

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav jižní a centrální Asie

Bakalářská práce

Martin Hanker

Bájná říše Šambhala

Od původního mýtu k soudobým trendům

Fabulous kingdom of Shambhala

From the indigenous myth to the contemporary trends

doc. PhDr. Daniel Berounský, Ph.D.

2015

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval svému školiteli doc. PhDr. Danielu Berounskému, Ph.D. za jeho neochvějnou trpělivost, s jakou mi byl nápomocen nejen v průběhu psaní této práce, ale i během celého studia na univerzitě. V neposlední řadě pak mé díky patří též mé rodině, která mi po celou dobu byla oporou a podporovala mne jak jen mohla.

rkang gcig gi lhas ma/ lag gcig gi zlog pa/

Kang čiggi lhama, lag čiggi dog pa.

Pletení s jednou jehlicí je jako tleskání jednou rukou.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V _____ dne _____

Podpis

Abstrakt a klíčová slova

Šambhalský mýtus má v sobě ukrytou nesmírně širokou symboliku, která ho postupem času dostala do kontextu představ a událostí, jež značně rozšiřují jeho tradiční účel a význam. Původní obrysy eschatologických a utopistických archetypů jsou překryty novými vrstvami výkladů, které je třeba postupně oprašovat a odhalit tak kořeny tohoto mýtu. Po krátkém seznámení se s dostupnými prameny je prezentován postupný vývoj těchto představ na základě publikací odvolávajících se na primární zdroje a jejich hlavní složky jsou představeny hlouběji v rámci příslušných regionů. Následuje část věnovaná interpretaci klíčových prvků v mýtu a jejich zařazení do širšího kontextu na základě výkladu v sekundárních pramenech. Třetí kapitola pak představuje roli Okcidentu ve spojení se Šambhalou coby orientálním prvkem, který se stále učíme správně chápat. Některé další západní fenomény jsou závěrem stručně popsány také, neboť s problematikou Šambhaly na Západě úzce souvisejí, avšak jejich hlubší zkoumání není předmětem této práce.

- Šambhala, Šangri-la, Rudra Čakrin, Kalki, eschatologie, utopie, náboženská geografie, sádhana, náboženská pout', tibetská náboženství, buddhismus, Kálačakranra, Tibet, Indie, Okcident, Lobzang Rampa, rampaismus, James Hilton, Ztracený obzor

The myth of Shambhala shelters trandemously wide rande of symbols, which moved it towards new contexts of imagination and events, that augment its traditional purpose and sense. Indigenous contours of eschatological and utopistic archetypes are covered by new layers of interpretations, so the aim is to reveal the mythical roots via stepwise purification. After getting familiar with available materials, a presentation of a development of the mythical images takes its place, based on publications referring to the primary sources. Main ideas are here introduced within corresponding areas slightly deeper. Following part interpreates some key elements of the myth and their wider context according to the secondary sources. Third chapter presents the role of Occident in connection with Shambhala as a oriental element, which we are still trying to understand in the propriate way. Some other western phenomenas are briefly described in the end too, because they are closely related to the issue of Shambhala in the West, but deeper focus on them is not the goal of this thesis.

- Shambhala, Shangri-la, Rudra Chakrin, kalki, eschatology, utopia, religious geography, sadhana, pilgrimage, tibetan religions, buddhism, Kalachakra, Tibet, India, Occident, Lobzang Rampa, rampaism, James Hilton, Lost Horizon

Obsah

Poděkování	2
Prohlášení	3
Abstrakt a klíčová slova	4
Obsah	5
Seznam zkratk	6
Úvod	7
1. Představení tematické literatury	8
1.1 Primární pramenná literatura	8
1.2 Sekundární akademické prameny	11
1.3 „Neakademické“ zdroje	13
2. Vývoj představ o Šambhale	14
2.1 Indie - Šambhala jako vesnice	14
2.2 Tibet	16
2.2.1 Dečhung a Kálačakra	17
2.2.2 Náboženská geografie a skrytá údolí	21
2.2.3 Olmolungring	24
2.3. Širší kontext, symbolika a interpretace	25
2.3.1 Související představy a podobné mýty	25
2.3.2 Metafory konceptu „cesty“ a „cíle“	30
2.3.3 Dílčí symbolika a další interpretace	32
3. Role Okcidentu a Šambhalské vlivy	35
3.1 Rané zmínky z Centrální Asie	35
3.2. Počátky a vývoj bádání	35
3.3 Šangri-la	38
3.4 Rampaismus	40
3.5 Dopady (dez-)interpretace různých fenoménů	41
Závěr	44
Poznámka o prepisech	45
Seznam použité literatury	46
Přílohy	50
A) Jmenný seznam vládců Šambhaly	50
B) Jmenný seznam avatárů Višnua	52
C) Transliterace tibetského textu a jeho překlad	53
(Viz DON YOD 2005: s. 405 - 406.)	53

Seznam zkratek

apod.	a podobně
aspol.	spolu s ostatními
tzv.	takzvaný
čes.	česky
tib.	tibetsky
skrt.	v sanskrtu
resp.	respektive
cca.	circa, přibližně
stol.	století
alt.	alternativně také
tj.	to jest
pozn.	poznámka
resp.	respektive
orig.	v originále

Úvod

K Šambhale mě původně přivedlo mé zaměstnání, ve kterém jsem se často setkával s nejrůznějšími (dez-)interpretacemi mnoha buddhistických termínů a tibetských fenoménů. Mezi nimi byl i mýtus o Šangri-le. Shodou náhod jsem se v té době také dostal ke knize Luboše Bělky *„Buddhistická eschatologie: Šambhalský mýtus“*. Při výběru tématu bakalářské práce tak nakonec padla volba na Šambhalu.

Cílem této práce je poskytnout čtenáři odpovědi na témata, která se při mém „pátrání“ po původu mýtu ukázala jako klíčová. V první kapitole je proto uveden výčet pramenů, se kterými by se měl každý seznámit, pokud je jeho cílem také pochopení všech aspektů spojených se Šambhalou. Jak je z jejich tematického rozrůznění patrné, je velice důležité zasadit tento mýtus do správného kontextu. Proto všechny zdroje dělím na primární, sekundární a „neakademické“, jelikož každá z těchto kategorií si žádá specifický přístup pro adekvátní interpretaci.

Ve druhé kapitole předkládám různé varianty mýtu tak, jak se objevovaly v chronologickém řazení, které je navíc doplněno o hledisko kulturně-geografické. Je vždy důležité vnímat dané představy v kontextu své doby, místa a společnosti. V podkapitole 2.3 blíže specifikuji nosné symboly mýtu, které zároveň interpretuji na základě dostupných zdrojů.

Třetí kapitola je pak logickým pokračováním předchozího textu, když ukazuje Šambhalu v její „globálnější“ roli spolu s přidruženými západními konstrukty. Mýtus je tak konfrontován s odlišnými kulturními principy a vykládán v rámci západní tradice. Podněcuje vznik dalších přidružených témat, která jsou zde také krátce představena, aby byl kontext úplný. Šambhala tak funguje jako jakési „tvořivé pojítko“ mezi množstvím představ a svou hlavní roli plní v podstatě na pozadí. Její trvalý význam dokládá i následující citát.

„Mapa světa, ve které není zakreslena Utopie, není hodna ani toho, aby do ní člověk zběžně nahlédl, protože opomenula jedinou zemi, u níž lidstvo vždy přistává. A když tam lidstvo přistane, rozhlédne se a vypluje k lepší zemi. Pokrok je uskutečňování Utopií.“

Oscar Wilde, *„The Soul of Man Under Socialism“*

1. Představení tematické literatury

Z důvodu obsáhlosti textového korpusu s tematikou Šambhaly jsou v následujících řádcích jmenovány hlavně ty texty, které poskytují buď původní klíčové informace nebo které znamenaly obrat ve studiu celého fenoménu. Pro větší přehlednost jsou rozčleněny do samostatných oddílů. První podkapitola se věnuje pramenné literatuře, jejíž obsahem jsou původní (převážně) hinduistické představy či podobné mýty a legendy, které se objevují napříč celou Asií. Následuje část věnovaná sekundární literatuře (z akademického prostředí) vhodné ke studiu tohoto tématu a v poslední podkapitole jsou pak představeny publikace, zabývající se více či méně souvisejícími tématy, hlavně západními fenomény pramenícími často z dezinterpretace různých klíčových náboženských pojmů a principů.

Ačkoli se tyto prameny často primárně nijak nevěnují tibetské tematice, jejich význam tkví zejména v soudobé vypovídající hodnotě. Dnes již Šambhala není jen mýtem lokalizovaným striktně v asijském prostředí. Je důležité tak pochopit nejen historický vývoj těchto představ z tibetského pohledu, ale i aktuální pohled ostatních kultur na celou záležitost a tím si představit některé související fenomény, které se objevovaly postupně po celá staletí. Na některých (často mylných) představách se totiž budovalo dál, až v dnešní době celá situace svou komplexností zcela přesáhla rámec původních mýtických představ. Těžiště debaty se přesunulo a je tedy třeba to v části práce reflektovat.

1.1 Primární pramenná literatura

Nejstarším dosud známým textem zmiňujícím slovo Šambhala¹ (coby toponymum) je indický mýtus o Kalkinovi, obsažený v Mahábháratě (skrt. *mahābhārata*). Konkrétně ve Višnu Puráně (skrt. *viṣṇupurāṇa*) patřící mezi osmnáct mahápurán² (skrt. *mahāpurāṇa*). Mluvíme-li o Kalkinovi, ústřední postavě bezprostředně spjaté s legendou o Šambhale, je nutné uvést také přímo Kalki Puránu (skrt. *kalkipurāṇa*). Sice nejde o jednu z mahápurán, nicméně její obsah je esencí věcí budoucích, které dle tradice završí tento věk. Na stejné téma pak lze nalézt množství užitečných informací i v Agni Puráně, Padma Puráně, Linga Puráně, Brahmánda Puráně, Vaju Puráně či Bhágavata Puráně³. Většinou se navzájem doplňují či upřesňují. V žádném případě

¹ V původních textech nalezneme zápis „Šambhala“, který však tibetští učenci transliterovali do svého jazyka jako „*sham bha la*“. Je možné se setkat i se zápisy „*sha mbha la*“ či „*shambha la*“. Viz např. Kalki Purána a následně různé tibetské varianty v cestopisných průvodcích, modlitbách apod.

² Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 486.

³ Viz KNAPP: „*Kalki: The Next Avatar of God*“.

však nelze ke všem těmto textům přistupovat stejně, neboť vznikaly postupně, v rozmezí více jak tisíce let, na různých místech a za různých podmínek.

Šambhala však není první ani jedinou říší či (možná lépe) oblastí svého druhu. Podobné představy byly v indické kultuře již v době před naším letopočtem. Zmínky o místě zvaném Utarakuru nacházíme jak ve starých bráhmanách (skrt. *brāhmaṇa*), tak puránách a samozřejmě také v eposech Rámájáně (skrt. *rāmāyāna*) a Mahábháratě⁴. Na rozdíl od toho však starší Rgvéda (skrt. *rgveda*) neobsahuje žádné stopy po takovém místě⁵.

Co se učení Kálačakratantry (tib. *dus kyi 'khor lo*, skrt. *kālacakra*) týče, za stěžejní prameny můžeme považovat Šrí Kálačakratantrarádžu (skrt. *śrī kālacakratantrarāja*, také známá jako *laghutantra*) a její komentář Vimalaprabhu (skrt. *vimalaprabhā*). Oba texty jsou k dispozici i ve svých sanskrtských originálech. Newman i Hammer se shodují na tom, že tyto texty pocházejí z období mezi 1025 a 1040 našeho letopočtu⁶. Kořennou tantru (tzv. *mūlatantra* (skrt.)) v jejím původním znění však již nemáme. Tradice totiž praví, že originální podoba textu o dvanácti tisících verších zvaná „Paramadibuddha“⁷ byla příliš složitá pro pochopení a bylo třeba ji zjednodušit (viz str. 19). Množství dalších textů je také k nalezení v tibetském „kánonu“ Kandžur i Tändžur (tib. *bka' gyur*; *bstan gyur*) a nakonec lze pracovat i s rozsáhlým komentátorským dílem mnoha autorů z pozdějších století (hlavně v tibetštině). Namátkou lze zmínit například vlivný komentář Vimalaprabhy od Khādubdžeho (tib. *mkhas grub rje*) nazvaný „Dükhör Tíkčhen“ (tib. *dus 'khor tīk chen*) z 15. století⁸. Významným dílem popisujícím ranou historii a počátky šíření Kálačakratantry v Tibetu je text známý jako „Dükhör čöčhung“ (tib. *rgyud sde'i zab don sgo 'byed rin chen gces pa'i lde mig*; zkráceně *dus 'khor chos 'byung*) od autora jménem Butön Rinčhendub (tib. *bu ston rin chen grub*) ze 14. století.

Užitečným přehledem mnoha cestopisů (nejen do Šambhaly) je dílo zvané Domä (tib. *mdo smad chos 'byung*; z 19. století) o historii buddhismu v Amdu (tib. *a mdo*), jehož autor Daggon Žabdung Končhog Tānpa Rabgjä (tib. *brag dgon zhabs drung dkon mchog bstan pa rab rgyas*) v něm zmiňuje také jejich seznam. Ten však rozhodně není kompletní. Mezi významné cestopis-

⁴ Viz PRAKASH 1965.

⁵ Tamtéž.

⁶ Viz např. HUMMER 2005: s. 20.

⁷ Viz NEWMAN 1992: s. 52.

⁸ Viz BERNBAUM 1985: s. 29 a dále, kde je uveden jejich rozsáhlý seznam s krátkou charakteristikou a poznámkou, že téměř žádný z nich nevnáší do probíraného tématu žádné nové prvky.

né texty patří například „Čhödže Čhordän Dagpä Šambhalä lamjig“ (tib. *chos rje 'byor ldan grags pa'i sha mbha la'i lam yig*), sbírka cestopisů zvaná „Milam Dzünšä Gjumä Dačhang Čhenmo“ (tib. *rmi lam rdzun bshad sgyu ma'i sgra dbyangs chen mo*) obsahující mimo jiné i text „Šambhalä (alt. Šambhalapä) lamjig“ (tib. *sha mbha la(pa)'i lam yig*) od autora Mänlung Gurua (tib. *man lung guru*; 13. stol.)⁹ či pozdější „Šambhalä lamjig“ (tib. *grub pa'i gnas chen po shambha la'i rnam bshad 'phags yul gyi rtogs brjod dang bcas pa ngo mtshar bye ba'i 'byung gnas zhes bya ba* (alt. *shambha la'i lam yig*)) od Lobzang Paldän Ješeho (tib. *pañ chen bla ma blo bzang dpal ldan ye shes*; 18./19. stol.).

Specifickým textem je také Kalápávatára (tib. *ka lā par 'jug pa*; skrt. *kalāpāvatāra*; čes. nejspíš „Vstup do Kalápy“). V díle samotném sice není zmínky o Šambhale, avšak svým konceptem připomíná pozdější průvodce či cestopisy do Šambhaly známé zejména z tibetského prostředí. Schématem se pak podobá sútrám. O původu textu se stále diskutuje, je však možné, že vznikl přibližně ve stejné době, kdy vešla ve známost Kálačakrantra¹⁰. Do tibetštiny byl tento text přeložen až počátkem 17. století ze sanskrtského manuskriptu pocházejícího z Nepálu. Překladačem nebyl nikdo jiný, než samotný Taranátha (tib. *rgyal khams pa*; skrt. *tāranātha*). Text se později stal také součástí tibetské sbírky Kandžur. Původní verze textu v sanskrtu není dochována¹¹.

Co se týče "skrytých údolí", primárními zdroji jsou pro nás hlavně další cestopisy či některé texty typu "terma" (tib. *gter ma*). Často se jedná také o nejrůznější věstecké předpovědi, které předchází objevení takového území (či pokladu obecně) a mají za účel dodat objevu na autenticitě¹².

O Šambhale se také zmiňují různí tibetští autoři ve svých dílech, patřících do mnoha žánrů. Od historiografických textů kategorie „čhöčhung“ (tib. *chos byung*) o původu dharmy, přes astrologické a medicínské texty, nejrůznější modlitby až po biografické a hagiografické materiály. V neposlední řadě jsou pro nás cenným zdrojem informací také různá vyobrazení

⁹ Na tento text se různí názory ohledně jeho autorství i komplexnosti. Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 494 - 495.

¹⁰ Viz BERNBAUM 2001: s. 186.

¹¹ Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 489 a BERNBAUM 2001: s. 83 - 84.

¹² Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 147 - 169.

Šambhaly nebo jejích králů, nejčastěji v podobě tibetských svinovacích maleb zvaných „thangky“ (tib. *thang ka*)¹³.

O ostatních magických zemích lze nalézt zmínky v různých částech velkých indických eposů (Uttarakuru, Uddijána). Co se týče těch, jež stojí mimo indickou tradici, tam je třeba hledat roztroušené útržky informací napříč řeckými bájemi a pověstmi (Hyperborea) či taoistickými základními spisy jakým je například „Kniha o cestě a ctnosti“ (pinyin *Dào dé jīng*). Problém pak často představuje rozsáhlá orální tradice, kterou je těžké pořádně pokrýt. To se mimo jiné týká i tibetské Šambhaly, která bývá konceptuálně spojována i s eposem o Gesarovi¹⁴.

Alegorie a metafory v mýtu o Šambhale, které lze interpretovat na mnoha rovinách, nám umožňují čerpat informace také z nejrůznější krásné literatury mnoha kultur¹⁵. Z evropských zástupců lze zmínit „(Božskou) Komedii“ Dante Alligieriho (koncept cesty vedoucí k osvobození). Z indických autorů pak zmíním Kálidásu (skrt. *kālidāsa*) a jeho „*Meghadūta*“ (skrt. *meghadūta*), kde je popsána cesta do Kailásu. Toto dílo bylo pravděpodobně předlohou i pro tibetskou varinatu podobně koncipované cesty do Šambhaly v díle „*Rigpa Dzinpā Phoňa*“ (tib. *rig pa 'dzin pa'i pho nya*)¹⁶.

1.2 Sekundární akademické prameny

Úvodním vstupem do celé problematiky může být například Bernbaumova populárně naučná „*The Way to Shambhala - A Search for the Mythical Kingdom beyond the Himalayas*“, které sekunduje jeho rozsáhlá dizertace (1985) na stejné téma (kde uvádí veškeré do té doby publikované i nepublikované sekundární zdroje zabývající se Šambhalou a klíčové primární prameny). Některé zmínky o souvisejících tématech jsou však pouze okrajové. Ovšem celkem rozsáhlý poznámkový aparát spolu s vhodným seznamem další literatury z Bernbaumových prací dělá skvělý výchozí bod. Ten vhodně doplňuje kniha Lubomíra Bělky „*Buddhistická eschatologie - Šambhalský mýtus*“, která též obsahuje dlouhý seznam vhodných pramenů. K pochopení obecného širšího kontextu skvěle poslouží například „*Buddhistické Myšlení - Úplné Uvedení do Indické Tradice*“ od Paula Williamse a Anthonyho Triba, série publikací „*Základní Texty Východních náboženství*“ (kolektiv autorů), „*The Religion in Tibet*“ od Charlese Bella (či „*The Re-*

¹³ Viz BERNABUM 1985: s. 49.

