimbayar, 2012, *Quγurčid-un aman teüke* [Orální historie vypravěčů *huurčů*]. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, Kökeqota.
Čoγtu – Loozar, 2014, *Aldartu quγurči Erdenijirüke* [Slavný *huurč* Erdenijirüke]. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, Kökeqota.
Čoyidandar, Če. - Čečengerel, Či., 2006, *Baraγun časutu-yin Qalq-a uγsaγatan-u sudulul* [Výzkum Chalchů v Západních sněžných horách]. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begeǰing.
Dayičing ulus-un mongγol-un maγad qauli [*Qingshilu* – výbor k Mongolům], 2013. 6 sv. Mongγol tulγur bičig-ün čubural. Öbür mongγol-un keblel-ün bülüglel – Öbür mongγol-un suryan kümüǰil-ün keblel-ün qoriy-a, Kökeqota.
Dindüb 1934, *Mongγol-un tobči teüke* [Stručné dějiny Mongolska]. Dötüger debter. Mongγol keblel-ün qoriy-a, Ulaγanbaγatur.
Documentation of Mongolian Monasteries. Монголын Сүм Хийдийн Түүхэн Товчоо Төсөл (2007). http://www.mongoliantemples.org (2. 1. 2019).
Dumdadu ulusiyin šinǰiyang-giyin mongγol aman üliger-in emkidkel [Sbírka mongolských lidových vyprávění z čínského Xinjiangu], 2006. Šinǰiyang-giyin aradiyin uraliqčid-in neyigemliq nayiruulba. Šinǰiyang-giyin aradiyin keblel-in xorō, Ürümči.
Erdei, O., 2016, *J̌egünγar qaγantu ulus-un neyislel qota-yin tuqai sudulul* [Výzkum o hlavním městě Dzúngarského státu]. Sinǰiyang-un arad-un keblel-ün yerüngkei qoriy-a, Ürümči.
Erdemtü Mingγad, 2014, *Yirtinčü-yin kiǰaγar-taki saran-u gerel* [Světlo měsíce na okraji světa]. Öbür mongγol-un soyul-un keblel-ün qoriy-a, Qayilar.
Gasanglexie 噶桑勒协, 2002, *Chahan hutuketu Gungajialezan zhuan* 察罕呼图克图袞噶嘉勒赞传. Překlad Wu Diao 吴钓. Gansu renmin chubanshe, Lanzhou.
*Gereltü, Suuqan [erkilen nayiraγulba], 2009, *Oyirad sudulul* [Ojratské výzkumy]. Öbür mongγol-un soyul-un keblel-ün qoriy-a, Qayilar.
Guangxu chao zhupi zouzhe 光緒朝硃批奏摺. Zhongguo diyi lishi dang'anguan bian 中國第一歷史檔案館編. Zhonghua shuju, Beijing. Svazky týkající se Mongolů (sv. 113–115).
Humphrey, Caroline, 1995, Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia. In: *The Anthropology of*

Landscape. Edited by E. Hirsch and M. O'Hanlon. Routledge, London, pp. 135-162.
Humphrey, Caroline, 1996, *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols.* Clarendon Press, Oxford.
Humphrey, Caroline, 2002, Rituals of Death as a Context for Understanding Personal Property in Socialist Mongolia. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 8 (1), 2002, pp. 65-87.
Humphrey, Caroline – Hürelbaatar Ujeed, 2013, *A Monastery in Time: The Making of Mongolian Buddhism.* The University of Chicago Press, Chicago and London.
Ili-in soyol tüükiin materiyaliin mongγolündüsüteni tusxai emkidkel [Speciální sbírka ilijských kulturních a historických materiálů k mongolské národnosti], 2004, Šinǰiyang-giyin aradiyin keblel-in xorō, Ürümči.
Jacobs, Justin M., 2016, *Xinjiang and the Modern Chinese State.* University of Washington Press, Seattle and London.
Jindai Xinjiang Menggu lishi dang'an 近代新疆蒙古歷史檔案, 2007. Xinjiang renmin chubanshe 新疆人民出版社, Urumqi.
J̌arliγ-iyar toγtaγaγsan γadaγadu Mongγol Qotong ayimaγ-un wang güng-üd-ün iledkel šastir (Tabulky a genealogie knížat a vévodů v krajích Vnějších Mongolů a muslimů sestavené na císařský příkaz). 2005. Edice Borǰigin Mönggündalai (Bao Yinhai 包銀海). Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, [Beiǰing].
J̌oriγtu, To. – Badai, Na. – Γangbolud, D., 2013, *Todu üsüg-ün sang-un silüg-ün sudulul* [Výzkum rituální poezie v jasném písmu]. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begeǰing.
*Kaplonski, Christopher, 1993, Collective memory and Chingunjav's rebellion. In: History and Anthropology 6/2-3, pp. 235-259.
*Kaplonski, Christopher, 2004, *Truth, history and politics in Mongolia: The Memory of heroes.* Routledge Curzon, London and New York.
Kaplonski, Christopher, 2014, *The Lama Question. Violence, Sovereignty, and Exception in early socialist Mongolia.* University of Hawai'i Press, Honolulu.
**Kebuduo shi yi* 科布多事宜, 1970. Fuyun deng ji 富俊等輯. Zhongguo fangzhi congshu – Sai bei difang – di 42 hao 中國方志叢書 – 塞北地方 – 第四二號. Chengwen chubanshe 成文出版社, Taibei 台北.
Kodama Kanako – Sarangerel – Altančečeg, 2014, *Elesütü γobi-yin noγuγan büridü nutuγ-tai erečüd – Eǰene-deki abu nar-un aman teüke* [Muži s domovem v zelených oázách písčité pouště: Orální historie otců v Ejene]. Comparative Studies of Humanities and Social Sciences Graduate School of Letters, Nagoya University.
Kollmar-Paulenz, Karénina, 2003, Der Buddhismus als Garant von „Frieden und Ruhe". In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11, 2003, s. 185-207.
Konagaya Yuki – Sarengerile – Kodama Kanako, 2008, *Ejina muqinmen de koushu shi* 额济纳母亲们的口述史. Speciální výtisk Luzhou diyu yanjiuhui bao 绿洲地域研究会报.
*Konagaya, Yuki 小長谷, 有紀 [et al. …], 2012. *A Herder, a Trader, and a Lawyer: Three twentieth-Century Mongolian Leaders.* (Konagaya, Yuki 小長谷, 有紀, Lkhagvasuren, I. ルハグワスレン, Rossabi, Mary ロッサビ, メアリー, Rossabi, Morris ロッサビ, モリス). 国立民族学博物館調査報告 (SER), no. 107.
Lattimore, Owen – Fujiko Isono, 1982, *The Diluv Khutagt. Memoirs and Autobiography of a Mongol Buddhist Reincarnation in Religion and Revolution.* Asiatische Forschungen 74. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
*Li Xincheng 李新成, 1993, *Yang Zengxin zai Xinjiang* 楊增新在新疆. Mingguo shiliao congshu 民國史料叢書. Guoshiguan yinxing 國史館印行, Taibei.
Liu Jintang zhu 劉錦棠 著, 1898, *Liu Xiangqin (Yizhai) zougao* 劉襄勤（毅齋）奏稿. Shen Yunlong zhubian 沈雲龍 主編, Jindai Zhongguo shiliao congkan di ershisi ji 近代中國史料叢刊第二十四輯. Wénhǎi chūbǎnshè 文海出版社.
Lkhagvasuren, Ichinkhorloo, 2012, *Altai Uriankhains. Historical and Ethnographical Investigation. Late XIX – Early XX centuries.* National Museum of Ethnology, Osaka.
Luvsandordž, Dž. – Vacek, Jaroslav, 1990, *Otázky a odpovědi: texty pro rozvíjení dialogu v mongolštině*. SPN, Praha.
Manduqu, 2014, Aman teüke-yin ǰüil [Orální historie]. In: *Manduqu-yin ǰokiyal-un čiγulγan* 5. Öbür mongγol-un soyul-un keblel-ün qoriy-a, Qayilar. S. 195-278.
Mawkanuli, Talant, 2005, *Jungar Tuvan texts.* Indiana University Bloomington, Research Institute for Inner Asia Studies.

