

BURJATŠTÍ „PŘEVŤELENCI“ (CHUBILGANI)¹

Luboš Bělka

Ústav religionistiky, FF MU, Brno

Původně velmi abstraktní, teoreticky a filosoficky komplikovaná představa o „trojím těle buddhy“ (skrt. *trikája*), která byla výsadou náboženských disputací v indických a jiných edukačních kláštorech, doznala v tibetském buddhismu zásadní proměny. Nový způsob chápání „třetího těla buddhy“ byl povytce praktický, nikoliv jen teoretický či „scholastický“ a měl velký dopad v oblasti politicko-mocenské. Kategorie „trojího těla buddhova“ přestala být předmětem rozprav a úvah připomínajících evropskou středověkou scholastiku. Původní postulát o jedinečnosti, výlučné existenci „těla proměny“, či „projeveného těla“ (skrt. *nirmánakája*), jakožto fyzické existence prince Siddhárthy, pozdějšího Buddhy Šákjamuniho, v indické mahájánské tradici formulovaný především Asangou, se totiž rozšířil i na jiné osoby. V tibetském buddhismu zahrnuje kategorie „měřitelného těla“, neboli „proměněného těla“, tibetsky nazývaná tulku,² všechny rozpoznané (zнову)zrozence význačných zemřelých osobností náboženského života.

Vznik instituce tulkuů v Tibetu je spojen s postavou druhého karmapy, jménem Karma Pakši,³ jehož instalace do funkce proběhla na počátku 13. století. Od té doby se v severním buddhismu postupně vyvinul propracovaný systém sukcese v ekleziální struktuře, systém obsazování vysokých postí, především v kláštorech, (zнову)zrození předchodců, tedy zemřelých, hodnostářů. Všechny hlavní tradice, či školy tibetského buddhismu (s výjimkou řádu Sakjapa), tedy Ňingmapa, Kagjupa a Gelugpa, mají ve svém čele tulku.⁴ Zemřelého, zpravidla dospělého hodnostáře, nahrazovalo ve funkci dítě, vybrané představiteli dané ekleziální struktury. Výběr, z hlediska buddhistické doktríny se jednalo o identifikaci nového zrození daného hodnostáře, byl tradičně kodifikován a ritualizován.⁵ Tímto způsobem se v Tibetu, Mongolsku a v menší míře i v dalších zemích severního buddhismu obsazovala většina důležitých postí v ekleziální struktuře. Většina hierarchů měla titul (zнову)zrozenec, tulku či chubilgana a jsou to osoby, do kterých se (zнову)zrodí či emanují buddhistická božstva a bódhisattvové, přicházející na zem mezi lidí a to v lidské podobě, respektive v lidském těle, aby napomohli lidem v dosažení cíle náboženského usilování, vstupu do stavu nirvány, prolomení řetězce znovuzrovnání, vysvobození lidstva z utrpení.

Termín (zнову)zrozenec je z hlediska buddhistické nauky přesnější a výstižnější než často užívaný termín „převtělelec“ či „inkarnace“. Převtělení, reinkarnace, připomíná kategorie „duše“ a „tělo“, metempsychózu či „stěhování duší“, což jsou pojmy v tibetském akademickém buddhismu neznámé. Nové zrození podle buddhismu nevzniká tak, že by si „duše“ našla nové „tělo“, do kterého by vstoupila, ale jedná se o nové seskupení pěti složek (skrt. *skandha*) na základě souboru předchodců skutků (skrt. *karma*). Tibetská představa tulku vychází z pojetí bódhisattvy jako bytosti, která si sama vybírá místo, formu a způsob svého příštího zrození, bytosti, která ze soucitu k ostatním cítícím a trpícím bytostem odkládá svůj vstup do nirvány. Jedná se tedy o představu

řízeného znovuzrozování, nikoliv o převtělování duše. Přesto je vhodné rozlišovat dvě roviny chápání pojmu chubilgana, v náboženské praxi Burjatska se tak vždy činilo. První rovinou, vyšší úrovní chápání pojmu znovuzrozece, je pojetí vycházející z abstraktnější akademické buddhistické doktríny, v níž se skutečně odmítá koncepce duality duše a těla. Druhou rovinou je nižší, populární porozumění pojmu chubilgana, které se dualismu duše a těla nebrání. Lidová víra v chubilgany, či lidový kult převtělenců (zde je termín převtělenec, inkarnace na místě), je v Burjatsku založena na představě převtělování duší, vychází z konceptu, že duše každého zemřelého svatého mnicha se statutem chubilgana opouští materiální schránku a do čtyřiceti devíti dnů se přemísťuje do těla nějakého malého dítěte, zpravidla chlapečka.