¹⁴ Viz BERNABUM 1985: s. 34, 81.

¹⁵ Viz BERNABUM 1985: s. 35 a další zmínky napříč kapitolami.

¹⁶ Viz BERNABUM 1985: s. 177.

ligions of Tibet“ od Giuseppe Tucciho) a „*Dějiny Tibetu*“ od Dedän Wangčhug Žagabpy. Jako příruční encyklopedie jsou pro toto téma užitečné například tyto: „*Malá Encyklopedie Hinduismu*“ Karla Wenera, „*Symbols Tibetského Buddhismu*“ Roberta Beera a „*Lexikon Východní Moudrosti - Buddhismus, Hinduismus, Tao, Zen*“ (kolektiv autorů). Samozřejmě zde nejsou vyjmenovány všechny kvalitní publikace ani všichni autoři, ale každý z uvedených pramenů obsahuje množství odkazů na další podstatné zdroje. Některé z nich jsou také uvedeny v seznamu mnou použité literatury.

Dílčí témata pak pokrývá široká škála autorů. Tradičnímu pohledu Tibetánů na Šambhalu se věnuje například Sofia Stril-Rever. Tématům souvisejícím s Kálačakrou zase autoři jako Helmut Hoffmann, Georges a Nikolaj Roerich, Ariane Macdonald, John Newman, Martin Brauen či Urban Hammar. Lubomír Bělka spolu s Johanem Elverskogem se povětšinou věnují roli Šambhaly v Mongolsku. Tématikou náboženských poutí se zabývá například Katia Buffetrille. Toni Huber jako editor „*Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture: A Collection of Essays*“ poskytuje mnoho kvalitních prací na související téma „náboženské geografie“ (v češtině pak například „*Posvátná místa království tibetského. Od Kailásu po Šambhalu*“ A. Grushkeho), stejně jako J. I. Cabezon a R. Jackson v „*Tibetan Literature: Studies in Genre*“ ohledně tibetské literatury. Iluzorními představami západní populace o Tibetu se zabývají A. Bharati, Peter Bishop, Orville Schell, Donald S. Lopez, Edward Said a Jana Rozehnalová (ta též poskytuje v jednom ze svých článků ucelený přehled česky psané literatury s tibetskou tematikou¹⁷). Tentýž pohled poskytuje také Monica Esposito („*Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*“ 2008), která ho ovšem obohacuje o asijskou perspektivu v kontextu dalších států. Mýtům a legendám v Tibetu se věnuje například A. Grushke v „*Tibetské Mýty a Legendy*“. O tibetské tradici bönu se lze dozvědět mnohé z publikace Davida Snellgrova „*The Nine Ways of Bon*“.

Užitečné informace k tématu byly nalezeny také v díle Alexandera Berzina, Siegberta Hummela, Stephena Knappa, Turrela V. Wylieho, Tseringa Shakyi, Dušana Zbavitele, Martina Slobodníka a mnoha a mnoha dalších autorů. Řada jejich článků na nejrůznější témata je dostupná i online. V neposlední řadě je přínosné seznámit se s některými pracemi Eliade Mircea (ačkoli se tento autor pohybuje v akademických kruzích, některá jeho díla jsou „románově“ zabarvena,

¹⁷ Viz ROZEHNALOVÁ 2005.

což jim však jen přidává na čtivosti - např. „*Tajemství doktora Hönigbergera*“), avšak až po předchozím studiu výše zmíněných pramenů.

1.3 „Neakademické“ zdroje

Do této kategorie jsou zařazeny různorodé tituly, kde buď nebylo možno s jistotou dohledat jejich prameny pro uvedená tvrzení nebo jsou napsány autory, kteří se nepohybují na akademické půdě. Informace získané z těchto publikací je proto třeba oddělovat a porovnávat s dalšími údaji získanými nejlépe přímo z primárních zdrojů. Jejich míra kreditibility je velmi rozličná a rozhodně nejde všechny „házet do jednoho pytle“.

Z novějších autorů je třeba uvést například Elaine Brook a její „*In Search of Shambhala*“. Dále pak Victorii LePage s její „*Shambhala: The Fascinating Truth behind the Myth of Shangri-la*“, „*Tajemství Shambhaly - Hledání Jedenáctého Proroctví*“ Jamese Redfielda a „*Život po smrti v učení světových náboženství*“ Farnáz Ma'súmiánové. Nejde také vynechat román Jamese Hiltona „*Lost Horizon*“. Zajímavý experiment pak popsal Timothy Leary a kolektiv ve jejich knize „*The Psychedelic Experience: A Manual Based on the Tibetan Book of Dead*“. Množství užitečných materiálů je též k nalezení v díle Victorie a Victora Trimondi (viz např. trimondi.de), kteří však (jak píše i L. Bělka¹⁸) chápou některé texty doslovně a bez ohledu na jejich širší kontext. H. Blavatskou a její dílo je nutné do této kategorie zařadit také, zejména kvůli dlouhodobému vlivu, který po sobě zanechala Theosofická společnost s ní v čele. Díky internetu dnes navíc máme přístup k obrovskému množství špatně ozdrojovaných informací, u kterých nelze dostatečně ověřit jejich původ a které často na práci H. Blavatské staví¹⁹.

¹⁸ Viz BĚLKA 2004: s. 21.

¹⁹ Pro zajímavost uvedu jeden (z mnoha) digitální archivů, který se věnuje tématu Šambhaly: http://www.bibliotecapleyades.net/esp_socio-pol_shambahla.htm#menu

2. Vývoj představ o Šambhale

Je velice náročné zvolit vhodný způsob, jakým popisovat celou problematiku kolem mýtu o Šambhale, hlavně kvůli jeho dalším aspektům, které se na něj „nabalily“ v průběhu času. Pokud by bylo na celou věc nahlíženo čistě chronologicky tak, jak se objevovaly nové úhly pohledu a nové texty, vůbec by nebyla zdůrazněna mnohostrannost a různorodost výkladů napříč autory a kulturami. Při použití čistě tematického dělení by zase unikla časová osa, jejíž role je neméně důležitá. Metodika této práce tedy zohledňuje a kombinuje vícero kritérií.

Prvním z nich je samozřejmě období, ve kterém daná představa či text vznikala a jednotlivá témata jsou řazena víceméně chronologicky. To samo o sobě však nestačí, proto je zohledněno i kulturně-společenské hledisko původu představ - Indie, Tibet, Čína atp. "Skrytou" linií na pozadí struktury celého textu je pak proces společný v podstatě všem kulturám - postupný přechod od mýtu k logu (a následná tendence opětovného návratu). Na počátku jsou tedy představeny kořeny mýtu z indického prostředí a jeho další vývoj, který probíhal ve dvou hlavních rovinách - (1) eschatologický účel proroctví a (2) pátrání po pozemském „ráji“ připomínajícím Šambhalu (a cesta k němu vedoucí). Následuje adaptace a transformace různých představ do podoby kompatibilní s buddhismem a bönem v Tibetu za účasti nauky Kálašakry. Na konci kapitoly jsou představeny interpretace hlavních symbolů mýtu a celá šambhalská legenda je začleněna do širšího kontextu.

2.1 Indie - Šambhala jako vesnice

Z indického kulturního prostředí vzešly mnohé představy, které v pozdější době našly své místo bok po boku tibetských autochtonních prvků. Mluvíme-li zde o Šambhale, hlavním zdrojem informací jsou purány. Jak uvádí na vysvětlenou Werner (1996: s. 147), purány jsou veršované příběhy vyprávějící události ze starých časů. Samotný vznik purán se však datuje až od 2. stol. n. l. Jde o původem nebráhmanské texty s množstvím folklórních prvků, jejichž výčet je tradičně ustálen na osmnáct. Tento soubor tzv. mahápurán pak tvoří pouze stať starých indických vyprávění o mytologii, božstvech a královských genealogiích (množství dalších textů totiž ještě stojí mimo tuto hlavní část). Celkové časové rozpětí textů, ze kterých lze čerpat, je tak přibližně od 4. století př. n. l. do 17. stol. n. l.²⁰

²⁰ Viz BERNBAUM 1985: s. 155.

Primární indické zdroje jmenované v první kapitole vyprávějí pověsti o dvojzrození Kalkinovi - posledním, desátém a jediném dosud nezjeveném avátáři Višnu (skrt. *viṣṇu*). Mýtus říká, že se zrodí v době velkého úpadku na konci naší kaljúgy²¹, ve vesnici zvané Šambhala²² do rodiny jednoho z posledních bráhmanů jménem Višnujaša (skrt. *viṣṇuḥyaśa*), aby v čele velké armády porazil v koňském sedle s mečem v ruce barbarská vojska a znovuustanovil tak dobu očištěnou od nevědomosti, potlačil vliv bohyně Kálí (skrt. *kālī*) a znovuroztočil koleso nauky²³.

Tím bude naplněna podstata apokalyptické vize „hinduismu²⁴“ - bráhmani se opět ujmou svého původního postavení ve společnosti a nová juga (skrt. *yuga*) započne²⁵. Pasáž, kterou bude asi lépe citovat, přibližuje prostředí těsně před horizontem těchto událostí: „Tyto odpadlé duše jsou poblázněny suchopádnými argumenty a náboženství mají jako své živobytí, ve své profesi učí védické vědomosti, již nevykonávají své sliby a prodávají víno a další ohavnosti včetně masa. Jsou od přírody krutí a milují [když mohou] potěšit svá břicha a genitálie. Z toho důvodu touží po manželkách ostatních a neustále jsou viděni v opojení. Nenarodili se otci a matce, kteří byli správně oddáni, jsou malého vzrůstu a neustále hřeší, například podvádí. Většinou přebývají na posvatých místech, žijí pouze šestnáct let, stýkají se s bídáky a pouze švagra považují za svého přítele a příbuzného.“²⁶

Kalki se následně stane svrchovaným vládcem celého světa. Jeho posláním není poučit svět, nepřišel coby učitel nebo spasitel, ale jako ničitel. Staré musí být zahubeno, aby z popela povstalo vše nové. A protože dle indické chronologie se koloběh světa opakuje, tedy k podobné

²¹ Kaljúga (skrt. *kalīyuga*) je aktuální, 4. a poslední jugou (skrt. *yuga*; čes. věkem) v rámci právě probíhající mahájogy (skrt. *mahāyuga*). Kvalita bytí ve všech ohledech se podle hinduistické chronologie s každou jugou zhoršuje a náboženský život mizí. Je vhodné upozornit na fakt, že podle této tradice se jedinec přerouzuje pouze v rámci jediné jogy. Zmiňovaná apokalyptická bitva ale probíhá vždy až na konci celé mahájogy (což je ale shodou okolností právě na konci naší kaljúgy).

²² Ačkoli purány nijak blíže nespecifikují polohu Kalkinova rodiště, vesnice „Sambhal“ (28.58°N, 78.55°E) bývá často ztotožňována se Šambhalou zmiňovanou v textech. Nachází se v ní i přímo Kalkiho chrám.

²³ Viz DAS 2006 či stručněji např. KNAPP: „*Kalki: The Next Avatar of God*“ nebo BERNBAUM 1980: s. 82 a dále.

²⁴ Uvozovkami jsem chtěl pouze upozornit na nejasnosti kolem západního termínu „hinduismus“, označujícího extrémně rozrůzněnou indickou náboženskou tradici.

²⁵ Viz např. CABEZON & JACKSON 1995: s.486 či WERNER 1996.

²⁶ „*These fallen souls are very fond of dry arguments, and they use religion as a means of livelihood, teach Vedic knowledge as a profession, are fallen from the execution of their vows, and sell wine and other abominable things, including meat. They are cruel by nature, and very fond of gratifying their bellies and genitals. For this reason, they lust after the wives of others and are always seen to be intoxicated. They were not born from a father and mother who were properly married, and they are short in stature and always engaged in sinful acts, such as cheating others. They generally reside in a sacred place, live for only sixteen years, associate with wretched people, and only consider a brother-in-law to be a friend and relative.*“ (DAS 2006: s. 7-8; Kalki Purána 1.25-27)

bitvě již někdy došlo a dojde ještě mnohokrát, nový světový řád bude v podstatě pouze návratem ke starým tradicím. Nejde tedy o žádnou revoluci v pravém slova smyslu. V témže textu dále najdeme i pasáže popisující události po obnovení světového pořádku: „Pán [zvaný] Kalki nadále setrval ve vesnici [zvané] Šambhala spolu se svými bratry, syny, ostatními příbuznými a spolupracovníky po tisíc let. Celá vesnice Šambhala, která byla stejně tak dobrá, jako nebeské planety, se jevila velmi krásnou se svými postavenými domy, branami, pódií a vlajkami mávajících ve vánku, rozestavenými sem tam. Každý kdo se vzdal svého materiálního těla v Šambhale byl osvobozen od všech hříchů a odměněn úkrytem pod lotosovými chodidly Pána [zvaného] Kalki. A tak se vesnice zvaná Šambhala, jež byla hojně vyzdobena kvetoucími rostlinami, posvátnými stromy, lesy a zahradami stala svatým místem, které osvobozovalo od materiální existence.“²⁷

Jen pro úplnost příběhu je třeba dodat, že po zmíněných tisíci letech Kalki odejde zpět do „vyšších stavů existence“ postupným pohroužením se do hlubších a hlubších stupňů meditace²⁸. Pro následující odstavce je důležité též upozornit, že těžištěm tohoto původního vyprávění není kalkinovo rodiště - Šambhala, nýbrž Kalkin jako osoba (resp. zosobnění višnuovského konceptu) spolu se svými blízkými a jejich posláním.²⁹ Jasně tak vyvstává eschatologický význam mýtu a tematika pozemského ráje zůstává upozaděna.

2.2 Tibet

První zmínku o Šambhale v jazyce tibetském najdeme už v textech z 11. století, které se později staly součástí sbírky Kandžur³⁰. Tibetští překladatelé měli tendenci překládat sanskrtské výrazy způsobem, jenž vyjadřoval jejich pochopení a výklad pojmu. U Šambhaly se drželi poměrně přesně originálu, který přeložili "Dečhung" (tib. *bde 'byung*; čes. „Zřídlo Štěstěny“ či „zřídelnice štěstěny“).

²⁷ „Lord Kalki continued to reside in the village of Shambhala, along with His brothers, sons, other relatives and associates, for one thousand years. The entire village of Shambhala, which was as good as the heavenly planets, appeared very beautiful with its assembly houses, gates, raised platforms, and flags flapping in the breeze that has been placed here and there. Anyone who gave up his material body in Shambhala was freed from all sinful reactions and awarded shelter at the lotus feet of Lord Kalki. Thus, the village of Shambhala, which was profusely decorated with blooming flowers, pious trees, forests and gardens, became a holy place that granted liberation from material existence.“ (DAS 2006: s. 339 - 340; Kalki Purána 32.2-5)

²⁸ Viz KNAPP: „Kalki: The Next Avatar of God“.

²⁹ Nejen v Kalki Puráně lze nalézt zmínky například o jeho čtyřech bratřích, jeho matce Sumati, učiteli Parasuramovi či jeho manželce jménem Padma, pocházející z ostrova Simhala (alias Šrí Lanka).

³⁰ Viz BERNBAUM 2001: s. 5.

2.2.1 Dečhung a Kálačakra

Historie Šambhaly je v buddhistické tradici pevně spjata s tantrickou naukou Kálačakratantry. V Tibetu převládající linie tradice Gelugpy (tib. *dge lugs pa*) je hlavním (ale nikoli jediným) nositelem tohoto učení již od počátku jeho uvedení do Tibetu a z velké části je na něm založena. Její zakladatel Congkhapa (tib. *rje tsong kha pa blo bzang grags pa*) byl totiž přímým žákem mistra Butöna a vizualizoval si svou cestu do Šambhaly, při které obdržel instrukce přímo od jejího vladaře³¹. Zvláštní roli v tomto učení sehrávají pančchenlamové o nichž Tibeťané tvrdí, že jsou inkarnacemi některých králů Šambhaly³². Dalailama coby inkarnace Avalókitéšvary (ergo historického Buddha a tedy i božstva Kálačakry³³) pak nejčastěji udílí iniciace do této nauky, u kterých se v posledních letech projevil politicky protestní podtext a staly se masovou záležitostí. Jejich výčet uvádí ve své dizertaci Hammar (2005: s. 7).

Kálačakratantra zůstala ukryta před zraky lidu tohoto světa, až do 11. století, kdy se pro ni jogín známý pod jménem Cilupa (tib. *tsi lu pa*) vydal do Šambhaly. Svého cíle však nedosáhl, neboť cestou potkal emanaci samotného Mandžušrího³⁴, který mu požadovanou nauku ochotně vyložil. O pár let později jí pak jiný jogín opatřil komentáři, které přinesl až ze samotné Šambhaly. Takto hovoří různé prameny, které nezdědka kdy čerpají informace z Butönova textu pojednávajícím o rané historii Kálačakry³⁵.

Pro správné pochopení významu symbolů v mýtu o Šambhale a snažší pochopení širšího kontextu je však podstatné tuto nauku nejdříve stručně uvést. Jedná se o velice komplexní nábožensko-filozofický systém vadžrajánového buddhismu. Velký důraz je kladen na rituální praxi - sádhánové rituály vizualizace a konečné identifikace tantrického adepta s konkrétním božstvem³⁶. Druhým stěžejním prvkem je filozofický koncept času "bdícího" nad všemi částmi makro i mikrokosmu již od samého počátku³⁷. Těmto hlavním tématům odpovídá i dělení textů

³¹ Viz BERNABUM 2001: s. 17.

³² Viz BERNABUM 2001: s. 12 či BERNABUM 1985: s. 107.

³³ Viz např. komentář D. Berounského v knize L. Bělky (2004: s. 48)

³⁴ Dle jiné tradice to byl Avalókitéšvara, dle další zase Kalki. (Viz NEWMAN 1992: s. 66 - 71)

³⁵ Viz většina mnou uváděných sekundárních pramenů.

³⁶ Sádhaný jsou vadžrajánové rituály a meditace obecně (MILTNER 1997). V užším slova smyslu pak jde o náboženskou praxi vedoucí k dosažení určitých magických schopností. Etymologicky jde o odvozeninu od sanskrtského kořene „sādh-“, znamenajícího „dosažení“. Tibetský překlad „dubthab“ (tb. *sgrub thabs*) znamená konkrétně „způsob dosažení“ (viz BERNABUM 1985: s. 230).

³⁷ Viz HAMMAR 2005: s. 5 a dále v následujících pasážích textu.

Kálačakry do jednotlivých oddílů. Tradičně jsou to tři části - vnější, vnitřní a „ostatní“. Nicméně lze se setkat také s odlišným dělením na pět částí pojednávajících o (1) makrokosmu, (2) mikrokosmu, (3) tantrickém iniciačním rituálu, (4) metodách meditace a praxe a nakonec (5) vědění (či poznání). Celý systém pak propojuje princip sjednocení duálních opozit v jediný prapočátek zvaný Ádibuddha neboli také „první buddha“³⁸.