Miller, J. C., 1980, Listening for the African Past. In: *The African Past Speaks: Essays on Oral Tradition and History.* Edited by J. C. Miller. Wm Dawson and Sons, Folkestone, s. 1-59.
Namkamituγ, 2007, *Sinǰiyang-un Tuwačud-un tuqai sudulul* [Studie o xinjiangských Tuvanech]. Ündüsüten-ü keblel-ün qoriy-a, Begeǰing.
Nora, Pierre, 1989, Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. In: *Representations,* No. 26, Special Issue: Memory and Counter-Memory. (Spring, 1989), s. 7-24.
Oberfalzerová, Alena, 2002, Formal aspects of metaphorical speech in Mongolian. In: *Mongolica Pragensia '02*, s. 13-36.
Oberfalzerová, Alena, 2006, *Metaphors and Nomads.* Charles University – Triton, Prague.
Oberfalzerová, Alena, 2008, Fear and contentment as experienced by the Mongolian nomads. Nutag. In: *Mongolo-Tibetica Pragensia '08* 1/1 (2008), 9-43.
Oyirad mongγol-un tobči teüke. Douradu debter [Stručná historie Ojratských Mongolů. Druhý svazek], 2001. Oyirad mongγol-un tobči teüke-yi nayiraγulun bičikü duγuyilang-ača nayiraγulba. Sinǰiyang-un arad-un keblel-ün qoriy-a.
**Ping ding Zhungaer fanglüe* 平定準噶爾方略, 1987. Fu Heng [… deng zhuan] 傅恒等撰. Edice Xizang xue hanwen wenxian hui ke 西藏學漢文文獻彙刻, di 2 ji 第二輯. Xizang shehui kexueyuan Xizang xue hanwen wenxian bianjishi 西藏社會科學院西藏學漢文文獻編輯室, Quanguo tushuguan wenxian *suiwei fuzhi zhongxin* 全國圖書館文獻縮微復制中心.
Pipes, Richard, 2005, *Vixi: Paměti nezařaditelného*. Přeložil Luděk Bednář. Mladá Fronta, Praha.
Poucha, Pavel (překl.), 1955, *Tajná kronika Mongolů.* Živá díla minulosti. SNKLHU, Praha.
**Qingdai bianjiang manwen dang'an mulu* 清代边疆满文档案目录, 1999. Zhongguo diyi lishi dang'an'guan, Zhongguo renmin daxue Qingshi yanjiusuo, Zhongguo shehui kexue yuan Zhongguo bianjiang shidi yanjiu zhongxin 中国第一历史档案馆、中国人民大学清史研究所、中国社会科学院中国边疆史地研究中心 编. Guangxi shifan daxue chubanshe 广西师范大学出版社, Guilin.
Qingdai Xinjiang xijian zoudu huibian 清代新疆稀見奏牘匯, 1997. 3 sv. Urumqi, Xinjiang renmin chubanshe.
**Qingdai Zhong Ha guangxi dang'an huibian* 清代中哈關係檔案彙編, 2007. Zhongguo diyi lishi dang'an'guan – Hasakesitan Dongfanxue yanjiusuo bian 中國第一歷史檔案館、哈薩克斯坦東方學研究所編. 2 sv. Zhongguo dang'an chubanshe 中國檔案出版社, Beijing.
Qorlosürüng, J̌ibzün-ü, 2016, *Alaša Qalqačuul-un uγsaγ-a γarul teüke temdeglel* [Historické záznamy o původu Chalchů v Alaša]. Öbür Mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, Kökeqota.
Rinčindorǰi, J̌. – Damrinǰab, 1988, *J̌irγuγadai mergen – Ili, Tarbaγatai-yin mongγol üliger* [*J̌irγuγadai mergen:* Mongolské příběhy z Ili a Tarbaγataie]. Öbür mongγol-un soyul-un keblel-ün qoriy-a, Qayilar.
Rubin, David C., 1995, *Memory in Oral Traditions. The Cognitive Psychology of Epic, Ballads, and Counting-out Rhymes.* Oxford University Press, New York – Oxford.
Saran-a, Č., 2011, *Alaša arad-un aman ǰokiyal-un čomuγ. Teüken kümüs-ün domuγ yariy-a* [Sbírka lidové ústní slovesnosti z Alaša: Pověsti o historických osobnostech]. Öbür mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, Kökeqota.
Sárközi, Alice, 1992, *Political Prophecies in Mongolia in the 17–20th Centuries*. Bibliotheca Orientalis Hungarica 38. Asiatische Forschungen 116. Akadémiai, Budapest.
*Sneath, David – Kaplonski, Christopher (ed.), 2010, *The History of Mongolia.* Volume III, The Qing Period, Twentieth-century Mongolia. Global Oriental, Folkestone.
Sönam Gjalcchän, 1998, *Zrcadlo králů. Tibetská kronika 14. století.* Přeložil Josef Kolmaš. Vyšehrad, Praha.O
Spradley, James P., 1979, *The Ethnographic Interwiew.* Holt, Reinehart and Winston, New York.
Spradley, James P., 1980, *Participant observation.* Wadsworth, South Melbourne.
Srba, Ondrej, 2011, Чин улсын үеийн Монгол оронд хутагт хувилгаад, хүрээ хийдэд мөргөрөө одох заншилыг архивын баримтын үүднээс шинжлэхүй нь [Zkoumání zvyku konat poutě k převtělencům a do klášterů v Mongolsku za dynastie Qing na základě archivních pramenů]. In: *Summer School of Young Mongolists 2011*. The International Scientific Conference. National Association of Mongol Studies, Ulaanbaatar, s. 161-181.
Srba, Ondřej – Gegeenhas, 2011, Nomc' Bayandeleg (1891–1967): The oral history of a mysterious hermit from Mönhhairhan. In: *Mongolo-Tibetica Pragensia ´11* 4/2, s. 69–91.
Srba, Ondřej – Schwarz, Michal, 2017, Altai Uriangqai-yin baraγun beyise-yin qosiγun-u J̌amiyangǰab noyan Sin-e Toryud-un noyad-tai uruγ barilduγsan tuqai baraγun mongγol-un aman ulamǰilal-un ögülekü