V Mongolsku se institut rozpoznaných (znovu)zrozečů objevil a ve větší míře ustanovil až v kontextu druhé vlny šíření buddhismu v 17. století a dosáhl zde značného významu. Institut hlavy mongolské buddhistické ekleziální struktury, džebdzundamba,⁶ bogdgegěn, byl spojen s institutem tulkuovství, zde nazývaný chutuchtu. Prvním mongolským, nebo „nultým“ - existují dva způsoby počítání pořadí - džebdzundambou se stal Tibeťan Künga Ňingpo (*Kun-dga' Sñing-po*), řeholním jménem Taranátha, který se narodil v roce 1575 v Zadním Tibetu a zemřel v roce 1635 v Mongolsku. Taranátha přišel do Mongolska buď společně s chánem Abtajem, nebo nedlouho po něm a v roce 1604 se stal oficiálním nejvyšším hierarchou mongolské buddhistické ekleziální struktury. Vedle této pozice zastával i funkci představeného kláštera Chüře. Z roku 1608 pochází jeho spis „Dějiny buddhismu v Indii“. Mongolský titul džebdzundamba mu byl přiřknut až po smrti, což je zřejmě důvod, proč je někdy počítán jako „nultý“ nejvyšší mongolský chubilgan. Podle dogmatického výkladu buddhistické nauky je Taranátha manifestací, či zrozením budoucího buddhy Maitréji v lidské podobě. Jako jeho nástupce na postu džebdzundamby, tedy jeho znovuzrozenec, byl rozpoznán syn z mongolské aristokratické rodiny Luvsandambildžancan. Na post hlavy ekleziální struktury byl instalován v patnácti letech. Džebdzundamba Luvsandambildžancan je ovšem známější jako Dzanabadzar, vynikající mongolský sakrální sochař. Další jeho přízvisko bylo Vysoký učitel, mongolsky Öndörgegěn. Nejvyšší mongolský chutuchtu byl vybírán, podobně jako dalajlamové a pančhenlamové. V tradiční tibetské ekleziální hierarchii byl chápán jako třetí v pořadí a podléhal stejně jako ostatní vysocí znovuzrozečci schválení „zlatou bumbou“. Jak konstatuje T. D. Skrynnikova, v době formování instituce džebdzundamby chutuchty v Chalše ho nebylo ovšem možné označit za nejvyššího hierarchu, za hlavu mongolské buddhistické ekleziální struktury. Toto místo zaujal džebdzundamba chutuchtu až později.⁷ V Burjatsku byla situace, vzhledem k historickým okolnostem utváření místní ekleziální struktury pod přímou kontrolou carské administrativy, naprosto jiná. Institut bandido chambolamů byl ustanoven rozhodnutím Irkutského guberniálního úřadu z roku 1764, kdy se lama Damba-Dordži Zajagin (Zajajev) stal prvním burjatským nejvyšším hierarchou. Každý bandido chambolama byl voleným ekleziálním hierarchou, který podléhal ruské jurisdikci a složil slib věrnosti carské koruně. Burjatské bandido chambolamové neměli, na rozdíl od jižních sousedů v Mongolsku a Tibetu, nikdy statut znovuzrozece, chubilgana. Naopak byli vybíráni z dospělých mnichů, představených velkých klášterů, významných vzdělanců a náboženských autorit. L. A. Waddell, s odvoláním na C. F. Köppena, sice uvádí, že „Burjati mají poblíž jezera Bajkal velký klášter (...) vedený mnichem s titulem *Khan-po Pandita*, který je prohlašován za inkarnovaného lamu“,⁸ tato informace je však zjevně mylná. Vzhledem k tomu, že Waddellem citovaná práce pochází z let 1857 až 1859, není to překvapující. Navíc C. F. Köppen osobně Zabajkalsko nikdy nenavštívil a vědecké informace o tamním buddhismu byly v polovině minulého století velmi skoupé a útržkovité.

