

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav etnologie

Historické vědy – Mimoevropská etnologie

Marek Aurel H a v l í č e k

**Současné formy
burjatského šamanismu**

**The Contemporary Forms
of Buryatian Shamanism**

Dizertační práce

Vedoucí práce - doc. PhDr. Oldřich Kašpar, CSc.

2013

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

PhDr. Marek A. Havlíček

Poděkování

Děkuji za vedení, odborné rady i veškerou podporu svému školiteli doc. PhDr. Oldřichu Kašparovi, CSc. a celému Ústavu etnologie.

Jsem také velmi vděčný Karlově Univerzitě za poskytnutí veškeré materiální a finanční podpory k uskutečnění terénních výzkumů, zejména v rámci grantu GaUK č. 8547/2008 i účelových stipendií v letech 2004 a 2005.

Děkuji všem lidem a institucím, které se podílely na vzniku této dizertační práce poskytnutím svého volného času, cenných rad i veškeré pomoci a to jak v průběhu terénních výzkumů, tak i během jejího dalšího zpracování.

SEZNAM POUŽITÝCH ZKRATEK

alt.	-	altajsky
ang.	-	anglicky
AO	-	autonomní okruh
BNC	-	Burjatskij naučnyj centr
BAO	-	Burjatský autonomní okruh
bur.	-	burjatsky
češ.	-	česky, česká transliterace
čín.	-	čínsky
evenk.	-	evenkijsky
jak.	-	jakutsky
kač. bur.	-	kačugský dialekt Burjatštiny
lat.	-	latinsky
mng.	-	mongolsky
orig.	-	v originále
per.	-	persky
RF	-	Ruská federace
rus. tranl.	-	ruská transliterace
rus.	-	rusky
SO RAN	-	Sibiřské oddělení ruské akademie věd
st. čín.	-	staročínsky
st. rus	-	starorusky
tib.	-	tibetsky

KLÍČOVÁ SLOVA

Bajkal, Burjatsko, burjatský šamanismus, kult předků, místní kulty, Mongolové, posvátná místa, Sibiř, šaman, šamanismus, šamanské kulty, šamanství.

OBSAH

1.	Úvodní kapitola.....	8
1.1	Úvod	8
1.2	Technické poznámky	10
2.	Burjati	13
2.1	Úvod a obecné pojetí burjatské národnosti.....	13
2.2	Úvod do etnické minulosti Bajkalské oblasti	14
2.3	Nejstarší etnické vlivy do příchodu Mongolů.....	15
2.4	Mongolové a jejich přítomnost v Bajkalské oblasti	22
2.5	Etnická mapa Bajkalské oblasti v období Mongolské říše.....	25
2.6	Ruské dobytí Bajkalské oblasti	28
2.7	Etnická mapa Bajkalské oblasti pod ruským vlivem.....	33
2.8	Formování etno-teritoriálních skupin.....	41
2.9	Kde se vzali „Burjati“	49
2.10	Burjatská autonomie ve 20. století.....	56
2.11	Burjatština	60
2.12	Současné osídlení Burjatů v Rusku, Mongolsku a Číně.....	63
3.	Koncepce šamanismu a její vývoj.....	67
3.1	Úvod do šamanismu	67
3.2	Charakteristika konceptu šamanismu	69
3.3	Šamani v evropských představách.....	72
3.4	Rozvoj šamanských teorií ve 20. století	79
3.5	Šamanismus jako náboženství	86
3.6	Neošamanismus.....	89
3.7	Pojetí šamanismu v této práci	91
4.	Burjatský šamanismus	94

4.1 Úvod do pojetí burjatského šamanismu	94
4.1.1 Nejstarší zdroje informací o burjatském šamanismu	95
4.1.2 „Předrevoluční“ odborné práce	98
4.1.3 Studium burjatského šamanismu po roce 1917	100
4.1.4 Výzkum burjatského šamanismu od devadesátých let	104
4.1.5 Ohlasy v českém prostředí.....	108
4.2 Struktura burjatského šamanismu.....	110
4.2.1 Ežinové	114
4.2.2 Ežinové vrchního světa.....	115
4.2.3 Ežinové středního světa	120
4.2.4 Bytosti záhrobního světa	124
4.2.5 Ežinové nemoci.....	128
4.2.6 Ostatní ežinové	130
4.2.7 Ostatní kategorie bytostí – „ <i>neežinů</i> “	134
4.3 Duše, smrt a záhrobní život	139
4.3.1 Představa o duši.....	139
4.3.2 Smrt.....	142
4.3.3 Klasifikace lidských duší	144
4.3.4 Duše nejvýše postavených lidí	145
4.3.5 Duše nadaných - řemeslníků, umělců a lovců.....	146
4.3.6 Duše šamanů a šamanek.....	146
4.3.7 Duše lidí obyčejných, chudých a postižených	148
4.3.8 Duše lidí se zvláštním druhem smrti.....	149
4.4 Obřadní systém.....	152
4.4.1 Tradiční a současné obřady.....	152
4.4.2 Formy tradičních rituálů.....	161
4.4.3 Tajlagany.....	167

4.4.4	Struktura tajlaganu.....	173
4.4.5	Role rituálů v životě.....	177
4.5	Burjatský šaman.....	179
4.5.1	Tendence k synkretismu v burjatském šamanismu	179
4.5.2	Atributy burjatského šamana	183
4.5.3	Jak se stát burjatským šamanem.....	192
4.5.4	Dělení šamanů a šamanské vysvěcení.....	197
4.5.5	Hierarchie vysvěcených šamanů.....	202
4.5.6	Obřad vysvěcení šamanů	204
4.6	Burjatský šamanismus v současnosti.....	212
4.6.1	Revitalizace devadesátých let.....	212
4.6.2	Současné společenské chápání šamanismu.....	222
4.6.3	Formy současného burjatského šamanismu-	230
4.6.4	Fungování šamanské asociace na příkladu Tengeri	235
4.6.5	Venkovský šaman Fjodor.....	240
4.6.6	Šaman Valentin, předbajkalští šamani a šamanská turistika	242
4.6.7	Hlavní diskurzy současného šamanismu	244
	Resumé v českém jazyce.....	252
	Resumé v anglickém jazyce	254
	Seznam literatury.....	256
	Seznam použitých webových zdrojů	265
	Použité filmové materiály	266
	Seznam informátorů	267
	Seznam příloh.....	268

1. ÚVODNÍ KAPITOLA

1.1 Úvod

Dizertační práce svým tématem volně **navazuje na předešlou diplomovou práci** o burjatském šamanismu obecně,¹ kterou na základě informací získaných během řady terénních výzkumů prohlubuje a rozšiřuje.

Terénních výzkumů proběhlo v letech **2003 – 2009** několik. V roce 2003 se jednalo o výzkumnou sondu s cílem prozkoumat možnosti studia problematiky šamanismu právě v oblastech obývaných Burjaty a mongolskými Chalchy a vybrat vhodné lokality pro další bádání. Na základě jejich výsledků byl uskutečněn terénní výzkum v roce 2004 v oblasti Tunkinské doliny (Kyren, Chorinsk, Kižinga, Ulan-Ude, Šumak), v roce 2006 v oblastech severovýchodního Mongolska (Chentinský a Dornodský ajmak, Ulanbátar)² a v dalších oblastech Burjatska (Kurumkan, Olchon, Korsakovo, Magsachon).³ Poslední dva terénní výzkumy byly uskutečněny v letních měsících roku 2008 a 2009 a to za podpory Grantové agentury Univerzity Karlovy v Praze.⁴ Během jeho realizace byl uskutečněn výzkum v lokalitách Kižinga, Tunka, Aršan, Kyren, Charbjaty, v Okinskem rajonu, na Olchoně (Irkutská oblast) a v bývalém Aginském burjatském autonomním okruhu a v Čitě v dnešním Zabajkalském kraji.

Dizertační práce je věnována problému současných podob fenoménu označovaného jako burjatský šamanismus. Vzhledem k tomu, že celý tento koncept je složen ze dvou částí, které samy o sobě představují určité koncepty, první etnický, druhý náboženský, odpovídá tomu i struktura práce.

Strukturování kapitol je třístupňové, kdy na vyšší úrovni je práce členěna do čtyř kapitol (včetně úvodu) a na nižší úrovni je dělena do dalších podkapitol (v případě čtvrté kapitoly také do podkapitol druhého řádu).

¹ HAVLÍČEK, Marek A. *Burjatský šamanismus*. Praha, 2007. 121 s. Diplomová práce., obr. příl. Vedoucí práce Oldřich Kašpar, případně HAVLÍČEK, Marek A. *Burjatský šamanismus*. Praha, 2006. 121 s. Rigorózní práce., obr. příl. Vedoucí práce Oldřich Kašpar.

² První dvě cesty byly uskutečněny za podpory účelového stipendia Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

³ Letní cesta do Burjatska byla uskutečněna za podpory soukromých sponzorů.

⁴ Dvouletý projekt GaUK č. č. 8547/2008 „*Současné formy Burjatského šamanismu*“ z roku 2008.

Celá struktura je pro přehlednost číslovaná. První kapitola představuje úvod. **Druhá kapitola** je věnována problematice současné **burjatské etnicity a formování** současného **burjatského národa**, tradičnímu rodovému a klanovému členění a jeho postupné transformaci na základě teritoriální příslušnosti. Otázka „burjatství“ přitom hraje klíčovou roli ve formování národního charakteru burjatských náboženství zejména v jeho současné revitalizační podobě.

Třetí kapitola je zaměřena na **problematiku šamanismu jakožto západního vědeckého konceptu** a jeho postupného vývoje. Tato část je zcela nezbytná při pochopení toho, jakým způsobem se různá vědecká pojetí **odrážejí v současné sebeidentifikaci vyznavačů** předbuddhistických kultů. Tím, jak se formuje jejich sebeidentifikace, vzniká tlak na utváření nového celospolečenského pojmání (nejen) burjatského šamanismu.

Samotným **burjatským šamanismem se pak zabývá čtvrtá kapitola**, kde jsou postupně rozebrány kosmologie a rituální praxe v minulosti i současnosti. V závěru čtvrté kapitoly jsou pak popsány některé reprezentativní případy různých forem současného šamanismu, kterými je také celá práce uzavřena.

Na závěr jsou připojeny ještě některé přílohy, z nichž nejzajímavější jsou filmové sestřihy z terénních výzkumů s krátkým objasňujícím komentářem v písemné formě. Jedná se o využití metodologie audiovizuální antropologie, která umožňuje „nahlédnout“ přímo do nitra samotných šamanských obřadů. Lze si v nich povšimnout aspektů, které jsou jen těžko popsatelné, jak vypadají současné šamanské obřady, v jakém duchu probíhají, za jakých podmínek a do jaké míry se v nich odráží současná burjatská, ruská i globální kultura. Tyto filmové přílohy jsou uloženy na samostatném DVD nosiči⁵ a lze je spustit buď pomocí připraveného souboru „Marek A. Havlíček. Současné formy burjatského šamanismu 2013“ přímo v hlavním adresáři, případně je lze nalézt v adresáři „Files“. Na nosiči jsou v pdf formátu uloženy také celá dizertační práce a její teze (autoreferát).

⁵ Zjednodušená verze uvedené prezentace je zveřejněna také na webových stránkách Současné formy burjatského šamanismu [online]. [cit. 2013-05-20]. Dostupné z: www.burjatskysamanismus.cz/web.cz.

Tato dizertační práce představuje pouze určitý vhled do procesu obnovování šamanských tradic na celospolečenské „všeburjatské“ úrovni a na utváření současného burjatského šamanismu jako náboženství.

V žádném případě plně nevyčerpává všechny varianty současné burjatské šamanské kultury, ale pouze reflektuje hlavní trendy v jejím aktuálním dění a nabízí jejich interpretaci.

1.2 TECHNICKÉ POZNÁMKY

Transliterace z ruštiny je prováděna podle normy ČSN 01 0185 zveřejněné na webových stránkách České akademie věd.⁶ Stejná pravidla jsou použita i při transliteraci z mongolštiny a burjatštině, kde jsou navíc písmena: H, h (bur. (bur. h, h) Ö, ö (bur. Θ, θ) a Ü, ü (bur. Y, γ) . Identicky s ruštinou tedy v transliteraci odlišovány písmena Je, je (bur. E, e) a E, e (bur. Э, э) .

Odkazy na informační zdroje v této práci odpovídají normě ČSN ISO 690 a k jejich vygenerování bylo použito programů dostupných na webu www.citace.com⁷, nebo byly převzaty z online dostupných databází Národní knihovny v Praze⁸ a knihovny Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.⁹

Problém představují **odkazy prací psaných v azbuce** a to v souvislosti se zmiňovanou transliterací. Ta v generátoru na webu www.citace.com ne zcela odpovídá uvedenému normě ČSN 01 0185. Pro vyřešení vzniklých nepřesností jsou všechny citované práce přepsány do výše uvedené transliterační normy.

Kromě klasických odkazů na literaturu, periodika, filmové a jiné internetové zdroje je tato práce do značné míry založena na vlastním terénním výzkumu. Proto obsahuje **odkazy na konkrétní informátory**, v některých více obecných informacích a v případě citlivějších informací jsou pak uváděni informátoři jen obecně (tj. bez uvedení jména). Standardní forma citování informátorů je

⁶ Transliterace ruské cyrilice: Transliteration of Russian cyrillic alphabet. *Akademie věd České republiky* [online]. [cit. 2013-04-20]. Dostupné z: <http://www.lib.cas.cz/space.40/CYRILLIC/RU-EN-T3.HTM>.

⁷ *Citace.com* [online]. [cit. 2013-05-10]. Dostupné z: <http://generator.citace.com/>.

⁸ NKC - Online katalog Národní knihovny ČR. [online]. [cit. 2013-04-21]. Dostupné z http://aleph.nkp.cz/F/?func=file&file_name=find-b&local_base=nkc.

⁹ Centrální katalog Univerzity Karlovy v Praze. [online]. [cit. 2013-05-21]. Dostupné z: https://ckis.cuni.cz/pds?func=sso&calling_system=aleph&institute=CKS50&pds_con_lng=CZE&url=http://ckis.cuni.cz/F/HYUDRMRH5VF9J9EUN7F2V8HC7NF345Y5CANPQ5DH5V51J9N3KE-17706?func=find-a-0&local_base=ff.

uvedena frází: „Z *terénních výzkumů*“, po níž následuje jméno, místo a datace (obvykle měsíc a rok).

Celá **práce je členěna písmem**. Jako základní byl pro svoji přehlednost zvolen font Cambria 12. V samotném textu jsou vyčleněny **tučným fontem klíčová témata**, *kurzívou v uvozovkách doslovné citace*. Ty jsou obvykle z důvodu zachování maximální přesnosti ponechány **v originálním jazyce** (ruštině, burjatštině, mongolštině, angličtině) a s českým překladem (popřípadě reinterpretací) v poznámkách, v případě kratších citací bez uvádění zdroje v lomených závorkách v textu */takto/*. Originální jazyk citací umožňuje lépe pracovat s jejich interpretací případně je lze snáze dohledat. Tučně jsou také označeny **názvy** a to jak **v češtině**, nebo transliterací z původního jazyka (nejčastěji burjatštiny), v závorkách jsou uváděny další jazykové varianty bez transliterace *kurzívou*, kde je to možné tak v nominativu příslušného čísla například: Chatové (rus. *Хаты*).

Velmi často se přepisy některých výrazů u jednotlivých autorů liší a to i v rámci jejich transkripce v jednom jazyce. V doslovných citacích zůstávají ponechány tak, jak je používá konkrétní autor, u volných parafrází jsou buď znormovány do standardizované normy odpovídající nejobvyklejší interpretaci, nebo je takový výraz uvedený v závorce. Charakteristickým příkladem může být slovo šamanského kořene či původu- udcha, které se objevuje v řadě obměn jako například utcha, uchta apod.

Citace dostupné v některých překladech v češtině jsou uváděny právě v takové variantě. **Citace z narativních zdrojů** (respondenti, informátoři, konzultanti) jsou uváděny **v češtině**, jelikož zachovávání originálu vzhledem k orálnímu charakteru jejich výpovědi postrádá smysl (nebylo by možné je dohledat, byly by i tak nepřesné).

Poslední otázku představuje **psaní velkých písmen** v této práci. Jelikož se jedná o přejaté názvy z ruštiny a burjatštiny, na něž pravidla českého pravopisu ne vždy mají jednoznačné pravidlo, byla po zvážení v této práci zvolena vlastní pravidla jejich přepisu. **U jmen a označení duchovních bytostí** (Erlen), doplňujících titulů a tříd bytostí (Tengrové, Nebešťané, Chanové, ale také Tenger, Nebešťan, Chan) a skupin bytostí (Východní Tengrové, Sedm starců) a je vždy zvoleno velké počáteční písmeno. Jejich kombinace se pak řídí stejnými pravidly

s výjimkou některých zavedených pravidel psaní velkých písmen (například Věčné Modré Nebe).

Stejné pravidlo je dodržováno u všech označení, která vystupují jako **etnonyma** a to včetně těch, která mohou být lokálně definována (Barguzinští Burjati) stejně jako všech **označení geografických lokalit** (Bajkalská oblast, Severní Asie). Označení obřadů (tajlagan), atributů (bardag), šamanských titulů (zaarin böö) apod., pokud se vyloženě nejedná o jména (Jarní tajlagan), jsou psány s počátečním malým písmenem. Psaní písmen v cizích jazycích odpovídá zdroji, odkud byly jednotlivé termíny převzaty. Je však nutné dodat, že i ty se vzájemně liší.

2. BURJATI

2.1 ÚVOD A OBECNÉ POJETÍ BURJATSKÉ NÁRODNOSTI

V současnosti se pod etnonymem **Burjati** (rus. *буряты*, bur. *буряадууд*, ang. *Buryats*) **rozumí samostatná národnost**, jíž je přiznán vlastní oficiální literární jazyk a politicko-správní autonomie odpovídající republikové úrovni v rámci Ruské federace.¹⁰ Burjati jsou všeobecně pokládáni za samostatné etnikum mongolského původu, přičemž se vychází zejména z jazykové klasifikace burjatštiny, která je řazená do mongolské větve altajské jazykové rodiny.¹¹

Toto vnímání Burjatů odpovídá současnému obecnému úzu, jak je chápán v Ruské federaci. Při bližším zkoumání lze však narazit na celou řadu otevřených otázek a problémů, které tuto jednoznačnou skutečnost zpochybňují a dávají možnost nejrůznějším alternativním pohledům a následným ideovým proudům. Ty v mongolské a burjatské společnosti různým způsobem prosakují a vytvářejí v jednotlivých etnických a politicko-sociálních kategoriích ne zcela jasné a tím méně jednoznačné vztahy.

Pro názornost budou uvedeny dva nejmarkantnější příklady takových významově a identifikačně fluktuujících a protikladných konceptů. První se týká již zmíněného mongolského původu Burjatů, který byl velmi intenzivně podtrháván v pracích mnohých burjatských vědců 19. století. Označení Mongolové se přitom pohybuje mezi dvěma významovými rovinami, totiž Mongolové jako široká škála

¹⁰ V rámci RF existuje dvacet jedna republik. Každá „*республика является государством в составе Федерации, обладающим всей полнотой государственной (законодательной, исполнительной, судебной) власти на своей территории, кроме тех полномочий, которые в соответствии с Конституцией Российской Федерации находятся в ведении федеральных органов государственной власти.*“ *Каждая республика представляет stát jako součást federace, mající svoji plnou státní (zákonodárnou, výkonnou, soudní) moc na svém území, kromě těch pravomocí, které v souladu s Ústavou Ruské federace jsou v kompetenci federálních orgánů státní moci.* V praxi tedy vždy záleží na vztazích mezi federální vládou a konkrétním subjektem federace. Viz Konstitucionnoje pravo Rossii. *Bibliotekar.ru* [online]. [cit. 2013-01-10]. Dostupné z:

<http://www.bibliotekar.ru/konstitucionnoe-pravo-4/50.htm>.

Republika Burjatsko získala svoji „*státní suverenitu*“ (rus. *государственный суверенитет*) oficiálním zrušením dosavadního statusu autonomní republiky 8. října 1990 a o půl roku později 27. března 1991 vyjmutím označení „*sovětská socialistická*“ vznikl její dnešní název. Současná ústava byla schválena v roce 1994. Viz Istorija. *Organy gosudarstvennoj vlasti Respubliki Burjatija* [online]. [cit. 2013-01-11]. Dostupné z: <http://egov-buryatia.ru/index.php?id=324>.

¹¹ HUBINGER, Václav, František HONZÁK a Jiří POLIŠENSKÝ. *Národy celého světa*. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1985. s. 62 – 63. Oficiální burjatský jazyk vychází ze zabajkalských chorinských dialektů, které jsou chalchské mongolštině bližší než dialekty západoburjatské. Blíže viz podkapitola [Burjatština na s. 61](#).

nositelů některého z jazyků mongolské jazykové větve (včetně současných Burjatů) na jedné straně a Mongolů jakožto obyvatel současného Mongolského státu (mng. *Монгол улс*), který je však z více než osmdesáti procent složen z Chalchů,¹² k nimž se označení Mongol v běžné řeči také vztahuje a se kterými se však Burjati neidentifikují.

Druhý příklad souvisí s etnohistorickou minulostí Burjatů a jejich vztahem k ústřední historické osobnosti Mongolského státu k Čingischánovi, k níž se každý Mongol vymezuje a vytváří si k ní vztah. Sebepojetí Burjatů se pohybuje mezi dvěma extrémy, kdy na jednu stranu na základě historických legend sami sebe považují za úzce příbuzné Mongolům či přeneseně za předky Čingischánova rodu a na druhé straně se identifikují s jedním z nejvážnějších rivalů Borgidžinů, tedy s Merkity.¹³

Pro bližší pochopení složitosti etnické sebeidentifikace Burjatů, stejně jako jednotlivých subetnosů tvořících tento současný národ, je nejprve třeba provést stručnou exkurzi do minulosti a připomenout nejdůležitější momenty burjatské etnogeneze a seznámit se se skupinami, které v tomto procesu sehrály nebo mohly sehrát svou roli. Další část bude zaměřena na vývoj etnonymu Burjat, jeho různé konotace v minulosti a na proces jeho postupné transformace k jeho současnému významu.

2.2 ÚVOD DO ETNICKÉ MINULOSTI BAJKALSKÉ OBLASTI

Etnická historie burjatské oikumeny, tedy území tradičně obývaném Burjaty byla díky převážně kočovnému způsobu života místních obyvatel poměrně **pestrá a bohatá**. Pro její podrobné studium existuje jen relativně málo zdrojů a informací. Kromě vlastních mongolských záznamů velkou část etnohistorických faktů zprostředkovávají čínští, perští a křesťanští kronikáři a od 16. století také ruští letopisci a evropští cestovatelé.

¹² Podle posledního sčítání lidu v roce 2010. Viz *Chun am, oron cuucny 2012 ony ulcyn toollogyn üp dün*, s. 22, dostupné http://www.toollogo2010.mn/doc/Main%20results_20110615_to%20EZBH_for%20print.pdf (15. 3. 2013).

¹³ Blíže o Merkitěch v podkapitole [Etnická mapa Bajkalské oblasti v období Mongolské říše na s. 25](#), o problému Burjat-mongolů podrobněji v podkapitole [Kde se vzali Burjati na s. 55](#) a o kultu Čingischána viz kapitola [Současné společenské chápání šamanismu na s.227](#).

Vzhledem k tomu, že pro cíle této práce je nutné **vytvořit jen obecnou představu o historických vlivech**, které se odrážejí v současných problémech a otázkách rodové, kmenové etnické a národní identifikace Burjatů, respektive Burjatů-šamanistů, bude tomu také odpovídat její **přehlednost a stručnost**. Pro starší období je charakteristický nedostatek přesnějších informací, zejména co se týká přechodů mezi jednotlivými v pramenech zaznamenanými obdobími. Tyto nejasnosti a otazníky budou ponechány otevřené s odkazy na případné další dostupné zdroje informací, jež se danými problémy zabývají. To se týká také obecného konstatování široké škály etno-historických hypotéz, zejména ruských a sovětských odborníků. Podrobné srovnávání a hodnocení jejich validity nepředstavuje pro dané téma zásadní význam a omezený rozsah této práce ani nenabízí dostatečný prostor pro jejich podrobnou analýzu. Pro pozdější období (období po sjednocení Mongolů ve 12. století, období vymezení rusko – čínských hranic a období etnické konsolidace Burjatů) bude ze stejných důvodů upřednostňována přehlednost doplněná odpovídajícími zdroji a citacemi, ať už ve formě argumentů, či jen jako doplňujících ilustračních výroků.

Cílem tohoto etnohistorického úvodu je přiblížit se pochopení, jaké skutečnosti Burjaté reflektují, když smýšlejí o své vlastní národní identifikaci v kontextu své etnické minulosti.

2.3 NEJSTARŠÍ ETNICKÉ VLIVY DO PŘÍCHODU MONGOLŮ

Z nejstarších etnik je důležité si připomenout zejména ty, o nichž v nejrůznějším kontextu současní Burjati hovoří jakožto „o svých předcích [...], kteří obývali [jejich] pravlast,“¹⁴ a to bez ohledu, zda nějaké skutečné etnické vztahy mezi nimi a současnými Burjaty existují. Přiblížíme se k nepřehledným a nejasným „etnickým podloží“ různých částí subetnické a rodové struktury, na jejichž základě se až v posledních několika stoletích zformoval moderní národ Burjatů, tedy tak, jak proces této krystalizace chápou sami Burjati.

Pro studium nejstarších kultur je třeba nahlédnout do **archeologických bádání** a zaměřit se na naleziště a vykopávky na celém území Bajkalské oblasti,

¹⁴ Velmi obecné a běžné vyjádření, v nichž často Burjati spojují historická etnika, která obývala Bajkalskou oblast s vlastními předky.

kteře lze doplnit o **zprávy z čínskýcř kronik**. Z nejstaršícř archeologickýcř památek, kteře (podle tradičnícř archeologickéhocř přístupu) bývají označovány na základě určitéhocř společnéhocř materiálně-kulturníhocř znaku nebo charakteristiky, asi nejvíce vyniká až **přítomnost Hunů**¹⁵ (rus. *хунну* popřípadě *сюнну*, mng. *хүннү*, čín. 匈奴) v jižní části Bajkalu. Jednalo se o severní, periferní, oblast stepní Hunske říše, jejíž existence je datována **mezi druhým stoletím před a po Kristu**, a není tedy zcela jasné, zda v této oblasti byli sami Hunové etnicky dostatečně zastoupeni, či zde spíše vystupovali jako vládnoucí skupina, kteřá kontrolovala místní obyvatelstvo. Nejvýznamnější archeologická naleziště z tohoto období nalezneme v okolí Ulan-Ude v blízkosti Ivolgy (Ivolginské sídliště) a Bargaje, dále pak v jižních rajonech Burjatska v Muchošibirském, Bičirském, Kjachtinském a Džidinském rajonu.

Čínské kroniky nám potvrzují archeologická fakta, tedy to, že: „У сюнну быстрые и смелые воины, которые появляются подобно вихрю и исчезают подобно молнии; они пасут скот, что является их занятием [и попутно] охотятся, стреляя из деревянных и роговых луков. [...] не имеют постоянного местожительства.“¹⁶ Jejich společenská organizace byla dostatečně diferencována a spravována vládnoucí dynastií. Jednalo se o kulturu bez vlastníhocř písemnictví, o jejímž jazykovém a etnickém původu či příbuznosti s jinými skupinami existují jen dohady. Oblibě se těší přiřazování Hunů k turkitským, mongolským a tunguzským jazykovým skupinám.¹⁷

Říše kočovných Hunů se rozprostírala na sever od říše čínske dynastie Chan (rus. *Хань*, ang. *Han*, čín. 漢朝) a postupně si podrobila ostatní kočující skupiny. Ačkoliv je značně rozšířená teorie, že po rozpadu říše se Hunové přesunuli, tito střeđoasijsťi kočovníci, odcestovali na západ, kde se později ve 4. století stali hlavní hybnou silou tzv. velkéhocř stěhování národů. Část Hunů pravděpodobně v oblasti mongolskýcř stepí zůstala, byla asimilována dalšími dominujícími

¹⁵ Staršími archeologickými obdobími a kulturami jsou vzhledem k jejich nejasným etnickým souvislostem v této práci vynečány.

¹⁶ „Hunové mají rychlé a smělé vojáky, kteří se zjevují jako vichř a mizí jako blesk, pasou koně, což je jejich hlavní činností a [zároveň] loví a střílejí z luků ze dřeva a z rohů. [...] nemají trvalé bydliště.“ *Materialy po istorii sjunnu (po kitajskim istočnikam)*. Taksina V. S. Moskva: Nauka, 1968. s. 76. Dostupné z: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Ban_Gu/text5.phtml (17. 12. 2013).

¹⁷ *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomonnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomonnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s.106.

skupinami a někteří se usadili v severní části Číny, případně se dostali pod vliv sogdijské kultury.¹⁸

Další stepní říše, které v oblasti dominovaly po pádu Hunů, byl stát **Syaňbi** (rus. *Сяньб́и́, сяньбэ́й*, ang. *Xianbei*, mng. *Сяньби улс*, 93 - 204) a **Žuanžuanský kaganát** (rus. *Жужаньский каганат*, ang. *Rouran*, mng. *Нурун улс*, 402-555), ale archeologické vykopávky jejich přítomnost v okolí Bajkalu nepotvrzují. V okrajových oblastech jejich kontroly se mezitím formují další turkitské kočovnické skupiny, které po ústupu Žuanžuanů z mongolských stepí postupně celou oblast ovládly a zformovaly **Turkitský kaganát** (rus. *Тюркский каганат, Тюркютский каганат*, ang. *Turkic Khaganate*, 552-603)¹⁹ a pozdější **Druhý** neboli **Východní Turkitský kaganát** (rus. *Восточно-тюркский каганат*, ang. *Second Turkic Khaganate*, 682-744).

K tomuto období se objevují záznamy o dalších kmenech, které obývaly oblast západně od jezera Bajkal – **Kurykani** (rus. *Курьканы, Гулыгань*²⁰ čín. 骨利幹), tj. **nositelé** tzv. **kurumčinské kultury** (rus. *Курумчинская культура*) nebo také **kultury „kurumčinských kovářů“** (rus. *культура „курумчинских кузнецов“*).²¹ První záznamy o existenci této kultury pocházejí z čínských kronik z let 552-553,²² ale vzhledem k archeologickým nálezům je patrná návaznost na kulturní tradice z dob Hunů, z čehož vyplývá, že je tato kultura výrazně starší.²³

O etnické a jazykové příslušnosti Kurykanů se od 19. století vedou diskuze. Obecně lze konstatovat, že se jednalo pravděpodobně o etnikum nebo kmenový svaz s prokazatelným turkitským vlivem, který do značné míry zasahuje i do

¹⁸ Tak to například popisuje Lev Gumilev v díle *Historie národa Chunnu* z roku 1960. Viz GUMILEV, Lev. *Istorija naroda Chunnu*. 1960. Dostupné z: <http://gumilevica.kulichki.net/HPH/hph15.htm> (10. 12. 2012).

¹⁹ Po roce 608 se od Turkitského kaganátu oddělila jeho západní část (tj. oblasti Džungarska a Ťan-šanu) a vznikl tzv. Západní Turkitský kaganát (603-704), který se rozprostíral až k Černému moři.

²⁰ Rusifikovaná verze z čínských kronik.

²¹ Toto označení používal B. E. Petri ve své práci *Dalekoje prošloje Burjatskogo kraja*. PETRI, B. E. *Dalekoje prošloje burjatskogo kraja*. Irkutsk, 1922. Dostupné z: <http://kuznitsadedaizota.ru/2011/11/kurumchinskie-kuznetsyi/> (5. 5. 2013).

²² Viz Kurykany. OKLADNIKOV et al. *Istorija Sibiri s drevnejšich vremen donašich dnej*: díl I. Moskva: Nauka, 1968-1969, s. 291-296. Dostupné: <http://irkipedia.ru/sites/default/files/media/kurykany.pdf> (1. 3. 2013), *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0. s. 128.

²³ Blíže viz NANZATOV, B. E. *Etnogenez zapadnych burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO « Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005, 17.

tunguzských a pozdějších mongolských a burjatských etnicko-historických souvislostí.²⁴

Z čínské kroniky „*Historie dynastie Tchang*“²⁵ se lze dozvědět, že „*Guligaňi*“ měli k dispozici kolem pěti tisíc vojáků a proslulí byli zejména chovem koní. Obývali severní oblasti kaganátu a kočovali na severní straně Bejchaj (tj. Bílé moře, tedy Bajkal) „*kde jsou dlouhé dny a krátké noci.*“²⁶ Podle archeologických nálezů lze upřesnit lokalizaci Kurykanů přibližně do poloviny Bajkalu a jižněji (naleziště severněji nalezena nebyla) a to hlavně v oblasti západně od jezera. Hlavním způsobem obživy byl chov koní, kterým byli proslaveni po celé oblasti severně od Číny. Kromě toho chovali velbloudy, ovce a skot. O tom, že se nejednalo jen o zcela pasivní extenzivní chov dobytka, hovoří nálezy dokládající vytváření zásob sena na zimu. Další, pravděpodobně doplňkovou aktivitou, bylo zemědělství (objevy pozůstatků zemědělského náradí) a díky analýze nálezů bylo určeno, že kromě nenáročného prosa běžně pěstovali i pšenici, ječmen a konopí.

²⁴ Původ vlastního etnonymu je jednotlivými badateli vykládán různě. Mongolský původ etnonymu je vykládán od slova „*хургаан*“ tj. ovce, jehně. (Viz TALKO-GRINCEVIČ, J. U. a P. M. MELIORANSKIJ. *Drevnie obyvateli Centralnoj Asii*. 1900, 16 s. s. 67), Turkitický původ etnonymu zastávali G. N. Rumjancev (ten navíc obhajoval příbuznost s pozdějšími Chorinci) a také G. D. Sanžejev, který ovšem viděl příbuznost dávných Kurykanů s předbajkalským (západo)burjatským rodem Churhad. D. V. Cybikdoržijev vystoupil s hypotézou podobného vztahu mezi Kurykany a Urjanchany a za neméně odvážný lze považovat pokus T. A. Bertagajeva dokázat, že etnonym Burjat pochází z etnonymu Kurykan. Mozaiku různých variant původu doplňuje G. V. Xenofontov a V. V. Svinin svoji teorií o tunguzském původu, v níž dává do souvislosti podobnost burjatského „*хюрээн – кюрээн*“ a tunguzského „*куроқан – курақан*“ /kurokan-kurakan/ se shodným smyslem „zeť“. Z toho vyvozuje, že se jednalo o „zeťe Mongolů, Turkitů a Tungusů“, respektive „*уч курьыкан*“ - „*tři zeťové*“, tedy rody Turkitů, Mongolů a Tungusů, které byly vzájemně příbuzensky propojené. Jiný turkitický výklad etnonymu vychází ze staroturkitického slova „*қуриқан*“, které znamená stan, nebo tábor. Turkitický původ etnonymu však ještě nedosvědčuje, že by jeho nositelé museli být Turkité.

Etnonym Kurikan mizí společně s Turkitickými kaganáty, nicméně se jeho pravděpodobné variace objevují i v dalších stoletích. Příkladem jsou etnonym západoburjatského rodu Churdan, východoburjatský kmen Chori či záznam „*Kurkan*“ v kronice Rašid ad-Dina z 13. století. Viz RAŠID-AD-DIN. *Sborník letopisej: kniha pervaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, 125. V historicko-kulturním atlase Burjatií je jejich přítomnost v Předbajkalsku datována mezi 5. až 13. stoletím.

Celá diskuze je velmi široká a vede se dodnes v rámci celého procesu vysvětlení etnogeneze. Blíže například viz ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5020098566, s. 24, NANZATOV, B. E. *Etnogenez zapadnych burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO « Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005, s. 17 – 26. Blíže viz *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatií: Respublika Burjatiija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'ovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0, s. 124-129.

²⁵ Výběr z čínských kronik na téma národy jižní Sibiře viz KJUNER, I. V. *Kitajskie izvestija o narodach južnoj Sibiri, Centralnoj Asii i Dal'nego Vostoka*. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1961. Dostupné z: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Kuner/frames11.htm> (5. 3. 2012).

²⁶ *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatií: Respublika Burjatiija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'ovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0, s. 124.

Navíc Kurykani lovíli také zvěř a ryby. Na vysoké úrovni byla i řemeslná výroba, v níž hrálo důležitou roli zejména kovářství.²⁷

Zvláštní kapitolu představují naleziště pohřebišť se zemními hroby, které kromě sociální stratifikace může dokládat také rituální vztahy mezi Kurykany a Huny (od nichž tento charakteristický způsob pohřbu pravděpodobně pocházel) a mezi Kurykany a předky Burjatů, kteří stejný způsob pohřbívání používali v pozdějších dobách. Nejmladší archeologické nálezy kurumčinské kultury pocházejí z období 13. až 14. století a evidentně tak překročily dobu příchodu Mongolů do Přibajkalské oblasti, která je datována nejpozději od 13. století.²⁸

Kromě Kurykanů v čínských kronikách figurují **další etnika jižní Sibíře** respektive Přibajkalska, o kterých ovšem existuje mnohem méně zpráv i archeologických nálezů. Jsou jimi Barguti, Pugu, Xuse a Ade.

Barguti (rus. *баргуты, барга*), v čínských pramenech často připomínání jako Bajgu, Bajegu či Bajyrku²⁹ a pravděpodobně také Barchuni, jsou úzce svázáni s etnikem Ade. Kronika „*Historie dynastie Tchang*“ (rus. *История династии Тан*) o nich zmiňuje, že obývali severní stranu písečné stepi. Jejich počet se odhaduje kolem desíti tisíc a připomíná se navíc jejich mistrovství v chovu koní a kovářství. Obývali pravděpodobně oblast dnešního jihovýchodního Burjatska a Zabajkalského kraje a na své východní hranici v oblasti Ononu a Amuru sousedili s mandžuskojazyčným etnikem **Moche** (rus. *мохэ*).

Nejasnost původu a nedostatek informací dává prostor mnohým teoriím. Jedna z nich vychází z turkitského výkladu slova „*baryu*“ – tj. kořist, úlovek, dobyté území a vyjadřuje stanovisko, že etnonym Bargu (respektive baryuëi – dobyvatel)

²⁷ Blíže viz *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 124, nebo KJUNER, I. V. *Kitajskie izvestija o narodach južnoj Sibiri, Centralnoj Asii i Dal'nego Vostoka*. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1961, s. 35, dostupné z: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/II/Kuner/frameset11.htm>

²⁸ Viz *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 128.

²⁹ Původ etnonymu je nejednoznačný, stejně jako je nejasné, která označení se překrývají a která označují jinou skupinu. C. V. Cydenbadmajejev zastává názor, že Turkiti, kteří využívali původní názvy ostatních etnik, které si pak sami upravovali podle slov, která jim byla blízká. Tak, podle jeho názoru, se pro Barguty mezi Turkity vžilo označení Bajyrky, které vycházelo z označení „primitivní, starodávný“. U Mongolů se pak analogicky ujalo označení s podobným významem Bargu. Nanzatov upřednostňuje výklad etnonymu buď staroturkitským označením „*bajraq*“ – vlajka, koroutev, nebo „*bajir*“ – bohatý, bohatnout doplněný zesilující částicí qu (či yi). V případě druhém tak vysvětluje postupně nahrazení tukritského bajyrku jeho mongolským ekvivalentem Bajaut (Баяут). Viz NANZATOV, B. E. *Etnogenez zapadnych burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO «Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005, s. 20.

vystupuje v roli synonyma etnonymu Kurykan. Autor této teorie se pokouší najít spojovací most mezi tímto etnonymem a (etno)toponymem **Bargudžin-tokum** (mng. *Баргуджин-токум, Баргуджин-тукум*), které lze najít v historických pramenech a v mongolských genealogických legendách ve jméně **Bargudžin-Goa** (mng. *Баргуджин-гоа*), dcery **Bargudaje-Mergena** (mng. *Баргудай-мэргэн, Бархудай-мэргэн*).³⁰ Dle stejné hypotézy lze toponym dešifrovat podle staroturkistického *baryujin toqum* jako zemi dobyvatelů.³¹

Významný současný název, v němž můžeme najít stopy tohoto označení je **hydronym Barguzin**³² a od něho odvozené jméno **Barguzinské doliny** i stejnojmenného města. Ačkoliv bývá tato oblast identifikována s legendárním **Bargudžin-tokumem**,³³ původ současného Barguzinu je pravděpodobně mladší a vznikl: „*поздним образованием по отношению к этнониму Баргу.*“³⁴ Lze jej analogicky identifikovat buď jako *dobyvatel*, nebo jako *Bargutka*.³⁵ Ačkoliv se někteří autoři snaží Burgudžin-tokun ztotožnit s nějakou určitou menší oblastí (Barguzinská dolina, Tunkinská dolina, povodí řeky Arguni apod.),³⁶ z pramenů období Mongolské říše vyplývá, že se jednalo o oblast, sousedící s Mongoly ze severu. Při výčtu etnických skupin této oblasti se lze spíše přiklonit k nározu, že jde o celou Bajkalskou oblast od jihu až k neprostupné tajze v severní oblasti Bajkalu).³⁷

Je třeba též upozornit na současný význam etnonymu **Bargové** (mong. *баргу, барга, баргуд*), pod kterým se rozumí mongolozajyčná etnická skupina obývající východní oblasti Vnitřního Mongolska v ČLR, jež bývá všeobecně identifikována se středověkým etnonymem Bargutů a je všeobecně považována za příbuznou se současnými Burjaty. Na severovýchodě Chentijského ajmaku v Mongolsku se lze

³⁰ V českém překladu Pavla Pouchy je v prvním případě užito jména Krásná Bargužin, v druhém pak jako Barchudaj-mergen. Viz *Tajná kronika Mongolů*. 1955. vyd. Pavel POUCHA. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955. Živá díla minulosti, svazek 9, odstavec 8, s. 12.

³¹ Viz NANZATOV, B. E. *Etnogenez zapadnych burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO « Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005, s. 21.

³² Východní přítok Bajkalu, který se do jezera vlévá jižněji od poloostrova Svatoj Nos.

³³ Například viz ZORIKTUJEV, B. R. Barguzin v epochu strednevek'ja. In: Barguzin: stranicy istorii: Materialy naučno-praktičeskoj konferencii, posvjaščenoj 350-letiju so dnja osnovanija goroda Barguzin. Ulan-Ude, 1998.

³⁴ „*поздѣjším vytvořením ve vztahu k etnonymu Bargu.*“ Viz NANZATOV, B. E. *Etnogenez zapadnych burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO « Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005, s. 22.

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'ovnova Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 142.

setkat také s etnonymem **Bargudžin** (rus. *баргуджин*) a středověcí Bargutové se pravděpodobně významně podíleli i na etnogenezi některých západoburjatských skupin, východoburjatských Chorinců a Jakutů.³⁸

O etnické skupině **Pugu** (rus. *пугу, бузу*, čín. 仆骨, 仆固) existují jen minimální zprávy, z nichž lze vyčíst, že Puguové obývali západní Zabajkalsko a údolí Selengy.³⁹ Existuje též záznam z období 756-763 o vojenském veliteli a příslušníku aristokratického rodu kmene Pugu, který v kronice *Historii dynastie Tchang* vystupuje pod sinizovaným jménem *Chuajeň* (rus. transl. *Хуайэнь*), který nejprve bojoval na straně Ujgurů, ale později přešel do služeb Tchangů a „получил должность генерал-губернатора округа Шофан“.⁴⁰ Díky své moci a obratné sňatkové politice se mu dokonce podařilo přesvědčit svého zetě ujgurského chána, aby navrátil Číně hlavní město, které předtím dobyl.⁴¹

V *Historii dynastie Tchang* je zmíněna také skupina **Chuse** (rus. *хусэ, хусье*), která obývala severnější oblasti (severně od Kurykanů, Barutů atd.), kde „растут деревья но нет травы. Земля произращает много моху. Нет ни овец ни лошадей. Содержали оленейю как домашний скот. кормили их мохом и впрягали в телегу.“⁴²

Z pozdějších dob o podobných etnikách existuje mnohem více záznamů. Nedostatek informací o skupinách obývajících Bajkalskou oblast v prvním tisíciletí našeho letopočtu je způsoben jejich mocenskou, politickou i hospodářskou druhořadostí vzhledem k politickým zájmům jednotlivých čínských dynastií, které byly zaměřeny hlavně na oblasti poblíž jejich severní hranice, kterým dominovaly výbojné stepní skupiny mongolského, turkitského či mandžuského původu. Pastevci sobů však oblast obývali přechodné oblasti tajgy

³⁸ Б. З. Нанзатов: *К этногенезу Бурят по материалам этнонимии*, <http://www.kyrgyz.ru/?page=230> (30. 8. 2012).

³⁹ Viz *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 124-125, nebo KJUNER, I. V. *Kitajskie izvestija o narodach južnoj Sibiri, Centralnoj Asii i Dal'nego Vostoka*. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1961. Dostupné z: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Kuner/frameset4.htm> (1. 3. 2013).

⁴⁰ „A získal hodnost vrchního gubernátora oblasti Šofan.“ *Materiali po istorii kočevych narodov v Kitaje III. - V. vv.: Sjunny. V. C. Taksina*. Moskva: Nauka, 1989. Dostupné z: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/V/Zsinschi/frameset4.htm> (4. 5. 2013).

⁴¹ Viz *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 125.

⁴² „kde rostou stromy, ale není tam tráva. Ze země raší mnoho mechu. Nejsou tam ani ovce ani koně. Chovají jeleny [nebo soby] jako domácí skot. Krmili je mechem a zapřahali do vozů.“ *Sobranie svedenij o narodach, obitavšich v Srednej Azii v drevnije vremena: část I. N, J. Bičurin. S. P. Tolstov*. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1950, s. 349-350.

a stepí kontinuálně a v pozdějším období ruského dobývání Sibiře byli identifikováni zejména s Tunguzi a některými Turkity (Tuvinci, Sojoty, Catany).

2.4 MONGOLOVÉ A JEJICH PŘÍTOMNOST V BAJKALSKÉ OBLASTI

V minulosti byly jako Mongolové označovány nejrůznější kočovnické skupiny pocházející ze Střední Asie a naopak se pro Mongoly používalo jako synonymum označení Tataři či Tataro-Mongolové. Při studiu zejména historických pramenů a starších vědeckých prací je třeba vždy odlišovat, zda se hovoří o *Mongolech* v širším slova smyslu, tj. o kočovných nájezdnících ze středoasijských stepí, nebo o *Mongolech* (Tatarech) v užším slova smyslu – tj. o národech či etnických skupinách hovořících mongolskými jazyky.

Třetí, nejužší význam tohoto etnonymu se vyvinul až po vzniku Mongolského státu a v běžném diskurzu se vztahuje na jeho obyvatele, respektive na jeho mongolojazyčné skupiny. Tento způsob je používán jak mezi Rusy, tak i samotnými ruskými Burjaty, kteří tak sami sebe rozlišují od obyvatel Mongolska.⁴³

S členěním nomádů mezi čínskou hranicí a Sibiří do tří skupin se lze setkat již v díle čínského kronikáře **S'-ma Čchien** (ang. *Sima Qian*, rus. *Сыма Цяня*, čín. 太史公, 175 – 87 př. Kr.),⁴⁴ který zmiňoval **Sjuny** (rus. *сюнну, хунну*, mng. *Хүннү*, čín. 匈奴), tj. středoasijské Huny, **Sjušeň** (rus. *сушень*) – tj. pravděpodobně Tunguze a **Dunchu** (ang. *Donghu*, rus. *дунху*, čín. 东胡, trad. čín. 東胡), tj. tzv. Východní barbary. Dunchuové, kteří jsou považováni za předchůdce Mongolů a kteří již ve 3. století před Kristem vytvářeli kmenové svazy ve stepích východního Vnitřního Mongolska a Mandžuska, byli kolem roku 150 před Kristem poraženi Huny. Dunchové se poté rozpadli na dva hlavní proudy, **Xianbei**

⁴³ Z terénních výzkumů, Burjatsko, severní Mongolsko, 2004 – 2009.

⁴⁴ Viz ruský překlad kroniky například ŠI CZI. *Istoričeskije zapiski*. Izd. 2oe, ispr. i dop. R. V. Vjatkin, V. S. Taksin, A. M. Karapet'janc. Moskva: Nauka, 1972 - 2010, IX svazků. Vostočnaja Literatura. ISBN 50-201-8264-8. Dostupné z:

http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China//Sjma_Tsjan/index.htm (1. 2. 2013, I. – VIII. svazek).

Nově vyšel také český překlad: SIMA, Qian. *Knihy vrchních písařů: výbor z díla čínského historika*. 1. vyd. Editor Olga Lomová. Překlad Timoteus Pokora. Praha: Karolinum, 2012, 645 s. ISBN 978-802-4621-548.

(rus. *сяньби*, *сяньбэй*) a **Wuhuan** (rus. *ухуань*, čín. 烏桓 乌), které se rozešly do různých oblastí.

Etnické jádro Mongolů se během prvního tisíciletí začalo postupně soustřeďovat kolem vybraných skupin Xianbei, kterých po rozpadu jejich státu (93 – 234 po Kr.) existovalo ve stepích kolem padesáti. Mezi 4. stoletím a obdobím vzniku Mongolské konfederace Chamag Mongol (rok 1120) se postupně vystřídala celá **řada kočovnických států** a svazů, z nichž mnohé měly výrazně mongolský charakter, jako například **Cifu**, (rus. *Цифу*), **Tufa**, (rus. *Туфа*), **Mužin** (rus. *Мужун*), **Toba** (rus. *Тоба*).⁴⁵

Předzvěst definitivního ovládnutí stepí na sever od Číny Mongoly přišla až v 9. století s *růstem moci Xianbeiců (Syjanbijců)-Togonů, tj. Kitanů* (ang. *Khitan, Khitan people, Kitan, Kidan, Khitai*, rus. *Кыдани*, čín. 契丹, per. 𐰽𐰺𐰍), kteří roku 916 založili **Kitanskou říši**, od roku 947 známou jako **říši Liao** (rus. *Ляо*, mng. *Лиао Улс*, čín. 辽朝, 947-1125) a pozdější **Západní Liao** (1125-1218). O jazykové příbuznosti Kitanů s Mongoly není pochyb a pro jejich mongolský dialekt bylo dokonce vytvořeno vlastní tzv. velké (na základě čínského písma) a malé (podle ujugurského vzoru) písmo. Kitani byli z části kočovníci a částečně zemědělci a v celé jejich říši existovalo přes 150 trvalých sídel. Jejich moc zasahovala i do oblasti Zabajkalska, odkud se později s nimi související **sajantujská raněmongolská kultura** (rus. *саянтуйская раннемонгольская культура*)⁴⁶ rozšířila počátkem 11. století podél toku Selengy do Barguzinské a Tunkinské doliny, dále do Předbajkalska do povodí Angary a na Olchon a severněji až do oblastí, kde dříve dominovala kurumčinská kultura.

K vlastnímu vymezení Mongolů dochází po úpadku moci Kitanů na východě, když jejich oblasti začaly ovládat mongolské skupiny, které se sjednotily do kmenového svazu **Chamag Mongol** (ang. *Khamag Mongol*, mng. *Хамаг монгол*). Ten, jakožto relativně nestabilní útvar vzájemně soupeřících rodových skupin o převahu existoval od 20. let 11 století až do roku **1206**, kdy došlo k sjednocení Mongolů a **vyhlášení Mongolského státu**, na jehož trůn usedl Temudžin z rodu Bordžiginů (mng. *Боржигин*, ang. *Borjigin*) s titulem Čingischán.

⁴⁵ *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtonomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtonomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 132-134.

⁴⁶ *Ibid.* 134-135.

Přítomnost mongolských etnik v oblasti Bajkalu je předmětem široké diskuze burjatských a ruských odborníků, jejichž stanoviska se v tomto ohledu značně rozcházejí. Příchod Mongolů v rámci expanze Mongolského státu a jejich podmaňování okolních etnik počátkem 13. století představuje jednoznačně nejpozdější možnou dataci jejich příchodu do Zabajkalska. Z výše uvedeného stručného nástinu historie Mongolů vyplývá, že jsou prokazatelné i dřívější vlivy mongolských Kitanů a to jak v Zabajkalsku, tak i v ostatních oblastech, kam se rozšířila tzv. **sajantujská raněmongolská kultura**. Mnozí historikové však v prokazování mongolské přítomnosti v oblastech obývaných v současnosti Burjaty jdou mnohem hlouběji do minulosti. Značné oblibě se těšily teorie o autochtonním původu Mongolů v Bajkalské oblasti, kterou například G. N. Rumjancev dokazoval na základě společné lesnické a lovecké terminologie v mongolských, tunguzských a samodijských jazycích.⁴⁷ H. P. Egypov dokazoval na základě archeologických nálezů jurt ve vykopávkách Mal'ta (rus. *Мальта*) a Bureť (rus. *Буреть*) a jejich shodnou jižní orientací vchodů a dělením jurty na dvě poloviny odpovídající tradicím Mongolů i předbajkalských Burjatů, že tyto naleziště patřily právě předkům Mongolů.⁴⁸

Podobných teorií lze nalézt celou řadu a pro všechny je charakteristická ne příliš adekvátně podložená argumentace.⁴⁹ Vzhledem k tomu, že předmětem polemiky jsou původně nomádské stepní skupiny (nejčastěji mongolské nebo turkitské), jejichž mobilita byla omezena čínskou civilizací na jihu a neprostupnými stepními oblastmi na severu, je evidentní, že střídání kočovníků v celém stepním areálu (včetně okrajových pouštních a leso-stepních oblastí) probíhalo relativně rychle a intenzivně. Navíc soudržnost větších kmenových svazů byla v případě nomádů vždy nestabilní a vycházela spíše z momentálních politických okolností než z dlouhodobě stabilní představy etnické sounáležitosti.

⁴⁷ RUMJANCEV, G. N. *K voprosu proischoždeii burjat-mongol'skogo naroda*. Zapiski BMNIK. 1953, č. 17, s. 30-61.

⁴⁸ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 13 – 14.

⁴⁹ Srov. například ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 13 – 14, 23-25 nebo *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 132-142.

2.5 ETNICKÁ MAPA BAJKALSKÉ OBLASTI V OBDOBÍ MONGOLSKÉ ŘÍŠE

Díky množství materiálů popisujících období zlaté éry mongolské historie se oproti předcházejícím historickým etapám značně zpřesňuje etnická mapa oblastí ovládnutých Čingischánem. Nejdůležitějšími zdroji informací jsou **Tajná kronika Mongolů**, Sborník letopisů iránského cestovatele **Rašida ad-Dina** (1247-1318) a zápisy z cest křesťanských cestovatelů a misionářů **Giovanni da Pian del Carpine** (lat. *Johannis de Plano Carpini*, 1182-1252), **Viléma z Rubruku** (fr. *Guillaume de Rubrouck*, 1215-1295) a **Marca Pola** (1254-1324).

Jižní část Zabajkalska obývali **Merkité** (rus. *меркиты, мергеды*, mng. *Мэргэд*). První zpráva o nich pochází již z období Kitanské říše, z konce 11. století z kroniky „*Historie dynastie Liao*“ (rus. *Ляо шу, История династии Ляо*, čín. *辽史*), která informuje o vojenském tažení proti Merkitům v roce 1093. Podle kroniky Rašida ad-Dina se jednalo o mongolsky hovořící skupinu, která byla nazývána také Uduit (rus. *удуит*) a Bekrin (rus. *бекрин*).⁵⁰ V jiné části své práce ovšem tvrdí, že: „*Племя бекрин – их также называют меркин.*“⁵¹ „*Стойбище их находится в области уйгуров в труднодоступных горах. Они не монголы и не уйгуры.*“⁵² Jejich pravděpodobný mongolský původ však částečně zpochybňují i poznámky Marka Pola. Ten ačkoliv uznává, že lidé „*jenž tu přebývají, slovu Metritové [...] mají taterské [tj. mongolské] obyčeje a mravy* [, ovšem zároveň upozorňuje, že to jsou] *lidé lesní, maso jedie těch zvířat, což na lovu popadnú, a zvláště jeleny, jichžto tu velmi mnoho mají, a také je opitomují. A když je opitomie, jezdie na nich miesto koní.*“⁵³ Tato poznámka může vzbudit dojem, že by Merkiti jako pastevcí sobů mohli být tunguzského⁵⁴ či turkitského

⁵⁰ RAŠID-AD-DIN. *Sborník letopisej: kniha prvaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, s. 114.

⁵¹ „*Národ Berkin – jsou nazýváni také jako Merkin*“ Tato část je shodná v popisech Rašid ad-Dina kmene Merkitů (s. 114) i kmene Berkinů (s. 149). Srov. RAŠID-AD-DIN. *Sborník letopisej: kniha prvaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, s. 114, 149.

⁵² „*Jejich stanoviště se nachází v oblasti Ujgurů v těžko dostupných horách. Nejsou ani Mongolové ani Ujguři*“ RAŠID-AD-DIN. *Sborník letopisej: kniha prvaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, s. 149.

⁵³ POLO, Marko. *Milion*. Praha, 1950. Památky staré literatury české: A, 8. ve staročeštině je popis „*Metritů*“ přesnější a je evidentní, že se jedná o Merkity. V novějších překladech je tato souvislost méně evidentní. Srov. například POLO, Marco. *Milion*. Praha: Levné knihy KMa, 2001.

⁵⁴ Tento názor také sdílel V. A. Togolukov, který navíc ještě argumentuje tím, že „*Berki*“ (tj. Berkin) a „*Uvas*“ (etnonym jedné z Merkitských skupin) jsou také názvy podskupin Zabajkalských Tunguzů

původu. O turkitském původu pak může svědčit i prokazatelně turkitský původ merkitské skupiny Ujkur (rus. *уйгур*),⁵⁵ jež je nejčastěji identifikována s Ujgury, a také turkitská toponimika oblastí dříve obývaných Merkity.⁵⁶

Merkité byli známí svojí udatností a vojenskou zdatností, čemuž také odpovídá častý výklad jejich etnonymu vycházející z mongolského mergen (mng. *Мэргэн* – tj. přesný, trefný). S jejich velkým vojskem se nejednou utkal i Čingischán. Bez nadsázky lze říci, že při sjednocování Mongolska představovali pro Čingischána asi největší překážku, o čemž svědčí výrok, který mu přiřkl Rašid ad-Din: „*Нет ни одного племени хуже племени Меркитов.*“⁵⁷ Proto také nechal po konečném vítězství popravít všechny příslušníky tohoto kmene tak, že „*немногие оставшиеся в живих или пребывали тогда в утробах матери, или были скрыты у своих родственников.*“⁵⁸ S Merkity byla uskutečněna část sňatkové politiky Čingischána, sám si vzal za jednu ze svých žen Merkitku Kulan-Chatun (rus. *Кулан-хатун*) a s Merkitkami oženil také své syny Gujuk-chána (rus. *Гуюк-хан*) a Kublaj-chána (rus. *Хубилай*).⁵⁹

Oblasti dále na sever od Merkitů byly osídleny kmeny Chorinců a Tulasů a severněji od nich žili Barguti. Podle kroniky Rašida ad-Dina se jednalo o vzájemně si blízká etnika a souhrnně byli označováni také jako Barguti, jelikož obývali oblast Mongoly označovanou jako Bargudžin-tokum. Další skupinou obývajících Bargudžin-tokum, byli Tumati (rus. *Тумат*), pravděpodobně jedna z větví Bargutů. O Chori-tumatech nalezneme zmínky také v Tajné kronice Mongolů, jelikož vystupují v genealogii rodu Bordžiginů tedy Čingischána.⁶⁰

zaznamenaných v 17. a 18. století. Blíže viz TUGOLUKOV, V. A. *Etnogenez i etničeskaja istorija narodov Severa*. Moskva, 1975, 104-105.

⁵⁵ Ujkuři (rus. *уйгур*) jsou podle Rašid ad-Dina jednou ze čtyř hlavních skupin Merkitů, ostatní jsou Mudan (rus. *мудан*), Tudaklin (rus. *тудаклин*) a Džijun (rus. *джияун*). RAŠID-AD-DIN. *Sbornik letopisej: kniga pervaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, s. 114.

⁵⁶ Blíže například viz TIVANĚNKO, A. V. *Gibel' plemeni merkitov: Dokumental'naja kniga o vojennych pohodach Čingis-čana po Zabajkal'ju, o zavojevanii im merkitskogo chanstva i o pečal'noj sud'be ich potomkov*. 2-e dopolnennoje. Sludžanka, 1998., s. 56-58.

⁵⁷ „*Není horšího kmene než Merkiti.*“ RAŠID-AD-DIN. *Sborni letopisej: kniga pervaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, s. 116.

⁵⁸ *Ibid.* s. 116.

⁵⁹ RAŠID-AD-DIN. *Sbornik letopisej: kniga pervaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, s. 114 – 117.

⁶⁰ *Tajná kronika Mongolů*. 1955. vyd. Pavel POUCHA. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955. Živá díla minulosti, svazek 9., odst. 8 -10, s. 12.