ni [Západomongolská orální tradice o sňatku nojona J̌amiyanǰava s dcerou nojona Nových Torgúdů]. In: *Journal of Mongolian Studies / Mongγol sudulul / Mengguxue yanjiu* (Kökeqota ündüsüten-ün degedü surgaguli) 2017/2, No. 103, s. 75-84.
Srba, Ondřej, 2012, Dzachčinský Mergen cordž v orální historii svého kraje. In: *Nový Orient* 2012/4, s. 24–29.
Srba, Ondřej, 2013, Dvě ojratské legendy zaznamenané v jasném písmu. In: *Nový Orient* 2013/4, s. 59-66.
Srba, Ondřej, 2013b, Mongolská politická proroctví a transformace jejich čínských pramenů. In: *Universitatis Carolinae Philologica 1/2013, Orientalia Pragensia XIX*. Praha: Karolinum, 2013. s. 85–106.
Srba, Ondřej, 2015, A Collection of Clear Script Manuscripts of S. Naadgai and the Continuity of Clear Script Usage in Oirat Religious Life. In: *Linguistica Brunensia* 63/1 (2015), s. 37-56.
Srba, Ondřej, 2015a, *Rasiyan-u qumq-a. Nádobka nektaru. Anonymní mongolská báseň v rukopise z 18. století. Faksimile rukopisu, transkripce a překlad.* Masarykova univerzita, Brno.
Srba, Ondřej, 2016, The Nobility of the Altai Urianhai Banners in Archive Documents and Oral Tradition. In: Reckel, Johannes (ed.), 2016, *Central Asian Sources and Central Asian Research. Selected proceedings from the International Symposium "Central Asian Sources and Research"*, October 23rd-26th, 2014 at Göttingen State and University Library. Universitätsverlag Göttingen, Göttingen, s. 171-186.
Srba, Ondřej, 2017, *Paleografická čítanka mongolského písma klasického období*. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Praha.
Stépanoff, Charles, 2014, Introduction. In: *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 45 (2014). http://journals.openedition.org/emscat/2424 [16. 3. 2018].
Sükei, 2004, *Gungγaǰalcan (Cayān gegēn).* In: *Ili-in soyol tüükiin materiyaliin mongγol ündüsüteni tusxai emkidkel* 2004: 738-743.
Sumatiratna, 2018, *Tibetan-Mongolian Explanatory Dictionary with English Equivalents and Index of Mongolian Words.* Edited by Alice Sárközi. Ulaanbaatar – Budapest.
Swancutt, Katherine, 2012, *Fortune and the Cursed. The Sliding Scale of Time in Mongolian Divination.* Berghahn Books, New York – Oxford.
Šinǰiyang-giyin Ö:lödčüüd-in zang üile [Zvyky xinjiangských Ööldů]*,* 2011. Dumdadu ulus-in ulus töröyin zöblelgeni Mongγolkürē šiyani zöblel emkidken nayiruulba. Šinǰiyang-giyin šinǰilekü uxān tehniq mergeǰil-in keblel-in xorō, Ürümči.
The Oral History of Twentieth Century Mongolia. A collaborative project between the Mongolia and Inner Asia Studies Unit (MIASU) of the University of Cambridge and the National University of Mongolia. https://amantuuh.socanth.cam.ac.uk/ (1. 2. 2019).
Temürböke, 2004, *Alaša mongγolčud-un aman üliger-ün čiγulγan* [Soubor lidových příběhů Mongolů v Alaša] (2 sv.). Öbür mongγol-un arad-un keblel-ün qoriy-a, Kökeqota.
Thompson, P., 1978, *The voice of the past oral history*. Oxford University Press, Oxford.
Törübayar: Teerbayier 特尔巴衣尔, 2013, *Qingchao zhengfu Aertai Wulianghai ruogan wenti tantao – yi Qianlong shi jiu nian zhanshi wei li* 清朝征服阿尔泰乌梁海若干问题探讨——以乾隆十九年战事为例. Diplomová práce obhájená na univerzitě Neimenggu shifan daxue 内蒙古师范大学, Hohhot.
Vacek, Jaroslav, 1980, Za vypravěči do Altaje. In: *Nový Orient* 35/7, s. 206–208.
Vaněk, M. - Mücke, P., 2011, *Třetí strana trojúhelníku. Teorie a praxe orální historie.* FHS UK – ÚSD AVČR, Praha.
Vaněk, M. - Mücke, P., 2015, *Třetí strana trojúhelníku. Teorie a praxe orální historie.* 2. přepracované a doplněné vydání. Karolinum, Praha.
Vaněk, M. – Mücke, P. – Pelikánová, H., 2007, *Naslouchat hlasům paměti: teoretické a praktické aspekty orální historie.* Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, Praha.
Vansina, J., 1985, *Oral Tradition as History.* The University of Wisconsin Press, Madison.
Vansina, Jan, 1965, *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology.* Translated by H. M. Wright. Routledge & Kegan Paul, London.
Veit, Veronika, 1990, *Die vier Qane von Qalqa.* Otto Harrassowitz, Wiesbaden.
Xān bere xayiqsan ni, 1981. Šinǰiyang-giyin mongγol arad-in aman zokōl. ŠInǰiyang-giyin aradiyin keblel-in xorō.
Xān tenggeri. Čtvrtletní časopis věnovaný ojratské ústní slovesnosti, vydávaný v letech 1981–1992. Šinǰiyang-giyin aradiyin keblel-in xorō, Ürümči.
XŠAAÜXE: *Dumdadu ulusiin aradiyin aman üliger-in Šinǰiyang-giyin emkidkel-in Haǰin šiyani aradiyin aman üliger-in xubiāri ebkimel* [Sbírka lidových příběhů Číny: Sbírka Xinjiangu: Dílčí sbírka okresu

Haǰin (Hejing)], 1992. Haǰin šiyan, Haǰin šiyani aradiin aman zokōl-in emkidkel-igi nayiruulun kinaxu komis.

Zhang Rong 张荣 – Wang Xilong 王希隆, 2002, Qing mo Ke Ta jiedi zhi zheng shu lun 清末科塔借地之述论. In: *Zhongguo bianjiang shi di yanjiu* 中国边疆史地研究, 12/1 (březen 2002), s. 24-32.

Zhao Tonghua 赵桐华, 2014, *Wei jiang yingxiong – Gungazhalecan hutuketu* 卫疆英雄—棍噶扎勒參呼图克图. Gansu minzu chubanshe, Lanzhou.

Zikmundová, Veronika, 2002, "Iconopoeia" in Mongolian and Manchu. In: *Mongolica Pragensia '02.* Triton, Prague, s. 129-149.

Znamenski, Andrei A., 2014, Power for the Powerless: Oirot/Amursana Prophecy in Altai and Western Mongolia, 1890s-1920s. In: *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne] 45 (2014), http://journals.openedition.org/emscat/2444 [18. 3. 2018]

Авирмэд, Хайнзан Дамчаабадгарийн, 2012, *Дүрвэх хөдөлгөөн ба улсыг аюулаас хамгаалах байгууллага (1930–1934)* [Uprchlické hnutí a organizace bezpečnostní ochrany státu]. Улаанбаатар.

Алтайн Урианхайн түүх соёлын судалгаа [Výzkumy historie a kultury Altajských Urianchajců], 2015. Эмхэтгэж эрхлэн хэвлүүлсэн На. Сүхбаатар Х. Бямбажав. Bibliotheca Oiratica LI. Улаанбаатар, Тод номын гэрэл төв.

Алтайн Урианхайн угсаатны зүй [Etnografie Altajských Urianchajců], 2014, Ерөнхий редактор Г. Золбаяр, хариуцлагтай редактор М. Ганболд. ШУА-ийн харьяа Баян-Өлгий аймаг дахь нийгэм эдийн засгийн судалгааны төв. Улаанбаатар.

*Аюуш, Д. – Ядамжав, Д., 2006, *Алтайн Саруул гүний хошууны Урианхайчууд* [Urianchajci chošúnu Altajského Saruul güna]. Улаанбаатар.

Баавгай, Ч. – Болдсайхан, Б., 1990, *Монголын уламжлалт анагаах ухаан* [Mongolská tradiční medicína]. Улсын хэлэлийн газар, Улаанбаатар.

Баасанжав, Д., 2013, *Хүрээ соёл* [Kultura (města) Hüree]. Улаанбаатар.

Баатар, Б., 1999, *Булган нутгийн буянтай буурал* [Zasloužilý kmet bulganské domoviny]. Булган сум.