Přestože tradice vyhledávání nových zrození významných náboženských činitelů, chubilganů, neměla v Burjatsku zakotvení, přáli si mnozí mniši i laici, aby po mongolském a tibetském vzoru něco podobného zavedeno bylo. Vzhledem k existenci jasných pravidel regulujících ze strany ruské administrativy buddhistický způsob života v Burjatsku, která takový institut neznala, nebylo možné dát vznik nové tradici burjatských chubilganů, která by vyrůstala na oficiálním podkladu. Formování instituce chubilganů muselo proběhnout jiným způsobem než v Mongolsku. Chubilganem se, na rozdíl od tibetského či mongolského vzorce, z principu nemohl stát nejvyšší ekleziální hierarcha, bandido chambolama. V Burjatsku ostatně také nebyl nikdy v dějinách buddhismu učiněn pokus o zvýšení prestiže hlavy ekleziální struktury zavedením institutu chubilganovství. Znamenalo by to popření zavedených pravidel vyhledávání a ustanovování těchto hodnostářů, vyvrácení regulí, které vycházely z carské administrativy a podléhaly ruské jurisdikci. Institut chubilganů se v Burjatsku mohl rozvinout pouze na nižších úrovních ekleziální struktury, tedy těch, jejichž obsazování nebylo v bezprostřední pravomoci ruských guberniálních úředníků.

V Burjatsku byla buddhistická ekleziální hierarchie utvářena „zhora“, tj. prostřednictvím politické a ekonomické moci carské administrativy. Na utváření struktury burjatského buddhistického společenství (skrt. *sangha*), klášterní sítě a vůbec celého charakteru burjatského buddhismu měla do značné míry určující vliv právě státní moc pravoslavného Ruska. V Mongolsku a Tibetu byl daleko více brán v potaz vliv „zdola“, tedy představy prostých věřících či nižší monastické hierarchie. Instituce tulkuů a chubilganů na čelných místech mongolské a tibetské ekleziální hierarchie je potvrzením tohoto „lidového vlivu“, neboť z náboženského hlediska danou postavu legitimizuje a částečně apolitizuje, deskularizuje. Ruská administrativa pochopitelně upřednostňovala hierarchii bližší svým vlastním představám, snáze ovlivnitelnou s omezeným vlivem „spodního či dolního proudu“ v náboženství, který byl pro ni „nepřehledný“ a tudíž i méně manipulovatelný. To byl jistě jeden z důvodů, proč se ve výnosu z roku 1853 (Ustanovení o buddhistickém duchovenstvu) radikálně zjednodušila burjatská buddhistická hierarchie z původních jednadvaceti (jak je uvádí například Xenija M. Gerasimova⁹) na čtyři kategorie: bandido chambolama, širetuj, lama (gelong a gecchul) a chuvarak.¹⁰

V burjatském buddhismu lze z dostupné literatury doložit přinejmenším čtyři linie chubilganů, linie, které mají autochtonní povahu, tj. vyrůstají z burjatského kulturního a etnického prostředí, jejich průběh souvisel bezprostředně s burjatským či ruským prostředím. Studium fenoménu burjatských chubilganů naráží na vážné problémy. Je jistě paradoxní, že k tak významnému jevu, který přesahuje náboženskou každodennost jak laických věřících, tak ordinovaných duchovních, existuje velmi málo údajů a literatury, včetně literatury sekundární. A tak je zde více otázek než odpovědí a těch několik málo podání, výkladů, zpráv a informací o burjatských chubilganech si navzájem často odporuje a v některých případech se zřejmě ani nelze dobrat historické pravdy. Literární prameny jsou v tomto ohledu velmi skoupé a hlavně nejednotné ve výkladu a popisu skutečností spojených se znovuzrození. Navíc zde výrazně vyvstává problém hodnověrnosti pramenů- ne každá zpráva týkající se chubilganů odpovídá historické skutečnosti. Postavy převtělenců, znovuzrozenců, jsou zpravidla opředeny legendami, a tak je často obtížné rozlišit fakta od smyšlených událostí a příběhů. A o tom, že se nejedná jen o „dávné dějiny“, které jsou prodchnuty legendami, ale například také o události z právě uplynulého století, které se stávají předmětem legendotvorného procesu, svědčí například životní příběh B. D. Dandarona, zvolna (a díky publikační aktivitě V. M. Montleviče a dalších) se transformující do legendy.¹¹ Nezpochybnitelné však je, že v Burjatsku samotném nebyl nikdy, narozdíl od Mongolska a Tibetu, institut

chubilganů příliš rozšířený, respektive objevil se teprve v polovině 19. století a svým významem nepředčil ostatní země tibetského buddhismu. Přesto však autochtonní burjatská tradice vznikla, byť jen na několik desetiletí. Nejznámější a určitě nikoliv jediní burjatští chubilgani existují ve čtyřech liniích:

1. Norbojevova linie¹²
2. Dandaronova linie
3. Tundupřimova linie
4. Sodojevova linie

Pojmenování linií chubilganů bylo zvoleno podle jejich posledních známých představitelů. Není dost dobře možné tyto linie pojmenovat podle titulu či zastávané funkce (znovu)zrozenec, jako je tomu například u dalajlamů, pančhenlamů, či karmapů, neboť samotné mnišské, klášterní či jiné jejich tituly jsou předmětem diskusí, respektive nejsou jednoznačné.¹³ O čem není pochyb, jsou právě poslední představitelé zmíněných linií.

Vzhledem k reativní známosti prvních tří linií burjatských chubilganů bude vhodné uvést několik základních informací o poslední linii, tj. Sodojevovy. Pocházel a působil především v Barginském klášteře, nacházejícím se na severovýchod od hlavního burjatského města Ulan-Ude. Po dobu své existence měl klášter celkem osm představených, nejznámější a nejvýznamnější z nich byl v pořadí čtvrtý, lama Cyden Sodojev (Sodoj-lama, 1846-1916), který byl tradičně označován titulem *chubilgan* či *rinpočhe*, tedy znovuzrozenec („převtělenec“). Podle místních obyvatel byl tento přední burjatský věstec znovuzrozcením indického buddhistického filozofa Nágárdžuny. Jeho kult se začíná obnovovat, čehož důkazem je skutečnost, že ve dnech 7.-8. listopadu 1996 byl v areálu Barguzinského kláštera slavnostně otevřen malý chrám dedikovaný právě lamovi Cydenovi Sodojevovi.¹⁴ Cyden Sodojev bezesporu patřil k nejpozoruhodnějším postavám burjatského buddhismu 19. a 20. století. Představeným Barguzinského kláštera se stal v roce 1894. V témže roce byl členem burjatské delagace na korunovací cara Mikuláše II.; při této příležitosti jej car přijal na osobní audienci a udělil mu zlatou medaili. C. Sodojev proslul jako přední jógin a věstec, který získal vzdělání nejenom v rodném Burjatsku, ale i v Tibetu, kde po dobu pěti let pobýval v klášteře Dápung. V letech 1908-1911 cestoval po buddhistických zemích, navštívil kromě Tibetu a Číny i Indii, Bhútán, Nepál, Cejlon (Šrí Lanku) a pravděpodobně i Vietnam a Japonsko.¹⁵

Narozdíl od Tibetu a Mongolska, kde institut (znovu)zrozcenců představoval pevnou strukturální součást společnosti, v Burjatsku měl charakter víceméně nesystémový a částečně i nahodilý, vzešlý z potřeb a přání místních věřících. Institut burjatských chubilganů nevycházal z potřeb a zájmů zvláštního vztahu, který se v průběhu dvou století vyvinul mezi ruským státem a burjatskou ekleziální strukturou. Ze strany ruské vládní administrativy bylo nepřijatelné, aby byli burjatští buddhističtí hierarchové stvrzováni jinou, než carskou mocí. Státní kontrola náboženství by tak v ruském impériu ztratila na síle a mohla by se právě prostřednictvím schvalování chubilganů v Tibetu či Mongolsku výrazně oslabit.

Od konce osmdesátých let 20. století probíhá v Burjatsku, stejně jako v přilehlém Mongolsku proces obnovy náboženského, tedy i buddhistického života. V této souvislosti je legitimní položit si otázku, zdali součástí tohoto procesu je i snaha obnovit kult a instituci chubilganů. Skutečností je, že současné tendence oživit kult burjatských chubilganů nenachází přílišnou podporu v oficiálním představiteli buddhistického života země Tradiční buddhistické sangze Ruska (rus. *Tradicionnaja buddijskaja sangcha Rossiji*, TSBP). Vzniká tak i další otázka - povýtce teoretická, po - povaze procesu obnovy, zejména pak z hlediska kontinuity a diskontinuity náboženské tradice.

