

Bělka, Luboš

Vondráčková, Šárka (editor)

Šambhala a konec světa

In: Bělka, Luboš; Kovács, Attila; Krob, Josef; Kubovčáková, Zuzana; Papoušek, Dalibor; Václavík, David; Zbíral, David. *Konec světa*. Vondráčková, Šárka (editor). 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014, pp. 64-94

ISBN 978-80-210-6951-0; ISBN 978-80-210-6954-1 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/130652>

Access Date: 18. 10. 2025

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Šambhala a konec světa

Luboš Bělka (Ústav religionistiky FF MU)

Co je Šambhala a co je šambhalský mýtus? Částečnou odpověď lze nalézt v jedné knize Grahama Colemana:

„Šambhala je mysteriózní země spojená s tantrickým meditačním božstvem Kálačakrou. O Šambhale se říká, že se nachází na severu světa či vesmíru a toto místo se často ztotožňuje se Střední Asií. Spasitelský šambhalský mýtus je velmi rozšířen mezi tibetskými laiky, kteří běžně věří, že až se v budoucnosti lidská nenávist a chtivost plně projeví ve své ničivé podobě, svět se zaplete do sítě neutuchajících válek a svárů, tak nakonec zvítězí říše zla. V tom okamžiku však porazí království Šambhaly vládce zla a zbaví lidstvo této pozemské formy tyranie. Lidová víra říká, že ti, kdož se zúčastní obřadu udělování zmocnění na Kálačakru, se nakonec znovuzrodí v Šambhale.“¹²⁹

Šambhalský mýtus je tedy z typologického hlediska mýtem o posledních věcech člověka, lidstva a světa, je to mýtus eschatologický. Šambhala je v každém případě jakýsi tibetský paralelní svět, pro obyčejné lidi nedostupný, neviditelný. Tento svět má jenom omezené vazby na náš viditelný svět lidí a zvířat.¹³⁰ Království Šambhaly je místo uchování nauky *Kola času* (skrt. *Kálačakra*, tib. *Dünkhor /dus khor/*). To je podle Tibeťanů jeho hlavní funkce, nikoliv však jediná. Podle tantrického textu *Kálačakratantra* bude Šambhala i místem duchovní a pozemské obrody poté, co se buddhistický svět zachrání před zhoubou ze strany nevěrců, barbarů.¹³¹ Šambhala, jakožto mytické království,

129 Graham Coleman, *A Handbook of Tibetan Culture: A Guide to Tibetan Centres and Resources throughout the World*, London: Rider 1993, 379.

130 Blíže viz Gar-je K'am-trul Rinpoche, „A Geography and History of Shambhala“, *Tibet Journal* 3/3, 1978, 3–11.

131 O termínu „barbar“ v tibetském pojetí viz například Karénina Kollmar-Paulenz, „Der Buddhismus als Garant von ‚Frieden und Ruhe‘. Zu religiösen Legitimationsstrategien von Gewalt am Beispiel der tibetisch-buddhistischen Missionierung der Mongolei in späten 16. Jahrhundert“, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 11/2, 2003, 202–205; viz též Martin Slobodník, „Čína a ‚barbari‘ – stereotypy v zobrazování ‚iného‘“, in: Viktor Krupa (ed.), *Orient a Okcident v kontaktech a konfrontacích*, Bratislava: Veda 1999, 90–101; viz též Alexander Berzin, „Mistaken Foreign Myths about Shambhala“, (November 1996, revised May and December 2003), <http://www.berzinarchives.com/kalachakra/mistaken_foreign_myths_shambhala.html> [22. 1. 2004].

pravděpodobně existovala ještě před „roztočením kola zákona“, čili před vznikem nauky Buddhy Šákjamuniho. Pokud vycházíme z tibetských pramenů, lze předpokládat, že první dharmarádža a vládce Šambhaly, Sučandra, přišel k Buddhovi požádat o nauku Kálačakry již jako král, vládce země, která měla všechny charakteristiky mytického království. Jednalo se tedy o území, které se výrazně odlišovalo od všech ostatních v té době, ale i poté a předtím – země, kde utrpení nemělo ten rozsah, který je jinak na zemi běžný. Opět domyšleno do konce, jednalo se o „stát“, který vlastně Buddhovu nauku, jejímž ústředním motivem a tématem je právě utrpení (skrt. *dukkha*), nepotřeboval. Co však potřeboval, byla historická vize, jež by opodstatnila spásanosnou, soteriologickou, roli tohoto království, obsažená v *Kálačakratantře*. Tu sem poprvé přinesl již zmíněný Sučandra a tento text tak poskytl Šambhale historický výhled, řekněme prorocství. „Duchovní obrození“ Šambhaly má jednak universální charakter, neboť jak se píše v *Kálačakratantře* i dalších textech vztahujících se k Šambhale – po poslední bitvě budou všichni vyznávat pravé a jediné učení (buddhismus) a všude zavládne mír, nastane universální blaho, barbari a heretici zmizí z povrchu zemského atp. Pojem „duchovního obrození“ předpokládá ovšem i existenci předchozího úpadku, což je doba, v níž se právě svět a lidstvo nachází a po dobu ještě několika málo století nacházet bude. Tento koncept Šambhaly je ovšem poněkud v rozporu s tím, co říkal například 14. dalajlama 3. července 2002 v Praze na setkání představitelů různých náboženství. Nejvyšší představitel tibetského buddhismu zde hovořil o nutnosti a oprávněnosti náboženského pluralismu v celosvětovém měřítku a zdůraznil myšlenku, že neexistuje jedno universální a jediné náboženství pro celé lidstvo.

Německý badatel Siegbert Hummel¹³² říká, že 6.(3.) pančhenlama Lozang Paldän Ješe (*/blo bzang dpal ldan je šes/*, 1738–1780) ve svém textu *Cesta do Šambhaly* (tib. *Šambhalā lamjig /ša mbha la'i lam jig/*) nepochybuje o iluzornosti existence Šambhaly. Na základě pančhenlamova textu připomíná, že i toto mytické království je součástí sansáry. Jeho interpretace vyjadřuje postoj vysoce vzdělaného mnicha, lidovějším vrstvám bylo bližší pojetí doslovnější, tj. výklad o tom, že Šambhala existuje reálně jako konkrétní království kdesi na okraji Tibetu, či nedaleko jeho území. Dalším momentem podtrhujícím orientaci na lidovější pojetí buddhismu je i skutečnost, že zrození v Šambhale je chápáno jako vysoký cíl, pro prostý lid vlastně nejvyšší. Šambhala je ovšem „čistou zemí“, která je sice ideální (a reálná), ale ve skutečnosti nepředstavuje nejvyšší cíl náboženského usilování tibetského buddhisty. Tím je bódhisattvovství, tedy cesta bódhisattvy (skrt. *bódhisattvajána*), a nakonec buddhovství, tedy ukončení koloběhu (znovu)zrozování,

132 Siegbert Hummel, „Lady World and the Priest-King John“, *The Tibet Journal* 22/4, 1997, 45.

vymanění se ze sansáry, která zahrnuje i „čisté země“ jako je Šambhala. Svět šambhalského mýtu stojí na jedné z nejvyšších příček hodnot a obrazu světa v tibetském buddhismu, ale není to příčka nejvyšší, bytosti v tomto ideálním a dokonalém světě zůstávají stále v zajetí sansáry.