Баруун Монголын шашин соёл [Náboženství a kultura Západních Mongolů], 2016. Эмхэтгэж, эрхлэн хэвлүүлсэн На. Сүхбаатар, Г. Ядамжав. Тод номын гэрэл төв, Улаанбаатар.

Батзаяа, Г. – Дангаасүрэн, Ц., 2013, *Захчин аялгууны толь* [Zahčinský dialektologický slovník]. Улаанбаатар Их Сургууль, Улаанбаатар.

Баттогтох, Д., 1991, *Ойрад Монголын аман зохиолын дээжис* [Výbor lidové slovesnosti Ojratských Mongolů]. Улаанбаатар.

Баттулга, Сайнсүүлийн, 2006, *Өөлд ардын аман зохиол* [Lidová slovesnost Ööldů]. Улаанбаатар.

Баттулга, Сайнсүүлийн, 2013, *Өөлд ардын аман зохиол* [Lidová slovesnost Ööldů]. Улаанбаатар.

Баян-Өлгий аймгийн нэвтэрхий толь [Encyklopedie ajmagu Bayan-Ölgii], 2010. Ерөнхий редактор Султан Таукейн, Зулькафиль Маулетийн. Улаанбаатар.

Богд Чингисийн уг, дөрвөн Ойрадын уг, Хошуудын угийн түүхийн бичиг [Historická kronika o původu Svatého Čingise, o původu Čtverých Ojratů a o původu Hošuudů]. In: Сүхбаатар 2002: 57-68.

Болдбаатар, Ж., 2014, 1920-1930-аад оны Монголын Хүрээ бүсгүйчүүл [Ženy v mongolském Hüree ve 20. a 30. letech 20. století]. In: *Монголын нийслэл: Нүүдлээс суурьшилд. Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлын илтгэлүүдийн эмхтгэл.* Улаанбаатар, s. 112-116.

Бөхжаргал, 2011. Soukromé zápisky Avirdain Böhǰargala (*1925), sum Üyenč.

Бөхөө, Ц., 2002, *Түүх бүтээлцсэн ард түмэн минь* [Můj lid, jenž tvořil historii]. Мөнххайрхан сум.

Бөхсуур, Н., 2008, *Дэлхийн бүх хүн төрөлхтөн бид хамтдаа мөнх насны заяанд хүрэх арга зам* [*Způsob pro světové lidstvo ke společnému dosažení údělu věčného života*]. "Эко-Ховд" Хэвлэх үйлдвэр.

Бөхсуур, Н., 2017, *Энэ дэлхийн үнэн* [Pravda tohoto světa]. СодНом, Улаанбаатар.

Бөххуяг, Ш., 2010, *Алтай сайхан нутгийн ардын ухааны амин шүтэлцээ* [Vnitřní logika lidového vědění krásného altajského domova]. Redaktor Б. Бааст. Улаанбаатар.

Бямбажав, Х., 2015, Алтайн Урианхайн бурханы шашны хүрээ хийдүүдийн уламжлал [Tradice buddhistických klášterů Altajských Urianchajců]. In: *Алтайн Урианхайн түүх соёлын судалгаа* 2015: 173-178.

Бямбарагчаа, Хүлэгч Ганболдын, 2015, *Аман түүхийг сэргээх нь* [Obnovování orální historie]. Улаанбаатар.

Ганболд, М., 2006, Алтайн Урианхайн баруун гарын хошууны ноён Чүлтэм да лам (намтарт холбогдох зарим мэдээ) [Vládce chošúnu Pravého křídla Altajských Urianchajců, Čültem da lam (několik zpráv vztahujících se k jeho životopisu)]. In: *Түүхийн товчоон.* Tom III, Fasc. 9, s. 75-80. Ховд

их сургууль Түүхийн тэнхим, Улаанбаатар.
Ганболд, М., 2016, *Алтайн урианхай Занын Жилкэрийн удмын туульчид* [Vypravěči eposů z rodu altajsko-urianchajského Zaniin Jilkera]. Соёмбо принтинг, Улаанбаатар.
Ганболд, М., 2016, Баян-Өлгий, Ховд, Увс аймгийн нутагт байгаа бурхны шашны сүм хийдүүдийн тууриуд [Ruiny buddhistických klášterů nacházející se na území ajmagů Bayan-Ölgii, Hovd a Uvs]. In: *Баруун Монголын шашин соёл* 2016: 83-112.
Ганболд, Оръяс Мөнгөнхүүгийн, 2014, Алтайн Урианхайн баруун гарын хошууны ноён Чүлтэм да лам (1886-1942) [Vládce chošúnu Pravého křídla Altajských Urianchajců, Čültem da lam (1886–1942]. In: *Бүтээлийн чуулган, Цуврал No. 02.* Ховд Их Сургууль, Улаанбаатар, x. 21-29.
Ганболд, Оръяс Мөнгөнхүүгийн, 2015, Алтайн Урианхайчууд Монгол, Хятад хоёр улсад хуваагдан суусан учир шалтгаан, үр дагавар [Příčiny a následky rozdělení Altajských Urianchajců mezi Mongolsko a Čínu]. In: *Алтайн Урианхайн түүх соёлын судалгаа* 2015: 61-66.
Ганболд, Оръяс Мөнгөнхүүгийн, 2017, *Ойрад Монголын угсаатны зүйн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн (1986-2016)* [Materiály z terénních výzkumů k etnografii ojratských Mongolů]. 2 sv. СУИС СУСХ – ХИС НХУС, Улаанбаатар.
Гантулга, Ц., 2000, *Алтайн Урианхайчууд* [Altajští Urianchajci]. Улаанбаатар.
Гонгор, Д., 2006, *Ховдын хураангуй түүх* [Stručná historie Hovdu]. Тод номын гэрэл төв, Улаанбаатар.
*Грум-Гржимайло, Г.Е., 1926, *Западная Монголия и Урянхайский край. Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии*. Том 2. Ленинград.
*Грум-Гржимайло, Г.Е., 1926а, *Западная Монголия и Урянхайский край. Антропологический и этнографический очерк этих стран.* Том 3. Ленинград.
Дамчаа, Чолоогийн, 2015, *Алтайн Урианхайн судлалын бүтээл туурвил* [Spisy o studiích Altajských Urianchajců]. Bibliotheca Oiratica XLIII. Тод номын гэрэл төв, Улаанбаатар.
Дашган, Гунчингийн, 2015, *Алтайн Урианхайн Баруун бээсийн хошууны захирагч Батмөнхийн Сампил* [Správce chošúnu Baruun beese Altajských Urianchajců, Batmönhiin Sampil]. Улаанбаатар. (Soukromý tisk.)
*Дашдаваа, Чулууны, 2008, *Монгол дахь төрийн эргэлт* [Státní převrat v Mongolsku]. МУ ШУАХ, Түүхийн хүрээлэн, Улаанбаатар.
Есөн аравны цадиг [Paměti devíti desetiletí], 2017. (Ховд аймгийн Мөнххайрхан сумын 90 жилийн ойд зориулав.) Эмхтгэн боловсруулсан С. Бүрнээ (et col. ...). Улаанбаатар.
Жаргалсайхан, Б., 2012, Долоон хошуу Урианхайн Баруун амбаны Дархан Бэйсийн хошууны ноён, да лам Самбуу овогтой Чүлтэмийн намтар түүхээс [Ze životopisu Sambuu Čültema, da lamy a vládce chošúnu Altajských Urianchajců Baruun ambana neboli Darhan beise]. In: *Ойрад судлал: Ойрад Монголын түүх, соёлын зүтгэлтнүүд.* Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлын илтгэлийн эмхтгэл. Ховд Их Сургууль, Улаанбаатар, x. 58-68.
*Златкин, И. Я., 1964, *История Джунгарского ханства (1635–1758).* Москва.
**Зүүнтний бодлого БНМАУ-ын Баруун хязгаарт (1928-1932 он)* [Levicová politika MLR v západním pohraničí (1928–1932)], 2016. С. Батдорж, С. Нямдорж, Б. Лхагвабаяр. Антоон Мостаэрт Монгол судлалын тав, Улаанбаатар.
Илтгэл шастир [Kniha tabulek a genealogií], 2006. 2 sv. Ed. А. Очир, Харнууд З. Лонжид, Ц. Төрбат. МУИС, Монгол судлалын төв, МХСС, Эх бичиг Алтай судлалын тэнхим, Улаанбаатар.
Камимура Акира. 2015. 2015. Алтайн Урианхайчууд эх орноосоо дүрвэсэн үү, эх нутагтаа буцсан уу? (1930 онд Алтайн Урианхайчуудын Алтай давсан нь) [Altajští Urianchajci z vlasti uprchli, nebo se do vlasti vrátili? (O tom, jak Altajští Urianchajci v roce 1930 překročili Altaj)]. In: *Алтайн Урианхайн түүх соёлын судалгаа* 2015: 98-110.
Камимура, Акира, 2015, *Алтай Урианхайн долоон хошууны газрын зургийн тухай* [O mapách Sedmi chošúnů Altajských Urianchajců]. In: *Монголын газрын зураг, газрын нэр судлал.* Улаанбаатар, s. 100-120.
Катуу, Чорос Балчигийн, 2011, *Монгол Урианхайн аман зохиол* [Lidová slovesnost mongolských Urianchajců]. МУ ШУАХ, Хэл зохиолын хүрээлэн, Улаанбаатар.
Катуу, Чорос Балчигийн, 2013, *Монгол тургатны туульчид* [Mongolští vypravěči eposů]. Мөнхийн үсэг, Улаанбаатар.
Лонжид, Харнууд З., 2018, Наробанчэн хутагтын тухай судалгааны тойм [Přehled studií o Narobančen hutagtech]. In: *Монголын хутагт хувилгаадын судалгаа.* Гандантэгчинлэн хийдийн Эрдэм соёлын хүрээлэн – Завхан аймгийн Шилүүстэй сумын Улаанбаатар хот дахь Нутгийн зөвлөл, Улаанбаатар, s. 42-52.
Лхам, П. – Бямбарагчаа, Г., 2011, *Нийгэм-журмын дараах Монголчууд: XXI зууны эхэн үеийн*