Odpověď na otázku, zda je obnova (či rekonstrukce, restaurace, revitalizace, reanimace, renesance - se všemi těmito pojmy se lze v literatuře setkat) náboženského života v Burjatsku svojí povahou kontinuální či diskontinuální, nemůže být, vzhledem ke složitosti celého procesu, jednoznačná. Na základě deskripce a analýzy náboženských jevů v tomto regionu lze konstatovat, že jsou zde zastoupeny oba parametry vývoje - jak kontinuita, tak diskontinuita. Kontinuita se týká především složky laické, diskontinuita pak složky monastické. Nicméně i mezi mnichy je možné se setkat s případy přímé návaznosti na původní tradici. Jedná se především o skutečnost, která je v komunistických režimech známa jako „podzemní církev“. I v Burjatsku existovali a působili mniši, kteří se sice pod tlakem represálií oficiálně vzdali svého postavení duchovní osoby, přešli do světské sféry, často se i oženili, a přesto zůstali mnichy a hlavně jako lamové tajně sloužili obřady, vykonávali nejrůznější, například pohřební úkony atp.

Naopak příkladem zřetelné diskontinuity v monastické složce a kontinuity ve složce laické je ukončení tradiční instituce burjatských rozpoznaných znovuzrozců a pokračování jejich kultu v lidovém prostředí. Samotná instituce zanikla již v polovině dvacátých let 20. století v důsledku modernizačních snah té větve burjatského buddhistického duchovenstva, která se hlásila k tzv. obnoveneckému hnutí. Jeho příslušníci, někdy také nazývaní progresisté, představovali reformní snahy, které byly zaměřeny především na změny v monastické složce buddhistického společenství, sanghy. Reformátoři chtěli obnovit původní buddhismus zavedením radikálních změn, které by odstranily nánosy minulosti a zároveň by přiblížily učení i praxi burjatského buddhismu blíže moderní současnosti. Mniši, učenci, spisovatelé, politici a myslitelé, kteří se na tomto hnutí podíleli, chápali všechny plánované reformy širěji, než jako pouze náboženské. Velký význam při ukončení oficiálního kultu převtělenců také sehrála dobová politická situace.

V první vlně obnovy burjatského buddhismu po druhé světové válce, ani v souvislosti, kdy hovoříme o druhé vlně obnovy, která zahrnuje zhruba posledních deset let, nelze v Burjatsku pozorovat žádný významnější oficiální pokus o navázání na tuto tradici, která je tak typická pro tibetský buddhismus jak v samotném Tibetu (dalajlamové, pančhenlamové, karmapové a další představitelé náboženské hierarchie jsou právě těmito „rozpoznávanými znovuzrozcemi“), tak sousedním Mongolsku. Burjatské duchovenstvo, sdružené po válce v Ústřední duchovní správě buddhistů SSSR a RF (rus. *Central'noje duchovnoje upravlenije buddistov Rossijskoj Federacii*) a nyní v Tradiční buddhistické sangze Ruska (TSBR), nikdy neobnovilo tradici vyhledávání znovuzrozců významných osobností náboženského života, představených klášterů atp. Podstatnou okolností je, že tyto víceméně soudobé ekleziální struktury vědomě navazují právě na zmíněné reformní křídlo burjatského buddhistického duchovenstva dvacátých a třicátých let 20. století, které vědomě a dobrovolně instituci „rozpoznaných znovuzrozců“ odmítlo a oficiálně zrušilo.

Kult znovuzrozců, chubilganů, však v Burjatsku nevyumřel zcela. Lze se s ním, byť vzácně, setkat u některých laických věřících, kteří po více než šedesát či sedmdesát let oficiálního ateismu uctívali několik zbývajících burjatských chubilganů, zejména Danzana Norbojeva.

LITERATURA

- AJUŠINA, B. (ed.): *Lama Cyden Sodojev* (1846-1916). Ulan-Ude 1996.
 BĚLKA, L.: "Bidia D. Dandaron: A case of Buryat Buddhist and Buddhologist

during the Soviet period". In: Iva Doležalová - Luther H. Martin - Dalibor Papoušek (eds.), *The Academic Study of Religion during the Cold War: East and West*. New York - Frankfurt am Main 2001, s. 171-182.