Západní oblasti Bargudžin-tokumu až k hranici s Kyrgyzi (rus. *кыргызы*, respektive *енисейские кыргызы*) byly osídleny kmeny Bulagačinů⁶¹ (rus. *булагачин*) a Keremučinů (rus. *керемучин*), jejichž etnický původ Rašid ad-Din nechává bez komentáře, stejně jako v případě Kurkanů (rus. *куркан*) a Sakaitů (rus. *сакаит*).⁶² O etnikách Urasut (rus. *урасут*), Telengut (rus. *теленгут*) a Kuštemi (rus. *куштеми*) pak upřesňuje, že „*Эти племена подобны монголам.[...] Их тоже называют лесным племенем, потому что они обитают по лесам.*“⁶³

Jako první se k Mongolskému státu připojila Zabajkalská oblast Bargudžin-tokum a to mezi lety 1201 a 1206, kdy dobrovolně tito Barguti (Bargové) vstoupili do Mongolského kmenového svazu Chamag Mongol a to na základě smlouvy, kterou uzavřel jejich představený Kajdan-Ajinom (rus. *Кайдан-Айном*). Jejich zástupci se v roce 1206 účastnili všemongolského sněmu, kde byl Temudžin zvolen Čingischánem. K připojení dalších etnik Bajkalské oblasti došlo až v roce 1207, kdy byla k Lesním národům na severu poslána vojska pod vedením Džučiho, který si postupně podmanil Ojraty, Buriaty, Barchuty, Ursuty, Chabchaty, Changchasy, Tubasy a poté také Kirgise (tj. Kyrgyze).⁶⁴ Právě tato zpráva z Tajné kroniky Mongolů je považována za nejstarší zmínku o etnonymu Burjat vůbec. Etnonym „*Burijati*“ je upomenut i v dalších mongolských letopisech – Altan Tobči Lubsana Danzana⁶⁵ a Erdenijn Tobči Sagan Segena.

Za svoji úspěšnou výpravu byl pak Džoči Čingischánem jmenován správcem všech Lesních národů. Vládce Ojratů byl zase vyznamenán Džočim za to, že přivítal mongolskou výpravu a jako první dobrovolně přijal mongolské

⁶¹ Pravděpodobně odpovídá současným Bulagatům, kteří jsou všeobecně považováni za nejstarší z velkých skupin, které se podílely na formování současných Burjatů. [Blíže viz podkapitola 2.07 Etnická mapa Bajkalské oblasti pod ruským vlivem na s. 36.](#)

⁶² RAŠID-AD-DIN. *Sbornik letopisej: kniga pervaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, s. 125.

⁶³ „*Tyto kmeny jsou podobné Mongolům. [...] Je zřejmě nazývají Lesními kmeny, jelikož obývají lesy.*“ RAŠID-AD-DIN. *Sbornik letopisej: kniga pervaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, s. 122 – 123.

⁶⁴ *Tajná kronika Mongolů*. 1955. vyd. Pavel POUCHA. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955. Živá díla minulosti, svazek 9., odst. 239, s. 178.

⁶⁵ První připomínka o Burjatech v této práci je při výčtu kmenů podmaněných Čingischánem. V dalším případě jsou Burjati zmíněni v opakující se historii o Džočiově výpravě v roce 1207 (stejně jako v Tajné kronice Mongolů). V Altan Tobči je navíc připomenuta podřízenost Burjatů Oro Šigušimu, který vládci jako dar přinesl sokola chyceného v okolí Bajkalu. DANZAN, Lubsan. *Altan Tobči: ("zolatoje skazanije")*. Moskva: Nauka, 1973. 438 s. Pamjatniki pis'menosti Vostoka: t. 10, s. 187, 200, 246.

poddanství, za což získal dominantní postavení nad ostatními národy Bajkalské oblasti. Jako poslední byli poraženi již zmínění Merkité.⁶⁶

V následujících stoletích se osud Bajkalské oblasti odvíjel v závislosti na politickém vývoji v Mongolsku a to až do doby definitivního připojení Předbajkalska a Zabajkalska k Ruskému carství. Navíc od rozpadu Mongolské říše v druhé polovině 14. století až do prvních záznamů ruských kronikářů a vlastních burjatských historiografických kronik v 17. století se v historii Burjatska hovoří o „*období temna*“ a o etnickém vývoji neexistují jiné, nežli hypotetické diskuze. Charakteristické pro toto období jsou vzájemné války mezi Mongoly, zejména mezi chalchskými chány a Ojraty, které se dotýkaly i okrajových oblastí mongolských stepí, jako byla právě Bajkalská oblast.

2.6 RUSKÉ DOBYTÍ BAJKALSKÉ OBLASTI

V sedmnáctém století došlo k celkové změně geopolitické situace Severní Asie. Mongolské stepní oblasti a s nimi také přilehlé areály jižní Sibíře a Dálného východu se dostaly do zóny zájmu dvou nových, rychle se rozšiřujících říší zároveň – ze západu Ruské a z jihovýchodu Mandžuské, zatímco dosavadní vládcí celé oblasti mongolští chánové se i nadále zmítali v nekonečných vzájemných bojích o dominantní postavení. Díky zájmu nových velmocí postupně končí poslední období temna v historii Bajkalské oblasti a objevují se nové zdroje informací o obyvatelích tohoto regionu, o jejich celkové charakteristice, zvycích, vyzbrojenosti a ekonomickém potencionálu, který pro dobyvatele představují.⁶⁷

Ruská „*konkvista*“ východní Sibíře a Dálného východu probíhala relativně rychle, takže zatímco v roce 1619 byl založen Jenisejský ostroh (dnešní Jenisejsk,

⁶⁶ Zajímavostí přitom je, že Merkité jsou geograficky lokalizováni nejbližší k centru Mongolské říše, zatímco všechny ostatní etnické skupiny Bajkalské oblasti (podmaněné dříve) jsou dle popisu i všech map vytvořených na jejich základě umístěny okolo anebo až za oblastmi ovládanými Merkity. Srov. například mapa v Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 132-133.

⁶⁷ Bajkalská oblast byla v 17. století obývána čtyřmi velkými skupinami – Bulagaty, Echirity a Chongodory v Předbajkalsku (včetně Tunkinské doliny) a Chorinci v Zabajkalsku. Etnickou mapu ještě doplňují další menší mongolské skupiny, které prchaly z mongolských stepí před válkami mezi chány. Dodnes jsou však uvedené čtyři skupiny považovány za hlavní subetnosy tvořící burjatský národ, ačkoliv příslušnost k těmto skupinám již není zdaleka tak určující, jako tomu bylo v minulosti. Blíže viz [následující podkapitola na str. 34.](#)

350 km severně od Krasnojarsku), již kolem roku 1640 se první ruští dobyvatelé objevili až na břehu více než dva tisíce kilometrů vzdáleného Tichého oceánu. Dobývání oblastí ovládaných Protoburjaty však probíhalo pomaleji.

Hlavním problémem kontroly byla otázka vybírání daní. Do příchodu Rusů právo na jasad patřilo místní protoburjatské aristokracii, která daně vybírala jak od svých lidí, tak i od podmaněných sousedících etnik (zejména Tunguzů a Tuvinců-Sojotů). Vzhledem k tomu, že celá oblast byla po většinu doby pod kontrolou chalchských chánů, patřila část daní také jim. S příchodem ruských Kozáků došlo v první řadě ke střetu o to, komu přináleží právo vybírat od místních obyvatel daně a kdo je tedy zodpovědný za jejich ochranu před ostatními dominujícími skupinami. To vedlo ke střetům místní aristokracie a jejich početných armád s výrazně méně početnými, ale dobře vyzbrojenými Kozáky.⁶⁸

V dobových ruských pramenech se o původní dominantní mongolozazyčné skupině Předbajkalska hovoří jako o **Bratech** (rus. *браты*), **Bratskich** (rus. *братские*) **Brackich** (rus. *брацкие*) **Bratckich lud'ach** (rus. *братцкие люди*), **Bratskich Tatarach** (rus. *братские татары*),⁶⁹ nejstarší záznam o nich je datován rokem 1609. Z dokumentů z první poloviny 17. století se dozvídáme, že se jednalo o „народ достаточно многочисленный и воинственный, имеющий своих кыштымов и собирающий ясык со многих с малых землиц“.⁷⁰ Z těchto prvních zpráv vyplývá určitý střet zájmů o kontrolu nad druhými národy v oblasti, stejně jako nad rozsáhlými lesy s dostatkem lovné kožešinové zvěře a žádaných nerostných surovin.⁷¹ Přitom Bratskie při ruském dobývání Sibíře

⁶⁸ Podle záznamů se Rusům první daně podařilo vybrat teprve v roce 1628 a jejich zájem se orientoval převážně na kožešiny a stříbro. Přesvědčovat místní k přijetí ruského poddanství značně napomohly dlouhotrvající problémy, válka a nejednotnost mongolských chánů s Chalchy i Džungarska, kteří navíc do Bajkalské oblasti podnikali loupeživé nájezdy. Ruští kolonizátoři s sebou pro místní obyvatelstvo přinášeli i některé výhody, jako například kvalitnější a levnější zboží (řemeslné výrobky) ruské výroby, které rychle vytlačily čínské výrobky, dostávající se do Bajkalské oblasti přes mongolskou obchodní síť. Značný profit pak přinášel podíl na dálkovém obchodu mezi Evropou (Ruskem) a Čínou, na kterém se Burjati aktivně podíleli. Např. viz *Ibid*, s. 38–44.

⁶⁹ Etnonym v takovéto formě upomíná ještě Johann Gottlieb Georgi v druhé polovině 18. století. Srov. například GEORGI, Johann Gottlieb. *Opisanie vsech "obitajuščich" v "Rossijskom" gosudarstve narodov": část' tretija o narodach "semojadskich", mandžurskich" i vostočnych" sibirskich" kak" i o Šamanskom Zakonje*. Sankt'-Peterburg: Imperatorskaja Akademiya Nauk, 1799, s. 98.

⁷⁰ „народ достаточно početny a bojovny mající své vlastní daniky (plátce daní) a vybírající jasad (daň) od mnohých z malých zemlic“. ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-66, s. 38.

⁷¹ Z nerostných surovin se ruští kolonizátoři zaměřovali zejména na stříbro, kterého v té době byl v Rusku nedostatek. *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj*

představovali nejvýznamnější potenciální překážku, jelikož se ve srovnání s ostatními sibiřskými etniky jednalo o výrazně větší a vojensky velmi zdatné skupiny, které kontrolovaly ostatní zdejší obyvatelstvo a navíc, vzhledem k jejich tradičním vztahům se stepními Mongoly se s nimi Rusové obávali přejít do otevřené války.

V roce 1623 byla uspořádána jenisejským vojvodou Jakobem Chripunovem (rus. *Якоб Хрипунов*) první výzvědná výprava s cílem zjistit co nejpodrobnější informace o způsobu života a také válečných dovednostech *Bratů*, a pokud možno přesvědčit aspoň část z nich k ruskému poddanství. První záznam o úspěšném navázání kontaktu pochází až z roku **1629**. Byl uskutečněn na soutoku řeky Angary a Oki a během této výpravy **přijali poddanství první zástupci bratských rodů** z rukou jenisejského setníka Petra Beketova (rus. *Петр Бекетов*): „*Да мы же холопи твои привели под твою государеву высок[ую] [...] руку братцких людей князца Кодогоня с товарищи и ясак с них тебе государю взяли.*“⁷² V témže roce dosáhli stejného úspěchu i další jenisejští Kozáci pod velením Vaski Čermeninova (rus. *Васька Черменинов*), kteří k přijetí poddanství přiměli (*bratská*) „*князцей Кохоню и Кадыма с людьми*“⁷³ z povodí řek Tasejevy a Čjuně.⁷⁴ Akceptaci věčného poddanství ruskému caru provázelo vybírání daně, které se pak každoročně opakovalo.⁷⁵

Část *Bratských* velmi ochotně přijímalo ruské poddanství, protože s sebou přinášelo celou řadu potenciálních výhod. V první řadě pravidelným odváděním daně představitelům nové velmoci se teoreticky mělo zabránit hrozícím dobovačným a krvavým výpravám jak ze strany Kozáků, tak i ze strany

okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomonmyj okrug. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0, s. 162.

⁷² „*Ano, my jsme přivedli tvé muže pod tvoji vladařskou vysok[ou] [...] ruku bratský lid knížete Kodogonja s tovaryši a jasak jsme od nich pro tebe vládče přijali.*“ Viz Čelobitnaja carju Michailu Fedoroviču služilych ljudej Enisejskogo ostroga – sotnika streleckogo Petra Beketova, atamana Maksima Perfip'eva i drugich – o ich službe i dače denežnogo i chlebnogo im žalovan'ja. *Sbornik dokumentov po istorii Burjatii XVII vek*. Ulan-Ude, 1960. I. 453, dostupné http://ostrog.ucoz.ru/publikacii/4_47_9.htm (12.11.2012).

⁷³ „*knížata Kochonju a Kadyma s lidmi.*“ 1629 g. ne ranee sentjabrja 20. - Optpiski enisejskogo vojevody Semena Šachovskogo v Sibirskij prokaz o privedenii v poddanstvo burjatskich knjazcov kochonja i Kadyma i vzjatii s nich jasaka. *Sbornik dokumentov po istorii Burjatii XVII vek*. Ulan-Ude, 1960, I. 371, dostupné http://ostrog.ucoz.ru/publikacii/4_47_12.htm (12.11.2012).

⁷⁴ Řeka Tasajeveva (rus. *Тасаеёва*) se vlévá do Angary na 68 km od jejího ústí do Jeniseje, vzniká ústím řeky Čuny (rus. Чуна), neboli Udy (rus. Уда) a řeky Birjůsa (rus. *Бирюса*), neboli Ona (rus. Она). V případě řeky Udy je třeba vzít v úvahu, že řek s tímto jménem je na Sibiři několik. Zatímco na této řece se nachází město Nižneudinsk (rus. *Нижнеудинск*), na jiné řece Udě v Burjatsku se nachází Ulan-Ude (rus. *Улан-Удэ*) dříve Verchneudinsk (rus. *Верхнеудинск*).

⁷⁵ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 39.

mongolských knížat. Uzavření dohody o poddanství zaručovalo ochranu a rozkvět nových obchodních vztahů. Ten umožňoval koupi kvalitního a levnějšího zboží, hlavně řemeslných výrobků, než které předtím získávali přes zastaralou mongolskou obchodní síť až z Číny. Do budoucna spolupráce slibovala participaci na obnově pozemního dálkového obchodu mezi Evropou a Čínou, který byl narušen po pádu mongolské hegemonie nad Asií.

Ruské poddanství nebylo přijímáno všemi Braty, o čemž svědčí například zprostředkovaná zpráva z roku 1645: „*А тунгусами ж доноситца, что у братцких людей промеж собою драки, половина хочет государю ясак давать, а иные хотят с государевыми людьми драца.*“⁷⁶ Ruské poddanství bylo odmítáno z důvodu omezení svobod a svrchovanosti, kterou až dosud vládli. Navíc zaručování vojenské ochrany ze strany ruských Kozáků se v některých obdobích proměňovalo spíše v hrůzovládu a teror. Pro obyvatelstvo v Předbajkalsku (Rusy, Bratry i Tunguze), přinesl spoustu problémů spor mezi Jenisejským a Krasnojarským ostrohem o kontrolu sporných území, takže běžně docházelo k opakovanému vybírání daní ve stejné oblasti, což se sešlo s přirozenou nevolí ústící často k otevřenému odboji poddaných.⁷⁷ Pro své hrubé praktiky proslul velitel Bratského ostrohu Ivan Pochabov (rus. Иван Похабов), kterého „bratští jinorodci“ pro jeho krutost přezdívali Bagaaba chan. „*Тот чинил великие насильства – жен и детей наших мел к себе на постелью [...] ясачных людей вил и мучил.*“⁷⁸ Tyto problémy často vyústily v povstání proti kozácké vrchnosti a běžně docházelo také k útěkům různých skupin jinorodců z Předbajkalska nejčastěji na východ a jih do Zabajkalska či do mongolských stepí. Asi nejvýznamnější migrační vlnou byl hromadný útěk Bratských v roce 1638 do sousedního Mongolska, právě do stepí jižně za hranici ruské kontroly.⁷⁹

⁷⁶ „*A od Tunguzů se nám doneslo, že mezi Bratskými jsou vzájemné sváry, polovina chce caru platit jasak, a jiní chtějí s carskými lidmi bojovat.*“ Otpiska pjatidesjatnika Kurbata Ivanova Jakutskomu vojevode Vasiliju Puškinu s tovarišči o sdače na ilimskom voloke jasačnoj sobolinoj kazny Tomile Il'ínu i Grigoriju Ivanovu, o neobchodimosti uveličenija garnizona Vercholenskogo ostroga dlja pokorenija «bratckich ljudej», čast'kotorych chočet platit'jasak, i o vysokoj urožajnosti vercholenskich pašennyh zemel'. *Sbornik dokumentov po istorii Burjatii XVII vek. Ulan-Ude*, 1960. list 191 online dostupné: http://ostrog.ucoz.ru/publikacii/4_47_29.htm (10. 11. 2012).

⁷⁷ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 39.

⁷⁸ „*Ten činil veliké násilí – ženy i děti naše měl u sebe v posteli [...] poddané bil a mučil.*“ Okladnikov. *Očerki iz istorii zapadnyh burjat-mongolov (XVII-XVII vv.)*. Leningrad: 1937, s. 53, citace převzata z ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 42.

⁷⁹ Ibid.

Ačkoliv by se mohlo zdát, že dobývání Sibiře bylo zcela pod kontrolou Kozáků, faktem je, že ti se ve skutečnosti Burjatů značně obávali a to zejména kvůli jejich početní převaze, jelikož mezi sibiřskými etniky byli Burjati zdaleka nejpočetnější a vojensky nejzdatnější. O obavách Kozáků svědčí například zápis ještě z roku 1645: „*как де наша сила не возьмет и тогда де мы станем ясак давать, а сказывают де больших людей в острог, а люди де живут в остроге небольшие, приходят де на пору да и спловут де опять на низ. И буде в Братцкой острог прибавки людей не будет, и от братцких людей в Верхоленском остроге житье будет тесно, да ясаку государева собрать будет некем, всех служилых людей и с толмачами 27 человек.*“⁸⁰

Dobře vyzbrojená a organizovaná kozácká armáda získala do poloviny 17. století definitivní kontrolu v Předbajkalsku a **od poloviny 50. let se oblastí nového zájmu stalo Zabajkalsko**. V této oblasti se strategie získávání ruské kontroly odlišovala, jelikož zdejší mongolozazyčné obyvatelstvo bylo v užších vazalských vztazích se sousedními mongolskými chány, kterým odváděli pravidelné daně a otevřenému střetu s větší mongolskou silou chtěli málo početní Kozáci předejít. Navíc nechtěli ztratit poddané, kteří mohli snadno překočovat do nedaleké Chalchy. Rusům naopak do značné míry nahrávaly ambice mandžuské dynastie Čching na ovládnutí mongolských stepí a zájem zdejších jinorodců na rozvoji výhodného obchodu s novými ruskými partnery i na ochraně před nájezdníky, kterou jim Kozáci slibovali. Z dobrých vztahů Mongolů a Ruska měli však obavy Mandžuoové a využívali svého vlivu nad formálně nezávislými chalchskými chány, aby jejich nájezdy na území kontrolované Rusy podpořili. Od nástupu nového správce Tušetuchanovského ajmaku Vnějšího Mongolska Čachuň-Doržeho, v ruských pramenech známého jako Očiroj Sain-Chan (rus. *Очирой сайн-хан*), jsou zachovány zprávy o stupňujících se nájezdech ozbrojených skupin z Mongolska do celé Bajkalské oblasti, které vrcholily koncem osmdesátých let jak v Udinském tak i Selenginském ostrohu.

⁸⁰ Опись пятидесятника Курбата Иванова Якутскому воеводе Василию Пушкину с товарищами о сдаче на илимском волюке ясачной соболіной казны Томіле Іліну і Grігорію Іванову, о необходимости увеличенія гарнизона Vercholenskogoostroga dlja pokorenija «bratckich ljudej», čast'kotorych chočet platit'jasak, і о vysokoj urožajnosti vercholenskich pašennyh zemel'. *Sbornik dokumentov po istorii Burjatii XVII vek*. Ulan-Ude, 1960, list 191 online dostupné: http://ostrog.ucoz.ru/publikacii/4_47_29.htm (10. 11. 2012).

Situace se periodicky měnila v souvislosti s tím, jak probíhaly války mezi Chalchy, Ojraty a mandžuskou dynastií Čching. Jak války v Mongolsku tak i mongolské vpády na ruská území trvaly až do definitivního ovládnutí a včlenění Vnějšího Mongolska do Mandžuské říše v roce 1691. Mezitím došlo k **uzavření dohody** mezi vyslanci Ruské říše a zástupci Mandžuské říše, které se událo **v Něrčinsku 27. srpna 1689**.⁸¹

Uzavřením této smlouvy byl položen základ rozdělení sfér vlivu mezi obě „*nové velmoci*“ Severní a Východní Asie a byla tak umožněna stabilizace na obou stranách hranice.

Většina mongoljazyčných kočovníků jižní Sibíře se ocitla oddělena hranicí od svých „*jižních příbuzných*“, kteří se ve stepích Chalchy a současného Vnitřního Mongolska stali poddanými mandžuské dynastie Čching na následující více než dvě století. Tím bylo také vymezeno teritorium, z kterého se formovalo etnické podloží, na jehož základě se postupně završila etnogeneze dnešních Burjatů.

2.7 ETNICKÁ MAPA BAJKALSKÉ OBLASTI POD RUSKÝM VLIVEM

Ruské državy na jižní Sibíři musely být v dalších letech ještě opakovaně ratifikovány ve svém vztahu se sousední Mandžuskou říší. Asi nejvýznamnějším z těchto počínů bylo uzavření tzv. **Kjachtské smlouvy 27. října 1727**. Na čínsko (mongolsko) – ruské (burjatské) hranici se sešli ruský vyslanec S. L. Raguzinsky-Vladislavič se zástupci mandžuské dynastie Čching, aby potvrdili hranice definované dříve na základě Něrčinské a Buninské smlouvy a aby **upřesnili podmínky vzájemného obchodu**. Díky tomu se až do poloviny 19. století největší část obchodu mezi Ruskem a Čínou realizovala výhradně po tzv. „*Velké*

⁸¹ 27. srpna 1689 došlo k podpisu smlouvy, jejíž hlavním bodem bylo vyřešit problém Albazinského vévodství, který podle mínění čínské vlády narušil hranice Mandžuské říše. Zástupci obou zemí se tak dohodli na vymezení hranic ve sporné oblasti, která vedla řekou Arguň a níže potom řekou Amur. Smlouva dále upravovala otázky vzájemného obchodu a orientačně řešila další hraniční spory, které však byly upřesněny dalšími dohodami. Jednání za ruskou stranu vedl Fjodor Golovin a mělo se původně odehrát v Pekingu, kam však ruský posel s vojenským doprovodem nebyl vpuštěn. Celé jednání zprostředkovali pekingští jezuité, smlouva byla sepsána v ruštině, mandžuštině, čínštině, mongolštině a latině. Celé znění Něrčinské smlouvy je dostupné v ruštině například viz Něrčinskij mirhyjdogovor ogranicač i uslovijach trgovli. Abirus [online]. [cit. 2012-11-05]. Dostupné z: <http://abirus.ru/content/564/623/626/632/743/11207.html>. Průběh jednání do Něrčinské smlouvy podrobněji viz POŽIDAJEVA, O.I. *Predystoria zaključenija Nerčinskogo dogovora*. In: [online]. [cit. 2013-01-05]. Dostupné z: <http://www.abirus.ru/content/564/623/626/632/744.html>.

čajové stezce“ (rus. *Большой чайный путь*), která vedla přes hraniční město Kjachta založené na místě uzavření Rusko-čínské smlouvy, jež se až do počátku 20. století stalo hlavním mezinárodním obchodním centrem celé oblasti.

Po uzavření smlouvy byl text potvrzen hlavami států a k vzájemnému předání kopií došlo 14. července 1728 na hranicích na řece Kjachtě. Tato smlouva byla pro oba státy závazná až do poloviny 19. století, kdy po vzájemné dohodě došlo k hraničním úpravám uskutečněných podle Ajgunské smlouvy z 16. května 1858 a Pekingské smlouvy z roku 1860.⁸²

Počátkem 18. století došlo k celkové změně v geopolitické situaci a oblast jižní Sibiře až dosud kontrolovaná chalchskými a džungarskými chány se dostala pod definitivní kontrolu Ruského carství.

V době příchodu Rusů byla většina místního mongoljazyčného obyvatelstva zformována, respektive sdružena do **tzv. rodovo-kmenových skupin**. Jednalo se o širší etnická společenství sdružující rody, rodová sdružení popřípadě i některé menší kmeny. Vzájemná příbuznost jednotlivých podskupin přitom nebyla podmínkou, ačkoliv v lidové genealogii a genealogické mytologii hraje tyto vztahy primární roli. Kromě skutečných příbuzenských vazeb však pravděpodobně šlo hlavně o formu legalizace vzájemných vztahů metaforicky vyjádřenou v mýtech a pověstech o zakladatelích jednotlivých rodů, kteří mezi sebou měli vzájemné filiační vztahy. V těchto mýtech byly zakotveny vzájemné vztahy podskupin jednotlivých rodovo-kmenových uskupení. Ačkoliv ze starších ruských letopisů se dozvídáme, že v Předbajkalsku určité rody kontrolovaly větší skupiny (příbuzné i jiné) a vybíraly od nich daně, neexistují žádné přesnější doklady, na jejichž základě by bylo možné aspoň hypoteticky zrekonstruovat konkrétní politické vztahy mezi jednotlivými rody před příchodem Rusů. Lze ovšem předpokládat, že větší politickou moc měly právě „*nejstarší rody*“, které svoji propracovanou genealogií deklarovaly svá práva a vyšší sociální status nad ostatními skupinami.

Celá Bajkalská oblast byla obývána čtyřmi **velkými mongoljazyčnými rodovo-kmenovými skupinami** – **Bulagaty**, **Echirity** a **Chongodory** v Předbajkalsku (včetně Tunkinské doliny) a **Chorinci** v Zabajkalsku. Etnickou mapu oblasti ještě doplňují **menší mongolské autochtonní skupiny**, které se do

⁸² Spornými problémy těchto smluv byla otázka hranic vedoucí řekou Amur a zejména pak problém Usurie a Ilijského kraje, který později řešila Dohoda o Ilijském kraji z r. 1861. Ibid.

uvedených velkých svazů neintegrovaly, jako například **Ikinati** (rus. *икинаты*), **Segenuti** (rus. *сэгэнуты*), **Zungaři** (rus. *зунгары*), **Ašechabati** (rus. *ашехабаты*) v Předbajkalsku a **Daurové** (rus. *дауры*) v Zabajkalsku (oblast řeky Vitim a Jeraviských jezer). Další **pozdější mongolské skupiny** prchaly před válkou mezi oiratskými a chalchskými chány a dosídlovaly ještě počátkem 18. století severní stepní oblasti (jižní oblasti dnešního Burjatska), případně prošly až do Předbajkalska. Kromě zmíněných mongolozazyčných skupin oblast tradičně obývaly **turkitské skupiny**, jako například **Sojoti** či **Tuvinci** v oblasti Východního Sajanu (Tunkinská a Okinská dolina) a **Tunguzové** (oblasti Tajgy na severu a v horách v Bajkalské oblasti či v podhůří Východního Sajanu).

Uvedené čtyři **rodovo-kmenové** skupiny jsou považovány za hlavní subetnosy formující současný burjatský národ, ačkoliv příslušnost k nim již není zdaleka tak určující, jako tomu bylo v minulosti. Nejvýznamnější z nich jsou **Bulagati**, kteří ze všech protoburjatských skupin žili nejvíce na západě. V době příchodu Rusů obývali jižní a východní povodí Angary. Nejstarší záznam o této skupině nalezneme již ve Sborníku letopisů Rašida ad-Dina⁸³ a v Tajné kronice Mongolů. Struktura této skupiny je ve srovnání s ostatními zdaleka nejsložitější a nejméně přehledná, proto jsou právě Bulagati považováni za nejstarší etnoteritoriální skupinu celé oblasti. Lidová etymologie a genealogie vyvozuje jejich původ od legendárního prapředka Bulagata. Tradiční genealogie jednotlivých rodů hraje zásadní roli při určování rodovo-příbuzenských vztahů mezi jednotlivými skupinami různé „taxonomické“ úrovně, které v rámci genealogické mytologie nesou jména mytických prapředků. Vzhledem k tomu, že se genealogická mytologie různí v jednotlivých skupinách Bulagatů, lze mezi různými verzemi nalézt jen některé základní shody. Podrobnosti těchto mýtů varíují jak v názvech rodů a jménech předků, tak i v celkové struktuře a vždy vychází prioritně z genealogie konkrétního rodu a jeho potřeby legalizace příslušnosti v rámci celé širší skupiny a tedy vždy ve vztahu k ostatním podskupinám Bulagatů.

O původu etnonymu Bulagat existuje řada teorií. Nejrozšířenější odvozuje původ od verze etnonymu tak, jak byla zaznamenána ve Sborníku letopisů Rašida

⁸³ Племена булагачин и керемучин, РАШИД-АД-ДИН. *Sborní letopisej: kniga pervaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952, s. 122.

ad-Dina – tedy **Bulagačín** (rus. *булагачин*),⁸⁴ což bývá překládáno jako **lovci sobolů** (rus. *соболевщики*), případně jako „*люди рода (племени) «соболь»*“,⁸⁵ tedy příslušníci totemového klanu sobola, který se až postupně transformoval v kult rodového předka, Bucha-Nojona. Méně rozšířená teorie N. P. Eynova nabízí zase původ **od slova bulag** (bur. *булаг*) – **pramen** (rus. *родник*). S etymologií vycházející z turkitského jazyka přišel B. R. Zoriktujev, podle něhož etnonym pochází z turkitského označení **bala(g)at** – **žlutohnědý kůň**. D. D. Nimajev na základě nálezů identického etnonymu Bulagačín u Kyrgyzů vytvořil hypotézu o tom, že se jednalo o původně **mimoetnické označení skupiny kupců**. Jiná staroturkická verze odkazuje na **slovo „Bodun“ – lid, obyvatelstvo** a další varianta vychází ze staroturkitského kořene „*bulga*“ a suffixu „*daj*“ (mongolský suffix odpovídající české předložce „s“), přičemž kořen *bulga* může znamenat „míchat“ či „zneklidňovat“ a etnonym tedy interpretuje jako „**smíšení**“. Podle názoru autora této jedné z nejnovějších teorií B. Z. Nantazova, staří Turkité názvem „*bulγa*“ označovali více skupin ve svém okolí a obdobný původ podle něj má etnonym Bulhar.⁸⁶

Jak se lze domnívat na základě analýzy genealogického folkloru jednotlivých rodů, byli Bulagati původně asi menší skupina, která postupně do své struktury integrovala nově příchozí. **Původní jádro Bulagatů** představovaly **pravděpodobně turkické rody Tugalak** (bur. *Тоглог, Тугалаг*), **Gotol** (bur. *Готол*), **Churchut** (bur. *Хурхут*), **Altaj** (bur. *Алтай*), **Urasutam** (bur. *Урасутам, Уруснутам*). Zvláštní roli mezi Bulagaty hrají **rody tunguzského původu Gotol** (bur. *Готол*), **Onchotoj** (bur. *Онхотой*), **Muruj** (bur. *Муруй*), které jsou **považovány spíše za starší**, o čemž v lidové genealogii může svědčit například postava nevlastní matky mytického prapředka Bulagata, postava tunguzské šamanky Asujchan (bur. *Асуйхан, Асыхан, Айсухан*).⁸⁷ Zcela evidentní jsou proto turkitské a tunguzské vlivy na formování rodovo-kmenového jádra Bulagatů.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ „*lidé rodu (kmene) sobolů.*“ *Istoria Burjat-Mongol'skoj ASSR: Část 1*. A. P. Okladnikov. Ulan-Ude: Burmongiz, 1951, s. 81.

⁸⁶ Problematika etymologie Bulagatů je dostatečně složitá a tato práce neposkytuje dostatek místa se mu hlouběji věnovat. Pro podrobnější seznámení se s uvedenými i dalšími teoriemi viz NANZATOV, B. E. *Etnogenez zapadnyh burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO « Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005. s. 26-29, nebo ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 44-47.

⁸⁷ Do určité míry to platí i o Echiritech, jelikož v některých verzích vystupují Bulagat a Echirit často jako sourozenci, potomci bájného býka Bucha-nojona. Viz například *Istorko-kul'turnyj atlas Burjatii*:

Nepřehlednost umocňuje existenci některých autonomních rodových uskupení jako například tzv. **Bubajn najman** - (bur. *Бубайн найман* - Bubajevské osmičky) nebo **Baltajn doloon** - (bur. *Балтайн долоон* - Baltajevské sedmičky) tvořících mezičlánky mezi jednotlivými rody a rodovo-kmenovým společenstvím Bulagatů jako celku. V těchto případech se obecně usuzuje, že se jedná o případy integrace již existujících struktur (uskupení příbuzných rodů, kmenů popřípadě kmenového svazu) do struktury Bulagatů.

Rody s mongolskými etnonymy jsou všeobecně považovány spíše za mladší. Z rodové genealogie na to odkazuje první jednoznačně mongolské jméno rodu **Ašibagat** (bur. *Ашубагат, Аша-абгад*), podle legendy pojmenovaný po nejmladším synovi Tugalaka (vnuka, popřípadě pravnuka Bucha-Nojona). To také vytváří domněnku, že připojením této skupiny začala mongolizace turkického jádra Bulagatů.⁸⁸

Druhou významnou rodovo-teritoriální skupinou byli **Echiriti** (rus. *эхирит*, bur. *эхирит, uxирит*, kač.-bur. *эхиршу*), geograficky a etnicky nejbližší Bulagatům, s nimiž byli široce provázáni již v době příchodu Rusů. Dodnes hovoří vlastním kačugským (rus. *качугский*) dialektem a v období 17. století obývali horní povodí Leny a Angary západně od Bajkalu. V některých verzích tradiční lidové genealogie Echiritů jsou praotci Echirit a Bulagat považováni za sourozence.⁸⁹

O turkitském původu tohoto etnonymu panuje všeobecná shoda. Echirit odkazuje k výrazu **ikire** – blíženci, dvojčata. Poprvé je tento etnonym upomenut jako **Ikires** (rus. *икирес*) již v Tajné kronice Mongolů a zmiňuje se o něm také Rašid ad-Din v souvislosti s účastí této skupiny v Džamuchově koalici.⁹⁰ V názvech nejstarších a nejvýznamnějších rodů, popřípadě pod-rodů lze najít řadu názvů turkitského (Hengelder, bur. *Һэнгэлдэр*, Abzaj, bur. *Абзай*) a méně

Respublika Burjatijskaja, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 282. Určování stáří etnoteritoriálních skupin na základě variability rodových mýtů podrobněji viz BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, 151 s. ISBN 978-597-9300-4816 s. 50-76.

⁸⁸ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 45.

⁸⁹ Viz ibid, s. 46. To se však týká genealogických mýtů Echiritů, případně i pozdějších variant Chorinců, nikoliv Bulagatů. V jejich verzích se Echirit nevyskytuje. BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, 151 s. ISBN 978-597-9300-481, s. 53-76. Viz též poznámka [č. 86 na předchozí straně](#).

⁹⁰ *Tajná kronika Mongolů*. 1955. vyd. Pavel POUCHA. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955. Živá díla minulosti, svazek 9., odst. 120, 129, 141, 202, a RAŠID-AD-DIN. *Sborník letopisej: kniga pervaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952. s. 165.

často také tunguzského původu. O hluboké provázanosti s Bulagaty svědčí fakt, že u mnohých rodů předbajkalských Burjatů nelze jednoznačně určit, do které z těchto dvou etnoteritoriálních skupin náležejí.⁹¹ V obou skupinách existuje také řada identických či velmi podobných názvů rodů.

Od obou nejstarších a největších skupin se výrazně odlišovalo třetí rodovokmenové společenství, **Chongodoři** (rus. *хонгодор*, bur. *хонгоодор*), kteří nemají zdaleka tak propracovanou a ustanovenou rodovou strukturu. Z toho se také odvozuje na ne příliš zralé stadium etnické konsolidace této skupiny způsobené jejím pozdějším příchodem v několika vlnách z mongolských stepí a také intenzivnější vnitřní migrací (tj. v rámci Bajkalské oblasti) jednotlivých rodů. Výklad etnonymu je nejednoznačný a spíše nejasný. S. P. Baldajev jej interpretoval jako „*vajíčka vděčného ptáka*“ složeninu výrazů *chon* (*vděčný pták*, rus. *благодарная птица*) a *goodor* - *vajíčka* (rus. *шляма*).⁹² D. S. Dugarov ji zase vykládal jako složeninu turkitských slov *kun* (rus. translit. *кун*), tj. slunce a *chuba* (rus. translit. *хуба*), tj. labuť,⁹³ případně novější Nantazajevova teorie vychází z turkitsko-mongolského *quŋjur*, tedy kaštanově hnědá barva (zvířete), přičemž poukazuje na běžný způsob tvorby entonymu z adjektiv (a barev) u mongolských skupin.⁹⁴

Chongodoři do Předbajkalska začali přicházet v několika vlnách od 17. století a není zcela vyjasněné, zda tuto oblast kdysi v minulosti aspoň některé z těchto rodů, které pravděpodobně v období přílivu Mongolů ve 13. století byly nuceni odejít, obývaly, či zda se jednalo o skupiny zcela nové. V období 17. a 18. století se chongodorské rody usazovaly v sousedství Bulagatů a Echiritů, na levém břehu horního toku Angary a jižněji od Bajkalu.

V minulosti se označení Chongodor používalo jen pro část dnešních Chongodorů obývajících oblasti Irkutského újezdu (východní část), zatímco pro

⁹¹ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 48.

⁹² Blíže viz BALDAJEV, S. P. *Izbrannoje*. Ulan-ude, 1961, s. 77.

⁹³ Ten navíc v Chongodorech viděl pozůstatky středoasijských Hunů, kteří se v okrajové zóně turkistko-mongolské oikumeny sjednotili v období Kitajské říše právě pod tímto etnonymem. Blíže o jeho teorii viz DUGAROV, D. S. K probleme proischoždenija chongodorov. In: *Etničeskaja istorija narodov Južnoj Sibiri i Centralnoj Azii*. Novosibirsk, 1993, s. 218-231.

⁹⁴ Podle teorie B. E. Nanzatova se barva vztahuje k barvě zvířete (zřejmě koně či býka), jelikož použití jeho jména bylo tabuizované. Jako příklady podobně užitých etnonym vzniklých z adjektiv je uvedeno jméno chorinského rodu *galzuud* (bur. *галзууд*), tj. vzteklý, zuřivý, či kalmýcké etnonymum *Buruul* (kalm. *бурүүл*), tj. sivý, šedivý, bílý, či *Kjurjungud* (kalm. *кюрюнгүд*), tj. tmavěhnědý). Viz NANZATOV, B. E. *Etnogenez zapadnych burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO « Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005, s. 32

Chongodory z Jenisejského újezdu (západní část) bylo vžitě označení **Rosnuti** (rus. *роснут*), **Rusnut** (rus. *руснут*), **Orosnut** (rus. *ороснут*) a **Urusunt** (rus. *урусунт*). Zachované je také označení **Chabariuty** (rus. *хабаруит*),⁹⁵ o němž svědčí i dodnes používaný název obce Charbjaty (rus. *Харбят*) v Tunkinské dolině, kterou založili Chongodoři.⁹⁶ Při pokusech o soupis rodů náležejících k Chongodorům vzniklo několik variant, což dokazuje, že některé rody, například **Šaranut** (bur. *Шаранут*), **Tetre** (bur. *Тэртэ*), **Šošoolog** (bur. *Шошолог*), **Hojcho** (bur. *хойно*), ačkoliv žijí společně s ostatními chongodorskými rody, nebyly do jejich rodovo-kmenové skupiny zcela integrovány. Na stejných územích žijí také rody patřící k západním Mongolům, například **Zungarové** (rus. *Зунгары*) a **Cegenuti** (rus. *Цэгэнуты*).

Čtvrtá rodovo kmenová skupina jsou **Chori** čili **Chorinci**, (rus. *Хоринцы*, bur. *Хору*). Podle jejich vlastní rodové genealogie je tento etnonym odvozen od praotce Choridoj-Mergena (bur. *Хоридой-мэргэн*), který podle legendy se svoji ženou „*Nebeskou dívkou-labutí*“ (bur. *Хун шубуун*) zplodil jedenáct synů tzv. „*Arban negen esege*“ (bur. *Арбан неген эсэгэ*) tj. **jedenáct** otců–zakladatelů **jedenácti chorinských rodů**. Těchto jedenáct rodů se dělí do dvou skupin – **skupina Galzutská** a **skupina Charaganajevská**.⁹⁷ O Chori existují záznamy v Tajné kronice Mongolů⁹⁸ i ve Sborníku letopisů,⁹⁹ z nichž lze usoudit, že obývali Zabajkalsko již před příchodem Čingischána. Podle jejich vlastních letopisů však do Zabajkalska přišli až v 17. století z oblasti Vnitřního Mongolska, kde byli podřízeni tumetskému Altan-chánovi.¹⁰⁰ Tato fakta vedou k všeobecnému názoru, že poté, co byla celá Bajkalská oblast a v ní žijící etnika podřízena z rozhodnutí Džučeho Ojratům a poté, co ti odkočovali z Bajkalské oblasti do

⁹⁵ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5020098566, s. 48.

⁹⁶ Z terénního výzkumu, E. B. Zajganova, Charbjaty, Tunkijský rajon, srpen 2008.

⁹⁷ Rody galzutské větve byly: Galzut, Šarajt, Gučit, Chuasaj, Chubdut, rody charaganajevské větve byly: Chargana, Chudaj, Chalbin (Chalbil), Bodongut (Bodongud), Batnaj (Batanaj), Saganut (Sagan, Sagaan). ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 49.

⁹⁸ Ve skutečnosti se jedná o zápisy o Chori-Tumatech. *Tajná kronika Mongolů*. 1955. vyd. Pavel POUCHA. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955. Živá díla minulosti, svazek 9, odstavce 8, 9, 240. Etnonym Tumani je pak upomínán na mnoha dalších místech a lze jej podle smyslu považovat zčásti za identický.

⁹⁹ Také Rašid ad-Din hovoří více o Tumatech, které označuje za větev Bargutů (jež považuje za obyvatele Bargužin-tokumu). V kapitole věnované Bargutům pak uvádí také etnonym Kori a Tulas, o němž tvrdí, že jsou Bargutům blízké a že jsou všechny souhrnně označovány jako Bargut podle místa, které osidlují. Blíže viz RAŠID-AD-DIN. *Sborník letopisej: kniha první*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952. Rašid ad-Din s. 121 - 122.

¹⁰⁰ Například viz *Burjatskie letopisi*. Ulan-Ude: Rossijskaja akademija nauk, Sibirskoe otdelenie, Burjatskij institut obščestvennyh nauk, 1995. s. 5.

oblasti pohoří Changaj, vzali s sebou také některé další kmeny. Z toho se tedy usuzuje, že Choritumati, kteří v minulosti Zabajkalsko obývali, z oblasti odešli společně s Ojraty¹⁰¹ a později se usadili v dnešním Vnitřním Mongolsku, odkud byli na přelomu 16. a 17. století vytlačeni a vrátili se zpět do Zabajkalska.¹⁰²

Jejich rodová struktura je relativně jednoduchá a proto se všeobecně usuzuje, že tato skupina byla zformována v pozdější době, pravděpodobně až po jejich příchodu do Zabajkalska. Ze shod některých rodových názvů Předbajkalských Burjatů a Chorinců lze usoudit na možnost, že některé chori- (tumatské) rody zůstaly v Předbajkalsku a integrovaly se do tamních rodovo-kmenových skupin. Otazník vzniká také nad příbuzností Chorinců a Chorilarů, kteří se podíleli na etnogenezi Jakutů. Jejich etnonym je upomenut v Tajné kronice Mongolů v genealogické legendě rodu Borgižinů, kde se praví: „*Krásná Barchužin [...] dcera vládce Köl-Barchudžinů, byla provdána za Chorilartaj-Mergena, vládce Choritumatů [...] Chorilar-Mergen se na své sousedy rozhněval, poněvadž mu v jeho chori-tumanském území zahradili jeho honební revír sobolů, veverek a zvěře a táhl teď s celým rodem Chorilarským.*“¹⁰³ Právě tato poznámka vede k domněnce, že také Chorilarové jsou potomky středověkých Chori-(Tumatů), kteří po odchodu většiny Chori na Changaj sami odkočovali na sever.¹⁰⁴

Kromě zmíněných hlavních rodovo-kmenových skupin existují ještě ze 40. let 17. století v dobových ruských dokumentech záznamy o vztazích Kozáků s **Turuchaj-tabunanem** (rus. *Турукой табунан, Турукай табунан*, mng. *Турухай-табунан*), místním vládcem okolo kterého se zformovala skupina později známá jako **Tabanguti** (bur. *табангум*). Jednalo se pravděpodobně o politicky vymezenou skupinu poddaných zetě mocného mongolského feudála Cecen-chána, na což odkazuje také jeho titul *tabunang* (mng. *табунанг*),

¹⁰¹ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 31.

¹⁰² Do Zabajkalska se podle této teorie vrátili jen Chori (Chorinci), zatímco Tumati respektive Tumeti (ang. *Tümed, Tumad*, mong. *Түмэд, Түмд*) ve Vnitřním Mongolsku zůstali. V současnosti obývají oblast Hulun Buir ve Vnitřním Mongolsku a část jich je rozseta po různých oblastech Mongolska (v ajmacích Mandal-Ovoo, Bulgan, Tsogt-Ovoo, Tsogttsetsii, Manlai, Khurmen, Bayandalai and Sevrei of Umnugovi Aimag). Blíže o této teorii viz: NANZATOV, B. E. *Etnogeneze zapadnych burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO « Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005., s. 30 – 31, a, RUMJANCEV, G. N. *Proischoždenie chorinskich burjat*. Ulan-Ude: Akademia nauk SSSR, SO, Burjatskij kompleksnyj naučno-issledovatel'ckij institut, 1962, s. 183-187.

¹⁰³ *Tajná kronika Mongolů*. 1955. vyd. Pavel POUCHA. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955. Živá díla minulosti, svazek 9, odstavce 8 a 9, s. 12.

¹⁰⁴ Blíže například ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 32.

mongolský titul označující knížecí zetě. Poddaní chána byli v dokumentech označováni jako „**Mungalští lidé**“ (rus. *мунгальские люди*), což odpovídá označení, které Kozáci používali pro Zabajkalské mongolojazyčné skupiny.¹⁰⁵ Dokumenty podávají zprávu o tom, že „*Турукой табун [...] государю поклонился, и впредь тебе государю хотел де послушен быти из [...] царской милости неотступно, а сказал де под собою мунгал с двадцать тысяч человек, опроче кыштымов.*“¹⁰⁶ Jak se v dokumentu praví: „...золотые и серебряные руды опыт послал к тебе государю тот мунгальской князец Турукой табун, на усть Баргузина реки, с рускими своими мунгальскими людьми...“,¹⁰⁷ z čehož vyplývá, že lze tuto skupinu poddaných Turuchaje-tabunana lokalizovat do oblasti dolního toku řeky Barguzin.

V celé Bajkalské oblasti bylo v období připojení k Ruskému carství roztroušeno mnoho menších skupin (menších či větších rodů či rodových svazů) mongolského (chalchského, ojratského i jiného), tunguzského, turkického, samodijského i kyrgyzského původu, které se v tomto období neintegrovaly ani do jedné ze čtyř hlavních skupin Protoburjatů. Mimo integrační procesy zůstalo množství rodů, které v pozdější době přišly z Mongolska. V Předbajkalsku se jednalo nejčastěji o ojratské rody, v jižní části Zabajkalska pak o chalchské skupiny a rody původem z Vnitřního Mongolska.¹⁰⁸

2.8 FORMOVÁNÍ ETNO-TERITORIÁLNÍCH SKUPIN

V počátečním období ruské kontroly na územích obývaných Protoburjaty ještě po určitou dobu přetrvávala zvýšená migrace. Jednalo se o **vnitřní migraci** v rámci ruské jižní Sibiře a pokračovala také migrace probíhající mezi jižní Sibiří a ostatními oblastmi osídlenými mongolskými etniky. Po dokončení hlavních přesunů došlo k narušení dosavadní teritoriální integrity jednotlivých kmenovo-

¹⁰⁵ BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, 151 s. ISBN 978-597-9300-481, s. 87.

¹⁰⁶ 1647 g. sentjabrja 29. Optpiski enisejskogo vojevody Fedora Polibina, s preprovoždением sobrannogo s baikalskich inorodecev jasaka i podarkov podnesennyh mongol'skim knjazom Turukojem Tabunom, oprivedenii jeho k šerti i proč. Sbornik dokumentov po istorii Burjatii XVII vek. Ulan-Ude, 1960, s. 108 – 109, dostupné http://ostrog.ucoz.ru/ist_doc_2/1_73.htm, 12. 10. 2012).

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 56.

rodových skupin a tedy k počátku jejich postupného promíchávání, čímž de facto začíná vlastní integrační proces budoucího burjatského národa.

Prvním krokem bylo zformování tzv. **etno-teritoriálních skupin**, které se definitivně vymezily v období existence tzv. **stepních dum**,¹⁰⁹ s nimiž byl vznik nových skupin úzce svázán. U jednotlivých lokálních, rodově a správně definovaných skupin postupně vznikaly vlastní dialekty a některá kulturní a hospodářská specifika. Podíl jednotlivých vlivů na formování konkrétních etnoteritoriálních skupin byl různý a vzhledem k správnému chápání kontextu, v nichž jsou v jednotlivých religionistických a etnografických pracích tyto skupiny běžně, ovšem bez obecnějšího vysvětlení, zmiňovány, je vhodné se s nimi aspoň v obecné rovině seznámit. Následující výčet etnoteritoriálních skupin je veden v geografickém pořádku od západu na východ s výjimkou první zmíněné.¹¹⁰ Pro přehlednost je jejich rozložení znázorněno také v mapové příloze.¹¹¹

Výsledky zmíněných etnických procesů můžeme ilustrovat na příkladu etnoteritoriální skupiny **Selenginských Burjatů** (rus. *селенгинские буряты*). Rodové skupiny tvořící Selenginskou stepní dumu obývají střední a dolní tok Selengy a Džidy v Zabajkalsku. Většina z nich jsou však původem rody nebo části rodů pocházející z Předbajkalska, které se do této oblasti přesunuly v polovině 17. století. Část Předbajkalských Burjatů se na střední tok Selengy dostala společně s kozáckými vojsky, do nichž dobrovolně vstupovali. Kozácká vojska byla do oblasti dolní Selengy vyslána, aby ochraňovala státní hranici a bránila případným vpádům z Mongolska. Z autochtonních obyvatel tuto etnoteritoriální skupinu tvořily rody kmenů **Tabangutů** (bur. *табангут*), **Sartulů** (bur. *сартул*),

¹⁰⁹ Stepní дума – byla to administrativně správní jednotka existující v období 1820-1900, která zahrnovala několik administrativních rodů (rodových samospráv), hlavním představitelem dumy byl Tajša, který byl ve své funkci potvrzován generálním gubernátorem Bajkalské oblasti. Nový systém vešel v platnost na základě série zákonů přijatých v roce 1822 (rus. *Учреждения для управления Сибирских губерний, Устав об управлении инородцев, Устав о ссыльных, Положения и правила о земских повинностях, Положения и правила о вольном переселении казенных крестьян в Сибирь, О дозволении казенным крестьянам переселяться на земли сибирских губерний*). Viz BALDANOV, S. S. *Administrativnoje upravlenie Rossijskim gosudarstvom Burjatijej: konec XVII - načalo XX vekov*. T. N. Čudinova. Ulan-Ude: VSGTU, 2005. Dostupné z: <http://window.edu.ru/resource/859/40859/files/mtdantr2.pdf> (4. 4. 2012), s. 26 – 41.

¹¹⁰ Podklady k uvedenému přehledu: *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomonmyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0, s. 181, a ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 50 – 56.

¹¹¹ Viz mapová příloha č. 2: Mapa etnicko-teritoriálních skupin v 19. století.

Congolů (bur. *цонгол*) a dalších. Během 17. a 18. století do této oblasti přicházely ještě další vlny uprchlíků z Mongolska.

Nižněudinští Burjati (rus. *нижнеудинские буряты*) představovali skupinu kolem nejzápadnější stepní dумы, v níž byli seskupeni převážně Bulagati, zejména pak některé genealogicko-mytologicky nejvýznamnější rody známé mezi všemi Burjaty (Šarad, Chulmenge, Churdud, Ašibagad). Jednalo se o rody osidlující oblast středního toku řeky Udy a pravého břehu Angary.

Unginští (Balaganští) **Burjati** (rus. *балаганские буряты, унгинские буряты*) byli asi z poloviny tvořeni bulagatskými rody, severní část spravovaná lokální (Balaganskou) stepní dumou byla osídlena rody potomků dřívějšího Ikinatského kmenového svazu existujícího v 17. století. Balaganští Burjati osídlovali tok Udy, západní břeh Angary a střední povodí Oky.

Alarští Burjati (rus. *аларские буряты*) byli tvořeni převážně chongodorskými rody, z dalších skupin byly do této etno-teritoriální skupiny integrováni Chogodorům příbuzné babarchanské rody, stejně jako další skupiny, které společně z Chogodory přikočovaly z Mongolska. Tato skupina osidlovala oblast kolem řek Belga a Alar a bývají z ní někdy samostatně vyděleni Kitojští Burjati obývající údolí řeky Kitoj.

Idinští Burjati (rus. *идинские буряты*) jsou tvořeni hlavně bulagatskými rody s výjimkou jednoho echiritkého rodu (*Togto*) a několika dalších menších mongolských skupin, zejména ojratského původu. Obývají povodí řek Idy a Osy a horního toku Kudy.¹¹²

Většinu **Kudinských Burjatů** (rus. *кудинские буряты*) tvoří zejména bulagatské rody a menší počet samostatných rodů, které přišly z Mongolska v různých vlnách již v 15. a 16. století. Jednalo se o rody v úvalech řek Kuda, Murina, Kitoj v povodí Angary a podél řeky Goloustnoj vlévající se do Bajkalu.

Mezi **Vercholenskými Burjaty** (rus. *верхоленские буряты*) nejvíce převažují echiritské rody. Jsou mezi nimi i rody, které svým etnonymem odkazují k chorinskému původu, ačkoliv dle vlastních genealogických legend některé

¹¹² V knize Burjaty je sice uveden horní tok Udy, ovšem ta se nachází v Zabajkalsku a do Angary nepřitéká z východu, jak je uvedeno. Došlo zde zřejmě k chybě a myšlena byla pravděpodobně řeka Kuda. Srov. ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s- 51.

z nich pocházejí z Džungarska. Tradičním místem osídlení rodů náležející do této skupiny bylo horní povodí Leny a horní toky řek Kudy a Muriny.

Další skupinou, v níž převažovali Echiriti, byla sousední etnoteritoriální skupina **Olchonských Burjatů** (rus. *ольхонские буряты*). Jednalo se o rody, které odešly z oblasti horního toku Leny a Kudy. Ze stejné oblasti přišly také některé neechiritské rody. Tato skupina sdružovala rody nejen z ostrova Olchon, ale také z přilehlých oblastí západního břehu Bajkalu.¹¹³

Tunkinští Burjati (rus. *тункинские буряты*) jsou tvořeni převážně Chongodory. Jsou mezi nimi také skupiny neburjatského, turkitského (*Sojoti*, *Irkiti*) a tunguzského (*Zalcha*) původu, které byly Burjaty asimilovány v 19. a ve 20. století. Tato etnoteritoriální skupina sdružuje rody z Tunkinské doliny, povodí horního toku řeky Irkut.¹¹⁴

Zakamenští Burjati (rus. *закаменские буряты*) představovali směs obyvatel západního hřbetu Chamar-Dabanu a horního povodí řeky Džidy, která byla složena z předbajkalských Chongodorů, Bulagatů, Echiritů a několika větších skupin mongolského původu (*Sartulové*, *Atagani*), které se do oblasti dostaly z Mongolska v 17. století. Rody turkického (*Sojoti*) a některé tunguzského (*Zajaktaj*, *Sentigen*) původu byly v 19. století asimilovány.

Další příbuznou skupinu dvěma předchozím představovali **Okinští Burjati** (rus. *окинские буряты*) a proto mezi nimi najdeme podobné rody, které také tvoří etnoteritoriální skupiny Tunkinských a Zakamenských Burjatů. Převážná většina z těchto rodů byla samostatná (tj. mimo rodovo-kmenové společnosti 17. století), jen menší část náležela k Chongodorům. Zcela specifickou součástí pak tvoří turkické rody a kmeny, které se asimilovaly až v 19. a 20. století, jako například Sojoti, Irkuti, Chaasuti a Onchoti. Okinští Burjati obývají horní tok řeky Oky západně od hřebenu Východního Sajanu.¹¹⁵

Barguzinští Burjati (rus. *баргузинские буряты*) do oblasti Barguzinské doliny na východním břehu Bajkalu přešli z oblastí povodí horních toků Leny, Kudy a Murina v Předbajkalsku. Tomu také odpovídá echiritský původ většiny

¹¹³ Blíže o této skupině Olchonských Burjatů viz ŽAMBALOVA, S. G. *Profannyj i sakral'nyj miry ol'chonskich burjat (XIX-XX vv.)*. Editor N Aleksejev. Novosibirsk: Nauka, 2000, 394 s., [4] s. barev. obr. příl. ISBN 50-203-2317-9.

¹¹⁴ Blíže viz například ŠAGLANOVA, O. *Tradicionnyje verovanija unkinskich burjat (vtoraja polovina XIX-XX v.)*. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2007. ISBN 978-579-2501-973.

¹¹⁵ Blíže viz PAVLINSKAJA, L. P. *Kočevniki golubych gor*. SPB, 2002, s. 35 – 40.

z nich. Několik rodů však nenáležejí do žádné skupiny. Rody Galzud a Šarad sice podle svého názvu odkazují na příbuznost se stejnojmennými chorinskými rody obývající Zabajkalsko dále na východ od Barguzinské doliny, ovšem podle vlastních geneologií také ony pocházejí z Předbajkalska. Přišly pravděpodobně s ostatními echiritskými rody ze západu a jejich případnou příbuznost s Chorinci je třeba hledat až v období před odchodem Chori-tumatů ve 13. století společně s Ojraty.

Obdobným způsobem vznikla i další skupina **Kudarinských** (či **Bajkalo-kudarinských**) **Burjatů** (rus. *кударинские буряты, байкало-кударинские буряты*), jejichž předkové přikočovali ze stejných oblastí, odkud pocházejí i Barguzinští Burjaté. Skladba rodů se však překrývá jen částečně. Většina z nich je Echiritského, tři rody jsou Bulagatského původu a několik rodů nenáležejí k žádnému velkému, protoburjatskému, rodovo-kmenovému společenství.

Skupinu **Chorinských Burjatů** (rus. *хоринские буряты*) je možné považovat za čistě Zabajkalské, jejichž jádrem byl kmen Chori čili Chorinci. Příslušníci všech jedenácti chorinských rodů, které se staly součástí etnoteritoriální skupiny Chorinských Burjatů, dostaly přídomek **západní** čili **barun** (bur. *барун*). Tím se administrativně odlišovaly od chorinských rodů obývajících oblasti dále na východ v Aginské stepi, které měly přídomek **východní - zun** (bur. *зун*). Menší skupinu pak tvořili přesídlenci z Barguzinské doliny (rod Chengelder – bur. *Хэнгелдер*). Oblastí, kterou Burjati náležející pod správu Chorinské stepní dумы obývali, bylo povodí řek Udy a Chilok. Jejich osídlení bylo ze západu ohraničeno Kurunkanským hřebenem a z východu Jablunkovským hřebenem.

Aginští Burjati (rus. *агинские буряты*). Mezi nimi bylo zastoupeno deset z jedenácti chorinských rodů,¹¹⁶ jakožto administrativní součást Aginské stepní dумы. Menší část předků Aginských Burjatů tvořily nezávislé rody, které však administrativně splynuly s těmi chorinskými. Aginští Burjaté osídlovali Aginskou step, tedy povodí řek Aga, Ingoda¹¹⁷ a dolní tok Ononu.¹¹⁸

¹¹⁶ Všechny kromě rodu Batanaj, viz výčet chorinských rodů Aginských Burjatů dle BADMAJEV, A. A. *Ремесла агинских бурят: к проблеме культурных контактов*. Novosibirsk, 1997, s. 6.

¹¹⁷ (rus. *Ингода*, bur. *Ангада*) se nachází na jihozápadě Zabajkalského kraje, společně s Ononem svým ústím vytvářejí řeku Šilku, první větší levý přítok řeky Amuru.

¹¹⁸ Ačkoliv jsem o tom v literatuře nenašel nikde žádné informace, během svých terénních výzkumů mi někteří respondenti vyprávěli, že Aginští Burjati původně osídlovali oblast dále na severozápad (blíže k Čitě) a že tvořili kompaktní osídlení s ostatními Chorinci ve východní části současného Burjatska. Podle těchto vyprávění k jejich přesunu do periferních oblastí došlo na základě „domluvy“, podle ní

Samostatnou etnoteritoriální skupinu představovali **Ononští Chamniganové**, kteří jsou považováni za poburjatštělé Mongoly (například *Congolové*, *Urjanchanové*)¹¹⁹ a obývali příhraniční pás Zabajkalska s Mongolskem. Část Chamniganů představovali také asimilovaní Tungusové.¹²⁰

Dělení na etnoteritoriální skupiny nebylo v 19. století stabilní. Na počátku existovalo devět skupin v Předbajkalsku (Nižněudinští, Udinští, Balaganští, Kudinští, Alarští, Věrcholenští, Olchonští, Tunkinští a Okinští Burjati) a pět v Zabajkalsku (Selenginští, Kudarinští, Barguzinští, Chorinští a Aginští Burjati).¹²¹ V průběhu 19. století se vydělily ještě další etnoteritoriální skupiny jako například Unginští, Bochanští či Zakamenští Burjati.