Монголчуудын амьдралын түүх [Mongolové po socialismu: Historie života Mongolů na počátku 21. století]. Улаанбаатар.

Лхам, П. – Ерөөлт, Ж., 2010, 2012, 2013, *Бурханы шашны аман түүх I, II, III* [Orální historie buddhismu]. Улаанбаатар.

МАХН-ын дөрөвдүгээр их хурал [4. sjezd Mongolské lidové revoluční strany], 1978. Улаанбаатар.

*Мойсеев, В. А., 1983, *Цинская империя и народы Саяно-Алтая в XVIII в.* Издательство Наука – Главная редакция восточной литературы, Москва.

Монголчууд: XVII-XX зууны эхэнд. Зураг түүх [Mongolové: 17.-20. století. Ilustrovaná historie], 2014. Ерөнхий редактор С. Чулуун. Улаанбаатар: Монсудар.

Монголын газрын зураг, газрын нэр судлал [Studie o mongolských mapách a místních názvech], 2015. Хариуцан эрхэлж хэвлүүлсэн: С. Чулуун, Э. Равдан, Х. Футаки, А. Камимура. Улаанбаатар.

Монголын сүм хийдийн түүхээс ... [Z historie mongolských klášterů ...], 2012. Баримтын эмхэтгэл. Эмхэтгэгч Б.Эрдэнэбилэг. ... Тагнуулын Ерөнхий Газар Тусгай Архив – Гандантэгчинлин хийд, Эдрэм Соёлын Хүрээлэн, Улаанбаатар.

*Мөнх-Очир, Д. – Аззаяа, Д., 2014, *Монгол улсын аймаг, хошуу, сумын товчоон* [Přehled mongolských ajmagů, chošúnů a sumů]. Улаанбаатар.

*Мөнх-Очир, Дондогжалын, 2012, *Монгол улсын аймаг, хошуу, сумын лавлах* [Přehledový seznam mongolských ajmagů, chošúnů a sumů]. Улаанбаатар.

МУЗСЭХ: *Монголын угсаатны зүйн хээрийн судалгааны эх хэрэглэгдэхүүн (1988-1989) – Field reports in Mongolian ethnology (1988-1989).* 2011. X. Institute of History, Mongolian Academy of Sciences – Inner Asia Studies Unit, University of Cambridge, Улаанбаатар.

Нацагдорж, Б., 2018, Зүүнгарын Ноён хамба Лувсанпунцагийн намтар *Их Хамба Очир баригч Лувсанпунцагбалсамбуугийн тууж залбирал сүзэгтнийг эдгээх эх хэмээх оршив* зохиолын тухай [O díle *Historie Velkého hamby, Držitele vadžry Luvsanpuncagbalsambuua, zvaní Modlitba – matka uzdravující zbožné*, neboli životopisu Dzúngarského Noyon hamby Luvsanpuncaga]. In: *Тод үсэг – 370* 2018: 114-146.

Норов, Далхаагийн, 2013, *Босго тотго /Түүхэн туульсын кино роман/* [Práh a nadpraží (filmový román z historických eposů]. Улаанбаатар.

Нямдорж, Б., 2015, Алтайн хязгаарын асуудлаар Монгол, Дундад Иргэн улс, Оросын байр суурь зөрөлдсөн нь (1912–1919) [Názorový rozkol mezi Mongolskem, Čínou a Ruskem v postoji k problematice Altajského pohraničí]. In: *Алтайн Урианхайн түүх соёлын судалгаа* 2015: 38-60.

Нямжав, Амарын, 2008, *Алтай давсан нь (бэсрэг түүхэн роман)* [Překročili Altaj (drobný historický román)]. Redaktor Чулууны Далай. Ховд хот.

Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд II [Prameny k historii Ojratských Mongolů], 2001. Эмхтгэж, … кирилл бичигт буулган, тайлбар хийсэн На. Сүхбаатар. МУИС, Түүхийн тэнхим, Улаанбаатар.

Ойрад судлал: Ойрад Монголын түүх, соёлын зүтгэлтнүүд. Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлын илтгэлийн эмхтгэл [Ojratologie: Historické a kulturní osobnosti Ojratských Mongolů. Sborník příspěvků z mezinárodní konference], 2012. Ховд их сургууль, Нийгэм, хүмүүнлэгийн ухааны сургууль, Улаанбаатар.

Оюунжаргал, Очирын, 2009, *Манж Чин улсаас Монголчуудыг захирсан бодлого* [Politika ovládnutí Mongolů mandžuskou dynastií Qing]. Шинжлэх ухааны академи Түүхийн хүрээлэн, Улаанбаатар.

**Письма Г. Н. Потанина.* Том 3. Издательство Иркутского университета, Иркутск.

Позднеев, Алексей Матвеевич, 1887, *Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу*. Тип. Имп. Акад. наук, С.-Петербург.

Позднеев, Алексей Матвеевич, 1896, *Монголия и Монголы.* Том I. Тип. Имп. Акад. наук, С.-Петербург.

*Потанин, Г. Н., 1887, *Очерки северо-западной Монголіи. Результаты путешествія, исполненнаго в 1876-1877 годахъ.* Санкт-Петербург.