Teorii o vzniku tohoto učení existuje vícero. Nicméně v 11. století³⁹ bylo toto učení zavedeno do severní Indie pravděpodobně odněkud z oblasti Centrální Asie, nejspíše z některé oázy, kde docházelo k míšení kultur a tedy i různých náboženských představ. Zoroastrismus, křesťanství, islám, manicheismus, hinduismus a buddhismus tak mohly společně koexistovat a vzájemně se ovlivňovat⁴⁰. Díky karavanním stezkám se pak snadno mohla výsledná „směs“ představ dostat spolu s obchodníky a cestovateli až k úpatí Himálaje. Existuje však i názor, že Kálačakratantra vznikla přímo v Indii⁴¹. Celkem jistě však lze prohlásit, že v Indii se objevila během šedesátiletého cyklu mezi léty 967 až 1026, na čemž se shoduje jak Hammar, tak Orofino kterého cituje⁴². Záhy poté se tento systém učení objevil i v Tibetu, pravděpodobně někdy mezi léty 1030 a 1040⁴³ a množství jeho překladů nasvědčuje, že se těšil velké popularitě⁴⁴. Toto tvrzení je však v rozporu s tradičním datováním, od kterého je odvozen tibetský kalendář, který datuje příchod nauky do Tibetu na rok 1027⁴⁵.

V Tibetu poté vznikly dvě hlavní linie Kálačakratantry - Do (tib. *'bros*) a Ra (tib. *rwa*). Jejich počátky a různé verze výkladu příchodu nauky do Tibetu celkem detailně popisuje na základě historických pramenů Newman (1992). Mezi hlavní problémy správné interpretace

³⁸ Viz HAMMAR 2005: s. 6 a NEWMAN 1992.

³⁹ Bernabum však s odkazy na G. Roericha a H. Hoffmanna uvádí, že k příchodu nauky do Indie mohlo dojít již kolem roku 960, což je minimálně o sedm let dříve, než uvádí zbylé zdroje jako nejdřívější možný termín. (viz BERBAUM 2001: s. 16)

⁴⁰ V textech existují zmínky jak o Ježíši Kristu, tak o Muhammedovi ve formě prorocství (viz HAMMAR 2005: s. 17). Je tak pravděpodobné, že nauka vznikla až po Muhammedově životě, tj. někdy mezi 7. a 10. stoletím.

⁴¹ Například Newman (1992: s. 65) se opírá o důkazy, že koncepty Ádibuddhy a Kálačakry v nějaké formě existovaly v Indii již dříve. Bernbaum se však přiklání spíše k názoru, že nauka pochází z Centrální Asie, pravděpodobně ze stejné lokality, která byla inspirací pro Šambhalu.

⁴² Viz např. HAMMAR 2005: s. 27. Newman (1992: s. 85 - pozn. 12) však doplňuje další informace, na základě kterých je možné identifikovat numerologický „kryprogram“ označující tento rok v původním textu konkrétně s našim rokem 1012 či 1013.

⁴³ Viz HAMMAR 2005: s. 20.

⁴⁴ Tamtéž. K hlavnímu překladatelskému úsilí docházelo do 14. století (NEWMAN 1992: s. 76).

⁴⁵ Viz HAMMAR 2005: s. 27. Bernabum však tvrdí, že nauku přinesl mnich Somanatha již roku 1026 a tedy tento rok je brán coby tradiční počátek letopočtu (viz BERNABUM 2001: s. 16).

primárních zdrojů však stále patří nejednotnost ve jménech různých mistrů, kdy jeden mistr byl znám pod vícero jmény a tato jména zároveň často označovala i různé mistry. Další úskalí představuje problematiku datování života samotných mistrů. Jak shrnuje Hammar celé téma ve své dizertaci: „Závěrem je možné říct, že datování prvních mistrů Kálačakratantry je nejisté.“⁴⁶, což je opravdu jen to jediné, co o tomto můžeme zatím říci s jistotou.

Samotný mýtus o Šambhale, který je součástí mnoha textů Kálačakratantry, začíná již za života Siddhárthy Gautamy z rodu Šákjů, historického Buddha, známého pod mnoha a mnoha epitety. Byl to právě on, kdo před svou smrtí údajně předal tuto tantrickou nauku vyvoleným božstvům a bódhisattvům, aby následně sám nabral podobu božstva Kálačakry. Jedním z oněch vyvolených byl i Sučandra (tib. *zla ba bzang*), historicky první král Šambhaly⁴⁷. Právě díky němu se toto učení uchovalo v bezpečí, jelikož ho vzal s sebou do své říše, kde ho zapsal a opatřil komentáři. Na základě toho pak sestavil i trojrozměrnou mandalu Kolesa času. Obyvatelé této říše ovšem nebyli tak sečtělí a po nějaké době jim činilo potíže správně chápat tak složité učení. Osmý král známý jako Mandžušří Jašas (tib. *'jam dpal grags pa* či *'jam dbyangs grags*)⁴⁸ se s těmito problémy již musel nějak vypořádat, aby zabránil dalšímu odlivu nechápajících obyvatel. Přivolal je proto zpět a vyložil jim zjednodušenou formu nauky⁴⁹. Díky tomuto činu se podařilo učení nejen „polidštit“ (zjednodušit), ale také zhustit a sjednotit tak opět obyvatelstvo Šambhaly. Následně ustanovil novou královskou linii o pětadvaceti vladařích, ze kterých ten poslední vyjede se svým vojskem obnovit pořádek na zemi. Bude jím Rudra Čakrin (někdy též Raudra; tib. *drag po 'khor lo can*), emanace Maňdžušřího⁵⁰. Ke střetu⁵¹ dojde na blíže nespécifikovaném místě za asistence některých hinduistických božstev (v tomto ohledu se buddhistická varianta mýtu zásadně odlišuje od jeho hinduistické verze - viz str. 27). Po ustanovení nového věku dokonalosti bude svět rozdělen mezi dva Rudrovy syny - Indru a Surěšu, jejichž následovníky se stane celá desítka všech avatárů Višnu. O tom, jak dlouho tento osvícený věk

⁴⁶ „In conclusion, it can be stated that the datings of the first masters of kálačakra are uncertain.“ (viz HAMMAR 2005: s. 29).

⁴⁷ Výčet všech vladařů viz příloha A).

⁴⁸ Upozorňuji na podobnost jména tohoto panovníka se jménem bráhmanského otce Kalkina z hinduistického mýtu.

⁴⁹ Jak uvádí H. Hoffmann ve své knize „*The Religious of Tibet*“, může se jednat o mytologizaci skutečné události, a to střetu buddhismu s cizím náboženstvím v oblasti Centrální Asie.

⁵⁰ Všichni králové (oslovováni též jako „čakravartinové“ neboli králové „točící kolem (nauky)“) jsou inkarnacemi bódhisattvů, zejména velké trojice Vadžrapáni, Avalókitéšvary a Maňdžušřího, symbolizujícími buddhistické principy síly, soucitu a poznání. (BERNBAUM 1985: s. 107, 115)

⁵¹ Popis této bitvy, přeložený z tibetského textu, je k nalezení v příloze C) této práce.

bude trvat, se však primární zdroje nezmiňují⁵². Tento příběh se od svého vstupu do Tibetu až dodnes v podstatě nijak výrazně nezměnil a jeho utváření tak očividně probíhalo ještě na území Indie, odkud do Tibetu přišel⁵³. To samé se však nedá říci o tom, jak Šambhala vypadá či kde se nachází⁵⁴ a jak se do ní lze dostat.

Z textů Kálačakrantry (a mnoha pozdějších děl samozřejmě také) si lze však udělat alespoň obecnou představu o tom, jak Šambhala přibližně vypadá. Celou říši obklopují vysoké sněžné vrcholky kolem dokola a tvoří tak kruh, který je uvnitř rozdělen do tvaru připomínajícího květ lotosu se svými osmi okvětními lístky⁵⁵. V samotném středu je pak další kruh horského hřbetu, který odděluje prostřední část, kde se nachází hora Méru a palác vládce v hlavním městě Kalápě, který je celý z drahokamů a krystalů. Každý z devíti regionů má stodvacet milionů vesnic, každým deseti milionům pak vládne lokální vládce. Všichni obyvatelé žijí dlouhým a šťastným životem, neznají nemoce. Všude panují téměř dokonalé podmínky pro dosažení osvícení. S přibližně takovým obrazem operuje většina buddhistických zdrojů⁵⁶. Velmi podrobné informace a popisy jsou dále také k nalezení ve specifickém tibetském „literárním žánru“ cestopisů, kterému je třeba věnovat zvláštní pozornost.

⁵² Kompilace vícero zdrojů. Viz BERNBAUM 2001: s. 13 a dále, BERNABUM 1985: s. 101 a dále či NEWMAN 1992 a HAMMAR 2005.

⁵³ Viz BERNBAUM 2001: s. 109.

⁵⁴ Z důvodu vágnosti a mnohočetnosti rozličných teorií a pramenů, které lokalizují tuto říši do oblasti rozpínající se od úpatí Himálaje až po Severní Pól, se dále budu zabývat spíše její symbolickou hodnotou, kterou představuje. Samozřejmě však budou reflektovány i další teorie a pokusy o její nalezení, nicméně tato práce si neklade za cíl odhalit její skutečnou polohu.

⁵⁵ Tato představa se poprvé objevuje až ve třináctém století (viz BERNBAUM 1985: s. 110), podobně jako definice Šambhaly coby „pozemského ráje“ (s. 117).

⁵⁶ Tato stručná charakteristika je poskládána z vícero pramenů: BERNBAUM 2001, BERNABUM 1985, NEWMAN 1992, CABEZON a JACKSON 1995: s. 485 - 499. Zajímavá je podobnost některých charakteristik s popisy kontinentu Jambudvípy, na kterou upozorňuje Bernbaum (1985: s. 110 a dále).

2.2.2 Náboženská geografie a skrytá údolí

Stejně jako zbytek tibetského literárního korpusu, i cestopisná literatura⁵⁷ má svůj náboženský přesah. Její úloha je velice praktická. Cílem je fungovat jako průvodce náboženských poutníků po posvátných místech na jejich pouti. Nejde však pouze o „skutečné“ cestování v rámci „náboženské geografie“, ale rovněž o pouť „vnitřní“, symbolicky vedoucí k osvobození⁵⁸. Z tohoto důvodu lze rozlišovat dva druhy poutníků. Prvním jsou řekněme „obyčejní“ cestovatelé. Věřící, kteří putují krajinou, zastavují se u rozličných poutních míst a provádějí tzv. korru (tib. *skor ba*), neboli obcházení daného místa po nebo proti směru hodinových ručiček, podle náboženské tradice, ke které se hlásí. V cestopisech určených těmto poutníkům bývá často představena náboženská historie dané lokace včetně svatých předmětů a významných náboženských osob, které s krajem souvisí⁵⁹. V podobném duchu vykresluje ve 13. století Mänlung Guru i pouť do Šambhaly⁶⁰. Druhou skupinu pak tvoří tantričtí adepti (tib. *grub thob*, skrt. *siddha*), kteří svými magickými schopnostmi dokáží překonávat rozličné nadpřirozené překážky, na které cestou narazí. Takovýto poutník musí před i během své cesty vykonávat rituály, kterých běžný člověk často ani není schopen.

Význam těchto textů zvaných „lamjig“ (tib. *lam yig*) je tedy zřejmý - poskytují nejen popis pro poutníka cizí lokality⁶¹ včetně její historie a někdy také různých kulturních, společenských a náboženských aspektů, ale také cestu k danému cíli, kterou je třeba vykonat se zvláštním důrazem na veškerá její úskalí. Jak dále uvádí Wylie (1965), v rámci „náboženské geografie“ figurují ještě další tři skupiny textů. Za užitečné považují jejich stručné představení.

⁵⁷ Pro lepší pochopení kontextu je zde nutné trochu odbočit a osvětlit tuto kategorii textů a pojem „literární žánr“ v tibetském kontextu obecně. Tzv. cestopisné texty jsou součástí širší skupiny žánrů zabývající se obecně průvodci a referenčními příručkami jako jsou katalogy, slovníky a podobně (alespoň podle jednoho ze západních návrhů způsobu dělení tibetské literatury - viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 30-31). To však není pravidlem. Například tibetský učenec Drukpa Padma Karpo (tib. *'brug pa padma dkar po*; 1527 - 1592) rozděluje obecně texty podle jejich obsahu či účelu ve vztahu k úrovni nauky, na jaké jsou adepty používány. Kategorii pojmenovanou jednoduše „Průvodci do slavných míst“ tak u něj lze nalézt v „nejnižší“ třídě textů, tzv. „Vnějších nauk“. Ačkoli téměř každý mistr používal odlišné dělení textů, většina se jich shoduje v základním rozdělení (1) Vnější, (2) Vnitřní, (3) Tajné a (4) Velmi tajné nauky. Je tak s podivem, že cestopisy vedoucí do jednoho z nejskrytějších míst buddhistické tradice, spadají podle nich do první kategorie.

⁵⁸ Analogicky k souznění mikro a makrokosmu v naukách Kálačakratantry. Zajímavý je fakt, že „reálné“ cestopisy jsou původní tibetské a ty, jež popisují spíše alegorickou pouť, jsou indickými překlady. (Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 493.)

⁵⁹ Viz např. WYLIE 1965.

⁶⁰ Viz BERNBAUM 1985: s. 37 - 39.

⁶¹ Jedním z kritérií, jak identifikovat „lamjig“ je právě fakt, že se věnují mezistátním poutím. Viz WYLIE 1965.

Jsou jimi „karčaky“ (tib. *dkar chag*), neboli rejstříky či seznamy, věnující se vždy specifickému poutnímu místu. Dále pak „nášā“ (tib. *gnas bshad*), které se naopak soustředí na delší poutní okruhy včetně různých užitečných informací, které by se mohli poutníkům po cestě hodit. Stručněji tak pojednávají o vícero místech, nicméně jejich perspektiva se nijak výrazně neliší od předešlých typů textů. To již nelze říci o poslední skupině zvané „golā khačhung“ (tib. *go la'i kha byung*), kterou reprezentuje jediné dílo s názvem „Dzamling Čhenpö Gjāšā Noču Kunsā Melong“ (tib. *'dzam gling chen po'i rgyas bshad snod bcud kun gsal me long*) od autora Džampāl Čhōki Tāndzin Thīnlā (tib. *bla ma btsan po simin grol sprul sku 'jam dpal chos kyi bstan 'dzin phrin las*) z počátku 19. století. Tato rozsáhlá práce se zabývá geografii celého tehdy známého světa a byla zkompileována na pekingském císařském dvoře z poznámek od evropských (hlavně ruských) a čínských autorů a doplněna o souhrný přehled tibetské „náboženské geografie“. Jedná se tak o zcela unikátní dílo, které však nelze nijak identifikovat se zbytkem tibetské cestopisné literatury⁶².

Ojedinělým cestopisným textem je pak Kalápávatára⁶³. Tento text popisuje pouť tantrického adepta do Kalápy - idylického místa nacházejícího se na blíže neurčeném místě kdesi v Himálaji. Takovýto adept musí ovládat různé siddhi⁶⁴ a svým profilem se blíží ideálu bódhisattvy. Tyto prerekvizity mu spolu s povolením od jeho božstva umožní uskutečnit pouť, jíž předchází množství rituálů a recitování manter. Samotná alegorická cesta plná překážek je protkána rozličnými praktikami a rituály s cílem postupného usmiřování si různých božstev a získávání dalších schopností. Poutník je dokonce veden k užití látek povzbuzujících tělo i mysl, nápadně připomínajících psychedelika či jiné psychoaktivní a tělo povzbuzující substance. Celý text je pak zakončen popisem Kalápy, jejích obyvatel a poměrů v ní panujících⁶⁵.

Do jisté míry synkretickou prací je pozdější (již zmiňovaný text) „Šambhalā lamjig“ od Lobzang Pāldān Ješeho. Díky překladům Grünwedela, Vostrikova, Berbauma a dalších se stal velice populárním v západních zemích, ačkoli pouze přibližně jeho pětina se týká vlastní cesty

⁶² Viz WYLIE 1965. Díky tomuto letmému úvodu je zde vhodné se také zmínit o tibetském geografovi z 19. století jménem Čānpono Mūnhān (tib. *btsan po no mun han*), který italské rodiště Křištofa Kolumba identifikuje s jedním z měst v Šambhale (viz BERNABUM 1985: s. 9 a s. 35) a také o spekulacích, že Šambhala je vlastně hlavním městem tehdejší Baktrie či dokonce dnešního Španělska (viz BERNABUM 1985: s. 4).

⁶³ Bernabum (1985: s. 175) uvádí, že hinduistická mytologie jinak nemá žádný text popisující cestu do Šambhaly, ani do Kalápy.

⁶⁴ Magické síly dosažené v průběhu jógické praxe (viz WERNER 1996).

⁶⁵ Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 489 - 490.

do Šambhaly. Jeho význam však tkví v tom, že spojuje tradiční představy o fyzickém putování do vzdálené říše (text „Šambhalā (alt. Šambhalapā) lamjig“), s poutí určenou tantrikům, jejíž prerekvizitou je však dosažení (mimo jiné) určitých mentálních schopností, bez nichž dojde poutník akorát zatracení (viz text Kalápávatára)⁶⁶. Text je tak značně inovativní a představuje zajímavý zlom v tibetsky psaných zdrojích.⁶⁷

Veliké popularitě se v Tibetu těší také tradice hledačů pokladů, tzv. „tertönů“ (tib. *gter ston*), kteří napříč krajinou hledají nejrůznější posvátné texty a odhalují nové nábožensky „atraktivní“ a významné lokality⁶⁸. Do této tradice spadá také hledání „skrytých údolí“, která byla kdysi ukryta (nejčastěji z bezpečnostních důvodů) a v určitý moment dojde k jejich znovudhalení. Tomuto konceptu nahrává i geografická členitost terénu severně od Indie. Téměř každý horský hřbet je posetý podobnými údolními, která mohou zůstat po dlouhou dobu nedostupná a izolovaná. Jejich účel může být velice podobný tomu, který již Šambhala splnila (či teprve splní) - pomáhají uchovat různé původní či naopak inovativní nauky, na které svět ještě nemusí být připraven (případ Kálačakratantry). Zároveň mohou poskytovat útočiště v případě ohrožení, například při nájezdu barbarských vojsk (teoreticky mohou i ukrývat rozličné zdroje pro odražení útoku, například armádu). V neposlední řadě pak mohou také sloužit jako „pozemský ráj“ poskytující ideální podmínky tantrickým adeptům pro jejich náboženskou praxi⁶⁹.