Tyto administrativně vymezené etno-geografické skupiny definitivně narušily dosavadní univerzální členění na rodovo-kmenové společenství. Zvýšená krátkodobá i dlouhodobá migrace v kombinaci se zvýšeným tlakem ze strany Rusů činily tyto nové skupiny funkčními. Vzájemná spolupráce menších skupin v rámci určité lokality tak našla opodstatnění při obhajování práv, politických pozic, kultury i jazyka ať už v rámci jednotlivých menších lokálních společenství nebo všech burjatských společností jako celku. Na základě analýzy burjatských letopisů i sami burjatští autoři potvrzují, že „... *представители творческого меньшинства бурятского народа (...) в защите своих этнических интересов перед лицом могущественного и количественно доминирующего соседа-русских стремятся опеределиться на авторитет общности более высокого уровня интеграции (по сравнению с племенным) – бурятский народ.*“¹²²

V ruské odborné literatuře je zmiňován ještě jeden důležitý faktor posilující etnickou integraci Burjatů: „...*кагда шел действительно активный интеграционный процесс [...] одним из факторов преодоления*

dnešní Aginsčtí Burjati byli nuceni vyklidit původní oblasti (západní část dnešního Zabajkalského kraje) a přesídlit do oblastí dnešní Agy. Z terénního výzkumu, Aginskoje, srpen 2008).

¹¹⁹ bur. *Сартул а Урянхан*.

¹²⁰ roky Mekerčin (bur. *Мекерчин*), Pucagat (bur. *Пуцагат*), Luniker (bur. *Луникер*), Buligat (bur. *Булигат*), Čimčigid (bur. *Чимчигид*). ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, 55.

¹²¹ Žambalova, S. G.: *Profannyj a sakralnyj miry olchonskych Burjat*, Novosibirsk 2000, s. 15.

¹²² „*Представители творческого меньшинства бурятского народа (...) в защите своих этнических интересов перед лицом могущественного и количественно доминирующего соседа-русских стремятся опеределиться на авторитет общности более высокого уровня интеграции (по сравнению с племенным) – бурятский народ.*“ BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007. ISBN 978-597-9300-481, s. 124.

*разобшенности между различными группами бурят становился буддизм.*¹²³ **Lamaismus** se nejprve začal rozšiřovat **mezi skupinami, které přikočovaly do Zabajkalska** z Mongolska – tedy mezi Chorinci (Chorinskými Burjaty, Songoly a Sartuly (Selenginskými a Zakamenskými Burjaty) a to **ještě do příchodu prvních ruských kolonizátorů do Zabajkalska**. Svědčí o tom zprávy z ruských letopisů z poloviny 50. let 17. století, jako například hlášení kozáckého desátníka K. Moskvitina z roku 1647¹²⁴ či Petra Beketova z roku 1653.¹²⁵ Šíření buddhismu výrazně posílilo budování klášterů, které začíná rokem 1707. Z jižního Burjatska obývaného hlavně Congoly a Sartuly se klášterní síť rozšířila na východ do oblastí obývaných Chorinci (během 18. století) a teprve později i k dalším skupinám Burjatů.¹²⁶ Buddhismus se tak v 19. století stal dalším silným pojítkem mezi různými skupinami Burjatů, který je vymezoval od ostatních skupin (Tunguzů i Rusů) obývajících stejnou oblast. Ačkoliv míru vlivu buddhismu na formování společné burjatské národnosti mají tendenci zveličovat zejména sami burjatští buddhisté, faktem je, že v kulturně-sociálním kontextu 19. století o jeho silném vlivu na posílení vzájemné etnické pospolitosti Burjatů není pochyb.¹²⁷

Narušení rodových bariér a rostoucí význam lokálního příslušenství **oslabilo tradiční striktní příslušnost k jednotlivým „rodovo-kmenovým“ skupinám**. Ta se sice **zachovala** až do současnosti, ovšem její charakter se změnil z původního „svazu kmenů a rodů“ na **šířeji chápaný „subetnos“ burjatského národa**, který v důsledku značného promíšení rodů původních skupin, jejich teritoriální příslušnosti a jazykovým i kulturním specifikům nenese své kdysi prioritní postavení v etnické identitě. Dřívější kmenová příslušnost vzhledem ke ztrátě rodových a etnických souvislostí se omezila na lokální identitu nižšího (tj. z jakého rajonu jedinec pochází) či vyššího řádu (tj. odpovídá dělení na

¹²³ „...když probíhal skutečně aktivní integrační proces [...] jedním z faktorů překonání nejednotnosti mezi rozličnými skupinami Burjatů se stal buddhismus.“ Ibid, 125.

¹²⁴ Rassposnyje reči desjatnika Moskvitina s tovariščami o pojezdke k knjazju Turukaj tabunanu i k mongol'skomu chanu Čičinu. *Sbornik dokumentov po istorii Burjatii XVII vek*. Vyp.I. Ulan-Ude, 1960. [Dostupné z: http://ostrog.ucoz.ru/publikacii/4_47_12.htm](http://ostrog.ucoz.ru/publikacii/4_47_12.htm) (12.11. 2012).

¹²⁵ V hlášení se hovoří o přítomnosti „láby“ (tj. lámy, v originále rus. лабы) u dvora. Оtpиска jenisejskomu vojevode Afanas'ju Paškovu syna bojarskogo Petra Beketova o plavanii jeho porekam Tunguske i Selenge i po Bajkalu ozeru. *Sbornik dokumentov po istorii Burjatii XVII vek*. Vyp.I. Ulan-Ude, 1960. [Dostupné z: http://ostrog.ucoz.ru/ist_doc/1_1.htm](http://ostrog.ucoz.ru/ist_doc/1_1.htm) (12. 10. 2012).

¹²⁶ O šíření buddhismu mezi Burjaty blíže viz BĚLKA, Luboš. *Tibetský buddhismus v Burjatsku*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2001, 349 s. Religionistika, sv. 10. ISBN 80-210-2727-4.

¹²⁷ SKRYNNIKOVA, T. D. *Tradicionnaja kul'tura i buddizm v samoidentifikacii burjat*. In: Religia i identičnosti v Rossii. Moskva: Vostočnaja literatura, 2003, s. 121-153. Dostupné z: http://www.dartmouth.edu/~crn/groups/religion_group_papers/Finalpapers/Skrynnikova.pdf (10. 12. 2012).

Předbajkalské a Zabajkalské Burjaty, popřípadě podle krajové příslušnosti „*Irkutjany*“, Irkutské Burjaty, tj. Burjaty z Irkutské oblasti nebo Čitinské Burjaty apod.).¹²⁸

V urychlení nástupu etno-teritoriálních skupin hrála podstatnou roli **přehlednost, a společné zájmy dané teritoriální skupiny**. To bylo podmíněno omezeným vnímáním etnické rozmanitosti ze strany stále početnější ruské menšiny. Do značné míry nový způsob identifikace byl snazší i pro Burjaty samotné, kteří se sice dobře orientovali ve vlastních genealogicko-etnických souvislostech, nicméně analogické znalosti o ostatních mongoljazyčných skupinách Bajkalské oblasti jim často chyběly. Členění do jednotlivých lokálních společenství se tak stalo sémanticky mnohem čitelnější pro všechny obyvatele Přibajkalska, jejichž kontakty se s postupující modernizací celé oblasti stávaly stále častější.

¹²⁸ Blíže viz kapitola [Současné rozšíření Burjatů na str.63](#).

2.9 KDE SE VZALI „BURJATI“

Narušením tradičních rodově-kmenových společností a růstu významů rodovo-lokálních skupin se přirozeně začala posilovat i všeburjatská identifikace, k jejímuž upevnění došlo již v průběhu 19. století. Opožděná vlna vlasteneckých a nacionalistických idejí, které se v oblasti uchycují od přelomu 19. a 20. století již s pojetím Burjatů, Burjat-Mongolů a Mongolo-Burjatů zcela běžně pracuje. Z toho vyplývá, že k všeobecnému přijetí sebeidentifikace „*Burjatů*“, jakožto vlastního etnosu či národa došlo v přecházejícím období 19. století.

Ve stručném nástinu etnické minulosti Burjatů a území, které v současnosti obývají, jsme se s použitím tohoto etnonymu (nebo jemu podobným) již setkali. Jen pro připomínku, s jistotou lze říci, že nejstarší dochované záznamy o jeho existenci pocházejí z období Mongolské říše, a to v 239. odstavci Tajné kroniky Mongolů. Na dlouhou dobu se jednalo o zcela ojedinělý záznam, jelikož další zprávy zmiňující Burjaty pocházejí až z počátku 17. století. V ruských letopisech dokumentujících dobývání Sibíře se Burjati objevují v charakteristické poslovanštělé formě „*bratskie ljudi*“ apod.¹²⁹ Abychom se mohli dostat k dalším přesnějším hypotézám o tom, jak k tomuto přenesení mohlo dojít, aniž existuje jakékoliv potvrzení faktu, že by snad v oblasti Bajkalu existovalo určité velké etnické či „*supraetnické*“ uskupení na úrovni dnešních Burjatů, je nezbytné se nejprve seznámit s širokou škálou často až vzájemně protichůdných hypotéz o možné etymologii a tedy i původu samotného etnonymu. Pro svoji komplexnost a přehlednost bude využito přehledu z práce D. C. Boronojevové z roku 2007 „*Burjaty i mongolskij mir v kontexte identifikacionnoj funkcii etnonyma*“¹³⁰ obohacené komentáři a upřesněními pocházející přímo z prací autorů jednotlivých hypotéz případně v souvislosti jiných odborníků, kteří se k nim vyjadřují.

Za nejstarší verzi, kterou jako první spíše jen naznačil, než vyjádřil **Dorži Banzarov** již v roce 1849, když vedle sebe postavil etnonymy Burjaty a Buruty (rus. *буряты* a *буруты*).¹³¹ To se v kombinaci s dalšími etymologiemi stalo

¹²⁹ Viz kapitola [Ruské dobytí Bajkalské oblasti na str. 28.](#)

¹³⁰ BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontexte identifikacionnoj funkcii etnonyma*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, 151 s. ISBN 978-597-9300-481.

¹³¹ BANZAROV, Dorži. *Sobranije sočinenij*. 2. dop. izd. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 1997, 239 p. ISBN 57-623-1014-0, s. 102. Banzarov pravděpodobně celou svoji hypotézu nestihl zformovat před svojí

základem některých pozdějších „kombinovaných“ teorií. V roce 1927 tuto teorii rozšířil ještě dále **B. B. Baranin**, když původ etnonymu Burjat odvozoval od středověkého etnonymu **Bargut** a to přes několikanásobnou transformaci (Bargut – Burgut – Burut – Burat).

Odlišný přístup k problému ve stejné době zastával **B. B. Bambajev**. Ten vycházel prioritně ze záznamů ruských letopisů 17. a 18. století, v nichž se o místních mongolozazyčných obyvatelích Předbajkalské oblasti hovořilo jako o „bratskich ljudjach“, „Bratech“ apod.¹³² Podle této teorie tak ruští Kozáci „Braty“ nazývali „sbratřené“ kmenové a rodové skupiny Bulagatů, Echiritů (popřípadě i Chongodorů¹³³), což by nasvědčovalo určitému pokročilému stadiu jejich vzájemné etnické konsolidace již v době příchodu Rusů. Problémem této teorie je, že záznamy o existenci tohoto etnonymu pocházejí již z období Mongolské říše v Tajné kronice Mongolů. Naopak pro její podporu by snad mohl posloužit názor některých burjatologů, kteří vyvracejí, že by se v případě popisu v Tajné kronice Mongolů mělo jednat o etnonymum. „Историк Б. Р. Зориктуев считает, что «бурят» [uvedený v Tajné kronice Mongolů je název...] небольшой речки между истоками Енисея и озером Хубсгул.“¹³⁴ **S. A. Tokarjev** se zaměřil na **původ** kozáckého etnonymu **Braty**, čímž de facto celou předchozí teorii popřel. Podle něj proces proběhl zcela opačně, tj. ruskými Kozáky používaný exoetnonym **Brat** byl přejet od **Turkitů** obývajících oblast Jeniseje (Chakasové), kteří obyvatelům Bajkalské oblasti říkali „**Pyrat**“ (rus.transl. *пырат*), což měla být pravděpodobně turkitská **zkomolenina** **původního „Burjat“** (rus. translit. *пырат*).¹³⁵ Navíc autor tohoto pojetí otevřel mezi odborníky otázku, zda bylo možné, že by konsolidace kmenových a rodových skupin Předbajkalska byla na takové úrovni,

smrtí, jelikož zemřel příliš brzy ve svých nedožitých 33 letech. BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontexte identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, 151 s. ISBN 978-597-9300-481, s. 83.

¹³² Zatímco Protoburjati v Zabajkalsku byli v ruských letopisech označováni jako „Mungalskie ljudi“.

¹³³ Ačkoliv autor teorie se domnívá, že se to týkalo i Chongodorů, je třeba připomenout jejich pravděpodobně pozdější příchod do Předbajkalska, který se s obdobím příchodu Rusů částečně překryval. Je ovšem také pochopitelné, že ruští Kozáci původní a pozdější mongolsky mluvící obyvatele této oblasti nerozlišovali.

¹³⁴ „Историк Б. Р. Зориктуев [, který] zastává názor, že ‚Burjat‘ [uvedený v Tajné kronice Mongolů je název...] малé řеky mezi pramenem Jeniseje a jezerem Чөвsgöl“ *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0, s. 155.

¹³⁵ Verze, že turkitské *Pyrat* pochází z *Burat* je inovací B. R. Zoriktujeva. Viz například *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 157.

že by se dalo hovořit o nějaké formě etnického seskupení s názvem podobným současným Burjatům již na počátku 17. století před příchodem Rusů.

Jiný výklad nabízí etymologie vycházející z etnonymu „*Kurykan*“,¹³⁶ které se postupnou transformací přes **Gurigan** vlivem mongolštiny změnilo na **Burigan** (Burijan) a přešlo až do **Burijat**. S tímto názorem opakovaně vystoupil v 70. letech **T. A. Beragajev**,¹³⁷ ovšem jeho hypotéza byla spíše obecně nepřijata z důvodu nedostatečně podložené lingvistické argumentace.¹³⁸

Ze stejného období pochází také dvě teorie jednoho z Beragajevových hlavních kritiků **C. B. Cydendambajeva**. První, v níž vycházel z lidové etymologie etnonymu Burjat, autor sám nebral příliš vážně. V tomto případě etnonym Burjati odvozoval z mongolského slova **buricha** (rus. *буриха*) – tj. uhýbat na stranu. Celkově se pak etnonym reinterpretuje jako „*бурижа ошоһон буряадууд*“ – tj. **ti, kteří se odklonili od nich** (tj. od Mongolů).¹³⁹ Jeho druhá teorie o původu etnonymu Burjat vychází z turkitského slova **börja** (rus. *translit. бөря*), **bure** (rus. *translit. буре*) či **burju** (rus. *translit. бурю*), jehož význam je **vlk**¹⁴⁰ s mongolským suffixem **-д** (-d) označující plurál nebo skupinu. Z podobného základu vycházel v devadesátých letech také **D. S. Dugarov**¹⁴¹, který však turkitský základ **Buri** (rus. *translit. бую*) – **vlk** ve své etymologické teorii spojuje se slovem **Aja** (rus. *translit. Аяа*) – **bůh „tvůrce hromovládce“ u starých Burjatů a jejich turkitsky hovořících předků.**¹⁴²

¹³⁶ Etnická skupina obývající Bajkalskou oblast od 6. století. [Blíže viz podkapitola Nejstarší etnické vlivy do příchodu Mongolů na s. 16.](#)

¹³⁷ Viz BERTAGAJEV, T. A. Etnolingvističeskije etjudy o plemenach Central'noj Azii. *Issledovanija poistorii i filologii Central'noj Azii*. 1976, č. 6.

¹³⁸ Hlavními kritiky této teorie byli G. D. Sanžejev (Sanžajev 1983 s. 102 – 105) a C. B. Cydendambajev (Cydendambajev, 2000, s. 198 – 200), kteří argumentovali zejména nemožností zvukové záměny hlásek G a B v mongolských jazycích a neopodstatněností změny ve změně suffixu „N“ na „D“. Blíže k diskuzi o této teorii například viz BORONOJEVA, Darima Cybikovna. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, 151 s. ISBN 978-597-9300-481, s. 91- 92.

¹³⁹ Tato teorie byla později počátkem osmdesátých let ještě rozpracována G. D. Sanžejevem. Ten vycházel ze stejného kořene buri (бури) – utíkat, odklonit se a suffixů –ай, zkrácený йан vytvářející substantiva z kořenů sloves a –д. V Buri-ja-d-(ech) (Бури-йа-д) tak viděl ty, kteří se odpojili či utekli, a to buď od Turkitů nebo od Mongolů. Ibid, 99 – 100.

¹⁴⁰ K této etymologii Cydendambajev doplňuje relativně složitou vývojovou konstrukci, která je založena na faktu, že vzhledem k významu „vlk“ se původně jednalo o Mongolskou, respektive Sambijanskou (Protomongolskou) skupinu (vychází z legendy o Burte-čino totemickém prapředku Mongolů), která byla buď turkizována, nebo se obecně vžila turkitská forma tohoto etnonymu s mongolským suffixem –D. Ibid. 93 – 98.

¹⁴¹ Blíže viz DUGAROV, D. S. O proischoždenii etnonima burjat. In: *Aborogeny Sibiri: problemy izučeni Sibirii i isčeuajuščich jatykov i kul'tur*. Irkutsk, 1995, s. 90-101. Svazek I.

¹⁴² BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, s. 101.

Poslední rozšířená etymologie pochází také od B. R. Zoriktujeva a je z roku 1996. Vychází ze slova *buraa* (bur. *бypaa*) – **hustý háj, lesní houština, horský či stepní les** rostoucí v houfech nebo v pruzích se suffixem „d“ označující skupinu, podle níž lze etnonym doslova přeložit jako „*lesní lidé*“. Při pohledu do starých mongolských kronik nebo do Rašídova Sborníku letopisů to odpovídá označení „*Lesní národy*“, kterým Mongolové označovali své severní sousedy, národy obývající okolí Bajkalu v oblasti zvané Bargudžin-tokum.¹⁴³

Z výčtu v současné době nejrozšířenějších etymologií Burjatů je zřejmé, že **neexistuje jednoznačné stanovisko** na otázku: „*Odkud se vzali Burjati?*“ Zároveň je nutné podotknout, že většina zmíněných etymologických teorií je paralelně ve své zgeneralizované formě v běžném diskurzu stavěna do logických souvislostí v závislosti na potřebě argumentace, čímž může vznikat pro nezasvěcené zdánlivě nesouvislá a protichůdná výpověď.

Pokud shrneme všechny teorie, které se nabízejí, můžeme minimálně pro přehlednost, vyvodit následující **závěry**. O nejstarších záznamech o **existenci Burjatů v oblasti Bajkalu nejsou žádné přesné informace**, nicméně hypotézy, které se pokoušejí Burjati najít pod nějakým „*starším*“ etnonymem (Kurikani, Bargu (Barguti)) existují. Z 12. století jsou zachovány záznamy, které můžeme interpretovat jako důkazy o existenci „*Burjatů*“ a to v Tajné kronice Mongolů, kde je pravděpodobně tento etnonym upomenut (odst. 129), případně může být tento etnonym skryt v označení „*Buraad - Lesní národy*,“ které obývaly „*Bargužin-tokum*“ (tj. pravděpodobně celou Bajkalskou oblast).

Z období **počáteční fáze konsolidace Burjatů a posledních dvou století před ní** začali jako první identický respektive analogický nebo podobný **etnonym (Bratskie apod.) používat ruští letopisci**. Přitom ovšem zcela chybí dostatečně podložená teorie, odkud se u nich tato etnická koncepce mongolozajazyčných autochtonních obyvatel Předbajkalska vzala. Možná šlo

¹⁴³ Paradoxně ovšem autor této teorie ve stejné práci zpochybňuje užití označení vlastního etnonymu „*Buriad*“ v Tajné kronice Mongolů, jakožto nějaké skupiny obývající Bajkalskou oblast. Podle něj se jednak nejednalo o tuto oblast, nýbrž o region dále na západ okolo horního toku Jeniseje. Navíc podle něj není zcela opodstatněné hovořit o etnonymu (tento omyl podle něj mohl vzniknout buď při psaní Tajné kroniky Mongolů, nebo při jeho pozdějším opisování). Sám nabízí možnost, že se původně jednalo o hydronym „*Buriat*“. BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, 151 s. ISBN 978-597-9300-481.105, *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatiya, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0.155.

o nějakou výpůjčku od některých ze sousedících národů (Turkitů z oblasti horního Jeniseje, Chakasů, ale možná také Evenků), které podobný etnonym používaly pro označení nějaké skupiny Bajkalské oblasti nebo Přibajkalska (například Bargu či Bargutů, či jiné méně významné skupiny nesoucí etnonym Burjati, která se z nějakého neznámého důvodu stala označením pro všechny mongolojazyčné skupiny Předbajkalska). Jako další se nabízí vysvětlení, že šlo o Rusy převzaté původně mongolské označení „*Buraad* – „*Lesní národy*“ či nějaký toponym teritoria (například vycházejícího z mongolského označení Bargudžintokum).

Chápání významu etnonymu „*Burjat*“ jakožto existující samostatné národnosti je dnes všeobecně přijata v ruské společnosti a jejím prostřednictvím také u většiny světové společnosti. Podobně je pojmáno toto označení mezi Burjaty žijícími na území Ruské federace. Na rozdíl od obecného ruského chápání se však jedná o jeden z několika paralelních způsobů sociální identifikace na etnicko – rodové úrovni.

Mezi **další způsoby etnicko-rodové identity** patří ztotožňování se s určitou etno-teritoriální skupinou, která je v mnoha případech dnes zjednodušena na příslušnost k teritoriálnímu původu jedince a jeho rodičů. Příslušnost k etno-teritoriální skupině, či k regionu původu přitom představuje generalizaci staršího a původního způsobu identifikace s určitým patrilinéárním rodem. Tento způsob sebeidentifikace, i přes určitý nárůst jeho výskytu od počátku 90. let, představuje výjimečný způsob zařazování jedince ve společnosti. Je to způsobené zejména ztrátou kontinuity v udržování povědomí o svých rodových předcích, stejně jako se zvýšenou migrací a mísením Burjatů nejrůznějšího původu.

Jinou alternativu sebeidentifikace pro ruské Burjaty představuje **etnonym „Rossijanin“**. Ten na rozdíl od etnonymu „*Ruskij*“, který se dá do češtiny bez problému přeložit jako Rus, de facto volně navázal na sovětský projekt vytváření „(nového) sovětského člověka“ (rus. *советский человек, новый советский человек*) a „sovětského lidu (národa)“ (rus. *советский народ*) jako moderní národnosti překračující nacionální omezení.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Blíže viz například *Naučnyj kommunizm: slovar'*. 4. doplň. vydání. A. M. Rumjanceva. Moskva: Izdatel'stvo političeskoj literatury, 1983. Dostupné z: <http://tapemark.narod.ru/kommunizm/188.html> (1. 5. 2013) nebo *Bol'saja covetskaja encyklopedia*. 3. vydání. A. M. Prochorov. 1969-1978. Dostupné z: <http://bse.sci-lib.com/article103879.html> (1. 5. 2013).

Tento způsob identifikace hraje podstatnou roli ve vztazích mezi Burjaty žijícími v různých státních celcích. Do značné míry s odlišným způsobem chápání etnonyma Burjat je možné se setkat **v Mongolsku** (Mongolská republika) a ve **Vnitřním Mongolsku** (Čínská lidová republika). Vznik odlišného chápání etnonymu Burjat se vyvinul v závislosti na odlišném historickém vývoji na území jednotlivých států bývalého Ruského a Čínského impéria a jeho následovnických států (Dálněovýchodní republika, SSSR, Mongolská republika, Mongolská lidová republika, Čína, Čínská lidová republika).

V těchto oblastech nejsou obvykle Burjati považováni za samostatnou národnost, ale **spíše za etnickou (pod)skupinu Mongolů** a tomu také odpovídá jejich vlastní sebeidentifikace.

Burjati žijící v Mongolsku jsou považováni za jednu z mongolských skupin a vedle majority Mongolské republiky – Chalchy, tvoří jednu z nejvýznamnějších etnických menšin.

Ta vzhledem k tomu, že ve třicátých letech prošla pohnutou minulostí, zejména po genocidě Burjatů 20. století a intenzivní chalchizaci, která po vzoru SSSR probíhala jakožto unifikace etnických menšin v jednotný socialistický národ, mongolští Burjati do značné míry podlehli asimilaci. Přesto i až do současnosti uchovali řadu specifík, které však paradoxně odrážejí dlouhodobé ruské vlivy, kterým byly až do příchodu do Mongolska vystaveni. Charakteristickými znaky Severomongolských Burjatů tak jsou typické dřevěné „*burjatské domy* s modrými okenicemi“, uvnitř kterých lze najít „*burjatskou pec*“. Na rozdíl od Chalchů severomongolští Burjati tradičně pečou chléb a připravují (ruskou) smetanu (rus. *сметана*) a marmeládu, bývají také odborníky ve zpracování dřeva.¹⁴⁵

S jistotou lze říci, že **etnická konsolidace Burjatů začala nejprve postupným sjednocováním Předbajkalských Burjatů** (pravděpodobně o jisté míře integrace těchto rodů lze hovořit již v době ruské kolonizace). Později, až po příchodu Rusů a **v důsledku intenzivní migrace** řady skupin z Předbajkalska do Zabajkalska, se integrovali **také Zabajkalští Chorinci** a další skupiny, které do Bajkalské oblasti přikočovaly až v 17. a 18. století.¹⁴⁶ **V 19. století** splynutím různých skupin Burjatů v rámci etno-teritoriálních skupin (což odpovídalo od 20.

¹⁴⁵ Terénní výzkum v severním Mongolsku (ajmak Chenti a Dornod), květen 2006.

¹⁴⁶ BORONOJEVA, Darima Cybikovna. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjtskij gos. universitet, 2007, ISBN 978-597-9300-481, s. 53-60.

let 19. století vytvořením stepních dum s lokální pravomocí) se začala postupně **upevňovat** také **společná vše-Burjatská identita**, která byla v druhé polovině 19. století již všeobecně přijatým faktem.

Na závěr problému formování etnické identity Burjatů je třeba ještě otevřít **otázku** vzájemných **vztahů etnonymů Burjat, Mongol-Burjat, Burjat-Mongol** apod., která jsou v této práci brána jako synonyma. Tato alternativní etnonyma ve svém názvu zdůrazňovala svoji příslušnost k ostatním Mongolům. Analogie takových složených etnonym lze zcela běžně najít i u jiných mongolských skupin a vždy se jedná o zcela zástupná synonyma. Podle D. C. Boronojevové lze v užívání těchto kombinovaných etnonym u Mongolů definovat obecné pravidlo, že jako první v označení zpravidla figuruje vymežující znak a v druhé části pak obecný název, respektive název širší skupiny, jako například v označení Chalch-Mongol (mng. *Халх-Монгол*) či Ojrad-Mongol (mng. *Ойрад-Монгол*) apod.

Ta samá autorka se zabývala také studiem Burjatských letopisů (zejména v jejich pozdějších prepisech z 19. století) s cílem analyzovat užívání složených etnonym u Burjatů v minulosti. Dobrala se výsledku, že se etnonym „*Burjat-Mongol*“ či častěji „*Mongol-Burjat*“ objevuje zejména v letopisech Selenginských, méně pak v letopisech Chorinských¹⁴⁷ Burjatů. Upozorňuje přitom na fakt, že tyto letopisy jsou uchovány v pozdějších prepisech a je pro ně charakteristická nápaditá jednotnost v užívaných názvech (včetně etnonym), přestože se původně jednalo o letopisy sepsané různými autory jednotlivých rodů. D. C. Boronojevová tak vyjadřuje předpoklad, že názvy zachované v pozdějších prepisech byly „*redigovány*“ až sekundárně společným redaktorem. Etnonym „*Mongol-Burjat*“ přitom interpretuje jako specifický způsob sebeidentifikace Selenginských Burjatů, který měl původně smysl „*Mongolští Burjati*“ nebo „*Burjati mongolského původu*.“¹⁴⁸ Tomu také nasvědčuje již zmíněný způsob užívání dvousložkových názvů u mongolojazyčných etnik.

Obdobné závěry o vztahu užívání dvousložkových etnonym souvisí s mongolským původem uvedených etno-teritoriálních skupin, učinila ve své

¹⁴⁷ V případě Chorinských Burjatů se jedná o práci Š. N. Chobitujeva, blíže viz BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, ISBN 978-597-9300-481, s. 129.

¹⁴⁸ BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, ISBN 978-597-9300-481, s. 127-133.

práci o sebeidentifikaci Burjatů i T. D. Skrynnikova. Ta navíc doplňuje, že jejich užívání lze datovat nejdříve v polovině 19. století.¹⁴⁹

V této práci jsou složená etnonyma chápána jako „*alternativní názvy*“ Burjatů. Nahlédneme-li do odborné literatury (vlastivědné, etnografické, religionistické i orientalistické) o Burjatech z období 2. poloviny 19. století a první poloviny 20. století zjistíme, že jinak než jako alternativní využívány nebyly.¹⁵⁰ Vzhledem k tomu, že jakákoliv shrnující a zároveň dostatečně podrobná objektivní práce věnující se problému užití prostého nebo složeného etnonymu u Burjatů nebyla v době sepsání této práce dostupná, závěry jsou tak omezeny na již uvedené konstatování, tedy že se v minulosti, stejně jako dnes, jednalo o plně zástupná synonyma.¹⁵¹

2.10 BURJATSKÁ AUTONOMIE VE 20. STOLETÍ

K dalším významným změnám ve vývoji burjatské národní sebeidentity dochází ve 20. století, které s sebou přinesly několik vzájemně se ovlivňujících **historických mezníků**. Prvními byly **politické události**, které zasáhly Rusko na přelomu 19. a 20. století a následné obranné mechanismy státu, které měly vést k zefektivnění fungování hospodářství a mobilizaci ekonomických a vojenských sil. Díky realizaci **tzv. Volostnoj reformy** (rus. *Волостная реформа*)¹⁵² byly v letech 1900-1901 přijaty nové zákony, které bezprostředně vedly k zrušení dosavadní burjatské samosprávy (zrušení burjatských dum a jejich nahrazení tzv. Inorodčeskimi volostjami (rus. *инородческие волости*). Navíc se začal rapidně

¹⁴⁹ SKRYNNIKOVA, T. D. *Tradicionnaja kul'tura i buddizm v samoidentifikacii burjat*. In: *Religia i identičnosti v Rossii*. Moskva: Vostočnaja literatura, 2003, s. 121-153. Dostupné z: http://www.dartmouth.edu/~crn/groups/religion_group_papers/Finalpapers/Skrynnikova.pdf (10. 12. 2012).

¹⁵⁰ Srov. například CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: v trech tomach*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004, 3 v. ISBN 57-411-0103-8., PETRI, B. E. *Stepeni posvyashčeniya Mongolo-Buryatskih shamanov*. Irkutsk, 1926, CYBIKOV, G. D. *Izbrannyje trudy*. Novosibirsk: Nauka, 1981.

¹⁵¹ Samostanou otázkou ovšem je užívání složeného etnonymu Burjat-Mongol a Mongol-Burjat v kontextu, který se záměrně snaží podtrhnout a evokovat národnostní a panmongolistické ideje, jako například v rámci Panmongolského hnutí působícího na počátku 20. století. Obdobné otázky vyvolává jejich užití v prvních názvech autonomních burjatských administrativních celků (viz následující kapitola), jejichž zkrácení v roce 1956 bývá často interpretováno jako záměrné omezování mongolské identity Burjatů. (Z terénních výzkumů, Burjatsko 2004 – 2009) Ve světle bolševické politiky prvních porevolučních let byla při ovládnutí Mongolska ve dvacátých letech využita právě intelektuální převaha Burjatů, která jako elitní skupina do značné míry až do třicátých let ovládala Mongolský stát.

¹⁵² Volostnaja reforma 1901-1904 gg. *Encyklopedija Zabajkal'ja* [online]. [cit. 2013-05-08]. Dostupné z <http://encycl.chita.ru/encycl/person/?id=7465>.

zvyšovat počet kolonizátorů z evropské části Ruska, takže „*буряты же и эвенки должны были лишиться 5 млн из 8,5 млн десятин земли находившихся у них в пользовании.*“¹⁵³ Situaci ještě zhoršila Rusko-japonská válka a její důsledky.

To postupně vedlo k tomu, že se část Burjatů z Aginské stepi začala přesouvat přes hranice do Mongolska. O postupném nárůstu počtu emigrantů svědčí záznamy ze sčítání obyvatel, které se zvyšovaly v souvislosti s dalšími příčinami a událostmi: rostoucí zadlužeností burjatských pastevců vůči vlastníkům pozemků (většinou Kozáků), relativní přesídlenost Zabajkalska pro tradiční extenzivní pastevecký způsob hospodářství, působení panmongolistických hnutí zejména pod vlivem burjatské inteligence, rozpad Mandžuské říše a vyhlášení nezávislosti Mongolského státu v roce 1911, odvody jinorodců v průběhu první světové války, zvyšování ekonomické zátěže obyvatelstva v souvislosti s první světovou válkou a v neposlední řadě i občanská válka na Sibiři a následné vítězství bolševiků.

Zejména poslední dvě příčiny v kombinaci s ostatními (hospodářské problémy a panmongolistické projekty na vybudování společného Mongolského státu) stály za největšími vlnami emigrace. Ty vedly nejčastěji do příhraničních oblastí (sever a severovýchod) dnešního Mongolska, do Ulánbátaru a do přilehlých oblastí ve Vnitřním Mongolsku.

Národnostní práva a samospráva, o kterou se začali Burjati ucházet koncem 19. století a která byla navíc silně omezena zrušením Stepních dum,¹⁵⁴ pak zákonitě vedla k novým způsobům ve snaze deklarovat autonomii odpovídající více potřebě stále se modernizující společnosti jižní Sibiře. Potřebná reforma, která byla v období carského Ruska dlouho odkládána, se začala připravovat až v období vrcholící občanské války na jižní Sibiři. Na počátku komunistického převratu v březnu 1917 se začalo formovat všeburjatské hnutí a byl svolán „*общенациональный съезд бурят-монголов*“ /*všerárodní sjezd Burjat-Mongolů*/ s cílem vytvoření autonomie. Ten se sešel v Čitě 23. – 25. dubna 1917, byla na

¹⁵³ Boronojeva, D. C. 2006. *Vozniknovenie burjatskoj diaspory za rubežem*, In: Abajeva L. L. – Nimaev, D. D. – Boronojeva, D. C. (eds). *Burjaty v kontexte sovremennyh processov. Tradicionnaja kul'tura, narodnoje iskusstvo i nacionalnye vidy sporta Burjat v usloviach polietničnosti: v 3 t. Diaspory v kontexte sovremennyh etnokul'turnyh i etnosocialnyh processov*, Ulan-Ude: Izdatel'stvo Burjatskogo gosuniversiteta, s. 35.

¹⁵⁴ Viz BALDANOV, S. S. *Administrativnoje upravlenie Rossijskim gosudarstvom Burjatijej: konec XVII - načalo XX vekov. T. N. Čudinova*. Ulan-Ude: VSGTU, 2005, s. 26 – 41. Dostupné z <http://window.edu.ru/resource/859/40859/files/mtdantr2.pdf> (4. 4. 2012).

něm vybrána Ústřední burjatská národní дума a řešily se problémy administrativního uspořádání budoucí autonomní oblasti. Další rozvoj byl ovšem přerušen válečnými událostmi.

K prvnímu skutečnému vyhlášení burjatské autonomie tak došlo až po porážce vojsk admirála Kolčaka (v Irkutsku), atamana Semjonova (v Čitě) a generála Ungerna von Stenberga (v Mongolsku) dne 27. srpna 1921 na území Dálněvýchodní republiky (rus. *Дальневосточная республика*), která nebyla součástí Ruska). Tehdejší **Burjat-mongolská autonomní oblast** (rus. *Бурят-Монгольская автономная область*) měla své hlavní město v Čitě a zahrnovala oblasti obývané Burjaty rozdělené do čtyř ajmaků.¹⁵⁵ Paralelně od 9. ledna 1922 existovala jako autonomní jednotka RSFSR také Mongolo-burjatská autonomní oblast (rus. *Монголо-Бурятская автономная область*) s hlavním městem v Irkutsku.¹⁵⁶ Po připojení Dálněvýchodní republiky k RSFSR v listopadu 1922 byly v květnu 1923 sloučeny i oba burjatské autonomní celky a byla vyhlášena **Burjat-mongolská autonomní sovětská socialistická republika** (rus. *Бурят-Монгольская Автономная Советская Социалистическая Республика*). Hlavním městem sjednocené autonomní republiky byl prohlášen Verchněudinsk (rus. *Верхнеудинск*, od roku 1934 Ulan-Ude). Tato autonomní jednotka zahrnovala v jeden kompaktní celek většinu burjatského osídlení v Bajkalské oblasti. V roce 1926 na jejím území o rozloze 384 574 km²–žilo 491 266 lidí, z toho 258 796 Burjatů.¹⁵⁷ Přestože burjatská autonomie byla kontinuální až do současnosti, během své více než devadesátileté existence zaznamenala intenzivní vývoj. **V září 1937** došlo k jejímu rozpadu a od Burjatska byly **odděleny Ust'-Ordynskij** (rus. *Усть-Ордынский Бурятский автономный округ*) a **Aginskij Burjatskij avtonomnyj okrug** (rus. *Агинский Бурятский автономный округ*),¹⁵⁸ území vlastní **Burjat-Mongolské ASSR** od roku 1937 zaujímalo plochu 351,3 tisíc km².¹⁵⁹

¹⁵⁵ Aginský, Barguzinský, Chorinský, Čikojský. *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtonomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtonomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0, s. 240.

¹⁵⁶ Ta zahrnovala pět ajmaků: Tunkinský, Echirit-Bulagatský, Bochanský, Alarský a Selenginský. Ibid.

¹⁵⁷ Rusů bylo 214 957 a Evenků 2 791. Viz *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtonomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtonomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0, s. 241.

¹⁵⁸ To předcházelo v roce 1936 zařazení Burjatska do Vychodosibiřského kraje (Východosibiřské oblasti od 5. prosince 1936), která se 26. září 1937 rozpadla na Irkutskou a Čitinskou oblast. V jejich rámci

V roce 1958 byla nařízením předsedy UV KS SSSR republika přejmenována na **Burjatskou ASSR** (rus. *Бурятская Автономная Советская Социалистическая Республика*, bur. *Буряадай Автономито Совет Социалис Республика*). Podobně se od této doby přestaly oficiálně používat všechny dříve dvojjazyčné (Burjat-Mongol) označení národnosti, jazyka atd., a definitivně se přešlo na zkrácená jednoslovná označení (Burjat).¹⁶⁰ K analogickým změnám došlo také v názvech obou burjatských autonomních okruhů.

Poslední přejmenování Burjatska proběhlo v roce 1992 na její současný název **Republika Burjatsko** (rus. *Республика Бурятия*, bur. *Буряад Орон*) a potvrzeno bylo také přijetím nové demokratické ústavy v roce 1994.

K posledním důležitým změnám došlo až v roce 2008, kdy na základě centralizačních tendencí v politice ruského prezidenta Vladimíra Putina došlo k zrušení obou dvou burjatských autonomních okruhů, které byly připojeny v prvním případě Ust' Ordynského okruhu od ledna 2008 k sousední Irkutské oblasti a v druhém případě Aginského okruhu od března 2008 k Čitinské oblasti, jež byla zároveň přejmenována na Zabajkalský kraj. Centralizační tendence moskevské vlády vyvolaly řadu nevole a to i přesto, že připojení obou oblastí proběhlo na základě referenda. Do budoucna tak vznikl otazník nad další existencí formální suverenity¹⁶¹ samotné Republiky Burjatsko v souvislosti s dalším centralizačním projektem, v němž je plánované spojení s Irkutskou oblastí a Zabajkalským krajem tak, že by mohla vzniknout velká administrativní jednotka na úrovni celé Bajkalské oblasti.

existují také obě dvě burjatské autonomní jednotky, Ust'-Ordynský se nacházel v Irkutské oblasti na západě a Aginský v Čitinské oblasti na východě. V srpnu 1937 byla také přijata nová ústava republiky.

¹⁵⁹ Rozloha Burjatska od roku 1937 zůstala stejná až do současnosti. Viz Kratkoje svedenijao Burjatii. *Organy gosudarstvennoj vlasti Respubliky Burjatija: oficial'nyj portal* [online]. [cit. 2013-03-18]. Dostupné z: <http://egov-buryatia.ru/o-burjatii/kratie-svedenija-o-burjatii>.

¹⁶⁰ Ačkoliv je někdy tento krok vykládán jako „likvidační“ s cílem omezit Burjat-mongolské národní uvědomění a sounáležitost s Mongoly, prakticky se nic podobného neprojevalo. Navíc, etnonym Burjat byl v 19. století s etnonymem Burjat-Mongol užíván paralelně. Blíže [závěrečná část předchozí podkapitoly](#).

¹⁶¹ K otázce suverenity blíže viz [poznámka 9 na s. 13](#).

2.11 BURJATŠTINA

Burjati, vzhledem ke své etnicky bohaté minulosti, celkové etnické rozmanitosti i teprve nedávné národní konsolidací, hovoří celou řadou dialektů. Ty lze obecně dělit do čtyř základních skupin a to na základě etnohistorických souvislostí. **Chorinskou (východní) skupinu** dialektů lze lokalizovat na územích tradičně obývanými Chori-Burjaty (východní část republiky Burjatsko a Zabajkalský kraj včetně oblastí bývalého Aginského burjatského AO). **Echirit-bulagatská (západní) skupina** se vyskytuje na území čistě bulagatského a echiritského osídlení (západní část Předbajkalska a Kabanskij, Barguzinskij a Kurumkanskij rajon Republiky Burjatsko). Oblasti, které byly osídleny pozdějšími mongolskými skupinami v jižním Burjatsku, hovoří dialekty **Congolo-sartulské (jižní) skupiny**. Poslední dialekty jsou skupiny **Alaro-tunkinské** (někdy zvané také **Chongodorské** či **Přechodné**) **skupiny** v oblasti Tunkinského a Okinského rajonu Burjatska a západního Předbajkalska.

Rozkvět burjatštiny lze zaznamenat v 18. a 19. století a to do takové míry, že docházelo k burjatizaci i dalších etnik této oblasti. Podle záznamů počátkem 19. století například Bajkalští Evenkové (rus. *Байкальские тунгусы*) na levém břehu Leny byli zcela bilingvní a část z nich již v té době zcela přešla na burjatský jazyk. Identické záznamy existují i z dalších regionů Bajkalské oblasti, kdy v 19. století postupně dochází k burjatizaci řady evenkských a sojotských rodů, které nejprve přešly na burjatský jazyk a posléze došlo i k jejich celkové integraci mezi ostatní Burjaty.

Tento jev není však evidentně charakteristický pouze pro období 19. století. Jak bylo popsáno výše, právě Evenkové, vedle Turkitů, Kyrgizů a jenisejských národů, měli značný podíl na formování velkých kmenových skupin v Předbajkalsku a prokazatelná je i integrace Tunguzů do rodové struktury Chorinců.

Právě **vliv evenkských jazyků** je obecně považován za jeden z nejdůležitějších komponentů, který burjatštině dává mezi ostatními mongolskými jazyky její osobitý charakter. Nejvýraznějším „*evenkismem*“ je například existence **faryngální hlásky „h“**, která se v žádných jiných mongolských jazycích nevyskytuje. Ta přitom funguje s hláskou „s“ jako alofon stejného fonému analogicky evenkštině. Dalším vlivem tunguzských jazyků na

burjatštinu je artikulace, pro niž je charakteristický „*монотонным-замедленным темпом речи*“¹⁶², která tak kontrastuje s ostatními mongolskými jazyky.¹⁶³

Až do 20. století Východní Burjati psali klasickým mongolským písmem, respektive tzv. staroburjatským literárním psaným jazykem. Západní Burjati již v období přelomu 19. a 20. století používali psanou ruštinu, což je také hlavní důvod, proč byl při formování literárního jazyka po několika pokusech nakonec pro její základ vybrán chorinský dialekt (tj. z oblasti obce Chorinsk, rus. *Хоринск, б-р. Хору*) chorinské skupiny dialektů.

Od počátku 20. století se začalo s pokusy o **latinizaci** burjatské abecedy. Již v roce 1910 tak byla B. B. Baradinem (rus. *Б. Б. Барадин*) vydána první burjatská publikace v latinském písmu. Nakonec, po několika dalších pokusech, získala v roce 1931 latinská forma burjatštiny svoji konečnou podobu poté, co byla sjednocena s latinizovanými variantami jazyků ostatních etnik SSSR. K poslední změně došlo v roce **1939**, kdy **burjatština přešla na ruskou azbuku**, k níž byly doplněny tři další písmena odpovídající palatalizovanému „u“ (У у), „o“ (Ө ө) a faringální „h“ (Һ, һ).¹⁶⁴

S rostoucím podílem obyvatelstva ruského (popřípadě i jiného) původu v Burjatsku postupně vzrostl tlak na znalost ruštiny také mezi Burjaty. Vliv ruštiny byl vždy výraznější u Předbajkalských Burjatů, jelikož mu byli ze západu exponováni dříve a ve větší míře. Ruština se tak ve 20. století stala ústředním nástrojem mezietnické komunikace navíc posílena vlivem školství, médií a existenční potřebou se domluvit.

V prvních letech **po revoluci** bylo jedním z hlavních cílů **zvýšit gramotnost** a po celém Burjatsku byly **zakládány školy** pro děti i dospělé, jejichž výuka probíhala **v mateřském jazyce**. Rozkvět burjatštiny bylo možné zaznamenat i ve vydávání literatury a periodik a postupně vznikla dostatečně početná vrstva burjatské inteligence.

¹⁶² „*монотонным zpomaleným темпом речи*“. ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 229.

¹⁶³ Ibid 230.

¹⁶⁴ Blíže o burjatském jazyce například viz *Grammatika burjatskogo jazyka: fonetika i morfologija*. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1962. Dostupné z: <http://altaica.ru/LIBRARY/mong/BuriatGrammar.pdf> (8. 2. 2013).

Tento rozvoj však několikrát zasáhly opakované změny psané formy jazyka – latinizace a rusifikace abecedy (1931, 1939), čímž byla značně narušena kontinuita ve vydávání literatury i gramotnosti obyvatelstva. Největším zásahem však byly stalinské perzekuce v letech 1937-38, které se významným způsobem dotkly právě burjatské inteligence, což také do značné míry ochromilo jakýkoliv další vývoj. Navíc v tomto období byla vytvářena negativní konotace mezi staromongolským písem, „*panmongolismem*“ a „*lamaistickou projaponskou špiónážní propagandou*“, což vedlo k systematickému ničení všech starších literárních památek.

Po skončení druhé světové války trend rusifikace burjatské společnosti ve jménu budování socialismu a jediné „*sovětské národnosti*“ pokračoval. Postupující industrializací Burjatska se stále zvyšovala potřeba znalosti ruštiny. Postupně byla zrušena výuka burjatštiny ve speciálních i středních školách a od 70. let byla i výuka na všech základních školách vedena pouze v ruštině. Stále více bylo omezováno vydávání literatury v burjatštině, stejně jako rozhlasové a televizní vysílání.

Intenzivní rusifikace trvala až do období perestrojky. V roce 1986 byla opět povolena výuka na základních školách v rodném jazyce, zvýšila se vydavatelská činnost a rozšířeno bylo i místní vysílání v burjatském jazyce jak v rozhlase, tak i v televizi. K dalším uvolněním došlo v 90. letech, byla otevřena Fakulta burjatské filologie na Burjatské státní univerzitě (1991) a v roce 1992 byla na území Burjatska vyhlášena burjatština (vedle ruštiny) oficiálním jazykem.¹⁶⁵

Ačkoliv existuje řada podpůrných programů na rozvoj znalosti burjatského jazyka, důsledkem intenzivní rusifikace, která ve 20. století proběhla, je, že převážná část Burjatů žijících ve městě zná burjatštinu jen omezeně a doma hovoří rusky. Další část burjatštinu nezná vůbec, nebo jen omezeně (dokáže se domluvit). Podobná situace je i u části venkovského obyvatelstva, u nichž je důležité, jak početná diaspora Burjatů v daném sídle žije.

Důležitým aspektem současné moderní společnosti je, že aktuální potřeby (kariéra, studium, kultura, ruská i překladová literatura a kinematografie,

¹⁶⁵ Na základě Zákona RB „*O jazycích národů Republiky Burjatsko*“, Viz Republika Burjatija. Zakonozjazykach narodov Respubliki Burjatija: ot 29.09.2003 N 467-III ,03.07.2006 N 1756-III, 13.10.2011 N 2261-IV. In: Ulan-Ude, 2003. Dostupné z: <http://base.consultant.ru/regbase/cgi/online.cgi?req=doc;base=RLAW355;n=24940>.

každodenní komunikace, internet) neumožňuje neznalost ruštiny na dostatečně vysoké úrovni. Oproti tomu dobrá znalost burjatštiny se stala výhradně znakem příslušnosti k etnické skupině a v běžném životě se bez ní lze obejít. Navíc při běžné komunikaci v burjatštině se lidé většinou drží svého dialektu, který dobře znají, na rozdíl od spisovné burjatštiny. Při potřebě neváhají Bujrati svůj jazyk doplňovat rusismy případně i ruskými slovy nebo celými větami a plynule tak přecházejí mezi ruštinou a burjatštinou.¹⁶⁶

2.12 SOUČASNÉ OSÍDLENÍ BURJATŮ V RUSKU, MONGOLSKU A ČÍNĚ

Celkový počet Burjatů v celém světě je odhadován **okolo 600 000**. Většina z nich žije v Ruské federaci, menší část pak v sousedním Mongolsku (Vnější Mongolsko) v příhraničních oblastech a v hlavním městě Ulan-Ude. Další diaspory jsou ve Vnitřním Mongolsku v Čínské lidové republice.

Podle statistik z posledního sčítání lidu v roce 2010 je **celkový počet Burjatů v Ruské federaci 461 389** (v roce 1989 - 421 682). Přes 62 procent z nich, tedy **286 839** (v roce 1989 - 249 525), **obývá samostatnou Republiku Burjatsko**.¹⁶⁷

V sousedním **Zabajkalském kraji** jich podle stejného zdroje žije **73 941** (v roce 1989 - 66 625) – tj. 15,96 procent Burjatů. Většina z nich žije na území bývalého Aginského burjatského autonomního okruhu¹⁶⁸ (v roce 1989 - 42 355), který byl zrušen v roce 2008. V Předbajkalsku **v Irkutské oblasti** žije 16,83 procent - tedy **77 667** (v roce 1989 77 330) Burjatů. Více než polovina z nich žije na území bývalého Ust'-Ordynského autonomního okruhu (v roce 1989 - 49 023 osob).¹⁶⁹

¹⁶⁶ Za zajímavý příklad lze považovat užívání ruského matu v některých skupinách, jež v burjatštině nemá ekvivalentní výrazy.

¹⁶⁷ Všechna uvedená data ze sčítání lidu na území Ruska pocházejí z portálu *Demoskop: Weekly*. [online]. [cit. 2013-05-20]. Dostupné z: <http://demoscope.ru/weekly/ssp/census.php?cy=8>, pokud není uvedeno jinak.

¹⁶⁸ V počátku roku 2008 byl sloučen s Čitinskou oblastí do nově vzniklého Zabajkalského kraje.

¹⁶⁹ Ust'- Ordynský AO byl 1. ledna 2007 připojen k sousední Irkutské oblasti a jako samostatný autonomní celek přestal existovat. Regulérnost referenda, které o otázce připojení proběhlo 16. dubna 2006, je zpochybňováno zejména Burjaty žijícími v Burjatské republice. Ti se obávají nejvíce toho, že se jedná o vládou zorganizovaný precedent, jenž povede k širokým administrativním změnám a omezení autonomie řady národností v RF v následujících letech. Obyvatelé Ust'- Ordynského burjatského AO,

Většina z ostatních Burjatů žije v Jakutsku a Magadanu a ve dvou městských komunitách v Moskvě a v Petrohradě.¹⁷⁰ Při zhodnocování těchto čísel je též nutné brát v úvahu, že se jedná o oficiální statistiky týkající se pouze obyvatel s trvalým pobytem nebo aspoň legální registrací v daném místě. Vzhledem k formálním komplikacím při jejich získávání tak skutečný počet Burjatů žijících v obou metropolích převyšuje oficiální statistiky. Další skupinou Burjatů jsou studenti vysokých škol, zejména v Moskvě, Tomsku a Petrohradě, kteří sice legální registraci obvykle mají, ale ve výsledcích ze sčítání lidu jsou započítáni do míst svého trvalého bydliště.

V sousedním Mongolsku žije podle posledního sčítání lidu z roku 2010 **45 087 Burjatů**. Většina z nich obývá **oblasti při severní a severovýchodní hranici s Ruskem**, s jejíž burjatskou populací tak tvoří relativně kompaktní osídlení. Jejich největší koncentrace je v ajmacích Dornod a Chenti, které leží na severovýchodě Mongolska a sousedí s Čitinskou oblastí Ruské federace. Burjati z obou stran hranice jsou také příbuzensky, jazykově a etnicky spřízněni.¹⁷¹ Nejvýznamnějšími somony s burjatským osídlením v této oblasti jsou Dadal, Binder, Dašbalbar, Cagán Ovó, Bajan Úl, Chuder a Čulúnchorot.

Menší skupina Burjatů spřízněných s Burjaty z Tunkinské doliny, žije v Mongolsku v **ajmaku Chövsgöl**, lze se s nimi setkat také více na západě v somonech Cagán Úl a Chanch i v přilehlém somonu Tešig ležícím v sousedním Selenginském ajmaku.

Burjati jsou v Mongolsku **považováni spíše za etnickou skupinu** než za samostatnou národnost. Dlouhodobé **chalchizaci** výrazně napomohla **genocida Burjatů**, která proběhla **ve 30. letech** 20. století, údajně na přímý pokyn z Moskvy.¹⁷² Celá tato událost však stále ještě čeká na své důkladné zpracování.

motivování především slibovanými ekonomickými výhodami, zrušení svého autonomního celku podpořili. (Z terénních výzkumů, 2008).

¹⁷⁰ Podle posledního sčítání v roce 2010 v Moskvě žilo 2 842 Burjatů, v Petrohradě 1 287 Burjatů. Viz *Nacional'nyj sostav naselenijapo sub'jektam Rossijskoj federacii*, dostupné z http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/results2.html.

¹⁷¹ Mnozí z respondentů burjatského původu v ajmacích severovýchodního Mongolska (somyony Dadal, Bider, Bajan Uul a Cagaan Uul, s nimiž jsem se během terénního výzkumu v květnu 2006 setkal, měli příbuzné v Ruské federaci. Ve většině případů mezi sebou udržovali kontakt (nikoliv ve všech). Mezi jmenovanými lokalitami, kde příbuzní na ruské straně žijí, byly nejčastěji jmenovány oblast bývalého Aginského Burjatského autonomního okruhu a Kižinginský rajon Republiky Burjatsko (Kižinga, Magsachon).

¹⁷² Celá akce údajně proběhla velmi rychle. Do jednotlivých obcí přijeli blíže nespecifikovaní vykonavatelé státní moci a podle seznamů vyhledávali konkrétní osoby burjatského původu. Pod záminkou výslechu je odvedli rovnou na popraviště, obvykle do lesa nedaleko jednotlivých obcí, kde

Nepopíratelnou roli přitom sehrál fakt, že **většina Burjatů se do Mongolska dostala útekem před komunisty po Velké říjnové socialistické revoluci** v roce 1917.¹⁷³ Pro část těchto uprchlíků však Mongolsko představovalo jen „*přestupní stanici*“ a ti pak pokračovali dále do Číny (do Vnitřního Mongolska) a někteří až do USA nebo Austrálie.¹⁷⁴

Pod vlivem válečných a revolučních událostí odešla velká část **Zabajkalských Burjatů** po roce 1917 také **do Vnitřního Mongolska**, kde se usídlili v oblasti Chulun-buiru pod vedením Ajúše Žamcarana a Namdag-Nojona. Podle dochovaných archivních materiálů v roce 1920 překočovalo 373 rodin, které založily samostatnou správní jednotku chošun (bur. *хошуун*). Imigrace do Vnitřního Mongolska pokračovala i v dalších letech a proto byl burjatský chošún rozdělen na dva (východní a západní), které více méně odpovídají současným dvěma burjatským somonům Baruun homon (bur. *Баруун хомон*) a Zuun homon (bur. *Зуун хомон*). Současná populace dosahuje necelých osmi tisíc obyvatel. Tato skupina je dnes známá pod názvem **Šenechenští Burjati**¹⁷⁵ a představuje nejvýznamnější burjatské osídlení na území Vnitřního Mongolska.¹⁷⁶

Část Burjatů mezi jednotlivými státy přecházela i v době komunismu a to v důsledku aktuální politické situace. Pro Burjaty v různých státních celcích zůstaly kontakty s ostatními v zahraničí přerušeny. Z této doby jsou známy ojedinělé případy ilegálního odchodu z Číny a jak do Mongolska, tak dokonce i do Sovětského svazu. Tato migrace realizovaná často za podpory rozsáhlé příbuzenské sítě umožňující pololegální spolupráci s příslušníky státních orgánů

později příbuzní našli jejich těla. (Z terénního výzkumu, Binder, Dadal, Bajan Uul, Severovýchodní Mongolsko, prosinec 2005, květen 2006, z terénních výzkumů, severovýchodní Mongolsko, prosinec 2005, květen 2006.

¹⁷³ Většina respondentů, Burjatů z Dornodského a Chantijského ajmaku, uváděla starší data příchodu svých předků z Ruska, nejčastěji období mezi lety 1912 či 1914. Tato data se v jejich podání stahovala ke starším politickým událostem, které samotné VŘSR předcházely, případně jako důvod uváděli „*spontánní návrat do země svých předků*“. Velmi pravděpodobné však je záměrné zkreslení historických údajů v souvislosti s politickými problémy a genocidou Burjatů v 2. polovině 30. let. Mnozí v jejich důsledku změnili svá příjmení i původ, aby tak skryli skutečný důvod odchodu z revolučního Ruska a vyhnuli se represím. Je možné, že ze stejného důvodu změnili i další informace. Ibid.

¹⁷⁴ Z terénních výzkumů, Cedebdorž, Binder, květen 2006.

¹⁷⁵ (bur. *Шэнехэн*) v burjatském jazyce označuje nové místo – prostor.

¹⁷⁶ Viz například *Emigracija v Šenechan: Istorii šinechenskich burjat*. Ugaj Zam: specvypusk. 2008, č. 23, s. 12-14.

v méně dostupných oblastech zůstala utajena veškeré státní agendě a zcela unikla veškerým oficiálním záznamům.¹⁷⁷

Od devadesátých let minulého století se vzájemné vztahy Burjatů žijících v různých státních celcích obnovují. Významná je spolupráce při pořádání kulturních akcí, konferencí, festivalů, sportovních klání či setkání mládeže. Nejznámější z těchto akcí je **festival Altangana** pořádaný Mongoly každý druhý rok formou hudební a divadelní soutěže. Vítězové lokálních kol se setkávají v dalších kolech na úrovni autonomních správních celků a států. Vybraní z nich poté postupují do finále pořádané střídavě v jednotlivých regionech obývaných Burjaty. První ročník soutěže proběhl v roce 1994 v Ulan-Ude, následující ročníky například v Binderu či Čejbolsanu v Mongolsku nebo ve městě Aginskoje v Aginském burjatském AO. Naposled se festival konal v roce 2012 a jeho finále se odehrálo v Aginskoje (Zabajkalský kraj).

Velmi intenzivní jsou **vztahy na úrovni náboženské**. Příkladem jsou kontakty mezi buddhistickými kláštery tibetské tradice **Gelugpa**, v rámci nichž jsou realizovány návštěvy duchovních učitelů, mistrů a chubilgánů, zahraniční stáže chuvaraků či vybraných lamů mezi Burjatskem, Kalmyckem, Mongolskem, Tibetem i severní Indií.

Intenzivní kontakty jsou také mezi šamanisty a šamany. Nejčastěji se jedná o návštěvy u věhlasných mistrů, časté jsou i vztahy učitelů a jejich žáků a nejrůznější setkání šamanů. Ty se uskutečňují v rámci akcí duchovního či folkloristického charakteru (například tzv. šamanské konference, společně pořádané velké obřady apod.). Příkladem významného šamanského místa je centrum v Charchiře (somon Bajan-Úl, ajmak Dörnöd), které v 90. letech vzniklo z iniciativy burjatského šamana Cerembavy nebo skála Šamanka nedaleko obce Chužir na ostrově Olchon.

¹⁷⁷ Na úrovni folkloru se dodnes tradují různá vyprávění. Jako například příběh o jistém „příbuzném“, který přišel z Číny a jehož občanství v tehdejší SSSR bylo vytvořeno pololegální cestou díky síti příbuzných. Z terénního výzkumu, Edik Batocyrenov, Ulan-Ude, srpen 2004.