*Потапов, Л. Н., 1968, *Этнический состав и происхождение Алтайцев.* Ленинград.

Пунцагдаш, Тайчууд Б., 2003, *Өөлд удмын хэлхээ оршвой* [Nitky ööldských rodů]. Улаанбаатар.

Пунцагдаш, Тайчууд Б., 2006, *Өөлд удмын хэлхээ оршвой II* [Nitky ööldských rodů II.]. Улаанбаатар.

Пунцагдорж, Бүүвэйн – Сайнбилэг, П., 1999, *Алтайн Урианхайн баруун бээсийн хошууны тайлбар толь* [Výkladový slovník Altajsko-urianchajského chošúnu Baruun beese]. Хянан засамжилсан проф. П. Увш. Улаанбаатар.

Пунцагдорж, Бүүвэйн, 1990, *Алтайн Урианхайн аман зохиолын цоморлиг* [Soubor lidové slovesnosti

Altajských Urianchajců]. Өлгий.
Пунцагдорж, Бүүвэйн, 1999, *Алтай сайхан нутгийн минь ардын ухааны эрдэнэсийн хэлхээ* [Náhrdelník z drahokamů lidového vědění mého krásného altajského domova]. Улаанбаатар.
Пүрэв, О. (эмхтгэсэн), 1981, *МАХН-ын ахмад ажилтан гишүүдийн дуртгал* [Vzpomínky starých členských pracovníků Mongolské lidové revoluční strany]. Хоёрдугаар дэвтэр. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар.
Рахметұлы, Сұраған, 2017, XX ғасыр [20. století]. Оспхн – Чойбалсан. Астана.
Рашид-ад-Дин, 1952, *Сборник летописей.* Том I, книга первая. Издательство Академии наук СССР, Москва – Ленинград.
*Рошчин, С. К., 1999, *Политическая история Монголии (1921-1940 гг.).* ИВ РАН, Москва.
*Симуков, А. Д., 2007, *Труды о Монголии и для Монголии*. 4 sv. Edice Юки Конагая, С. Баяраа, И. Лхагвасүрэн. Государственный музей этнологии, Осака.
Срба, Ондрей, 2018, *Алтайн Урианхайн Баруун амбаны хошууны он цагийн товчоон* [Chronologie altajsko-urianchajského chošúnu Baruun ambana]. Соёмбо, Улаанбаатар.
Срба, Ондрей, 2018b, *Монгол улсын Алтай Урианхайчуудын тод үсгийн хэрэглээ (Аман түүхийн судалгаа)* [Používání jasného písma mezi Altajskými Urianchajci v Mongolsku (orálněhistorický výzkum)]. In: *Тод үсэг – 370* 2018: 24-34.
*Срба, Ондршей, 2015, Алтай Урианхай аймгийн 1926, 1927 оны хурлууд [Sjezdy Ajmagu Altajských Urianchajců v letech 1926 a 1927]. In: *Алтайн Урианхайн түүх соёлын судалгаа* 2015: 74-97.
Срба, Ондршей, 2016, Алтай Урианхайн Баруун амбан буюу Дархан гүн Балдандоржийн түүх болон аман уламжлалын дүр [Historie altajsko-urianchajského Baruun ambana neboli Darhan güna Baldandorje a jeho obraz v orální tradici]. In: *Монголын соёл, урлаг судлал* XIX (2016), Fasc. 22, s. 251-272. СУИС Соёл, урлаг судлалын хүрээлэн, Улаанбаатар.
Сүхбаатар, На., 2000, *Баруун хязгаарын нийгэм улс төрийн хөгжлийн түүхэн тойм (XX зууны эхэн үеэс 1930-аад он)* [Historický přehled společensko-politického vývoje západního pohraničí (od začátku 20. století do 30. let 20. století]. МУИС, Улаанбаатар.
Сүхбаатар, На., 2002, *Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд III* [Prameny k historii Ojratských Mongolů III.]. УБИС, Улаанбаатар.
Сүхбаатар, На. – Түвшинтөгс, Б., 2006, *Дөрвөн Ойрадын түүх оршив* [Historie Čtverých Ojratů].
Сүхбаатар, На. – Баярсайхан, Д., 2016, *Хойдын түүх* [Historie Hoidů]. Bibliotheca Oiratica LVIII. Тод номын гэрэл төв, Улаанбаатар.
Сүхбаатар, На., 2015, Зүүнгар улсын Алтайн Урианхайчууд [Altajští Urianchajci v Dzúngarském státě]. In: *Алтайн Урианхайн түүх соёлын судалгаа* 2015: 33-37.
Сүхбаатар, На., 2016, Алтайн Урианхайн сүм хийдүүдийн түүхээс [Z historie altajsko-urianchajských klášterů]. In: *Баруун Монголын шашин соёл* 2016: 139-145.
**Сэтгэлээс уяатай Үенч нутаг* [Domov Üyenč přirostlý k srdci], 2006. Эмхтгэж бичсэн Б. Банди, Ч. Дангаасүрэн, А. Төрбат. Улаанбаатар.
*Тачибана Макото, 2011, *Монголын мартагдсан түүх. Богд хаан засгийн газар (1911–1921)* [Zapomenutá historie Mongolska. Bogdchánova vláda (1911–1921)]. Улаанбаатар.
Тод үсэг – 370 [Jasné písmo – 370], 2018. Эрдэм шинжилгээний хурлын илтгэлүүдийн эмхтгэл. Эмхтгэж, эрхлэн хэвлүүлсэн На. Сүхбаатар. Bibliotheca Oiratica LXXVII. Тод номын гэрэл төв, Улаанбаатар.
Тувагийн түүхэнд холбогдох архивын бариmтын эмхэтгэл [Sbírka archivních dokumentů k historii Tuvy], 2011–2014. 3 sv. Монгол улсын шинжлэх ухааны академийн Түүхийн хүрээлэн – ОХУ-ын Тува улсын засгийн газрын дэргэдэх хүмүүнлэгийн судалгааны хүрээлэн, Улаанбаатар – Кызыл.
Тэрбиш, Лхасрангийн, 2008, *Ойрадын бурханы шашны товч түүх* [Stručná historie ojratského buddhismu]. Bibliotheca oiratica XI. Тод номын гэрэл төв, Улаанбаатар.
УИХ 2010: *Бүгд найрамдах Монгол ард улсын дөрөвдүгээр их хурал* [4. sjezd MLR], 2010. Monumenta historica Mongolorum, Mongolian State University of Education, Tomus VI., Fasc. I. Улаанбаатар.
Хавдал, Ш., 1988, *Амьдралаар туулсан он жилүүд* [Roky strávené životem]. Улсын хэвлэлийн газар, Улаанбаатар.
Хүн ам, орон сууцны 2010 оны улсын тооллого: Нэгдсэн дүн [Celostátní sčítání lidu, bytů a domů 2010: Souhrnné výsledky], 2011. Монгол улсын Үндэсний статистикийн хороо, Улаанбаатар.
Цолоо, Ж. – Батжав, Б., 2010, *Захчины товчоон* [Kronika Zahčinů]. Мон принт, Улаанбаатар.
Цолоо, Ж., 1999, *Арван гурван Алтайн ариун сангуудоршивой* [Texty ke třinácti kouřovým obětinám Altaji]. Улаанбаатар.
Цолоо, З. - Мөнхцэцэг, А., 2008, *Урианхайн өв соёл* [Urianchajské kulturní dědictví]. Documenta Oiratica