Asi nejznámějším skrytým údolím, které již bylo objeveno, je Sikkim. To naznačuje značně tibetocentrický původ podobných představ. Není však jisté, že takové místo, které je již běžně dostupné normálním lidem, je zcela odkryté. Proces odkrývání má totiž opět vícero úrovní, konkrétně tři. Na vnější úrovni (1) se odkrývá údolí jako takové (a údolí samo o sobě představuje onen poklad). Na vnitřní (2) dochází k odhalení určitého magického potencionálu místa tantrickým adeptem a objevují se různé „termy“ (tib. *gter ma*) neboli náboženské poklady.

⁶⁶ Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 491 - 492.

⁶⁷ Nakonec je třeba ještě upozornit na jeden podstatný detail, který má velmi praktické následky při jakýchkoli pokusech o hledání či pouhé následování cestopisných průvodců. Mám na mysli velmi vágně definované jednotky vzdálenosti, které jsou užívány v podobných textech. Jejich původ je nejspíše indický a lze se s nimi setkat napříč kosmologickými i geografickými texty. Přišlo mi vhodné tuto informaci zdůraznit, neboť neznalý čtenář může nabýt dojmu, že cestopisy obsahují instrukce podobné snadno pochopitelným navigačním pokynům.

⁶⁸ Podrobněji vz. např. CABEZON a JACKSON 1995: s. 147 - 169.

⁶⁹ Viz BERNABUM 2001: s. 53 - 77.

Skrytý (3) potenciál místa může být odhalen jen jogínem, který dokáže „splynout s okolím“ a propojit tak makro a mikrokosmos⁷⁰.

2.2.3 Olmolungring

To, co zbylo z původních náboženských představ v Tibetu, je dnes vtěleno do podoby učení známého jako „Jungdung Bön“ (tib. *gyung drung bon*), čili „svastikový bön“. I v něm se velmi rychle adaptoval mýtus o Šambhale. Ovšem v podobě, která je „kompatibilní“ s bönistickou tradicí. Tak se ze Šambhaly stala říše zvaná Olmolungring (tib. *‘ol mo lung ring*), která je považována za zdroj veškeré nauky bönu⁷¹. Existuje názor, že také mohlo jít o reálnou oblast našeho světa. Dan Martin⁷² se proto ve svém článku snaží o její nalezení a ve zkratce lze říci, že se pravděpodobně mohla nacházet severozápadně od dnešního Tibetu (ostatní upřesňující informace jsou založeny na značně nejednotných pramenech). Někteří autoři lokalizují i Šambhalu do stejných míst⁷³. Ovšem neexistence cestopisů, které by mohly poskytnout více relevantních informací, situaci nijak neulehčuje⁷⁴. Ačkoli se klíčové body popisu obou říší shodují, Olmolungring nikdy neměl kulatý půdorys a stále si zachovává své originální čtvercové rozložení. V jeho centru se nachází místo paláce vrcholek s devíti stupni, symbolizujícími bönistickou cestu za dosažením osvícení⁷⁵. Podle legendy se v této říši narodil také Tönpa Šenrab Mibo (tib. *ston pa gshen rab mibo*), bönistický ekvivalent tibetské postavy Padmasambhavy, kterýžto uvedl nauku bönu do Tibetu⁷⁶. Jeho narození se tradičně datuje do roku 16 017 př. n. l.⁷⁷ Podle proctví dojde za přibližně dvanáct tisíc let (od současnosti) k opětovnému znovuuvedení tou dobou již vymřelé nauky bönu, ovšem o žádných bojích anihilujících ostatní nábožeství se prameny nezmiňují⁷⁸.

⁷⁰ Viz BERNABUM 2001: s. 53 - 77.

⁷¹ Viz BERNBAUM 2001: s. 12 - 13, 80.

⁷² Viz HUBER 1999.

⁷³ Viz BERNBAUM 2001: s. 44.

⁷⁴ Existuje však množství modliteb za zrození v Olmolungringu. Viz BERNBAUM 2001: s. 80.

⁷⁵ Viz tamtéž.

⁷⁶ Respektive do tehdejší říše rozprostírající se (mimo jiné) na části dnešního území Tibetu zvané Žang Žung (tib. *zhang zhung*). Viz BERNABUM 2001: s. 80 a KOLMAŠ 2009.

⁷⁷ Viz BERNBAUM 2001: s. 12 - 13.

⁷⁸ Viz BERNBAUM 2001: s. 80 - 81.

2.3. Širší kontext, symbolika a interpretace

2.3.1 Související představy a podobné mýty

Bernbaum (2001: s. 28 - 51) vyjmenovává nejrůznější možnosti, kde, kdy nebo co by mohla vlastně Šambhala být. Mnohé z nich pramení ze starých mýtů a legend, které představují širší textuální i orální tradici, kterou je třeba brát v potaz při izolování tibetské Šambhaly.

Co se indické tradice týče, velmi tajemným místem je i Uttarakuru. Podle rané puránové geografie jde o jeden ze čtyř kontinentů⁷⁹, který leží za řekou známou ze sanskrtských pramenů jako Šítá (skrt. *śītā*), která bývá nejčastěji identifikována s řekou Tarim⁸⁰. Na této lokaci se shodují také buddhistické prameny⁸¹. Původ této představy nejspíše souvisí s migrací indoárijského kmenu Kuruů⁸² někdy počátkem doby železné, kdy docházelo k prvním editorským a kodifikačním pracím védských textů a nastupující éře bráhman, neboli „kněžských textů“ (kolem roku 1000 př. n. l.). Právě až tyto nové texty se vyznačují hojností zmínek o tomto kmenu i jeho vlasti⁸³. Od jejich příchodu se nově osídlená oblast⁸⁴ (přibližně dnešního Pandžábu) nazývá „Kuru mahádžanapáda“ (jak byly nazývány menší státní útvary své doby). A právě zde se začaly objevovat „nostalgicky“ idealizované představy původní domoviny Kuruů, která se nacházela kdesi na severu. Tedy „uttara“ by se v tomto kontextu dalo přeložit nejlépe asi jako „severní“⁸⁵. Tyto představy mohly být částečně také způsobeny tím, že pozdější obchodní stezky spojující dnešní Pandžáb s „centrem“ Centrální Asie vedly přímo přes „neprostupnou“ hradbu Himaláje a přes Tibetskou náhorní plošinu⁸⁶.

Ve své podstatě se Uttarakuru dá charakterizovat velice podobnými přívlasky, jako puránová vesnice Šambhala začátku nové jogy či pozdější tibetská představa říše Šambhaly

⁷⁹ Viz PRAKASH 1965 (autor čerpá téměř výhradně z primárních pramenů) či BERNABUM 1985: s. 169.

⁸⁰ Jak tvrdí mnozí autoři - například Bernabum, Tucci, Laufer či Hoffmann.

⁸¹ Viz PRAKASH 1965. Mnohé prameny citované v této práci do podobných míst lokalizují i Šambhalu.

⁸² Od přibližně druhé poloviny druhého tisíciletí př. n. l. (Viz tamtéž.)

⁸³ Užitečné informace viz WERNER 1996: s. 65. Dále pak například PRAKASH 1965.

⁸⁴ Samozřejmě nešlo o nově osídlenou oblast, ale ke střetu s předchozím obyvatelstvem. Stejně tak nelze mluvit o jednotnosti destinací při této migraci. Po odchodu z domoviny směrem na západ se tři různé větve dostaly až do Anatólie, Lorestánu a Pandžábu.

⁸⁵ Webový slovník spokensanskrit.de uvádí i jiné překlady, které by v přeneseném slova smyslu také měly svůj význam. Například „nadřazená“, „vrchní“ či „odpověď“ (na otázku původu kmene). Obecně pak v novějších textech „severní Indie“.

⁸⁶ Viz PRAKASH 1965.

jakožto domoviny blahobytu a (zde védického) vědění. Prakash tuto krajinu popisuje jako idylicky příjemnou, s pastýřskými krásami a tichem lesů, kde lidé žijí po jedenáct tisíc let tancem a zpěvem v klidu a míru⁸⁷. Takovéto vykreslení by odpovídalo nejspíše nějaké oáze Centrální Asie. V každém případě však jde o krajinu ležící severně od Indie. A právě to je společným pojítkem většiny jakkoli skrytých či posvátných oblastí zde zmiňovaných. Bernbaum (1985: s. 244 - 248) k tomu dodává, že sever je jasně spojován s božstvím a duchovní cestou jak v hinduismu, tak v buddhismu⁸⁸. Uttarakuru nakonec navrhuje jako výchozí prototyp hinduistických rájů i buddhistických nebes nebo Čistých zemí⁸⁹. Za možný prototyp buddhistické pouti do Šambhaly dále navrhuje i hinduistickou pouť do Kailásu (skrt. *kailāsa*). Pod tímto označením se však skrývá jak hora v Šambhale, tak i přímo region, kde se Šambhala coby vesnice nachází⁹⁰. Nejasností je tak stále mnoho.

Další mystická země, jejíž vliv na formování mýtu o Šambhale byl spíše v rovině nepřímé, bude představena pouze okrajově. Uddijána (tib. *u rgyan*; skrt. *udḍiyāna*) je říší dákiní (tib. *mkha' 'gro ma*, skrt. *ḍākinī*), což jsou v tomto slova smyslu démonkyně. Tato říše je i rodištěm Padmasambhavy (tib. *gu ru rin po che*), tradičně pokládaného za zakladatele (resp. "uvaděče") buddhismu v Tibetu⁹¹. Tucci identifikuje tuto zem s údolím Svát v dnešním Pákistánu⁹², avšak o tomto umístění existuje mnoho pochyb.

Propojení tibetského mýtu o Šambhale s jeho indickými kořeny je hlubší, než se může na první pohled zdát. Nejedná se pouze o podobnosti v konceptu „pozemských rájů“, ale i velmi konkrétní detaily. Konkrétně texty Kálačakrantry identifikují postavu Rudry Čakrina (posledního vládce Šambhaly dle tibetánů) s Kalkim⁹³. Dále v textech často figurují jména králů

⁸⁷ Zdrojem těchto přívlastků mu je Mahábhárata, jak uvádí v poznámkách u svého článku. Dokonce Uttarakuru bývá popisována jako „země bohů“. Další informace o Uttarakuru zmiňuje také Bernbaum (2001: s. 89 - 91).

⁸⁸ Tomu odpovídá i další z hinduistických posvátných zemí, Švétadvípa (skrt. *śvetadvīpa*) neboli Bílý Kontinent. Jde o svatý ostrov obývaný samotným Višnuem, který s buddhistickou představou Šambhaly coby Čisté země (tib. *zhing khams*; skrt. *buddhakṣetra*) pomáhající věřícím v dosažení osvícení úzce souvisí (viz BERNABUM 1985: s. 173).

⁸⁹ Nálezy tibetských překladů Rámájany v Tun-chaungu z období před uvedením Kálačakry do Tibetu potvrzují, že povědomí o cestě do Uttarakuru již v Tibetu existovalo v době, kdy se objevily první zmínky o Šambhale. (Viz BERNBAUM 1985: s. 168 - 182.)

⁹⁰ Viz tamtéž.

⁹¹ Viz MILTNER 1997.

⁹² Viz TUCCI 1940.

⁹³ Drobná změna v zápisu Kalki - Kalkin je celkem běžná. Je to dáno sanskrtskou gramatikou (viz NEWMAN 1992: s. 83). V západních pracích jsou rozšířeny oba dva tvary.

tvůřících Rudrův doprovod, jež jsou totožná s dalšími inkarnacemi Višnu⁹⁴ či s jejich potomky, což je třeba připad krále Maru. A nelze opomenout ani podobnost jména generála (jež bude asisotovat při konečné bitvě svému vladaři) Hanumanda s Hanumanem, opičím králem, který pomohl Rámovi zvítězit nad démony v bitvě na Cejlonu⁹⁵.

Na druhou stranu je nutné zmínit i některé odlišnosti. Například Kalkin, ačkoli narozen do bráhmanské kasty, přijímá roli válečníka a vladaře, která tradičně přísluší kastě kšatrijů. Na rozdíl od něj se Rudra Čakrin zrodí rovnou jako vladař a osvoboditel, který však přijímá roli čakravartina⁹⁶. Jasně rozdíly jsou k nalezení v i Kalki Puráně, kde jsou buddhisti označeni za jinověrce a tedy i jich se bude týkat vyhubení v rámci obnovy světového řádu. Například zde: „...*Tak jako lev, král džungle, útočí na samici slona, [stejně] tak Pán [jménem] Kalki, [jež je] životem a duší všech žijících bytostí, zaútočil na armádu Buddhistů.*“⁹⁷. Zároveň však 9. inkarnací Višnu byl samotný Buddha. Je tak s podivem, že ačkoli hinduistická tradice začlenila postavu Buddhy do svého pantheonu, stejně se vůči buddhismu jasně vymezuje. Pokud tedy hovoříme o společných aspektech obou mýtů, je dobré vědět, že se jejich počátky sice časově překrývaly (vlivy tudíž mohou být oboustranné⁹⁸), avšak k pozdějšímu vývoji docházelo separovaně.

Indie není jedinou asijskou zemí, kde by podobné představy zaujímaly stejně důležité místo v tradiční kultuře, podobně jako je tomu v Tibetu. Ani čínskému prostředí není tato tematika cizí. V taosimu hraje významnou roli dosažení nesmrtelnosti. Právě nesmrtelní obývají bájnou Jadeitovou horu, která by se měla nacházet kdesi západně od Číny a na sever od Tibetu, přímo v říši bohyně „Královny Matky Západu“ (pinyin: *Xī Wángmǔ*)⁹⁹. Pravděpodobná lokace této říše, která se v mnoha ohledech až nápadně podobá Šambhale, bývá situována také do podobných

⁹⁴ Jejich výčet viz příloha B).

⁹⁵ Viz BERNBAUM 2001: s. 83.

⁹⁶ Viz BERNABUM 1985: s. 156.

⁹⁷ „...*Just as a lion, the king of the jungle, attacks a female elephant, Lord Kalki, the life and soul of all living entities, attacked the army of Buddhists.*“ (podrobněji viz DAS 2006: s. 148 - 161)

⁹⁸ Jak ale uvádí např. Zbavitel (et. al. 1986: s. 69), existuje možnost, že postava Kalkina je výsledkem sloučení představ křesťanských o Posledním soudu s buddhistickou naukou o příchodu budoucího buddhy Maitréji a některými idejemi zoroastrismu. Podobnosti jsou více než zřetelné. Je však otázkou, z jakých vlivů čerpal při svém vzniku Kálačakratantra a s ní související buddhistická představa o Šambhale (viz dále).

⁹⁹ I indická kosmologie má svůj západní ráj zvaný Sukhávatí (skrt. *sukhāvātī*), též spadající do kategorie Čistých zemí, v němž vládne buddha Amitábha. Miltner ho nazývá svým originálním překladem „Blaženka“ (viz MILTNER 1997). Dle dostupných pramenů se ale západním směrem nachází také zmiňovaná Uddijána, která je však o poznání „hmatatelnější“ (BERNABUM 1985: s. 118).

míst. Pohoří Kunlun¹⁰⁰, Tarimská pánev či poušť Takla Makan - to jsou nejčastější odhady jejího umístění¹⁰¹. Množství společných prvků a rozšíření čínského kulturně-náboženského vlivu v oblasti Centrální Asie v témže období, kdy nejspíše docházelo k formování nauky Kálačakratantry nasvědčuje, že by oba mýty mohly mít společné kořeny¹⁰². Za čínský ekvivalent tibetských „skrytých údolí“ pak lze považovat nesčetné „skryté jeskyně“ a podobné pukliny, kterých je po celé Číně nespočet a jejichž nalezení bývá často důsledkem neplánované náhody¹⁰³.

Čínský vliv na představy o Šambhale dokládá i její pozdější identifikace s konceptem již zmiňovaných Čistých zemí, populárním hlavně v Číně. Klíčovou roli pro toto ztotožnění představuje také související koncept¹⁰⁴ „prvního buddhy počátku“, Ádibuddhy, ztělesněného do podoby božstva Kálačakry. Zajímavým protimluvem k tomuto je zmínka o všeobecné buddhistické „neochotě“ zabývat se počátkem či koncem obecně, o které mluví L. Bělka (2004: s. 15), neboť jsou tyto také součástí koloběhu samsáry (skrt. *samsāra*). Možnou příčinou označení Šambhaly za Čistou zem však může být i asociace různých posvátných míst hinduistické mytologie s jejich severní polohou (která tak dostává symbolický význam spojený s očištěním či dosažením pravé podstaty), kterou sdílí právě se Šambhalou¹⁰⁵. Jak je vidět, některé synkretické snahy občas vyvolávají více otázek, nežli odpovědí, což dokládá i nesourodost výkladu na toto téma napříč učenici.

Další skupinu podobných představ je třeba uvést pohromadě, neboť se vyskytují v kulturách a na územích, kudy ještě před naším letopočtem migroval kmen Kuruů (viz str. 25)¹⁰⁶. Na pomezí Kunlunu a Pamíru se na dohled od Karakoramské silnice nachází hora Muztagh Ata,

¹⁰⁰ Existuje reálné pohoří stejného jména, jako toto mýtické. Některé zdroje je identifikují, jiné naopak striktně oddělují.

¹⁰¹ Bernbaum (1985: s. 140 i 2001) uvádí jako nejpravděpodobnější umístění Šambhaly či jejího historického prototypu Ujgurské království v Turfanu, ale zmiňuje též celou řadu dalších míst.

¹⁰² Xi Wángmǔ mohl být pravděpodobně název jedné ze zemí, které dříve existovaly na západ od Číny. Alespoň podle Wolfganga Bauera (BAUER 1976: s. 95).

¹⁰³ Viz BAUER 1976 nebo BERNBAUM 2001: s. 84 - 87.

¹⁰⁴ Či princip - viz HAMMAR 2005: s. 88 - 169.

¹⁰⁵ Viz BERNBAUM 1985: s. 117, 147, 248 a WILLIAMS et. al. 2011: s. 188 - 194.

¹⁰⁶ Možnou spojitost mezi migrací tohoto kmene a vznikem podobných představ na jimi obývaných územích se mi nepodařilo ověřit, avšak ani vyvrátit. Pokud Prakash (1965) správně popisuje pohyb Kuruů, je tato domněnka opodstatněná. Na společné kořeny mýtů rozsáhle upozorňuje Bernbaum (1985: 162 - 175) a jím zmiňovaní autoři. Na podobnosti mezi Šambhalou, Muztagh Atou a Belovodyí pak také on (2001: s. 87 - 88, 90 - 91), respektive už před ním N. Roerich.

na jejímž vrcholku se dle Kyrgyzských legend nachází magické město známé jako Džanajdar. O pár set kilometrů severněji, v části Sibíře obývané skupinou ruských ortodoxních starověrců mají tamnější obyvatelé legendu (avšak relativně mladší, než je Šambhala) hovořící o Belovody¹⁰⁷. V obou případech lze nalézt mnohé podobnosti se Šambhalským mýtem. Skythové měli také vlastní verzi příběhu, která své kořeny zapustila i do mytologické kolébky evropské civilizace, do řeckých bájí. Hyperboreu, božskou zemi starých Řeků, spojuje s buddhistickou Šambhalou množství společných aspektů, na které Bernabum zvláště upozorňuje a dokonce nachází jisté paralely s ještě staršími záznamy pocházejícími z eposu o Gilgamešovi¹⁰⁸. Podle něj se shodují i některé charakteristiky pouti do Šambhaly s pověstmi o Svatém Grálu nebo dokonce s Danteho (Božskou) Komedii. Nabízí i další paralely s perskými či biblickými příběhy¹⁰⁹, ovšem společné prvky jsou již značně konceptuální a od výše zmíněných skutečně podobných představ se již v mnoha detailech odlišují.