3. KONCEPCE ŠAMANISMU A JEJÍ VÝVOJ

3.1 ÚVOD DO ŠAMANISMU

V současné společnosti existuje jen málo náboženských jevů, které by se těšily takové popularitě, jako šamanismus. Je tomu díky vlivům New Age, které od šedesátých let ve znamení postmodernistické dekonstrukce rozšířily individualistický přístup v hledání spirituality založené na osobních zkušenostech jednotlivců a jejich představách o kosmologii osvobozené od omezujících náboženských dogmat. V posledních letech tak bohatý fond literatury (praktických návodů, „*etnografických*“ popisů „*jak se stát šamanem*“ apod.) stejně jako množství výukových aktivit (workshopů, seminářů) ve jménu „*novodobé duchovnosti*“ zaplňují v celosvětovém měřítku pulty knihkupectví, aby pomoci „*nejeseniciálnějších metod odhalujících univerzální podstatu náboženské zkušenosti*“ umožnily každému zájemci bez rozdílů kultury či jazyka objevit „*skutečnou podstatu světa a místo každého člověka v něm*“.

Již od počátku 20. století vznikla tendence nazývat šamanismem širokou škálu náboženských jevů, přičemž autoři mnohých knih běžně zaměňují termín šaman s některými dalšími specialisty (čaroděj, kouzelník, léčitel, kněz, medicinman), jež vystihují jen část šamanových aktivit, jako by se jednalo o úplná synonyma. Tato situace je do značné míry zaviněna tím, že dodnes není dostatečně jednotná terminologie, na níž by se bez výhrad shodli sami odborníci. Naopak, s postupujícím časem pod původními označeními přibyla nová pojetí a definice. Ve výsledku tak došlo k jejich významovým posunům, což navíc v praktické rovině vedlo k promíchávání jejich různých smyslů. Ač se to v první řadě týká hlavně laického užívání, analogický trend do určité míry postihl i vědecký diskurs.

Při hledání definice, respektive definic šamanismu je tak třeba začít od počátku, tedy od původu samotného termínu. Celý koncept je odvozen od ústřední osoby - šamana. Toto označení pochází z tunguzských (popřípadě tunguzsko-mandžuských) jazyků, u jejichž nositelů **šaman** (evenk. *шаман*) či **saman** (evenk. *саман*) představoval náboženského specialistu a prostředníka

mezi jeho společenstvím a světem duchů, jenž prakticky zastával funkci léčitele, exorcisty, obřadníka a hadače zároveň.

Etymologie tohoto termínu již není zcela jednoznačná, většina odborné veřejnosti se přiklání k názoru, že šaman **významově souvisí se slovesem sa - znát, vědět** (evenk. *ca*).¹⁷⁸ Podle tohoto pojetí šaman představuje „*vědoucího*“, „*někoho, kdo ví*“. Autochtonní původ tunguzsko-mandžuského slova zastával také Dorži Banzarov, který jej odvozoval od kořene *sam*, „*к каторим относятся несколько слов маньджурских и монгольских [...] Значение этих слов вообще выражает беспокойное, возмущенное состояние*“,¹⁷⁹ což podle něj zcela odpovídá charakteru šamana. Další **etymologie hledají původ** evenkského termínu **v indických jazycích**. Je přitom brán v potaz proces zprostředkovaného (tj. nepřímého) leč permanentního ovlivňování marginálních oblastí z center světových kultur, jakými byla v případě Asie právě Indie a o něco později i Čína. Analogické názvy lze spatřit například v pálijském slově *samana* nebo sanskrtském *šramana*, což obojí znamená kněz. Vysvětlení indického původu je několik. Jako možná se jeví varianta, že se do tunguzštiny toto slovo dostalo přes čínský přepis z pálijštiny nebo přes jazyky Střední Asie. O posledním jmenovaném by mohlo svědčit například označení buddhistického kněze v tocharštině (*samane*) či sogdijštině (*šm.n.*).¹⁸⁰ Dávný buddhistický vliv jižních oblastí Sibiře se do vpádu Islámu do Střední Asie mohl odehrávat oběma cestami.

Kromě zmíněného „*notoricky známého úvodu*“ snad každé práce týkající se šamanismu je ovšem důležité si připomenout, jak a na základě jakých aspektů se koncept šamanismu tak, jak byl přijat v evropském myšlení, postupně vyvíjel. Podobné analýze se, snad pro jistotu, snad pro příliš velkou složitost, převážná většina autorů zcela vyhýbá. Nicméně rozplést tento „*gordický uzel*“ je asi jediné východisko k pochopení toho, co pojem šamanismu vlastně představuje.

¹⁷⁸ SEM, Sost.: T. Ju. *Šamanizm narodov Sibiri: etnografičeskije materialy XVIII - XX vv. : chrestomatija*. Sankt-Peterburg: Filologičeskij Fak. Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Univ, 2006. ISBN 58-465-0424-8, s 7.

¹⁷⁹ „*ke kterým se vztahuje několik slov mandžuských a mongolských [...]. Smysl těchto slov vyjadřuje neklidný rozrušený stav.*“ (Tučně zdůrazněno autorem dizertace). BANZAROV, Dorži. *Sobranije sočiněnij*. 2. dop. vyd. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 1997, ISBN 57-623-1014-0, s. 50.

¹⁸⁰ Existuje více variant etymologie výrazu šaman. Velká část orientalistů v 19. století vyvozovala původ tohoto termínu od slova „*ša-men*“, což je čínský přepis pálijského slova *samana* (sankr. *šramana*). Značné popularitě se těšila také lingvistická teorie o turkické etimologii slova šaman. Srov. ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, ISBN 80-720-3153-8, s. 415-416, s. 415-416.

3.2 CHARAKTERISTIKA KONCEPTU ŠAMANISMU

V níže předkládané charakteristice sibiřského šamanismu vycházíme z kompilačních prací, zejména z díla Mircea Eliadeho.¹⁸¹ Jeho teorie, ačkoliv byla v minulosti podrobena značné kritice, je prioritně založena na etnografických pracích právě z oblasti Severní a Střední Asie, odkud také celý koncept vzešel. Autor se pak získaná fakta pokusil zobecnit a najít jejich platnost i v dalších oblastech světa. Vzhledem k tomu, že v této práci se zabýváme oblastí, která se nachází právě v Severní Asii, nebudeme se k validitě Eliadeho teorie o univerzalitě šamanismu blíže vyjadřovat. Pro postižení tohoto fenoménu, respektive jeho evropského konceptu, s nímž převážná většina odborníků také pracuje, je zcela dostačující. Prakticky identické koncepce se objevují i v dalších komparativních pracích, jelikož při jejich vymezování autoři vycházeli ze stejných zdrojů, tedy z děl cestovatelů (zejména 18. a počátku 19. století) a etnografických sběrů (19. a počátku 20. století) týkajících se prioritně areálu Severní a Střední Asie.

Celý koncept šamanismu je **založen na osobě šamana**. Základem jeho činnosti je **schopnost dosahovat „určitého stavu (vědomí)“**, který mu umožňuje navazovat kontakt s duchovními bytostmi jiných, pro běžné lidi nepřístupných světů. V tomto momentě můžeme rozpoznat ústřední **dichotomii šamanské kosmologie**. Tou je existence **dvou světů** - světa **běžného**, viditelného a **„toho druhého světa“**, který je pro běžného člověka (nebo za běžných okolností) neviditelný, je zakryt či zastřen. Cesta do něho vede právě prostřednictvím **„určité změny sebe sama“**, která je obvykle nahlížena jako změna psychického stavu, změna vnímání, respektive **„navození stavu, v němž je možné se setkat s duchy“**. První běžný **„svět jevů“** je podle představ šamanistů méně skutečný, jelikož je jen pouhým odrazem **„skutečné reality“**, kterou běžný člověk nedokáže vnímat ani pochopit. Právě z této pozice legalizuje svoji existenci šaman. Je osobou, která **„dokáže vidět [to]“**, co zůstává ostatním členům společnosti skryté.

Ve studiu náboženství problém „mimořádných stavů“ není nic zvláštního. Naopak, mystická setkání **„se skutečným“**, **„nevyslovitelným“**, s posvátným či s nadpřirozeným se v různých náboženstvích vykládá jako příznak božské

¹⁸¹ ELIADE, Mircea. Šamanismus a nejstarší techniky extáze. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, 433 s. ISBN 80-720-3153-8.

(Božské) nebo d'ábelské (démonické) přítomnosti. Je tím, co činí náboženství živým a autentickým. Snad proto právě **studium** onoho „*stavu*“, který šamanovi umožňuje jeho činnost, se stalo **ústředním tématem všech šamanských teorií** a to v podstatě od samého počátku jeho zkoumání. Etnografické materiály přitom fungují spíše jako určité ilustrace či argumenty, které se v jednotlivých pracích do určité míry opakují, aby doplnily některý „*ústřední výzkum*“ dokazující pravost té které koncepce. O vývoji evropského (euroamerického) studia šamanismu však pojednáme v podkapitole o šamanských teoriích.¹⁸²

Na základě šamanových schopností vyplývá, že na sociální úrovni šaman plní funkci ochrannou. Pomáhá a **brání členy vlastní skupiny** před nesčetnými nástrahami okolního světa a také napomáhá při zajištění všech nutných podmínek k přežití v daném životním prostředí. Šaman musí neustále obnovovat **harmonii mezi světem lidí a přírody**, aby se nevyčerpala, čili aby nevznikl jednostranný dluh. Šaman v rámci širší náboženské kosmologie pomáhá v roli psychopompa přivádět a odvádět duše lidí a střežit jejich bezpečí. Jeho posláním je také chránit své svěřence před působením cizích zlovolných sil: rozzlobených duchů, mocí jiných šamanů a kouzelníků nebo nástrahami cizích skupin, které by tu jeho mohly ohrozit. V životě autochtonních obyvatel Sibíře úspěch takřka všeho závisel na přesné a včasné znalosti situace, případně na možnosti ovlivnění různých podmínek, což představovalo strategické dovednosti, kterými šaman díky svým nadpřirozeným schopnostem oplýval.

Základní kosmologickou představou šamanistů, jak je tradičně vykládána, je rozdělení univerza na tři vertikálně uspořádané sféry. Jejimi krajními částmi jsou na jedné straně podsvětí a na opačném konci vyšší nebeské sféry. Mezi nimi leží střední svět, který je světem lidí. Tato základní kosmologická představa bývá zpravidla obohacena o další světy či říše tvořící subsféry,¹⁸³ které náleží buď do horní, nebo dolní vrstvy. Toto univerzální dělení na tři sféry je však jedním z terčů kritiky eliadovské koncepce šamanismu. Kritika je nejčastěji založena na předpokladu, že se jedná o pozůstatky křesťanské projekce, „*nebe, země a pekla*“.

¹⁸² Viz podkapitola [3.4 Rozvoj šamanských teorií ve 20. století na str. 79](#).

¹⁸³ Jejich počet je různý a zpravidla podléhá určitým číselným pravidlům. Při počtu nebeských sfér se nejčastěji setkáváme s čísly 7, 9 a 12. Dle: SZYJEWSKI, Andrzej. *Szamanizm*. Kraków: Wydaw. WAM, 2005. ISBN 83-731-8449-X, s. 166.

S její platností se na příkladech mongolských a burjatských pojetí setkáme v následující kapitole.

At' už přesnější kosmologické členění světa vypadá jakkoliv, šaman v něm plní **roli prostředníka** mezi jeho jednotlivými částmi. Podle eliadovského pojetí mu to umožňuje „osa světa“ (axis mundi), po níž uskutečňuje svůj „kouzelný let“ do různých úrovní a sfér.

Šaman své schopnosti a moc obvykle nezískává z vlastní vůle, nýbrž **na základě podrobení se hluboké vnitřní proměně** vlastní osobnosti, kterou si vynutí duchové. Obecně přijatý název tohoto procesu je „šamanská nemoc“ a má své charakteristické počáteční symptomy a scénář obvyklého průběhu. Někdy se k počáteční fázi tohoto procesu užívá označení „šamanské volání“ (rus. *зов шамана, шаманский зов*).¹⁸⁴ To se může projevit specifickými znameními, například fyziologickými anomáliemi,¹⁸⁵ úmrtím blízké osoby nebo jinými zvláštními okolnostmi doprovázejícími narození či určitý životní úsek adepta. Nejčastěji je to v jinošském věku, kdy duchové začnou budoucího šamana vyzývat k naplnění jeho poslání, což se u něj začne projevovat psychicky abnormálním chováním, vyhledáváním samoty, potulováním se a celkovou duševní nepřítomností. Volání duchů se postupně viditelně zesiluje, až se pro adepta stává nezvladatelným. Navíc se v jeho okolí začnou objevovat další příznaky, jako jsou nehody či úmrtí v jeho rodině nebo společnosti, ke které náleží.

Vyvrcholením celé někdy až několikaleté přeměny je psychická krize a (většinou zdravotní) kolaps – „šamanská smrt a zmrtvýchvstání“. Budoucí šaman při ní skutečně prochází vnitřním prožitím smrti způsobené duchy, kteří jej celou dobu pronásledují. Podle šamanských vyprávění je tělo adepta zbaveno všech měkkých tělesných tkání, které se stávají potravou duchů. Zbývá kostra je základem nového, zdokonaleného těla. Od duchů adept získává dokonale fungující orgány (oči, uši) a sílu, což se stává zdrojem jeho šamanských schopností. Tato vnitřní část iniciace je doplněna vnější - jednak její formální podobou, kdy v rámci své společnosti budoucí šaman prochází odpovídajícím

¹⁸⁴ SEM, Sost.: T. Ju. *Šamanizm narodov Sibiri: etnografičeskie materialy XVIII - XX vv.* : chrestomatija. Sankt-Peterburg: Filologičeskij Fak. Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Univ, 2006. ISBN 58-465-0424-8., s. 628, případně SARANGEREL. *Zov šamana: Drevnie tradicii i duhovnyje praktiki*. Moskva: izd. torg. dom Grand, 2003. ISBN 5-8183-0693-3.

¹⁸⁵ Příkladem může být rozdvojený palec světově známého olchonského šamana Valerije Chagdajeva. Blíže viz podkapitola [4.6.7. Šaman Valentin na s. 242](#).

iniciačním rituálem, ale také absolvuje teoretické uvedení do tradic a kosmologie vlastní skupiny, která je zprostředkována některým ze starších šamanů. Iniací je také ukončena šamanská nemoc.

Každý **šaman** během iniciace **získává jednoho nebo více ochranných duchů** (velmi často duchů předků). Ti se stávají jeho rádci a pomocníky při kontaktu s jinými silami a také jeho „*dopravním prostředkem*“, který mu umožňuje pohyb v jiných světech (tzv. *kouzelný let*). Častým motivem, který se v období šamanské iniciace objevuje, je tzv. *šamanský sňatek*, kdy si duch opačného pohlaví vybere adepta za svého partnera, kterého pak doprovází, chrání a pečuje o něj. Z takového vztahu může vyplývat závazek, který šamanovi brání v intimních vztazích s druhými lidmi.

Symbolika rituální smrti, přeměny a návratu zpět mezi živé znamená, že šaman je člověk, který dokázal ovládnout duchy a proto má schopnost se v kontaktu s nimi (ve svých „*stavech*“) orientovat a do značné míry je i řídit, což ho odlišuje od jiných druhů extatiků, mystiků či psychicky nemocných lidí.

3.3 ŠAMANI V EVROPSKÝCH PŘEDSTAVÁCH

Do evropských jazyků se slovo šaman dostalo **přes ruštinu**, když jej nejprve z evenkštiny převzali ruští cestovatelé, misionáři a vědci. Záznam o prvním **užití slova „šamanský“** a „*šamanit*“ v ruském jazyce pochází již ze 17. století **z pera sibiřského vyhnance, protopopa starého pravoslavného ritu Avvakuma Petrova** (Avvakum Petrovič Kondratjev, 1620 nebo 1621-1682).¹⁸⁶ Obsah termínu šaman se již v ruském jazyce významově rozšířil na všechny osoby, které plnily obdobnou funkci u ostatních autochtonních etnik, vyznavačů nepřehledné masy drobných lokálních náboženství a kultů, obývajících obrovské teritorium Ruského carství. O první použití v cizím (tj. německém) jazyce se zasloužil

¹⁸⁶ Jedná se o jeho text z roku 1672-1673 sepsaný v Pustozerském vězení, v upravené formě do současné ruštiny viz například Žitije protopopa Avvakuma, im samim napisanoje. Drevnerusskaja literatura [online]. [cit. 2013-03-15]. Dostupné z: <http://old-russian.chat.ru/12avvak.htm> dostupný online např. zde: <http://old-russian.chat.ru/12avvak.htm>.

nizozemský kartograf **Nicolaes Witsen v roce 1692**.¹⁸⁷ Prostřednictvím dalších jazyků se až v pozdější době začal pojem šaman aplikovat i na další „primitivní“ či „přírodní“ národy nejrůznějších částí světa.

Při formulování prvních konceptů šamanismu si je třeba nejprve uvědomit fakt, **že se jedná** v první řadě o **evropský koncept šamanismu**, který abstrahoval určité zákonitosti a společné prvky z kosmologických i obřadních systémů autochtonních národů Sibiře a to na základě vlastního evropského prizmatu přirozeně vycházejícího z křesťanské tradice. Tomu také zcela odpovídaly tradiční způsoby reinterpretace animistických systémů, z nichž se postupně formovaly první teorie šamanismu.

Tradiční způsoby nazírání na obřadní animistické šamanské systémy lze rozdělit do tří hlavních skupin, a jak bude patrné dále, jistým způsobem se několikrát v historii opakovaly. První pohled, jakožto ryze křesťanský, animistické kultury všeobecně **odsuzoval**, kvůli jejich domnělému **spojení s „temnými“ a „pekelnými silami“**. Základem toho bylo středověké nazírání na křesťanskou herezi a čarodějnictví, které svými mnohými prvky šamanské náboženské systémy pohanických národů připomínaly. Válka s nepřáteli církve se projektovala i do dalších etnik, která se dostala do područí křesťanských říší. Na základě podrobnějšího seznámení, cestovatelských a misionářských zápisů a také nejstarších studií byla zaváděna první opatření potlačující náboženství autochtonních národů.

Významnou roli přitom sehrála práce **Laponia** z roku 1673, která byla sepsána na základě požadavků švédské úřední správy německým profesorem univerzity v Uppsale Johannem Scheffereem. Toto dílo je plně systematicky uspořádaných etnografických dat ze života Samů, přičemž kapitoly VII. – XI. jsou zaměřeny na jejich náboženský život a detailně jsou v nich vylíčeny charakteristické atributy šamanismu, jako je například popis symboliky bubnu a s ním spojených rituálů.¹⁸⁸ Diskurz práce se nese v rámci doby svého vzniku a je ovlivněný křesťanskou rétorikou (pohanství, magie apod.). Na podkladech, jež tato práce zpřístupnila, zesílily švédské úřady pronásledování „*of some remains of*

¹⁸⁷ FLAHERTY, Gloria. *Shamanism and the eighteenth century*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992, xv, 320 p. ISBN 06-910-6923-9, s. 23.

¹⁸⁸ Viz *Of the magical Ceremonies of the Laplanders*. SCHEFFERUS, Johannes. *Laponia*. 1674. vyd. Oxford, 1674. Dostupné z: <http://old.no/samidrum/laponia/chap-xi.html> (5. 10. 2012).

Paganism in Lapland".¹⁸⁹ Kniha byla během několika let přeložena do řady evropských jazyků a sehrála důležitou roli ve všeobecné popularizaci podobných jevů mezi evropskou inteligencí.

Období **osvícenectví** přineslo poněkud odlišné pojetí jevů, jako byla místní náboženství a šamanismus. Na ně začalo být nově pohlíženo jako na jakýsi **druh primitivismu založeného na pověrách**, čímž se náboženské tradice domorodců dostaly do protikladu s osvícenskými ideály racionality. Jako výmluvný příklad může posloužit například poznámka německého cestovatele, kterému Thomas A. DuBois ve svém *Úvodu do šamanismu*¹⁹⁰ nesprávně přisvojil jméno německého lékaře a botanika Johanna Gottlieba Georgiho (1729 - 1802), o němž bude řeč níže. V případě DuBoisovy níže převzaté citace se za autorstvím skrývá zřejmě starší německý botanik a lékař s podobným jménem **Johann Georg Gmelin** (1709-1755), jenž se během svých cest po Ruském impériu (1751-1752) zabýval i etnografií. Ve svém díle popisoval „šamana Tunguzů, jak praktikuje svá kouzla“¹⁹¹ během obřadu, kterému osobně přihlížel. „...Stále běhal sem a tam kolem ohně a dělal pekelný rámus železnými zvonky, které měl pod šaty [...]. Konečně po mnoha hokus pokusech a pocení jsme měli uvěřit, že d'áblové přišli. [...] Na konci jsme se jen utvrdili v názoru, že je to všechno humbuk, a v srdcích jsme si přáli, abychom ho mohli zavřít i s jeho společníky do urgurského stříbrného dolu, aby tam strávil zbytek svých dnů neustálou prací“.¹⁹²

Zmíněný druhý německý botanik a geograf **Johann Gottlieb Georgi** sepsal na základě svých cest po Ruském impériu čtyřdílné dílo *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebräuche, Wohnungen, Kleidung und übrigen Merckwürdigkeiten*,¹⁹³ jež nese charakter takřka etnografické encyklopedie národů Ruského impéria. V závěru třetího dílu této práce lze nalézt

¹⁸⁹ „některých pozůstatků pohanství v Lapslandu“. Viz *Of some remains of Paganism in Lapland at this time*. SCHEFFERUS, Johannes. *Lapponia*. 1674. vyd. Oxford, 1674. Dostupné z: <http://old.no/samidrum/lapponia/chap-ix.html> (5. 10. 2012).

¹⁹⁰ DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*. Vyd. 1. Překlad Radovan Kalmus. Praha: Volvox Globator, 2011, 374 s. Diagramma, 4. ISBN 978-807-2078-011, s. 286.

¹⁹¹ Český překlad pochází z DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*. Vyd. 1. Překlad Radovan Kalmus. Praha: Volvox Globator, 2011, 374 s. Diagramma, 4. ISBN 978-807-2078-011, s. 286-287.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Práce byla vydána v Sankt. Petěrburgu v letech 1776-1780, citace v této práci pocházejí z ruského překladu Georgova díla vydaného v roce 1799. Práce je v předrevoluční ruštině, čemuž odpovídá i její prepis v této práci včetně velkých písmen, kde tak autor činí v originále (včetně tvrdého znaku „Ъ“ a znaku je – „ѣ“ uprostřed a na konci slov).

kapitolu „*О шаманскомъ Языческомъ Законѣ*“,¹⁹⁴ z níž se lze dokonce dozvědět, že „ ... Многочисленные языческіе народы Россійскаго государства держатся отъ части Шаманскаго , отъ части Ламайскаго [...] толку. Шаманской имѣетъ наибольше послѣдователей.“¹⁹⁵ Autor pokračuje podrobným výčtem autochtonních obyvatel západní i východní Sibiře včetně „*Буряитъ или Браских Татаръ*.“¹⁹⁶ Z uvedeného vyplývá, že **již v druhé polovině 18. století v akademické sféře existovalo zgeneralizované pojetí šamanského vyznání, které se netýká jen Tunguzů**, ale většiny autochtonních vyznavačů drobných animistických náboženství či kultů v celém Ruském impériu. Při dalším studiu této kapitoly lze navíc zjistit, že **autor vyjadřuje vlastní teorii**, která svým charakterem připomíná prvky evolucionismu: „*Шаманскій законъ принадлежитъ въ число древнѣйшихъ вѣрѣ. Онъ встѣхъ старѣе на Востокѣ, и почитается корнемъ Ламайскаго, Браминскаго и другихъ языческихъ толковъ.*“¹⁹⁷

Osvícenecký způsob nazírání šamanismu se pak zcela odkrývá v Georgiho výrocích: „*У исповѣдниковъ сего закона между нашими народами, за недостаткомъ грамату и школъ, также по причинѣ воеваній, преселеній, непостояннаго житія, переименныхъ преданій и переворотовъ глупыхъ или обманчивыхъ священнослужителей, претворилъ онъ по большой части въ противное идолослуженіе и слѣпое суевѣріе.*“¹⁹⁸

O tom, že „**šaman**“ a s ním související terminologie byla v době osvícenectví používána nejen v akademické sféře, ale i mezi laickou veřejností, svědčí například divadelní hra *Sibiřský šaman* (orig. *Шаманъ сибирскій*), kterou napsala sama ruská carevna Kateřina II. Veliká. Hra v osvíceneckém duchu zesměšňuje zednářskou lóži, na jejíž popud byl v příběhu hry do hlavního města ze Sibiře

¹⁹⁴ „*О шаманскѣ вѣрѣ*“, viz *О шаманскомъ законѣ*. GEORGI, Iogann Gottlib. *Opisanie vsech obitajuščich v Rossijskom gosudarstve narodov: čast' tretija o narodach' semojadskich, mandžurskich i vostočnych sibirskich kak' i o Šamanskom Zakonje*. Sankt'-Peterburg: Imperatorskaja Akademija Nauk, 1799, s. 98 – 116.

¹⁹⁵ „*početné pohanské národy Rouského státu s drží z části šamanského a z části lámaistického [...] vyznání. Šamanské má nejvíc vyznavačů.*“ Ibid, s. 98.

¹⁹⁶ „*Burjatů neboli Bratských Tatarů.*“ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid, s. 98.

¹⁹⁸ Ibid.

pozván (nikoliv tunguzský!, ale) „*mungalský*“¹⁹⁹ šaman Amban-Laj. O dobovém chápání šamana může svědčit i následující dialog:

Бобинъ/Vobin/: Онъ ремесломъ шаманъ. /Jeho řemeslem je být šaman)./

Сановъ/Sanov/: Что это за ремесло?.. я не слыхивалъ.../Co je to za řemeslo? ..[To] jsem neslyšel.../

Бобинъ/Vobin/:Такъ называютъ мунгалы и иные сибирскіе народы своихъ жрецовъ.“ /Tak říkají Mungalové a jiné sibiřské národy svým kněžím./²⁰⁰

Z následující ukázky z prvního dějství této hry si lze povšimnout osvíceneckého diskurzu, kdy na jedné straně šaman představuje obyčejného člověka, do kterého jsou hlavními hrdiny projektovány představy o jeho tajemné moci. Na straně druhé však hlavní „*osvícenečtí*“ aktéři hry ve vztahu k šamanovi vystupují jako k sobě rovnému, když od něho očekávají představení a snad i předání jeho magického umění. V rolích se však objevují i „*ti zaostalejší*“, v nichž stále přežívá zakořeněný strach ze šamana:

Сидоръ Дробинъ (къ Кромову)/ Sidor Drobín (ke Kromovi)/:
Знатно, братъ, ты не охотникъ; вѣдь и тамъ есть люди же... / Víš,
Bratře, ty nejsi lovec, vždyť i tam jsou lidé.

Сановъ/Sanov/: Тому примѣръ Амбанъ-Лай, которому и здѣсь дивятся!.. / Так například Amban-Laj, kterému se i zde podivují!

¹⁹⁹ (rus. *мунгальский*), označení se užívalo pro mongolojazyčné obyvatelstvo Zabajkalska, viz podkapitola [2.7 Etnická mapa Bajkalské oblasti pod ruským vlivem na str. 41](#).

²⁰⁰ Ukázka ze čtvrtého výstupu prvního dějství Viz *Sočinenija imperatricy Jekateriny II. Ars. I. Vvedenskij. S. Peterburg: Izdanie A. F. Marksa, 1893. Dostupné z: http://az.lib.ru/e/ekaterina_w/text_0240oldorfo.shtml (12. 12. 2012).*

Флена Дробина/Flena Drobina/: А я его боюсь... обворожить, проклятый (плюетъ. Къ Бобину). Дивлюсь вамъ, какъ вы живете съ нимъ въ одномъ домѣ. /A já se ho bojím...čaruje, proklatý (plivne k Boobinovi). Divím se vám, jak s ním žijete v jednom domě./

Карпъ Дробинъ/Karp Drobín/: А я, тетушка, видѣть его ужась какъ любопытенъ! / A já, tetičko, vidět ho, to je moc zajímavé./

Флена Дробина (къ Карпу Дробину)/**Flena Drobina** (ке Карпу Drobínovi/): Окромѣ бѣса-колдуна, есть здѣсь получше, на кого тебѣ смотрѣть. / Kromě běsu-čaroděje, jsou tady lepší, na koho se dívat./²⁰¹

Evropské období osvícenectví bylo vystřídáno **romantismem** a spolu s tím, jak se „*primitiv*“ změnil v „*ušlechtilého divocha*“, i v animistických kultech „*přírodních národů*“ začali Evropané hledat až do té doby skryté hodnoty. Touto „*cenností*“, stejně jako ve všem „*primitivním*“, byla v první řadě autentičnost a jelikož řeč je o duchovním životě, byla analogicky objevena **autentičnost „spirituální“ či „náboženská“** nepošpiněna již zastaralými dogmaty církve jakožto instituce, která byla plně pod kontrolou jednotlivých států.

V křesťanském pojetí přitom za nejautentičtější náboženskou zkušenost bylo považováno **živoucí setkání s Bohem**, které v novověkém katolictví bylo představováno například kultem sv. Terezie z Avily. Jelikož právě takovéto křesťanské mystické **zkušenosti extáze** jakožto vytržení a uchvácení některými svými vnějšími (ztráta vědomí) i vnitřními (vize, projekce do božské bytosti) projevy připomínaly obdobné zážitky domorodých šamanů, začalo se právě s nahlížením na domorodou náboženskou praxi jakožto na určitý imagistický mód religiozity,²⁰² tedy na náboženství založeném prioritně na bezprostřední

²⁰¹ Dějství první, výstup šestý. Ibid.

²⁰² V rámci členění Whitehouse Harveye na doktrinální a imagistický mód (ang. *doctrinal and imagistic mode*) náboženství. Podrobněji viz WHITEHOUSE, Harvey. *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, c2004, xiii, 193 p. ISBN 07-591-0615-0. nebo WHITEHOUSE, Harvey. *Cognitive Evolution and Religion: Cognition and Religious Evolution*. Issues in Ethnology and Anthropology. 2008, roč. 3, č. 3, s. 35-47. DOI: UDC 2-9:575.8. Dostupné z: http://www.anthroserbia.org/content/pdf/articles/whitehouse_cognitive_revolution_and_religion.pdf.

náboženské zkušenosti, během které zakoušejí šamani přímou zkušenost ze setkání s „tím“, co zcela překračuje lidské meze.

V katolickém **křesťanství** lze podobné **zkušenosti** různým způsobem **klasifikovat**, např. podle povahy příčiny, která za ní stojí, na **extázi přirozenou** (tj. nezpůsobenou žádnou duchovní bytostí), **d'ábelskou** (způsobenou bytostmi nižší démonologie) a **nadpřirozenou** (způsobenou z Boží vůle).²⁰³

V užívání těchto klasifikací dochází k určitému uvolnění při vědeckém posuzování praktik sibiřských šamanů, kterému však zůstává i nadále připsána extáze, o jejíž hodnocení se však odborníci pokoušejí těmi nejnovějšími metodami. Dalo by se také říci, že na rozdíl od předchozích období, kdy převládal buď strach, nebo pohrdání, v 19. století začíná postupně převládat spíše respekt a touha po „*skutečném poznání*“, které se u západního člověka nedochovalo. O to silněji byla taková touha provokována „*duchovními prožitky*“ vycházejícími z tradic kultur kolonizovaných národů.

V období 19. století vznikají **první odborné práce věnované šamanismu** a počátkem 20. století je v základních rysech zmapována celá Sibiř i ruský Dálný východ. V této době vznikly významné etnografické práce, jež se v mnoha ohledech staly zdrojem informací pro následující období, kdy začal být šamanismus likvidován a jakýkoliv výzkum šamanismu znemožněn, ať už pod vlivem marxistické bolševické ideologie nebo díky přílišné dominanci evropské kultury.

Mimochodem, to je právě také období, kdy se i v Českých zemích vedle všeho etnografického a folkloristického materiálu intenzivně sbíraly na venkově nejrůznější relikty pohanství v lidové religiozitě.²⁰⁴ Ačkoliv v českých sběrech magie a rituálů se nikdo nepokoušel o jejich „*šamanskou reinterpretaci*“, přestože by se jistě daly najít argumenty o podobnosti těchto čarodějnických kultů,

²⁰³ O náboženské extázi a jejím členění blíže [v následující podkapitole na s. 80.](#)

²⁰⁴ Například některé práce Čeňka Zírta. Viz ZÍBRT, Čeněk. *Myslivocké pověry a čary za starých časů v Čechách*. Vyd. 1. Milevsko: Agentura Porthos, 1997. [70] s. ISBN 80-238-1439-7. ZÍBRT, Čeněk. *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku = (Indiculus superstitionum et paganiarum): jeho význam pro všeobecnou kulturní historii i pro studium kulturních přežitků v nynějším lidovém podání: se zvláštním zřetelem k české lidovědě*. V Praze: Nákladem České akademie věd císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1894. 176 s. Rozpravy České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění; roč. 3, třída 1, č. 2., ZÍBRT, Čeněk, ed. *Historia o životě doktora Jana Fausta, znamenitého čaroděje, též zápisích d'ábelských i čářích a hrozné smrti jeho*. V Praze: Nákladem J. Otty, 1903. 195 s.

zaznamenaných zejména ve středověkých a raně novověkých záznamech.²⁰⁵ Šamanismus v této době zůstává za hranicemi „civilizovaného světa“, tedy v Asii, kde byl původně objeven.

3.4 ROZVOJ ŠAMANSKÝCH TEORIÍ VE 20. STOLETÍ

Od konce 19. století začínají postupně vznikat první šamanské teorie. Osvícenecký racionalismus, který se promítl do evolucionismu a dal vzniknout prvnímu univerzalistickému pojetí šamanismu, jež v roce 1873 vyslovil J. Lubbock.²⁰⁶ Podle něj šamanismus představuje první stupeň ve vývoji lidství, který se vyvinul z fetišismu.²⁰⁷ A dále se podle něj v šamanismu poprvé objevilo pojetí „ *(of) the superior deities (that) are far more powerful than man, and (who is) of a different nature. Their place of abode also is far away, and accessible only to Shamans*“.²⁰⁸ Již v 19. století se objevuje myšlenka o šamanismu jakožto o univerzálním jevu objevujícím se v kulturách celého světa. V obecném pojetí však stále přetrvává šamanismus jako jev spojený výhradně se Střední a Severní Asií.

K dalšímu vývoji dochází až na počátku 20. století a to v souvislosti s rozvojem vědních disciplín o člověku. Vědci, zkoumající „záhadné jevy“ vycházející z vnitřního světa domorodců, za použití objektivního etnografického sledování a podrobného popisu se více zaměřují na problém, co to šamanismus vlastně je, respektive čím je způsoben. Dosavadní pohledy na „d'ábelské dílo“ či „náboženskou zaostalost“ nepřinesly žádné vysvětlení, které by člověka 20. století dostatečně uspokojilo. Přesto ještě český religionista Prof. Otakar Pertold ve své publikaci z roku 1925 určené „*pro vysokoškolské studentstvo*“ považuje za důležité upozornit na to, že: „*naprosto nesprávné pojetí náboženského rázu oblasti*

²⁰⁵ O způsobu, jakým se přemyslují z místa na místo. SPRENGER, Jakob a Heinrich INSTITORIS. *Kladivo na čarodějnice*. Vyd. 1. Překlad Jitka Lenková. Praha: Levné knihy KMa, 2006, 646 s. ISBN 80-730-9361-8, s. 258-268.

²⁰⁶ LUBBOCK, John. *The origin of civilisation and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. 6. ed. with numerous add. London: Longmans, Green and Co., 1902, xxiii, 577 s.

²⁰⁷ SZYJEWSKI, Andrzej. *Szamanizm*. Kraków: Wydaw. WAM, 2005. ISBN 83-731-8449-X. s. 286.

²⁰⁸ „*pojetí vyšších bohů [kterí] jsou mnohem silnější než člověk, a (kteří) mají jinou podstatu. Jejich umístění je také velmi vzdálené a dostupné pouze pro šamany.*“ LUBBOCK, John. *The origin of civilisation and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. 6. ed. with numerous add. London: Longmans, Green and Co., 1902, xxiii, s. 210.

severo-asijské je, když se tvrdí, že národové této oblasti uctívají démony, nebo že znají jen božstva d'ábelská, a kulty jejich, že jsou jen kulty d'ábla a zla".²⁰⁹

Práce, které byly do počátku 20. století napsány, co se šířky i hloubky rozpracování problému týká, popsaly šamanismus dostatečně, aspoň do takové míry, že je evidentní o jaký jev se jedná. Vzhledem k dlouhodobě přetrvávajícím vlivům velkých náboženství (křesťanství, islámu a buddhismu), stejně jako civilizačním vlivům, již zmíněný Otakar Perold upozorňuje, že „*pro studium náboženství této oblasti (Severní Asie) jsou důležitější zprávy starší, než zprávy novodobé*“.²¹⁰

Nejstarší práce naprosto jasně ukázaly, kterým směrem se výzkum šamanismu bude dál vyvíjet, totiž když již nejstarší misionáři a cestovatelé jasně podtrhli (pro ně evidentně nejzajímavější) vymežující znak šamanské náboženské praxe, tedy **šamanskou extázi**, tak jak bylo uvedeno v předchozí podkapitole.

Extázi lze z pohledu církve dělit. Ta žádoucí, jež vede k Bohu, je popsána jako „*uchvácení mysli, při kterém jsou smysly zcela ochromeny a zbaveny své činnosti, takže ve chvíli extatického vytržení oči nevidí, uši neslyší a člověk se stává úplně necitelný k dotekům zvenku. Jeho rozum je zcela uchvácen božským tajemstvím, které je mu odhaleno*“.²¹¹ Ta může být označena jako extáze nadpřirozená,²¹² vedle které pak stojí „*extáze přirozená*“, ale také „*extáze d'ábelská*“.²¹³ Zatímco první cestovatelé v šamanské rituální praxi obvykle viděli právě třetí z variant (extázi d'ábelskou), religionisté konce 19. století pátrají po čisté skutečné extázi jakožto znaku čistého *nekonceptualizovaného* setkání s „posvátnem“, které podle nich bylo charakteristické pro rané formy či stadia náboženství, tedy pro šamanismus. Marettova koncepce „*posvátné, neracionální zbožné bázně*“, se postupně přeformulovala až do autonomního pojetí „*iracionálního posvátna*“ jakožto základní kategorie všech náboženství tak, jak je chápal Rudolf Otto.²¹⁴ Právě ono „*mysterium tremendum et fascinans*“ se stalo jakousi kategorií stojící

²⁰⁹ PERTOLD, Otakar. *Přehledné dějiny náboženských soustav celého světa*. V Praze: Vesmír, 1925, s. 55.

²¹⁰ Ibid 57.

²¹¹ Viz DACÍK, R. M., *Prameny duchovního života*, Olomouc 1947, s. 535.

²¹² Například viz OVEČKA, J., heslo *Extase*, in: *Český slovník bohovědný*, III., Praha 1926.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ OTTO, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Vyd. 1. Překlad Jan J Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998, 157 s. ISBN 80-702-1260-8.

mimo další dění, která byla považována za základ „náboženského chování člověka.“

Podle přítomnosti extáze v domorodých sibiřských kultech dokonce začala být posuzována úroveň *pravosti* či *degradace* šamanismu. Jak o tom píše například Vladimír Bogoraz: „Folklorní tradice čukčů překypuje příběhy odkazujícími na tyto šamanské transové stavy, ale v reálném životě k nim dochází jen velmi zřídka, zejména v moderní době, kdy jsou šamani mnohem méně dovední, než bývali ve starých dobách.“²¹⁵

Vladimír Bogoraz však předznamenal vznik tzv. **psychopatologické teorie šamanismu**. Ta tvrdí, že instituce šamanismu je de facto způsobem sociální legalizace psychicky nemocných jedinců v domorodých společenstvech. Tedy, že šamani trpí psychickou poruchou, avšak ve svých skupinách jsou plně akceptováni, čemuž odpovídá jejich specifický sociální status. Vladimír Bogoraz, stejně jako například **Marie Antoinette Czapliczka**²¹⁶ již počátkem 20. století popsali tendenci k hysterickému, schizofrenickému nebo aspoň neurotickému chování, které bylo charakteristické pro jedince upadající do transu.²¹⁷

Vznik vlastní teorie je však připisován až **Alfredu Ohlmarksovi**, který ve 30. letech 20. století popsal tzv. „**arktickou hysterii**“, jejíž příčiny našel v podmínkách, ve kterých obyvatelé Sibíře a Dálného východu žijí: monotónní krajina, nepříznivé klimatické podmínky, dlouhotrvající polární noc a nedostatek či nevhodná skladba vitamínů v potravinách. To vše podle něj působí na zdraví lidí, u kterých se objevují různé deprese a neurózy, které mají tragický dopad zejména na citlivější jedince. Podle Ohlmarkse existují dvě varianty šamanismu - **šamanismus pravý**, čili arktický, který byl právě popsán a šamanismus nepravý, subarktický. V druhém případě se „*arktická hystérie*“ neprojevuje tak intenzivně a šamani si musí vypomáhat halucinogenními prostředky, aby vyvolali odpovídající psychický stav. S rozvojem psychologické příčiny k šamanismu se postupně šamanismus začíná objevovat na dalších místech na zemi, tím řada autorů tuto teorii dlouhá léta potvrzovala. Paul Radin v roce 1937 potvrdil

²¹⁵ BOGORAZ, V. G. *Čukči II: religia*. J. P- Francova. Leningrad: Glavsevmorputi, 1939. Český překlad viz DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*. Vyd. 1. Překlad Radovan Kalmus. Praha: Volvox Globator, 2011, 374 s. Diagramma, 4. ISBN 978-807-2078-011, s. 135.

²¹⁶ Czapliczka M. A.: *Aboriginal Siberia: A study in Social Anthropology*. Oxford. Clarendon Express 1914. Dostupná: <http://www.archive.org/stream/aboriginalsiberi00czap#page/n5/mode/2up> (14. 12. 2012).

²¹⁷ SZYJEWSKI, Andrzej. *Szamanizm*. Kraków: Wydaw. WAM, 2005. ISBN 83-731-8449-X, s. 38.

obdobnou situaci také u indiánů svým prohlášením o tom, že u nich v roli profesionálního kouzelníka vystupovali šílenci s tendencí uchýlovat se k nadpřirozenu,²¹⁸ a Edwin M. Loeb dokonce objevil, že šamanismus na Niue v Polynésii je dědičná choroba.²¹⁹ Rozvoj obdobných pojetí pokračoval i v dalších letech a udržel se až do druhé poloviny 20. století. Ještě roku 1961 George Devereux označoval šamany za neurotiky.²²⁰

Tato teorie se stala důležitým argumentem při kritice zacházení s psychicky nemocnými v západní společnosti. Na příkladech zdokumentovaných etnografickými výzkumy bylo poukazováno na běžný způsob jejich integrace v domorodých kulturách.

Psychopatologické teorie měly řadu odpůrců, jako byli L. B. Boyer, A. P. Elkin či Sigfried Nadel. Poslední jmenovaný například odmítal stanovisko, že by psychicky nemocní lidé mohli zastávat takovou vysokou společenskou roli jako je kněz či šaman. Podle něj jsou takoví lidé v každé společnosti uznáni *za šílence a zbavení své kněžské prestiže. Sám pak tento fakt vyvrací na základě vlastních zkušeností z terénu.*²²¹

Nejslavnější šamanská teorie **Mircea Eliadeho** šamana označuje „*odborníkem na trans*“ či „*mistrem extáze*“,²²² jelikož „*on své duchy ovládá [...] aniž se však přitom promění v jejich nástroj*“.²²³ Tím se šaman liší od ostatních lidí posedlých démony či duchy. Obdobný rozdíl Eliade zdůrazňuje při srovnání šamana s mystikem. Ačkoliv v obou případech je extatická zkušenost považována za posvátnou, mystik se k ní na rozdíl od šamana chová jako k jevu přicházejícímu z vnějšku, který je zcela řízen duchovní bytostí (Bohem).

Jak je již uvedeno výše, šamana obecně můžeme definovat jakožto prostředníka mezi světem lidí a světem duchů, do něhož vstupuje změnou stavu svého vědomí během **transu**. Schopnost dosahovat transu je považována za klíčové kritérium, podle kterého se dá skutečný šaman rozpoznat. Tohoto

²¹⁸ Ibid. Radim, P. *Primitive Religion - Its Nature and Origin*. New York: 1937, s. 132, převzato z Szyjewski, A. *Szamanizm*. Kraków: 2005, s. 38.

²¹⁹ Ibid, 37 – 44.

²²⁰ Například DEVREUX, George. Shamans and Neurotics. *American Anthropologist: New Series*. 1961, roč. 63, č. 5, s. 1088-1090, nebo ERNST, Abraham. *Ecstasy or Religious Trance in the Experience of Ecstasies and from the Psychological Point of View*. Uppsala: Bokforlaget, 1970.

²²¹ NADEL, S. A study of Shamanism in the Nuba Mountains. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1946, č. 76, s. 36.

²²² ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, 433 s. ISBN 80-720-3153-8, s. 25-26.

²²³ Ibid, s. 26.

změněného stavu vědomí šamani docilují různými způsoby, ty dělíme do dvou skupin - cesty přirozené a cesty umělé.

Šamanova schopnost dosahovat „stavu“ (extáze, transu) v němž je možné komunikovat s duchy a vydávat se na cesty do jiných světů postupně došla do další diskuze, tedy **autentičnosti „šamanského stavu“** (ať už pojímaného jako extáze nebo jako trans) vyvolaného pomocí určitých přírodních či dokonce umělých chemických látek. Dokladů o používání přírodních **halucinogenních prostředků** k dosažení „extáze“ existuje mnoho. Ve východní Sibiři se k tomuto účelu tradičně používal vývar nebo dým z divokého rozmarýnu, rojovníku, jalovce či kůry borovice nebo se požívaly různé druhy hub, zejména muchomůrka červená. Dlouho převládal názor, že šamanský stav dosažený těmito prostředky „nemá takovou hodnotu“ a že se vlastně vůbec nejedná o skutečný šamanský stav, ale pouze o jeho nápodobu. Podle názorů Andreje Popova šamani používají tyto prostředky jako určitá vábidla na duchy, což jim usnadňuje kontakt s nimi. Některé rostliny či houby byly zase považovány za posvátné a duchové, kteří je obývali, se mohli stát pomocníky či učiteli.²²⁴

Do diskuse o **podstatě šamanského psychického stavu** v roce 1973 výrazně **zasáhl neurofyziolog S. H. Snyder**. Ten objevil, že v těle člověka existují speciální receptory lidských opiátů a zároveň se mu podařilo v mozku izolovat vlastní systém jejich produkce. Jejich funkcí je, aby v případě ohrožení, ve stresové situaci, v situaci extrémního nedostatku, nebo naopak přebytku vnějších či vnitřních podmětů zablokoval centrum vnímání bolesti a únavy, čímž se vytvoří pocit uvolnění. Stejný efekt, jak Snyder dokládá, má také řada chemických látek, užívaných v různých kulturách při dosahování extatických stavů. Například látky obsažené v peyotlu mají obdobný charakter jako dopamin, či synteticky vytvořená kyselina lysergová (LSD), jež má účinky obdobné serotinu. Výsledkem jeho tvrzení je, že jsou-li změny psychického stavu vědomí vyvolané jak přirozenou, tak i umělou cestou, jejich vliv na lidské tělo je založen na stejných neurofyziologických mechanismech.

Studiem „*změněných stavů vědomí*“ se od 50. let zabýval americký psychiatr českého původu **Stanislav Grof**. Nejprve v Praze v Bohnicích, kde poprvé testoval účinky LSD, v čemž později pokračoval i v emigraci v USA. V 70. letech poté, co

²²⁴ SZYJEWSKI, Andrzej. *Szamanizm*. Kraków: Wydaw. WAM, 2005. ISBN 83-731-8449-X, s. 25.

nemohl dále pokračovat na experimentech s halucinogeny, se zaměřil na metodu založenou na aplikaci symptomů z předcházejícího studia účinků drog, kterou kombinoval se studiem praktik domorodých léčitelských obřadů. Ve finále vypracoval metodu založenou na prohlubování a zvyšování tempa dýchání tzv. **holotropní dýchání**, jehož aplikace měla být v první řadě psychoterapeutická.²²⁵

Na studium fyziologie transu se zaměřoval **Michael Winkelman**, jeden ze zakladatelů tzv. **antropologie vědomí** (ang. *Anthropology of Consciousness*). Ten šamanský trans vysvětluje jako (dočasnou) nadvládu parasympatického nervového systému v důsledku kolapsu sympatického systému. Dominantní roli při řízení nervové soustavy přebírá hypothalamus, nejstarší část lidského mozku. Jeho dominance může být navozena také umělým způsobem a to určitými aktivitami charakteristickými pro šamanské seance (stereotypní pohyb, tanec, rytmická hudba, bolest, halucinogeny, meditace apod.). Navíc, resistance této dominance má tendenci se snižovat s tím, jak často k ní dochází. Trans či změněný stav vědomí lze sledovat nejen na základě subjektivních symptomů, ale také objektivními metodami, jako například elektroencefalografem (EEG). Vnímání obraz světa, v němž se jedinci „posvátno“ projevuje, je podle neurofyziologů, důsledkem přeorganizování spojovacích drah v mozku. Jelikož podněty přicházející do mozku - signály o frekvenci 3-6 MHz, působí dlouhodobě, převádí se jich část do projekčních buněk, které vytváří dojem exteriorizace vzniklých vizí do takové míry, že se zdají být skutečnými. Podobně jako v tzv. paradoxní fázi snu (ang. *Rapid Eye Movements*)²²⁶ dochází ke změnám smyslového vnímání světa, času, prostoru a sebeidentifikace - „*je možné vnímat svoje tělo tak, jakoby je ovládal někdo jiný (posednutí) či naopak se lze vtělit do jiné osoby, předmětu nebo zvířete (projekce). V hlubokém transu se lze ztotožnit také s bytím mimo tělo (exteriorizace)*“.²²⁷

Šamanismem z hlediska antropologie vědomí se dnes zabývá celá řada odborníků, která je sdružená kolem Společnosti antropologie vědomí (ang.

²²⁵ Blíže o této metodě např. GROF, Stanislav a Christina GROF. *Holotropní dýchání: nová cesta k sebeobjevování a léčení*. Vyd. 1. Opava: Holos, 2011, 223 s., xxxii s. obr. příl. ISBN 978-80-254-9215-4.

²²⁶ Například KOUKOLÍK, František. Neurobiologie sebeuvědomování. *Neurobiologie a některé principy kognitivní neurovědy, pojem vědomí, vědomí v ontogenezi, vědomí a sebeuvědomování*. [online]. [cit. 2006-05-12]. Dostupné z: http://profil.muni.cz/02_2004/koukolik.html.

²²⁷ SZYJEWSKI, Andrzej. *Szamanizm*. Kraków: Wydaw. WAM, 2005. ISBN 83-731-8449-X. s. 17 –18.

Society for the Anthropology of Consciousness).²²⁸ Obdobný princip při studiu sibiřského šamanismu od 90. let prosazuje v ruské akademické obci také V. I. Charitonova²²⁹ a to jakožto metodu medicínské antropologie.

Hledání objektivních a exaktně vědecky měřitelných příčin šamanské respektive náboženské zkušenosti a zkoumání jejich predispozic a s tím spojená diskuze není zdaleka u konce. Již dnes je jasné, že všechny psychické stavy považované za náboženskou zkušenost zůstávají vždy spojené s lidskou percepcí a prožitkem, který vyvolává. Ne zcela jasné na současném stupni výzkumu zůstává, zda percepce ve změněných stavech je spíše charakteru „*snového*“, „*fantazijního*“, či zda za nimi lze skutečně hledat nějakou odlišnou kolektivní či dokonce objektivně existující skutečnost.

Šaman se pomocí změněného stavu vědomí, v němž se z hlediska odborného zkoumání projevují právě takovéto psychické procesy, dostává do kontaktu se svým duchovním světem. Zisky, které z toho čerpá jeho společnost, spočívají právě ve schopnostech a dovednostech, které si šaman touto cestou osvojil. K těm nejběžnějším patří:

- čarodějnické, magické a léčitelské schopnosti,
- ovládnutí přírodních živlů a počasí,
- komunikace s duchy či dušemi zemřelých,
- komunikace s duchy ovlivňujícími nejrůznější jevy,
- pohyb v prostoru (po Zemi) i mimo něj (do jiných sfér Univerza), obvykle chápaný buď jako „*vertikální pohyb*“ či pohyb do jiných „*paralelních*“ světů,

²²⁸ Society for the Anthropology of Consciousness [online]. [cit. 2013-12-13]. Dostupné z: <http://sacaaa.org/http://sacaaa.org>.

²²⁹ V. I. Charitonova je vedoucí skupiny medicínské antropologie Institutu Etnologie a Antropologie RAN (Viz Institut etnologii i antropologii RAN [online]. [cit. 2012-12-14]. Dostupné z http://www.iea.ras.ru/cntnt/levoe_meny/struktura/fotogalere/haritonova.html, 2. 2012). Je také členkou Nadace pro studium šamanismu (Viz Foundation for Shamanic Studies Field Associates and Staff Associates. [online]. [cit. 2012-12-14]. Dostupné z: <http://www.shamanism.org/fssinfo/fieldassociates.html>).

-pohyb v čase, s čímž je spojená schopnost divinace (dokáže předpovídat budoucnost a odhadnout minulost lidí. Kromě divinace má šaman také schopnost ovlivnit budoucnost, případně také důsledky minulosti.

Šaman se nachází na pomyslném prahu vedoucí za hranice všeho známého světa. Co se děje za „*těmito dveřmi*“ se ostatní mohou dozvědět jen zprostředkovaně z mytologie, folklóru o šamanismu či šamanových vyprávění, rad a poučení. Na základě těchto ústně předávaných základních „*stavebních jednotek*“ si pak jednotlivé skupiny doplňují své stávající kosmologie tak, aby tradiční i aktuální „*mystické poznatky*“ zůstaly pochopitelné v kontextu světa jejich vlastních zkušeností, což jim umožňuje zůstat v co nejtěsnějším kontaktu se sakrálním světem.

3.5 ŠAMANISMUS JAKO NÁBOŽENSTVÍ

Definice šamanismu se pohybuje v mezích, kdy na jedné straně může být chápán jako náboženství vyskytující se v široké škále místních variant, na druhé straně pak stojí omezení pojetí šamanismu nahlíženého jako na pouhý jev, jehož aspekty jsou v různé míře zastoupeny takřka ve všech náboženstvích světa. Při ještě užším omezení se lze dostat až k definici šamanismu jako „*specifické techniky k dosahování extáze uvnitř různých náboženství*“.²³⁰

Pojímání **šamanismu jakožto náboženství má dvě podoby**. V první se za náboženství považuje **šamanismus obecně**, v druhém případě se za samostatná náboženství považují **jeho jednotlivé formy** u konkrétních národů či etnických

²³⁰ WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie: od Indie po Japonsko: s přihlédnutím k Přednímu východu*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2002, 711 s. Religionistika, sv. 5. ISBN 80-210-2978-1, s. 650, ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, 433 s. ISBN 80-720-3153-8, s. 25.

skupin - burjatský šamanismus, tuvinský šamanismus atd.²³¹ Přitom se obě hlediska spíše vzájemně doplňují, než vylučují.

Co se týká první koncepce, jejím základem je **pozůstatek** z dob **evolucionismu** či dokonce **osvícenství**, v němž šamanismus představoval určité „primitivní“ prapočáteční vývojové stadium náboženství. Tato tradiční pojetí přežila v marxistické sovětské škole prakticky až do současnosti, což je patrné například z výroku „mentora“ burjatského šamanismu T. M. Michajlova ještě z roku 2004, když začíná úvod svého pojednání o burjatském šamanismu slovy: „Шаманизм – древнейшая религия человечества, уходящая корнями в эпоху верхнего палеолита [...] изображения встречаются в Азии, Африке, Европе в местах расселения древнего человека.“²³²

Další pojetí šamanismu jako univerzálního náboženství (popřípadě univerzálního jevu) lze zaznamenat v oblastech výzkumu, které se zaměřují právě na změněné stavy vědomí. Pod vlivem neošamanismu a studia fyziologie změněných stavů vědomí se do objektivních exaktních výzkumů zapojili i někteří ruští etnografové. Díky iniciativě západních odborníků sdružených v Nadaci pro šamanská studia, včetně samotného jejího zakladatele Michaela Harnera, jsou s jejich iniciativou a novějšími pojetími šamanismu v kontaktu nejen sibiřští šamani, ale prostřednictvím „šamanských konferencí“ také ruská odborná veřejnost. Ta, ačkoliv se ve svých pracích k žádné konkrétní šamanské teorii nehlásí, zastává určitý v sovětské marxistické tradici „všeobecně neutrální objektivní“ přístup, v němž se integruje tradiční etnografie, psychologické, psychiatrické a medicínské přístupy ve sledování „šamanských stavů“, ale také biologie a genetika.

Od počátku 20. století se hovoří o šamanismu také jako o samostatném náboženství, respektive o jeho reliktu. Tato téze předpokládá, že **v areálu Severní Asie existoval v minulosti šamanismus v určité jednotné formě, tedy jakožto jedno náboženství, které později zaniklo, ale různé jeho prvky se zachovaly v rámci lokálních kultů u různých skupin na Sibiři a ve Střední**

²³¹ Můžeme ovšem jít do větších detailů a vydělit menší skupiny (tunkický šamanismus, šamanismus Tengerů). Výhodou se pak stanou přesnější a detailnější informace o daném jevu, naopak jako nevýhoda se nám projeví problémy při snaze o jeho generalizaci.

²³² „Шаманизм – nejstarší náбоженství lidstva, která svými kořeny dosahuje až do epochy mladého [popř. svrchního] paleolitu [...] se zobrazeními se lze setkat v Asii, Africe, Evropě v místech osídlení pračlověka.“ MICHAJLOV, T. M. Шаманизм – древняя религия Бурят. АБАJEVA, Л. Л. a N. Л. ЗУКОВСКАЯ. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 352.

Asii. Obdobný předpoklad vyjadřuje například specialista na šamanismus Středí Asie V. N. Basilov, tedy, že: „*шаманство составило целую эпоху в истории ранних религиозных воззрений и оказало значительное влияние на поздние религии классовых обществ. Оно продолжало сохраняться у многих народов в пережиточном виде. [...] Реликтовая форма шаманства, которая приобрела свой облик под воздействием мусульманской идеологии...*“²³³

Mnohem jednoznačněji hovoří například český religionista Karel Werner,²³⁴ který se při hledání **čistého šamanismu** zaměřil právě na šamanismus mongolský. Ono prapůvodní náboženství se sice nedochovalo do současnosti, nicméně Karel Werner jeho existenci považoval za zřejmou, jelikož: „*Když se sestaví všechny známé šamanistické praktiky a s nimi související světonázorové představy, dostaneme tak složitý komplex, že je nutno pro něj předpokládat období nezávislosti jako integrálního systému praktik a implicitních nauk a věr, včetně kosmologie a mytologie.*“²³⁵ Autor dále poukazuje na fakt, že mnoho praktik užívaných v mongolském šamanismu není součástí žádného jiného náboženství, ale že existuje zcela „*nezávisle mimo jakoukoliv náboženskou spojitost.*“²³⁶

Pohled na šamanismus jakožto na náboženství je hluboce zakořeněn u laické veřejnosti, respektive u vyznavačů takových kultů. Například během terénních výzkumů (2004 - 2009) v současném Rusku jsem se setkal s mnoha lidmi, kteří jako své náboženství, nebo vyznání deklarovali právě šamanismus a to jak Rusů, tak i autochtonních obyvatel Sibíře (Burjatů, Tuvinců, Chakasů, Mongolů). Ti přitom velmi často neodlišují lokální formu šamanismu, (burjatský a jiný šamanismus) a šamanismus obecně. To, že se jeho etnické (lokální) formy liší, přitom není nic zarážejícího, jelikož, jak sami poznamenávají, „*Křesťanství je taky všude jiné, a buddhismus je taky jiný v Japonsku, Indii a u nás [v Rusku].*“²³⁷

²³³ „šamanství vytvořilo celou epochu v historii raných náboženských představ a ovlivnilo pozdější náboženství třídních společností. Udrželo se u mnohých národů jakožto relikty. [...] Reliktní forma šamanství, které získalo svoji podobu pod vlivem islámské ideologie...“ BASILOV, V. N. *Šamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazachstana*. St. Peterburg: Nauka, 1992, s. 5.

²³⁴ Karel Werner - narozen 1925 v Jemnici, v padesátých letech působil jako asistent na indologii na Filozofické fakultě Palackého univerzity v Olomouci, odkud musel z politických důvodů odejít. Od roku 1968 žil v Anglii, kde působil jako docent indické filozofie a náboženství na univerzitě v Durhamu (1969-1990). Hostoval i na řadě dalších univerzit a v 90. letech pomáhal vybudovat Ústav religionistiky na filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně. Viz WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie: od Indie po Japonsko: s přihlédnutím k Přednímu východu*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2002, 711 s. Religionistika, sv. 5. ISBN 80-210-2978-1.

²³⁵ Ibid, s. 650.

²³⁶ Ibid, s. 651.

²³⁷ Z terénních výzkumů, šamanka Natalja z Chakasie, Ulan-Ude, srpen 2008.