Collecta VI. Улаанбаатар.
Цэдэн-Иш, Б., 2003, *Монгол улсын хил хязгаар бүрэлдэн тогтсон түүхээс* [Z historie zformování mongolských hranic]. Улаанбаатар.
*Цэдэндамба, С. (red.), 2009, *Монголын сүм хийдийн түүхэн товчоон* [Kronika mongolských klášterů]. Адмон, Улаанбаатар.
Цэрэндорж, Г., 1961, 1969, 1986, *Монгол ардын журамт цэргийн дуртагдалууд* [Vzpomínky mongolských lidových vojáků]. Улаанбаатар.
Шастина, Н. П., 1957, *Шара туджи – монгольская летопись XVII века.* Издательство Академии наук СССР, Москва – Ленинград.
Шыңғыл ауданының тарихы материалдары [Historické materiály okresu Čingel], 2009. Xinjiang renmin chubanshe, Urumqi. (V arabském písmu, z neznalosti standardní transkripce jsem použil zápis v kazašském pravopisu v cyrilici.)
Шыңғыл ауданының шежіресі [Vlastivěda okresu Čingel], 2013. Xinjiang renmin chubanshe, Urumqi. (V arabském písmu, z neznalosti standardní transkripce jsem použil zápis v kazašském pravopisu v cyrilici.)

SEZNAM INFORMANTŮ

Nejčastěji citovaní informanti:
(Tučně vyznačeno rodové jméno *elken* a zařazení do původní organizace chošúnu Baruun ambana.)
Aravǰaagiin Čadraabal (*1945), **Oorcog sumnii Tönkön elkenii Šagzaan arvan**, Bayan-Ölgii aimag, Bulgan sum, Ulaanhus bag (2012–2019, od roku 2015 v pravidelném kontaktu)
synové: Baasanǰav (manželka Cecee), Ganbaatar/Tömröö (manželka Nayanhüü), Gansuh (manželka Dolgorsüren), dcery: Cecen (manžel Yongoruun), Erdenepürev/Montgor (manžel B. Enke), Tömörhüü (manžel Malza/Böhtulga)
Banzariin Handǰav (1926–2017), **Oorcog sumnii Tönkön elkenii Bürveen arvan**, Hovd aimag, Mönhhairhan sum, Bort bag, 24. 6. 2010, 14. 7. 2011, 4.-7. 7. 2012, 17.-21. 7. 2013, 13.-18. 6. 2014 (vždy v Bayansai), 19. 4. 2015 (v Ulánbátaru), 11. 8. 2016 (v Nalaihu)
dcera: B. Yanǰmaa (manžel Cogta)
Sodnomiin Baldaa (1932–2015) **Oorcog sumnii Horihon elken**, Bayan-Ölgii aimag, Bulgan sum, Sönköl bag, 12. 5. 2012, 16. 6. 2013, 11. 7. 2013, 12.-13. 5. 2014
syn Dügree/Dügerǰav (manželka Süren)
vnuk Olzvoi/Olzbayar (manželka Šinebilig)
Kakaanii Bekeen a jeho strýc Zandavaanii Maǰig (*1941), **Ah sumnii Holdon elken,** Xinjiang, okres Čingel, 2013

Ostatní citovaní informanti podle sumů:
Bayan-Ölgii aimag, Bulgan sum:
(Tučně vyznačeno rodové jméno *elken* a zařazení do původní organizace chošúnu Baruun ambana.)
paní Bulga – p. Böhčuluun (centrum sumu), 11. 5. 2012, 5. 5. 2015, 21. 5. 2018, 1. 6. 2018, jejich syn Galaa (lama)
p. O. Böhčuluun (Sönköl), 11. 5. 2012, 22. 5. 2015
p. Gerelčuluun (**Cervee sumnii Burga elken**), paní Tošil (Sönköl, **Ah sumnii Emčiin elken**), 12. 5. 2012, 12. 5. 2014
p. Čuluunočir (Ulaan hus), 15. 5. 2012
p. Tavtai (**Myangad sumnii Darhad elken**), paní Orolmaa (Kök tolhaa), 15. 5. 2012, 16. 5. 2014
p. Davaa *1938 (**Myangad sumnii Emčiin elken**), paní Otgon *1942 (Kök tolhaa), 15. 5. 2012
p. Šarhüü (Šarkövüün, Šarküü) 1936–2017 (Kök tolhaa, **Oorcog sumnii Horihon elken**), manželka Gorgaamaa 15. 5. 2012, 14.–15. 5. 2014, 5. 3. 2015
p. J̌. Sambuu (centrum sumu, **Ah sumnii Oryas elken**), 17. 5. 2012
p. Tövšintör (centrum sumu), 17. 5. 2012
p. Tavitai (Ih Türgen), 17. 6. 2013
paní Banzariin Nooshoi (Ih Türgen, Sönköliin Ehnii šireg aj.), 6. 6. 2018
p. B. Baatar (Serüün, centrum sumu), poprvé 8. 7. 2013, 5. 5. 2015
p. M. Kök (Serüün, **Oorcog sumnii Horihon elken**), 9. 7. 2013
paní Horloo (Serüün), 9. 7. 2013
p. Haǰigiin Oodoon (Serüün), 9. 7. 2013
p. Mönkebat (Sönköl), 12. 5. 2014
p. Magsariin Erencen (Indert, **Oorcog sumnii Horihon elken**), 16.-17. 5. 2015
p. Aravjuuriin Bataa/Batočir *1960 (Indert, **Oorcog sumnii Horihon ulaan elken**), 17. 5. 2015
paní Süren *1935 (Ulaan husnii Havcal), 17. 5. 2015
p. Ḍamirinǰav (**Cervee sumnii Čaǰin/Šaǰin elken**), 17. 5. 2015
p. J̌igmediin Galbadrah/Badrah (Ulaan hus, **Oorcog sumnii Nücged elken**), 17. 5. 2015
p. Loriin Partizan (Ulaan hus, **Oorcog sumnii Horihon elken**), 17. 5. 2015
paní Cogtiin Uvš (Muhar Tömört), 1. 7. 2015
p. Günčingiin Dašgan (žije v Ulánbátaru, nahráván na Sönkölu, **Oorcog sumnii Tönkön elkenii Šagzaan arvan**), 30. 6. 2015
p. Altai (centrum sumu, **Ah sumnii Oryas – Cagaan soyon elken**), 9. 7. 2015

p. Erhembayar (centrum sumu, 18. 8. 2017
p. Sodnomiin Hoǰaasüren (Šüvter), opakovaně
paní Tavuuziin Cecegmaa (Har Tolgoi), manželka Hoǰaasürena (Šüvter), 18.-19. 5. 2018
p. T. Bathuyag (centrum sumu), 20. 5. 2018
p. Ceren (centrum sumu), opakovaně
p. Myagmariin (Aravǰaagiin) Aravǰih, 22. 5. 2018
p. Erdei/Baterdene (Ulaan hus, Muhar Tömörtiin am, **Oorcog sumnii Horihon elken**), 27.-28. 5. 2018
p. Oktyabr (Ulaan hus), opakovaně
p. Torguud (Čačirtiin am, **Oorcog sumnii Nücged elken**), opakovaně
p. Banǰaa/Bayanǰargal (Čačirtiin am, **Oorcog sumnii Nücged elken**), opakovaně