Vyzdvihneme-li poselství, jakým k nám Šambhala promlouvá skrze své různé motivy, zjistíme že podobné představy existují v podstatě napříč všemi kulturami (např. v podobách El Dorada, Atlantidy, Agharthy, křesťanského nebe...). Tyto utopické říše, pozemské ráje, nebeské představy, podzemní skrytá království a mnohá další místa naznačují lidskou (či kulturně-společenskou) potřebu podobných konceptů. Naději, kterou podobné představy symbolizují, lze následně využít a přetavit do praktického rozměru, jak se ostatně již stalo (viz kapitola 3). Jak sám Bernbaum uvádí o rozsahu studia celé problematiky: „Ve skutečnosti se rozpětí potenční aplikace našeho přístupu [k analýze Šambhalského mýtu] rozšiřuje daleko za hranice studia mýtu až k analýze a srovnávání náboženských a kulturních fenoménů obecně. (...) Plodnou a záhadnou oblastí zkoumání by byla také role juxtapozice metafor [tohoto mýtu] ve vývoji náboženských doktrín a filozofických myšlenek (...), rituální praxe (...), poutí ke svatým místům (...) [a] srovnání charakteristik a vývoje náboženských tradic jako celků.“¹¹⁰

¹⁰⁷ Viz BERNBAUM 2001: s. 88.

¹⁰⁸ Viz BERNABUM 2001: s. 92 - 94.

¹⁰⁹ Viz BERNABUM 2001: s. 94 - 104.

¹¹⁰ „In fact, the range of potential application of our approach extends beyond the study of myth to the analysis and comparison of religious and cultural phenomena in general. (...) A fruitful and intriguing area of investigation would be the role of metaphoric juxtaposition in the development of religious doctrines and philosophical ideas (...), ritual practices (...), pilgrimage (...) [and] compare the nature and development of religious traditions as wholes.“ (Viz BERNBAUM 1985: s. 282 - 284)

2.3.2 Metafory konceptu „cesty“ a „cile“

Vývoj představ o Šambhale se od jejího uvedení ve známost v Tibetu týkal hlavně jejího popisu, symbolického významu a tedy i cesty, která do ní vede. Její účel byl zformován již dříve a zachován v téměř nezměněné formě (viz str. 20). Od prvních zmínek reprezentovaných tibetskými překlady starších indických textů, které Šambhalu představují spíše jako ultimátní cíl, zdroj pravdy a zdůrazňují její roli při obnově světového pořádku, lze pozorovat nejdříve snahy o její přiblížení, "zskutečnění" a začlenění mezi ostatní součásti tohoto světa, následované však opětovným zneprístupněním a oddálením¹¹¹. Počáteční potřeba vzdálené a utopické země, nostalgicky připomínající dávné časy, kdy na světě vládnul pořádek a mír se promítla díky cyklickému vnímání času do předpovědi, jejíž „definitivní řešení“ přinese v konečném důsledku opětovný návrat pravého učení a společenskou renesanci. S přibývajícimi hrozbami¹¹² a zhoršujícími se podmínkami, které jsou stanoveny základními hinduistickými (i buddhistickými) principy fungování času, se zvyšovala poptávka po odpovídajícím místě, které by zajistilo návrat těchto původních hodnot. Díky pokroku, který lidstvo učinilo (zde s důrazem na kartografii a geografii), však neznámé končiny a vzdálené oblasti již nemohou poskytnou stoprocentní ochranu (do té doby) skrytým oblastem¹¹³ a teoreticky by tak mohlo dojít k jejich příliš brzkému odhalení a nebo ohrožení stran barbarů¹¹⁴. Bylo třeba na tyto nové poznatky nějak reagovat. Nejprve docházelo k postupnému oddalování lokality Šambhaly dále a dále na sever a znesnadňování pouti do ní. Později, díky různým úrovním nauky (a také úrovním „skrytosti praxe“), s nimiž pracují mahajánové a vadžrajánové texty¹¹⁵, se tak stejná metoda ukrytí „skutečné pravdy“ aplikovala také na mýtus o Šambhale, možná částečně prostřednictvím „tertönů“¹¹⁶, zejména však díky symbolice tantrické rituální praxe.

¹¹¹ Celá tato část je založena na množství posází ze sekundárních zdrojů. (Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 492 - 493, BERNABUM 1985: s. 119 - 135, PRAKASH 1965, KNAPP: „*Kalki: The next Avatar of God*“.)

¹¹² Pod tento široký pojem se v podstatě vejde jakékoli ohrožení, protože záleží vždy na jeho interpretaci. Důkazem toho může být i nacionalisticky-politický význam celého mýtu v posledním století (viz HAMMAR 2005: s. 11 a dále), který ještě bude zmíněn, stejně jako různé interpretace pojmu „barbar“.

¹¹³ Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 491 - 493. Dalo by se možná lépe říci, že to je důsledek lidské zvědavosti. Jak ale zmiňuje Bernbaum (1985: s. 134), v Tibetu se tento zájem o nalezení Šambhaly objevil spolu s cestopisem „Šambhalā (alt. Šambhalapā) lamjig“ Mänlung Gurua ve 13. století.

¹¹⁴ Viz CABEZON a JACKSON 1995: s. 491 - 492.

¹¹⁵ Viz např. BĚLKA 2004: s. 35.

¹¹⁶ Tradice „tertönů“ je doložena v Tibetu již od 10. století (viz CABEZON a JACKSON: s. 148 - 169). Spojení mezi objevováním literárních pokladů a skrytých údolí zmiňuje Bernbaum (2001: s. 64). Představy o Šambhale coby místě ukrytém na „vyšší úrovni (poznání)“ se v Tibetu objevují až s překladem Kalápávatáry (viz BERNABUM 1985: s. 135). Z toho důvodu zmiňuji funkci „tertönů“ jako pravděpodobnou, nikoli však jako klíčovou.

Postupně se tak setkáváme s čím dál tím náročnější poutí do této říše, která se (díky filozofickým principům Kálačakratantry) již neodehrává pouze na úrovni makrokosmické, ale také vnitřní - mikrokosmické. Tyto tendence vyvrcholili v díle „Šambhalā lamjig“ od Lobzang Paldān Ješeho a rozšířili se dále do podoby nejrůznějších snů a modliteb lamů za přerouzení v Šambhale. Příčinou tohoto posunu, této „mytologizace“ cesty, byl hlavně první tibetský překlad Kalápávatáry. Nicméně okolností se shromáždilo více najednou. V jednom z překladů Kálačakratantrarádži (skrt. *kālacakratantrarāja*) v Pekingské edici Kandžuru například došlo k chybnému výkladu tvaru říše Šambhaly a ta tak nabrala svou nynější mandalovitou podobu lotosového květu¹¹⁷. Podobný popis se vyskytuje také v díle Mānlung Gurua ze 13. století. V témže textu také dochází k začlenění poutí do Šambhaly do konextu pěti hlavních poutí do posvátných lokalit pěti směrů¹¹⁸. Od 13. století tak lze pozorovat postupný vývoj, který Bernabum (1985: s. 225 - 266) rozděluje na několik úrovní.

První z nich je „jednoduchá“ cesta do Šambhaly s cílem získání nauky tak, jak je reprezentována indickými zdroji či Mānlung Guruovým textem. V druhé fázi nabírá cesta na mystičnosti, když integruje znalost určitých nauk a rituálů coby prerekvizitu pro dosažení cíle. V tuto chvíli se již poutník musí stát sádhakou, neboli „tím co provádí sádhanové rituály“. Cestou tak provádí různé rituály a obětiny, které mu pomáhají v překonávání překážek. Celá pouť se stává zrcadlovým motivem představujícím průběh meditace či v širším kontextu podobenstvím o životní pouti věřícího náležitě „praktikujícího“ svou nauku, díky čemuž překonává své životní překážky. Dochází tak k symbolickému sjednocení rituální praxe a života věřícího¹¹⁹. Ve třetí fázi dochází díky obtížné cestě reprezentované předchozími stádii k logickému vyvrcholení v podobě následování (buddhistické) cesty (ve smyslu následování ideálu bódhisattvy¹²⁰) završené konečným dosažením buddhosvství. Tento ultimátní cíl tak zpětně motivuje věřícího a promítá se i do reál-

¹¹⁷ Viz BERNABUM 1985: s. 137, 280 atd.

¹¹⁸ Jsou to Bodhgaja (střed), hora *Wūtái Shān* (východ), hora Potalaka (jih), Uddijána (západ) a Šambhala (východ). (Viz BERNBAUM 1985: s. 225.)

¹¹⁹ Respektive pojmů „sádhana“ a „márga“ (čili „cesta, pouť“ ve smyslu ta jediná správná „Cesta“). Viz BERNBAUM 1985: s. 240.

¹²⁰ Ultimátním cílem druhé fáze by mohlo být tedy maximálně dosažení arhatství, nebo-li dosažení buddhosvství pouze pro svou osobu. To ovšem nekoresponduje s cílem vadžrajánového ani mahajánového buddhismu, kde hlavní motivace zůstává nesplněna i po dosažení arhatství. Bódhisattva v podstatě slibuje, že neodejde z tohoto světa, dokud se (s jeho pomocí) nepovznou i všichni ostatní na této planetě (viz MILTNER 1997).

ných poutí do nejrůznějších lokalit, což celou koncepci fází dvě a tři zpřístupňuje běžným poutníkům¹²¹.

Spolu s procesem „vzdalování“ a znesnadnění pouti se proměňuje i profil Šambhaly (a její charakteristiky). Bernbaum (1985: s. 267 - 280) ho opět rozkládá na několik úrovní v časové souslednosti. První je indická představa Šambhaly coby bráhmanské vesnice. V další fázi vstupuje do hry buddhistické proroctví a ostatní elementy z dalších mýtů, čímž vzniká představa vzdáleného království uchovávajících skrytou nauku, jehož role se naplní v soudný den, kdy bude ustanoven nový osvícený věk. Ve třetí fázi, která se začíná formovat kolem 13. století, nabírá Šambhala podobu mystické země, pozemského ráje ve tvaru lotosu. V poslední fázi nakonec nabírá svůj „nadpozemský“ charakter, který bývá spojován s konceptem Čistých zemí.

2.3.3 Dílčí symbolika a další interpretace

Součástí proroctví jsou i všudypřítomní barbari (tib. *kla klos*; skrt. *mleccha*), kteří postupně ovládnou tuto zem. V průběhu času tento mlhavý termín zastupoval množství různých hrozeb. Jak již bylo řečeno, původně tak byli označeni všichni vyznavači náboženských praktik, které neměly své kořeny ve védské tradici. Texty Kálačakry však díky sjednocujícím činům osmého krále Mandžu Jašase¹²² mění tento význam a označují za barbary vyznavače védské a islámské věrouky¹²³. Od konce 18. století však dochází k postupné disociaci mýtických barbarů s muslimy (a hinduisty samozřejmě taktéž, jak ostatně dokazuje také jejich spojenectví s buddhisty při konečné bitvě dle tibetské verze mýtu). Je tedy zřejmé, že tito barbari nabírají podobu dle „aktuálního“ kontextu, personifikujíc tak hlavní hrozbu ohrožující v danou chvíli existenci buddhistické dharmy¹²⁴. V různých textech je zmiňována dokonce linie těchto „učitelů zvrácenosti“, kterou H. Hoffmann identifikoval s konkrétními postavami různých náboženství - Adam, Henoch, Abraham, Mojžíš, Ježíš, Mani či Muhammad¹²⁵. Dnes převládá tendence

¹²¹ Právě to může být možným důvodem, proč Lobzang Paldän Ješě odmítá autoritu textu Mänlung Gurua z důvodů obav o odhalení říše barbary. (Viz BERNABUM 1985: s. 241, BĚLKA 2004: s. 46 - 47 či CABEZON a JACKSON 1995: s. 491 - 492.)

¹²² Který v podstatě nabízí nejednotnému obyvatelstvu Šambhaly možnost „konvertovat“ k nauce Kálačakry, čímž se vyhnou své porážce na konci věku. (Viz BERNABUM 1985: s. 105)

¹²³ Viz tamtéž.

¹²⁴ Obecně tak lze za barbary označit jakékoli „propagátory“ adharmy, čili špatné či zvrácené nauky. Tedy i různé demony či asury (polobožstva - viz MILTNER 1997).

¹²⁵ Viz HOFFMANN 1969.

označovat tak obecně materialistický vliv¹²⁶, který je protlačován kapitalismem napříč zeměkoulí. Avšak dříve existovali i zastánci názoru, že tito barbaři jsou Rusové¹²⁷, později pak Britové a od tibetské okupace i Číňané (či komunisté v širším slova smyslu).

S eschatologickou částí mýtu o Šambhale, která předpovídá budoucí události posledních dní tohoto věku a popisuje nastolení věku nového, kontrastuje další buddhistické proroctví o příchod budoucího buddhy Maitréji (tib. *byams pa*; skrt. *maitreya*). Ačkoli je toto proroctví v celé tradici hluboce zakořeněno, a to včetně Tibetu, tantrické nauky mají tendenci obvykle Maitréju ignorovat¹²⁸. V praxi však lamové povětšinou slučují obě proroctví v jedno a snaží se najít průsečíky¹²⁹.

Poměrně rozšířená je také identifikace Šambhalského mýtu s eposem o Gesarovi¹³⁰. Respektive konkrétněji identifikace postavy Gesara přímo s Rudrou Čakrinem. V této analogii vystupuje nad povrch také hledisko eschatologické, které oba mýty přímo spojuje. Nejprve byl však Gesar označován za inkarnaci Padmasambhavy, který přijel do Tibetu, aby tamnější obyvatelstvo zbavil démonů. Díky tomu se dostal do role ochránce nauky. Později se tak díky nejednotné (a dosud stále živé) orální tradici stal čakravartinem, který se spolu se svou armádou znovuzrodí v Šambhale, odkud vyrazí a osvobodí nejen Tibet, ale rovnou celý svět¹³¹. Dalším pojítkem mezi mýty je také role koně, v jehož sedle Gesar dobude zpět svá území. Symbol bílého koně v čele osvobozující armády můžeme vidět nejen u tibetské verze Šambhaly, ale i v původních indických pramenech. Kůň navíc bývá často ještě obdařen zvláštními schopnostmi¹³².

V posledních letech se také stále častěji ozývají různé hlasy, které lokalizují Šambhalu na „nová“ místa. Tyto netradiční či inovátorské interpretace popisuje Bernbaum¹³³ v rámci kapitoly o existenci Šambhaly. Jsou povětšinou „obranou“ reakcí na moderní prozkoumání světa

¹²⁶ Viz tamtéž.

¹²⁷ Což ostře kontrastuje s jinými zdroji identifikujícími carskou dynastii s linií králů Šambhaly a celé Rusko se Šambhalou samotnou (např. BERNBAUM 1985: s. 4).

¹²⁸ Viz BERNBAUM 1985: s. 109.

¹²⁹ Viz BERNBAUM 2001: s. 244 - 245.

¹³⁰ Viz BERNBAUM 2001: s. 34, 81. Více o tomto eposu viz např. CABEZON a JACKSON 1995: 358 - 367.

¹³¹ Viz BERNBAUM 2001: s. 81 - 82, 84.

¹³² Viz BERNBAUM 2001: s. 82 a 84.

¹³³ Viz (2001: s. 27 - 53).

a principů jeho fungování a zároveň jsou odpověďmi na dosud nezodpovězené otázky vědy. Některé z nich pak představují „další stupeň“ vývoje mýtu, který je již popsán výše. Díky různým snům či viděním vysokých lamů při meditaci tak lze tvrdit, že díky jejich „náhledu věcí tak, jak ve skutečnosti jsou“ lze dosáhnout Šambhaly v jejím skutečném stavu existence, který je považován za tu pravou realitu¹³⁴, neboť tibetský náhled naší reality by se dal označit za „fenomenologicky iluzorní“. Podle jiných je též možné hledat tuto říši nikoli v sobě samém, ani na tomto světě, ale ve vesmíru¹³⁵. Nebo lze vycházet z premisi, že je Šambhala pro nás (zatím) neviditelná a jen kvůli našim omezeným znalostem a schopnostem (ve smyslu úrovně lidských znalostí, ale také úrovně poznání buddhistické dharmy a získání magických schopností) ji nejsme schopni rozpoznat na nám již známém místě či přímo všude kolem nás. To je podporováno další tezí, a to že Šambhala se nachází mimo náš čas a prostor, ve čtvrté dimenzi. Na to zatím dnešní věda odpovědět nedokáže, takže teoreticky zůstává Šambhala stále ukryta v bezpečí.

Dále je možné v přeneseném slova smyslu chápat cestu do Šambhaly jako obecně platný princip pochopení „hlubší (skryté) podstaty“ či upozornění na povrchnost a nezáměr o poznání jako takové. Díky záznamům M. Huce (1860) víme také o tajné společnosti kolem postavy pančchenlamy známé jako spolek „Kelanů“, který dnes bývá připodobňován k nejrůznějším tajným organizacím konspiračních teoretiků či také k izolovaným komunitám (nejčastěji situovaným do oblasti Centrální Asie). V nejširším smyslu slova může být Šambhala skryta ve dvojím náhledu na realitu, kdy jeden vidí sklenku z půlky prázdnou a druhý z půlky plnou. Žádnou z výše uvedených teorií však nelze doložit primárními prameny „tradičního“ charakteru. Z toho důvodu je uvádím až v samém závěru této kapitoly.

¹³⁴ Viz BERNBAUM 2001: s. 30.

¹³⁵ Viz BERNABUM 2001: s. 37.

3. Role Okcidentu a Šambhalské vlivy

Dominantní představy západní populace o Tibetu jsou, jak je obecně známo, velice mlhavé a zkreslené, pokud vůbec nějaké. Lidé jsou dnes schopni přibližně Tibet lokalizovat a ve dvou větách povrchně charakterizovat jeho politickou situaci v souvislosti s Čínou a následné protesty v podobě sebeupalování. Tato neznalost je důsledkem mnoha historických omylů, nepřesností a dezinterpretací klíčových pojmů. Mezi ně patří i mýtus o Šambhale, který je tak součástí velkého neprůhledného mračna těchto problematických termínů a principů. Zejména špatné pochopení kontextů tak dalo na opačné straně světa vyvstat iluzorním představám o Tibetu a jeho naukách.