Švýcarská religionistka Karénina Kollmar-Paulenz zase upozorňuje na dva důležité aspekty šambhalského mýtu, jednak na jeho mytický kontext a jednak na jeho politický kontext. Mytický kontext se vztahuje k textu *Kálačakratantry* a zahrnuje v sobě eschatologickou dimenzi tibetského buddhismu. Politický kontext se naopak dotýká aktuálního prožívání a výkladu historické situace tibetských buddhistů, tedy Tibeťanů, Mongolů, Bhútánců, Sikkimců, Burjatů, Kalmyků, Nepálců, Ladačanů a dalších. Přestože je šambhalský mýtus nejčastěji spojován s tibetským konceptem skrytých údolí, autorka upozorňuje na odlišnost, či podstatný rozdíl mezi běžnou představou o skrytém údolí a pojmem *buddhakšétra* (skrt., dosl. „buddhovský svět, pole“) a Šambhalou, která má výrazný eschatologický rozměr. Na rozdíl od běžné představy skrytého údolí zahrnuje šambhalský mýtus i prvek boje, ozbrojeného konfliktu, jehož význam je umocněn i skutečností, že se jedná o boj poslední, terminální, definitivní. A tak ve 20. století doznal šambhalský mýtus významový posun a z „geografické utopie“ se postupně proměnil v „politickou utopii“:

„Mechanismus stojící za představou ráje na zemi v sobě ve skutečnosti obsahuje protimluv – na jedné straně odkazuje na dlouhodobé a starobylé kořeny v minulosti a na straně druhé pak směřuje k budoucnosti, k představě ráje budoucího. Tyto dva aspekty jsou tibetské buddhistické představě o Šambhale vnitřně vlastní.“¹³³

A kdy poslední bitva proběhne? Ne všichni autoři se shodují na stejném datu zahájení bitvy o Šambhalu. Jak uvádí ruský badatel Andrej Michajlovič Strelkov, je správné datum budoucí bitvy rok 2424.¹³⁴

Podle Andrease Gruschkeho bude Rudra Čakrin intronizován v roce 2337, jiné časové údaje neuvádí. Upozorňuje však na jednu skutečnost, která bývá často přehlížena. Po vítězné bitvě o Šambhalu sice nastane „zlatý věk“, ale ani ten nebude mít dlouhého trvání. Tato říše po uplynutí jednoho tisíce let zanikne a potom bude konec („přijde

133 Karénina Kollmar-Paulenz, „Utopian Thought in Tibetan Buddhism“, *Studies in Central and East Asian Religions* 5/6, 1992–1993, 83 a 87.

134 Andrej Michajlovič Strelkov, *Legenda o Šambale po tibetojazyčným buddijským istočnikam XVIII – načala XX vv.*, dizertační práce, Ulan-Ude: Institut Mongolověděnijsa, Buddologii i Tibetologii 2003, 52. Při stanovení tohoto letopočtu se odvolává na tibetský text *Čādub zungdālgī lotho gjäpa /bjed grub zung sbrel gi lo tho rgjas pa/* (1995).

voda“).¹³⁵ V této souvislosti je možné vznést několik, jistě spekulativních, otázek. Proč po bitvě o Šambhalu nastane onen zlatý věk je snad vysvětlitelné tím, že je „zasloužený“, totiž vítězně vybojovaný, a nepřítel (barbaři a heretici) je zničen atp. Ale proč toto tisícileté království, tisíciletá říše, musí zaniknout? Nepřítel je poražen, idylické vztahy panují, Utopie vzkvétá, tak proč? Proč je zde výhled či předpověď tak skoupá? Popis Šambhaly, vlády Rudry Čakrina a následných tisíci let je podrobný, tu více tu méně. Jako vysvětlení lze snad nabídnout skutečnost, že podle Buddhovy nauky má vše v sansáře jak svůj počátek, tak i konec. S výjimkou nirvány. Další důležitý moment ovšem představuje koncept cyklického pojetí času (Kolo času), kde jak konec, tak počátek představuje relativní veličinu. Je jistě zajímavé, že pro „nejbližší“ dějiny Šambhaly je tibetské a jiné písemnictví velmi bohaté a podrobné; ve výhledu do vzdálenější budoucnosti zhruba 4500 let po Kristu je narace poněkud skoupější.

Tibetský šambhalský mýtus je tradičně úzce provázán s naukou o Kole času a příslušným tantrickým textem (skrt. *Kālačakratantra*), původem ze severní Indie, datovaným zhruba do 10. až 11. století. Pro dobu vzniku textu, který se zabývá buddhistickým pojetím konce světa a času (tedy eschatologickou tematikou), byl příznačný pocit ohrožení. Buddhismus v severní Indii byl na jedné straně vystaven stále se zvyšujícímu tlaku tradičního hinduismu a na straně druhé – a to především – byl ohrožován šířícím se islámem. Obě tyto skutečnosti se bezprostředně promítly do textu a pozdějších interpretací samotné tantry. Historické okolnosti 11. století jsou tak v textu přetaveny do vize buddhismu či Buddhovy nauky, která v budoucnosti za pomoci podřízeného, nikoliv však poraženého hinduismu zvítězí nad „barbarským islámem“. Přítomnost, či historická skutečnost 11. století však byla zcela jiná, buddhismus právě v tomto období nevířel, ale naopak prodělal v Indii své nejhorší dny a byl ze své kolébky po půldruhém tisíciletí vytlačován. Příčin zániku indického buddhismu bylo více, mezi nejvýznamnější však patřil tlak ze strany náboženských konkurentů, tedy rozpínajícího se islámu a hinduismu, který v kombinaci s malou schopností tehdejší sanghy odolávat silným vnějším tlakům nutně vedl k tomu, že buddhismus z Indie odešel do okolních zemí. Přestože je známa přibližná doba a historické okolnosti vzniku textů zachycujících šambhalský mýtus, nelze říci, že by se jednalo o text původní, buddhistický, který by představoval nové pojetí. Vazba na původní hinduistické kořeny mýtu je vyjádřena především postavou Kalkina, vůdce bráhmanských bojovníků. Text *Kālačakratantry*, jak zdůrazňuje John Newman, byl od počátku svého používání v příslušném rituálu pojmán ve dvou aspektech či interpretacích. První, esoterická interpretace buddhistického mýtu zahrnuje představy sice iluzorní, přesto však vnější poslední bitvy:

135 Andreas Gruschke, *Posvátná místa království tibetského: Báje a pověsti od Kailásu po Šambhalu*, přel. Jaromír A. Máša, Praha: Volvox Globator 2000, 191–192.