3.6 NEOŠAMANISMUS

Jelikož se tato dizertační práce zaměřuje právě na současnost, nelze obejít problematiku neošamanismu, která je vykládána různým způsobem. **Většinou se jeho pojetí pohybují v rozptylu dvou extrémů.** Na jedné straně se neošamanismem rozumí nejširší pojetí „*nového šamanismu*“, de facto **šamanismu současné doby**, šamanismu v kontextu současné společnosti. V rámci etnických skupin a národností postsovětských regionů jsou takovým způsobem neošamani, kteří se ve společnosti objevují od pádu komunismu v 90. letech, odlišováni od šamanů 19. století.²³⁸

V užším smyslu je neošamanismus chápán jako **moderní adaptace šamanských prvků**, které sice obvykle vycházejí z tradičních náboženských pojetí, nicméně byly postaveny mimo svůj původní kontext. Pro (neo)šamanismus je charakteristické značné promíchávání prvků, atributů, kosmologií i obřadů různých tradic, které jsou navíc reinterpretovány na základě „*západního*“ pohledu (ať už okultního či odborného), do jehož kognitivního rámce jsou původní prvky zařazovány. Toto pojetí (neo)šamanismu se začalo vyvíjet v souvislosti s rozvojem **New Age** od 60. let a zejména s ním spojeným experimentováním s **halucinogenními látkami**, které v té době začaly pronikat do všeobecného pojetí jako tradiční domorodé prostředky k získávání náboženské zkušenosti. Ve vztahu s představou o tom, že základem šamanismu je právě změněný stav vědomí, začalo se s užíváním přírodních látek obsažených v peyotlu či meskalinu²³⁹, ale také s umělými napodobeninami, jako LSD.²⁴⁰

V duchu experimentování s technikami převzatými z nativních kultur národů celého světa se postupně vymezilo pojetí určitého supra-kulturního jádra šamanismu tzv. **jádrový šamanismus** (ang. *core shamanism*),²⁴¹ jehož studiem se

²³⁸ Takovému pojetí odpovídá například ŽUKOVSKAJA, N. L. Neošamanizm v Burjatii. ABAJEVA, Ljubov' Lubsanovna a Natalja L'vovna ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6.

²³⁹ V češtině například HUXLEY, Aldous. *Brány vnímání*. Překlad Milan Procházka. Praha: DharmaGaia, 1996, 160 s. Nové trendy, sv. 1. ISBN 80-860-1318-9, nebo SCHULTES, Richard Evans a Albert HOFMANN. *Rostliny bohů: jejich posvátná, léčebná a halucinogenní moc*. 1. vyd. Překlad Martin Šilar. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1996, 192 s. ISBN 80-720-7007-X.

²⁴⁰ Například viz HOFMANN, Albert. *LSD - mé nezvedené dítě*. Překlad Václav Sigmund. Praha: Profess, 1997, 142 s. ISBN 80-852-3546-3.

²⁴¹ Například do ruštiny se anglický výraz Core Shamanism překládá jako základní šamanismus (rus. *Базовый шаманизм*), což také lépe odpovídá tomu, k čemu má odkazovat, tady k všeobecnému jádru, bázi, základu či základní predispozici k šamanské zkušenosti.

dlouhodobě léta zabývá Nadace pro šamanská studia (Foundation of shamanic studies),²⁴² kterou v roce 1979²⁴³ založil Michael J. Harner.²⁴⁴

Neošamanismus byl v posledních dvaceti letech doplněn dalšími pojmy, které dále rozvíjejí některé jeho charakteristické rysy. Tzv. **městský šamanismus** (ang. *City shamanism, Urban Shamanism*)²⁴⁵ podtrhuje fakt zvyšování koncentrace šamanů ve městech, ačkoliv to stojí proti tradičnímu způsobu soužití šamanů s lokálními venkovskými a nomádkými komunitami. Stejně jako se s tímto jevem setkáváme v Evropě a Severní Americe, je dnes zcela běžný i v ostatních částech světa a to včetně Sibíře, kde k rozvoji městského šamanismu došlo již v devadesátých letech. Ještě dále přenos šamanských prvků došel v případě **kyber-šamanismu** (ang. *Cyber Shamanism*),²⁴⁶ neboli digitálního šamanismu, který nachází analogie mezi informačními technologiemi a určitou „bází“ lidské existence a mechanismy fungování lidské mysli, jež se pak projevují v nejrůznějších zkušenostech označovaných jako „šamanské“. Kybernetický šamanismus také běžně propojuje tradiční šamanské prostředky dosahování změněného stavu vědomí s elektronickou hudbou a drogami. Pro experimentování s halucinogeny v souvislosti se šamanismem se užívá také označení **psychotropní šamanismus**.²⁴⁷

Označení *neošamanismus* je do určité míry zatíženo pejorativním smyslem, jelikož jako „neo-“ kategorie přirozeně vystupuje v opozici s „tradičním

²⁴² Oficiální stránka nadace The Foundation for Shamanic Studies [online]. [cit. 2013-01-18]. Dostupné z: <http://www.shamanism.org/>.

²⁴³ Původně se jednalo o Centrum pro šamanská studia (Center for Shamanic Studies) viz About The Foundation for Shamanic Studies. In: [online]. [cit. 2013-01-18]. Dostupné z: <http://www.shamanism.org/fssinfo/index.html>.

²⁴⁴ O Harnerově pojetí šamanismu viz HARNER, Michael J. *Cesta šamana: [jak probudit svůj vnitřní potenciál]*. Praha: DharmaGaia, 2010, 204 s. Religio (DharmaGaia). ISBN 978-80-86685-81-6.

²⁴⁵ Například. PENCZAK, Christopher. *City magick: urban rituals, spells, and shamanism*. York Beach, Me.: Weiser Books, c2001, xvi, 302 p. ISBN 15-786-3206-4.

²⁴⁶ Pro ilustraci například *The CyberShaman Tribe* [online]. [cit. 2012-12-10]. Dostupné z: http://cybershaman.ning.com/notes/Remote_Energy_Transfer_-_The_Core_of_Cyber_Shamanism, nebo *Cyber Shaman* [online]. [cit. 2012-12-10]. Dostupné z: <http://www.cybershaman.org/>. Do této kategorie lze ovšem zařadit také různé počítačové programy, které dosahují určitého ezoterického efektu. Například byl vyvinut počítačový program Cybershaman, který dokáže „help you in a number of ways [...] accomplish things you normally find difficult or impossible by teaching you to channel your intent and then using your focus to power your intent“ *Ipomoci v řadě způsobech [...] vykonat věci, které jsou pro Vás normálně složité nebo nemožné tím, že se naučíte vést svůj záměr a pak použít vaši koncentraci na posílení vašeho záměru.* Viz *Cyber Shaman VIII* [online]. [cit. 2012-11-12]. Dostupné z: <http://www.gocs1.com/index.html>.

²⁴⁷ V českém překladu jsou dostupné například DEKORNE, Jim. *Psychotropní šamanismus: psychotropní rostliny v čarodějnictví*. Vyd. 1. Překlad Miroslav Krůta. Praha: Volvox Globator, 1997, 226 s. Garuda. ISBN 80-720-7098-3, nebo MCKENNA, Terence K. *Pravdivé halucinace: zpráva o výjimečném dobrodružství v ďáblově ráji*. Vyd. 1. Překlad Alexander Neuman. Praha: MAŤA, 1999, 266 s. Nové trendy, sv. 7. ISBN 80-859-0569-8.

šamanismem“. Z toho vyplývá, že „*neošaman*“ není „*tradiční šaman*“, a velmi často je tím chápáno, že vlastně „*není skutečný šaman*“. Přitom zcela naopak, většina „*neošamanů*“ podtrhuje „*tradiční původ*“ ať už svého „*daru*“ nebo tradic, na které navazují.

Pod označením neošamanismus se tedy skrývá široká škála pojetí i jevů. Bez ohledu na to, zda se neošamanismus nakonec stane základem „*univerzálního náboženství*“, k němuž míří například pojetí core šamanismu, nebo se omezí jen na využívání či „*optimalizaci*“ tradičních technik, které přetaví do „*moderních psychotherapeutických metod*“, evidentní je rozdíl oproti šamanismu klasickému.

3.7 POJETÍ ŠAMANISMU V TÉTO PRÁCI

V této dizertační práci je šamanismus pojat několika způsoby, které vždy vychází z daného kontextu. Vzhledem k charakteru práce v první řadě sleduje co si pod tímto termínem představují samotní Burjati a jakým způsobem šamanismus, jak v ruském jazyce, tak i v případě jeho burjatských analogií vykládají v kontextu současné doby. V jeho zlidovělé interpretaci lze vidět vlivy bolševické propagandy, která ze šamanů dělala podvodníky nebo hlupáky. Rozpoznat však lze i vlivy sovětského akademismu a starších etnografických prací. Všeobecně je přijat do značné míry zgeneralizovaný všeruský pohled na šamana jako toho specialistu na náboženské obřady, který nepůsobí v rámci velkých náboženství (v případě Burjatů je to pravoslaví a buddhismus), nýbrž vychází z lokálních a tedy jemu vlastních etnických tradic.

V této práci je „*šaman*“ pojat odlišným způsobem, takže do této kategorie jsou zařazeni i další duchovní specialisté, jako neošamani přicházející z nejrůznějších částí světa přijmout iniciaci podle burjatské tradice, či jiní duchovní specialisté vycházející z burjatských tradic jen minimálně, kteří dokážou vykládat budoucnost, přivolávat či zahánět duchy, léčit člověka i jeho duši a podobně. Cílem této práce v žádném případě není jakýmkoliv způsobem hodnotit kdo je „*skutečný šaman*“ a kdo ne. Naopak, objektem této práce jsou všichni specialisté, kteří se se šamanismem jakýmkoliv způsobem identifikují (šamani, pomocníci, obřadníci, šamanisti), sekundárně i všichni ostatní, kdo tuto identifikaci akceptují,

ať už neutrálním či odmítavým stanoviskem, vztahy mezi aktéry celé této společenské instituce, jejich možné kategorizace a vývoj v posledních letech. Teoretický úvod o vývoji konceptu šamanismu v obecné rovině byl nastíněn v této kapitole pro zvýraznění historických souvislostí, jejichž odrazy i důsledky jsou v současné situaci, respektive v současném chápání šamanismu patrné.

K použité terminologii je třeba ještě doplnit, že **šamanismus v naší práci představuje jednak tradiční kosmologii a náboženský systém a jednak s ním spojené kultovní praxe**, které jsou s ním svázány. V ruské literatuře (a zprostředkovaně i v některých českých pracích) se lze v tomto smyslu setkat s dělením na **šamanismus** (*rus. шаманизм*) a **šamanství** (*rus. шаманство*). Jejich přesné definice se mírně liší, ale pro potřebu této práce není tento rozdíl důležitý.²⁴⁸

Podobně existuje několik způsobů označování vyznavačů kultu. Například Charitonova používá členění do tří skupin – **šamany** (*rus. шаманы*), **šamanizující** (*rus. шаманствующие*) a **šamanisti** (*rus. шаманисты*). V naší práci se omezíme jen na užívání prvního a posledního termínů kategorie (šaman, šamanista), označení šamanizující, vzhledem k využití přesnějších vymezení v rámci daných situací a kontextů, považujeme za nadbytečné.²⁴⁹

Nejednotnost v ruské literatuře panuje také v užívání **terminologie pro praxi šamana** (činnost (verbum) – označení činnosti (substantivum) - vlastní obřad). Nejčastěji jsou tak využívány triády *kamlat' - kamlanije - kamlanie* (či *obřad*) nebo *šamanit*²⁵⁰ – šamanění – obřad. Uvedené výrazy lze považovat za úplná synonyma a obě vycházejí z označení náboženského speciality (v prvním případě z turkitského označení šamana - „kam“, v druhém případě přímo ze všeobecně používaného označení tunguzského původu). Pro jednoduchost jsou v této práci

²⁴⁸ Například podle práce Šamanizm narodov Sibiri **šamanismus** představuje náboženský systém a **šamanství** kultovní praxi. Srov. SEM, Sost.: T. Ju. *Šamanizm narodov Sibiri: etnografičeskie materialy XVIII - XX vv. : chrestomatija*. Sankt-Peterburg: Filologičeskij Fak. Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Univ, 2006. ISBN 58-465-0424-8. s. 627.

²⁴⁹ Zjednodušeně lze toto rozdělení chápat tak, že šamani jsou specialisté s odpovídající iniciací (šamanským vysvěcením) a oprávněním vykonávat obřady, šamanizující představují šamanské pomocníky a specialisty bez šamanského vysvěcení a tedy s omezeným oprávněním vykonávat obřady, šamanisti jsou pak všichni vyznavači šamanismu. Viz CHARITONOVA, Valentina. Feniks iz pepla?: sibirskij šamanizm na rubezhe tysjačletij. Moskva: Nauka, 2006, 371 p. ISBN 50-203-3516-9, s. 41-53. O vztazích těchto skupin u Burjatů viz podkapitola [4.6.3 Pojetí šamanismu v této práci na s. 230](#).

²⁵⁰ (*rus. шаманить*), ekvivalent burjatského slova boooloošen (*bur. бөөлөөшэн*). V ruském jazyce běžně označení vystupuje jako synonymum ruského slovesa kamlat'. Srovnej například MANŽIGEJEV, I. A. Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy. Moskva: Nauka, 1978, s. 27.

upřednostněna slova vycházející ze slova šaman (šamanit, šamanění, šamanský obřad).

V této práci je spíše užíváno označení **změněný stav vědomí**, popřípadě **vtělení ducha**. Veškerá alternativní označení, například *extáze* či *trans*, jsou použity v kontextu, kde je to pro přesnost žádoucí. Při jejich užití je však nutné brát v úvahu, že ačkoliv někteří šamani upřednostňují různé rusifikované varianty, vždy se jedná o překlad původních burjatských označení *ongo orolgo*, *ongo oroo*, nebo *ongotocho* (burj. *онго оролго*, *онгон ороо*, *онготохо*), které se vztahují ke vstoupení Ongona (ducha) do těla šamana.²⁵¹

²⁵¹ Blíže viz závěrečná podkapitola [4.6.7. Hlavní diskurzy současného šamanismu na str. 248.](#)

4. BURJATSKÝ ŠAMANISMUS

4.1 ÚVOD DO POJETÍ BURJATSKÉHO ŠAMANISMU

Jak vyplývá z předešlých dvou kapitol, celé pojetí „burjatského šamanismu“ vychází z kombinace obou dvou klíčových termínů a s nimi souvisejících konceptů, jejichž vývoj a význam byl v různých kontextech podroben analýze v předcházejících dvou kapitolách.

Existence obou konceptů, jak „šamanismus“ tak i „Burjat“ respektive „burjatský“, lze s definitivní platností ohraničit až druhou polovinou 18. století. V obou případech lze také říci, že význam obou termínů tak, jak jsou dnes používány, se do burjatské kultury dostal prostřednictvím kultury ruské. Ačkoliv nejstarší zprávy o „Bratech“, „Bratskich“ a „Mungalskich ljudjach“ pocházejí již od samého počátku ruského dobývání Bajkalské oblasti, o „Burjatech“ se začíná běžně hovořit až v 18. století, opomeneme-li jedinou výjimku, (totiž) zmínku o Burjatech v Tajné kronice Mongolů pocházející z 13. století, jejíž etnonymický význam byl podroben analýze v druhé kapitole.²⁵²

Nejstarší potvrzené doklady o „Mongolo-Burjatech“ jsou ještě pozdější datace a jsou poprvé zaznamenány v pasážích některých kronik Selenginských a Chorinských Burjatů, které pocházejí z 18. a 19. století.

Slovo „šaman“ původně vycházející z tunguzštiny, začali ruští kolonizátoři využívat pro obdobnou instituci pohanského obřadníka u všech etnických skupin na Sibiři a Dálném východě a to včetně Burjatů a Mongolů. O jeho popularizaci svědčí již divadelní hra Sibiřský šaman z roku 1786. Ačkoliv se mezi Burjaty a dalšími mongolskými skupinami pro takového specialistu tradičně používala jiná označení, jako například böö (bur. бөө), utgan (bur. утган), udagan (bur. удаган), s postupnou rusifikací Burjatů bylo do burjatské kultury přijato i toto původně evenkské označení.

Ačkoliv samotné pojetí „burjatského šamanismu“ je omezeno existencí obou ustanovujících činitelů, je často v kontextu, jak je pojmán samotnými Burjaty i některými sovětskými akademiky - evolucionisty, chápáno jako „pradávné

²⁵² O etymologii podrobněji viz podkapitola [2.9 Kde se vzali „Burjati“ na s. 49.](#)

náboženství předků současných Burjatů“. Záznamy a dokumentace, ať už pořízené nejstaršími cestovateli a kronikáři, nebo prvními etnografy v druhé polovině 19. století a první polovině 20. století, jsou často pojímány jako „relikty“ starších kultovních tradic, které se v rámci jednotlivých subetnosů (kmenů, kmenových skupin či jen rodů) zachovaly až do pozdějších dob. Při studiu těchto historických aspektů je proto vhodné se zaměřit i na starší záznamy o duchovním životě etnických skupin kočujících v Severní a Střední Asii.

4.1.1 NEJSTARŠÍ ZDROJE INFORMACÍ O BURJATSKÉM ŠAMANISMU

Pro studium nejstarších tradic etnických skupin formujících moderní burjatský národ, vzhledem k tomu, že Bajkalská oblast byla od 13. do 17. století pod vlivem mongolských chánů a od 17. století až do současnosti součástí Ruského státu, je vhodné se zaměřit na prameny vycházející z těchto skutečností. Ačkoliv existují i starší informace, většinou z čínských kronik, které popisují nomádské skupiny a jejich zvyky a tradice na sever od čínských hranic, jsou tyto informace značně útržkovité. Navíc nelze jasně doložit, jakým způsobem se národy popisované v čínských kronikách mohly podílet na formování současných Burjatů či jejich předchůdců. Oproti tomu nelze popřít tyto souvislosti vzhledem k náboženským tradicím období Mongolské říše a v mezidobí před ovládnutím oblasti Ruským carstvím.

Z popisů náboženství Mongolo-Tatarů stojí za zmínku několik ne příliš podrobných informací z cestopisu **Marca Pola**. Velmi zajímavý popis náboženského života ve svých knihách *Historia Mongalorum quos nos Tartaros appellamus* (Historie Mongolů, které nazýváme Tatarý) ²⁵³ a *Liber Tartarorum* (Kniha o Mongolech) přinesl italský cestovatel Giovanni da Pian del Carpine. Za pozornost v nich stojí informace týkající se zejména kultů ohně, nebe, slunce a luny a o pověrách a tabu, z nichž některá jsou dodnes Mongoly dodržována. ²⁵⁴ Podrobnější informace o šamanech a šamanských kultech i praktikách na dvoře panovníka Mangu-chána přináší cestopis Viléma z Rubruku

²⁵³ V ruském překladu například viz Džovanni del'Karpini: Istorija mongolov, kotorich my nazyvajem Tatarami. *Tatarskaja elektronnaja biblioteka* [online]. [cit. 2013-02-20]. Dostupné z <http://kitap.net.ru/archive/12.php>.

²⁵⁴ Blíže viz *Putování v Mongolům*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1964, s. 25-28.

Itinerarium Ad Partes Orientales. O šamanských praktikách Mongolů pak svědčí zejména vyprávění „*Jak mongolští čarodějové vyvolávají d'ábla*“, který velmi přesně popisuje šamanský obřad.²⁵⁵ Ze stejného období pocházejí informace o náboženství Mongolů z Tajné kroniky Mongolů.

Úplnější a jasnější data lze však získat až z děl pocházejících z období ruského dobývání Bajkalské oblasti. První kompletnější popis je z let 1692 – 1695 od dánského cestovatele a diplomata²⁵⁶ Everta Ysbrantse Idese (1657-1708), který byl v této době jako ruský vyslanec pověřen misí do Číny. Ten během svého pobytu v Balaganském ostrohu navštívil místní „*pohanské Burjaty*“.²⁵⁷ O jejich náboženství píše: „*несколько раз в год они кланяются трупам козлов и баранов, насаженным на шестах перед их домом, пока они не сгниют, также склоняют головы, сидя на корточках со сложенными руками, не произнося ни слова.*“²⁵⁸ Z jeho dalších informací ještě vyplývá, že Burjati měli také kněze (šamana) a za posvátné považovali jezero Bajkal,²⁵⁹ na jehož břehu se nacházelo jejich nejposvátnější místo.²⁶⁰

Další zprávy pocházejí od skotského lékaře a cestovatele Johna Bella (1691-1780), který byl v roce 1718 vyslán na diplomatickou misi do Číny vedenou L. B. Izmajlovem. Ten ve své práci pro západní čtenáře poprvé popsal šamanský obřad, včetně místa, účastníků a části použitých rituálních předmětů. Celý obřad však v osvíceneckém duchu své doby zhodnotil takto: „*In short, nothing is more evident than that these shamans are a parcel of jugglers, who impose on the ignorant and credulous vulgar.*“²⁶¹

²⁵⁵ Ibid. s. 158-161.

²⁵⁶ V některých pracích je označován také za Holanďana. Například viz MICHAJLOV, T. M. *Iz istorii burjatskogo šamanizma: s drevnejšich vremen po XVIII v.* Novosibirsk: Nauka, 1980, s. 9.

²⁵⁷ Ides také jako první použil právě tento etnonym. Viz *Izbrant Ides i Adam Brand: Zapiski o posol'stve v Kitaj*. M. I. Kazanina. Glav. Red. Vost.Lit., 1967, s. 131. Dostupné z: <http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Ides/frametext2.htm>.

²⁵⁸ „*několikrát za rok uctívají mrtvolu koz a ovcí nasazených na tyčích před jejich domy, dokud neshnijí. Také sklánějí hlavu [tj. modlí se], přičemž sedí na koberečcích se složenýma rukama, aniž by pronesli slovo.*“ Ibid. 135.

²⁵⁹ Ibid., s. 135 a s. 141.

²⁶⁰ Ibid., s. 135.

²⁶¹ „*Zkrátka, není nic víc evidentní, než že tito šamani jsou částečně kejklři, kteří využívají hloupého a důvěřivého člověka.*“ Viz BELL, John. *Travels From St. Petersburg In Russia To Diverse Parts Of Asia: In Two Volumes. Containing A journey to Ispahan in Persia, in the years 1715, 1716, 1717, and 1718. Part of a journey to Pekin in China, through Siberia, in the years 1719, 1720, and 1721 : With a map of the Author's two routes between Mosco and Pekin.* Glasgow: Foulis, 1763, s. 255.

Z let 1734-1735 pochází zprávy cestovatele, lékaře a botanika **Johanna Geoga Gmelina** (1709-1755). Ten v té době pobýval u Bulagatských, Kudinských, Selenginských a Chorinských Burjatů.²⁶²

Výjimečnou práci v 18. století představuje dílo sibiřského rodáka **Michaila Tatarinova** „*Описание о братских татарах...*“ /Popis bratských Tatarů.../ z roku 1765, v němž na základě svých cest po východní Sibiři detailně popsal život Burjatů a to včetně jejich náboženských představ, obřadů a tradic. Detailně popisuje kultu nebe, ohně, země, vody, Ongonů, ale také popis šamanského systému včetně iniciací i pohřebních rituálů.²⁶³

Z dalších cestopisů stojí za zmínku dílo **Johanna Gottlieb Georgiho** z konce 18. století. S popisem burjatských šamanů se můžeme setkat hned dvakrát, ve třetím díle jeho „*Описание всех обитающих въ российскомъ государствѣ народовѣ*“ /Popisu všech žijících národů v ruském státě/ hovoří „*О шаманскомъ языческомъ законѣ*“ /O šamanském pohanském vyznání/ s detailním popisem sibiřského šamanismu včetně toho burjatského.²⁶⁴ Ve čtvrtém díle v kapitole o *Burettech* ještě tento popis doplňuje o některé informace týkající se léčebných rituálů, vztahu ke smrti, členění božstev a vztahu k šamanismu a buddhismu.²⁶⁵

Od 17. století,²⁶⁶ spolu s tím, jak se mezi Burjaty začala v Zabajkalské oblasti rozšiřovat znalost staromongolského písma díky buddhistickým textům v mongolštině, začaly se objevovat také první rodové záznamy, kroniky, tzv. **burjatské letopisy**. Narativně uchovávané paměti předpísemného období se postupně začaly přepisovat. K tomu však došlo jen u Chorinských, Selenginských a Barguzinských Burjatů. Tyto kroniky se staly prvními zápisy, byly zdrojem pro

²⁶² MICHAJLOV, T. M. *Iz istorii burjatskogo šamanizma: s drevnejšich vremen po XVIII v.* Novosibirsk: Nauka, 1980, s. 11.

²⁶³ TATARINOV, M. *Opisanie o bratskich tatarach: sostavlennoje šturmanom M. Tatarinovym iz bumag grafa A. Razumovskogo.* Ulan-Ude, 1958.

²⁶⁴ GEORGI, Iogann Gottlib. *Opisanie vsech "obitajuščich" v "Rossijskom" gosudarstvje narodov": čast' tretija o narodach "semojadskich", mandžurskich" i vostočnych" sibirskich" kak" i o Šamanskom Zakone.* Sankt'-Peterburg: Imperatorskaja Akademiya Nauk, 1799, s. 98 – 116.

²⁶⁵ GEORGI, Iogann Gottlib. *Opisanie vsech "obitajuščich" v "Rossijskom" gosudarstvje narodov": čast' četvertaja o narodach" mongol'skich, ob armjanach, gruzinach, indijcach, poljakach i vlady čestujuščich possijanach s opisaniem vsech imenovanij kazakov, takže istoria o Maloj Rossi i kupno o Kurljandii i Litve.* Sankt'-Peterburg: Imperatorskaja Akademiya Nauk, 1799, s. 35 – 37.

²⁶⁶ *Burjatskie letopisi.* Ulan-Ude: Rossijskaja akademija nauk, Sibirskoe otdelenie, Burjatskij institut obščestvennyh nauk, 1995, s. 3. BORONOJEVA, Darima Cybikovna. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima.* Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, ISBN 978-597-9300-481, s. 109 naopak píše, že nejstarší letopis „*Повествование о Бальжин –хатун*“ /Pověst o Balžin-chatun/ podle svého obsahu pochází z období mezi lety 1727-1770, v té samé (Ibid, s. 112) však uvádí, že práce pochází z období mezi lety 1630-1670. Vzhledem ke shodě v desetiletích a rozdílu ve stoletích se lze domnívat, že u data týkajícího se 18. století zřejmě došlo k chybě.

kroniky následující a to jak menší rodové, tak i rozsáhlejší rodovo-lokální, které vznikly spojováním rodových kronik od skupin obývajících určitou oblast.²⁶⁷ Většina těchto rodových kronik, které se podařilo dochovat až do současnosti, však pocházejí až z 19. století a z počátku 20. století. V současnosti existuje okolo třiceti takových letopisů o rozsahu několika stran až několika desítek stran. Nejrozsáhlejší jsou letopisy B. Jumsunova a Š. N. Chobitujeva.²⁶⁸ Některé obsahují řadu detailních popisů týkajících se náboženských představ i šamanských obřadů.²⁶⁹

4.1.2 „PŘEDREVOLUČNÍ“ ODBORNÉ PRÁCE

Z prací první poloviny 19. století nejvíce vyniká dílo **Dorži Banzarova** „*Černá víra, aneb šamanství u Mongolů*“ z roku 1848. Jedná se o první odbornou práci zaměřenou na mongolský šamanismus jakožto samostatný náboženský systém. Autor zpracoval dostupné zdroje o šamanismu obecně, a to včetně náboženských tradic středověkých Mongolů. Ve své práci odmítl v té době všeobecně přijímané stanovisko, že šamanismus je pouhé reziduum nějakého jiného náboženství.²⁷⁰ Banzarov zastával názor o autochtonním původu mongolského (tedy i burjatského) šamanismu a vyslovil svou teorii o tom, že představuje vlastní nezávislý náboženský systém vzniklý v původním kontextu sakralizace prostředí nomádů. Teprve postupně s přílivem nového náboženství - tj. buddhismu tibetské školy Gelugpa neboli šara šašin /žlutá víra/, a de facto v kontrastu s ním, začaly tyto kultury být nahlíženy jako specifická *konfese* – chara šašin /černá víra/.²⁷¹

S rozvojem hospodářské situace na jižní Sibiři se postupně měnila i kultura a to se přirozeně odrazilo na formování dostatečně silné vrstvy inteligence. Vliv evropské (ruské) kultury značně posilovaly pravidelné přílivy politických vězňů,

²⁶⁷ BORONOJEVA, Darima Cybikovna. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, ISBN 978-597-9300-481, s. 109.

²⁶⁸ *Burjatskie letopisi*. Ulan-Ude: Rossijskaja akademija nauk, Sibirskoe otdelenie, Burjatskij institut obščestvennyh nauk, 1995, s. 3-4. a *Istoria Burjat-Mongol'skoj ASSR*: Svazek 1. A. P. Okladnikov. Ulan-Ude: Burmongiz, 1954, s. 361—363.

²⁶⁹ *Ibid.* s. 12–15, 54-68.

²⁷⁰ Na počátku 19. století se objevila řada teorií, které v šamanismu viděly zapomenutou odnož či dokonce degradaci původně jiného náboženství. Blíže viz například ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, 433 s. ISBN 80-720-3153-8, s. 416-418.

²⁷¹ Černaja vera ili šamanstvo u mongolov. BANZAROV, Dorži. *Sobranije sočinenij*. 2. dop. izd. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 1997, ISBN 57-623-1014-0, s. 25 – 58, či ŠČUKIN, N. S. *Šamanstvo u sibirskich narodov. Žurnal ministerstva narodnogo prosvěščenija: Pribavlenie k žurnalu*. 1846, č. 1.

vysídlenců z centrálního Ruska, kteří velmi často představovali kulturní elitu tehdejšího Ruska. Ti se do rozvoje kulturního života svého nového domova velmi rychle zapojovali. Také z toho důvodu se na poli etnografie se zaměřením na studium burjatských duchovních tradic v druhé polovině 19. století objevuje velké množství nových kvalitních prací, které se zaměřují na studium šamanského panteonu, studium a popis obřadů, šamanskou atributiku apod. Velmi často měly tyto práce komparativní charakter a srovnávaly se tak prvky různých šamanských tradic včetně té burjatské. Z nejvýznamnějších odborníků tohoto období stojí za připomenutí historik **S. S. Šaškov**²⁷² (1841-1882), mongolistka, etnografka a folkloristka **G. Gambojeva** (1822-1863),²⁷³ etnograf a folklorista, specialista na mongolské a turkitské národy **G. N. Potanin**²⁷⁴ (1835-1920), etnograf a archeolog **N. N. Agapov** a **D. F. Klement**.

Klíčovou osobností pro studium burjatského šamanismu předrevolučního období lze bezpochyby považovat **M. N. Changalova** (1858-1918), a to zejména díky jeho několika desítek let trvajícím úsilí při rozsáhlém sběru podkladů týkajících se mytologie materiální a duchovní kultury, které uskutečňoval během svých terénních výzkumů u nejrůznějších skupin zejména Předbajkalských Burjatů.²⁷⁵ Díky němu, jak píše, T. M. Michajlov „*Шаманство бурят представило перед ученым миром во всей своей полноте.*“²⁷⁶

Z dalších odborníků působících převážně v první polovině 20. století je třeba zmínit ještě mongolistu **C. Ž. Žamcarana**²⁷⁷ (1881-1942), který sbíral šamanské materiály mezi Předbajkalskými i Zabajkalskými Burjaty a zaměřoval se zejména na šamanské rukopisy a folklor. Část jeho sběrů byla vydána prostřednictvím N. Poppa²⁷⁸ a B. Rinčena.²⁷⁹

²⁷² Blíže viz Šašakov, Serafim Serafimovič. *Irkikipedia.ru: Vše o Priangar'je* [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné z: http://irkikipedia.ru/content/shashkov_serafim_serafimovich.

²⁷³ Blíže viz Gombojev. Slovari i encyklopedii na Akademike: Encyklopedičeskij slovar F. A. Brukgauza i I. A. Efrona [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné: http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/30877/%D0%93%D0%BE%D0%BC%D0%B1%D0%BE%D0%B5%D0%B2.

²⁷⁴ Potanin. Slovari i encyklopedii na Akademike: Encyklopedičeskij slovar F. A. Brukgauza i I. A. Efrona [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/168426/%D0%9F%D0%BE%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%BD>.

²⁷⁵ Matvej Nikolajevič. *Irkikipedia.ru: Vše o Priangar'je* [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné z: http://irkikipedia.ru/content/hangalov_matvey_nikolaevich.

²⁷⁶ MICHAJLOV, T. M. *Iz istorii burjatskogo šamanizma: s drevnejšich vremen po XVIII v. Novosibirsk: Nauka, 1980, s. 22.*

²⁷⁷ Žamcarano, Cyden Žambalovič. *Irkikipedia.ru: Vše o Priangar'je* [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné z: http://irkikipedia.ru/content/zhamcarano_cyben_zhamcaranovich.

²⁷⁸ POPPE, N. *Opisanie mongol'skich «šamanskich» rukopisej Instituta vostokovedenija: ZIVAN, 1932.*

Dalším významným specialistou burjatského šamanismu byl také **V. A. Michajlov** (1882-1925), jehož většina sběrů, které provedl počátkem 20. století, zůstala dlouhá léta ležet v archívu a podařilo se je vydat až v roce 1996.²⁸⁰

4.1.3 STUDIUM BURJATSKÉHO ŠAMANISMU PO ROCE 1917

Počáteční období budování socialismu v Rusku paradoxně představovalo pro studium šamanismu poslední „zlaté období“. Díky tehdejší doktríně, která národům určovala právo na sebeurčení, bylo ještě ve dvacátých letech možné do značné míry pokračovat v terénních výzkumech. V této době také stále pokračoval rozvoj místní inteligence. V Burjatsku, kde se vlastní národní inteligence začala formovat již v druhé polovině 19. století, tak v prvním porevolučním desetiletí došlo k jeho výraznému posílení.

Ačkoliv již v té době začal být šamanismus chápán jako „не только консервативной и реакционной идеологией но и активной контрреволюционной силой в руках класса эксплуататоров“,²⁸¹ přesto podle charakteristické dobové argumentace mohl šamanismus představovat také „oporu protináboženské agitaci obecně, konkrétně ji pak lze využít proti křesťanství“.²⁸² Osudy výzkumu šamanismu v této době můžeme demonstrovat na příkladu autora uvedeného citátu etnografa původem jakutského původu **G. V. Xenofontova** (1888-1938).²⁸³ Jako představitel místní inteligence se zájmem o rozvoj svého národa i svého rodného kraje působil zpočátku velmi aktivně v politickém životě. Jeho etnografické působení začalo až v porevoluční době, kdy mu jeho dosavadní právnická praxe byla z politických důvodů znemožněna. Rozhodl se pro studium medicíny a právě lékařská praxe v terénu mu do značné míry pomáhala získat si důvěru místních obyvatel. Ačkoliv vytvořil

²⁷⁹ RINTCHEN, B. *Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. II.: Textes chamanistes bouriates*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961.

²⁸⁰ Jeho souborné dílo vyšlo teprve v roce 1996, viz MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Sael Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996.

²⁸¹ „Nejen konzervativní a reakční ideologií, ale také aktivní kontrarevoluční silou v rukách třídy vykořisťovatelů“. Viz ŠULUNOV, F. *Proischoždenije i reakcionnaja sušnost' šamanstva*. Ulan-Ude: Burjat-mongol'skoje knižnoje izdatelstvo, 1953, s. 26.

²⁸² XENOFONTOV, Gavriil. *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice: s dodatkem Šamanismus a křesťanství*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2001, 181 s. Capricorn, sv. 7. ISBN 80-720-3334-4, s. 15.

²⁸³ -Blíže viz Ksenofontov Gavriil Vasil'evič. Ljudi i sud'by [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné z: <http://memory.pvost.org/pages/ksenofontov.html>.

svoji vlastní teorii o vzniku i o vlastním jádru šamanismu, jako hlavní cíl si stanovil provést rozsáhlé „záchranné“ etnografické sběry. V letech 1922 a 1926 uskutečnil terénní výzkumy také mezi šamanisty na území západního Burjatska. Během třicátých let své materiály zpracovával až do doby, než ho v roce 1938 v rámci stalinistických čístek stihl soud špiona odsouzeného k trestu smrti.

Stejný osud potkal i dalšího etnografa a archeologa **B. E. Petriho** (1884-1937). Ten se narodil ve švýcarském Bernu, kam do emigrace z Ruska uprchl jeho otec. Po prožitém dětství v Itálii se po amnestii otce v roce 1900 Petri ocitl v Petrohradě, kde se ho po smrti jeho otce ujímá etnograf a orientalista německého původu V. V. Radlov (1837-1918), pod jehož patronátem zahájil vědeckou kariéru pracovníka Muzea antropologie a etnografie Ruské akademie nauk (rus. *Музея антропологии и этнографии Российской Академии наук*). Revoluční rok 1917 jej však zastihl v obklíčeném Irkutsku během jednoho z terénních výzkumů v Předbajkalsku. Tam nakonec zůstal jako pracovník na místní univerzitě a již v roce 1919, ačkoliv válka v této oblasti ještě neskončila, organizoval se svými studenty první etnografické expedice po celé Bajkalské oblasti. Až do poloviny třicátých let prováděl řadu výzkumů a vydal několik prací týkajících se i burjatského šamanismu.²⁸⁴ Koncem května 1937 byl zatčen a obviněn za proněmeckou a proanglickou špionáž a protistátní činnost a koncem roku 1937 byl popraven. Podobný osud stihl i celou řadu jeho spolupracovníků.²⁸⁵

Několik prací týkajících se šamanismu vydal také původem burjatský mongolista **G. D. Cybikov** (1873-1930) známý spíše jako tibetolog a cestovatel. Působil v akademické sféře již před revolucí, během revoluce a po ní se aktivně podílel na budování burjatské autonomie i na vytvoření latinské verze

²⁸⁴ Viz PETRI, B. E. *Stepeni posvyashcheniya Mongolo-Buryatskih shamanov*. Irkutsk, 1926, PETRI, B. E. *Škola šamanov u severnyh burjat*. In: Sbornik trudov prof. i prepod. IGU. Irkutsk, 1928, s. 404-423 a PETRI, B. E. *Stepeni posvjaščeniya mongolo-burjatskich šamanov*. Izvestija BGNII pri IGU. 1928, č. 5, s. 39-75.

²⁸⁵ Ten se narodil ve Švýcarsku, kde v emigraci pobýval jeho otec. Počátkem 20. století po návratu do Ruska otec zemřel a jeho pěstounem se stal V. V. Radlov, pod jehož patronátem také zahajuje svoji vědeckou kariéru. Viz blíže Bergard Eduardovič Petri. *Olennyj narod* [online]. [cit. 2013-02-13]. Dostupné z: http://www.etnografia.ru/aborigen/1_tofa/cccp/petry.htm.

burjatského jazyka.²⁸⁶ Ve dvacátých letech vydal několik prací týkajících se burjatského šamanismu.²⁸⁷

Od poloviny 30. let došlo k značnému úpadku ve studiu šamanismu, který trval až do 60. let. Změna pohledu na šamanismus se časově kryje s obdobím odsouzení a poprav velké části odborníků, kteří se tématem zabývali. Intenzivně pronásledováni začali být i šamani, které stihl stejný osud, jako představitele jakýchkoliv jiných náboženství. Šamanské rituály se z politických důvodů staly veřejně nepřijatelné a začaly se provádět výhradně v soukromí a to za účasti jen nejužšího rodinného kruhu. V této době vznikaly publikace odsuzující šamanismus jakožto zaostalý způsob pojetí světa založený na nedostatečném vzdělání, omezenosti jeho věřících a snaze o vykořisťování těmi, kteří situace obyčejných lidí zneužívají k vlastnímu obohacení. Za příklady takového přístupu může posloužit jedno z prvních děl antišamanské propagandy **I. M. Suslova** „*Šamanismus a boj s ním*“ z roku 1931.²⁸⁸

Z období 2. světové války jsem během svých výzkumů narazil na několik vzpomínek na šamanské obřady, které byly potají pořádány burjatskými rodinami pro zajištění ochrany pro ty, kteří museli nastoupit na frontu. Trend antišamanské propagandy přesto pokračoval i po válce, jak o tom svědčí například práce **F. Šulunova** „*Původ a reakční podstata šamanství*“ vydaná v roce 1953 v Ulan-Ude. Ačkoliv práce obsahuje množství etnografických dat a reinterpretaci toho „*jak šamanisti vidí svět*“, celkové hodnocení šamanství je jednoznačně antisociální a antisocialistické. Konkrétně jmenovaní šamani v této práci jsou představováni jako kontrarevolucionáři sloužící zájmům „*kolčakovsko-semenovské reakce*“ a carství vůbec. Práce je plná názorných příkladů na to, jak šamani negativně působí na pracující třídu: „*В 1938 г. в улус Хандагатай Кабанского аймака приехал шаман Балданов. Он явился к одному колхознику, сын которого был болен. Шаман сказал колхознику, что одна шаманка из его рода, умершая 300 лет тому назад, рассердилась, что ее потомки вступили в колхоз и в наказание им заслала болезнь их мальчику, что она грозит умертвить всех детей, родители которых вступили*

²⁸⁶ Žamcarano, Cyden Žambalovič. *Irkikipedia.ru: Vse o Priangar'je* [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné z: http://irkikipedia.ru/content/cybikov_gombozhab_cebekovich.

²⁸⁷ CYBIKOV, G. D. *Izbrannyje trudy*. Novosibirsk: Nauka, 1981.

²⁸⁸ SUSLOV, I. M. *Šamanstvo i borba s nim*. Moskva: Izdanie komiteta Severa pri Prezidiume VCIK, 1931.

в колхоз. Но эта угроза шамана не действовала на колхозников благодаря разъяснению коммунистов улусаразоблачивших его контрреволюционные проделки."²⁸⁹

V šedesátých letech došlo k mírnému uvolnění situace, což umožnilo I. A. Manžigejevovi, vydání prvních prací o burjatském šamanismu a pozvolná vydavatelská činnost pokračovala i v sedmdesátých letech. Ačkoliv se v této době již upustilo od přímé antišamanistické propagandy, práce přirozeně zůstávají do značné míry poplatné době. Charakteristické pro celou sovětskou školu zůstává metodologie marxistického evolucionismu. To je například zřejmé z úvodu A. P. Okladnikova k práci A. Manžigejeva z roku 1978, podle něhož autor šamanství *„рассматривает [...] как переходную форму от первобытных культов к религии ранеклассового общества [...] в период расслоения родового общины формирование ранеклассового общества, появления в нем шаманской аристократии, ставшей на путь обожествления предков шаманов...“*²⁹⁰

V osmdesátých letech se objevují práce jednoznačně nejvýznamnějšího odborníka na tomto poli, **T. M. Michajlova** (1929– 2010). Burjatský šamanismus patřil k jeho hlavním tématům a kromě více než stovky menších prací se proslavil zejména dvěma monografiemi – *„Z historie burjatského šamanismu (od nejstarších časů do 17. století)“* z roku 1980²⁹¹ a *„Burjatský šamanismus – historie, struktura a sociální funkce“* z roku 1987.²⁹² Jedná se o komplexní díla, v nichž autor zhodnotil dostupné prameny i dosavadní bádání. V prvním případě v tradičním sovětském marxisticko-evolucionistickém duchu autor hledá sociálně-historické souvislosti nejstarších vývojových stupňů náboženství a původ šamanských tradic. Jeho druhá práce detailně analyzuje nejrůznější aspekty burjatského šamanismu ze strukturalistického funkcionalistického hlediska a to na základě

²⁸⁹ „V roce 1838 do Chaldagatamojského ulusu v Kabanském ajmaku přijel šaman Baldanov. Zaměřil se na jednoho kolchozníka, jehož syn byl nemocný. Šaman řekl [tomuto] kolchozníkovi, že jedna šamanka z jeho rodu, která zemřela před 300 lety, se rozzlobila, že její potomci vstoupili do kolchozu a za trest seslala nemoc na chlapce a hrozí smrtí všech dětí, jejichž rodiče vstoupili do kolchozu. Tato hrozba však na kolchozinky neúčinkovala díky vyjasnění komunistů, kteří v ulusu odhalili jeho kontrarevoluční kousky.“ Viz ŠULUNOV, F. *Proischoždenije i reakcionnaja sušnosť šamanstva*. Ulan-Ude: Burjat-mongol'skoje knižnoje izdatelstvo, 1953, s. 27.

²⁹⁰ „zkoumá [...] jako přechodnou formu od prvobytných kultů náboženství raně třídní společnosti [...] v období rozvrstvení otrokářské společnosti formování raně třídní společnosti, objevení se v něm šamanské aristokracie jako přípravy k zbožštění předků šamanů...“ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 3.

²⁹¹ MICHAJLOV, T. M. *Iz istorii burjatskogo šamanizma: s drevnejšich vremen po XVIII v.* Novosibirsk: Nauka, 1980.

²⁹² MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkciony*. Novosibirsk: Nauka, 1987.

kombinace starších pramenů a vlastního terénního výzkumu, který prováděl v 60. a 70. letech v různých oblastech Předbajkalska i Zabajkalska.²⁹³

Ačkoliv práce T. M. Michajlova lze považovat za vrchol šamanských studií celé druhé poloviny 20. století, které se v ruštině objevily, neměli bychom opomenout také další práce z tohoto období. Takovou je například monografie **G. R. Galdanové** „*Dolamaistické víry Burjatů*“ z roku 1987, která vznikla na základě terénního výzkumu mezi Zabajkalskými Burjaty a je zaměřena na staré burjatské náboženské představy, které byly dlouhodobě vystavené vlivu lamaizmu.²⁹⁴

4.1.4 VÝZKUM BURJATSKÉHO ŠAMANISMU OD DEVADESÁTÝCH LET

Již od osmdesátých let se postupně v rámci *perestrojky* začala v Sovětském Svazu uvolňovat politická situace a pomalu se zklidnilo i napětí mezi společností a náboženstvím, které se opět postupně navracelo do běžného i veřejného života lidí. V postsovětské akademické sféře v devadesátých letech ve svých výzkumech pokračovala a **N. L. Žukovskaja**²⁹⁵ a nové práce vycházely také **T. M. Michajlovovi**, většinou však na základě jeho starších výzkumů.²⁹⁶ Pod jejich redakcí vznikly některé rozsáhlé popularizační práce o burjatské kultuře, v nichž je uceleně provedeno shrnutí dosavadních bádání i znalostí tradičních náboženství včetně šamanských tradic Burjatů.²⁹⁷

Objevuje se však řada nových odborníků, kteří se většinou specializují na lokální formy duchovního života a v případě šamanismu na jeho vztahy k různým lokalitám a posvátným místům. Za nejvýznamnější práce tohoto druhu založené na dlouhodobých bádáních v terénu na přelomu počátku třetího tisíciletí lze považovat například monografii **S. G. Žambalovové** „*Profánní a sakrální světy*

²⁹³ Issledovatel' burjatskogo šamanizma. *Novosti Bajkal'skogo regiona* [online]. [cit. 2013-03-14]. Dostupné z: <http://www.zabaykal.net/ulan-ude/issledovatel-buryatskogo-Šamanizma>.

²⁹⁴ GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987.

²⁹⁵ Například ŽUKOVSKAJA, N. L. Neošamanizm v Burjatii. ABAJEVA, Ljubov' Lubsanovna a Natalja L'vovna ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 390-396 nebo *Vozraždenie buddizma v Burjatii: Problemy i perspektivy*. Moskva: Institut etnologii i antropologii RAN, 1997. ISBN 5201137113.

²⁹⁶ Ibid, s. 8 -29.

²⁹⁷ Například *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomonmyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0.

*Olchonských Burjatů*²⁹⁸ z roku 2000, **C. D. Gambojeva** „*Kultovní místa Barguzinské doliny*“,²⁹⁹ **D. C. Cydenovové** „*Predstavlenie aginskich burjat o žizni i smertia*“³⁰⁰ a výjimečnou práci **O. A. Šaglanovové** „*Tradicionnyje verovanija tunkinskich Burjat*“ z roku 2007.³⁰¹

Na burjatský šamanismus jakožto na samostatné téma se zaměřil etnograf **M. D. Zomonov**, který za posledních patnáct let vydal několik menších monografií a encyklopedických brožurek³⁰² věnovaných jak tradičnímu, tak i současnému burjatskému šamanismu. V nich se na šamanismus zaměřuje jako na vlastní celostní ezoterický náboženský systém.³⁰³

V jistém smyslu za odvážnou lze považovat anglicky psanou práci mladého ruského badatele **Dmitryje Ermakova** „*Bø a Bön*“³⁰⁴ z roku 2008. Autor v této práci hledá vzájemné vztahy a souvislosti mezi burjatskými šamanistickými tradicemi a tibetským náboženstvím Bon. Ačkoliv v tomto počínání není autor zcela ojedinělý, jeho práce představuje nejkomplexnější dílo, navíc založené i na datech získaných během vlastních terénních výzkumů. Třebaže o teorii autora lze pochybovat, jeho práce přináší celou řadu zajímavých podrobností získaných během jeho bádání po Předbajkalsku i Zabajkalsku v 90. letech 20. století.

Od devadesátých let se také začalo objevovat množství prací popularizačního a propagačního charakteru. Ty jsou vydávány většinou samotnými šamany a mnohé z nich se přitom za odborné práce spíše jen vydávají. Příkladem může být monografie známého olchonského šamana **V. V. Chagdajeva** „*Šamanizm i mirovye religii*“ z roku 1998.³⁰⁵ Tato práce se, kromě stručného

²⁹⁸ ŽAMBALOVA, Sesegma Gendenovna. *Profannyj i sakral'nyj miry ol'chonskich burjat (XIX-XX vv.)*. Editor N Aleksejev. Novosibirsk: Nauka, 2000, 394 s., [4] s. barev. obr. příl. ISBN 50-203-2317-9.

²⁹⁹ GOMBOJEV, B. *Kul'tovye mesta Barguzinskoj doliny*. ISBN 978-589-6100-843.

³⁰⁰ CYDENOVA, D. C. *Predstavlenija aginskich burjat o žizni i smerti*. Novosibirsk: NGU, 2009. ISBN 9785943568626.

³⁰¹ ŠAGLANOVA, O. *Tradicionnyje verovanija tunkinskich burjat (vtoraja polovina XIX-XX v.)*. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2007. ISBN 978-579-2501-973.

³⁰² Autor pod různými názvy několikrát vydal i slovník burjatského šamanismu. Například viz ZOMONOV, M. D. *Slovar burjatskogo šamanizma*. Ulan-Ude: Burjaad unen, 2006, nebo ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406. Uvedené slovníky však zpracováním tématů nedosahují úrovně práce I. M. Manžigejeva z roku 1978. Srov. MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978.

³⁰³ Například ZOMONOV, M. D. *Ezoteričeskaja kul'tura burjatskogo šamanizma*. Ulan-Ude: BNIPK VSGAKI, 2007.

³⁰⁴ ERMAKOV, Dmitry. *Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha*. Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3.

³⁰⁵ CHAGDAJEV, V. V. *Šamanizm i mirovije religii: nekotoryje voprosy vzaimootnošenij burjatskogo šamanizma s buddizmom i christianstvom v Bajkal'skom regione: obščee u šamanizma s buddizmom*

etnograficko-historického představení burjatského šamanismu více zabývá morálkou současné burjatské společnosti a vzájemnými vztahy mezi šamanismem, buddhismem a křesťanstvím zejména z ezoterického úhlu pohledu. Autor se pokouší o jakousi syntézu, v níž volně přechází mezi některými aspekty jednotlivých náboženství, většinou vsazených do určitého omezeného kontextu, aby je poté mohl ukázat jako vzájemné paralely. Charakteristickou argumentací jeho práce je to, že šamanismus představuje jádro všech náboženství a díky správné znalosti šamanských praktik je možné dosáhnout úspěchu i v jiných duchovních směrech.

V této době byly vydávány i další monografie a novinové články osvětového charakteru. Nejvýznamnějšími jsou dvoudílná kniha **B. D. Banzarova** „*Tajemství a praxe šamanismu*“,³⁰⁶ monografie Američanky burjatského původu **Sarangerel** s názvem „*Volání šamana*“,³⁰⁷ či práce burjatské šamanky **Nadi Stepanovové** „*Ta, jež vzývá bohy - Životní příběh jedné burjatské šamanky vyprávěný Sicilii D'Arista*“³⁰⁸ publikované v italštině, kde autorka posledních deset let žije. Všechny tyto práce vznikaly s cílem rozšířit všeobecné povědomí o burjatském šamanismu a jeho rituální praxi.

V období postupujícího úpadku komunismu v SSSR koncem 80. let a v 90. letech se o současnou situaci autochtonních etnik Střední Asie a Sibíře začali více zajímat také **odborníci ze západní Evropy a z USA**. Za zcela nejrozsáhlejší práci lze považovat monografii francouzské antropoložky se specializací na mongolskou kulturu **Roberte Hamayon** z roku 1990 „*Hon na duši- náčrt jedné teorie o sibiřském šamanismu*“.³⁰⁹ V této práci je velmi detailní popis celé situace založené na hluboké znalosti problému, kvalitním zpracování všech publikovaných materiálů a vlastním terénním výzkumu. Kolem Roberte Hamayon postupně vznikl kolektiv odborných pracovníků složený většinou z jejich

i christianstvom i ego otlichije ot mirovych religij. Irkutsk: Izd.d. GP "Irkutskaja obl. tip.", 1998. ISBN 57-971-0025-8.

³⁰⁶ Kniha byla vydána několikrát (1999, 2003, 2008). V této práci bylo použito druhé vydání, viz BAZAROV, B. D. *Tainstva i praktika šamanizma*. Ulan-Ude: Respublikanskaja tipografija, 2003, 236 s. V roce 2009 byla vydána třetí část této knihy. Viz BAZAROV, B. D. *Tainstva i praktika šamanizma: Čelovek vo vremeni i prostranstve*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Burjatskogo gosuniversiteta, 2009, 206 s.

³⁰⁷ SARANGEREL. *Zov shamana: Drevnie tradicii i duchovnyje praktiki*. Moskva: izd. torg. dom Grand, 2003. ISBN 5-8183-0693-3.

³⁰⁸ STEPANOVA, Nadia. *L'invocatrice degli dei: storie di vita di una sciamana buriata raccontate a Sicilia D'Arista*. Milano: Xenia, 1998. ISBN 88-727-3263-8.

³⁰⁹ HAMAYON, Roberte. *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Soc. d'Ethnologie, 1990. ISBN 29-011-6135-9.

studentů z oddělení Religionistiky (Náboženství Severní Asie) EPHE v Paříži³¹⁰ zaměřený právě na antropologii jižní Sibiře a Mongolska.

Obdobně zaměřený kolektiv vznikl i na výzkumném ústavu MIASU (Mongolia and Inner Asia Studies Unit)³¹¹ při Univerzitě Cambridge kolem profesorky **Caroliny Humphrey**. Ta, kromě své dizertace věnované magickým kresbám v burjatském náboženství (1973) se regionem jižní Sibiře a Mongolska zabývala v období politické a hospodářské transformace. Pro téma této dizertace je zajímavá zejména práce „*Shamans in the city*“ zabývající se rozvojem městského šamanismu v postsovětském Burjatsku.³¹²

V devadesátých letech podnikla terénní výzkumy na jižní Sibiři a v Mongolsku americká antropoložka **Eva Jane Neumann Friedman**, která svoji dizertaci „*Posvátná geografie: Šamanismus v buddhistických republikách Ruska*“ z roku 1998 věnovala šamanismu v době postsovětské transformace v Kalmycku, Tuvě a v Burjatsku.³¹³

Zajímavá práce „*Šanar*“³¹⁴ vznikla ve spolupráci burjatsko-ukrajinského týmu vedeného Virlanou Tkacz, která v roce 1996 uskutečnila expedici do Aginského burjatského autonomního okruhu, kde se zúčastnila obřadů vedených šamanem Bajrem Rinčinovem, s nímž také vedla rozhovory. Na základě jejich výzkumů vznikla publikace překladů šamanských invokací s vysvětlením základních atributů šamana.³¹⁵

Za velmi zajímavý a často přehlížený zdroj informací o současné situaci burjatského šamanismu mohou posloužit práce mladých badatelů, etnologů, antropologů i religionistů, kteří prováděli vlastní terénní výzkum. Výsledky jejich

³¹⁰ La section Sciences religieuses (Religions de l'Asie septentrionale) l'École pratique des hautes études (EPHE).

³¹¹ MIASU: *Mongolian and Inner Asian Studies Unit* [online]. [cit. 2013-05-13]. Dostupné z: <http://innerasiaresearch.org/>.

³¹² Publikováno jak článek (viz HUMPHREY, Caroline. *Shamans in the city*. *Anthropology Today*. 1999, roč. 15, č. 3, 3 - 10.) a také jako kapitola knihy *Shamans in the city*. HUMPHREY, Caroline. *The unmaking of Soviet life: everyday economies after socialism* / Caroline Humphrey. Ithaca: Cornell University Press, 2002, xxvii, 265 p. ISBN 08-014-8773-0, s. 202 – 222.

³¹³ Viz FRIDMAN, Eva Jane Neumann. *Sacred geography: shamanism among the Buddhist peoples of Russia*. Budapest: Akadémiai Kiadó, Published for the International Society for Shamanism Research, 2004, xiv, 324 p. ISBN 96-305-8114-0. V této práci byla využita kopie dizertace z knihovny BNC SO RAN v Ulan-Ude. Viz NEUMANN FRIDMAN, Eva Jane. *Sacred Geography: Shamanism in the Buddhist Republic of Russia*. Dizertační práce. Brown University, Department of Anthropology. Vedoucí práce neuveden.

³¹⁴ TKACZ, Virlana, Sayan ZHAMBALOV a Wanda PHIPPS. *Shanar: dedication ritual of a buryat shaman in Siberia as conducted by Bayir Rinchinov*. 1st ed. New York: Parabola books, 2002, x, 182 s. ISBN 09-304-0757-1.

³¹⁵ Z rozhovorů s Alexanderem Chantajeve, který se expedice účastnil jako fotograf. Z terénního výzkumu, červen 2008, Ulan-Ude.

bádání jsou v některých případech publikovány, většinou se však jedná o samostatné diplomové a dizertační práce, dostupné obvykle pouze v knihovnách univerzit, kde vznikly.

4.1.5 OHLASY V ČESKÉM PROSTŘEDÍ

Jako samostatná podkapitola jsou uvedeny práce české, které se týkají tématu náboženského života Burjatů. Toto téma není a nikdy nebylo výraznějším předmětem odborného zkoumání v českých zemích. Opomeneme-li bratra Oldřicha z Čech, který se však o těchto oblastech nijak zvlášť ve svém cestopise nezmiňoval, nejsou ani žádní středověcí či novověcí čeští cestovatelé či misionáři, kteří by z Bajkalské oblasti přinesli jakékoliv svědectví.

První doložení Češi, kteří se v této oblasti pohybují, jsou teprve krajané, působící v Irkutské gubernii koncem 19. století. Vzhledem k tomu, že se však jedná spíše o podnikatele, architekty a botaniky, etnografie jižní Sibíře zůstává stranou jejich zájmu.³¹⁶

Hlubší vzájemné vztahy Bajkalské oblasti a Čech vznikají s přesunem **legionářů** koncem první světové války. Tzv. „běločeši“, jak zůstali uchováni v pamětech obyvatel Ruska až do 90. let díky sovětské komunistické historiografii a školní propagandě, figurují až dodnes v některých vyprávěních místních obyvatel. Nejvýznamnější z osobností českého původu byl jednoznačně rudý komisař Jaroslav Hašek. V období jeho politického působení v Irkutsku v roce 1918 začaly být vydávány první noviny v burjatském jazyce „Ur“ (čes. Úsvit)³¹⁷, do kterých sám aktivně přispíval.³¹⁸

Zcela ojedinělou práci o burjatské kultuře i náboženství představuje knížka československého legionáře **Adolfa Zemana (1882-1952)** „*V kraji šamanů a lamů*“ z roku 1923.³¹⁹

³¹⁶ Viz například Zenon Svatoš: Istorija stan i sudeb. Nezabudka. 2011, 1 (16), s. 4-6. Dostupné z: http://issuu.com/nezabudka/docs/nezabudka_2011-1.

³¹⁷ Jaroslav Gašek: Iskatel' preključenij. Izdatel'skaja gruppa nomer adin [online]. [cit. 2013-04-10]. Dostupné z: <http://pressa.irk.ru/kopeika/2005/37/009001.htm>.

³¹⁸ Pověst Haška je však rozporuplná. Kromě obecné popularity mezi Burjaty jsem během svého terénního výzkumu byl také konfrontován s tvrzením, že to byl právě Jaroslav Hašek, který, jakožto ruský komisař v Irkutsku stál za pronásledováním a popravami místních šamanů. Z terénního výzkumu, srpen 2008, Ulan-Ude.

³¹⁹ Pojednání o šamanismu viz ZEMAN, Adolf. *V kraji šamanů a lamů: obraz ze života mongolských Burjatů*. Praha: Památník Odboje, [1923], s. 87-117.

České odborné práce o duchovním životě Burjatů vznikají až v devadesátých letech. V první řadě je třeba připomenout práce religionisty **Luboše Bělky**, který se však zaměřuje především na tibetský buddhismus Burjatů,³²⁰ stejně jako někteří jeho studenti z Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně. Stručná studie založená na krátkodobém terénním výzkumu „*Buddhismus, fragmenty šamanismu a jejich funkce ve společenském životě burjatského venkova*“ Pavlína Brzákové byla v roce 1994 publikována v časopise Ústavu etnologie Univerzity Karlovy *Studia ethnographica*.³²¹ Několik článků publikoval v posledních letech i autor této dizertační práce,³²² který v srpnu 2005 uspořádal výstavu v Regionálním muzeu v Kolíně s názvem „*Věčně modré Nebe – šamanismus v Burjatsku*“.