3.1 Rané zmínky z Centrální Asie

Na Západ se termín Šambhala dostal poprvé roku 1627 prostřednictvím dopisů dvou misionářů, kteří však byli při své cestě uvedeni v omyl (na základě svých závěrů vyvozených z různých studovaných textů), že Šambhala je synonymem pro anglický výraz „Cathay“ označující oblast severní Číny. Putovali směrem k Žikace (tib. *gzhis ka rtshe*), kde si však svou mýlku již uvědomili a nepokračovali tak dál. Ve svých zápiscích zmiňují výraz v jeho zkomolené formě „Xembala“¹³⁶. Další ranou zmínku o Šambhale nalezneme až v cestopise M. Huce, jenž Šambhalu zmiňuje v souvislosti s lidem Kelanským¹³⁷. Povědomí o oblastech (nejen z) Centrální Asie se k nám však dostalo již mnohem dříve, hlavně díky misijní činnosti křesťanů. Z velkého množství různých mnichů tak lze jmenovat například Giovanni di Piano Carpiniho, který již v roce 1246 navštívil oblast kolem Karakoram. O Tibetu se zmiňuje jako první Marco Polo ve své knize „Milion“, ačkoli Tibet sám nikdy nenavštívil. To učinil „až“ roku 1328 Odorico de Porderone, františkánský mnich s českými kořeny, který tak přinesl historicky první známý popis tohoto kraje¹³⁸.

3.2. Počátky a vývoj bádání¹³⁹

Západní snahy o poznávání východních kultur jsou od pradávna založeny na jisté svrchovanosti, s jakou k nim přistupujeme. Coby objevitelé a misionáři, cestovali Evropané

¹³⁶ Viz BERNBAUM 2001: s. 19.

¹³⁷ Viz HUC 1860.

¹³⁸ Viz ŽAGABPA 2008: s. 134 - 135.

¹³⁹ Napříč obory, jakými jsou například antropologie, kulturologie, religionistika, etnologie, archeologie a mnohé další.

(a později i Američané) do rozličných koutů světa za podpory svých křesťanských ideálů, aby „kultivovaly“ méně civilizované kouty světa. Izolace¹⁴⁰ Tibetu v 18. a 19. století však byla téměř dokonalá a jeho nezájem o politické či obchodní styky s nově přichozími velmocemi jen vyvolával zvědavost¹⁴¹. Tím byly původní křesťanské snahy „zatlačeny do pozadí“ nastupujícím kolonialismem¹⁴² a snahou tyto oblasti ovládnout nejen nábožensky, ale i politicky a samozřejmě také obchodně. Dochází tak k formování kulturně-antropologických vědních disciplín, které shromažďují a přezkoumávají dosavadní, značně neuspořádaný výzkum napříč různými obory s cílem lépe poznat kulturní prostředí různých neznámých civilizací¹⁴³.

O serióznějším studiu oblastí, kde se s mýtem o Šambhale bylo možné setkat (převážně Tibet), můžeme mluvit až od nálezů jeskynního komplexu v Tun-chuangu v roce 1907, kdy Marc Aurel Stein poskytl západním badatelům možnost komplexněji studovat historii a kulturu archaického Tibetu z textových pramenů (z období do 11. století, kdy byla tamnější knihovna nejspíš zazděna¹⁴⁴) a dal tak vzniknout kořenům tibetanistiky¹⁴⁵. Starší práce s tibetskou tematikou pocházejí především (ale nejenom) z pera maďarského tibetologa A. S. Csomy de Körösiho¹⁴⁶.

Přibližně ve stejné době, díky všeobecné vlně orientalismu¹⁴⁷, který se v devatenáctém a počátkem dvacátého století těšil velké popularitě, vstupuje na scénu i Theosofická

¹⁴⁰ To však neznamená, že by ve Lhase nebyli žádní obchodníci či třeba v Centrální Asii tibetští mniši.

¹⁴¹ Ohledně tibetského izolacionalismu a jeho pozitiv i negativ viz ŽAGABPA 2008.

¹⁴² Z toho pramení i různé kartografické výpravy, které následovaly - viz tamtéž či např. MARTINEC 2006. Díky působení různých okolností však zůstal Tibet víceméně ochráněn před kolonialistickými tendencemi mocností, jak vyplývá z jeho historie (viz např. ŽAGABPA 2008).

¹⁴³ Tyto informace jsou vybrány z přednášek o terénním výzkumu, které byly vyučovány na FF UK v LS 2014/15.

¹⁴⁴ Viz BEROUNSKÝ 2013: s. 26 - 30.

¹⁴⁵ Do té doby byla hlavní motivací pro studium tibetštiny především snaha čerpat z tibetských překladů buddhistických textů informace o (mahajánovém) buddhismu jako takovém (viz LOPEZ 2007).

¹⁴⁶ Byl to také on, kdo se poprvé hlouběji zajímal o Šambhalu. Ovšem jeho původní motivací pro studium této oblasti byla snaha dopátrat se pravlasti maďarského obyvatelstva, za kterou nakonec považoval dávné království severně od řeky Syr Darja. (Viz BERNBAUM 2001: s. 20.)

¹⁴⁷ Tento pojem se v dnešní době již příliš nepoužívá pro označení obecného zájmu o Orient, protože nabral negativní konotaci zdůrazňující jeho sklony „k ukvapeným závěrům na základě povrchního dojmu“ díky dnes již práci E. Saida z roku 1978 (ROZEHNALOVÁ 2002: s. 14 a 2005: s. 45, SAID 2008). Původním „posláním“ orientalismu však bylo „reprezentovat orient, neboť ten není schopen reprezentovat sám sebe“ a ospravedlnit tak kolonialismus (viz LOPEZ 2007).

společnost¹⁴⁸ Heleny Blavatské (1831 - 1891), která však nehledá suché historické prameny, ani nepodrobuje kritické analýze dostupné materiály. Na základě nekompletních a velmi raných „obrazů tibetského buddhismu na Západě“¹⁴⁹ a některých akademických zdrojů hledá Tibet „imaginární“, známý též jako „Šangri-la“¹⁵⁰. Právě ten následně upoutal také zájem horolezeckých výprav, jejichž cestovatelské deníky přináší povětšinou romantické popisy Tibetu jako „duchovní země“ a mají za následek jen další snové pozvednutí očí západní civilizace k místům skrytým za (tehdy ještě vesměs nepokořenými) nejvyššími vrcholky světa.

Vedle sebe tak v podstatě koexistují dva hlavní proudy publikujících autorů, akademický a „mystický“¹⁵¹, prakticky od začátku. Oba roztácejí dál orientalistické kolo zájmu o asijské (a v případě některých ezoterických děl samozřejmě i mimoasijské) kultury, avšak jejich metodika je naprosto rozdílná. Akademické práce zpočátku vycházejí převážně z principů „kabinetní antropologie“¹⁵², záhy však přebírají i nově etablované metody terénního výzkumu. Autoři z druhé skupiny pro změnu nemají ve zvyku citovat primární (a někdy ani sekundární) prameny, což souvisí i s jejich častou neznalostí orientálních jazyků. Od 60 let¹⁵³ lze pozorovat zajímavý obrat napříč publikacemi obou proudů. Řada akademiků upozorňuje na problematiku prací autorů z druhé skupiny a někteří se jí i věnují v rámci svého výzkumu (viz jejich strohý výčet v kapitole 1.2). Druhý, více méně stále „mystický“ proud, do sebe zase integruje subžánr populárně naučné literatury, která se často odkazuje právě na práce akademické. To však stále nemění nic na věci, že obecně rozšířené vnímání Tibetu se blíží spíše jeho iluzornímu vyobrazení „Šangri-ly“.

¹⁴⁸ Pravdou však zůstává, že jejich „verze“ Tibetu coby země střežící tajemství a znalosti z dávných časů se částečně zakládá na pravdě alespoň co se buddhistické tradice týče, vezmeme-li v potaz přesun těžiště této nauky z Indie, kde prakticky vymizela, právě do Tibetu. Theosofická interpretace reálií a značná přidaná fantazie spolu s telepaticky obdrženými materiály však toto hnutí staví do negativního světla co se míry kredibility týče. Na druhou stranu toto hnutí ovlivnilo či přitáhlo k tibetské tématice mnohá velká jména, mezi kterými figuruje např. Nicholas Roerich, který pak dokázal realizovat ideu Šangri-li coby „archivu umění a vědění“ v podobě globálního Roerichova paktu (viz BERNBAUM 2001: s. 20 - 21, BHARATI 1974).

¹⁴⁹ Viz ROZEHNALOVÁ 2003: s. 18.

¹⁵⁰ Viz SHAKYA 1991.

¹⁵¹ Pod tímto pojmem rozumím zejména knihy vyšlé před rokem 1956, kdy byla publikována první kniha „rampajády“. Později se pro takové psaní o imaginárním Tibetu vžil název „rampaismus“ (viz str. 40).

¹⁵² K sebereflexi na poli antropologie dochází po roce 1913, kdy Bronislaw Malinowski stanovuje metodiku terénního výzkumu a publikuje svou (později kontroverzní) monografii „*Argonauts of Western Pacific*“.

¹⁵³ To koresponduje s dobou, kdy Tibeťané začali ve větší míře opouštět anexovaný Tibet.

3.3 Šangri-la

Za tímto termínem stojí anglický romanopisec James Hilton, který ve své knize „Lost Horizon“ (čes. „Ztracený obzor“) celkem brisně vystihuje jak některé detaily buddhistické víry, tak i další prvky tibetské kultury, se kterými musel být nutně obeznámen. Theosofická společnost je pravděpodobným kandidátem na jeden z hlavních zdrojů autorovy inspirace, samozřejmě vedle misionářských cestopisů v čele s Hucovou prací (jak v rozhovoru udává sám autor)¹⁵⁴. Jeho kniha způsobila v době svého vydání (1933) poměrně veliký rozruch v pozitivním slova smyslu, což dokonce vyústilo v natočení stejnojmenného filmu od režiséra Franka Capry¹⁵⁵. Jednou z nejzajímavějších pasáží knihy je jistojistě monolog, ve kterém vykresluje staříčkový svrchovaný lama kláštera Šangri-la historii a filozofické koncepty tamnějších mnichů¹⁵⁶. Celkové líčení vyzdvihuje buddhistickou umírněnost a praxi „Střední cesty“ ve všech aspektech bytí, která je dále kombinována s křesťanskými biblickými archetypy. Právě smíření obou tradic (dokreslené křesťanský smýšlející postavou slečnou Brinklowové, která neshledává na údolní tradici „v posledku nic zkaženého“) je důležitým poselstvím knihy, ukazující východní představy v méně barbarském světle, než v jakém je leckterý čtenář mohl do té doby vidět. Autor samozřejmě také využil populární vlny orientalismu.

Hlavní postava knihy, tedy "výtečný" Conway je přímo ideálním adeptem, zosobňujícím průnik buddhistických a křesťanských ideálů¹⁵⁷. Autor si uměl vzít z každé strany to nejlepší, celkový pohled pak vkusně propojit a zabalit do lehce tajuplného obalu. Tato kombinace musela velmi zapůsobit na tehdejšího čtenáře uvážíme-li, jak málo informací o tak vzálených končinách, jako byl Tibet ve třicátých a pozdějších letech bylo k dispozici.

Bez zajímavosti jistě není, že autor vykreslil Šangri-lu coby klášter, nikoli (tradičně) v podobě říše. Důvodů k tomu mohl mít vícero. Dle mého názoru se však jako nejpravděpodobnější jeví vztah Západního čtenáře k instituci mnišství, a monastycismu celkově. Převládající představy běžných lidí bývají protkány obrazy velkých knihoven, mnichů opisujících texty ve svitu svící, tvrdé řehole či střídání života. To vše zahaleno do tajemných Rembrandtových

¹⁵⁴ Viz BERNABUM 2001: s. 272.

¹⁵⁵ Více informací zde: http://www.imdb.com/title/tt0029162/?ref_=nm_flmg_dr_27

¹⁵⁶ Viz HILTON 1970: s. 139-163.

¹⁵⁷ Náhoda, která zavedla Conwaye do Šangri-ly připomíná podobné okolnosti, které vedly k objevení skryté země například v čínském díle česky zvaném „*Pramen Broskvových květů*“ (pinyin: *Táohuā Yuán*) autora Táo Yuānmínga, které se stalo symbolickou reprezentací čínských utopických představ (viz BERNBAUM 2001: s. 84 - 87).

barev a stínů, odkrývajících jen vybrané detaily. To poskytuje široký prostor fantazii autora, který ho využívá a volně interpretuje a kombinuje různé koncepty západní i východní tradice. Ve své podstatě zaručená kombinace románových prvků předurčující dílo k úspěchu.

Šangri-la coby utopický archetyp také odpovídá na otázku původních hledačů Šambhaly, zda jde o místo, jež je či není součástí našeho světa. Ačkoli striktně vzato jde o součást normální krajiny (nachází se ve skrytém údolí), jeho obyvatelé zůstávají v izolaci mimo moderní společnost a nejsou tak vystaveni globalizačním ani jiným vlivům, které pomalu ovládají svět. To je dobré si uvědomit hlavně v kontextu historických okolností, ve kterých bylo dílo „Lost Horizon“ vytvořeno. V podstatě jde o jakousi kompenzaci soudobých událostí¹⁵⁸. Šangri-la, kombinující utopické ideály s apokalyptickými vizemi 20. století, se zdá v dnešní době již trochu překonanou představou. Vypadá to, že šlo částečně o „genereační záležitost“, jejíž popularita postupně upadá¹⁵⁹. Stopa, kterou po sobě zanechala, je však stále hmatatelná. Hlavně co se týče náhledu na Tibet jako takový. Na závěr stojí za ukázkou, jakým způsobem autor v knize předkládá a modifikuje synkretickou variantu křesťansko-buddhistické eschatologie:

„Příteli, tradice této budovy, buddhistická i křesťanská, vám poskytnou velké povzbuzení.“

„Snad, ale obávám se, že jsem dosud nepochopil důvod, proč bych měl závidět stoletému.“

„Je tu důvod, a dokonce velmi jasný. Je to vlastně jediný důvod, proč tato osada náhodně shromážděných cizinců tu žije déle, než je jejich věk. Neděláme to jenom jako pokus z dlouhého rozmaru. Vidíme do budoucnosti jako starý Perrault, když v tomto pokoji umíral v roce 1789. Hleděl zpět na svůj dlouhý život, jak jsem vám již řekl, a zdálo se mu, že všechny nejkrásnější věci jsou dočasné a pomíjející a že válka, chtivost a hrubost by je mohly jednoho dne rozdrtit, že by na světě nic nezbylo. Vzpomněl si na podívanou, která se naskytlá jeho zraku, a v mysl si dokreslil ostatní; viděl, jak národy vzrůstají, ne v moudrosti, ale v hrubých vášních a snaze ničit. Viděl jejich přístroje, znásobující sílu, až by se muž s jedinou zbraní mohl postavit celému vojsku velkého monarchy. Předvídal, že ovládnou vzduch, až naplní zemi a moře zříceninami... Můžete říci, že jeho vidění bylo nepravdivé?“

„Věru bylo pravdivé.“

„Ale to nebylo všechno. Předvídal čas, kdy lidé, mířící k dokonalosti vraždění, budou tak běsnit po světě, že každá vzácná věc bude v nebezpečí, každá kniha a obraz a souzvuk, každý poklad, uchovávaný po tisíciletí, všechno drobné, jemné, bezbranné – všechno se ztratí jako knihy výlohy Liviovy, nebo to bude zničeno, jako byl Angličany zničen letní palác v Pekingu.“

„V tomto náhledu se s vámi shodují.“

¹⁵⁸ Což dokládá i následující citát.

¹⁵⁹ Pro mladší generaci je „Ztracený obzor“ již skutečně „ztracený“, což mohu potvrdit i ze svého okolí.

„Ovšem. Ale co soudí moudří lidé o železe a oceli? Věřte mi, vidění starého Perraulta se uskuteční. A proto, můj synu, jsem zde já a proto jste zde vy a proto se modlíme, abychom přežili zkázu, která se na všech stranách hromadí.“

„Abychom ji přežili?“

„Jen naděje. Stane se to, než budete tak stár, jako jsem já.“

„A domníváte se, že Šangri-la tomu unikne?“

„Snad. Nemůžeme očekávat, že nás minulosti ušetří, ale můžeme slabě doufat, že nás opomenou. Tady zůstaneme s knihami, hudbou, přemýšlením, zachováme křehké půvaby umírajícího věku a shromáždíme moudrost, které lidstvo bude potřebovat, až se jeho vášně vybouří. Je nám dáno, abychom poskytovali naději a zachovaly odkaz. Zatím užívejme radostí, než nadejde náš čas.“

„A potom?“

„Potom, můj synu, až se silní navzájem pohltí, snad se konečně vyplní křesťanská pravda a pokorný zdědí svět!“

HILTON 1970: s. 163-164.

3.4 Rampajádus

Neboli také „rampajáda“, je označení série devatenácti (údajně autobiografických) knih, jejichž autorem je Angličan Cyril Henry Hoskin, skrývající se pod pseudonymem Lobsang Rampa¹⁶⁰ (1910 - 1981). V širším kontextu je to také termín používaný pro označení Rampovy quazi-nauky, kterou vydává za tibetský „lamaismus“ či obecněji pro „psaní o falešném Tibetu“¹⁶¹ jako takové. Od roku 1956, kdy vyšla jeho první kniha „The Third Eye“ (čes. „Třetí Oko“), značně přispěl ke zmatení a dezinterpretaci mnoha buddhistických pojmů, jejichž význam často úplně převrací. Výmluvný příklad uvádí Jana Rozehnalová (2002: s. 17 - 18), když stručně popisuje rozdíly mezi principy buddhistické a rampaistické reinkarnace. Ke svým znalostem přišel Rampa prý díky „astrálně zcestovalé“ duši jednoho tibetského lamy, avšak z jeho libivé stylistiky je patrné, že spíše navazuje na odkaz Theosofické společnosti. Čtivou formou tak interpretuje nejružnější všeobecně rozšířená kliše o Tibetu, čímž dokresluje mlhavé obrysy imaginárního Tibetu Západu¹⁶². Laického čtenáře tím snadno mystifikuje, stejně jako začínající studenty vybavené už alespoň základními znalostmi o Tibetu¹⁶³. Pozornější studium knih však odhalilo různé protimluvy, které vyústily v jednohlasné odmítnutí autenticity knih stran akademické

¹⁶⁰ Pro více informací doporučuji nejprve seznámení s článkem J. Rozehnalové (2002) a A. Bharatiho (1974), popřípadně následnou návštěvu webu <http://www.lobsangrampa.org/cs/index.html#> (kde jsou k dispozici všechna díla L. Rampa v češtině).

¹⁶¹ Viz BHARATI 1974.

¹⁶² Bharati to označuje za pseudo-orientální, pseudo-buddhistické a pseudo-tibetské představy (viz BHARATI 1974).

¹⁶³ Jak dokazuje experiment D. Lopeze, který stručně představuje J. Rozehnalová (2002: s. 19).

obce¹⁶⁴, což však jen potvrdilo autorovu teorii o konspiračním spiknutí vědy a zamlčování pravdy.