„Vnější válka bude prostě magickým představením, které Kalkin Čakrin vykouzlí, aby zlomil zpupnost muslimů: pomocí meditativního soustředění bude vyzařovat bezpočet magických koní, kteří uchvátí mysl barbarů a tím je přivedou k obrácení na buddhismus. Navíc skutečná válka se nebude odehrávat v makrokosmu – vnějším světě, ale v mikrokosmu – v těle uskutečňovatele *Kálačakratantry* (tantrika, jógina či praktikanta *Kola času*).“¹³⁶

I zde tedy platí to, co již bylo o esoterickém pojetí šambhalského mýtu řečeno – bitva, jakož i místo samotné, nemá reálný rozměr v tom slova smyslu, že by se jednalo o fyzický svět a historické události. Skutečnost Šambhaly a její poslední bitvy má jinou než prvoplánovou fyzickou a historickou existenci. To však neznamená, podle buddhistické esoterické interpretace, že by nebyla skutečná, že by neexistovala, či snad že by se jednalo o výmysl. Vedle již zmíněné interpretace esoterické (*sensu* John Newman) existuje interpretace exoterická, nebo jak říká Alexander Berzin „vnější“.

Nyní se zaměříme na vizuální stránku šambhalského mýtu a rozebereme si docela podrobně jedno konkrétní zobrazení, totiž mandalické zobrazení Šambhaly s krajinou poslední bitvy. Jedná se o příklad zobrazení, které zachycuje Šambhalu v obou jejích aspektech, tj. jak kruhovou či po vzoru mandaly utvářenou Kalápu se sedícím Rudrou Čakrinem v klidové podobě uprostřed, tak i scény poslední bitvy, která se odehrává v dolní části obrazu a *sensu stricto* mimo Šambhalu. Zpravidla se v horní části obrazu nachází kruhová Kalápa a v dolní části jsou pak zpodobněné bojové výjevy z poslední bitvy. Vzácněji se lze setkat se zobrazením bitvy o Šambhalu umístěným nikoliv dole, pod Kalápu, ale vedle, napravo či nalevo od ní.

Giuseppe Tucci ve své klasické práci o tibetském buddhistickém výtvarném umění popisuje jednu thangku Šambhaly, která je velmi podobná té, kterou se zabývá tento text. Píše o ní:

„Zobrazení je zjevně ve formě mandaly, ale pokud ho podrobíme hlubšímu zkoumání, zjistíme, že mandala je zde čistě vnější záležitostí a význam obrazu je zcela jiný. Pozorujeme na něm multiplikaci domů a chrámů a ve vnitřní části malé postavy božstev uvnitř paláců: naproti ústřednímu zobrazení dvou mandal. (...) Pod tím je scéna z bitvy, v níž je zobrazen bojovník na koni Dagpo Khorlo /*drag po 'khor lo*/ probodávající oštěpem ležícího nepřítele, kterého nápis charakterizuje jako Čapālo /*bja pa 'i blo*/. Poblíž Dagpo Kohorla se o něco výše nachází jiný

¹³⁶ Blíže viz John Newman, „Eschatology in the Wheel of Time Tantra“, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton: Princeton University Press 1996, 285.

bojovník na koni, vystřelující šíp na nepřátele na protilehlé straně, jeho jméno je *Hanumada*.¹³⁷

Není jisté bez zajímavosti, že G. Tucci ztotožňuje nepřátele buddhismu jednoznačně s muslimy, které pojmenovává v souladu s tibetským textem na thangce jako lalo /*kla klo*/. Tento názor ovšem není všemi autory přijímán ve shodě.

U většiny božstev – postav tibetského buddhistického panteonu – se lze setkat se dvěma projevoými podobami, tj. dvěma protikladnými způsoby zobrazování dané postavy. Na jedné straně to je aspekt klidový, laskavý, pokojný, nazývaný též „nirvánický“; na straně druhé pak aspekt hrozivý, neklidný, zuřivý, hněvivý. Jak ve své klasické práci o tibetském buddhismu (chápaném ovšem poněkud kriticky zaujatě jako *lamaismus*) uvádí Austine L. Waddell, hrozivý aspekt má, na rozdíl od klidového, dva stupně: rozhněvaný (skrt. *rudra*) a rozběsněný (tib. dagpo /*drag po*/, či dagšä /*drag gšad*/).¹³⁸

Oba základní typy projevoých podob symbolizují podle tibetských buddhistů opačné vlastnosti ve vědomí či mysli člověka, představují dva typy energie, jež jsou potřebné k dosažení konečného cíle. Ničivé úsilí či energie je třeba vynaložit k odstranění překážek, přemožení nepřítelů atp. A právě k obrazovému vyjádření tohoto nezbytného boje slouží ony hněvivé podoby božstev. Obě základní podoby či formy jsou komplementární a v tibetské ikonografii nenesou hodnotící význam: pokojná podoba Rudry Čakrina není „lepší“ než jeho podoba hněvivá a *vice versa*. Jeho vlastní jméno („Kdo se hněvá a má kolo“) by naznačovalo, že primární či určující je podoba hněvivá, avšak z různých textů o Šambhale lze zjistit, že vládce do boje s nepřítelem vstupuje až poté, co je k tomu přinucen obrannými důvody či okolnostmi. Defenzivní povaha boje dobra se zlem je zdůrazněna i tím, že Rudra Čakrin nejprve vládce barbarů do Šambhaly pozve, dokonce s ním bude po jistou dobu sdílet trůn v Kalápě. Jeho nejčistější, nejlepší a nejpřátelštější motivy však vládce barbarů zhatí svojí touhou po samostatném vládnutí nad říší dobra. A teprve poté, co se tento čirý představitel zla pokusí svrhnout vládce dobra, nastupuje Rudra Čakrinova nutná obrana bojem.¹³⁹ Rudra Čakrin se tedy proměňuje z klidného a laskavého panovníka v lítého bojovníka, který neváhá a nemilosrdně v zápalu boje svého protivníka usmrtí. Onen aspekt hněvu, zuřivosti a obranné agrese v něm sice od samého počátku byl, ale skrytý, latentní a nebytí oné záležitosti s vládcem barbarů, zůstal

137 Giuseppe Tucci, *Tibetan Painted Scrolls III. Description and Explanation of the Tankas*, Rome: La Libreria dello Stato 1949, 598.