Podobně omezené jsou zdroje informací, například zprostředkované **překlady zahraniční literatury**. Mezi nejzajímavější zahraniční práce v češtině týkající se tohoto tématu patří v současnosti překlady výběru z díla Gavriila Xenofontova³²³ a cestopis Anny Reid „*Šamanův plášť – dějiny domorodých národů Sibíře*“ v níž je Burjatům, jejich kultuře a náboženství v devadesátých letech věnována samostatná kapitola.³²⁴

³²⁰ Nejrozsáhlejší prací na toto téma byla monografie BĚLKA, Luboš. *Tibetský buddhismus v Burjatsku*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2001, 349 s. Religionistika, sv. 10. ISBN 80-210-2727-4.

³²¹ BRZÁKOVÁ, Pavlína. *Buddhismus, fragmenty šamanismu a jejich funkce ve společenské struktuře burjatského venkova*. In: *Studia Ethnographica VIII*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1994, s. 157-164.

³²² Například HAVLÍČEK, Marek Aurel. Contemporary Situation of Buryatian Shamanism. In: *Anthropology of/in the post-socialist world*. 1st ed. Voznice: Leda, 2008, s. 163-171. ISBN 978-80-7335-120-5 a HAVLÍČEK, Marek. Process of Revitalization of The Shamanic Cults among The Aginsk Buriats. In: *Variety of Anthropological Knowledge: 7th Annual Anthropological Symposium*. Plzeň: University of West Bohemia in Pilsen, 2009. ISBN 978-80-7043-863-3.

³²³ XENOFONTOV, Gavriil. *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice: s dodatkem Šamanismus a křesťanství*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2001, 181 s. Capricorn, sv. 7. ISBN 80-720-3334-4.

³²⁴ REIDOVÁ, Anna. *Šamanův plášť: dějiny domorodých národů Sibíře*. 1. vyd. v českém jazyce. Překlad Daniela Feltová. Praha: BB art, 2004, 233 s., [16] s. obr. příl., (některé barev.). ISBN 80-734-1146-6.

4.2 STRUKTURA BURJATSKÉHO ŠAMANISMU

Základní tradiční burjatské představy o světě a jeho fungování, stejně jako v jiných sibiřských šamanistických kosmologiích, jsou založené na představě určitého „*vertikálně*“ uspořádaného světa tak, jak jej popisovali někteří etnografové 19. století. Asi nejvýznamnějším zastáncem tohoto pojetí byl Mircea Eliade, který vyjádřil názor, že členění světa na horní, střední a dolní svět je základem všech šamanských koncepcí nejen v Severní a Střední Asii, ale de facto na celém světě.

Rozdělení světa na **tři vertikálně uspořádané sféry** je možné i v případě burjatského šamanismu a do značné míry tomu bude odpovídat předložená struktura členění panteonu v této práci. Přesto, jak bude patrné v dalších částech, v žádném případě **se nejedná o univerzální způsob členění platný v celém burjatském šamanismu**, ale spíše o konvenční vědecký způsob zvolený pro usnadnění orientace čtenáře, kterému je „*konkrétní*“ způsob pojmání světa bližší.

V případě burjatského šamanismu se dá velmi úspěšně polemizovat o existenci třech světů jako hlavních kategorií a stejně tak se dá polemizovat i o jejich vertikálním uspořádání. Stejným způsobem by bylo možné rozdělit šamanský panteon na dvě části odpovídající dvěma nejdůležitějším božstvům – Nebi a Zemi. Svět podsvětí pak lze ztotožnit s jednou z nebeských říší, severovýchodním nebem.³²⁵ Pokud bychom analýze podrobili vzájemné vztahy jednotlivých bytostí šamanského panteonu, pravděpodobně bychom se museli omezit na jedinou kategorii, kterou je Nebe stojící na vrcholu celé pyramidy všech božstev, jež pak obývají různé úrovně světa. Jiný velmi běžný způsob členění představují světové strany – v některých případech dvě (východ – západ), v jiných všechny čtyři. V rámci struktury **členění světa na tři hlavní části**, která je v této práci zvolena pro představení celého duchovního světa Burjatů, se alternativními způsoby možného odlišného uspořádání v různých kontextech také průběžně dotkneme.

V tříčlenném vertikálním uspořádání kosmu (totalitě světů) je člověku nejbližší jeho vlastní svět, v němž žije, tedy svět střední. Ten je tvořen v první řadě životním prostředím obyvatel zemského povrchu v celé jeho úplnosti. Tradiční kosmologie Burjatů-šamanistů je animistická - celý svět je tedy pojmán jako

³²⁵ Blíže viz podkapitola [4.2.4 Bytosti záhrobního světa na str. 124.](#)

„*oduševnělý*“. Každé místo, věc, krajinný prvek, jakákoliv vlastnost, stejně jako lidská činnost či přirozený přírodní proces, vše co dokáže člověk vnímat svými pěti smysly zachytit nebo abstrahovat myslí, může být svým osobitým způsobem považováno za živé, neboli může mít svého vlastního „*ducha*“, respektive pána, vládce či ochránce. Navíc jeden konkrétní jev nikdy není oproštěn od vlivu těch ostatních, a proto takové bytosti jsou vzájemně provázány ve své vlastní složité „*sociální*“ struktuře, jejíž klasifikace je na následujících stranách podrobena analýze.

Animistický koncept není jediný, který klasická etnografie dokáže do burjatského šamanismu promítnout. Další zcela běžné „*typologické systémy*“,³²⁶ které v něm lze najít, mohou být například kult předků, fetišismus, jehož prvky se vyskytují v podobě ongonů,³²⁷ amuletů a talismanů v nejrůznějších podobách a tvarech. Obdobné je to i s uctíváním různých přírodních objektů, zejména hor, skalnatých útvarů, řek, brodů, horských vrcholů, sedel, průsmyků i úpatí. Mezi etnografy se zvláštní pozornosti těšily také témata čarodějnictví, magie a totemismu.

Struktura a kosmologie tradičního burjatského šamanismu v porovnání s ostatními sibiřskými národy je velmi bohatá a komplikovaná.³²⁸ V procesu jejího vytváření sehrála roli složitá a nepřehledná etnogeneze Burjatů, která nebyla zakončena dříve než v 19. století, přičemž značná vnitřní diferenciaci jak na rodové (rodovo-kmenové), tak i na teritoriální (rodovo-teritoriální) úrovni mezi jednotlivými skupinami přetrvává až doposud. Výrazné stopy v této kosmologii mohou nést i méně typické etnické a kulturní vlivy, jejichž původ není zcela jednoznačně prokázán a které buď sehrály roli v etnické minulosti Bajkalského regionu, nebo ovlivnily některé z proto-burjatských skupin na územích mimo tento region.³²⁹ Naopak výraznými prvky, které spojovaly různé předbuddhistické náboženské tradice, byly kulty společné všem mongolským etnikům, jako tradiční kult nebe, země, ohně, vody, Slunce a Měsíce. K nim se

³²⁶ POSPÍŠIL, L. *Systémy víry: náboženství a magie* In: Český lid – suplement, 1994, s. 390.

³²⁷ Slovo ongon má několik relativně odlišných pojetí, v tomto případě se jedná o zasvěcenou figurku.

³²⁸ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i socialnije funkcii*, Novosibirsk. Nauka, 1987, s. 9.

³²⁹ Z nejvýraznějších příkladů lze uvést skupiny Mongolů, které v několika vlnách přicházely do jižního Zabajkalska a do Předbajkalska ještě v 17. století, nebo Chorinské skupiny, které do Zabajkalska přechovaly pravděpodobně z oblastí Vnitřního Mongolska. Blíže viz kapitola [2.7 Etnická mapa Bajkalské oblasti pod ruským vlivem s. 33](#).

postupně pod vlivem kulturní difuze přidávaly další prvky a části struktur duchovních tradic různých menších skupin, které byly s pokračující burjatizací celé Bajkalské oblasti mezi 17. až 20. stoletím vstřebány.³³⁰

V komplikovanosti burjatského šamanského panteonu se odráží sociální struktura Burjatů samotných, která v porovnání s jinými sibiřskými autochtonními skupinami je více diferencována. V představách Burjatů o duchovním světě se to pak přímo projevuje ve struktuře vzájemných často komplikovaných a nejednoznačných vztahů různých bytostí, mezi nimiž, jakožto hlavní způsoby členění a orientace v panteonu fungují analogické modely příbuzenství a (ne-)přátelství jako u lidí na zemi. Jednotlivé bytosti mají různé tituly s odpovídajícím „sociálním statusem“ a nacházejí se v různých vzájemných vztazích a závislostech. Celá struktura se stává ještě méně přehlednou tím, že používané tituly a přídomky mohou mít odlišný výklad a lze je různě kombinovat. Přídomky představují spíše označení anebo kategorii „společenského - duchovního“ statusu, kterému se ta která bytost v panteonu těší, nebo vypovídá o původu entity, jejím charakteru, zvláštnosti, individualitě nebo roli, kterou hraje v lidské společnosti. **Nejčastějšími tituly** či **přídomky**, jimiž jsou duchové a božstva obdařena jsou Nojon (bur. *ноён*, tj. pán, vlastník, hospodář), Chan (bur. *хаан*, tedy chán), Chatan (bur. *хатан*, tj. paní), Ongon (bur. *онгон*), Burchan (bur. *бурхан*, tj. bůh), Tengri (bur. *тэнгэри*, tj. Nebešťan), Zajan (bur. *заян*, tj. duch-ochránce), Budaal (bur. *будаал*, tj. spadlý (z nebe)), Mergen (bur. *мэргэн*, přesný, rozumný, střelec), Baabaj (bur. *баабай*, tj. otec), Ežen (bur. *эжэн*, tj. vládce), Eche (bur. *эхэ*, tj. matka), a Esege (bur. *Эсэгэ* tj. otec).

Prací zejména ruských etnografů 19. století a počátku 20. století, kteří se zabývali tradičním panteonem různých skupin Burjatů, je celá řada. Jejich komparativní a strukturalisticko-funkcionalistické práce šedesátých až osmdesátých let 20. století nabízejí zjednodušené přístupy uspořádání duchovního světa Burjatů-šamanistů na základě možných kategorií tak, aby umožnily proniknout do této složité struktury. O ní již v 19. století prohlásil ruský

³³⁰ Takovým příkladem mohou být kult Erlen-chana (bur. *Эрлиг хаан*, *Эрлин хаан*, *Эрлэн хаан*), rozšířený hlavně mezi turkitskými národy Sibiře (Altajci, Jakuti, Chakasové atd.), případně kulty Božstev chladu či Sajtanských božstev.

etnograf N. S. Ščukin³³¹ „Начните сами делать выводы из всех рассказов, вы запутае­тес в хаосе догадок и раскрычени.“³³² Základem burjatského šamanismu, stejně jako ostatních mongolských i dalších středoasijských nebeských kultů, je základní ditochomie dvou hlavních božstev, dvou existenčních principů Otce Nebe a Matky Země. Nebe, tedy mužský princip **Věčné Modré Nebe Chuche Munchе Tengeri** (bur. Хүхэ Мүнхэ Тэнгери, Хүхэ Мүнхэ Тэнгэри) představuje nejvyšší nehmotný mužský aktivní princip existence. Komplementárně k němu existuje ženský princip Matky Země,³³³ u většiny Burjatů tradičně označované jako **Vládce Země Gazar Dajdin Ežin** (bur. Газар Дайдин Эжин), u alarských Burjatů **Edugen** (bur. Эдуген) nebo **Etugen** (bur. Этуген), u Echiritských Burjatů **Ul'gen-Eche** (bur. Ульген-Эхэ). Představuje nejobecnější materiální ženský pasivní princip a je běžně personifikován jako stařena. Má vztah k materiálnímu bohatství, hojnosti, dostatku a plodnosti.

V níže uvedeném přehledu byla použita **upravená klasifikace T. M. Michajlova**.³³⁴ Provedené změny se týkají **zvýraznění klasifikačních kritérií** vzhledem k častému výskytu bytostí zařaditelných do více kategorií zároveň. Předložené členění je **navíc zjednodušené**, jelikož nepředstavuje hlavní téma této dizertace, je však nutné ji uvést pro pochopení základních vztahů tradičního panteonu vyplývajících z různých kultů i rozdílných úrovní jejich rozšíření.

³³¹ Ruský spisovatel, etnograf a vlastivědec, nezaměňovat s jeho jmenovcem a synovcem (1836-1970), který byl známý irkutský spisovatel, publicista a politický aktivista. Blíže například Ščukin. *Sibirskaja zaimka* [online]. [cit. 2013-01-10]. Dostupné z:

<http://zaimka.ru/person/shilovski6.shtml>

³³² „Udělejte si sami závěry ze všech vyprávění, ztratíte se v chaose domněnek a smyšlenek..“ ŠČUKIN, N. S. Šamanstvo u sibirskich narodov. *Žurnal ministerstva Nar. Prosvjaščeniya*. 1846, č. 1, s. 46-61.

³³³ To neplatí vždy, například u *Balaganských Burjatů* se za „Pána Země“ považoval **Dabaj Sagan Nojon** (bur. Дабан Саган ноюн) a jeho žena **Delente Sagan Chatan** (bur. Дэлэнтэ Саган хатан). Viz MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 10.

³³⁴ Ke změnám v klasifikaci bylo přistoupeno mimo jiné také na základě konzultace s jejím původním autorem, které proběhly v srpnu a září roku 2004 a srpnu 2006 a červenci 2008 v Ulan-Ude. T. M. Michajlov sám si byl vědom problematičnosti výběru vhodných klasifikačních kritérií, která spíše podléhají účelu třídění, a nelze je tedy považovat za jakkoliv univerzální. V době našeho prvního setkání T. M. Michajlov chystal celou původní práci vydat znovu s výraznými úpravami. Tyto chystané změny se neměly týkat pouze ideologického rámce, v němž práce psaná v polovině osmdesátých let musela být z politických důvodů zakotvena. Autor v době našich setkáních zvažoval sestavení nového díla, které by vypořádalo s tím, že „...v současné době neexistuje seriózní a ucelená publikace na toto téma a ta moje je nevyhovující...“ (Z terénního výzkumu, T. M. Michajlov, Ulan-Ude, září 2004.) Během našich následujících setkání v roce 2006 však od tohoto záměru upustil a to jednak z důvodů zdravotních a také jelikož měl krátce předtím problémy s vydáním své poslední práce. Podle jeho vyprávění měl další knihu, jejíž jediný exemplář rukopisu se údajně vydavateli záhadně ztratil. Jediným jeho dílem zabývajícím se právě strukturou burjatského šamanismu zůstala tak jeho práce vydaná v roce 1987. Viz MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 287.

Primárním klasifikačním pravidlem rozdělení ostatních bytostí bude členění na ežiny (bur. *эжин*) a ostatní. Sekundárně je při vydělování dalších skupin používáno kritérium jejich příslušnosti respektive původu k jednotlivým sférám podle vertikálního rozdělení světa. Pokud je toto těžko zjištělné nebo to pro danou bytost není určující, následuje rozčlenění podle funkce ve vztahu k člověku. U druhé skupiny „*neežinů*“, tedy ostatních bytostí, jsou použity kategorie podle zavedených burjatských tradic. Samostatně je popsána klasifikace duší lidského původu.

Pozměněna byla také struktura, v níž jsou postupně ežinové tří sfér představováni. T. M. Michajlov začíná klasifikaci od středního světa, který je lidem nejbližší a hraje proto nejvýznamnější úlohu při jejich percepci duchovního světa. Z hlediska Michajlovova strukturo-funkcionalistického přístupu se jedná o logický postup, ovšem na základě zkušeností z terénních výzkumů je evidentní, že pro optimální pochopení celého modelu a struktury burjatského panteonu je vhodnější začít od nejvyšších bytostí Nebešťanů-Tengrů tak, jak to činí i sami šamani. Kromě důležitosti, které tato vyšší božstva v burjatském šamanském panteonu hrají, je to také proto, že z vyšší nebeské sféry se počíná celá logická struktura i hierarchie a božstva nebeského původu v ní představují nejdůležitější bytosti-vládce ostatních sfér.

4.2.1 EŽINOVÉ

Jde o nejběžnější titul **označující Vládce, Pána** (bur. *эжин*) a to určitého místa, objektu, kvality, vlastností, činnosti či procesu. Ežinů znají Burjati velké množství. Jedná se obvykle o bytosti *nelidského* původu, ale mohou jimi být i zemřelí šamani či duše obyčejných lidí. Označení Ežin obvykle doprovází ještě nějaký další titul, buď upřesňující původ, například Tenger, Chán, nebo doplňující další specifikace, například Ongon (Ochranný duch), Bábaj (Praděd) atd.

Následující základní **členění Ežinů** je rozděleno **podle toho, čeho jsou jednotlivé bytosti ochránci či vládci. Nikoliv podle jejich původu**, který je většinou nebeský. Lokace jejich působení či primární funkce rozhoduje

o přiřazení kurčitému světu. Otázkám případného sporného přiřazení bude věnována zvláštní pozornost v rámci konkrétních případů.

Kromě toho, že duchové měli své rodiny a potomstvo, žili v systému rozsáhlých příbuzenských vztahů, kde bylo možné vždy najít alespoň nějakého „příbuzného“ z řad vyšších bohů – Nebešťanů Tengrů. Příbuzenské, zejména filiační (descendenční) vztahy zásadním způsobem určovaly celkovou pozici ve struktuře panteonu. Nejvyšší pozici přitom vždy zastávali Nebešťané Tengrové.

4.2.2 EŽINOVÉ VRCHNÍHO SVĚTA

Nebe je v burjatském pojetí chápáno, kromě vlastního materiálního hmotného pojetí skutečného nebe, také jako nejvyšší bytost **Věčné Modré Nebe Chuche Munche Tengeri** (bur. *Хүхэ Мүххэ Тэнгэри, Хүхэ Мүххэ Тэнгэри*), které představuje prapůvodní oživující nehmotný princip. T. M. Michajlov upozorňuje, že v pojetí pasteveckých národů Střední Asie, jmenovitě u mongolských a řady turkitských etnik, představa **Věčného Modrého Nebe Chuche Munche Tengeri**, není zcela totožná s představou nejvyššího Boha v křesťanském pojetí. Je třeba se na něj dívat „v kvalitě abstraktní religiózní síly, ztělesňující rozum, účelnost a vyšší spravedlnost“,³³⁵ která je zároveň zdrojem veškerého života. Jedná se o doplňující mužský princip k již zmíněnému ženskému protějšku **Zemi Gazar dajdin Ežin** (bur. *Газар даудин эжин*), která je komplementárně oživující energií a dodává veškerou potřebnou materii k jejímu uskutečnění. Tímto způsobem se oba principy a základní dualita **otce Nebe** a **matky Země** vzájemně doplňují a zůstávají nerozdělitelné.

V burjatské šamanistické kosmologii je nebe pojímáno zároveň jako prostředí či samostatná sféra. **Nebe Tengri** v tomto ohledu představuje **Horní svět**, neboli **Vysoký svět Under delchej** (bur. *ундэр дэлхэй*). Nebeský svět je plný antropomorfizovaných bytostí a tak lze bez nadsázky říci, že je „sociálně

³³⁵ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 12.

strukturován“ a to dle lidské předlohy. Všechny bytosti, které tento svět obývají, tedy nebeští bohové neboli **Nebešťané Tengri**³³⁶ (bur. *тэнгри, тэнгэри*), jsou podřízeni vůli a síle nejvyšší bytosti Věčného Modrého Nebe Chuche Munche Tengri a účastní se realizace jeho záměrů, jež zůstávají obyčejným lidem zcela utajeny.

Nebešťané představují v duchovním světě Burjatů nejmocnější a nejvyšší skupinu bytostí. Způsob jejich žití je obdobou života elit burjatské společnosti - tedy bohatých rodových náčelníků. Tengrové vlastní rozsáhlé „*materiální*“³³⁷ statky a stáda koní, mají velké rodiny a jsou vzájemně provázáni příbuzenskými vztahy. Lidem se Tengriové mohou zjevovat v meteorologických jevech a úkazech, například Nebešťan Měkký sníh Budurgu Sagaan Tengri (bur. *Будургу Сагаан тэнгри*), nebo **Nebešťan Drobný bílý sníh Menderi Tengri** (bur. *Мендери тэнгри*). Někteří z Tengrů „*ztělesňují lidský život v různých podobách*“,³³⁸ činnostech či oblastech lidského konání, například **Nebešťan Války**³³⁹ **Dajčin Tengri** (bur. *Дайчин тэнгри*), **Nebešťan Dávající štěstí Dzol dzajagači Tengri** (bur. *Дзол заягачи тэнгри*). Velmi specifickou roli v burjatském šamanismu hrají kovářské kulty, jejichž ochránci byli nebeského původu a dokonce podle záznamů Changelova, které sesbíral u Balaganských Burjatů, jejich vůdcem byl **Velký modrý Nebešťan Dajban Chöchö Tengri** (bur. *Дайбан Хөхө тэнгэри*) a další.³⁴⁰

Rozdělení Tengrů a z toho vyplývající jejich charakteristika bývá různá. Nejrozšířenější jsou následující dvě členění. V obou případech jsou nebeští bohové rozděleni na dobré západní, kteří stvořili lidi, chrání je a přinášejí jim štěstí, a na bohy východní, jež naopak lidi nenávidí a sesílají na ně různá neštěstí a nemoci.

³³⁶ V ruské literatuře tomu odpovídá označení *небожитель* (rus. *небожитель*). Například viz ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 89.

³³⁷ Slovo „*materiální*“ je použito v přeneseném významu, jelikož domy, pastviny, stáda a řada předmětů, vzhledem k duchovní, tedy nemateriální podstatě bytostí i jejich světa skutečně hmotné ani být nemohou.

³³⁸ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 14.

³³⁹ Z ruského překladu. (Ibid, s. 14.) Dajčin však pravděpodobně vychází z songolského dialketu (více podobného chalchské mongolštině) a znamená voják nebo nepřítel. Viz z terénního výzkumu, Žargal Cybikova, srpen 2009, Ulan-Ude.

³⁴⁰ CHANGALOV, M. N. *Sobranije sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO „Respublikanskaja tipografija“, 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 335.

Tomu zcela odpovídá první jednodušší a rozšířenější pojetí, podle kterého existuje **dohromady devadesát devět Tengrů**. Rozdělují se do dvou nepřátelských táborů,³⁴¹ tedy na **tábor padesáti pěti dobrých Západních neboli Bílých Tengrů** (bur. *баруни тэнгэри, сагани тэнгэри*) v čele s **Chanem Churmasem** (bur. *Хан Хурмас*)³⁴² nebo **Tvůrcem Bílým Nebešťanem Zajanem Sagan Tengri** (bur. *Заян Саган тенгери*)³⁴³ a na **tábor čtyřiceti čtyř Východních či Černých Tengrů** (bur. *зуни тэнгэри, харан тэнгэри*) v čele s **Nebešťanem Ataa Ulaanem** (bur. *Атаа Улаан тэнгэри, Ата Улаан тенгери*). Ti lidi nenávidí, proto jsou považováni za obecný zdroj veškerých negativních jevů - pohrom, hrůz, neštěstí, katastrof, nemocí, sucha a úbytku skotu. Oba rozdělené tábory mezi sebou udržují vztah přes posla **Saan Sagaan-Nojona** (bur. *Саан Сагаан-нойон*).³⁴⁴

V druhém případě je rozdělení Tengrů doplněné o sedmdesát sedm Tengrů severních a devadesát devět jižních, kteří jsou přiřazeni k padesáti pěti dobrým Západním Tengrům. V pojetí **Východních Tengrů** žádné výrazné rozdíly patrné oproti předchozímu rozdělení nejsou.

Jižním Tengrům vládne syn Věčného Modrého Nebe Chuche Munchu Tengriho **Otec Moudrý Nebešťan Esege Malaan Tengri** (bur. *Эсэгэ Малаан тэнгери*), který je ze všech Tengrů nejstarší a tomu odpovídá i jeho vzhled dobrotivého starce žijícího v paláci s velkým množstvím sluhů. Ve vztahu k lidem plní důležitou funkci, jelikož je považován za toho, kdo rozhoduje o lidském osudu, což činí v souladu s vůlí svého otce.

Skupina padesáti pěti **Západních Tengrů**, na rozdíl od předchozího rozdělení, je podřízena **Tvůrci Bílému Nebešťanu Zajan Sagaan Tengrimu** (bur. *Зайан Сагаан тенгери*), jenž rozdává lidem štěstí, silné potomstvo a rodinný blahobyt. O táboře sedmdesáti sedmi **Severních Tengrů** se ví pouze to, že v jejich čele stojí **Vládce hromu a blesku Chuchöödej Mergen** (bur. *Хүхөөдэй мерген*³⁴⁵, *Хүхэдей*

³⁴¹ Za povšimnutí stojí fakt, že rozdělení na dobré a zlé bytosti není od prvopočátku, jelikož dříve žili všichni Tengrové pohromadě. K vytvoření duality došlo až v určitém okamžiku.

³⁴² Někdy je též označován jako **Chan Tjumas** (bur. *Хан Тюрмас*). Viz ibid, s. 334.

³⁴³ Podle Changalova tomu tak bylo u Kudinských Burjatů. Ibid, s. 334.

³⁴⁴ Ibid, s. 333, nebo CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 2*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 92 – 93.

³⁴⁵ MICHAJLOV, T. M.: *Burjatskij šamanizm. Istorija, struktura i socialnije funkcii*, Novosibirsk: Nauka 1987, s. 13.

*мэрген, Хүхөөдэй мерген баабай, Хүхэдей ноен баабай*³⁴⁶), který svou mocí dokáže usmířovat všechny zlé duchy.³⁴⁷

V nebeském panteonu je třeba zvláště upozornit na tzv. **Chany** (bur. *хаан, хан, хам*), neboli **Chaty** (bur. *хам, rus. хамы*), kteří představují vnuky a pravnuky Tengrů a v hierarchii se nachází přímo pod nimi. Ti však většinou vládnou jiným sférám, tedy střednímu světu, světu vodnímu, světu záhrobnímu či elementu ohně. Podobně jako Tengrové i Chatové bývají rozděleni na dobré západní a zlé východní. Jejich kategorizace je však mnohem bohatší a vztahuje se k různým členěním v řadě kultů, například **kult Třinácti severních Chatů** či **Nojonů** (bur. *Арын арбан гурбан ноёд, rus. 13 северных божест-хатов*) či **kult pěti Chatů** Tunkinské doliny atd.³⁴⁸

K bytostem horního světa patří také **Ežinové nebeských těles**. Nejzřetelnějšími nebeskými tělesy jsou bytosti Slunce a Měsíc, které ovšem nebyly mezi všemi Burjaty-šamanisty ve svém duchovním smyslu chápány identicky. Etnografické záznamy o nich jsou minimální, a ačkoliv již středověcí cestovatelé, stejně jako cestovatelé 17. století o jejich uctívání vypovídali,³⁴⁹ o žádných zvláštních kultech v tomto ohledu záznamy neexistují.³⁵⁰ V burjatské mytologii bývají Slunce a Luna zpodobněny zoomorfně, **Slunce jako osminohé a Měsíc jako devítinohé stvoření**,³⁵¹ které byly v šamanských invokacích vzývány jako předkové.³⁵² Jejich antropomorfní zobrazení není zcela jednoznačné. Zatímco Manžigejev je na základě starších burjatských mytologií popisuje jako **Paní Slunce Naluj** (bur. *Налуу*) a **Pána Měsíce Haluj** (bur. *Халуу*),³⁵³ podle záznamů M. N. Changelova Slunce bylo naopak rodu mužského a Luna rodu

³⁴⁶ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 121.

³⁴⁷ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: Istorija, struktura i socialnije funkcii*. Novosibirsk: Nauka 1987, s. 13.

³⁴⁸ Například viz Tajlagan projdet prjamo v Irkutska. *Izdatel'skaja grupa nomer odin* [online]. [cit. 2013-05-14]. Dostupné z: <http://pressa.irk.ru/sm/2012/32/011011.html>.

³⁴⁹ Například již ve 13. století Piano Carpini o kultech Měsíce a Slunce poznamenal: „Uctívají Měsíc na kolenou a nazývají jej Velkým vládcem. Slunce je u nich Matkou Měsíce, protože měsíc má své světlo od něho.“ Viz KNOBLOCH, Edgar, ed. et al. *Putování k Mongolům*. Vyd. 1. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1964. [10] s. obr. příl. Živá díla minulosti; sv. 40, s. 26.

³⁵⁰ O obětování Slunci a Měsíci píše I. A. Manžejev. Podle jeho popisu se jim obětovalo jen v případě, že onemocnělo dítě nebo v případě neplodnosti. Obětována byla jalová ovce bílé barvy. Viz. 60.

³⁵¹ Tedy osminohé Slunce (bur. *найман хултэй найман*) a devítinohý Měsíc (bur. *юен хултэй һара*). Ibid s. 60. O jeho zoomorfním charakteru hovoří jen Zomonov. Viz ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 66.

³⁵² Ibid.

³⁵³ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 60.

ženského. S jinou variantou přichází počátkem 20. století C. Žamcarano, podle kterého vládci Slunce i Měsíce byly dvě stařeny-vládkyně **Nalchan Juhuruun Chatan teodej** (bur. *Налхан Юхуруун Хатан Теодэй*) a **Halchan Juhuruun Chatan töödej** (bur. *Халхан Юхуруун Хатан Төөдэй*). Slunce a Měsíc se těšily zvláštní úctě a „*призывались в качестве справедливых свидетелей и судей*“,³⁵⁴ a v podobném duchu jsou upomínány i v některých šamanských přísahách „*Һара Наран хаража бауг!*“³⁵⁵ Se zpodobněním Slunce a Měsíce se lze setkat také v některých šamanských obřadech, kde bývají zastoupené jednak ve formě kreseb na kousku plátna a obětovány na strom předků, ale také jsou během některých obřadů šamanského vysvěcení zastoupeni dvěma účastníky, kteří jsou spolu spojeni dlouhým obřadním pásem chatakem.³⁵⁶

Z ostatních astronomických objektů byla uctívána planeta **Venuše Uchaa Solbon** (bur. *Ухаа Солбон*), syn Nebešťana Zajaan Sagaan Tengriho, jenž je vládcem stáda nebeských koní a proto i pro Burjaty představuje **ochránce koní**. Burjaté uctívali i některá souhvězdí například **Sedm starců Doloon ubged** (bur. *Долоон убгэд*),³⁵⁷ sedm mudrců vynesných na Nebe, kterým se při západu slunce obětovalo několik kapek vodky.³⁵⁸ Toto souhvězdí odpovídá v naší astronomii Velké medvědici. Zvláštní pozornosti se těšili také **Tři jeleni Gurban maral** (bur. *Гурбан марал*) v souhvězdí Orionu.³⁵⁹

³⁵⁴ „Byly vzývání jakožto spravedliví svědkové a soudci“. MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 14.

³⁵⁵ „*Ať vidí Luna i Slunce!*“, MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 60.

³⁵⁶ Ti vystupovali jako matka a otec obřadu a zároveň představovali symboly Slunce a Luny. Z terénních výzkumů, Aginskoe, srpen, 2008.

³⁵⁷ Podle jiného mýtu se jedná o sedm lebek synů bájného kováře Chožor (bur. *Хожор*). Viz MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 14.

³⁵⁸ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 43.

³⁵⁹ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 14.

4.2.3 EŽINOVÉ STŘEDNÍHO SVĚTA

Střední svět je svět lidí. Ovšem kromě nich jej podle představ Burjatů obývá celá řada dalších bytostí. Podle vzoru T. M. Michajlova jsou jako bytosti středního světa chápány i bytosti země a vody. Je ovšem nutné připomenout, že toto zařazení není absolutní, a že bytosti obývající zemi, stejně jako bytosti vodní mohou být počítány také jako bytosti dolního světa. Srovnáváním obou dvou těchto pojetí v mongolském šamanismu se v nedávné době zabýval například Otgony Purev.³⁶⁰ Problémy, kam dané bytosti zařadit (zejména vodní bytosti), vyplynuly několikrát i během mých terénních výzkumů. Pro snazší orientaci, a jelikož charakter těchto bytostí je značně odlišný od charakteru bytostí záhrobního světa, bude v této práci dodrženo rozdělení podle T. M. Michajlova. V tomto kontextu lze upřesnit, že **střední svět představuje hraniční oblast mezi nebem a zemí a je do ní zařazeno všechno to, co se nějakým způsobem vztahuje k zemskému povrchu.**

Nejvýznamnější bytostí tohoto světa je **Země Etugen** (bur. *Этуген*) představující hmotný ženský princip veškeré existence, hmota oživená komplementárním mužským „nebeským“ principem, o které bylo již pojednáno v předchozí podkapitole.

Hlavní Ežin tajgy Bajaan Changaj (bur. *Баяан Хангай*)³⁶¹ má nebeský původ, podobně jako řada dalších nejmocnějších respektive nejvyšších bytostí na úrovni Chatů obývajících svět lidí. V přesném překladu jeho jméno zní „*Bohatý-Rozsáhlý*“ anebo „*Bohaté prostory*“.³⁶² Jakožto vládci fauny a flóry tajgy, ztělesňují veškerou divokou přírodu,³⁶³ jsou mu přiřčeny uvedené vlastnosti. Personifikovaný je jako

³⁶⁰ Transliterace převzata z anglického překladu jejich práce. Autor se ve své práci snaží poukázat na rozdíly v klasickém sibiřském šamanismu (konkrétně na příkladu nanajského šamanismu v podání A. V. Smolyaka) a šamanismu ovlivněného kosmologií tibetského buddhismu (na příkladech šamanských kosmologií ve Vnitřním Mongolsku). Hlavní rozdíl spočívá právě v přiřazení duchů země a vod, které podle nanajského příkladu patří do podzemní říše a podle příkladů z Vnitřního Mongolska ovlivněného buddhismem jsou součástí středního světa. Blíže viz OTGONY, Purev a Purvee GURBADARYN. *Mongolian shamanism: (volumes 1. 4. ed., rev. and updated. Ulaanbaatar: Admon, 2005. ISBN 99-929-0239-6.*

³⁶¹ Manžigejev dodává i alternativní význam tohoto označení jakožto antropomorfní ztělesnění ducha země. Viz MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy.* Moskva: Nauka, 1978, s. 23.

³⁶² Ibid.

³⁶³ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm.* Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 19.

vznešený dobrotivý a v lovu vždy nápomocný bůh milující pohádky, pověsti a příběhy tradičních burjatských vypravěčů - uligerů (bur. *улигер, үльгэр*).³⁶⁴

Vládcí tajgy je podřízena skupina **Ežinů lesů Ojn ežin** (bur. *Ойн эжин*) čili duchů vládců jednotlivých lesů, jejichž původ je zpravidla lidský, jelikož taková bytost „*считается духом заблудившегося в лесу человека*“.³⁶⁵ Jejich vztah s živými lidmi je individuální, což se odráží v ochotě pomáhat jednotlivým lovcům na lovu.³⁶⁶ Kromě nich obývají les také **Töörüuri Ežinové** (bur. *Төөруури эжин*), kteří rádi svádějí lidi z cest. Tito duchové s nejasným původem, podobně jako i Ežinové lesa, nebývají antropomorfizováni.³⁶⁷

Vodní božstva, respektive Ežinové vod či **Vodní Chánové Uhan chad** (rus. *Ухан ханы*, bur. *Ухан хад*,³⁶⁸ *Ухан хану*³⁶⁹),³⁷⁰ jsou nebeského původu, počítají se ke světlým, dobro přinášejícím bohům, kteří sídlí na dně vodních toků a jezer a zobrazování jsou obvykle v podobě starců. Jsou jim podřízeny další méně významné vodní bytosti. Vodní Chánové jsou zodpovědní za vláhu a tedy i dobrý stav pastvišť a s rozvojem zemědělství i za bohatou úrodu. Proto jim byl tradičně na počátku léta obětován kolektivní obřad **Uhan chaanin tajlagan** (bur. *Ухан Хаанин тайлаган, Ухан Далайн тайлаган*). Podle T. M. Michajlova je vodních Chánů celkem dvacet sedm, ovšem známá jsou jména jen některých z nich. V čele této skupiny duchů stojí **Uhan-Lopson** (bur. *Ухан-Лопсон*) a jeho žena **Uhan-Daban** (bur. *Ухан-Дабан*). Ežinové vod představují většinou personifikované aspekty či vlastnosti vody. Například **odrazu vody** nebo **zrcadlíci se vodní hladině** odpovídá **Pán Zrcadlo - Gerel-Nojon** (bur. *Герел-нойон*), jehož ženou je

³⁶⁴ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinienij: V trjoch tomach Tom 2*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 107. T. M. Michajlov ještě dodává, že má tři vdané dcery, zatímco Manžigejev mu přisuzuje jen jednu. Říká se o něm také, že miluje vyprávění pohádek. Proto, když chtěli lovci zajistit úspěch, tak kromě modliteb a obětování s sebou na lov brali i znalého vypravěče. Viz MICHAJLOV, T. M.: *Burjatskij šamanizm. Istorija, struktura i socialnije funkcii*, Novosibirsk: Nauka 1987, s. 10, MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 23.

³⁶⁵ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 61.

³⁶⁶ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinienij: V trjoch tomach Tom 2*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 46.

³⁶⁷ V současném Burjatsku je však všeobecné povědomí o bytostech Töörpuldэг Ežin (bur. *төөруулдэг эжин*), se stejnou charakteristikou, kterým je přisuzována ženská charakteristika (obdobně jako víly v českém prostředí). CYBIKOVA, Žargal, rozhovor přes chat, 2. 4. 2013

³⁶⁸ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 78.

³⁶⁹ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406., s. 98.

³⁷⁰ Od této skupiny je nutné odlišovat zvláště vodní duchy Uhan Boochodnoj (bur. *ухани бооходной*), ale také ežiny konkrétních vodních objektů (řek a jezer), jako například duchové řeky Leny Ažiraj Buche (bur. *Ажирай Бухэ*).

Paní Paprsek - Tuja-Chatan (bur. *Туя-хатан*). Dalšími příklady jsou **Pán rychlého proudu Došchon-Nojon** (bur. *Дошхон-нойон*) **se svoji ženou Paní Vlnou Doľeo-chatan** (bur. *Дольео-хатан*) Z uvedených příkladů je patrná komplementarita mužského elementu představujícího abstraktní, nehmotný, spíše energický aspekt příčiny a ženského elementu, který poukazuje na konkrétnější aspekt odpovídající materializaci příslušného mužského aspektu. Někteří z vodních vládců jsou také patrony rybolovu a rybářského náčiní.

Od vodních chánů je nutné oddělit skupinu **Ežinů-vládců konkrétních dominantních a významných objektů v krajině**. Sem patří vládci velkých řek, jezer, ostrovů a hor, kteří vládou jako Nojoni či jako Chánové a kult těchto bytostí byl znám mezi všemi Burjaty.

V některých případech je pojetí ochránce toho kterého místa všeobecně platné mezi všemi skupinami Burjatů nebo v různých variantách mýtů. V jiných případech však existuje více verzí ochránců určitého posvátného místa.

Příkladem může být **Vládce Počátku řeky Angary Angarijn Amany Ežen** (bur. *Ангарийн амани эжэн*), jenž byl podle různých legend představován jako **Vládce Bílý jelen Buga Sagan Nojonem** (bur. *Буга-Саган-нойон*), **Bílým duchem se sítí Gurte Sagan Zarinem** (bur. *Гуртэ-саган-зарин*)³⁷¹ nebo **Bílý duch s penězi - Ama Sagan Mungete Zarinem** (bur. *Ама Саган мунгэтэ зарин*).³⁷²

Fenoménem, kterého si lze povšimnout a který má své evidentní, ovšem těžko jednoznačně interpretované historické souvislosti je, že Vládci místa z prisouzeného titulu Ežinů vystupují jako představitelé vybraných sociálních jevů a společenských institucí včetně tomu odpovídající funkce. Příkladem může být již zmíněný **Vládce „Počátku-Pramene“³⁷³ řeky Angary Ama Sagan Mungete Zarin** (bur. *Ама Сагаан-нойон-Мунгэтэ-зарин*), v burjatské společnosti představuje také **hrozivého spravedlivého soudce**. Byl vzýván u přísah v letním období na šamanském kameni v posvátném místě tedy u

³⁷¹ Zomonov uvádí jméno Gurše Zaarin (bur. *Гурше заарин*) Viz ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 14.

³⁷² MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 16-17.

³⁷³ Tj. místo, kde jezero Bajkal vytéká do Angary.

počátku Angary. Obdobně, **Vládce řeky Leny Zulchejn Ežin** (bur. *Зулхэйн эжин*)³⁷⁴ se stal **ochráncem vojenské služby**.³⁷⁵

Další odlišnou kategorií božstev středního světa představují **lokální Ežinové**, čili duchové různých objektů v krajině na místní úrovni. Ti jsou odlišní od předcházejících skupin vládců všech objektů určité třídy či kategorie i vládců-ochránců nejdůležitějších posvátných míst. Na rozdíl od nich se jedná o duchy zemřelých lidí, hlavně šamanů a šamanek, jejichž dobrota či krutost kolísá v souvislosti s jejich konkrétními vztahy se svým okolím a prožitým utrpením během svého života. Je jim věnována značná pozornost a jsou objektem modliteb a obětí, převážně na teritoriálně a subetnický omezené úrovni. Mezi nejznámější lokální Ežiny patří například **Vládkyně významné hory Šamanka**, nedaleko obce **Bochan** (bur. *Бохан*), k níž se vztahuje původ čtyř gotolských rodů.³⁷⁶ Dalším je například **Ežin řeky Murin** známý mezi Burjaty převážně echiritského a bulagatského původu obývajícími její povodí. Jak je patrné z uvedeného, jména většiny místních duchů nejsou známa a jako pojmenování se používají označení vyplývající z názvu lokality, místa či významného krajinného prvku. Většina bytostí této kategorie bývá v rámci lokální kosmologie podřízena vyšším božstvům říší. Zvláště stojí hierarchie zemských bytostí a zvláště bytostí vodních.

³⁷⁴ Jeho pravé jméno bylo Ažaraj Buche (bur. *Ажарай Бухе*), jednalo se o hrozivého šamana (viz MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 54) a vůdce zbojnické skupiny ze 17. století. Skupina byla poražena mongolským Sain Nojon Chánem a ostatky zbojníků byly uloženy na posvátném místě. Jejich duše se staly předmětem vojenského kultu, který mezi Předbajkalskými Burjaty dodnes existuje. Vyslovení jména vůdce zbojnické skupiny a hlavního ochránce řeky Leny zůstalo tabuizované. (Viz *Ibid.*, s. 14, ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 55).

³⁷⁵ T. M. Michajlov uvádí jen zkrácenou verzi jména Ama Sagaan Nojon (Bur. *Ама Сагаан-нойон*), podle kontextu se však jedná o identickou postavu. Srov. MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 13.

³⁷⁶ Početná skupina rodů Západoburjatských Bulagatů pravděpodobně tunguzského původu. Viz NANZATOV, B. E. *Etnogenez zapadnych burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO « Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005. Z. Z. 2005 s. 39-40.

4.2.4 BYTOSTI ZÁHROBNÍHO SVĚTA

Podle všeobecně přijímaného dělení šamanské kosmologie na tři světy, a ne jinak je tomu v práci T. M. Michajlova, je obyčejně záhrobní svět považován za nejnižší sféru.³⁷⁷ Situace v burjatském šamanském panteonu je však poněkud složitější a vzhledem k velmi rozdílným informacím z jednotlivých zdrojů také ne zcela jednoznačná.

Situaci podzemní lokalizace záhrobního světa komplikují fakta, totiž že v burjatské mytologii je velmi často tento svět umístován na severu,³⁷⁸ a nebo na severovýchodě.³⁷⁹ Tyto oblasti byly obvykle asociovány s oblastmi chladu a tmy, „*где ничего не растет – все пусто. Это обиталище нечистых сил, приносящих людям беду и несчастье*“,³⁸⁰ proto v tradičním pojmání byly tyto světové strany (oblasti světa) identifikovány s podzemním světem mrtvých a démonů.³⁸¹

Dalším důležitým faktem je, že „záhrobní“ nepředstavuje jediný způsob posmrtné existence. Kromě velmi častého pojetí reinkarnace (zpravidla v rámci vlastní rodiny), v níž je obyčejně spatřován vliv buddhismu, nebo existence řady různých duchů lidského původu či zbloudilých duší, existuje také pojetí „světa předků“, k němuž se vrátíme později.

Hlavním vládcem záhrobního světa je, stejně jako u řady dalších autochtonních skupin Sibiře, **Erlen-Chan** (bur. *Эрлен-хан, Эрлин-хаан, Эрлиг-хаан*), který má u Burjatů podobně jako všechna vyšší božstva nebeský původ. Jeho otcem byl zlý východní Nebešťan Gužir Tengri (bur. *Гужир тэнгри*) a matkou dcera jednoho ze západních dobrých Nebešťanů, stejně jako obě jeho manželky.³⁸² Erlen Chán

³⁷⁷ T. M. Michajlov do podzemního světa zařadil také božstva spojená s elementem ohně, které v této práci, vzhledem k jejich roli, kterou v burjatských šamanských kultech i každodenních zvycích plnila, budeme analyzovat v následující podkapitole.

³⁷⁸ Například GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987. Dotisk z roku 1993, s. 82 – 84.

³⁷⁹ Což vyplývá z lokalizace východních Chatů na severovýchodě nebo východě. Viz například CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 371.

³⁸⁰ „*где nic neroste – все je prázdne. To je sídlo nečistých sil, přináčejících lidem smůlu a neštěstí*“. ŠARAKŠINOVA, N. O. *Mify Burjat*. Irkutsk: Vostočno-sibirskoje knižnoje izdatel'stvo, 1980, s. 27.

³⁸¹ Ibid.

³⁸² Starší Hachij sagaan (bur. *Һахуйь сагаан*) a mladší Echeluur Chatan (bur. *Эхелуур хатан*), Ibid, s. 106.

„самый злой дух из восточных хатов“³⁸³ byl podle představ Burjatů z celé skupiny Východních Chatů nejdůležitější a ostatní se mu podrobovali.

Erlen Chan, neboli Erlik je **božstvo turkitského původu** a kromě Burjatů a Mongolů se s ním lze setkat i u Jakutů, Tuvinců, Altajců, Chakasů či Čukčů. Podle altajských mýtů v podání D. Anochina byl Erlik jako bůh zlého začátku opakem boha Ul'geně (alt. *Ульгенъ*) – boha dobrého začátku. Zatímco dobrý bůh sídlil na nebi, Erlik, jehož podoba byla strašlivá, žil na svém dvoře z železa nebo černého bláta hluboko v podzemí.³⁸⁴

Ačkoliv i podle Burjatů se jednalo o vládce podsvětí, je třeba připomenout, že byl také vládcem skupiny Východních Chanů (Chatů) a proto je jeho říše lokalizována **v té nejvýchodnější části světa** (bur. *зууны зууг зуһэ буруу газар*), tedy na severovýchodě.³⁸⁵ To odpovídá burjatským představám dobrých Západních a zlých Východních božstev.

Erlen-Chan jako nejhrozivější ze všech démonů byl integrován i do buddhistického panteonu, v němž byl ztotožněn s tibetským božstvem Jamantakou (bur. *Эрлик номин хаан*, mng. *Эрлэгийн Жаргагчи*) případně Jamaradžou (mng. *Эрлик хан*).³⁸⁶

Podle šamanistických představ je obklopen řadou dalších bytostí - pomocníky, písáři³⁸⁷ a speciálními duchy – zřízenci a **Posly**³⁸⁸ **Elšen** (bur. *Элшэн*³⁸⁹, *Илши*, *Эрлэн хани илшигүд*³⁹⁰) a „**Běžce**“ **Bydek** (bur. *Быдэк*),³⁹¹ kteří jsou zodpovědní za přivedení lidských duší do podsvětí.

V záhrobní říši se nachází devět **sněmů-soudů suglanů** (bur. *суглан*) a osmdesát osm žalářů, v nichž jsou umístěny lidské duše, které byly odsouzeny k smrti a nachází se v nich do té doby, dokud člověk nezemře. Správcem těchto

³⁸³ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 104.

³⁸⁴ ŠARAKŠINOVA, N. O. *Mify Burjat*. Irkutsk: Vostočno-sibirskoje knižnoje izdatel'stvo, 1980, s. 106-107.

³⁸⁵ Ibid, s. 27.

³⁸⁶ Viz například Cornu Philippe, *Dizionario del Buddhismo*, Bruno Mendadori, Torino 2003, ISBN s. 755-757. O buddhizaci kultu Erlen chana viz například ŠARAKŠINOVA, N. O. *Mify Burjat*. Irkutsk: Vostočno-sibirskoje knižnoje izdatel'stvo, 1980, s. 106, nebo GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 62.

³⁸⁷ Jejich jména i počty se podle různých verzí liší.

³⁸⁸ Posel nebo paprsek. Žargal Cybikova, chat na skypu. Praha-Irkutsk, 1. 12. 2012.

³⁸⁹ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 15

³⁹⁰ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 371, 373.

³⁹¹ Ibid, s. 371.

žalářů je **Churmen Ežin** (bur. *Хурмен-эжин*).³⁹² Další dva zvláštní žaláře jsou pak pod přímým dohledem tří Nojonů blízkých Vládci podsvětí Erlen-Chanovi. V prvním velkém **žaláři Chalgan** (bur. *Халган*)³⁹³ jsou zavřené duše velkých šamanů a burjatských rodových náčelníků, kteří by se z „obyčejného“ vězení mohly snadno dostat. Nejlépe střežen je ovšem žalář samotného Erlena (bur. *Ерлен-тама*) zvaného též **Dno oceánu** (bur. *Хул тамайн оёор*),³⁹⁴ jenž je spravován jeho prvním pomocníkem **Děšivým černým Nojonem**³⁹⁵ **Er'y chara-Nojonem** (bur. *Эрьи Хара-нойон, Эрьюу хара ноён*) a nachází se v ní Erlenův soud **Erlen chani sulgan** (bur. *Эрлен-хани сулган*), který řídí sám vládce podsvětí.

O přístupu šamanů do podsvětí, respektive o jejich schopnosti osvobodit uvězněné duše jsou různé zprávy. Například T. M. Michajlov tvrdí, že šamani nemají do této říše přístup a tudíž odsud nemohou žádnou duši vysvobodit ani ji jakkoliv pomoci, a proto duše odvedená do říše Erlen-Chana je pro lidský svět považována za ztracenou. Jeho závěry nekorespondují s etnografickými materiály M. N. Changalova, a které naopak přístup šamanů do podsvětí potvrzují. Možnost osvobodit duše z těchto vězení přitom záleží na síle šamana a jeho schopnosti přesvědčit správce žaláře. Podle Changalových sběrů tak dobrý černý šaman dokáže osvobodit duši zavřenou v jednom z osmdesáti osmi vězení. Z hlubokého **vězení Changa** (bur. *Ханга*) dokáží osvobodit duši jen velmi silní černí šamani a to díky pomoci jejich zesnulých předků, pokud ti jsou ochotni se u Zajana-správce vězení přimluvit. O osvobození duše z nejhlubšího vězení samotného Erlena Changalov tvrdí, že je to velmi složité, ovšem zcela tuto možnost nevylučuje.³⁹⁶

Ne zcela jasné je postavení dalších dvou méně známých bytostí podsvětí – **Al'bin-Chana** (bur. *Альбин-хаан, Эльбэни хан*) a **Charlan-Chana** (bur. *Харлан-*

³⁹² Jeho vlastní jméno je **Chure-eren-nojon** (bur. *Хүрре-Эрэн-Ноён*) nebo **Cho-Chara nojon** (bur. *Хө-Хара-ноён*). Ibid, s. 374.

³⁹³ Který stráží **Chalган-ežin** (bur. *Халган-эжин*), vlastním jménem **Chara-Eren-nojon** (bur. *Хара-Эрен-тнойон*). Ibid.

³⁹⁴ Podle překladu N. O. Šarakšinové. Viz ŠARAKŠINOVA, N. O. *Mify Burjat*. Irkutsk: Vostočno-sibirskoje knižnoje izdatel'stvo, 1980, s. 106.

³⁹⁵ Podle překladu N. O. Šarakšinové (rus. *бешеный хара нойон*). Ibid. 106.

³⁹⁶ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 374.

хаан). Podle některých informací jsou obě bytosti identické s Erlen-Chanem,³⁹⁷ podle jiných se jedná o různá božstva, respektive Východní Chany, kteří vládou svým vlastním říším. Shodně s některými svědectvími Changalova byli Al'binchan a jeho duchové mezi Balaganskými Burjaty považováni za vůbec nejobávanější bytosti a byli jim přičítány nemoci, jako například neštovice, tyfus, horečky apod.³⁹⁸

Oproti záhrobnímu temnému světu Erlen-chana je **svět předků** velmi podobný světu lidí. Je pro něj charakteristické, že v něm žijí lidé stejně, jako na zemi, mají svá stáda, pracují, jejich život je mnohem delší a jelikož jsou předkové mnohem silnější a vidí mnohem dál, mohou snáze pomáhat svým potomkům s jejich problémy.³⁹⁹

„Поскольку душа – совершенный двойник человека, постольку и мир духов [...] двойник реального мира“.⁴⁰⁰ Na rozdíl od záhrobního světa Erlen Chana, který je ukryt pod zemí a nebo v temné říši na severovýchodě, svět předků se předpokládá spíše na jihu⁴⁰¹ a ve vyšších sférách „от куда к нам спускаются наши предки“.⁴⁰² Podle G. R. Galdanovové to souvisí s ideou o znovuzrození a vírou v počátek života, který je spojen se sluncem a s jihem, tj. se zdrojem života, stejně jako předkové, kteří jsou zdrojem života pro své potomky.⁴⁰³

Mnozí autoři se ne zcela úspěšně pokoušeli o vymezení určitých zákonitostí o fungování představ Burjatů o posmrtném životě, který předpokládá několik paralelních verzí, které se přitom vzájemně logicky vylučují. Nicméně je třeba vzít v potaz, že při studiu šamanských představ se ve většině případů pohybujeme na úrovni folklórního materiálu navíc sesbíraného mezi různými skupinami tvořícími současný burjatský národ povětšinou v období konce 19. a počátku 20. století. Je tedy zcela přirozené, že primárně písemně nekodifikované materiály se v různých sběrech značně rozcházejí. Přestože současným badatelům tyto

³⁹⁷ Například Elbeni chan jakožto vládce přízraků (rus. цар призраков) představuje alternativní označení Erlen-chana. Viz ŠARAKŠINOVA, N. O. *Mify Burjat*. Irkutsk: Vostočno-sibirskoje knižnoje izdatel'stvo, 1980, s. 105.

³⁹⁸ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 375.

³⁹⁹ Z terénního výzkumu, Bair Žambalovič Cyrendoržijev, Ulan-Ude, červenec 2008.

⁴⁰⁰ „Vzhladem k tomu, že duše je dokonalý dvojník člověka, tak i svět duchů (...) je dvojník reálného světa“. MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 42.

⁴⁰¹ GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 65.

⁴⁰² „odkud se k nám spouštějí naši předkové“. Z terénního výzkumu, Bair Žambalovič Cyrendoržijev, Ulan-Ude, červenec 2008.

⁴⁰³ GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 65.

materiály dokáží napomoci poodhalit různé varianty myšlení nositelů šamanistických tradic, nelze na jejich základě vytvářet univerzální koncepci všeobecně platných tradičních burjatských šamanských zákonitostí. Navíc evidentní nekonzistentnost lidových či zlidovělých náboženských představ je běžná nejen v rámci celých skupin, ale jedná se o zcela běžný jev i u jednotlivých nositelů konkrétních tradic.

4.2.5 EŽINOVÉ NEMOCÍ

S bytostmi podsvětí úzce souvisejí také duchovní bytosti zapříčiňující nemoci. Podle tradičního mínění Burjatů – šamanistů, měly nemoci duchovní původ, přičemž příčiny mohly být dvě. Buď byla napadena duše člověka (zařeknutím, kouzlem jiného člověka či určitým místním duchem), nebo ji způsobil přímo určitý „*duch nemoci*“.

V prvním případě bylo třeba zjistit o jaké kouzlo, zařeknutí či ovlivnění místním božstvem, duchem či ochráncem šlo a poté bylo třeba buď problém přemoci, nebo přichystat oběť pro místního ducha. Podobně se postupovalo i v případě, že šlo o problém způsobený některým z duchů nebo božstvem nemocí. Ti budili v lidech velký respekt a pro zmírnění všemožných hrozeb, které z jejich strany mohly přijít, byly uskutečňovány obřady „*покровителю этой болезни умилостивительного жертвоприношения*“.⁴⁰⁴

Mezi tyto Ežiny nemocí patřila celá škála bytostí od nejvyšších božstev - Nebešťanů a Chatů, až po nižší božstva a duchy. Tyto bytosti jsou tradičně zařazovány do východního černého tábora, tedy k nepřítelům lidí. Mezi nejvýznamnější božstva nemocí patřil **Nebešťan sibiřských vředů**⁴⁰⁵ **Boomo-Tengri** (bur. *Боомо тенгри*)⁴⁰⁶ či **Boloot Sagaan Nojon** (bur. *Болоот Сагаан*

⁴⁰⁴ „vládci této nemoci obětinami pro jeho slitování.“ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 23.

⁴⁰⁵ Tj. sněti slezinné.

⁴⁰⁶ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406., s. 20. T. M. Michajlov uvádí u Chorinců božstvo podobného jména, Boomo-Machači Tengri (bur. *Боомо-Махачи тенгри*), jako příčinu moru. Viz

ноён),⁴⁰⁷ který byl zodpovědný zejména za různé epidemie postihující domácí zvířectvo. Ten byl vládcem jednoho z tzv. **devíti bratrů** (rus. *девять братьев*), tedy devíti nemocí, které tímto způsobem nazývali například Balaganští Burjati.⁴⁰⁸ Další vážnou chorobou byly neštovice (bur. *хахай*), sesílané podle některých verzí **Hurgej Burchanen** (bur. *h үрэгэй бурхан*),⁴⁰⁹ podle jiných přímo **Východními Tengeri**.⁴¹⁰

Mnoho dalších duchů způsobujících nemoci pocházelo z řad šamanů, kteří zemřeli nepřírozenou smrtí, ale takovými duchy se stávaly i duše obyčejných lidí, kteří zemřeli na nějakou nemoc nebo se během života dopouštěli nepravostí.

Existuje několik výjimek duchů způsobujících nemoci, kteří nejsou ežiny, například **Bohové chladu Chujteni Burchad** (bur. *Хүйтэни бурхад*), nebo **Šibalské dívky Aljaa basagad** (bur. *Аляа Басагад*, rus. *Шаловливые девушки*). Obě tato božstva způsobovala tzv. chladné nemoci (rus. *холодная болезнь*) při kterých se nezvyšovala tělesná teplota. V prvním případě se jednalo o prochladnutí⁴¹¹ a v druhém o nemoc mužského pohlaví.⁴¹² Jiným příkladem může být nemoc **öbögende üge** (bur. *өбөгөндэ үгэ*), jež postihovala skot. Odpovědnou bytostí, podle Balaganských Burjatů, byl v tomto případě duch staříka, který dobytek honil, a pokud se ho dotkl svojí holí, zvířata onemocněla a zemřela.⁴¹³

MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 20.

⁴⁰⁷ Podle Irkutských Burjatů, *Ibid.* 21.

⁴⁰⁸ K těmto nemocem patřily také různé nádory, vředy a hlízy, pohlavní nemoci a kožní onemocnění. Blíže viz CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinienij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 377 – 378.

⁴⁰⁹ Podle Chorinských Burjatů, MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987. s. 21

⁴¹⁰ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinienij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 379.

⁴¹¹ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 22.

⁴¹² MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 91.

⁴¹³ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinienij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 379.

4.2.6 OSTATNÍ EŽINOVÉ

Řada ežinů, jejichž zařazení do jedné ze sfér není zcela jednoznačné či určující nebo se různě prolínají, má ve vztahu k lidem postavení ochránců a patronů. Jejich zaměření je široké a týká se naprosto všeho, co je v životě Burjatů-šamanistů důležité.

Vzhledem k použité struktuře členění burjatského šamanského panteonu zůstávají ve zvláštní pozici **božstva spojená s elementem ohně**. T. M. Michajlov je například zařadil mezi bytosti podsvětí, nicméně takové přiřazení není opodstatněné. Jelikož se v rámci zvolené kategorizace nenaskytá vhodnější umístění, byla tato božstva zařazena mezi ostatní Ežiny.

Uctívání ohně samotného, stejně jako symbolu či projevu vládce tohoto elementu, tedy **Ežina ohně** (rus. *Эжин огня*) je mezi Burjaty široce rozšířené a má různé projevy. Oheň může být chápán jako abstraktní element, jeho personifikace, nebo jako plně antropomorfizované božstvo.⁴¹⁴ O výjimečné úctě, které se posvátný oheň u Burjatů těšil, svědčí fakt, že jeho personifikované pojetí jakožto **Vládce ohně Sachjaadaj Nojon** (bur. *Саяадаай ноюн*) se zároveň jeví jako bytost nebeského původu a je považován za syna **Otce moudrého Nebešťana Esege malaan Tengriho** (bur. *Эсэгэ малаан тэнгри*).⁴¹⁵ Podle mytologie byl oheň seslán Západními Tengri k lidem, aby je chránil proti chladu, noční zvěři a hmyzu, které na lidi seslali Východní Tengrové.

Ohni v tradiční burjatské i mongolské společnosti byla připisována schopnost **očistovat** od nečistot, zneuctění, škodlivin, čarodějnictví i jakýchkoliv dalších negativních vlivů. Rituály využívající této moci ohně byly popsány již ve středověkých cestopisech. Například Jan de Plano Carpini popsal několik případů užití očištění rituálu u středověkých Mongolů: „*Všichni zkrátka věří, že vše se očišťuje ohněm. Proto, když k nim přijdou vyslanci, knížata nebo jiné osobnosti, musí i se svými dary projít mezi dvěma ohni a očistit se pro případ, že by snad přinesli s sebou nějaké kouzlo, jed nebo jiné zlo.*“⁴¹⁶

⁴¹⁴ Ibid, s. 15.