COLEMAN, G. (ed.): *A handbook of Tibetan culture: A guide to Tibetan centres and resources throughout the world*. London 1993.

DOUGLAS N. - WHITE M.: *Karmapa: The Black bat lama of Tibet*. London 1976.

GERASIMOVA, X. M.: *Lamaizm i nacional'no-kolonial'naja politika carizma v Zabajkalje v XIX i načale XX vekov*. Ulan-Ude 1957.

GJAMCCHO, T. (14. dalajlama): *Svoboda v exilu. Autobiografie 14. dalajlamy*. Praha 1992.

GOLDSTEIN M. C.: *A history of modern Tibet, 1913-1951. The demise of the lamaist state*. Berkeley - Los Angeles - London 1989.

NAMŽILOV, A. N.: "Dacan Barguzinskoj doliny Rivo gegene Gandan še duvlin", *Buddizm Rossiji* 6/27, 1997, s. 71.

RAHUL, R.: "The role of lamas in Central Asian politics." In: *Central Asiatic Journal* 12(3), 1969, s. 209-227.

SKRYNNIKOVA, T. D.: "Rol' Čzebczun-damba-chutukty v cerkovnoj organizacii mongol'skogo lamaizma XVII v." In: Gerasimova, X. M. (ed.): *Buddizm i srednevekovaja kul'tura narodov Centralnoj Azii*. Novosibirsk 1980, s. 18-32.

SKRYNNIKOVA, T. D.: *Lamaistskaja cerkov'i gosudarstvo. Vnešnaja Mongolija XVI - nač. XX v*. Novosibirsk 1988.

SNELLING, J.: *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emisary to the Tsar*, Shaftesbury - Dorset 1993.

VASKEVIČ, V.: *Lamaity v Vostočnoj Sibiri*. Sankt-Petěrburg: Tipografija Ministěrstva vnutrennich děl 1885.

WADDEL, A. L.: *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*, London: W. H. Allen and Co. (Vydáno pod jiným názvem v reprintu: Austine L. Waddell) *Tibetan Buddhism. With Its Mystic Culis Symbolism and Mythology*, New York: Dover Publications 1972.)

ŽAGABPA C. W. D.: *Dějiny Tibetu*. Praha 2000.

POZNÁMKY:

1 This work was supported by the Research Support Scheme of the Open Society Support Foundation, grant No.: 82/2000 „*Religion, Nationality and Identity: A Comparative Study of Transforming Societies (Buryatia, Mongolia and Amdo)*.“

2 Tulku, či tülku /tib. *sprul-sku/*.

3 Karma Pakši /tib. *Karma Pag-ši/*, druhý tibetský karmapa (1206 - 1283). Blíže viz např. DOUGLAS N. - WHITE M.: *Karmapa: The Black bat lama of Tibet*. London 1976; viz též RAHUL, R.: „The role of lamas in Central Asian politics.“ In: *Central Asiatic Journal* 12(3), 1969, s. 209-227.

4 Viz např. COLEMAN, G. (ed.): *A handbook of Tibetan culture: A guide to Tibetan centres and resources throughout the world*. London 1993.

5 Popis vyhledávacího procesu 14. dalajlamy po smrti 13. dalajlamy Thubtän Gjamccha v roce 1933 viz např. GOLDSTEIN M. C.: *A history of modern Tibet, 1913-1951. The demise of the lamaist state*. Berkeley - Los Angeles - London 1989. s. 146, viz též GJAMCCHO, T. (14. dalajlama): *Svoboda v exilu. Autobiografie 14. dalajlamy*. Praha 1992. s. 20-21 viz též ŽAGABPA C. W. D.: *Dějiny Tibetu*. Praha 2000, s. 237-238.

6 Džebzundamba, z tibetského džebcündampa (dže-bcun-dam-pa).

7 Viz SKRYNNIKOVA, T. D.: „Roľ Čžebczun-damba-chutukty v cerkovnoj organizaciji mongoľskogo lamaizma XVII v.“ In: Gerasimova, X. M. (ed.): *Buddizm i srednevekovaja kultura narodov Centralnoj Azii*. Novosibirsk 1980, s. 27; více podrobností viz SKRYNNIKOVA, T. D.: *Lamaistskaja cerkov' i gosudarstvo. Vnešnjaia Mongolija XVI - nač. XX v.* Novosibirsk 1988.