138 Austine L. Waddell, *The Buddhism of Tibet, or Lamaism*. London: W. H. Allen and Co. 1895, vydáno v reprintu jako: *Tibetan Buddhism: With Its Mystic Cults Symbolism and Mythology*, New York: Dover Publications 1972, 332.

139 Srov. Edwin Bernbaum, *The Way to Shambhala*, New York: Anchor Books 1980, 241.

by laskavý, klidný a vyrovnaný až do své smrti. Tak to je pojetí, řekněme „doslovné“, literalistické, exoterické, lidové, které je běžně rozšířené mezi Tibetany, Mongoly, Burjaty a vůbec všemi vyznavači tibetského buddhismu ve Střední a Vnitřní Asii. Existuje ovšem i druhé, esoterické pojetí. I ono vysvětluje „hněvivý aspekt Rudry Čakrina“, tentokrát ovšem jako vhodný nástroj pro zničení vnitřních překážek bránících v dosažení cíle náboženského usilování, tj. buď nirvány (tzv. nirvánický buddhismus), nebo alespoň lepšího příštího zrození (tzv. karmický buddhismus).

Vyjdeme-li z publikované typologie zobrazení Rudry Čakrina,¹⁴⁰ pak lze konstatovat, že na thangce se vyskytují nejméně tři z pěti různých podob tohoto posledního vládce Šambhaly.

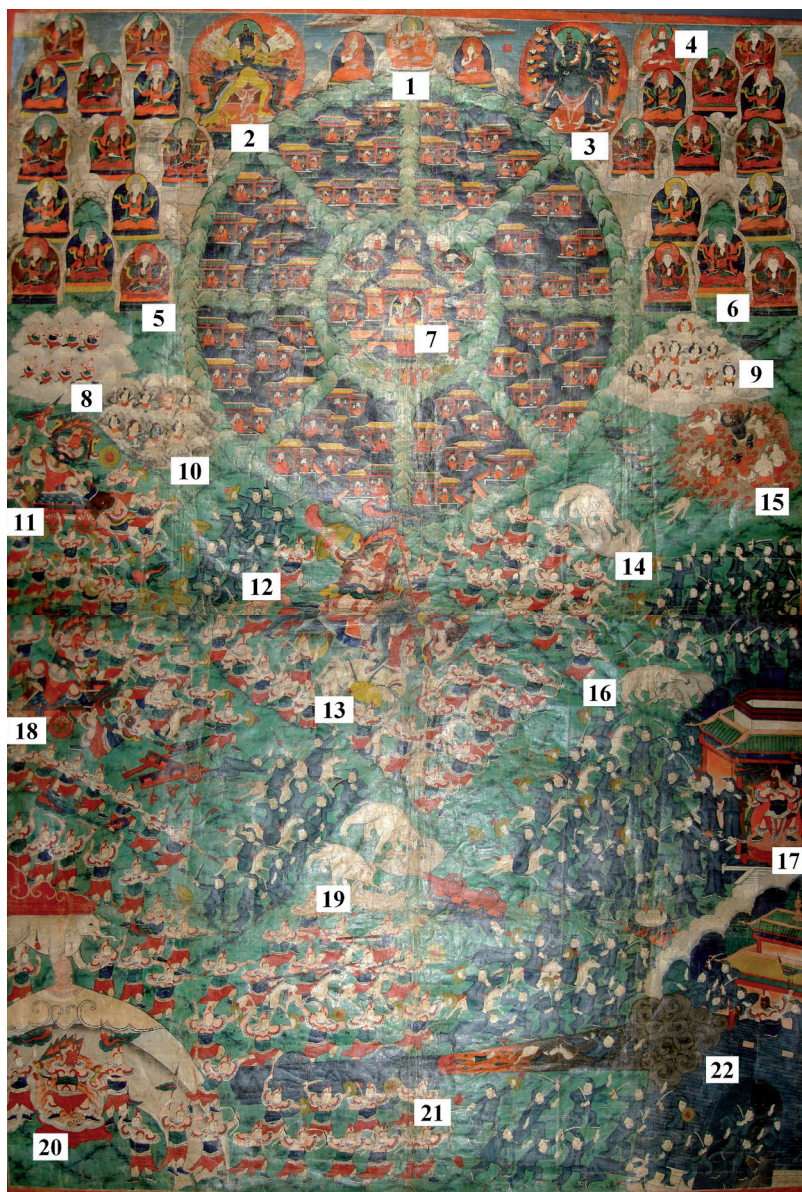
Obraz má dosti komplikovanou kompozici, kterou lze pracovně rozčlenit do dvaceti dvou částí, postihujících jak hlavní dějové linky zobrazeného šambhalského mýtu, tak i historické a mytické souvislosti *Kálačakratantry*. Typologicky lze jednotlivé výjevy rozdělit do pěti skupin:

- I. Historické postavy: Congkhapa se svými dvěma žáky – č. 1 a Atiša – č. 4.
- II. Postavy tibetského buddhistického panteonu: božstva Kálačakra – č. 2; Hévaďžra – č. 3 a Jama (?) – č. 15.
- III. Dvacet pět vládců Šambhaly, skrt. *kulika* (č. 5 a 6).
- IV. Rudra Čakrin – na obraze se objevuje celkem pětkrát, jednou v pokojné a čtyřikrát v hněvivé podobě: pokojná podoba na trůnu v Kalápě (č. 7); hněvivá podoba na bojovém voze s mečem v pravé ruce (č. 11); hněvivá podoba na koni s kopím v levé ruce (č. 13); hněvivá podoba na bojovém voze s kopím v pravé ruce (č. 18); hněvivá podoba ve stanu (č. 20). Zdali se skutečně jedná o pět různých zobrazení jedné postavy, či o zobrazení různých postav (totiž Rudry Čakrina a jeho podřízených vojevůdců, viz např. v textu *Kálačakratantry*, kde se hovoří o tom, že mu v bitvě „budou nápomocna hinduistická božstva Šiva, Skanda, Ganéša a Višnu, jakož i horští koně, mistrovští sloni, *vládci ve zlatých povozech* a ozbrojení bojovníci.“¹⁴¹ Čili by mohlo být možné, že Rudra Čakrin je na obraze zachycen pouze dvakrát, jednou v klidové podobě na trůnu v Kalápě (č. 7) a podruhé jako ústřední postava obrazu, vítězný vládce Šambhaly na koni poráží nepřítele (č. 13); ostatní postavy (č. 11, 18 a 20) jsou oni zmínění „vládci ve zlatých povozech“. Pro tuto interpretaci by mohlo svědčit, že ústřední postava Rudry Čakrina (č. 13) má zbroj doplněnou šesti šambhalskými praporky připevněnými na jeho zádech,

140 Luboš Bělka, *Buddhistická eschatologie: Šambhalský mýtus*, Brno: Masarykova univerzita 2004.

141 *Ibid.*, 37.