Bayan-Ölgii aimag, Buyant sum:
paní Baast (Hoit Kölceet), 2. 5. 2012
p. Tömör (Hoit Kölceet), 2. 5. 2012
paní Öödrög (Hoit Kölceet), 3. 5. 2012
p. P. Cend (Ezerleg), 5. 5. 2012
p. Udai (Harsai), 6. 5. 2012
p. Bold *tuulič* (Hoit sudag), 12.-13. 7. 2012, 15. 7. 2013
p. Perenlein Buyantogtoh (Hoit sudag), 12. 7. 2012
p. P. Enkee *1943 (Hoit sudag), 12. 7. 2012, 15. 7. 2012
paní Togtoh (Hoit sudag), 14. 7. 2012
p. Piljer, paní Pooša (Hoit sudag), 15. 7. 2012, 15. 7. 2013
p. Hapaa (Hoit sudag), 16. 7. 2012
p. B. Orsoo (centrum sumu), 18. 7. 2012
p. Bayanba *1944, paní Ürǰih (centrum sumu), 22. 8. 2017
p. Tenee *1941 (centrum sumu), 22. 8. 2017
p. Bundaa lama (centrum sumu), 22. 8. 2017

Bayan-Ölgii aimag, Altai sum
paní Baastiin Yeröölt (centrum sumu, 20. 6. 2014, 26. 6. 2014, 24. 8. 2017
p. B. Erdene (centrum sumu), 20.-21. 6. 2014, 26. 6. 2014
p. Bor Baast (Čuluun Davaat), 21.-22. 6. 2014
p. Basan (Čuluun Davaat, centrum sumu), 22. 6. 2014, 26. 8. 2017
p. Čuluukaan Batnasan (Kök bulag), 22.-23. 6. 2014, 23.-26. 8. 2017
p. Cedee (Türgen Sagsain belčir), 23. 6. 2014
p. Cagaannohai (Bor burgastiin gol), 24. 6. 2014
p. Davaasambuu (Har nuur), 25. 6. 2014
paní Büren (Har nuur), 25. 6. 2014
p. Lišee (Har nuur, centrum sumu), 25.-26. 6. 2014, 26. 8. 2017
paní Sengee (centrum sumu), 26. 6. 2014
p. Urtnasanii Tošlaa (Ulaan had), 24. 8. 2017
paní Cedengiin Önörǰamaa (Sagsain goliin ereg)
p. Šar Baast (Baga Davaat), 24., 26. 6. 2017

Bayan-Ölgii aimag, Altancögc sum
p. Gomaa (Gomboo), 29. 4. 2012
paní Cerendulam, 29. 4. 2012
paní Erencen (Davaaǰaviin eeǰ), 29. 4. 2012
p. Pürvee, 30. 4. 2012
paní Otgon, 30. 4. 2012

Bayan-Ölgii aimag, Ölgii (centrum ajmagu)
p. Puncog, 8. 5. 2012
p. Nasanbat, 28. 6. 2014

Hovd aimag, Mönhhairhan sum:
paní Nooshoi (centrum sumu), 13. 7. 2011, 27. 6. 2012, 8. 7. 2012, 20. 6. 2013, 6. 7. 2013, 18. 6. 2014
p. Analiin Baast (Bayansai), 24. 7. 2010
p. Erhembayar (centrum sumu, dnes Hovd), poprvé 25. 7. 2010
paní Guulian (Guuyaan) Zayaat (centrum sumu), 26. 7. 2010
p. Soninter (centrum sumu) 13. 7. 2011, (Kökgol) 30. 6. 2012
paní Š. Ulambayar (Ih hotgor), 29. 6. 2012
p. Loǰdoi (Ih hotgor), 29. 6. 2012
p. Očir (Ih hotgor), 29. 6. 2012
paní Tüvšin (Ih hotgor), 30. 6. 2012
p. Erhembayar *1936 (Ih hotgor), 30. 6. 2012
p. Manǰ *1933 (Šuurhai), 2. 7. 2012
p. H. Olzvoi *1941, paní Urtnasan (Šuurhai), 2. 7. 2012
paní Sosor *1929 (Kök nuur), 3. 7. 2012
p. Cerendorǰ *1936 (Böörög nuur), 6. 7. 2012
pan Dookoon Zurgaadai *1932 (centrum sumu), 20. 6. 2013

Hovd aimag, Duut sum
p. N. Begz *1944, paní Dolgor (Šivriin gol), 18. 5. 2012
paní Binya *1927, 19. 5. 2012
p. Batceren, 21. 5. 2018

Hovd aimag, centrum
p. Böhöö (Hovd), 8. 7. 2012, 22. 6. 2013, manželka Dulamsüren, 28. 7. 2010
p. Baldanǰav lama (Hovd), 22. 6. 2013
p. Batsuuri (Hovd), 24. 7. 2013
p. T. Namsrai (Hovd, **Oorcog sumnii Horihon elken Sayavan arvan)**, září 2019

***Hovd aimag, Üyenč sum* (Zahčinové)**
p. Böhǰargal (Nariin gol), 19.-20. 7. 2011
p. Sampil (Nariin gol), 19.-23. 7. 2011
p. Basan, paní Badambyamba (Nariin gol), 19. 7. 2011
paní Cagaaatai (Nariin gol), 20. 7. 2011
paní Naranhand (Nariin goliin ehen), 21. 7. 2011
p. Danhǰaa (Nariin gol), 22. 7. 2011
p. Yadam (Nariin gol), 22. 7. 2011
paní Uuǰa a její dcery Üner a Bairaa (Nariin gol), 23. 7. 2011
p. Hoǰaatai s manželkou (Tarigiin Zavsar uul), 24. 7. 2011
paní Köhiin Hotgo (centrum sumu), 25. 7. 2011
p. Sundui (centrum sumu), 25. 7. 2011, 2. 5. 2014
paní Noroviin Dačan (centrum sumu), 25. 7. 2011
p. Amaa/Magnai (centrum sumu), 25. 7. 2011, 12. 6. 2013
p. Melhiin Buyantogtoh (centrum sumu), 26. 7. 2011
p. Ayuuš (centrum sumu), 26. 7. 2011
p. Cembiin Ogtloo (Uliast), 28.-30. 7. 2011, 4. 5. 2014
p. Sanǰ lam (Uliast), 29. 7. 2011

p. Böhsuuri (Uliast), 29. 7. 2011, 4. 5. 2014
paní Cagaanküü (Uliast), 29. 7. 2011
p. Batčuluun, Bayartai (centrum sumu), 31. 7. 2011
p. Sainbilig (Küiten Dulaanii belčir), 13. 6. 2013
p. Badrah (Küiten Dulaanii belčir), 13. 6. 2013
p. Büüvei (Uliast), 3. 5. 2014, 13.-14. 7. 2015
p. Davaaǰav (Uliast), 12.-13. 7. 2015, 11.-12. 6. 2018
p. Galindeviin Damdin *1934 (Uliast), 13. 7. 2015
paní Noosaagiin Čaka *1930 (Uliast), 14. 7. 2015, 11. 6. 2018
paní Šileg (Uliast), 14. 7. 2015
p. Bazariin Bayaraa (Uliast), 16. 7. 2015
p. Cerendorǰ/Tosnaa (Uliast), 11. 6. 2018
p. Nimdavaa (Uliast), 13. 6. 2018

Hovd aimag, Bulgan sum **(Torgúdi)**
p. Baaša (Hovog Baaša, Alčuurt Kökšin, centrum sumu), 16. 7. 2015
paní Tömörǰan (Sönköl, Bulgiin salaanii eken), 16. 8. 2018
paní Badam (Namkaan eeǰ, Sönköl, Dund salaa), 16. 8. 20187
pan Erencenii Daš *1952 (Sönköl, Dund salaa), 17. 8. 2018
p. Dügei (Arctiin Horoonii am), 15. 8. 2017

Informanty ze Xinjiangu zde s ohledem na jejich bezpečnost nevyjmenovávám. Příslušná jména jsou uvedena přímo v citacích.