8 WADDEL, A. L.: *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*, London: W. H. Allen and Co. 1895, s. 282. (Citováno podle reprintu, vydaného pod jiným názvem: *Tibetan Buddhism: With its mystic cults symbolism and mythology*, New York: Dover Publications 1972).

9 GERASIMOVA, X. M.: Lamaizm i nacionalno-koloniaľnaja politika carizma v Zabajkalje v XIX i načale XX vekov. Ulan-Ude 1957.

10 Viz VAŠKEVIČ, V.: *Lamaity v Vostočnoj Sibiri*. Sankt-Petěrburg: Tipografija Ministerstva vnutrennich děl 1885.

11 Viz např. BĚLKA, L.: „Bidia D. Dandaron: A case of Buryat Buddhist and Buddhologist during the Soviet period“. In: Iva Doležalová - Luther H. Martin - Dalibor Papoušek (eds.), *The Academic Study of Religion during the Cold War: East and West*. New York - Frankfurt am Main 2001, s. 171-182.

12 O Danzanu Norbojevovi viz blíže SNELLING, J.: *Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhiev, Lhasa's Emissary to the Tsar*, Shaftesbury - Dorset 1993.

13 Tak například lze vznést otázku, zdali byl Bidija D. Dandaron *dharmarádžou*, když jej tímto titulem na počátku dvacátých let 20. století obdařil Lubsan Sandan Cydenov. Tento titul, pokud je známo, nebyl nikdy oficiální burjatskou buddhistickou sanghou přijat.

14 NAMŽILOV, A. N.: „Dacan Barguzinskoj doliny *Rivo gegene Gandan še duvlin*“, *Buddizm Rossiji* 6/27, 1997, s. 71.

15 Blíže viz AJUŠINA, B. (ed.): *Lama Cyden Sodojev (1846-1916)*. Ulan-Ude: Izdateľstvo BNC 1996, s. 35-36, 55-57.

BURYAT "INCARNATIONS" (KHUBILGANS)

Summary

A very abstract, theoretically and philosophically complex concept of the "three bodies of Buddha" (Skt. *trikāya*) was originally a topic of religious disputes in Indian educational monasteries. The concept transformed itself considerably during its adoption by Tibetan as well as by Buryat Buddhism. Although the tradition of recognition of a rebirth (often called "reincarnation") of an important religious official (Bur. *khubilgan*) had no historical background in Buryatia, many lay-people wished to introduce the recognition of religious officials according to the Tibetan and Mongolian pattern. Russian government controlled Buryat Buddhist life according to clearly set rules, and it was not acquainted with the institution of a "khubilgan". Therefore it was not possible to found the new tradition of Buryat khubilgans based on the official recognition by the state. The forming of this institution had to proceed in a different way than in Mongolia. On principle, it was not possible for the highest representative of the church, Bandido Khambolama, to become a khubilgan, which was a situation different from that in Mongolia.

In Buryatia, unlike Mongolia and Tibet, the institution of a khubilgan was not as widespread and important as in other Tibetan Buddhist countries and it emerged as late as in the 19th century. Nevertheless, a truly Buryat tradition came into being, and lasted several decades. In literature, there is evidence of at least five lines of khubilgans, which emerged from Buryat cultural and ethnic background and their history was closely connected with Buryat or Russian setting.

The most popular and certainly not the only Buryat khubilgans exist in five lines:

- 1) Norboyev's line
- 2) Dandaron's line
- 3) Tundupnyima's line
- 4) Sodoyev's line
- 5) Ivanov's line

In Tibet and Mongolia, the institution of a khubilgan was a firm part of the society structure, whereas in Buryatia it was non-systematic and partly accidental, resulting from the needs and wishes of local believers. Introduction of this institution did not serve the needs and interests of the relationship which had during two centuries developed between the Russian state and Buryat church structure. Russian state administration could not accept Buryat Buddhist hierarchy to be approved by a different authority than the Tzarist one. The state did not want to approve of these reincarnations, who were recognized in Tibet or Mongolia, because it feared that the total control over religion in the Russian empire would have been lost.