⁴¹⁵ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 140.

⁴¹⁶ KNOBLOCH, Edgar, ed. et al. *Putování k Mongolům*. Vyd. 1. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1964. 383, [10] s. obr. příl. Živá díla minulosti; sv. 40, s. 27 – 28.

Oheň byl využíván v šamanských i kovářských obřadech **ohnivých zaříkání Gal tarim** (bur. *Гал тарим*) jakožto exorcizační prostředek při léčení některých nemocí. Očišťovací i léčebná schopnost ohně vyplývá z toho, že oheň byl považován (za) „*чистым и добрым живим существом*“⁴¹⁷ a jeho čistota – „*неотъемлемое свойство огня, которое он может передавать всему, что его окружает, что соприкасается с ним, и благодаря этому может очищать все скверны, все злые помыслы, отгонять нечистую силу.*“⁴¹⁸ A s jako takovým s ním bylo třeba také zacházet a dodržovat všechna tabu, aby si svoji čistotu i schopnost očišťovat zachoval.⁴¹⁹

Vládce ohně však plní i další funkce, představuje **ochránce domácího ohniště, rodinného štěstí** a je nápomocen při zajišťování potomstva. Kult Vládce ohně, respektive ochránce domácího ohniště, se v tradičním životě Burjatů zachoval ve svatebním rituálu, když manželka, která poprvé vstupuje do svého nového domova, provádí obětování právě tomuto ochránci vhozením kousku tuku (másla, sádla) do ohniště. Smyslem tohoto obřadu bylo zajistit si přízeň ochránce domácího ohniště (jednoho z projevů Vládce ohně) pro štěstí budoucí rodiny, stejně jako pro opatření a zajištění potomstva a prodloužení rodu.

Dalších Ežinů a **duchů ochránců domácnosti a rodiny** byla celá řada a výrazně se lokálně lišili jak svými jmény, tak i specifickými funkcemi. Úctě se těšili Ežin svatby **Tulman Sagaan Nojon** (bur. *Тулман Сагаан ноён*), či dívčí **Ongon Chojmorojchy** (bur. *Хойморойху*) u Aginských Burjatů zajišťoval domácí štěstí. Všeobecně mezi všemi Burjaty však velmi důležitou roli hráli **rodový a rodinní předkové**, kterým se každoročně obětoval rituál Utcha uzuurtaa (bur. *Утха узууртаа*).

Tradiční **pastevecký způsob života** Burjatů se v duchovním životě odrážel v důležitosti Ežinů - ochránců skotu, jehož podobu na sebe často brali. Tomu přesně odpovídá charakteristika tzv. **Mléčného Ongonu** (rus. *молочный онгон*)

⁴¹⁷ „čistou a dobrou živou bytost.“ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978. s. 37

⁴¹⁸ „neoddělitelná součást ohně, které může předávat všemu, co ho obklopuje, co se dotýká, a díky tomu může očišťovat všechno špatné, všechny zlé myšlenky, odhánět nečisté síly.“ Ibid.

⁴¹⁹ To se týká zejména vzhazování nečistot či odpadu a vkládání ostří nože, (MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978. s. 37), stejně jako „*предметы вызывающие неприятный запах, ослабляющие его силу и блеск*“ /předměty vytvářející nepříjemný zápach./ (GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987. Dotisk z roku 1993. Galdanova 1987 s. 29.). Také se do ohně nesmělo plivat, lít vodu či do něho vkládat znečištěné topivo ani se ho dotýkat nečistýma rukama. Ibid, 29-30.

nebo jednoho z hlavních ochránců skotu **Chuu Sagaan-Nojona** (bur. *Хуу Сагаан-нойона*)⁴²⁰ či ochránce telat, jímž byl **Tagahy Ongon** (bur. *тагаһы онгон*). V jeho přítomnosti se zjevovali také duchové čtyř dcer šamanky **Barancha** (bur. *Баранха*), která se dle vyprávění do Burjatska dostala útekem z Mongolska. Podobným typem Ežina byl i **Uir Sagaan Nojon** (bur. *Уур Сагаан ноён*), patron usedlostí a jejich obyvatel. Tento duch napomáhal produktivitě a úspěchu v hospodářské činnosti a hrál důležitou roli při pokračování rodu a zajišťování potomstva.

Další řada Ežinů se vztahuje k tradičnímu způsobu obživy, zejména Předbajkalských a v okolí jezera Bajkal žijících Burjatů, kterým byl **lov a rybolov**, proto přirozeně musela být zajištěna odpovídající duchovní podpora. V tomto ohledu důležitou roli hráli zmíněný **Vládce tajgy Bajan Changaja** (bur. *Байан Хангая*) a řada dalších Ežinů – vládců konkrétních lokalit a duchů úspěšných lovců. Při rybolovu zase hráli svoji klíčovou roli **Vodní vládci Uhanchany** (bur. *Уханханы*), z nichž většina byla také patrony rybářského náčiní, například **Vládkyně sítě Gulmeši Chatan** (bur. *Гульмэши хатан*) nebo **Vládce vesla Chelmeši Nojon** (bur. *Хэльмэши ноён*).⁴²¹ Analogicky jako v případě lovu i úspěch rybářů do značné míry závisel na přízni duchů konkrétních míst, řek a jezer.

Zemědělství jako způsob obživy se mezi Burjaty rozšířilo až po pevnějším začlenění Burjatska do Ruského impéria. V některých oblastech **se již koncem 19. století** stalo nejdůležitějším zdrojem obživy, například mezi Alarskými a Bochanskými Burjaty. V souvislosti s rusifikací a změnami v tradičním hospodářství Burjatů došlo k analogickému vývoji i v panteonu, jelikož pro nové lidské činnosti bylo třeba zajistit odpovídající duchovní oporu a to v podobě pro Burjaty již ověřených ochránců-vládců, tedy Ežinů. Pro řešení se nabízely dvě cesty, buď nalézt novou bytost, nebo se s těmito problémy začít obracet k nějaké existující bytosti. V panteonu Burjatů tak došlo k **inovaci funkcí některých božstev a duchů**, a též k objevení či **vytvoření nových** bytostí. Tento jev je velmi důležitý, jelikož poukazuje na stálost a adaptabilitnost celého burjatského šamanského systému. Za příklad božstva s pozměněnou funkcí může sloužit

⁴²⁰ U jiných skupin označovaný také jako Suger-Nojon (bur. *Сугер-нойон*). MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, 15.

⁴²¹ Další příklady viz *Ibid*, s. 16.

mýtický předek **Bulagatů Bucha-Nojon** (bur. *Буха-нойон*), který u Tunkinských Burjatů převzal nové funkce.⁴²²

V druhém případě, kdy byl objeven nový ochránce, se tradiční šamanistický panteon obohatil pod vlivem od západu se šířícího pravoslaví o **sv. Mikuláše z Myry** (rus. *Николай-угодник*). Ten se stal patronem zemědělství a jeho kult se rozšířil zejména v oblastech kolem Angary a Tunkinské a Barguzinské doliny. Známy byl pod jménem **Nikola-Burchan** (bur. *Никола-бурхан*)⁴²³ či **Tarjaanaj Ežen** (bur. *Таряанай Эжэн*).⁴²⁴

Ežinové se uplatnili také v řemeslné výrobě a v ní mělo tradičně nejvýznamnější postavení **kovářství**. Ačkoliv u různých skupin Burjatů byly kovářské kultury pojímány odlišně, tedy s jiným množstvím ochránců, jejich jmény i charakteristikou, vždy se jednalo o vládce nebeského původu. Podle etnografických sběrů N. M. Chagalova mezi Balaganskými Burjaty se tito kovářští Ežinové dělili na bílé západní a černé východní.⁴²⁵

Zvláštní vývoj měli **vojenští Ežinové**, kteří většinou pocházejí z období před připojením Burjatska k Ruské říši, kdy válečnictví představovalo mezi Burjaty běžnou dovednost uplatňovanou při častých válkách se sousedními Mongoly stejně jako při prosazování zájmu mezi jednotlivými skupinami v oblasti Bajkalu. Burjati, až na výjimku, kterou byla burjatská kozácká vojska, která se podílela na ochraně rusko-čínské hranice, přestali být vojensky aktivní až do první světové války. Tehdy na základě reformy začali být, jako i ostatní jinorodci (rus. *инородцы*), povoláváni na frontu. Dvacáté století s sebou přineslo celou řadu dalších válečných událostí, které se Burjatů silně dotkly: revoluční události a občanská válka na Sibiři, druhá světová válka a v posledních desetiletích také válka v Čečensku, kam bylo mnoho Burjatů povoláno. Z toho důvodu ve dvacátém století byly oživeny staré vojenské kultury **uctívání ochránců řeky Leny v čele s Ažiraj Buche** (bur. *Ажирай Бухэ*), **Charamcgaj Mergen** (bur. *Харамцгай*

⁴²² Tento bůh, který se postupně rozšířil u všech Burjatů, byl původně lokálním božstvem, vládcem hory Burin-chanu a byl uctíván pouze u části Selenginských a Džidinských Burjatů, viz MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 18.

⁴²³ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 3*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Třetí svazek, s. 57.

⁴²⁴ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 84.

⁴²⁵ Podrobněji o šamanských kultech např. CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 364-369, nebo CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 2*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 101-106.

Мэргэн) či kult **Chan-Šargaj** (bur. Хан-Шаргай)⁴²⁶ apod. Významnou roli jako ochránci ve válkách sehrávali také **významní lokální vládci**, jako například stejnojmenný Vládce hory **Čilsan** (bur. Чэлсан, Чисаан) v Kižinginském rajonu Republiky Burjatsko.⁴²⁷ Těmto válečným vládcům a lokálním božstvům se v dobách války a zejména před nástupem mladých vojáků obětovaly noční obřady jako například **Obřad černých koní Chara Moritondo** (bur. хара моритондо) nebo **Černý obřad Chara chereg** (bur. хара хэрэг).⁴²⁸

Existovala také celá **řada Ežinů – vládců a ochránců dalších lidských aktivit**, v umění, vzdělání, administrativní a správní činnosti. Bez nadsázky lze říci, že jakákoliv činnost měla svého duchovního ochránce.

4.2.7 OSTATNÍ KATEGORIE BYTOSTÍ – „NEEŽINŮ“

Kromě skupiny božstev nebo vyšších božstev, kteří jsou Burjaty-šamanisty označovány jako Ežinové – vládci, existuje celá řada dalších druhů bytostí, která tímto titulem obdařena není.

Bytosti nazývané jako **Zajani** (bur. Заяан), **duchové ochránci**,⁴²⁹ ztělesňovaly legendární šamany, ale i reálně žijící lidi, kteří se v životě jakýmsi způsobem odlišovali či vynikali nějakou vlastností či dovedností. Mnoho z nich prošlo těžkými životními podmínkami nebo utrpením, ať už fyzickým či psychickým. Jejich vztah k lidem a vliv na společnost, zdraví či hospodářství může být různý. Nejobecněji lze Zajany rozdělit na dobré (bur. хайн заяан), kteří lidem pomáhají a zlé (bur. муу заяан), kteří jim naopak škodí.

Nejrozšířenějším příkladem známým po celém Burjatsku jsou tzv. **Dvě chorinské Zajanky Choriin choer Zajan** (bur. Хориин хоер заян). Jedná se

⁴²⁶ Jeden ze Západních chatů uctíváný Tunkinskými a Alarským Burjaty, jeho posvátné místo je ve Východním Sajanu v Tunskinské dolině nedaleko obce Turan. Viz ŠAGLANOVA, O. *Tradicionnyje verovanija tunkinskich burjat (vtoraja polovina XIX-XX v.)*. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2007. ISBN 978-579-2501-973, s. 174-175, 178.

⁴²⁷ Z terénního výkumu, Dylgma Sambujevna Sambujeva, srpen 2008, Kižinga.

⁴²⁸ Blíže viz ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 111, MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 14 a MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 18.

⁴²⁹ V širším pojetí může také znamenat tvořivou sílu, tvůrce či stvořený svět.

o Zajany lidského původu, s jejichž legendou jsem se osobně setkal během svého pobytu v Burjatsku celkem třikrát.⁴³⁰ Legenda se odehrává v Chorinské stepi koncem 18. nebo počátkem 19. století a popisuje těžký život dvou děvčátek, sirotek pocházejících z šamanských rodů. Macecha obě sestry krutě ponižovala, až děti nakonec onemocněly a zemřely. Po smrti se z nich stali zlí duchové, kteří sesílali na lidi epidemie a neštěstí. Nakonec za prožité utrpení byli přijati vyššími božstvy Tengri na nebe a stali se Zajany. Od Tengrů také získali právo svolávat lidi za účelem uspořádání kolektivního šamanského obětního rituálu **najgura** (bur. *найгура*).⁴³¹

Speciální skupinou bytostí byli hroziví **Sajtanští bohové Sajtani Burchad** (bur. *Сайтани бурхад*), duše vysoce postavených mongolských aristokratů z oblasti dnešního Vnitřního Mongolska. Vzhledem ke své veliké moci a síle byli o pomoc žádáni výhradně v záležitostech, kdy bylo třeba zajistit náklonnost či úspěch při těžko řešitelných problémech a ve věcech nadřazených běžným lidem. K těmto bohům se Burjati obraceli také v případě provinění nebo hrozícího soudu, aby trest, který je čekal, byl co nejmenší.⁴³²

Zvláštní případ představují také **Bohové chladu Chujteni Burchan** (bur. *Хүйтэни бурхан*), kteří obývají neznámé oblasti na severu v Jakutsku. Jsou považováni za ochránce zlodějů, lupičů, zejména pokud své činy páchají v období, kdy je „*temno a chladno, tedy v noci, brzy ráno či za špatného počasí*“.⁴³³ Kromě toho způsobují některé „*studené nemoci*“.⁴³⁴

⁴³⁰ Během svých terénních výzkumů jsem se s tímto vyprávěním setkal v Chorinsku (2004), Kižinze (2006) a v Ulan-Ude (2004).

⁴³¹ Tento příklad je podle T. M. Michajlova rozšířen v několika rajonech ve středním i západním Burjatsku. Existují i další verze vyprávění, které se liší v některých detailech. Celý tento kult bývá vzhledem k pozdní době svého vzniku interpretován jako symbol posledního pokusu o restaurování šamanských tradic již v době převládnutí tibetského buddhismu ve východním Burjatsku, zajímavou verzí představuje lamaizovaná verze tohoto mýtu. Ta vypráví o tom, že vzhledem k neúspěchu obnovit šamanismus u Východních Burjatů obě Zajanky odešly až do Předbajkalska, kde šamanismus přetrvával déle. Viz MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 87.

⁴³² MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 21. Podle Manžigejeva se jednalo o kult urozených (rus. *знатный*) u Kudinských Burjatů. Viz MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 66-67.

⁴³³ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 22.

⁴³⁴ Viz podkapitola Ežinové nemoci, *Ibid.*

Zajímavou duchovní bytost představuje temná bytost **Ada** (bur. *Ada*), překládaný obyčejně jako **trpaslík**,⁴³⁵ **d'ábel**, **d'as** či **vlkodlak**. Většinou je neviditelný a nejtypičtějším znakem jeho přítomnosti bývá specifický druh zápachu v temných místech. Pokud se zjevuje, pak obyčejně malým dětem a šamanům. Podoba tohoto ducha je značně proměnlivá, často se objevuje buď v podobě malého zvířete s jediným okem na čele a jedním zubem na rtu nebo jako člověk se zvláštními rty, ale také jako malé dítě, pes či bublina. Ada- duch je většinou zodpovědný za dětské nemoci, ovšem ne všechny tyto bytosti jsou považovány za negativní. Část z nich činí lidem, zejména dětem, věci dobré a užiteční mohou být i v hospodářství. Jako ochrana proti těm, kteří škodí, se doporučuje v Burjatsku tradiční prostředek, jehož se tyto bytosti velmi obávají a to je Výr velký nebo jeho peří. V případě selhání tohoto prostředku je nutné požádat o pomoc šamana.⁴³⁶

Podobnými projevy se vyznačuje další skupina, která je však jasněji vymezena svoji hrozností a zlobou, aspoň tak, jak ji u severních Burjatů popsal E. Petri.⁴³⁷ Jedná se o strašlivou bytost **Anachaj** (bur. *Анахай*), která ohrožuje děti mladší sedmi let. Podobně jako předcházející skupina duchů se někdy projevuje jako člověk s jedním okem uprostřed čela, libovolně se však dokáže proměnit v psa nebo kočku. Obývat může nejrůznější místa - dům, jurtu či venkovní prostor. Tato bytost je velmi odolná, nelze ji zničit, ale pouze vyhnat za pomoci síly šamana, který k tomu používal oheň, dým posvátných trav a šípku a také ostré zvuky jako například výstřely nebo řinčení kovovými předměty.

Jasněji vymezenou skupinu zlých duchů představují **Průvodci Dachabari** (bur. *Дахабару*, rus. *преследующий, сопутствующий*) či **Dachuul** (bur. *Дахуул*, rus. *спутник, спутница*). Jsou to **duše žen**, které během života či v momentě smrti trpěly velkými bolestmi, například pokud zemřely při porodu či v důsledku tzv. ženských problémů, nebo byly-li utýrány krutými muži. Mohou to být také duše žen osamělých, zlých nebo takových, kterým se v životě dařilo špatně, či zemřely opuštěné. Jejich duše po smrti získaly od vyšších bohů moc mstít se

⁴³⁵ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 10.

⁴³⁶ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 22. Podle Manžigejeva se jednalo o kult Kudinských Burjatů. Viz MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 13.

⁴³⁷ PETRI, B. E. *Staraja vera burjatskogo naroda: naučno-populjarnyj očerk*. Irkutsk, 1927, s. 35 – 36.

ostatním lidem. V největším nebezpečí se nacházejí hlavně děti. V případě problémů zapříčiněných Dacharbari bylo doporučeno obrátit se na šamana.⁴³⁸

Nabízí se ovšem také odlišná interpretace těchto bytostí, tedy jakožto duše zesnulé svobodné sestry nebo bláznivého (rus. *юродивого*) bratra, která neustále doprovází své živé sourozence.⁴³⁹

Jiným druhem ženských bytostí je **Zlý pták Muu šubuun** (bur. *Муу шубуун*). Tím se stávají duše mladých děvčat neuspokojených (rus. *не удовлетворенный*) v lásce,⁴⁴⁰ anebo které se ztratily v lese. Tito Zlí ptáci se projevují v podobě krásných dívek s ptačím zobákem⁴⁴¹ či výrazně červenými rty, které jej připomínají. Snaží se v lesích a stepích obelstít a svést mladé muže, aby získali jejich duši, a mohli „jim proklovat lebku a vypít jejich mozky.“⁴⁴²

Rozšířeným duchem, který škodí lidem, je **Ezyche** (bur. *Эзыхе*). V noci v podobě velmi malinké staré ženy navštěvuje hospodářství a vysává mléko přímo z kravských vemen. Tím zapříčiňuje řadu onemocnění krav a telat.⁴⁴³

Poslední zmíněnou kategorií je mezi všemi Burjaty rozšířená bytost přízraku, ducha či vidění **Boocholdoj** (bur. *Боохолдой, Шогтой Боохолтой*), který bývá do ruštiny často překládán také jako čert anebo domácí skřítek.⁴⁴⁴ Ve více obecném významu se může jednat i o všeobecné označení ducha, v něhož se mění lidská duše nebo její část po smrti člověka. Tuto bytost mohou vidět jen vybraní jedinci nadaní zvláštní schopností (šamani, čarodějové apod.) a také některá zvířata, například psi nebo kočky.⁴⁴⁵ Tito duchové obvykle obývají hřbitovy,

⁴³⁸ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 22, ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 41.

⁴³⁹ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 41, MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 43.

⁴⁴⁰ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 23.

⁴⁴¹ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 58.

⁴⁴² MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 23.

⁴⁴³ Ibid. Podle Manžigejeva jsou všechny problémy způsobeny opuchnutím vemene. MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 103.

⁴⁴⁴ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 20.

⁴⁴⁵ Dle šamana Dugara Danžijeviče Ačirova z Ulan - Ude mají pro tuto jasnozřivost mnohem lepší nadání kočky. Každé zvíře má své predispozice k tomu, aby vnímalo bytosti nějakého druhu. Bytosti třídy **Боохолдой /Boocholdoj/** jsou pro živé tvory, včetně lidí, kteří nejsou přímo obdařeni speciální schopností, viditelné zejména na základě jejich vztahů. Tedy buď kladných, kdy chodí duchové „na návštěvu“, tak záporných, kdy záměrně obtěžují či straší. Taková návštěva se projevuje subjektivním

opuštěné prostory, jurty a domy, ale také cesty a křižovatky. Setkat se s nimi lze zejména v nočních hodinách. Často se nudí a proto, aby se zabavili, chodí mezi lidmi, dovádějí, rozdělávají ohně, svádějí poutníky z cest, shazují lidi z koní a s oblibou pořádají nejrůznější noční zábavy zvané **hry duchů** (bur. *боохолдойн наадан*, rus. *узра духов*).⁴⁴⁶ Někdy bývají také zlí a mohou ublížit především dětem, které jsou nejzranitelnější, ale obecně jsou považováni spíše za neškodné.⁴⁴⁷ Při známkách jejich přítomnosti se doporučuje zapálit oheň ve všech zákoutích a temných prostorách, zlehka zaklepat ostrým předmětem například na stůl,⁴⁴⁸ provést kapalnou oběť skrápěním či pronést modlitbu.⁴⁴⁹

„jakoby známým“ pocitem, než že by byl založen na vnímání lidskými smysly, ačkoliv různé vjemy mohou být charakteristické pro podobné jevy. Z terénního výzkumu, srpen 2004.

⁴⁴⁶ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 20, a MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 24.

⁴⁴⁷ Ibid, s. 99.

⁴⁴⁸ Důležité je, že se jedná o ostrý předmět, kterého se tento druh bytostí bojí. Klepáním předmět vydává zvuk a stahuje pozornost neviditelných bytostí. Tato metoda však při neadekvátním postupu - například bezdůvodného používání, může jiné duchy naopak vyprovokovat, a proto je vhodné ji kombinovat s očištěním místa a obětováním. Z terénního výzkumu, Dorlik červenec 2006, Ulan-Ude:

⁴⁴⁹ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 23.

4.3 DUŠE, SMRT A ZÁHROBNÍ ŽIVOT

Osud „(lidské) duše“ jako komplementární část k materiální existenci (člověka) představuje klíčový aspekt v celém pojmání neviditelného světa Burjatů-šamanistů. Pro pochopení základních dění v šamanských obřadech je důležité se nejprve podrobněji seznámit se způsobem pojmání tohoto neviditelného aspektu života člověka, kterému obvykle odpovídá evropský koncept „duše“ a „ducha“, a to ať v mezích lidské existence (tj. duše živého člověka) nebo mimo tento rámec (představa o existenci před a po lidském životě).

4.3.1 PŘEDSTAVA O DUŠI

Není mezi všemi Burjaty identická, nicméně lze nalézt určité podobnosti. Stejně nejednotné je i umístění duše v těle člověka, která je obvykle lokalizována v **hulde** (bur. *Һүлдэ сүлдэ*) tedy oblasti, hlavy, krku a osrdí,⁴⁵⁰ v **churaj** (bur. *хурай*), blíže k srdci a v okolních částech dýchacího ústrojí,⁴⁵¹ případně v **plicích** (bur. *ууша*), jak to bylo chápáno u Chorinských Burjatů. Všechny tyto části těla byly vždy předmětem úcty a zvláštní pozornosti během obřadů obětování.

Nejrozšířenější pojetí **duše** či **duchovního dvojníka člověka hūnehen** či **sūnes** (bur. *һүнеһен, сүнэс*) v některých případech nabývá až materiálního rázu, kdy v podstatě kopíruje tělo člověka a odráží se v něm jeho fyzické vlastnosti jako je tvar, vzrůst či stáří. Tato duše vládne také všemi schopnostmi a nedostatky jedince, s nímž je nebo byla spojená. Ve spánku se může od lidského těla oddělit a cestovat jak horizontálně, tj. může se podívat kamkoliv po světě, tak i vertikálně, tj. může navštívit odlišné „paralelní“ říše či světy dostupné „po ose světa.“ Jinými, burjatské šamanské kultuře bližšími slovy řečeno, díky cestování tohoto duchovního dvojníka člověka, snící člověk zprostředkovaně zažíval různé vize, vjemy a sny.⁴⁵²

⁴⁵⁰ Tyto části, společně s kůží, končetinami a kostmi se buď obětovaly pověšením na dlouhé tyči (Ibid, s 39.) nebo spálením. Z terénního výzkumu, šamanské obřady, Kižinga, červenec 2004, srpen 2006.

⁴⁵¹ Tato část se v některých obřadech obětování oddělila a obětovala se. Ibid.

⁴⁵² MANŽIGEJEV, I. A. Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy. Moskva: Nauka, 1978. s. 96.

K létání duše ještě Changelov dodává, že tuto schopnost nemají všichni lidé, ale pouze k tomu nadaní jedinci. A ačkoliv „вышедшую из тела во время сна человеческую душу преследуют духи и стараются поймать ее“,⁴⁵³ „летающую душу никто не может поймать. Она летает высоко и далеко.“⁴⁵⁴

Poněkud odlišné bylo pojetí **Stínu Hüüberi churylcha** (bur. *һүүбэри хурылха*), který se projevoval jako bytost s ne příliš zřetelnými obrysy mihotajícími se před očima lidí při západu slunce. V burjatské (i mongolské) kultuře existuje určitý vztah mezi chápáním stínu jako určitého symbolu lidské duše.⁴⁵⁵ S tím jsou spojena některá tabu ve vztahu ke stínu člověka, jež se týkají stoupání na jeho stín či „bodání“ do něj ostrým předmětem.⁴⁵⁶

V některých případech, jako třeba bylo zaznamenáno u Balaganských či Alarských Burjatů,⁴⁵⁷ **se duše člověka dělí na tři části: duši dobrou** (bur. *хайн хүнеһен, сайн хүнеһен*), **střední** (bur. *дунда хүнеһен*) a „*tu třetí*“⁴⁵⁸ neboli nižší duši (bur. *муу хүнэхэн*)⁴⁵⁹ či jak uvádí Changelov duši hubenou (bur. *му хүнхэн, rus. худая душа*).⁴⁶⁰

Dobrá duše, má přístup k vyšším Nebeským božstvům - Tengrům a jejím hlavním úkolem je starat se o člověka. Po smrti člověka tato část duše odchází do Nebeské sféry, aby se pak mohla vracet jako **duše** nebo **duch předka** (bur. *хүнэхэ хүлдэ*). **Duše střední** sídlí v těle, svými vlastnostmi se přibližuje pojetí duše, tak jak bylo uvedeno výše, tedy tak, jak je duše obecně chápána i u ostatních skupin Burjatů. Ta se po smrti stává **Přízrakem-Boocholdojem** (bur. *боохолдой*). **Třetí část duše** po smrti zůstává přítomna na zemi v blízkosti ostatků člověka, které chrání, například v podobě nižšího ochránce – skřítky (rus.

⁴⁵³ „duši člověka, která během snu vyšla z těla, pronásledují duchové a snaží se ji chytit“ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinienij: V trjoch tomach Tom 3*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Třetí svazek, s. 35.

⁴⁵⁴ „letající duši nikdo nemůže chytit. Letá vysoko a daleko..“ Ibid, s. 34.

⁴⁵⁵ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 126.

⁴⁵⁶ Tyto tabu jsou ještě vážněji dodržována ve vztahu k autoritám, zejména učitelům, starším členům rodiny a dětem. Z terénního výzkumu, Kižinga, 2004.

⁴⁵⁷ Blíže viz MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcie*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 39.

⁴⁵⁸ Ibid.

⁴⁵⁹ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978. s. 96.

⁴⁶⁰ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinienij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 56

домовой).⁴⁶¹ Tato duše se mohla stát nebezpečnou živým lidem, kteří s ostatky nevhodně zacházejí nebo je nějakým způsobem znesvěťí.

V jiném Changalově popise je lidská duše rozdělena na **dvě části** a oproti předchozímu členění pojetí duše dobré a duše střední splývá v jednu **dobrou duši**. Druhá duše, tedy **duše hubená** (rus. худая душа), podle jeho popisu tělo nikdy neopouští a to ani po smrti. Svým popisem tak odpovídá zmíněné „*třetí duši*“.⁴⁶² Navíc, duše hubená dokáže u člověka vyvolat noční můry tím, že na člověka začne tlačit.⁴⁶³

Kromě výše uvedených pojetí duše ještě existovalo pojetí **duše jakožto životní energie**, síly, tedy **húlde** (bur. хүлдэ сүлдэ), bez níž žádná živá bytost ani žádná její část (orgány, končetiny apod.) nemohla existovat. Pokud například húlde chyběla v nějaké části těla, projevilo se to její nemocí či paralýzou. Húlde na rozdíl od húnehen neměla tvar, ani nijak neodpovídala lidskému tělu, k němuž byla vázána.

Na závěr výčtu představ o lidské duši je třeba se zaměřit ještě na jeden aspekt, **amin** (bur. амин), tj. život, dýchání,⁴⁶⁴ který svým vlastním způsobem také představuje duši,⁴⁶⁵ tj. aspekt dýchání či dechu, který činí člověka či zvíře živým. Tato terminologie se objevuje jak v některých slovech, jako například zvíře **amitan** (bur. амитан), ale také v některých výrazech **ami orocho** (bur. аму орохо) – přijít k sobě, objevení se příznaků života, či **ami tahalcha** (bur. аму тахалха) – přerušit (ukončit) dýchání, život.⁴⁶⁶

Stav duše člověka se dle tradičních představ Burjatů projevuje v běžném životě v jeho kondici v různých podobách. Těmi jsou z našeho pohledu například fyzické

⁴⁶¹ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 96.

⁴⁶² T. M. Michajlov ve své práci z roku 1987 název třetí duše nechal bez názvu, v materiálech, z nichž čerpal, se však tato duše rusky nazývá právě hubená duše (rus. худая душа). Tomuto možná ne přesně zaznamenanému označení M. N. Changalova se zřejmě T. M. Michajlov chtěl ve své práci vyhnout. Galdanova však nabízí i další způsoby, jak toto adjektivum interpretovat, například jako nevhodný, nepotřebný, slabý. Viz GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987. Dotisk z roku 1993, s. 65.

⁴⁶³ V takovém případě Burjati dělají tři uzly na pásku či pásu, kterým obvazují svůj oděv. Tento pás pak přes sebe kladou, když jdou spát, nebo jej pokládají blízko hlavy například na čelo postele. CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V tjoch tomach Tom 3*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Třetí svazek, s. 34.

⁴⁶⁴ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 16.

⁴⁶⁵ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 13

⁴⁶⁶ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 16.

a duševní zdraví či dlouhodobé duševní rozpoložení. Při zanedbávání či nedostatku péče o stav duše může dojít až k fyzické smrti jejího nositele.⁴⁶⁷

4.3.2 SMRT

V pojetí Burjatů je vnímána jako přechod z jednoho stavu existence do druhého, který není náhlý, ale postupný. Je provázen odpovídajícími rituály a duše člověka zůstává ještě nějaký čas⁴⁶⁸ v přítomnosti těla, které pozvolna a plynule opouští.

Tomu odpovídá i terminologie Burjatů pro označení procesu smrti a umírání, jež byla relativně bohatá a o pojetí smrti mnohé vypovídá. O posmrtném životě svědčí verba jako **zvěčnit se** - muncheroo (bur. *мунхэроо*), **zakončil svá léta** (na zemi) naha baraa (bur. *наһа бараа*),⁴⁶⁹ **vrátit se** busaa (bur. *буһаа*), **navrátit se k otcům** baavajdaa charicha (bur. *баавайдаа хариха*) či obrat: „**nastal čas odejít na předurčené místo - zajanaј gazarta ošocho болоо**“ (bur. *заянај газарта ошохо болоо*).⁴⁷⁰ Samotný termín „zemřít“ (bur. *үхэхэ*) byl považován za hrubý a lidé jej tradičně používali v případě vyjadřování negativních, respektive nekladných postojů k druhým.

Podobně bohatá je také terminologie týkající se pohřbívání. V těchto případech se běžně užívalo například výrazů **doprovodit chudöölüüche** (bur. *хүдөөлүүхэ*), **schovat** (před lidmi, bur. *хадагалха*) **v případě** žárového pohřbu se používalo označení **chungelche** (bur. *хүнгэлхэ*), což by se dalo přeložit jako „**zbavit se své tíhy**“, tedy že duše „vyvane“ do nebe společně s dýmem.⁴⁷¹

⁴⁶⁷ Z terénního výzkumu červenec 2008, Marina Čojžalsano, Chužir, ostrov Olchon.

⁴⁶⁸ Podle Changelova se jednalo o tři dny tzv. Chartaj (bur. *хармај*), které autor překládá jako černé dny. Srov. CHANGALOV, M. N.. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 185. Galdanova u Zabjkalských Burjatů uvádí dobu 49 dní, což ovšem lze považovat za vliv tibetského buddhismu. GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 62.

⁴⁶⁹ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 40 – 41.

⁴⁷⁰ GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 54-55.

⁴⁷¹ Ibid, s. 54 – 56, MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 41.

V chápání smrti je třeba odlišovat smrt přirozenou v postproduktivním věku a smrt předčasnou. V prvním případě se mělo za to, že duše zemřelého odchází do říše předků.

V případě předčasné smrti, tedy ve věku, kdy člověk byl považován ještě za relativně mladého, se velmi často vina přičítala nějaké duchovní bytosti. Jestliže šlo o vážné ohrožení života (nemoci apod.) bylo vždy důležité v první řadě zjistit, jaká entita je za tuto situaci odpovědná a z jakého důvodu. Podle toho, z které pochází sféry, jaké má postavení, roli a moc v duchovním světě Burjatů-šamanistů a komu je zodpovědná, bylo možné s ní dále pracovat. Jednalo-li se o nesrovnalost s méně mocnými duchovními bytostmi - duchy, bylo možné stav ohrožení života stabilizovat a vrátit jej do původní rovnováhy provedením vhodného rituálu, splněním požadavků bytostí ohrožující život či ji uspokojit vhodnou formou satisfakce za učiněné křivdy.

Specifickou a ne zcela jednoznačnou roli v celém procesu hrál **Vládce říše podsvětí Erlen-Chán** (bur. *Эрлер-хан*). Pokud duše člověka byla chycena jeho služebníky – lovci duší (bur. *Эльшен*), byla odvečena do podzemní říše, souzena a vězněna, dokud člověk nezemřel. Podle některých vyprávění mohl vězněnou duši sice zachránit nějaký mocný šaman,⁴⁷² ovšem podle jiných legend spíše jen ve výjimečných případech a to s maximálním odkladem na devět let.⁴⁷³

Pohřební rituály u Burjatů měly a dodnes mají velký význam. Ten je možné doložit například faktem, že mrtvý byl na cestu do záhrobního života vybavován oděvy, nápoji,⁴⁷⁴ tabákem, penězi. Své zvláštní místo v takovém obřadu měl kůň, který odvážel tělo zemřelého z domu na místo pohřbu, aby byl na hrobě obětován a jeho vlastník si jej mohl vzít s sebou do říše předků. Kůň obecně ve společenském životě Burjatů představoval určitý sociální status a proto i ti nejchudší, kteří si ho nemohli dovolit během svého života, snažili se ušetřit si na něho, aby po smrti nemuseli chodit pěšky. V případě vysoce postaveného

⁴⁷² CHANGALOV, M. N.. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 374.

⁴⁷³ GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 54-55.

⁴⁷⁴ Ibid, s. 62

⁴⁷⁴ Výjimkou bylo mléko, které se zemřelým na cestu nedávalo. Michajlov, T. M.: *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i socialnije funkcii*, Novosibirsk 1987, s. 43.

náčelníka stejný osud jako koně stihl také jeho osobního sluhu, byl obětován na místě posledního odpočinku, aby i po smrti mohl sloužit svému pánu.⁴⁷⁵

Tradičními formami pohřbů, u Burjatů-šamanistů, byly: pohřeb žárový⁴⁷⁶, pohřeb nadzemní⁴⁷⁷ a pohřeb vzdušný⁴⁷⁸, při nichž se tělo mrtvého mohlo pohřbít buď v rakvi-chuursag (bur. *xyypcaз*) nebo bez ní. Pohřbívání pod zem se rozšířilo teprve s rusifikací. Podle tradičních burjatských šamanistických představ byl takový pohřeb nepřípustný, jelikož se věřilo, že duše zakopaného těla musí na vždy zůstat pod zemí.⁴⁷⁹

Konkrétní volba formy pohřbu byla závislá jednak na sociálním postavení zemřelého, na způsobu jeho úmrtí a také na místních zvycích, které se vzájemně odlišovaly. První dva se nejdůležitějším způsobem podílely na postavení duše zemřelého v posmrtné „sociální struktuře“. Představa o ní v podstatě kopírovala sociální strukturu společnosti, což v představách Burjatů potvrzovalo, že záhrobní život je pouhým prodloužením pozemského života.

4.3.3 KLASIFIKACE LIDSKÝCH DUŠÍ

Následuje stručná charakteristika nejvýznamnějších kategorií lidských duší záhrobního světa podle T. M. Michajlova,⁴⁸⁰ v níž je jako hlavní kritérium použita charakteristika či výjimečná vlastnost člověka nebo specifický způsob jeho smrti.

Je pouze orientační, jelikož v mnoha případech se jednotlivé skupiny překrývají, což následně vede ke slučování různých funkcí u jednotlivých entit a to jak duší lidského původu navzájem, tak i s ostatními bytostmi burjatského

⁴⁷⁵ CHANGALOV, M. N.. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 184.

⁴⁷⁶ Spalování bylo běžné pro Západní Burjaty. Tělo i všechny obětiny byly spáleny na hranici a poté zbylé ostatky sesbírány (bur. *яха барьха*) do ošatky či keramických nádob a zakopány pod zem. Viz *ibid*, 185.

⁴⁷⁷ Charakteristické například pro Aginské Burjaty. Tělo či rakev byla uložena do stanu (čumu, bur. *ypaca*) postaveného z větví a obaleného plstí nebo bylo tělo obloženo a zakryto kamenými deskami. GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 56.

⁴⁷⁸ Z ruského *vovzdušnoje zachoronenie* (rus. *воздушное захоронение*). Nejedná se však o tibetský vzdušný pohřeb, nýbrž o uložení rakve na zvláštní tribuně nebo lavici zvané aranga (bur. *аранга*). Tento způsob pohřbívání byl charakteristický pro šamany a některé kováře. ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 13

⁴⁷⁸ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 14.

⁴⁷⁹ GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 56,

⁴⁸⁰ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 42 – 49.

šamanistického panteonu. Příkladem může být *Anda Bara* (bur. *Анда Бара*), jenž byl díky svým loveckým schopnostem během života považován za patrona lovců a zároveň i za významného šamana.⁴⁸¹

4.3.4 DUŠE NEJVÝŠE POSTAVENÝCH LIDÍ

Do této skupiny však patří v první řadě výjimečné osobnosti, legendární válečníci, zakladatelé rodů apod., kteří začali být po své smrti uctíváni a někdy dokonce považováni za potomky vyšších božstev – Nebešťanů či Chánů. Běžně se jim připisoval také patronát nad významnými prvky v krajině, stávali se ochránci dominantních hor, významných řek atp. Přisuzovala se jim také kontrola nad nejrůznějšími lidskými činnostmi.

Jejich věhlas byla různá a to od duchů známých několika rodům až k těm nejvýznamnějším vládcům, kteří byli uctíváni mezi všemi Burjaty. Typickým příkladem mohou být Ežinové **Vládce řeky Leny Ažiraj Buche** (bur. *Ажирай Бухэ*) či ochránci míst v oblasti Východního Sajanu v Tunkinském rajonu **Charamcgaj Mergen** (bur. *Харамцгай мэргэн*), či prapředek Bulagatů **Buchan-Nojon** (bur. *буха-нойон*). Počet těchto význačných duchů se ustálil již v období před připojením k Rusku.

Příslušníci elity z následujícího období, tedy náčelníci rodů a klanů tajšové (bur. *тайша*), zajsanové (bur. *зайсан*) a šulengové (bur. *шуленга*), kteří se stali prostředníky mezi Burjaty a ruským státem, se již netěšili po své smrti takové úctě, což se odrazilo i v jejich postavení ve struktuře záhrobního světa. Zde vystupovali jako **přízraky Boocholdoj** (bur. *боохолдой*), avšak jejich významné sociální postavení zůstalo zachováno. Tito duchové se scházeli na zvláštních shromážděních a soudech suglanech (bur. *суглан*) s určitými ne zcela specifikovanými pravomocemi v otázkách práva a morálky. Ve srovnání s duchy

⁴⁸¹ Tamtéž, s. 44, MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s.17.

nejvýznamnějších osobností z období do příchodu Rusů však na náboženský život Burjatů měli jen minimální vliv.⁴⁸²

4.3.5 DUŠE NADANÝCH - ŘEMESLNÍKŮ, UMĚLCŮ A LOVCŮ

Duše řemeslníků, a zejména **kovářů** (bur. *түмэрши*), **zlatníků** (bur. *алташи, мүнгэши*) a **truhlářů** (bur. *модоши*) se po smrti stávaly ochránci řemesla. To platilo především o kovářích, jejichž působení bylo omezeno na úzký okruh profesionálů ve vlastním rodě, a kteří měli ve společnosti vysoké postavení, v určitém smyslu představovali také duchovní specialisty, zejména pokud šlo o ochranu před zlými duchy.

Mezi umělce v tradiční burjatské šamanské společnosti patřili především **vypravěči a zpěváci** hrdinských eposů **uligeršin** (bur. *улигершин*) a legend, pověstí a rodokmenů **túúchešin** (bur. *түүхэшин*). Jejich duše byly údajně velmi žádané mezi vyššími božstvy – Tengri, a proto se umělci nedoživali vysokého věku.

Další skupinou patřící do této kategorie jsou úspěšní **lovci**, kteří se po smrti jakožto Ongoni stali ochránci místních lovců. Do této skupiny patří řada duší lovců tunguzského původu, což svědčí o široké kulturní difúzi v duchovní sféře probíhající v této oblasti mezi jednotlivými etniky.⁴⁸³

4.3.6 DUŠE ŠAMANŮ A ŠAMANEK

Osud těchto duší závisel na kvalitě a schopnostech šamanů. Za nejmocnější byli považováni vyvolenci Nebešťanů Tengrů nebo Zajanů. Jejich pohřeb byl v některých případech žárový, v jiných vzdušný, pokaždé při něm však probíhaly složité a nákladné obětní rituály. Duše těchto šamanů se stávaly Ežiny krajinných objektů blízkého okolí hor, skal, údolí či lesů nebo ochránci svých rodů.

⁴⁸² Spíše než o zbožštění se jedná o klasický kult rodových předků. Z terénního výzkumu, 2004 – 2009.

⁴⁸³ Michajlov, T. M.: *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i socialnije funkcii*, Novosibirsk 1987, s. 43 – 44.

V několika případech se některé duše mocných šamanů sloučily a vytvořily zvláštní skupiny,⁴⁸⁴ které byly široce známé a hrály důležitou roli v životě všech šamanistů v Burjatsku, jako například **Ardajští starci Ardajn ečešuul** (bur. *ардайн ехэшүүл*) nebo Tři šamani Osikové doliny zvaní **Goli turgešuul** (bur. *голи түргэшүүл*).

V případě, že se jednalo o obyčejné šamany, stávaly se jejich duše po smrti významné pouze v místním či rodovém měřítku. Vztahy mezi dušemi zemřelých šamanů byly různé a opět je nalezneme v široké škále lokálních variant. Podobně je tomu s jejich obecným označením. Ta se v různých oblastech značně odlišovala, nejrozšířenějšími jsou **Starci hor- Chada uulyн ubged** (bur. *хада уулын үбгэд, хадын үбдэг, хадын эжэн, rus. Горные старцы*), **Starci země Dajdyn ubged** (bur. *дайдын үбгэд, старцы земли*), **Ženy země Dajdyn hamgad** (bur. *дайдын хамгад*) či **Stařenky Töödejnuuk** (bur. *төөдэйнуук*).⁴⁸⁵ Duše místních šamanů plnily v každém ulusu důležitou úlohu v běžném životě lidí, zejména co se týkalo ochrany populace.

Zvláštní případ tvořily duše šamanů, kteří zemřeli nepřirozenou smrtí. Známa je celá řada vyprávění o utrpení, tragické nebo mučednické smrti šamanů. Nejčastěji jsou to příběhy o šamanech, kteří prchali v období upevňování moci lamaismu v Mongolsku a v Zabajkalsku. Takovým byl například šaman **Zarlik** (bur. *Зарлик*), kterému je zasvěcen pomník Gotolských Burjatů na hoře Šamanka nedaleko dnešního **Bochan** (bur. *Бохан*).⁴⁸⁶ Z nedávné doby pochází řada vyprávění známých z nejrůznějších částí Burjatska o hrdinství a zázracích lamů a šamanů v období stalinských perzekucí ve 30. letech 20. století.

Duše všech těchto šamanů se po smrti považovaly za ochránce lidských činností a různých objektů v krajině. V případech jejich velkého utrpení se stávaly také duchy nemocí.

⁴⁸⁴ Michajlov používá termínu kasty. Srov. *ibid*, s. 44.

⁴⁸⁵ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s.107.

⁴⁸⁶ MICHAJLOV, T. M. *Etničeskaja charakteristika šamanskovo pantheona burjat: XIX – načalo XX v. v..* In: *Byt burjat v nastajačem i prošlom*. Ulan- Ude 1980, s. 82.

4.3.7 DUŠE LIDÍ OBYČEJNÝCH, CHUDÝCH A POSTIŽENÝCH

Duše obyčejných lidí se po smrti mění na duchy, přízraky či přeludy **Boocholdoje** (rus. *боохолдой*). Bytostí tohoto řádu je velké množství, je pro ně charakteristický noční způsob života, kdy se veselí, procházejí se, jezdí na koni a rozdělávají ohně. Obývají obvykle opuštěné domy, temná zákoutí, hřbitovy a křižovatky či úpatí hor lemované cestami. Z lidí si často tropí žerty a nejrůznějším způsobem je obtěžují. Někdy je dokonce napadají, zvláště děti, a to obvykle v případech, kdy jsou vyrušeni, například nevhodným vstupem do prostoru, který považují za svůj vlastní. Jako ochranu proti nim lze použít šípkový keř, hloh a Výra velkého.⁴⁸⁷

Lidé chudí a nesvobodní, kteří během života trpěli nedostatkem a hladem a jejichž sociální status byl velmi nízký, se proměňují v duchy označované jako **Har'mjahan** (bur. *харьмяһан, харьмяхан*). „*Как при жизни они нуждались и голодали, так и их души голодны и во всем нуждаются.*“⁴⁸⁸ Jsou mezi duchy považováni za nejchudší bytosti, nosí obnošené mužské šaty a trpí neustálým hladem. Proto se o nich také říká, že po lidech dojírají zbytky, „*лижут котли, чашки и ложки живих людей.*“⁴⁸⁹ K jejich nuznému statusu patří v tradičním pojetí Burjatů důležitý fakt, totiž že nemají koně a musí neustále chodit pěšky, nebo k jízdě používat jiné zvíře, například býka.⁴⁹⁰

Mentálně, duševně, tělesně či smyslově (nevidící, neslyšící) postižení lidé v běžném životě zaujímali v burjatské společnosti velmi nízký status. Ten se přenesl i do posmrtného života, kdy se stávali **Ady** (bur. *ада*) či **čerty-Šudchery** (bur. *шудхэр*).⁴⁹¹ Lidově byla celá tato skupina duší označována jako **Všelická zemská nečistota - Dajdyn boguud -** (bur. *дайдын богүүд*).⁴⁹²

⁴⁸⁷ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 30.

⁴⁸⁸ „*Tak jako za života trpěli nedostatkem a hladověli, tak i jejich duše hladoví a mají nouzi.*“ CHANGALOV, M. N.. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 2*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 158.

⁴⁸⁹ „*Vylizují kotle, hrníčky i lžíce živých lidí.*“ Ibid, a CHANGALOV, M. N.. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 55, 157.

⁴⁹⁰ Ibid.

⁴⁹¹ Jednalo se o postavu čerta přejatou z pravoslavného křesťanství a to včetně jeho „*komického charakteru*“, který je pro ni v ruském folkloru typický. MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 100.

⁴⁹² Rus. *всякая земная нечисть*. Viz MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 47. Přesněji by však mělo být „*Zemská nečistota*“.

4.3.8 DUŠE LIDÍ SE ZVLÁŠTNÍM DRUHEM SMRTI

Mezi zvláštní způsoby smrti, které bezprostředně ovlivnily další existenci duše člověka, patřilo usmrcení bleskem, utopení či jiný druh nepřírozené smrti.

První z nich, tedy **zásah** člověka **bleskem**, je považováno za přímý zásah vyšších bohů Nebešťanů – Tengrů do života člověka a proto se takový člověk pokládá za vyvoleného Nebešťany a podle toho se nakládalo s jeho ostatky. Ty se staly předmětem zvláštní ochrany a byly vystaveny na arangu, a také pohřební rituál byl složitější a nákladnější. Duše takového člověka byla předvedena před Tengri, kde získala titul Zajana. Příbuzní zemřelého člověka získali zvláštní společenský status a s tím souviselo získání práva provádět šamanské obřady a přiznání nebeského šamanského kořene, jak je obvykle v ruskojazyčné literatuře označován. Přesněji se však jedná spíše o **Kořen blesku - Ner'eer utcha** – (bur. *нэрьеэр утха*).

Pokud člověk zemřel **utonutím nešťastnou náhodou**, jeho duše se po smrti změnila ve **vodního ducha**⁴⁹³ (bur. *уһани бохолдой, уһанай бохолдой*).⁴⁹⁴ Tuto bytost je ovšem třeba odlišovat od Vodních vládců (bur. *уһан хааны*) nebo od Vládců řek a jezer, což nejsou bytosti lidského původu.⁴⁹⁵ Vodní duchové byli považováni za negativní bytosti nižší démonologie, které obtěžovaly lidi a snažily se je stahovat pod hladinu.

Osud duší, které zemřely nepřírozenou smrtí, závisel na řadě okolností a podmínek jejich života a zejména jeho konce. Některé z těchto duší se po smrti jakožto „svatí mučedníci“ stávaly **Ochránci** tzv. **Zajany** (bur. *заян*). Jedním z nejznámějších příkladů jsou **Dva chorinští Zajani Choriin choer zajan** (bur. *Хориин хоер заян*).⁴⁹⁶

⁴⁹³ Zomonov nabízí překlad **Vodní čert** (rus. *водяной черт*), ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 96.

⁴⁹⁴ Tito vodní duchové nemají nic společného s vodními bytostmi vyššího řádu, jako je například **Уһан – ханами** /*Uhan chanami*- **Vodní Chán**, Srov. Michajlov, T. M.: *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i socialnije funkcii*, Novosibirsk 1987, s. 21.

⁴⁹⁵ Viz podkapitola [4.2.3 Ežinověstředního světa na str. 121.](#)

⁴⁹⁶ Viz podkapitola [4.2.7 Ostatní kategorie bytostí „neežinů“ str. 134.](#)

Jiné z těchto duší se po smrti staly duchy-vládci **Ongony** (bur. *онгон*)⁴⁹⁷ různých sfér, například nemocí rodinného života a manželství či domácností, hospodářství apod. Příkladem může být **Mléčný Ongon** (rus. *молочный онгон*),⁴⁹⁸ rozšířený v centrálním Burjatsku. Jedná se o ducha dvou tváří - matky a dcery, který zabezpečuje ochranu dobytka a dojivost.⁴⁹⁹ V jiných případech se po smrti nešťastní lidé, kteří se v životě dopouštěli nějakých nepravostí a nespravedlivostí, změnili v bytosti nižší démonologie například v **Pronásledované-Dachabari** (bur. *дахабару*), nebo mladé dívky zemřelé s nenaplněnou láskou ve **Zlé ptáky Muu- šubuun** (bur. *муу-шубуун*).

Způsob smrti u Burjatů hraje velmi důležitou roli při vstupu do následující formy existence a vhodným rituálem bylo možné usměrnit duši v dalším putování. Jako typický příklad byl uveden způsob pohřbívání „lidí bez koně, tj. nemajetných, kteří se snažili zajistit si blahobyt po své smrti tím, že si šetřili na koně, aby si jej mohli vzít s sebou do svého budoucího života.

Velmi rozšířená, a to zejména v lamaizovaných oblastech, byla **víra v reinkarnaci**. Kromě buddhistických obřadů byly v lidovém prostředí časté rituály zaměřené na rozpoznání budoucích reinkarnací ve vlastní rodině. Ty spočívaly v tom, že se umírajícímu nebo právě zemřelému vypalovaly na těle tečky. Na těle novorozenců se pak na těchto místech hledaly pihy nebo mateřská znaménka pro potvrzování převtělenice vlastní rodiny.

Další příklady obřadů zaměřených na moment smrti lze najít ve známém vyprávění o speciální formě popravu zlého šamana s výrazně asociálními sklony. Ten škodil lidem a útočil na ně v jejich nejslabších momentech, tedy když umírali, aby se jim mstil. Podle legendy se lidé rozhodli, že je třeba ho zabít a to velmi specifickým rituálem, aby bylo zabráněno duši zlého šamana v návratu a nemohla se vrátit do světa lidí či se po smrti mstít. Do předem vykopané jámy bylo položeno ještě živé tělo šamana břichem dolů tak, aby duše, která by se z něho mohla snažit vyskočit, skončila přímo v zemi a nemohla nikoho ve světě lidí

⁴⁹⁷ Označení ongon má celou řadu významů, v tomto případě z kontextu vyplývá, že se jedná o ducha-vládce (rus. *дых-хозяин*) Viz například MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 62-63.

⁴⁹⁸ Někdy označovaný jako **Telecí ongon** (rus. *телочный онгон*). Srov. Michajlov, MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 46.

⁴⁹⁹ Původně se jednalo o služby ukrutného pána, které utekly, když nechtíce rozlily mléko, které měly prodat. Ze strachu před trestem se rozhodly prchnout, avšak jak usilovně utíkaly, tak se zadusily. Aby se nestaly zlými duchy a nemohly lidem škodit, učinili z nich šamani Ongony – ochránce. Ibid, s. 46.

ohrožit. Potom bylo tělo za živa zahrabáno a na hrob byl umístěn osikový kůl.⁵⁰⁰ Tento příběh je rozšířený v celém Burjatsku a během svých výzkumů jsem jej zaznamenal ještě v dalších dvou verzích. V jednom podání byly místo zatlučeného osikového kůlu na hrobě zasazeny tři břízy,⁵⁰¹ v druhém pak byl zasazen blíže neurčený druh stromu, buď bříza, nebo buk, jehož sazenice byla otočena kořenem nahoru.⁵⁰²

⁵⁰⁰ Ibid, s. 47.

⁵⁰¹ Z terénního výzkumu, Eduard Batocyrenov, Chorinsk, červen 2004.

⁵⁰² Z terénního výzkumu, Valentin Solbon, Kižinga, Ulan-Ude, srpen 2004.

4.4 OBŘADNÍ SYSTÉM

4.4.1 TRADIČNÍ A SOUČASNÉ OBŘADY

Obřadní systém Burjatů je praktickou demonstrací jejich náboženských představ, které se ve své převážné většině vztahují k tradičním předbuddhistickým kultům. Život obyvatel celé burjatské oikumeny je těmito nejrůznějšími drobnými obřady přímo protkán, přičemž se jejich vykonávání nevztahuje pouze na „*deklarované šamanisty*“, ale můžeme se s nimi setkat i mezi burjatskými buddhisty a dokonce i mezi neburjatským obyvatelstvem. Na druhou stranu je třeba tento pohled někdy až přehnaného zdůrazňování synkretického charakteru burjatských náboženství nebrat dogmaticky a bez výjimek, jelikož existuje mnoho „*čistých vyznavačů*“, a to ve všech náboženských skupinách, včetně šamanistů. V takovém případě se jedná hlavně o jedince, kteří jsou ve vlastní konfesi více „*vzděláni*“ a jsou do určité míry profesionály nebo poloprofesionály. Tendence k synkretizmu je zase charakteristická spíše pro lidové náboženství, kde navíc většina rituálů natolik zevšedněla, že není vždy zcela jasný ani jejich skutečný smysl, ani jejich původ.

Nejběžnějšími rituály, které běžně vykonávají nejen šamanisté, jsou zejména malé, každodenní **obřady drobných obětin**. Nejčastěji se s touto formou obětin lze setkat při projíždění či přecházení důležitých míst zasvěcených božstvům, duchům, lokálním ochráncům či vládcům nebo předkům, které se někdy kryjí s důležitými strategickými body na cestách (mosty, brody, průsmyky, křižovatky, hranice krajů či oblastí). Takovými místy jsou ale také důležité body v krajině - hory, úpatí a vrcholy, prameny řek či jeskyně, a ačkoliv nebývají vždy v blízkosti hlavních tras, lidé k nim běžně zajíždějí. Pokud se jedná o hůře dostupná posvátná místa, pak v relativní blízkosti od nich zpravidla existuje zástupné obětiště, velmi často umístěné přímo u hlavních tras. Takové místo určitým způsobem zpodobňuje duchovní bytost, které je zasvěcené. Může se jednat o přírodní útvar (skála, strom, obrazce v zemi, v kamenech) nebo lidský výtvar (řezba, plastika, obraz), zpodobnění může mít charakter realistický, připomínající podobu (Skála v podobě býka - na posvátném místě Bucha-Nojona či řezba Nogojského starce nedaleko obce Charbjaty v Tunkinské dolině), nebo čistě

symbolický vyjadřující atribut božstva (například dýmka na posvátném místě Šargaj Nojona v Tunkinské dolině). Teritorium takového místa bývá zpravidla oddělené a kromě obětiště a cestičky na obcházení místa se na něm nachází také lavičky a stoly.

Tyto běžné rituály mají velmi jednoduchou formu a jejich hlavním smyslem je vzdát danému místu, a tím i jeho duchovním ochráncům, úctu. K tomu může někdy postačit pouhé zastavení se nebo velmi častý zvyk **obejít posvátné místo třikrát „ve směru pohybu slunce“**, tj. ve směru hodinových ručiček.⁵⁰³ Tento základní úkon je **doprovázen drobnou obětinou** podle možností každého jednotlivce, nejčastěji to jsou cigarety, zápalky, mince, bankovky, stužky a proužky tkaniny či alespoň kámen. Významnějším darem je pak buddhistická vlajka nebo chatak, ale lze se setkat také se soškami či obrázky buddhů (například Šakjamuni, Maitrea, Avalokitešvary), buddhistických ochránců a dákiní (Zelená a Bílá Tára). Na těchto místech je ovšem možné jako obětiny nalézt díly z automobilů nebo pneumatiky, plné či prázdné lahve od obětované vodky nebo mléka, což často pro nezasvěceného návštěvníka, kterým běžně bývá i Burjat, působí jako odpad. Velmi častou formou rituálu je také *„posezení a vypití si“* (nejčastěji vodky) s místními duchy, které je doprovázené skrápěním nebo kapáním. Vzhledem k tomu, že takovýchto míst s různou důležitostí je v celé Bajkalské oblasti velké množství, většina rituálů se stává rutinními a zjednodušují se tak, aby zabraly co nejméně času, zejména pokud řidiči musí takovými místy projíždět častěji. Málokdo však tento obřad vynechá zcela, aniž by alespoň nezatroubil, nepronesl modlitbu či mantru nebo symbolicky za jízdy z otevřeného okna neobětoval několik zápalek nebo zrníček rýže či obilí, které má k tomuto účelu speciálně připraveny na své palubní desce.

V soudobém folklóru existuje celá řada varovných a poučných vyprávění o tom, jak někdo zapomněl nebo prostě nechtěl uctít lokálního strážce. Anonymní hrdinové pak většinou zaplatili tím, že se ztratili, měli nehodu či byli nějakým způsobem znehybněni, buď vinou poruchy stroje, nebo když se na nějakou dobu *„jako omámeni ztratili a nemohli najít cestu. [...] Nakonec se objevili opět na*

⁵⁰³ Tento zvyk je rozšířený ve všech oblastech, kde se můžeme sejit s tibetským buddhismem - v severní Indii, Nepálu, Tibetu, Vnější i Vnitřní Mongolsku, Burjatsku i Tuvě. V případě Burjatska tak činí buddhisti i šamani.

*původním místě.*⁵⁰⁴ Je nutné si uvědomit, že se nacházíme v prostředí, kde se lidé ještě donedávna úzce spjatí s prostředím, na němž byli existenčně závislí, snažili tímto způsobem předejít problémům, které na ně čekaly na každém kroku a mohly jim výrazně znesnadnit život.

Obřady drobných obětí, jak byly popsány, představují **rituály s preventivním charakterem**. Na rozdíl od nich existují také **rituály vynucené situací** – již vzniklou nestandardní událostí či nehodou, na kterou je třeba zareagovat. Příčinou těchto rituálů se stávají nemoci lidí nebo domácího zvířectva, požár, úder blesku, nejrůznější obtíže v životě či v práci, špatný sen nebo varovná znamení, předzvěsti či předpovědi budoucnosti nebo problémy vnitřního rozpoložení člověka. To všechno je bráno jako sekundární projevy v důsledku narušení vztahu k nějaké duchovní či skutečné bytosti.