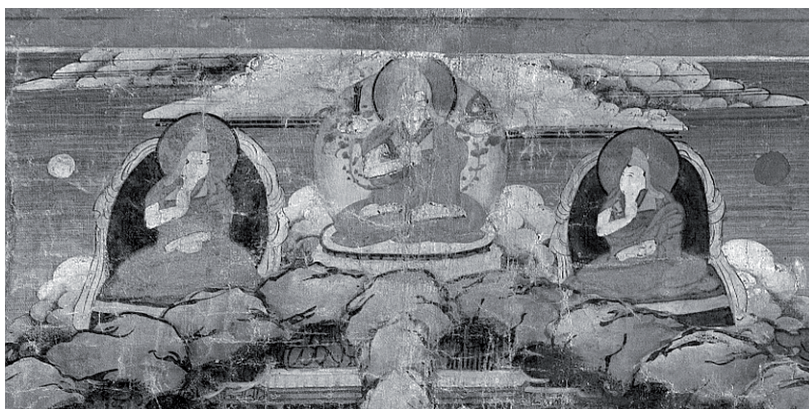
kdežto zmíněné tři zbývající postavy mají praporků pouze pět.
V. Scény z bitvy (č. 8–10; 12; 14, 16–17; 19; 21–22).



Celkový pohled na pražskou thangku Šambhaly
Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

1. Congkhapa

Uprostřed obrazu, na nejvyšším místě se nachází vyobrazení tří historických osobností, které vstoupily do tibetského buddhistického panteonu. Uprostřed je zakladatel řádu Gelugpa Congkhapa (tib. */cong kha pa/*, vlastním jménem Lozang Dagpa, tib. */blo bzang grags pa/*, 1357–1419) a je zde společně se svými dvěma nejvýznamnějšími žáky. Prvním, zobrazeným po učitelově pravici, je Gjalchab Darma Rinčhen (tib. */rgjal cchab dar ma rin chen/*, 1364–1432; po Congkhapově smrti byl v letech 1419–1431 představeným kláštera Gandän) a druhým po učitelově levici je pak Khädub Geleg Palzangpo (tib. */mkhas grub dge legs dpal bzang po/*, 1385–1438, který se stal představeným tohoto kláštera v roce 1431 a zůstal jím až do své smrti). Z pozice těchto postav, tj. z jejich nejčestnějšího umístění na obraze, vyplývá, že tvůrce thangky ji vytvářel pro někoho, kdo byl buď přímo příslušníkem tohoto řádu, nebo měl k němu alespoň blízko.



Obr. 1. Congkhapa

Fotografie ©2012 Národní galerie v Praze.

2. Kálačakra

Božstvo Kola času, sanskrtsky Kálačakra (tib. Dünkhor, /*dus 'khor*/) považují tibetští buddhisté za hlavní božstvo Šambhaly. Praktický aspekt obřadů v chrámu Kálačakry spočíval v modlitbách za znovuzrození v království Šambhaly, za příchod Učitele buddhistické nauky, za vysvobození v boji s nepřáteli buddhismu, který nastane v období vlády 25. vládce Rigdän Dagpa (tib., /*rigs ldan grags pa*/), tj. Rudry Čakrina. K tomuto účelu se v tibetských kláštorech budoval zvláštní typ sakrálních staveb, totiž chrám *Kola času*, tib. Dünkhor dacchang /*dus 'khor grwa cchang*/). Obřady zde uskutečňované se soustřeďovaly na dva hlavní okruhy – astrologii a šambhalský mýtus. Božstvo Kola času Kálačakra je zde zobrazené v objetí se svojí tantrickou partnerkou, *šakti*.



Obr. 2. Kálačakra

Fotografie ©2012 Národní galerie v Praze.

3. Hévadžra

Je další božstvo spojené s naukou o Kole času. Stejně jako předchozí Božstvo Kola času Kálačakra je i Hévadžra zobrazený v objetí se svojí tantrickou partnerkou, *šakti*.

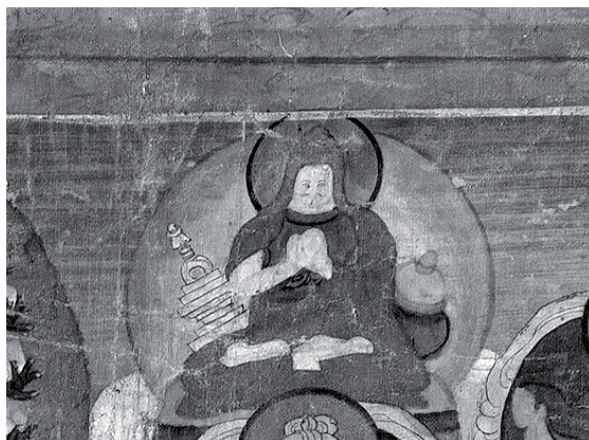


Obr. 3 Hévadžra.

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

4. Atiša

Na obraze se nacházejí dvě historické postavy; první je historicky starší, a je to zakladatel tibetského buddhistického řádu Kadampa, bengálský učitel Atiša (982–1054, známý též pod jmény Dípankara Šrí Džňána, nebo Džowo Paldän Atiša /*džo bo dpal dan a tí ša*/), který zde není zobrazen se svými dvěma nejpřednějšími žáky, ale na jejich místech se nachází po Atišově pravici malá stúpa a nádoba (identifikace ovšem není jistá) po levici.



Obr. 4. Atiša

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

5. Skupina třinácti šambhalských vládců (kuliků)

Co se týče výčtu jmen, pořadí a seznamu celkem třiceti dvou vládců Šambhaly, nepadají v tibetském a mongolském písemnictví shoda; existují jak odlišnosti ve jménech vládců, tak i v počtech a výčtech.¹⁴² Vzhledem k tomu, že se nejedná o reálnou historickou panovnickou linii, není číslování, pořadí ani vlastní jména podstatné.