3.5 Dopady (dez-)interpretace různých fenoménů

Tím se dostáváme k praktickým dopadům, se kterými se na základě zažitých klišé a stigmat výše popsaných, běžně setkáváme. Pro zjednodušení je možné je rozdělit do dvou vágně ohraničených a vzájemně se překrývajících okruhů - politicko-společenských a obchodních zájmů.

Kromě výše zmíněného Roerichova paktu a snahám identifikovat Šambhalu s Ruskem¹⁶⁵, nelze nepřipomenout také Čínsko-Rusko-Japonské spory, které se odehrávaly nad Mongolskem počátkem 20. století. Při nich se také ukázalo použití mýtu o Šambhale jako vhodná vojensko-taktická zbraň¹⁶⁶. Od 60. let je však mýtus o Tibetu jako „Šangri-le“ konfrontován s představou okupované země díky příchodu Tibetanů do Západních zemí¹⁶⁷. Ačkoli světové mocnosti povětšinou tibetské anexi (i dnes) pouze mlčky přihlížejí, tehdy nastupující generace květinových dětí bojující za svobodu a mír s transparenty v rukou vyrazila solidárně do ulic za hlasité podpory svých hudebních bohů. Toto spojení ale jen utvrdilo většinovou společnost v přesvědčení, že „tibetské téma“ je záležitostí „undergroundu“. (Bohudík i tehdy stále existovala úzká skupina intelektuálů a akademiků, kteří potvrzují výjimku.)

Sami Tibetané však nikdy neměli příliš důvod vyvracet západní iluze o Tibetu, neboť by tím mohl v konečném důsledku opadnout zájem o „tibetské téma“. Nejenže by tak odvrátili pozornost od čínsko-tibetské situace, ale zároveň by sami sebe připravili o potencionální výtěžek z tibetských obchodovatelných artiklů¹⁶⁸. Exilová diaspora tak má paradoxně před sebou celkem světlou budoucnost, dokud bude jejich domovina v ohrožení. Spolu s výše popsaným vývojem pohledu na Tibet však přichází i některá „odhalení“, která se začínají pomalu ukotvovat v obecném povědomí (například že Tibet nikdy nebyl zas tak izolován nebo že existovala i celkem

¹⁶⁴ To potvrdila v dopise i dalajlamova kancelář v roce 1972 (viz ROZEHNALOVÁ 2002: s. 14.)

¹⁶⁵ A nejen s Ruskem. Do širšího politicko-vojenského kontextu to zasazuje A. Berzin - viz *Russian and Japanese Involvement with Pre-Communist Tibet: The Role of the Shambhala Legend*.

¹⁶⁶ Více na toto téma viz BERZIN: *Exploitation of the Shambhala Legend for Control of Mongolia*.

¹⁶⁷ Viz LOPEZ 2007.

¹⁶⁸ Mezi ty lze zařadit jak hmotné, tak i duchovní statky v podobě různých buddhistických seminářů pod vedením tibetských i západních lamů. Fakt, že již samotné označení jakéhokoli produktu jako „tibetského“ vzbuzuje u (potencionálních) zákazníků větší zájem, mohu potvrdit i z vlastní zkušenosti. Mimo jiné pracuji totiž v tibetské čajovně, a ze zkušenosti vím, že když nalepím na jeden ze dvou totožných výrobků samolepku s tibetskou vlajčkou a heslem „FREE TIBET“, prodám ho vždy jako první.

mocná tibetská armáda)¹⁶⁹. Je jich však stále příliš málo, než aby dokázaly změnit celkové vnímání Tibetu, o což ostatně v posledku nikdo ani moc neusiluje¹⁷⁰.

Aktuálním problémem (který částečně pramení z rampaisu) je také poměrně velké množství různých „buddhistických“ center na Západě, kde je originální tibetská tradice často mylně vykládána nejen západními lamy, ale také samotnými Tibetany. Monetizace dharmy je v tomto kontextu jasně patrná, což v konečném důsledku nijak nepomáhá vylepšit soudobý profil Tibetu v myslích běžných lidí. Bharati (1974) konkrétně jmenuje vícero zástupců z řad lamů, vůči kterým má oprávněné výhrady a pochyby. Asi nejznámějším byl Čokji Gjaccho Dungpa (tib. *chos kyi rgya mtsho drung pa*), jehož jméno zde zmiňuji nikoli náhodou. Byl totiž horlivým propagátorem Šambhalského mýtu na Západě, který ale interpretoval značně inovativním, ale také kontroverzním způsobem. Na základě jeho učení byla v roce 2000 založena i „škola“ (možná lépe „směr“) zvaná „Šambhalský buddhismus“¹⁷¹.

Silným tématem plným kontroverze bývají tantrické nauky¹⁷² všeobecně, hlavně kvůli svému sexuálnímu podtextu. Ten však reprezentuje pouze malou část původního učení, ale na Západě je mu přikládána až příliš velká váha¹⁷³. V podobě, v jaké je tantra začleněna do tibetského buddhismu, pak pro někoho představuje (stále ještě¹⁷⁴) zvrácené pojetí buddhistické dharmy a pro druhého její logické vyústění, které se stalo jedním ze základních kamenů hnutí New Age¹⁷⁵. Podobně neadekvátní interpretace se „dočkala“ také „Tibetská kniha mrtvých“ (tib. *bar do thos grol*; čes. „vysvobození v mezistavu skrze naslouchání“), která se stala například prerekvizitou pro LSD experimenty Timothy Learyho (aspol.) popsané v populární

¹⁶⁹ Viz LOPEZ 2007.

¹⁷⁰ Peter Bishop tuto situaci celkem trefně pojmenovává jako „komplex Šangri-la“. Viz BISHOP 2000.

¹⁷¹ Informace „z první ruky“ lze získat přímo na webu jeho stoupců: <http://shambhala.org>.

¹⁷² Inicijace do Kálačakratantry se také v posledních přibližně čtyřiceti letech staly jedním z výrazných projevů tibetského nacionalismu právě díky Šambhalskému mýtu a stala se z nich postupně skutečně masová událost. (Podrobněji viz HAMMAR 2005: s. 11 - 16.)

¹⁷³ O tantře v Čechách doporučuji shlédnout dokument z produkce kina Aero - viz <http://www.kinoaero.cz/cz/film/4035/Tantra/>.

¹⁷⁴ Orientalistická představa (mimo jiné i) tibetského buddhismu (tehdy „lamaismu“) jako „zvráceného“ pramení hlavně z viktoriánského období, kdy došlo k prvním nálezům buddhistických textů v sanskrtu a pálí v oblasti severní Indie. Tento „starší“ buddhismus byl označen za pravý a původní a ostatní nauky byly posuzovány podle míry „hereze“, což mělo samozřejmě neblahý vliv zejména na mahajánový a vadžrajánový buddhismus. Tento náhled na Tibetany jako na „zaostalé heretiky“ se však změnil hlavně se začátkem čínské okupace, kde na sebe „zlou“ roli převzala Čína a Tibet začal být vnímán jako Hiltonova „Šangri-la“ uchováující do té doby na Západě neznámé duchovní a kulturní poklady (viz LOPEZ 2007).

¹⁷⁵ Viz HAMMAR 2005: s. 7.

knize „*The Psychedelic Experience: A Manual Based on The Tibetan Book of the Dead*“. Nejen díky tomu tak vzniklo další spojení mezi příznivci „orientálního duchovna“ a uživateli mysl povzbuzujících látek z kategorie drog.

Množství lidí je též přesvědčeno, že okultní nacistická společnost zvaná „Thule“ se opakovaně pokusila nalézt armádu (a moc) ukrytou v Šambhale. Jak už to tak bývá, pravda je o trochu komplikovanější¹⁷⁶. Ano, fascinace některých klíčových postav kolem A. Hitlera (včetně jeho samého) okultismem a jejich fanatická posedlost hledáním původu Árijské rasy byla pravděpodobně jedním z motivů pro uspořádání expedice do Tibetu (1938 - 39) pod vedením Ernsta Schäfera. A ano, společnost Thule skutečně existovala (zal. 1910 Felixem Niednerem) a spolu s dalšími „buňkami“ tvořila okultně-historicko-antropologické pozadí nacismu, zkoumající mimo jiné i nejrůznější mýty, mezi nimiž s největší pravděpodobností mohla figurovat také Šambhala. Jak je ale popsáno již v předchozích oddílech této práce, některé prameny se shodují na umístění pravlasti indo-árijských kmenů a domnělé lokality Šambhaly (resp. její historické předlohy, resp. místa původu Kálačakry) do stejné oblasti. Je tak možné se domnívat, že právě díky tomu došlo k populární záměně původní motivace nacistů pro uspořádání jejich expedice.

Zkrátka podobných problematických oblastí mylné interpretace tibetských a buddhistických pojmů je celá řada¹⁷⁷, avšak předmětem této práce není jejich hloubkový rozbor. Jsou zde zmíněny pouze pro lepší pochopení širšího kontextu¹⁷⁸, ve kterém se v našem prostředí pohybuje také termín „Šambhala“.

¹⁷⁶ Viz BERZIN: „*The Nazi Connection with Shambhala and Tibet*“.

¹⁷⁷ Na toto téma doporučuji Lopezovu knihu „*Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West*“ (1998).

¹⁷⁸ Stručný přehled s dobrým komentářem ohledně historie zkoumání západních představ o Tibetu je představen ve článku J. Rozehnalové (viz 2003 a 2005)

Závěr

Studium historických kořenů mýtu a tradičních představ o Šambhale se zdá být nutnou prerekvizitou pro správné pochopení různých soudobých trendů a představ. Nelze ho tedy podceňovat. Je zajímavé sledovat, jak se tento mýtus postupně utvářel a jaké podoby nabíral v původním asijském prostředí. Tradiční výklad jeho symboliky, který umožnil postupnou synkrezí s dalšími (nejen) buddhistickými představami a legendami, jasně dokazuje význam prostředí, ve kterém dochází k jeho interpretaci.

Z toho důvodu ukazuje adaptace šambhalského mýtu v rámci západní kultury zcela nové obzory a také sekundární vliv, který má na desítky dalších představ. Jeho varianta, známá pod jménem Šangri-la, na sebe (zejména od 60. let) vzala podobu „skutečného západního Tibetu“, jehož mystický charakter překrývá „nudnou“ realitu „neznámého asijského Tibetu“. Vystává tak otázka, jestli „Ten Tibet“, za jehož svobodu se po celém světě protestuje, je vůbec ještě skutečnou zemí - reálným místem, nebo jestli jde už jen o jeho západní verzi, kterou si tím bráníme pro sebe. Je to tedy boj za jednu z posledních utopií, která nese dědictví dávných kultur bez poskvrny globálních tendencí a jednoho dne nás snad zachrání před námi samými? Protestujeme vůbec za stejnou věc jako Tibetané, jejichž domovina je místem, kde jsou tradice předků vytlačovány za okraj společnosti? Že by si Západ stále ponechával svůj někdejší „okcidentocentrismus“?

To vše jsou možné podněty k dalšímu studiu. Jisté však je, že množství symbolů a různorodých vrstev, které překrývají prapůvodní účel mýtu, nechává volný prostor pro další výklad, který se vždy podřizuje svým soudobým okolnostem. Nyní, kdy je ohrožení dharmy spojeno s tématem svobody v Tibetu, je nacionální význam Kálačakratantry a šambhalské eschatologie velmi aktuální hlavně mezi Tibetany. Pro nás, Západany, však její skutečný přínos spočívá v „pojistce“, kterou pro nás ve své podobě Šangri-ly představuje.

Poznámka o přepisech

V textu je použito zavedených pravidel pro přepis orientálních jazyků do češtiny za použití českých specifických znaků pro přiblížení jejich výslovnosti, a to dle transkripce navrhované Josefem Kolmašem (platí pro tibetštinu). Výrazy méně známé jsou uváděny pro jistotu ještě někdy v uvozovkách (pro snadnější orientaci). V závorce je pak vždy při jejich prvním výskytu v textu uvedena i transliterace kurzívou (dle Wylieho pravidel bez použití kapitálek a pomlček), eventuelně pak sanskrtský ekvivalent či český překlad. Pro sanskrt je užito standardní transkripce do češtiny, nereflektující rozdíly v původním pravopisu (ty jsou v závorce následně transliterovány za použití abecedních znaků sady IPA dle mezinárodního standardu). Pro čínské názvy je užito pouze standardního přepisu do pinyinu. Přepisy, vysvětlivky ani překlady nejsou uváděny u pojmů již běžně zavedených (např. bódhisattva) či u pojmů, kde znalost jejich dalších detailů není nijak přínosná pro pochopení kontextu.

Seznam použité literatury

- BAUER, Wolfgang, 1976. *China and the Search for Happiness: Recurring Themes in Four Thousand Years of Chinese Cultural History*. Překl. Michael SHAW. New York: Seabury Press. ISBN 9780816492763.
- BĚLKA, Luboš, 2004. *Buddhistická Eschatologie: Šambhalský Mýtus*. Brno: Masarykova univerzita. ISBN 80-210-3491-2.
- BĚLKA, Luboš, 2007. *Kalachakra and the Twenty-Five Kulika Kings of Shambhala: A Xylograph from Prague*. Religio. vol. 15, no. 1, s. 125 – 138.
- BERĎAJEV, Nikolaj Alexandrovič, 1992. *Duše Ruska*. Překl. Ivo POSPÍŠIL. Brno: Petrov. ISBN 9788085247398.
- BERNBAUM, Edwin, 1985. *The Mythic Journey and Its Symbolism: A Study of the Development of Buddhist Guidebooks to Šambhala in Relation to Their Antecedents in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California. Dizertace.
- BERNBAUM, Edwin, 2001. *The Way to Shambhala: A Search for the Mythical Kingdom Beyond the Himalayas*. Boston: Shambhala Publications. ISBN 9781570628740.
- BEROUNSKÝ, Daniel, 2013. *Archaická tibetská literatura: (7.-10. století)*. Brno: Masarykova univerzita. ISBN 9788021063587.
- BERZIN, Alexander, 1996. *Mistaken Foreign Myths about Shambhala*. berzinarchives.com [online] [17. července 2015]. Získáno z: http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/advanced/kalachakra/shambhala/mistaken_foreign_myths_shambhala.html
- BERZIN, Alexander, 2003. *Exploitation of the Shambhala Legend for Control of Mongolia*. berzinarchives.com [online] [16. července 2015]. Získáno z: http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/advanced/kalachakra/shambhala/exploitation_shambhala_legend_mongolia.html
- BERZIN, Alexander, 2003. *Russian and Japanese Involvement with Pre-Communist Tibet: The Role of the Shambhala Legend*. berzinarchives.com [online] [17. července 2015]. Získáno z: http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/advanced/kalachakra/shambhala/russian_japanese_shambhala.html

- BERZIN, Alexander, 2003. *The Nazi Connection with Shambhala and Tibet*. berzinarchives.com [online] [17. July 2015]. Získáno z: http://www.berzinarchives.com/web/en/archives/advanced/kalachakra/shambhala/nazi_connection_shambhala_tibet.html
- BHARATI (FISCHER), Agehananda (Leopold), 1974. *Fictitious Tibet: The Origin and Persistence of Rampaism*. serendipity.li [online] Tibet Society Bulletin. vol. 7. [12. května 2015]. Získáno z: <http://www.serendipity.li/baba/rampa.html>
- BISHOP, Peter, 1993. *Dreams of Power: Tibetan Buddhism and the Western Imagination*. London: Fairleigh Dickinson University Press. ISBN 9780485113280.
- BISHOP, Peter, 2000. *The Death of Shangri-la: The Utopian Imagination and the Dialectics of Hope*. A Journal of Social Ecology. 2., s. 7–26.
- BRAUEN, Martin, 1998. *Mandala: Posvátný Kruh Tbetského Buddhismu*. Překl. Miroslav KRŮTA, Praha: Volvox Globator. ISBN 9788072071456.
- BUFFETRILLE, Katia, 1998. *Reflections on Pilgrimages to Sacred Mountains, Lakes and Caves*. Získáno z: Alex MCKAY, ed. Pilgrimage in Tibet. Richmond: Curzon Press, s. 18 – 34.
- CABEZON, José Ignacio and Roger JACKSON, 1995. *Tibetan Literature: Studies in Genre*. United States: Snow Lion Publications. ISBN 9781559390446.
- DAS, Purnprajña, ed., 2006. *Śrī Kalki Purāna*. Mathura: Jai Nitāi Press.
- DON YOD, Blo gros, 2005. *Dus 'khor chos 'byung indra nI la'i phra tshom*. Mirik: 'bo dkar nges don chos 'khor gling, s. 405 - 406.
- HAMMAR, Urban, 2005. *Studies in the Kālacakra Tantra - A History of the Kālacakra in Tibet and a Study of the Concept of Ādibuddha, the Fourth Body of the Buddha and the Supreme Unchanging*. Stockholm. Dizertace.
- HARÁKOVÁ, Renata, 2006. *Buddhistický ráj Sukhávati*. Brno: Masarykova Univerzita. Bakalářská práce.
- HILTON, James, 1970. *Ztracený Obzor*. Světová četba. Překl. Běla VRBOVÁ-PAVLOUSKOVÁ. Praha: Odeon. ISBN 01-105-70.
- HOFFMANN, Helmut, 1969. *Kalachakra Studies I: Manichaeism, Christianity and Islam*. Central Asiatic Journal. vol. 13, s. 52 – 73.

- HUBER, Toni, 1999. *Sacred Spaces and Powerful Places in Tibetan Culture*. Dharamsala, H.P: Library of Tibetan Works and Archives. ISBN 9788186470220.
- HUC, M., 1860. *Recollections of a Journey through Tartary, Thibet, and China, during the Years 1844, 1845, and 1846* [online]. New York: D. Appleton & co. [23. července 2015]. Získáno z: <https://archive.org/details/recollectionsaj03sinngoog>
- KARLACH, Jan, 2008. *Za výkřiky 'Free Tibet' stojí nejen solidarita, ale i velké pokrytectví*. karosh.net [online] [16. července 2015]. Získáno z: <http://www.karosh.net/cs/text-a-galerie/za-vykriky-free-tibet-stoji-nejen-solidarita--ale-i-velke-pokrytectvi-39.html>
- KNAPP, Stephen. *Kalki: The Next Avatar of God*. stephen-knapp.com [online] [17. července 2015]. Získáno z: http://www.stephen-knapp.com/kalki_the_next_avatar_of_God.htm
- KOLMAŠ, Josef, 2009. *Malá Encyklopedie Tibetského Náboženství a Mytologie*. Praha: Libri. ISBN 9788072773947.
- LOPEZ, Donald S., 2007. *New Age Orientalism: The Case of Tibet*. non-theist.blogspot.cz [online]. [17. července 2015]. Získáno z: <http://non-theist.blogspot.cz/2007/11/new-age-orientalism-case-of-tibet.html?m=1>
- LOPEZ, Donald S., 1998. *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 9780226493107.
- MARTINEC, Tomáš, 2006. *Proměny Zobrazení Tibetu (vznik mýtu Šangri-la)*. Dobrá adresa. 10., s. 4-29.
- MILTNER, Vladimír, 1997. *Malá Encyklopedie Buddhismu*. Praha: Práce. ISBN 9788020803948.
- NEWMAN, John, 1992. *The Wheel of Time: the Kalachakra in Context*. United States: Snow Lion Publications. ISBN 9781559390019.
- PRAKASH, Buddha, 1965. *Uttarakuru*. Bulletin of Tibetology. vol. 1, s. 27–34.
- ROZEHNALOVÁ, Jana, 2002. *Mistr mystifikace Lobsang Rampa aneb vysněný Tibet*. Universitas. 1., s. 12 – 19.
- ROZEHNALOVÁ, Jana, 2003. *Obzor znovu nalezený - bádání o vysněném Tibetu*. Sacra. 1., s. 18–27.