Since the end of the 1980's, religious life in Buryatia and neighbouring Mongolia has been being restored. In this context it is legitimate to ask a question, whether an effort to restore the cult and institution of khubilgans is part of this process. The truth is, that the official representative of Buddhist life in the country, the *Traditional Buddhist Sangha of Russia* (Rus. *Traditsionnaya buddhiskaya sangha Rossii*), does not eagerly support present trends to renew the cult of Buryat khubilgans. However, this tradition has not completely disappeared from Buryatia. Though rare, there are lay believers who had worshipped the few remaining Buryat khubilgans, particularly Danzan Norboyev, over the sixty or seventy years of official atheism.

OBSAH

Štúdie:

- 3 LUBOŠ BĚLKA: Burjatští „převtělenci“ (Chubilgani)
12 DALIBOR ANTALÍK: Poušť: Realita a symbol v náboženské zkušenosti severozápadních Semitů
19 MARTIN KANOVSKÝ: Náčrt kognitivnej teórie náboženstva
33 ATTILA KOVÁCS: Delegácia autority a modely islamského štátu – úvod do islamskej politickej teórie
44 BACHYTŽAN IŠTVANČINOVÁ: Albasty a žeztyrnak – démonické bytosti v kazašskom folklóre
57 BEATA ČIERNIKOVÁ: Teokratické občiny v systéme kaukazských náboženstiev
75 LUCIA PAWLIKOVÁ: Formy a ideová náplň ľudovej religiozity v Brazílii
84 MAROŠ DEMKO: Symbolika farieb v Slove o pluku Igorovom

Správy

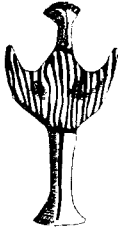
- 95 PAVOL HAVIERNIK: Medzinárodná konferencia „Gnoza i Neognoza“
97 JÁN KOMOROVSKÝ: Medzinárodná religionistická konferencia IAHR v Brne
99 MARTIN KANOVSKÝ: Prednáška na počesť Bronislawa Malinowského v Londýne
101 JÁN KOMOROVSKÝ: Pobyť prof. PhDr. Jána Komorovského, CSc. v Lubline

Recenzie

- 105 Alexander Avenarius: Byzantský ikonoklazmus 726-843. Storočie zápasu o ikonu (JÁN KOMOROVSKÝ)
106 Miloš Mandel: Náboženství v boji o Palestinu. Judaismus, islám a křesťanství jako ideologie etického konfliktu (ATTILA KOVÁCS)
108 Michal Stráženeč: Aktuálne problémy psychológie náboženstva (JÁN KOMOROVSKÝ)
108 Luboš Bělka – Milan Kováč (eds.): Normativní a žité náboženství (ATTILA KOVÁCS)
109 Védské hymny. Prameny hinduismu (ANNA RÁCOVÁ)
111 Litsa Kondorli-Papadopoulou: Aegean frescoes of religious character (PETER PAVÚK)
113 Lucia Macháčková – Martin Dojčár: Duchovná scéna na Slovensku (MÁRIA TURANSKÁ)

HIERON

religionistická ročenka



Vydáva Slovenská spoločnosť pre štúdium náboženstiev (SSŠN) pri SAV Bratislava
v spolupráci s vydavateľstvom *Červený štvorcík*.

Šéfredaktor: *Milan Kováč*
Výkonní redaktori: *Attila Kovács, Danijela Djurišičová*

Redakčná rada:

- Alexander Avenárius*
- Luboš Bělka*
- Jaň Burian*
- Xénia Celnarová*
- Marina Čarnogurská*
- Beáta Čierniková*
- Martin Kanovský*
- Ján Komorovský*
- Viktor Krupa*
- Dušan Lužný*
- Miroslav Marcelli*
- Dušan Ondrejovič*
- Tatiana Podolinská*
- Anna Rácová*
- Michal Slivka*
- Martin Slobodník*
- Michal Stríženec*

Jazyková redakcia: *Vladimír Potančok*

Lektorovali: *Prof. PhDr. Ján Komorovský, CSc.*
Doc. Milan Kováč, PhD.

Adresa redakcie:
Oddelenie religionistiky – Katedra etnológie FiF UK
Gondova 2, Bratislava 818 01