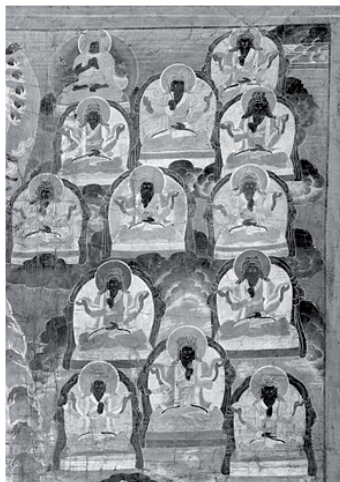


Obr. 5. Skupina třinácti šambhalských vládců (kuliků)

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

¹⁴² Edwin Bernbaum, *The Way to Shambhala*, New York: Anchor Books 1980, 287; viz též Georges Roerich, „Studies in the Kálacakra“, *Journal of Urusvati Himalayan Research Institute* 2/1, 1932, vydáno v reprintu jako: Rerikh Yuri (= Roerich Jurij N.), *Izbrannye trudy*, Moskva: Nauka 1967, 151–164.

6. Skupina dvanácti šambhalských vládců (kuliků)



Obr. 6. Skupina dvanácti šambhalských vládců (kuliků)

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

7. Hlavní město Šambhaly Kalápa

Hlavní město Šambhaly Kalápa je vyobrazeno s jurty – toto zobrazení je vzácné a implikuje pravděpodobně mongolský původ thangky. Kalápa je podle buddhistických podání, jako je například *Popis cesty do Kalápy*, přenádherný palác, ráj na zemi, všichni jsou zde šťastní, lidé neznají zlo, nenávist a nevědomost a dožívají se nejméně sta let. Kalápa má podle něj také zvláštní duchovní moc, která se projevuje v tom, že vyspělejší poutník zde dosáhne všech pozemských i nadzemských *siddhi* pouze tím, že vzdává úctu svatým vládcům; méně vyspělý poutník zase na tomto místě obdrží duchovní pokyny, které mu napomohou k úspěšnému završení duchovní cesty. Z hlediska poznání představ Tibeťanů o způsobech, možnostech a podmínkách návštěvy Šambhaly či putování do ní je zřejmě nepřínosnější a nejzajímavější *Popis cesty do Kalápy*. Kdy a kde text vznikl, není známo, Tibeťané se s ním však poprvé seznámili prostřednictvím Táranáthova překladu (Gjalkhampa Táranátha, 1575–1634 /*rgjal kham pa tá rá na tha*/) nepálského rukopisu a jak překladatel v kolofonu uvádí, pomáhal mu bráhmanský pandit jménem Kršna.



Obr. 7. Hlavní město Šambhaly Kalápa

Fotografie © 2012 Národní galerie v Praze.

8. Dvě čtveřice bojovníků na obláčku

Jedná se o bojovníky na straně Šambhaly, tento pěší odřad je vyzbrojen kopími. Oproti nepřátelským bojovníkům v modrých uniformách s ptačí čepicí, mají oblečení a výstroj pestřejší, střídavě mají zelené a modré kyrysy. Zajímavé je, že se barvy kyrysů pravidelně střídají, stejně to téměř ve všech případech platí o typických mongolských botách, které bojovníci mají: kdo má zelený kyrys, má boty modré a *vice versa*. Okolo krku a přes ramena mají šál s tečkami, připomínající královský hermelín. Na hlavách pak mají světlé přilbice s rudou kokardou, od pasu dolů červené zástěry. Tato šambhalská uniforma je společná na celém obraze, a to jak jezdcům, tak i pěšákům.



Obr. 8. Dvě čtveřice bojovníků na obláčku

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

9. Skupina deseti postav s Avalókitéšvarou na obláčku

Nejedná se o bojovníky, nejsou totiž v uniformách; je to deset lidských postav a jeden bódhisattva. Z jedenácti postav, uspořádaných do tří řad ve tvaru pyramidy, jsou pouze dvě bez jízdních zvířat: zcela napravo dole je to jedenáctihlavý bódhisattva soucitu Avalókitéšvara (tib. Čänräzig /*spjan ras gzigs*/, dosl. „Zřící pronikavým zrakem“; známý též jako Thugdže čhenpo /*thugs rdže čen po*/, dosl. „Velký slitovník“). Druhý muž bez zvířete stojí jako druhý zleva ve stejné řadě. Všechny postavy, s výjimkou jezdce na bílém slonu po Avalókitéšvarově pravici, jsou od pasu nahoru bez oblečení, oděné jsou do šály okolo krku a ramen, jejíž barva je buď zelená, modrá nebo oranžová. Zmíněný jezdec na slonu má typické mongolské oblečení, *dél*, což je svrchní kabátec bez knoflíků, přepásaný látkovým opaskem. Je to jediná postava v tomto oděvu na celém obraze (s výjimkou obyvatel Kalápy, ti jsou naopak všichni v tomto oděvu). Všechny lidské postavy ve skupině mají dlouhé černé vlasy, na vrcholku hlavy spletené do „drdolu“. Šest jezdců je na bílých koních, dva na bílých slonech a pouze jeden – v dolní řadě zcela vlevo – na modrém zvířeti s rohy (zdali je to buvol, býk či kříženec jako nelze jednoznačně říci). Pozoruhodné ovšem je, že Avalókitéšvara se nenachází na vrcholku skupiny, nýbrž dole napravo.



Obr. 9. Skupina deseti postav s Avalókitéšvarou na obláčku

Fotografie © 2012 Národní galerie v Praze.

10. Skupina osmi postav na obláčku

Jak předchozí, tak i tato skupina osmi postav je na straně Šambhaly, jsou to tudíž buddhisté. Oproti předchozí skupině je zde několik rozdílů. Především zde není žádný pěšák, všichni jsou buď na koních, šedém slonu, či rohatém, modrém a bílém dobytku. Šest postav je v podstatě totožných s postavami z předchozího výjevu, dvě uprostřed dolní řady – jedna bílá a jedna modrá – mají zvířecí tváře. Malba je zde ovšem velmi nezřetelná, poškozená je natolik, že nelze určit bližší podrobnosti.



Obr. 10. Skupina osmi postav na obláčku

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

11. Rudra Čakrin na bojovém voze s mečem v pravé ruce

Rudra Čakrin na bojovém voze s krátkým mečem v pravé ruce a okrouhlým štítem v levé ruce; tvář červená a před ním se sepjatýma rukama klečí nepřítel a prosí o milost. Poražený nepřítel je prostovlasý, má tmavohnědou až černou barvu kůže, což by mohlo naznačovat, že se jedná o muslima. Motiv tmavé barvy u nepřátelských vojevůdců se opakuje i ve výjevech č. 13, 17–18 a 22.