- ROZEHNALOVÁ, Jana, 2005. *Zrcadlo orientalismu - obrazy Tibetu v českém prostředí*. Mezinárodní vztahy. 3., vol. 40, s. 44–62.
- SAID, Edward W., 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon. ISBN 9780394428147.
- SAID, Edward W., 2008. *Orientalismus: západní koncepce Orientu*. Překl. Petra NAGYOVÁ Praha: Paseka. ISBN 9788071859215.
- SCHELL, Orville, 2000. *Virtual Tibet: Searching for Shangri-La from the Himalayans to Hollywood*. New York: Metropolitan Books. ISBN 9780805043815.
- SHAKYA, Tsering, 1991. *The Myth of Shangri-la*. Lungta. Special Issue Tibetan Authors. s. 20–23.
- SUTHERLAND, Mary. *In Search of Shambhala* [online] [7. August 2015]. Získáno z: http://www.bibliotecapleyades.net/sociopolitica/sociopol_shambahla06.htm
- TUCCI, Giuseppe, 1940. *Travels of Tibetan Pilgrims in the Swat Valley*. Greater India Society.
- TUCCI, Giuseppe, 1980. *The Religions of Tibet*. Překl. Geoffrey SAMUEL. Berkeley: University of California Press. ISBN 9780520038561.
- TĚRENTĚV, Andrej A., 2004. *Opredělitel' Buddhistskijch Izobraženij (Buddhist Iconography Identification Guide)*. Sankt-Petěrburg: Nartang. ISBN 9785901941119.
- WERNER, E. T. C., 1976. *A Dictionary of Chinese Mythology*. Wakefield, NH: Longwood Press. ISBN 9780893410346.
- WERNER, Karel, 1996. *Malá Encyklopedie Hinduismu*. Brno: Atlantis. ISBN 80-7108-129-9.
- WILLIAMS, Paul, Anthony TRIBE, 2011. *Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice*. Překl. Dušan ZBAVITEL. Praha: ExOriente. ISBN 9788090424685.
- WYLIE, Turrel V., 1965. *The Tibetan Tradition of Geography*. Bulletin of Tibetology. vol. 2, s. 17–25.
- ŽAGABPA, Cipön Wangčhug Dedän, 2008. *Dějiny Tibetu*. Překl. Josef KOLMAŠ. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. ISBN 9788071064107.
- kolektiv autorů. *Tibetan Buddhism in the West | Problems of Adoption & Cross-Cultural Confusion* [online] [13. července 2015]. Získáno z: <http://info-buddhism.com>
- *(seznam příloh viz. Obsah)*

Přílohy

A) Jmenný seznam vládců Šambhaly

Seznam třicetidvou vládců Šambhaly je víceméně ustálený co do počtu, nikoli však co do pořadí a jednotností v zápisu jejich jmen. Následující seznam je ustálenou podobou návrhu panteonu tak, jak ho předkládá Lokeš Čandra ve svých publikacích a ke kterému se přiklání také Luboš Bělka (viz např. 2004). Některé varianty jak tibetských, tak sanskrtských zápisů jmen lze nalézt ve sbírce „156 postav mandaly Kálačakry“ autora Lhajiwanga Čhugčena (tib. *lha yi dbang phyug chen*), která je k nalezení v práci A. Těrentěva (viz TĚRENTĚV 2004: s. 256, obr. 2a). Sanskrtské ekvivalenty jmen uvedeny podle prací L. Bělky. Texty neposkytují moc informací o historii Šambhaly před jejím prvním vladařem. Existují však zmínky spojující tuto dynastii s rodem Šákjů, ze kterého pocházel i sám Buddha, nebo že původními posvátnými texty této říše byly védy¹⁷⁹. Pro rámcovou představu o datování lze říci, že každý z vládců vládl přibližně sto let¹⁸⁰.

Římská číslice označuje celkové pořadí vládce. arabská číslice jeho pořadí ve vztahu k jeho titulu. Tituly jsou dvojí. „Čhögjal - dharmarádža“ (tib. *chos rgyal*; skrt. *dharmarāja*) by se do češtiny dal v tomto kontextu přeložit snad jako „vládce nauky“ či „dharmový král“ ve smyslu že „vládne v souladu s dharmou“. Překlad „Rigdän - kalki“ (tib. *rigs ldan*; skrt. *kalki*) je ale značně problematický. Sanskrtský prototyp odvozený od substantiva „kalkaḥ“ (čes. hřích, zvrácenost apod.) má posesivní tvar „kalkin“ („mající/patřící k XY“) a jeho nominativ je „kalki“. Tibetský překlad však v českém znění znamená přibližně „vlastník společenské stratifikace“ či konkrétněji „tvůrce kasty“ (tomu odpovídá jiný sanskrtský termín „kulika“). Tento posun má nejspíše na svědomí první král z linie kalkinů, který svými činy v podstatě znovusjednotil obyvatele Šambhaly do jediné „vadžrakuly“ čili „diamantové rodiny“¹⁸¹. Z toho důvodu je u všech „kuliků“ uveden titul „kalki“. Po pomlčce následuje emanace bódhisattvy/hněvivého božstva (hb) ze seznamu uvedeného Newmanem (1992).

¹⁷⁹ Viz NEWMAN 1992: s. 58. Bernbaum však zmiňuje, že šlo o jakousi autochtonní nauku, rozhodně však odlišnou od buddhismu (viz BERNABUM 2001: s. 12). Ve své dizertaci (1985: s. 102 - 103) také zmiňuje, že Šambhala byla pojmenována podle Šákji Šambhy, který utekl z Indie na sever, prchajíc před masakrem svého rodu. Naznačuje také, že může jít o mytologizaci událostí doprovázejících založení Chotanského království Ašókovým synem. Chotan tak teoreticky mohl být předlohou pro Šambhalu.

¹⁸⁰ Tamtéž.

¹⁸¹ Viz BERNABUM 1985: s. 157 - 158. O tom, proč není vhodné v tomto kontextu spojovat termíny „rigdän“ a „kulika“ (stejně tak jako „dagpa“ a „kírťi“), se zmiňuje jak Bernabum (1985: s. 197), tak například i Newman (1992: s. 83).

- I. 1. čhögjal Dawazang (tib. *zla ba bzang*), dharmarádža Sučandra - Vadžrapáni
- II. 2. čhögjal Lhajiwang (tib. *lha yi dbang*), dharmarádža Dévéndra či Suréšvara - Kšitigarbha
- III. 3. čhögjal Zidžidčän (tib. *gzi brzhid can*), dharmarádža Tédžasvín - Jamantaka (hb)
- IV. 4. čhögjal Dawačhin (tib. *zla bas byin*), dharmarádža Čandradatta či Somadátta - Sarvani-
varanaviškambhi
- V. 5. čhögjal Lhaiwangčhung (tib. *lha 'i dbang phyug*), dharmarádža Dévéšvara či Suréšvara -
Džambhaka (hb)
- VI. 6. čhögjal Nacchogzug (tib. *sna tshogs gzugs*), dharmarádža Čitrarúpa či Višvamúrta - Mana-
ka (hb)
- VII. 7. čhögjal Lhaiwangdän (tib. *tha 'i dbang ldan*), dharmarádža Dévéša či Suréšana - Kha-
garbha
- VIII. 1. rigdän Džampal Dagpa (tib. *'jam dpal grags pa* či *'jam dbyangs grags*), kalki
Maňžušrí(-kírta) či Maňžu Jašas - Mandžughóša (Mandžušrí)
- IX. 2. rigdän Pämakar (tib. *padma dkar*), kalki Pundaríka - Lókanáthav (Avalókitéšvara)
- X. 3. rigdän Zangpo (tib. *bzang po*), kalki Bhadra - Jamantaka (hb)
- XI. 4. rigdän Namgjal (tib. *rnam rgjal*), kalki Vidžája - Kšitigarbha
- XII. 5. rigdän Seňenzang (tib. *bshes gnyen bzang*), kalki Mitrabhadra či Sumitra - Džambhaka
(hb)
- XIII. 6. rigdän Rinčhenčhang (tib. *rin chen phyag*), kalki Ratnapáni či Raktapáni - Sarvani-
varanaviškambhi
- XIV. 7. rigdän Khjabdžungbä (tib. *khyab 'jug sbas*), kalki Višnugupta - manaka (hb)
- XV. 8. rigdän Ňimadag (tib. *nyi ma grags*), kalki Súrja(-kírta) či Arka(-kírta) - Khagarbga
- XVI. 9. rigdän Šintu Zangpo (tib. *shin tu bzang po*), kalki Subhadra - Vighnašakta (hb)
- XVII. 10. rigdän Gjamecho Namgjal (tib. *rgya mtsho rnam rgyal*), kalki Samudavidžja -
Vadžrapáni
- XVIII. 11. rigdän Gjalka (tib. *rgyal dka'*), kalki Durdžája či Adžja - Jamantaka (hb)

- XIX. 12. rigdän Ödnang Ňima (tib. *'od snang nyi ma*), kalki Súrja - Kšitigarbha
- XX. 13. rigdän Dawäod (tib. *zla ba'i 'od*), kalki Čandraprabha či Šaši - Sarvanivaranaviškambhi
- XXI. 14. rigdän Nacchogzug (tib. *sna tshogs gzugs*), kalki Čitrarúpa či Višvarúpa - Džambhaka (hb)
- XXII. 15. rigdän Sakjong (tib. *sa skyong*), kalki Parthíva či Mahípála - Khagarbha
- XXIII. 16. rigdän Thajäñen (tib. *mtha' yas gnyen*), kalki Ananta - Manaka (hb)
- XXIV. 17. rigdän Sengge (tib. *seng ge*), kalki Simha či Harivikrama - Vadžrapáni
- XXV. 18. rigdän Pälkjong (tib. *dpal skyong*), kalki Šrípála - Vighnašakta (hb)
- XXVI. 19. rigdän Nampänon (tib. *rnam par gnon*), kalki Vikráma - Jamantaka (hb)
- XXVII. 20. rigdän Tobpočhe (tib. *stobs po che*), kalki Mahábala - Kšitigarbha
- XXVIII. 21. rigdän Magagpa (tib. *ma 'gags pa*), kalki Aniruddha - Džambhaka (hb)
- XXIX. 22. rigdän Mijisengge (tib. *mi'i seng ge*), kalki Nárasimha - Sarvanivaranaviškambhi
- XXX. 23. rigdän Wangčhug (tib. *dbang phyug*), kalki Mahábala či Mahéšvara - Khagarbha
- XXXI. 24. rigdän Thajä Namgjal (tib. *mtha' yas rnam rgyal*), kalki Anantadžaja - Vadžrapáni
- XXXII. 25. rigdän Dagpo Khorločan (tib. *drag po 'khor lo can*), kalki Rudra Čakrin - Mandžughóša

B) Jmenný seznam avatárů Višnua

Počet se může měnit v závislosti na zdroji, avšak tradiční je výčet těchto desíti:

- I. ryba
- II. želva
- III. kanec
- IV. Narasimha (čes. „člověkolev“ či též „lidský lev“)
- V. trpaslík
- VI. Ráma se sekyrou
- VII. Ráma

VIII. Krišna

IX. Buddha

X. Kalki

C) Transliterace tibetského textu a jeho překlad

(Viz DON YOD 2005: s. 405 - 406.)

gsum pa de'i dpung dang bcas pas kla klo rnams ji ltar gzhom pa'i tshul ni/ g.yul du kla klo dag la bsnun par byed pa mtha' dag sa'i steng du drag po 'khor lo can rang gi dpung ni shing rta dang/ rta dang/ glang po che dang/ rkang thang gi dpung yan lag bzhi dang ldan pa kla klo dang 'khrugs pa'i dus 'dir kai (sic) la sha'i ri bo la gnas pa lha yis bkod pa'i grong ka la' panas 'khor los bsgyur ba rigs ldan drag po dpung dang bcas pa phyir 'byung bar 'gyur te/ de'i tshe na drag po dbang phyug chen po la sogs pa lha chen po bcu gnyis 'khor dang bcas pa dag kyang rigs ldan drag po la dpung gi grogs dag sbyin par 'gyur te/ rigs ldan gyis rta mchog gi ting nge 'dzin gyis sprungl pa' rdo yi rta dang/ glang po'i dbang po dang/ gser gyi shing rta pa dang/ mi'i bdag po phyag na mtshon cha ldan pa dpa' bo rnams kyang rigs ldan gyi dpung du 'byung ngo/ de yang rlung gi shugs can gyi rdo'i rta pa bye ba phrag dgu'i grangs dang ldan pa/ chang gis dregs pa'i glang po che 'bum phrag bzhi/ shing rta 'bum phrag lnga/ a kśo hi ṇi (sic) dpung tshogs bzhi'i dmag drug dang ldan pa/ shambha (sic) la'i yul go drug gi mi'i dbang po cod pan bcings pa dgu bcu rtsa drug ste/ de ltar rigs ldan gyi dpung lha chen bcu gnyis dang bcas pa chu bo shī ta'i lhor byon te kla klo'i sde mtha' dag brlag par byed par 'gyur ro/ ji ltar 'thab pa'i tshul yang rigs ldan gyi 'khor mchog tu rno ba'm dbal tsha ba'i dpa' bo zhes pha rol gzhom pa'i snying stobs dang ldan zhing gang gtad par thogs med du 'bigs pa'i 'phong skyen pa'i dpa' bo rnams kyis kla klo'i dpung gi tshogs la mtshon gyis bsnun par bya bar 'gyur zhing/ de bzhin du rigs ldan gyi dpung gi glang po'i dbang pos kla klo'i glang po la dang/ rdo yi rta yis pha rol gyi rta rnams la bsnun cing rigs ldan 'khor gyi sa skyong mi bdag rnams kyis kla klo'i dbang po'i 'khor gyi sa skyong rnams la bsnun par byed do/ kla klo'i dmag dpon rta'i bzhon pa la gnas pa zla ba chen po'i bu ni rigs ldan gyi 'khor ha nu manā dā (sic) zhes pas rnon po'i mtshon gyis bsnun par 'gyur zhing/ rigs ldan gyi grogs su gyur pa drag po dbang phyug chen po la sogs pa lha chen po bcu gnyis kyis kla klo'i dbang po'i mgon byed pa'i nag phyogs lha min bdud kyi rigs mtha' dag la bsnun par byed/

lha min kla klo'i bdag po byed pa'i blo la drag po rigs ldan 'khor lo can nid kyi phyag gi mtshon gyis bsnun par mdzad do/

Za třetí, co se týče způsobu poražení armády a jednotlivých barbarů¹⁸². Na bojiště, na místo [kde dojde k] probodnutí těch všech barbarů¹⁸³, [přijede¹⁸⁴] Dagpo Khorločan se svou armádou čtyř částí: povozů, koní, velkých slonů a pěchoty. Z bohy uspořádaného města Kalápy, [situovaného] u hory Kailás, vzejde rigdän Dagpo roztácející Koleso¹⁸⁵ spolu [se svou] armádou, aby se v tomto čase střetl s barbary. Tou dobou se Mahéšvara¹⁸⁶ [a s ním¹⁸⁷] doprovod dvanácti božstev nabídnou stát se rigdän Dagpovými spolubojovníky. V oddílech armády se objeví zázračné projevy meditačního vnoru rigdäna [zaměřeného] na Skvělého koně¹⁸⁸: kamenní koně, silní sloni, zlaté povozy a vůdci lidí, odvážně svírající v rukou zbraně. Dále také jezdci na kamenných ořích [s] mocí větru [v] počtu devadesáti milionů, čtyři sta tisíc velkých opilých slonů, pět set tisíc povozů, armáda šesti akšóhiní¹⁸⁹ čtvera oddílů vojáků a devadesát šest nositelů koruny, vládců devadesát šesti oblastí Šambhaly. Takto dorazí rigdänova armáda spolu s dvanácti velkými božstvy na jih od řeky Šítá, [kde] dojde k naprostému zničení druhu¹⁹⁰ barbarů.

[A dále] také ke způsobu boje, jakým rigdänův skvělý doprovod tak řečených bystrých či nabroušených hrdinů porazí protivníky. Díky [těm] jež jsou obdařeni statečností a kteří bez čekání na pověření k bodnutí, [tedy díky] hrdinům [z řad] schopných lukostřelců, probodnou skupiny barbarských armád [na pouhé] ukázání. Zároveň [díky] moci rigdänových armádních slonů [za probodnutí¹⁹¹] slonů barbarů, [díky] kamenným koním, [kteří také] probodnou jednotlivé koně druhé strany [a díky] jednotlivým vládům lidí [z] rigdänova doprovodu, [kteří] pro-

¹⁸² Orig. „spolu s jednotlivými barbary“.

¹⁸³ Orig. „těch naprosto všech barbarů“.

¹⁸⁴ Orig. s nevyjádřeným přísudkem.

¹⁸⁵ Ve smyslu dharmy. proto uvádím s velkým počátečním „K“.

¹⁸⁶ Tj. Šiva (skrt. *śiva*).

¹⁸⁷ Orig. „spolu s“.

¹⁸⁸ Tj. Hajagríva (skrt. *hayagrīva*).

¹⁸⁹ Akšóhiní (skrt. *akṣauhīnī*) je míra vojska uváděná v Mahábháratě při popisu bitvy na Kuruově poli. 1 akšauhini je uváděna jako 21 870 vozů, 21 870 slonů, 65 610 koní a 109 350 pěších vojáků (Mahábhārata, Adi Parva 2.15-23, <http://www.sacred-texts.com/hin/m01/m01003.htm>, navštíveno 14. 8. 2015).

¹⁹⁰ Ve smyslu „skupiny“.

¹⁹¹ Orig. s nevyjádřeným přísudkem.

bodnou jednotlivé vládce [z] okruhu barbarských vladařů. Co se týče generála barbarů dlícího v koňském sedle, syna velkého Dawy, [ten] bude probodnut ostrým mečem [patřícím jednomu z] rigdánova doprovodu zvanému Hanummand. A [díky] rigdánově zpřátelení se s Mahéšvarou, stejně tak jako s dvanácti velkými božstvy, bude naprosto probodnuta skupina¹⁹² barbarských vládnoucích ochránců temné strany asurů a démonů. Duše asury, toho jenž vládne barbarům, bude probodnuta ruční zbraní samotného Dagma rigdän Khorločana.

¹⁹² Orig. „kasta“, obecněji však „skupina lidí stejného původu“.