Obr. 11. Rudra Čakrin na bojovém voze s krátkým mečem v pravé ruce
Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

12. Skupina nepřátelských bojovníků

Na výjevu jsou dobře patrní nepřátelští vojáci, jak ustupují a brání se šambhalské převaze. Zřetelná je i zvláštní bojová pokrývka hlavy bojovníků, tzv. „ptačí přilbice“ a uniforma „čínského typu“.

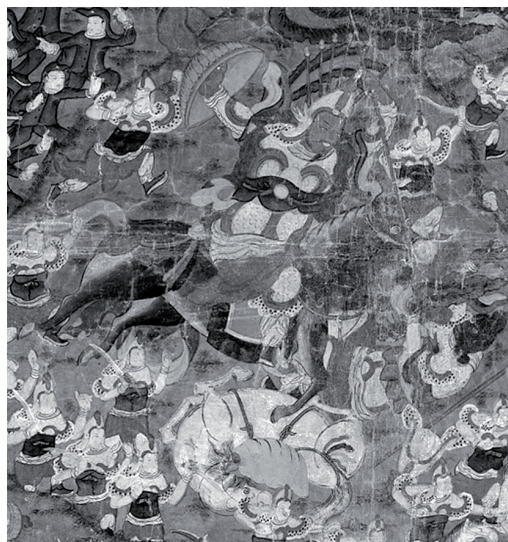


Obr. 12. Skupina nepřátelských bojovníků

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

13. Rudra Čakrin na koni s kopím v ruce

Toto je ústřední motiv celého zobrazení, nikoliv náhodou se proto nachází uprostřed celého obrazu. Ukazuje Rudru Čakrina jako bojujícího a vítězího vojevůdce, kdy útočí na tmavém (zpravidla však bývá na bílém) koni a kopím probodává nepřátelského velitele. Edwin Bernbaum připomíná, že podobnost buddhistického šambhalského mýtu – a zejména jeho posledního boje – s eposem o Rámovi¹⁴³ (*Rámájana*) není náhodná. Nejedná se o vnější podobnost, ale spíše o genetickou spřízněnost, epos *Rámájana* předchází pozdější buddhistické mýty, které z něj přímo vycházejí. Ostatně v již dříve citované starší sanskrtské verzi *Kálačakratantry* se o Rudrovi Čakrinovi hovoří *expressis verbis* jako o Kalkinovi.¹⁴⁴ Proto i role a zobrazení Rudry Čakrina odpovídá hinduistickému budoucímu spasiteli Kalkinovi, desátému vtělení či sestupu (skrt. *avatár*) Višnu. Tento budoucí vládce zlatého věku má podle puránské mytologie bílého koně, stejně jako Rudra Čakrin. Kalkin přijede na konci „železného věku“ s taseným mečem a opět nastolí vládu *dharmy* na celé zemi.



Obr. 13. Rudra Čakrin na koni s kopím v ruce

Fotografie © 2012 Národní galerie v Praze.

143 Viz např. Válmíki, *Rámájanam*, přel. Oldřich Friš, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1957.

144 Viz John Newman, „Eschatology in the Wheel of Time Tantra“, in: Donald S. Lopez, Jr. (ed.), *Buddhism in Practice*, Princeton: Princeton University Press 1996, 284–289 (*Kálačakratantra* I. 158–165).

14. Bitva s bojovými slony



Obr. 14. Bitva s bojovými slony

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

15. Jama (?)

Černý, rohatý, hněvivý, obklopený šesti bílými polonahými postavami; pod ním červený, hněvivý, ptákoheadý s třetím okem; vlevo na okraji obláčku prodchnutého červenými plameny z něj jakoby padá dolů nahé lidské tělo, či snad dokonce stažená lidská kůže; výjev poněkud připomíná scény z tibetských buddhistických pekel.



Obr. 15. Jama (?)

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

16. Nepřátelské dělo

Na celém obraze jsou dvě děla. Velké, šambhalské, je umístěno ve spodní části a artileristé z něj právě vystřelili na nepřátelskou pevnost (viz obr. 21). Dělo nepřátelských bojovníků je menší a nestřílí se z něj.



Obr. 16. Nepřátelské dělo

Fotografie © 2012 Národní galerie v Praze.

17. Nepřátelský velitel v pevnosti

Nepřátelská pevnost v pravém dolním rohu není označena muslimským půlměsícem, jako je tomu u thangky, kterou popsal již citovaný Giuseppe Tucci. Na hradbách je opět velitel nepřátel a má ovšem černou tvář. Do pevnosti se stahují vojáci, ustupují před výstřelem z gigantického děla (vedle šrapnelů obsahuje také *vadžry*, tento motiv není zase až tak vzácný).



Obr. 17. Nepřátelský velitel v pevnosti
Fotografie © 2012 Národní galerie v Praze.

18. Rudra Čakrin na bojovém voze s kopím v ruce

Tato scéna je velmi podobná výjevu nad ní (viz obr. 8). Je zde jeden podstatný rozdíl, oproti předchozí scéně Rudra Čakrin na bojovém voze jako buddhistický velitel zde explicitně probodává, a ne jenom naznačuje zabití nepřátelského velitele.



Obr. 18. Rudra Čakrin na bojovém voze s kopím v ruce

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

19. Bojovníci s puškami



Obr. 19. Bojovníci s puškami

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

20. Rudra Čakrin pod baldachýnem

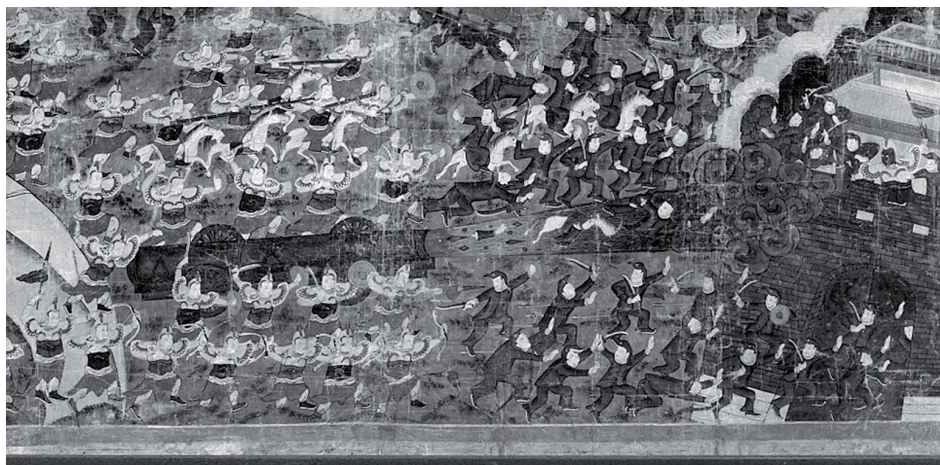
Rudra Čakrin je zde zachycen jako nakročený, ovšem nikoliv proti poraženému nepříteli, jako je tomu ve scénách předchozích. Je obklopen svými věrnými.



Obr. 20. Rudra Čakrin pod baldachýnem

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

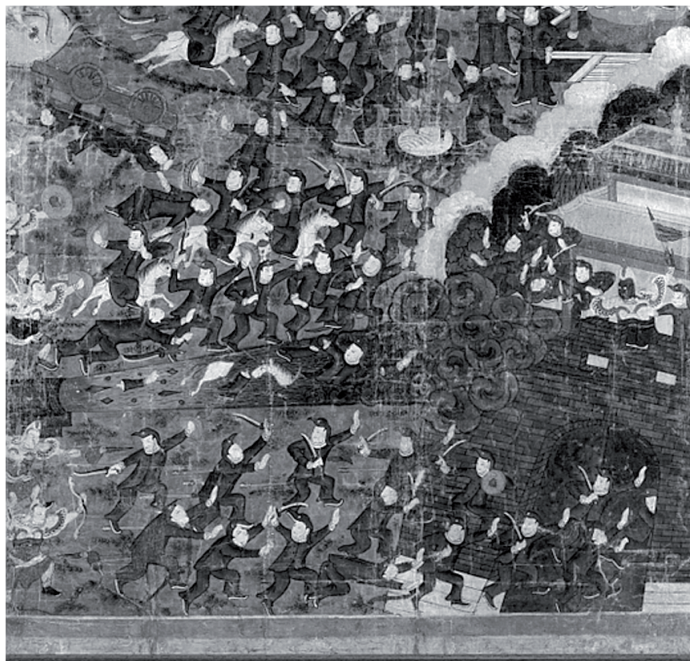
21. Výstřel z děla



Obr. 21. Výstřel z děla

Fotografie©2012 Národní galerie v Praze.

22. Nepřátelé prchají do své pevnosti



Obr. 22. Nepřátelé prchají do své pevnosti

Fotografie © 2012 Národní galerie v Praze.

Závěr: Šambhala – imaginární krajina s neimaginárním kontextem

Vedle vztahu lidí ke krajinám skutečným lze zkoumat i jejich vztahy ke krajinám neskutečným, imaginárním. Tibetská představa o „skrytých údolích“ (*bäjül /sbas jül/*) má sice oporu ve skutečných, geografických lokalitách, nicméně jejich líčení spadá spíše do oblasti imaginárních krajin. Imaginární krajinu lze pracovně vymezit jako jakoukoliv představu o krajině, zemi, místu atp., které nemají místo na Zeměkouli, tj. neodpovídají jim žádné konkrétní geografické lokalizace. Imaginární krajiny jsou tedy ty krajiny, které se nedají určit prostřednictvím geografických souřadnic, rovnoběžek a poledníků, a to jak v minulosti a současnosti, tak i v budoucnosti. Patří sem tedy i různé „země zaslíbené“, „utopie“, „ráje“, „čistě země“ atp. Jednou z takových velmi populárních imaginárních

krajin tibetského buddhismu je Šambhala, o níž pojednává tento text. Zvláštnost Šambhaly pro nás je umocněná i její „západní recepcí“, jinými slovy: o Šambhale existuje rozsáhlá literatura ne-asijského, především západního, euroamerického původu. Lze říci, že „tajemství Šambhaly“ patří mezi témata, jichž se lidé inspirovaní východem zmocnili v takové míře, že stojí za specializované bádání. Přestože se při zkoumání imaginárních krajin badatel nemůže opírat o vlastní či zprostředkovanou empirickou zkušenost, je možné je vážně a akademicky studovat. Nelze tedy přímo zkoumat tyto krajiny, lze však bádát nad určitými výpověďmi o nich, písemnými i ústními. Výpovědi o imaginárních krajinách v případě Tibetu, Mongolska a částečně i Burjatska, zahrnují jak tibetské, mongolské a burjatské výpovědi o imaginárních krajinách, tak i netibetské atp. výpovědi, především lidí z euroamerického prostředí. Tyto informace o imaginárních krajinách by bylo jistě vhodné doplnit i o čínské a jiné asijské výpovědi, jejichž studium by mnohé o Šambhale také napovědělo, ale to by již přesahovalo rámec textu. Zkrátka šambhalský mýtus dnes nepatří již jenom asijské kultuře, ale stává se, byť doposud okrajovou, součástí kultury euroamerické. Zapustil v našem prostředí své kořínky dokonce dříve, než k nám v polovině 20. století definitivně přišel tibetský buddhismus jakožto součást našeho náboženského prostředí.

Šambhala není jenom krajinou klidu a míru, utopií, ale také krajinou apokalyptické bitvy. V případě této bitvy nehraje žádnou zvláštní roli její krajinné utváření, geografie a topologie, případně mytická geografická poloha. Krajina bitvy je „neutrální“, upozaděná a nemá na její průběh a ukončení žádný podstatný vliv. Tím se toto líčení „apokalyptické krajiny“, které je velmi chudé, co se týče podrobností geograficko-krajinných, výrazně liší od líčení krajiny Šambhaly, jako krajiny oplývající množstvím pozoruhodností, kterým je třeba při popisu věnovat pozornost. Oproti chudému a plochému líčení bojiště, ve smyslu kulís, ve kterých se poslední bitva odehrává, je líčení mírové Šambhaly mimořádně pestré, bohaté a podrobné. Ostatně tomu i odpovídají příslušná vizuální zobrazení, především thangky a fresky Šambhaly a poslední bitvy.

Budoucí apokalyptická bitva o Šambhalu je bitva imaginární, stejně jako samotné bojiště. A přesto se v Burjatsku a Mongolsku v první třetině 20. století odehrály neimaginární bitvy v rámci občanské války, intervence a bolševické revoluce, které – alespoň co se motivace bojovníků týče – byly inspirovány mýtem o Šambhale. Imaginární bitva budoucnosti se promítla do reálných bojů tehdejší přítomnosti. Imaginární krajina, bitva a lidé se octli v neimaginárním kontextu politického zápasu o budoucí směřování mongolských národů.