Další velmi rozšířené obřady jsou spojené s nejdůležitějšími společenskými událostmi života - narozením, svatbou a smrtí. Mít děti, tedy zejména chlapce, a prodloužit tak vlastní rod vždy představovalo v burjatské společnosti hlavní smysl života člověka. Už při výběru manželky se na tento aspekt včetně fyziologických předpokladů kladl značný důraz. Celá řada šamanských a čarodějnických rituálů byla spojena s problémem **početí dítěte**. Neplodnost a bezdětnost je tradičně u Burjatů považována za negativní jev, který se dokonce běžně projevoval v určitých tabu v souvislosti s takovými lidmi. Například bezdětný muž nemohl být zástupcem rodiny na burjatské svatbě, či bezdětná žena nemohla v dacanu pomáhat lamům. Burjatské přísloví z Kižingy praví, že *„srdce bezdětné ženy je tvrdší než kámen“* a pokud taková žena někoho uřkne, nebo někomu nadává, stane se to pro její oběti prokletím.⁵⁰⁵ Z lidí bez vlastního potomstva mají Burjati obavy, a proto se také říkalo *„С бездетным человеком лучше не спорить и не ругаться.“*⁵⁰⁶

Problémy s početím dítěte často pomáhal řešit šaman, který se nejprve snažil najít příčinu a poté navrhnout řešení. Možné bylo využít takřka všech obřadů, počínaje obětí skrápěním a konče uspořádáním větších obětních rituálů.⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Z terénního výzkumu, cesta na Šumak, Tunkinský rajon, srpen 2004.

⁵⁰⁵ Z terénního výzkumu, Kižinga, srpen 2009.

⁵⁰⁶ „S bezdětným člověkem je lepší nediskutovat a nehádat se.“ Burjatské lidové rčení, z terénního výzkumu, Žargal Cybikova, Kižinga, srpen 2009.

⁵⁰⁷ Z terénního výzkumu, Ulan-Ude Tengeri, 2009

O tom, že neplodnost bývala běžným problémem, svědčí společensky hluboce zakořeněná tradice osvojování, která byla obvyklá i u jiných mongolských skupin. Vzhledem k velmi negativnímu pojetí bezdětnosti bylo „*Лучше взять детей и воспитать, чем быть абсолютно бездетным.*“⁵⁰⁸ Nejvíce se adopce týkala dětí z příbuzenstva, ale běžná byla i u dětí cizích a dokonce byly osvojovány i děti ruského původu. Adoptovaní přitom měli stejná práva a povinnosti jako vlastní a byli považováni za plnohodnotné členy nové rodiny.⁵⁰⁹

O tom, že tento postup byl velmi běžný, svědčí i řada folklórních vyprávění, legend a mýtů Burjatů. V této práci jsme se již setkali s legendou o Dvou chorinských Zajankách, které byly ne příliš šťastně osvojeny.⁵¹⁰ O adopci hovoří i jedna z nejdůležitějších genealogických legend „*O vzniku Bulagatů*“ rozšířená v několika verzích u různých skupin Burjatů. V ní Bulagat, prapředek stejnojmenné rodovo-kmenové skupiny, byl adoptován párem dvou bezdětných šamanek, které žily nedaleko Bajkalu, na jehož břehu chlapce jedna z nich našla.⁵¹¹

Speciální rituály doprovázející **narození dítěte** se pořádaly při prvních náznacích výskytu potíží, objevení se nějakého varovného signálu, špatného snu, znamení či pouhého podezření na nebezpečí. Obvyklý postup při těchto obřadech začínal tím, že byla zajištěna bezpečnost místa. Na vchod do domu či jurty byly umístěny ochranné prvky a symboly k odstrašení zlých duchů a jako upozornění pro cizí osoby, přes něž se takoví duchové či jiné zlé síly mohly k dítěti dostat.⁵¹² Následovalo vzývání ochránců a nejrůznějších Ežinů, zejména ochránců dětí provázené obětinami, po kterém byl zahájen samotný rituál nebo série různých rituálů. Jedním ze zajímavých obřadů je například „*oživení léčivých duchů dítěte*“. Při těchto rituálech byl většinou přítomen šaman, který se pak stával ochráncem dítěte a symbolicky mu daroval některý ze svých atributů (nůž, dýmku apod.).⁵¹³

⁵⁰⁸ „*Lepší si vzít děti a vychovat je, než být úplně bezdětným.*“ Burjatské lidové rčení. Z terénního výzkumu, Žargal Cybikova, Kižinga, chat po skype březen 2013.

⁵⁰⁹ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5020098566, s. 187.

⁵¹⁰ Viz též podkapitola [4.2.7 Ostatní kategorie bytostí „neežinů“ str. 134.](#)

⁵¹¹ Původně pravděpodobně legenda o vzniku Bulagatů, která se postupně rozšířila i o Echirity a ve verzích Východních Burjatů také o Chorince. Prapředci těchto skupin Bulagat, Echirit (a Chori), jsou tak považováni za adoptované sourozence, tedy za formálně příbuzné skupiny. BORONOJEVA, D. C. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, 151 s. ISBN 978-597-9300-481, s. 55.

⁵¹² ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5020098566, s. 189.

⁵¹³ BASAJEVA, K. D. *Brak i semja u Burjat: vtoraja polovina XIX - načalo XX vv.* Novosibirsk: Nauka, 1982, s. 75.

Po narození dítěte byly obvyklé obřady **pohřbení placenty, očištění rodičky a první uložení dítěte do kolébky**. Podle Changalových popisu těchto obřadů u Kudinských Burjatů **pohřbívání placenty** (bur. *томто тайха*,⁵¹⁴ *тоонтолхо*⁵¹⁵) probíhalo přímo v jurtě v nejdůležitějším místě **chojmor tala** (bur. *хоймор тала*),⁵¹⁶ kde se vykopala jáma. Do ní byla placenta společně s lýtkovou kostí barbagaj (bur. *барбагай*, rus. *кость от лытки*) se všemi nečistotami z porodu vložena, zatímco několik dalších žen jámu dokola obcházelo. Vedle ní byly během pohřbívání placenty položeny tři misky se *salamatem* (rus. *саламат, соломат* bur. *саламаад шанаһан зөөхэй*)⁵¹⁷, které na konci obřadu ženy sami snědly.⁵¹⁸

S odlišným popisem rituálu pohřbívání placenty jsem se setkal během svých terénních výzkumů. Při něm se rodné místo novorozence obešlo dokola ve směru pohybu slunce a v několika místech se z placenty nechala odkapat krev. Nakonec byla placenta zakopána na tajném místě. Variant provádění tohoto obřadu je celá řada.⁵¹⁹

Tento obřad přestal být vykonáván v období, kdy se porody začaly odehrávat v porodnicích, jelikož odnést si po porodu placentu nebylo prostě možné.⁵²⁰ V současné době se pohřbívání placenty opět uskutečňuje,⁵²¹ ale všeobecně rozšířené není. Například v hlavním městě Burjatska Ulan-Ude je oblíbeným místem pohřbívání placenty Lysaja gora (rus. *Лысая гора*) a to buď za účasti šamana, nebo bez něj. V případě popisovaném v článku z 23. května 2011 v časopise *DaoGeo poznavatelnyj žurnal* se aktérka obřadu rozhodla místo pohřbení do zmrzlé země dát placentu psovi, jelikož „если хозяйская собака

⁵¹⁴ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 71.

⁵¹⁵ Ibid, s. 85.

⁵¹⁶ Naproti dveřím za ohništěm, zpravidla je na tomto místě v jurtě umístován oltářík s božstvy, předky či rodinnými příslušníky.

⁵¹⁷ Kaše z převařené mouky s mlékem (smetanou), solí a máslem.

⁵¹⁸ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenj: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek. 175.

⁵¹⁹ „Послед считался частью, душой ребенка, и жизнь новорожденного зависела от него. По верованиям бурят, надо уберечь послед от злых духов.“ /Placenta byla chápána jako část duše dítěte, a život novorozence na něm byl závislý. Podle víry Burjatů, je třeba chránit placentu od zlých duchů./ Podle slov Sergeje Doržijeva z burjatského Republikového centra lidové tvořivosti, Viz: Toontolcho vo imja žizni. BADUJEVA, Nana. *DaoGeo: Ponavatel'nyj žurnal* [online]. [cit. 2013-02-16]. Dostupné z: <http://daogeo.ru/toontolxo-vo-imya-zhizni/>.

⁵²⁰ Z terénního výzkumu, Ulan-Ude, červenec 20064

⁵²¹ Toontolcho vo imja. BADUJEVA, Nana. *DaoGeo: Ponavatel'nyj žurnal* [online]. [cit. 2013-02-16]. Dostupné z: <http://daogeo.ru/toontolxo-vo-imya-zhizni/>.

съест весь послед, то он будет скрыт от злых духов, а жизнь ребенка будет сохранена".⁵²²

První uložení novorozeněte do kolébky (bur. *өлгөбө урулха*,⁵²³ *улыбэ оруулха*⁵²⁴) tradičně provázela velká hostina, během které byla sehrána obřadní scéna série otázek a odpovědí mezi dítětem (zastupovaným jiným dítětem stejného pohlaví vedle kolébky) a matkou, která v pravé ruce držela, zadní končetinu obětovaného zvířete (rus. *лытко*, bur. *барбагай*) a poté nůž nebo dýku. Matka se vždy třikrát zeptala, zda má do kolébky uložit dítě nebo kost, poté nůž a nakonec se zeptala, zda má dítě uložit hlavou nahoru či dolů. Poté bylo dítě uloženo do kolébky, do které se byla přidána lýtková kost, z níž starší dítě „*ojedlo*“ maso. Nakonec bylo novorozenci ustřiženo několik vlasů, které byly v malém pytlíčku připevněny z vnější strany kolébky.⁵²⁵

Celá řada menších i větších šamanistických rituálů byla spojena s námluvami a se svatbou. **Námluvy**, tedy domlouvání svatby respektive konkrétních podmínek jejího uskutečnění, bylo jednáním mezi rodiči budoucích manželů, které se odehrávalo v domě rodičů nevěsty. Všechna ujednání byla několikrát stvrzována obětováním skrápěním duhaalga (bur. *духаалга*, *дуага*). Na závěr pak celá dohoda byla definitivně potvrzena výměnou pásů degélů⁵²⁶ mezi rodiči ženicha a nevěsty.

Svatební obřad, který u různých skupin Burjatů trval různě dlouho, byl celkově relativně složitý a měl několik částí. Changalov⁵²⁷ přináší jeho velmi podrobný popis, kterému se budeme dále věnovat. Z šamanistického pohledu je zajímavé zejména to, že v něm hrála důležitou roli **bříza turge** (bur. *тыргэ*, *тыргэ*). Ta po dobu obřadu stála před domem či jurtou ženicha s připevněným **Chotcho-Ongonem** (bur. *Хотхо-онгон*) a bude o ní ještě mnohokrát řeč v řadě dalších šamanských obřadů. Během svatebního obřadu představuje bříza určitý střed veškerého dění, stejně jako v jiných představuje „*konovjaz*“,⁵²⁸ tedy spojení

⁵²² „*jestli domácí pes sní celou placentu, tak bude ukryta před zlými duchy a život dítěte bude uchován*“.
Ibid.

⁵²³ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 175.

⁵²⁴ ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5020098566, s. 188.

⁵²⁵ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 175 – 176.

⁵²⁶ Tradiční burjatský oděv, plášť.

⁵²⁷ Všechny uvedené rituály odpovídají popisu z práce M. N. Changalova. Viz ibid, s. 176 – 184.

⁵²⁸ Sloup k uvazování koní, čili serge.

mezi světem předků, a potomků. Prakticky během svatby prezentuje střed paralelní ke středu dění v jurtě (domácnosti). Vedle turge je rozdělaný oheň, probíhá tu obětování zvířete i vína, odehrávají se kolem ní zápasy, a jsou tu koncentrovány některé obřady, jako například slavnostní obcházení jurty v druhý den svatby, kdy před turge probíhají hlasité pozdravné výkřiky apod.

Po příjezdu nevěsty se všichni usadí v jurtě u pohoštění s mlékem a vínem. Přítomni jsou také dva šamani z obou rodů ženicha i nevěsty, kteří „*бризгают вином: во время бризгания они держат друг друга за руку. Это совместное обращение к заянам во время брызгания означает, что они соединяют членов двух родов в супружеский союз.*“⁵²⁹

Během obřadu následujícího dne nejprve ženich obětním masem, které bylo uloženo pod břízou turge, uctil Ongona ohně a domácího krbu **Sachjaadaj** (bur. *сахяадай, сахяадай үбгэн*) a poté tak učinila i nevěsta, obětováním několika kousků tuku, který pak navíc „*házelá*“ i po svém tchánovi (bur. *ухэ хайха*),⁵³⁰ symbolizovala čest a hojnost, jež s sebou do své nové rodiny přináší. Obdobný je i následující rituál uctění ohně a tchýně mlékem nazývaný bělením **sachalga** (bur. *сахалга*) během kterého nevěsta pokropila i svůj ženský doprovod. Nakonec jako poslední oběť Ongonu ohně vykonala obřad obětování přepuštěného másla (rus. *топленое масло*).

Poté svatba pokračuje velkou hostinou, různými tanci a tradičními sportovními utkáními v běhu, zápase, střelbě z luku, a koňskými dostihy, podobně jako u jiných významnějších společenských událostí včetně lokálních šamanských obřadů tajlganů (bur. *тайлган, тайлаган*). Po odjezdu svatebčanů byl vykonán menší obřad symbolického obětování (bur. *деши барьха а духаха*) *ongonního* masa (bur. *онгоны мяхан*)⁵³¹ a vína, které pak bylo věnováno nejstarším lidem ze sousedství.⁵³²

Na závěr svatebního obřadu, než pár definitivně vstoupil do domu, byl uskutečněn ještě obřad **vstup k Ongonům** (rus. *вход к онгонам*, bur. *онгондо орхо*) nebo **setkat se s Ongony** (rus. *приобщаться к онгонам*, bur. *онгондо*

⁵²⁹ „Obětovávají rozstříkáním vína: během tohoto rozstříkání se drží za ruce. Toto společné obracení se k Zajanům během obětování znamená, že sjednocují členy dvou rodů v manželský svazek.“ Ibid, s. 178-179.

⁵³⁰ Doslova „házet tuk“. Ibid, s. 180.

⁵³¹ Část masa, která byla již během svatebního obřadu obětována Ongonům.

⁵³² CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 182.

опоxo).⁵³³ Ten spočíval v obětování berana, vína a salamatu ongonům mužovy rodiny, tedy rodiny, jejíž součástí se obřadem novomanželka stala.

Mimořádné rituály byly nutné také **v některých zvláštních případech smrti člověka**. K těm se počítala úmrtí způsobená úderem blesku, napadení medvědem či vlkem, smrt dítěte, které unesl orel, smrt člověka obdařeného neobvyklou krásou či okouzlujícím hlasem, o nichž bylo z části pojednáno v předchozí kapitole.⁵³⁴

Samozřejmostí byly a dodnes také jsou **rituály spojené se smrtí šamana**. Příkladem může být speciální způsob pohřbení burjatského šamana Cerembavy ze sumu Bajan-Uul na severu Mongolska, který zemřel v dubnu roku 2005. Po uskutečnění odpovídajících rituálů bylo jeho tělo uschováno na speciální tribuně na tajném místě chráněném tak, aby se k němu nikdo nedostal. Po třech letech (podle plánu tedy na jaře 2008) byl proveden další obřad a ostatky uloženy do hrobu. S jiným obřadem pohřbívání šamana jsem se setkal během terénního výzkumu v obci Aršan v Tunkinské dolině spálení jeho těla na hranici, která hořela po tři dny a tři noci. Poté byl popel odnesen na tajné místo v horách a uložen do kmenu stromu.⁵³⁵

V každodenním životě kromě vyšších božstev a nejrůznějších duchů hrály důležitou roli **ongony** (bur. *оһгоһ*) ochranní duchové, kteří byli zpřítomněni svým určitým zpodobněním, fetiši nazývanou taktéž ongon.⁵³⁶ Množství těchto ongonů v jedné domácnosti bylo různé - od pěti až k padesáti. Právě s těmito ochránci byla svázána řada rituálů. Již pouhý akt vytvoření takové fetiše - zpodobnění ongonu, buď samotným šamanem, nebo laikem, s nímž byl duch osobně spjatý, byl obřadem. Nezbytná byla pomoc šamana při jeho „aktivaci“, zplnomocnění nebo oživení. Kromě obětí a dodržování řady pravidel a tabu souvisejících s těmito ochránci bylo důležité tzv. **krmení Ongonů**, obřad se uskutečňoval obvykle za účasti šamana, jehož cílem bylo zachovat schopnosti a přízeň duchů.⁵³⁷

⁵³³ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 63 – 64.

⁵³⁴ [Blíže viz 4.3.8 Duše lidí se zvláštním druhem smrti kapitola o smrti str. 149.](#)

⁵³⁵ Z terénního výzkumu, Aršan, Tunkinský rajon, červenec 2008.

⁵³⁶ Kategorie Ongonů je složitější a používá se v různých vztazích.

⁵³⁷ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 26.

K velmi důležitým rituálům patří **vyprovázení ongonů**, (bur. *онго харюлха*) a rituální rozlučkové pohoštění, kdy po smrti člověka nebo manželského páru bylo nutné ukončit spojení s jejich ochrannými duchy. V tomto rituálu byly prováděny společné modlitby obyvatel usedlosti (potomků či jiných příbuzných) za účasti šamana, na jehož konci byl ongon většinou spálen na hranici nebo v některých případech odnesen na opuštěné místo do lesa nebo k řece. Pokud by spojení mezi ongonem domácností a zemřelými přetrvávalo, mohl se snadno takový duch stát zdrojem budoucího neštěstí.⁵³⁸

Nejdůležitějšími ongony uctívanými v každé domácnosti byli ochránce ohně a domácího krbu **Sachjaadaj** (bur. *Сахяадай*) se svou ženou **Sanchala chatan** (bur. *санхала хатан*), ochránce manželského svazku **Holongoto Ongon** (bur. *Холонгото онгон*), který byl většinou umístěný v čele postele manželů a také **Ongon Altatan** (bur. *Алтатан*). Ten byl vyráběn výhradně ženami, měl zajistit jejich plodnost a tím i pokračování rodu a byl také zodpovědný za hojnost rodových stád.

Důležitým a dodnes udržovaným rodinným rituálem byly a jsou **modlitby k duchům předků - utcha uzuurtaa** (bur. *утха узууртаа*), někdy rozlišované podle důležitosti a frekvence na **měsíční modlitby harajn chajalga** (bur. *һарайн хаялга*) a **roční modlitby želej chajalga** (bur. *жэлэй хаялга*). Ty měly preventivní charakter a byly prováděny v uvolněné atmosféře. Přítomný šaman při nich nikdy nevstupoval do změněného stavu vědomí.

Další škála rituálů se otevírá v souvislosti s potřebou zajištění úspěchů v činnostech, na nichž jsou lidé ekonomicky závislí, tedy těch, které jsou spojené s obživou - hospodářským životem, lovem, rybolovem, řemeslem a obchodem, vzděláním i hrami. Jelikož úspěchy nebo neúspěchy v takřka všech oblastech lidského života podle představ šamanistů byly závislé na přízni duchů, existovala celá řada rituálů pro naklonění jejich přízně.

Rituálů existovalo v burjatském šamanském systému velké množství a vzhledem k jejich velké lokální, subetnické i časové variabilitě dochází k významovým nepřesnostem a překrývání, což ve výsledku vede k značné nepřehlednosti. Z toho důvodu je vhodné se seznámit aspoň se základními obřady a jejich základním členěním a vzájemnými vztahy.

⁵³⁸ Ibid, s. 65.

4.4.2 FORMY TRADIČNÍCH RITUÁLŮ

Všechny tyto rituály měly velmi podobnou formu a strukturu, která vycházela z vlastních zákonitostí a také z různých tradic udržovaných ústním předáváním. Z toho vyplývá, že rituály nebyly písemně kodifikovány a výrazně variovaly v závislosti na místních zvycích, individuálních podmínkách a zkušenostech jednotlivých šamanů. Rituály lze rozdělit na **menší – elementární**, které mohly být součástí různě velikých či složitých rituálů **komplexních**.

Elementární rituály, které v obřadním burjatském šamanském systému lze nalézt, jsou uctění místa obcházením, zaříkávání, invokace a posvěcování, zapalování ohňů, vykuřování, očišťování kapalinou a obětování jídla, nápojů, peněz, tabáku, barevných stužek, zvířat.

Nejrozšířenější z těchto elementárních obřadů, který se provádí také samostatně je **duhaalga** (bur. *дыhaalга, дыаһа*). Jedná se o obřad kapalně oběti zkrápěním, rozstříkáváním, kropením či kapáním dnes všeobecně známý také pod svým ruským označením **bryzganie** (rus. *брызганье*) a nebo lamaizovaným pojmenováním **serčem** či **seržem** (bur. *сэрчeм, сэржeм*). Nejčastějšími obětinami jsou čaj, mléko a vodka, které nahradily dříve používané víno, tarasun a kuryngu. Skrápění duhaalga se provádělo na tlející uhlíky obložené posvátnými trávami.⁵³⁹ Dnes se však seržem čili *bryzganie* běžně provádí bez tlejících uhlíků nejčastěji do vzduchu. Jeho cílem je uctění vyšších duchovních bytostí, místních božstev, duchů ochránců předků, v případě kapání do ohně či na uhlíky pak ochránce ohně a domácího krbu. Pokud je tento rituál prováděn samostatně, může být uskutečňován de facto s libovolným cílem. Obvykle jsou duchové a božstva žádáni o pomoc při řešení konkrétních problémů zdravotního, pracovního, rodinného, společenského či přírodního charakteru.

Existuje mnoho různých podob skrápění. Nejčastěji se „*bryzgá*“ na všechny světové strany, nebo se kápnutím nahoru a dolů obětovává duchům horního a dolního světa, či kápnutím na stůl nebo zem se k přijetí obětiny vyzývají lokální ochránci. V buddhistické variantě se pak skrápění zaměřuje na uctění třech klenotů Buddha, Dharmy a Sanghy nebo je obětování bytostem nižších sfér šesti

⁵³⁹ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 47, ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 47.

lok, zejména tzv. hladovým duchům. Uctění místních božstev i předků však přežilo i rámci buddhistického ritu.

Kapání se provádí prsty, obvykle prsteníčkem z menší misky nebo malou lžičkou. Je-li *bryzganie* součástí většího rituálu, kdy se obětuje velké množství tekutin, provádí se rozlévání z misky či mělkého talíře, na který se nápoj po malých dávkách nalévá přímo z lahve. Podle některých informátorů je *bryzganie* omezeno na období s denním světlem a v noci se *bryzgat'* nemá, protože v tuto dobu převažují zlé síly. Toto tabu není však rozšířeno všeobecně a většina laiků používající tento rituál ho nezná.

Obětování skrápěním je obvykle doprovázeno odpovídající slovní invokací. Tento rituál dodnes patří k nejběžnějším hlavně pro svou nenáročnost, je používán takřka při každé příležitosti a jeho cílem je optimalizace podmínek buď pro uskutečnění nějakého cíle, nebo nápravu nežádoucího stavu. Zcela běžně se provádí také před požitím nápojů.

Analogicky se provádí i další elementární **obřad obětování jídla dalga baricha** (bur. *далга бариха*), které je připraveno do speciální formy tzv. **dalga** (rus. *далга, даллага*) nebo také **balin** (bur. *балин*).⁵⁴⁰ Jedná se o zdobně naskládané sušenky či jiné sladkosti pomazané tukem často posypané cukrem. Může se však také jednat o rozdrobené či na malé kousky rozkrájené obětiny. Obětování se provádí nejprve zařikáváním a poté se dalga vyhazuje do vzduchu.⁵⁴¹

Komplexní obřady, tak jak jsou níže rozděleny, jsou modelové a v praxi se často různě prolínají, stejně jako jejich názvy. Jejich velikost je také rozdílná, existují **menší komplexní obřady**, jako například **chajalga, zachil či zahan**. Ty větší, které bývají složené z elementárních rituálů i některých malých komplexních obřadů, jako například **sasli, tajlagany a iniciační obřady šanar, šadru či altan serge**. -Následuje přehled nejrozšířenějších komplexních obřadů. Pro svoji složitost bude obřad tajlagan popsán v samostatné kapitole. O obřadech iniciačních bude pojednáno samostatně v souvislosti s popisem šamana jako instituce.

⁵⁴⁰ Obětina balin je rozšířená hlavně v burjatském buddhismu, ale toto označení se užívá pro ekvivalentní obětinu také u Východních Burjatů-šamanistů. (Z terénního výzkumu 2006-2009).

⁵⁴¹ Ibid.

Jedním z nejjednodušších komplexních obřadů byla **chajalga** (bur. *хаялга*),⁵⁴² během které byla přinášena oběť nápojů či jídla a jejíž součástí byla příprava posvátných stužek a březových větviček. Obřad měl tři fáze - první byla zaměřena na uctění lokálních ochránců a předků, druhá na vyšší bohy a duchy a poslední fáze na nejméně postavené bytosti.⁵⁴³

Dalším obřadem založeným na obětování nápojů byly **sasli** (bur. *сасли, сасали*). Jednalo se o kolektivní formu modliteb s určitým praktickým cílem, jejichž součástí byly kapalné obětiny mléka, vína nebo vodky. Sasli se prováděly buď samostatně, například za účelem zajištění úspěchu pracovní cesty, lovu, rybolovu, při rodových shromážděních **suglanech**, při organizování staveb pro společné užívání, či byly součástí většího rituálu tajlaganu.⁵⁴⁴

Obětování zvířat tj. **chereg** (bur. *хэрэг*)⁵⁴⁵ u Burjatů-šamanistů představovalo další z velmi základních forem obřadu. Ve své specifické formě bylo rozšířené jako **zachil** (bur. *захил*) nebo **kyryk** (bur. *кырык, кырик*),⁵⁴⁶ při němž byla připravena **oběť zücheli** (bur. *зүхли, зүхэли*) celek hlavy, krku a plic, končetin a ocasu spojený kůží obětovaného zvířete – (ovce, kozy, koně).⁵⁴⁷ Obřad vedl šaman a byl pořádán jen ve vážných případech nemoci lidí nebo zvířat.⁵⁴⁸ Podle Manžigejeva se jednalo o obřad posvěcený duchu, který zapříčinil nemoc. Tomu bylo jako zücheli obětováno hřibě, během obřadu, který měl charakter hostiny. Obětováno bylo navíc několik ovcí a množství vína, část masa⁵⁴⁹ (bur. *шуладхана, даланга*) byla snědena na místě a další část si účastníci odnesli domů.⁵⁵⁰

⁵⁴² Podle Manžigejeva se jedná o takřka identický s obřadem bryzganie či duhalgou, během kterého byla obětována výhradně vodka. Viz MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 86.

⁵⁴³ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 113.

⁵⁴⁴ Ibid. 77 nebo DAŠIJEVA, N. B. *Burjatskije tajlagany: opyt istoriko-etnografičeskogo issledovanija*. Ulan-Ude: Izdatel'sko-poligrafičeskij kompleks VSGAKI, 2001, s.16.

⁵⁴⁵ V přesném překladu věc, či záměr (rus. *дело, затея*), MIČAJLOV, T. M.: *Burjatskij šamanizm. Istorija, struktura i socialnije funkcii*, Novosibirsk: Nauka 1987, s. 80.

⁵⁴⁶ Obětování zvířete konané rodinou, či jednotlivcem. Viz CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s 351, 353-354), s. 289-290.

⁵⁴⁷ V jednom z Changalových popisů bylo tělo zvířete zašito a vyplněno slámou. Viz ibid, s. 354.

⁵⁴⁸ MIČAJLOV, T. M.: *Burjatskij šamanizm. Istorija, struktura i socialnije funkcii*, Novosibirsk: Nauka 1987, s. 80.

⁵⁴⁹ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 52.

⁵⁵⁰ Zaznamenáno během terénního výzkumu. Viz též CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: Tom 1*. Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo, 1958. 1956 s. 354.

Od obřadu obětování zvířat božstvům je třeba odlišovat obřad **zasvěcování zvířat** (rus. *посвящение животных*)⁵⁵¹ božstvům. Stejně jako v případě obětování zvířat, zásadní roli hrály kvality zvířete (věk, barva, pohlaví, stáří atd.). Zasvěcován byl jednak dobytek, ale také chycená divoká zvířata, holubi či ryby. Zvíře bylo rituálně omyto v aršanu (vodě s různými bylinami), poté bylo provedeno obětování nápojů (vína, mléka) božstvům, kterým mělo být zasvěceno. Nakonec bylo označeno barevnými stuhami a bylo vypuštěno na svobodu.⁵⁵² V praxi jsem se s takto označeným zvířetem setkal jen jednou v Dornodském ajmaku v severním Mongolsku, kdy se jednalo o koně.⁵⁵³

Některé obřady léčení byly označovány jako **tarim** (bur. *тарим*), někdy překládané spíše jako zaklínání, kterých existovalo údajně až devět různých druhů.⁵⁵⁴ Changalov zdůrazňuje hlavně tři: vodní tarim, ohnivý tarim, a kombinovaný tarim. První, **Vodní Uhaan tarim** (bur. *уһан тарим*) představoval metodu léčení horkou vodou vařenou v kotli společně s bylinami spletenými do věnce, kterou šaman metlou rozstříkával po nemocném či zraněném místě člověka. **Ohnivý Gal tarim** (bur. *гал тарим*) byl založený na léčení přikládáním rozžhaveného kusu oceli v blízkosti nemocného místa.⁵⁵⁵ Changalov ohnivý tarim líčí jako velmi působivý obřad: „*Кагда смотришь на этот обряд во время его совершения, то волосы дыбом встают и по коже бегают мурашки, страшно становится за больного и за шамана,*“⁵⁵⁶ jelikož podle jeho verze šaman rozžhavený kus železa třel o vlastní nohu, kterou poté přikládal k nemocným místům člověka. Kombinovaný **ehor tarim** (bur. *еһор тарим*) byl složen z vodního a ohnivého tarimu v uvedeném pořadí.⁵⁵⁷

V případě, že vlivem nějakého obřadu či obětování došlo k dalším problémům, mělo se za to, že během obřadu došlo k chybám. Pro jejich nápravu byl uspořádán

⁵⁵¹ Ibid, s. 359.

⁵⁵² Ibid, s. s. 351 - 360.

⁵⁵³ Ibid.

⁵⁵⁴ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 35.

⁵⁵⁵ Z terénního výzkumu, srpen 2008, Kižinga, šaman Fjodor Puncykov, či viz též ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 35.

⁵⁵⁶ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s 415.*

⁵⁵⁷ Ibid, s. 414-415.

další obřad, tzv. oprava **zahan** (bur. *zahah*). Jeho cílem tedy bylo regulovat chyby či nedostatky určitého předešlého rituálu.⁵⁵⁸

Podle nabídek obřadů nabízených šamanskou organizací Tengeri lze doplnit ještě další velmi běžné rituály uctění. **Darchaja tachicha** představuje obřad uctění kovářských ochranných duchů-předků a ochránců kovářského řemesla, který může být uskutečněn jen šamanem-kovářem. Součástí obřadu je připravení **tachilu** (bur. *тахил*) - oltáře s obětinami (kousek hedvábí či chatak, mužská košile, čaj, tabák, vodka, mléko, sladkosti atd.) a provádění šamanské-kovářské invokace tlučením rituálním kladívkem na kovadlinu s následným obětováním. Součástí obřadu běžně bývá obřad ohnivého tarimu včetně dotýkání se či olizování rozžhavených železných předmětů. Obdobný obřad je zcela běžný u všech burjatských šamanů.

Více obecný charakter má obřad uctění předků **udcha chúndelche** (bur. *удха хүндэлхэ*). Představuje jeden ze základních obřadů uctění rodových předků případně šamanských předků, který se má vykonávat pravidelně. Smyslem tohoto uctění je upozornit na sebe a svoji situaci předky, kteří podle šamanských představ své potomky mají ochraňovat před nejrůznějším nebezpečím. Zároveň podle jiné šamanistické představy uctění předků obětováním zvířete, jídla a pití, určitým způsobem zvyšuje jejich prestiž ve světě předků a zahání jejich hlad. Pokud jsou předci zapomenuti, pak se urazí a kromě toho, že se o své potomky nestarají, mohou dokonce sami způsobit svým potomkům problémy.⁵⁵⁹ Tyto obřady se do určité míry mohou překrývat s menšími rodinnými či rodovými tajlagany.⁵⁶⁰

Obřad **uctění ohně galaa tachicha** (bur. *галаа тахиха*) a obřad **uctění vodních vládců** zvaný **lusad**⁵⁶¹ (bur. *лосуд, лусад, лусууд*)⁵⁶² mají za cíl eliminovat negativní důsledky, které na lidi vládci těchto sfér či vodní duchové mohli seslat v důsledku znečišťování či zneuctění ohně nebo vody.

⁵⁵⁸ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 52, ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 52.

⁵⁵⁹ Z terénního výzkumu, Bair Žambalovič, Viktor Doržijevič, 2008- 2009.

⁵⁶⁰ Jako v případě obřadu uctění „konovjazu“ nedaleko obce Korsakovo. Z terénního výzkumu, Korsakovo, srpen 2006. Viz též filmová příloha č. 3: Burjatský rodový obřad stavění serge.

⁵⁶¹ V. D. Babujev interpretuje název obřadu jako „*duchům vody*.“ Z názvu samotného, stejně jako z jejího popisu vyplývá vliv buddhismu na tento obřad. Samotné označení vodního ducha Lus (v plurálu Lusad)

⁵⁶² CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 2*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 289.

Velká část obřadů je zaměřena také na léčení. Příkladem může být **přivolávání duše**⁵⁶³ **húnehe oruulcha** (bur. *hүнэһэ оруулха*)⁵⁶⁴ či **húnehe churulcha** (bur. *hүнэһэ хурулха*)⁵⁶⁵ čili obřad, jehož cílem je návrat části duše člověka (respektive jedné z jeho duší-húnehee) zpět do lidského těla. Húnehee – část duše člověka se může vzdálit od těla z důvodu „*energetického znečištění*“, stresu nebo leknutí. Pokud tato duše odejde z těla, má se za to, že se člověk začne cítit špatně, depresivně, oslabeně, vyčerpaně, roztržštěně, jeho prožívání je podobné prožívání snovému, může mít silné denní snění, anebo naopak poruchy spánku. Problémy se mohou také projevovat v běžném životě - v mezilidských vztazích, v práci či učení, a dokonce se oddělení duše může projevit i v nejrůznějších onemocněních. Šaman se o pomoc obrací nejprve k svému ochrannému duchu předku a na základě jeho odpovědí a rad uskutečňuje další kroky. Aby duši osvobodil, musí buď přesvědčit silnější božstvo či ducha, aby ji propustilo, nebo využít síly svých ochranných duchů a zastražit duchovní bytost, která duši drží.⁵⁶⁶

⁵⁶³ Zomonov název do ruštiny přeložil jako obřad návratu duše, která odešla (rus. *возвращение ушедшей души*). Viz ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 125.

⁵⁶⁴ Shamanskije obrjady. *Religioznaja organizacija šamanov TENERI* [online]. [cit. 2018-01-12]. Dostupné z: <http://tengeri.ru/obri08>.

⁵⁶⁵ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 78, s. 96.

⁵⁶⁶ Z terénních výzkumů 2008, 2009.

4.4.3 TAJLAGANY

Obřadní modlitby s obětinami rodu nebo větší skupiny osídlující určitou oblast (ulus, rajon, dolinu apod.) **tajlagan** (bur. *тайлаган*), čili **tajlgan** (bur. *тайлган*)⁵⁶⁷ existoval a dosud existuje v řadě variant a má do určité míry identickou základní strukturu. Hlavním smyslem obřadu je prosba k předkům, Ežinům a vyšším božstvům Chanům o úspěšný a bohatý rok, úrodu, prosperitu, zdraví, štěstí v rodinném a manželském životě a ochranu od bídy a neštěstí. Jelikož mezi šamanskými rituály tento vyniká svoji komplexností a složitostí, je mu věnována samostatná podkapitola.

Jelikož se jednalo o obřad velké skupiny lidí, měl tajlagan velký význam z hlediska společenského života a ve své větší formě je možné ho svým významem přirovnat k významné katolické pouti v Čechách v době baroka. Účastnili se ho všichni muži a děti z určité oblasti (dříve ulus, dnes rajon), kteří měli ekonomický potenciál, aby se mohli podílet na jeho organizaci. Z toho důvodu se ho většinou ti nejchudší neúčastnili. V současné době jsou běžné jak menší tajlagany pořádané v rámci rodů, tak i větší tajlagany na lokální úrovni. Při jejich příležitosti se sjíždí široké příbuzenstvo a dodnes je to jeden z důležitých způsobů udržování povědomí své rodové příslušnosti. Počet účastníků byl omezen pouze lidnatostí ulusu, respektive územím obývaným daným rodem.⁵⁶⁸

Ještě na počátku století byl na tento rituál omezen přístup vdaným ženám, které zůstávaly doma, kde svátek uctily slavnostním oděvem. Podílely se pouze na přípravě celé slavnosti v její počáteční fázi a účastnily se jejího závěru, který opět probíhal v jednotlivých domácnostech formou hostiny. V současnosti však na tajlagany mají otevřený přístup jak ženy, tak i děti, stejně jako ostatní laici. **Současné tajlagany** lze také rozdělit na ty, které zůstávají **čistě rodové**, nebo rodinné, kam jsou zváni výhradně příslušníci rodu či rodiny, a ty, které jsou

⁵⁶⁷ Etymologie tohoto označení není zcela jednoznačná, ve všech variantách je však považována za turkitského původu. Podobné názvy existují také v dalších mongolských a turkitských jazycích, například v altajském *tajelga* (alt. *тайэлга*), tuvinské *tajylgan* (tuv. *тайылган*) či u Chakasů *tajych* (chak. *тайых*). Kořen *taj* (rus. *тай*) může v staroturkitských dialektech odkazovat podle první varianty k označení strýce z matčiny strany, popřípadě příbuzným z matčiny strany obecně. Druhá varianta nabízí výklad kořene jako označení pro hříbě nebo mladého koně. K analýze slova *tajlagan* blíže například DAŠIJEVA, N. B. *Burjatskije tajlagany: opyt istoriko-etnografičeskogo issledovanija*. Ulan-Ude: Izdatel'sko-poligrafičeskij kompleks VSGAKI, 2001, s. 65-70.

⁵⁶⁸ Podle dochovaných záznamů byly největší tajlagany pořádané na hoře **Bajtag** (bur. *Баўмаэ*) ležící v Kudinské správní oblasti), kterých se účastnili zástupci všech echiritských rodů, což dohromady představovalo obyvatelstvo z třiceti ulusů, jichž se dohromady scházelo kolem tří tisíc. Dle MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i socialnije funkcii*. Novosibirsk 1987, s. 68.

obecní nebo místní, kam mají přístup všichni. Přesto však zůstává skutečností, že ve vztahu k ženám doposud existuje mnohem více tabu a pravidel, než ve vztahu k mužům.

V tomto ohledu zvláštností byly speciální ženské tajlagany, **tucheröön** (bur. *түхэрөөн*). Stejně tak se můžeme setkat s dalšími specializovanými podobami těchto významných obřadů, jako byly **kovářské tajlagany** pro uctění kovářských ochránců nebo zvláštní **tajlagan obětovaný bohu ohně Sachjaadaji** (bur. *Сахяадай*) či **obětování zvířecímu hospodářství chureen tajlagan** (bur. *Хүрөөн тайлаган*).⁵⁶⁹

Tajlagany probíhají v letních měsících od května do října,⁵⁷⁰ tedy v období, kdy je „otevřené nebe“⁵⁷¹ a to na nejrůznějších místech po celém Burjatsku i severním Mongolsku. Místem jejich pořádání jsou nejčastěji vrchol či úpatí hor, doliny, břehy řek nebo jezer, přičemž každý tajlagan měl své tradiční místo, na kterém se pravidelně odehrával. Pokud se dochovala znalost těchto tradičních míst až do současnosti, bývají tam tajlagany pořádány i dnes.

Ohledně možnosti využití posvátných míst však velmi často dochází ke sporům mezi různými náboženskými organizacemi a to jak mezi různými náboženstvími (většinou buddhisty a šamanisty), tak i mezi skupinami v rámci jedné konfese. Na základě „Zákona o náboženské činnosti na území republiky Burjatsko“ z roku 1997⁵⁷² jsou posvátná místa vždy pod správou konkrétní oficiální organizace, která sdružuje vyznavače určité konfese. Z toho důvodu, jak zákon upřesňuje: „Проведение публичных мероприятий, а также размещение текстов и изображений, оскорбляющих чувства граждан, не допускается.“⁵⁷³ Pátý odstavec pátého článku pak doslova ustanovuje: „Право на совершение религиозных обрядов, служб имеют священнослужители и лица, имеющие

⁵⁶⁹ Podle překladu do ruštiny jako (rus. *жертвоприношение от скотного двора*). Viz. MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 92.

⁵⁷⁰ Od května do října, viz MICHAJLOV, T. M.: *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i socialnije funkcii*. Novosibirsk 1987, s. 67. Jejich pořádání je stejně jako u dalších větších šamanských obřadů vymezeno pro období, kdy je „otevřené nebe.“ To je vymezeno prvním jarním tajlaganem, neboli „otevřením nebes“ a podzimním tajlaganem, čili „zavřením nebes“. V roce 2006 byla sezóna zahájena 22. května a trvala až do 16. září. Faktem ovšem je, že „sezónu si určují sami šamani respektive jednotlivé šamanské organizace na základě vlastního rozhodnutí. Z terénního výzkumu 2006, květen, Dornodský ajmak, Mongolsko a také z terénního výzkumu 2008, září, Burjatsko a Zabajkalský kraj.

⁵⁷¹ Z terénního výzkumu, Ojunbatar, Dornodský ajmak, severní Mongolsko, květen 2006.

⁵⁷² Закон республики Бурятия от 23 декабря 1997-1: О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия. In: 1997, 610-1.

⁵⁷³ „Provádění veřejných akcí, a také rozšiřování textů i zobrazení, které uráží cítění občanů, nejsou povoleny.“ Republika Burjatsko. Ibid.

*разрешение на проведение религиозных обрядов, служб от религиозных организаций, в которых они состоят.*⁵⁷⁴

Ačkoliv konkrétní naplňování těchto zákonů je stále problematické a nejednoznačné, v případě vznikajících konfliktů musel již několikrát zasahovat soud. Asi největší proces proběhl v devadesátých letech, kdy se jednalo o spor dvou buddhistických organizací o správu posvátných míst v Tunkinském a Okinském rajonu RB. Soud tehdy rozhodl ve prospěch místní buddhistické organizace CRBO Majdar. Celoburjatská organizace Buddhistická tradiční sangha Ruska (rus. *Буддийская традиционная сангха России*) pak následně v celé oblasti začala budovat paralelní síť posvátných míst a klášterů.⁵⁷⁵

V případě týkající se šamanismu jsem měl možnost sledovat **vývoj sporů týkajících se organizace šamanských tajlaganů na posvátném místě Čilsan** (bur. *Чилсан, Чусаан*) nedaleko Kižingy. Na vrcholu hory se nachází buddhistické posvátné místo a z toho důvodu bylo šamanům, kteří tomuto božstvu od roku 2007 každoročně zasvěcují tajlagan, znemožněno tak činit na hlavním posvátném místě. V prvním roce byl tajlagan uspořádán u východního podnoží hory v blízkosti přístupové cesty k hlavnímu posvátnému místu ze strany Kižingy, kde se nachází druhotné místo pro obětování. Nicméně i uspořádání obřadu na tomto místě přineslo nevoli u místních buddhistů a řadu nařčení ze znesvěcování sekundárního místa buddhistických obřadů. Od následujícího roku začaly být každoroční tajlagany zasvěcené **Vládcí hory Čilsan - Šilsan Buural Babaajda** (bur. *Шилсан Буурал Баабайда*) pořádány na opačné, tedy západní odvrácené straně hory a pro místní buddhisty nepředstavuje důležité místo.

Obdobné debaty vznikly při organizování tajlaganů obětovaného Bucha-Nojonu v Tunkinské dolině, které byly v prvních letech uskutečněny na plošině před místním buddhistickým klášterem. V následných letech byly tajlagany přeneseny blíže k úpatí hory Bucha-Nojona za obcí Dalachaj.⁵⁷⁶

Vzhledem k tomu, že tajlagany v minulosti představovaly obřady místního významu, byl jejich počet i rozsah různý v závislosti na množství božstev, které bylo třeba v určité oblasti uctít, a přirozeně také podle ekonomických možností

⁵⁷⁴ „Právo na uskutečnění náboženských obřadů, služeb mají duchovní a osoby mající povolení na realizaci náboženských obřadů, služeb od religiózních organizací, jichž jsou členy.“ Ibid.

⁵⁷⁵ Z terénních výzkumů, Kyren, Aršan, Orlik, 2008, 2009.

⁵⁷⁶ Z terénního výzkumu 2004 – 2009, Burjatsko.

obyvatelstva daného regionu. Obecným pravidlem však bylo uspořádat každému významnějšímu božstvu aspoň jeden tajlagan ročně. Pořádání těchto obřadů bylo relativně nákladnou záležitostí. Největší výdaje představovalo velké množství obětí, zatímco platby šamanům byly čistě symbolické. Náklady byly hrazeny ze zdrojů všech účastníků, samozřejmě v závislosti na možnostech jednotlivých rodů a rodin a odrážela se přitom i sociální struktura rodových a teritoriálních skupin.⁵⁷⁷

Současné pojetí tajlaganu se rozšířilo a používá se obecně pro velký šamanský rituál kolektivního obětování duchům předků či vyšším božstvům. Stejně jako v minulosti bývá veden jedním nebo více šamany a jejich pomocníky. V případě větších obřadů jsou organizovány šamanskými organizacemi.

V letech 2006 až 2009 jsem měl možnost se účastnit několika tajlaganů v Burjatsku, v Irkutské oblasti dnešního Zabajkalského kraje a to jak čistě rodových, tak i těch větších organizovaných Šamanskými asociacemi Tengeri a Munche Tengeri.

Malé tajlagany jsou v současnosti pořádány širší rodinou, respektive částí rodu. Pořádání celo-rodových tajlaganů tak, aby taxonomicky odpovídaly burjatskému tradičnímu členění rodů, nemohu potvrdit, ani informacemi zprostředkovanými informátory. Obřady, kterých jsem se zúčastnil, byly pořádány za účelem připomenutí určité události a uctění předků, případně z důvodů řešení konkrétních problémů v rodině.

V jednom případě se jednalo o tajlagan k uctění předka menšího rodu či širší rodiny Zajachanů, který byl uspořádán 29. července 2006 přímo na břehu jezera Bajkal nedaleko obce Korsakovo. Obřad byl vedený místním šamanem Vladimírem Gregorievičem Naglajevem, který také podal podnět k jeho organizaci poté, co mu to bylo zjeveno ve snu. Jednalo se o v pořadí již druhý obřad. Během předcházejícího obřadu v létě 2005 byl na tomto místě při příležitosti stoletého výročí od významné rodinné události zasvěcen předkům strom (Cedr). Touto rodinnou událostí se stala záchrana celé rodiny před povodní způsobenou nedalekým zemětřesením, předek Zajachan, kterému byl obřad obětován, ji v předtuše včas odvedl pryč. V druhém roce se pak obřad opakoval, a na

⁵⁷⁷ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 93.

posvátném rodinném místě byl vztyčen „konovjaz“ (bur. *сэрзэ*), sloup na uvazování koně.⁵⁷⁸

Další dva malé rodinné tajlagany byly organizovány zabajkalským šamanem Fjodorem Puncykovem z obce Kižinga v létě 2004 nedaleko Kižingy a v roce 2006 nedaleko obce Magsachon v Kižinginském rajonu RB. V obou případech se jednalo o uctění rodových předků, jejich pohoštění a zasvěcení šamanského, respektive rodového stromu.

Dalších malých obřadů uctění rodových předků jsem měl možnost se zúčastnit v hlavním městě Ulan-Ude. V tomto případě byly obřady organizovány šamany z Asociace Tengeri,⁵⁷⁹ tedy šamanem Viktorem Doržijevičem Cydypovem a jeho jedním nebo více pomocníky. V tomto případě se bezprostřední příčinou uspořádání obřadu stal sled nepříznivých událostí a neštěstí v rodině, které měly být obřadem vyjasněny. Navíc oproti obřadům uvedených venkovských šamanů tengrijští šamani tento obřad nenazývaly tajlaganem, ale pouze rodinným obětním obřadem, jelikož v jejich pojetí je tajlagan chápán jako velký lokální obřad.

S organizováním **velkých tajlaganů** začala v 90. letech Asociace burjatských šamanů **Böö Murgel** (bur. *бөө мургэл*). Jejich organizace přitom vycházela z tradice pořádání velkých rodových či lokálních tajlaganů, na kterých se scházeli lidé z několika ulusů. V tom se také do určité míry liší od současných velkých tajlaganů, které se sice pořádají mimo jiné na tradičních posvátných místech Burjatů-šamanistů, ovšem jejich význam není ani tak lokální či rodový, jako spíše celorepublikový, respektive „všeburjatský.“ To znamená, že místo velkého množství místních obyvatel se takových obřadů účastní ve velké míře i zájemci z jiných regionů, kteří neváhají na obřad určitého božstva cestovat stovky kilometrů. Je tomu tak proto, že zatímco v minulosti se v určité oblasti tajlagany pořádaly pro uctění několika božstev, jejichž posvátná místa byla často vzdálená od místa pořádání takového tajlaganu, v současnosti se naopak obřady odehrávají co nejbliže posvátného místa božstva. K nejvýznamnějším místům pořádání tajlaganů v devadesátých letech patřila obec Chužir na ostrově Olchon, kde se nachází jedno z nejposvátnějších míst Burjatů – skála Šamanka (rus. *скала*

⁵⁷⁸ Blíže viz filmová příloha č. 3: Burjatský rodový obřad stavění serge.

⁵⁷⁹ Místní náboženská organizace šamanů Tengeri – MROŠ Tengeri.

Шаманка) a v Ulan-Ude na území etnografického muzea na Verchněj Berjozovke (rus. *Верхняя Берёзовка*). Přibližně od roku 2004 iniciativu organizování těchto všeburjatských tajlaganů převzala šamanská organizace **Tengeri** (bur. *Тэнгэри*). Ta tajlagany uskutečňuje po celém území burjatské oikumeny. Kromě letního a podzimního tajlaganu organizuje další k uctění: Třinácti severních Nojonů (bur. *Арын 13 ноёд тайлган*) na ostrově Olchon, a zvláště pak Bucha Nojonu (bur. *поклонение Буха Ноену*) v Tunkinské dolině či Bata Sagaan Nojonu a Belig Beju Biši Zarinu (bur. *поклонение Бата Сагаан Ноен и Бэлиг Бэй Биши Зарин*) u podnoží hory Baragchan (bur. *Барагхан*) v Kurumkanském rajonu RB, Kovářský tajlagan (bur. *Дархан тэнгэри тайлган*), Tajlagan vodnímu vládci (rus. *тайлган поклонения хозяину воды Лусад-хану*), tajlagan uctění Čilsan Buural Baabajde (bur. *Шилсан Буурал Баабайда тайлган*) u podnoží hory Čilsan (bur. *Чилсан, Шилсан*) či tajlagany na některých posvátných místech jako například u skalnatého útvaru Pět prstů (bur. *Табан хурган*) v Muchušibirském rajonu RB.⁵⁸⁰

Proklamovaným cílem těchto velkých obřadů je uctít a přinést obětiny bohům, aby byli nakloněni lidem a byla očištěna všechna jejich provinění, za něž by na ně mohli bohové seslat nepřízeň. Ta se projevuje nevyrovnanými přírodními podmínkami - extrémním suchem, požárem, povodněmi, epidemiemi v případě, kdy se bohové odvrátí od větší skupiny lidí, nebo formou nehod, nemocí či „chronické smůly“, odvrátí-li se od jednotlivce.

⁵⁸⁰ Z programu organizace Tengeri v roce 2009, Z terénního výzkumu, Ulan-Ude, 2009.

4.4.4 STRUKTURA TAJLAGANU

Při srovnání popisu tajlaganů zaznamenaných etnografy 19. století (M. N. Chagalov, G. Xenofontov) nebo zachovaných v burjatských letopisech s těmi, které jsou prováděny v současnosti, lze souhlasit s rámcovou strukturalizací T. M. Michajlova na čtyři části (část přípravnou, část základní, část „*dalanga churilcha*“ a zakončení).⁵⁸¹ Té se také budeme držet v této práci a porovnávat tajlagany konce 19. a počátku 20. století s těmi, které byly předmětem terénních výzkumů v letech 2004 – 2009 v nejrůznějších částech Bajkalské oblasti. Samostatný popis malého rodinného obřadu bude nabídnut v závěru celé práce v samostatné příloze, jejíž součástí bude také sestřih videozáznamu obřadů.

První, přípravná část začíná obvykle s východem slunce, kdy jsou připraveny obětiny.⁵⁸² Tradičně se jednalo o tarasun, kuringu, salamat, víno, a obětní zvířata - ovce, kozy, býky, a koně. Množství a skladba obětí současných tajlaganů je odlišná, obětí výrazně ubylo a tarasun, kuringa a víno bylo do značné míry nahrazeno čajem, mlékem a vodkou.⁵⁸³ Při velkých tajlaganech před revolucí byly obětovány až desítky zvířat. Chagalov například uvádí, že během tajlaganu zasvěcenému Bumal-Burchanu (bur. *бумал-бурхан*) na hoře Batyk (bur. *батык*) ve Verchneudinském vedomstve bylo obětováno: „*до 20 или 30 кобыл и до сотни баранов для собравшихся нескольких тысяч бурят*“.⁵⁸⁴ Všechny obětiny musí být před obřadem rituálně očištěny, stejně jako používané nádoby, materiál (voda, dřevo), všichni účastníci a celý prostor, v němž obřad probíhá. Dodnes se k tomu používá tradičních prostředků, tedy ohně nebo kouře z posvátných bylin či **žodoo** (bur. *жодоо*).⁵⁸⁵

⁵⁸¹ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 69 – 71.

⁵⁸² Ve většině případů k obětování došlo na místě a v den tajlaganu. V jednom případě při tajlaganu v Kižinze, zřejmě z důvodu úspory času, došlo k obětování a základnímu zpracování masa zvířete již doma, v jednom případě dokonce v předvečer obřadu. (Z terénního výzkumu, Burjatsko, 2004, 2006, 2008).

⁵⁸³ V tomto případě se dá hovořit o dostupnosti těchto produktů, jejichž příprava je relativně náročná a nákladná ve srovnání s přípravou obětí kupovaných. To se týká zejména obřadů organizovaných šamanskými organizacemi. V případě menších rodinných či rodových tajlaganů se tarasun a kuringa jako obětiny zachovaly. U Předbajkalských Burjatů zase přetrvává obětování salamatu.

⁵⁸⁴ „*аž 20 nebo 30 кобыл а а́ж стовкы оvcí про тисíce Burjatů, kteří се доставили.*“ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: Tom 1*. Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo, 1958, s. 357.

⁵⁸⁵ T. M. Michajlov neuvádí jakým způsobem. Při mé návštěvě šamana Fjodora v Kižinze takovýto rituál probíhal tak, že každý udělal kruh všemi končetinami okolo doutnajících posvátných trav, v tomto případě jalovce - tři kruhy ve směru hodinových ručiček. Na závěr ještě třikrát doutnající jalovec obešel ve stejném směru, čímž byl očištěn. Blíže viz filmové přílohy.

Na místě konání rituálu byly předem připraveny turge (bur. *түүргэ*), opracované malé břízky připevněné do země, k nimž se umísťovaly obětiny nápoje a potraviny. Po příchodu na místo byl zahájen první obřad společných modliteb *sasli* (bur. *сасли, сасали, сасали-барьха*) za doprovodu rozstříkávání kapalných obětí, během kterých jsou vzýváni rodoví předkové, duchové nebo božstva. Po rozlití jedné misky či lahve s nápojem byla ještě provedena divinace formou vyhození nádoby do vzduchu. Pokud dopadla dnem dolů, bylo to považováno za dobré znamení a symbol přijetí obětiny božstvy a tedy jejich souhlasu s provedením následného obřadu.⁵⁸⁶ V opačném případě se musela tato část opakovat, než miska spadla správným směrem nebo se vykonal jiný obřad divinace. Část těchto obětí byla symbolicky vypita.

Po úvodní invokaci následovalo obětování zvířete. *„Прежде, чем колоть животное, ему подносят курунгу, и затем убивают, для чего привязывают к ногам веревки и животное опрокидывают на спину, вскрыв грудь, вынимают сердце и сжимают его.“*⁵⁸⁷ Kurungou, či v současné době obvykle mlékem, jsou symbolicky očištěny končetiny, hlava a hřbety a malé množství musí zvíře také vypít. Při obětování, a hlavně následném zpracování těla zvířete je důležité, aby se krev, maso ani kosti nedotkly země. Uvedený popis úvodní fáze odpovídá jak tradičním etnografickým popisům, tak i jeho současnému provádění.⁵⁸⁸

Druhá fáze, kterou T. M. Michajlov označuje jako **základní**, začíná dokončením přípravy masa, které bylo uvařeno, odděleno od kostí a rozřezáno na menší kousky, poté byla vyčleněna část k obětování a část, kterou účastníci zkonsumují sami. Rituál začíná tím, že se šaman a jeho pomocníci postaví do řady a opět vzývají bohy či duchy k přijetí obětí. Samotné obětování se provádí bryzgáním a vyhazováním kousků masa a dalších obětí do vzduchu. Po tomto

⁵⁸⁶ Jevem, který provází tento, ale i jiné náboženské rituály je, že všichni zúčastnění musí mít pokrývku hlavy. T. M. Michajlov popisuje situaci, kdy účastník pokrývku, v jeho podání čepici, ztratí – respektive mu spadne, přičemž je důležité, spadne-li mu na zem dnem vzhůru nebo k zemi. V prvním případě účastník zvolá „*төөрэк хаўхан!*“ *Itöörök hajchan!*, což znamená „*bude štěstí*“ a čepici si nasadí zpět na hlavu. V opačném případě je postup složitější, jelikož se to považuje za špatné znamení. Jedinec se musí odebrat k obětišti u bříz, kde leží kostra obětovaných zvířat a začít bryzgat víno z čepice, kterou ztratil, pak teprve si může opět nasadit čepici na hlavu. MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 70.

⁵⁸⁷ „*Предтím, než je zvíře zabito, обěтуjí mu kurungu, a potom jej zabijí, pročez ho přivážíou ke kmeni břízy a položí zvíře na záda a skrz hruď vyjmou srdce a spálí jej.*“ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: Tom 1*. Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo, 1958, s. 356.

⁵⁸⁸ Ibid. s. 354 – 356, popř. MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 69.

se vyslovují přání, která mají být požehnána a naplněna: „*blahobyt, štěstí a úspěch, dobrou úrodu, zdraví a silné potomstvo všem zúčastněným, aby skot nebyl napadán vlky a lidé nepřáteli, aby se požáry, ranní mrazíky, náledí, sucho a jiné pohromy i neštěstí vyhýbaly ulusu.*“⁵⁸⁹

Kosti každého obětovaného zvířete jsou poskládány v mělké vaničce na hromadu (od spodu zadní končetiny, žebra, přední končetiny a na vrch lebka), většinou pokryté poplicnicí. Tato složená obětina byla buď položena na malý oltářík **šeree** (bur. *шэрээ*) u turge, kde byly vystaveny po dobu obřadu další části, nebo byly rovnou přeneseny na hranici (také označované jako šeree), kde byly spáleny.⁵⁹⁰ Způsob provedení obětiny se výrazně liší jak v jednotlivých starších popisech, tak i v různých způsobech provádění současných obřadů, kterých jsem se v rámci terénních výzkumů zúčastnil, a obvykle obsahovaly obřady další části. Během *hostiny* pro božstva, duchy či předky každý očekával naplnění svých přání a všichni vyčkávali šamanova znamení pro zahájení další části obřadu.

Následující fázi, T. M. Michajlov ji označuje jako **dalanga churilcha** (bur. *даланга хурилха*), tj. invokaci štěstí a požehnání, zahájil šaman, který se odebral k hlavnímu šeree symbolicky vyzývá duchy k přijetí darů pokyvováním nádobou s obětinami za doprovodu výkřiků churij či aj churuj (bur. *хуруй, ая хуруй*).⁵⁹¹ Lidé buď stáli na místě, nebo v jiných případech obcházeli okolo šeree, případně šeree i tuurge a opakovali šamanovo jednání. Tímto aktem bylo maso posvěceno a stalo se tak tajlaganským posvěceným masem **dalanga** (bur. *даланга*), které se z části zkonsumovalo na místě a z části si jej účastníci odvezli domů. Maso přitom bylo rozděleno přibližně podle toho, kdo se jak podílel na nákladech akce.

Po zakončení obřadu a spálení všech obětí byla zahájena **společná slavnostní hostina**, k níž byli přizváni všichni přímí účastníci (šamani, jejich pomocníci, představitelé rodů či rodin) i hosté. Právě v této **závěrečné fázi** se do popředí dostává sociální funkce celé události, protože dochází k intenzivní komunikaci mezi zúčastněnými a tedy k upevňování vzájemných vztahů mezi členy rodu. Ti od sebe velmi často žili ve velkých vzdálenostech a kromě takových

⁵⁸⁹ Ibid, s. 70.

⁵⁹⁰ Ty se někdy dělaly z kamenných plátů, jindy jen ze dřeva na dřevěné lavici, v jiných případech jako šeree sloužila dřevěná hranice.

⁵⁹¹ Během svých výzkumů jsem se setkal s výkřiky *ach churuj*, jejichž výslovnost připomínala spíše „*achré*“.

významných událostí neměli příležitost se scházet. To platilo jak v tradiční společnosti, kdy byli lidé zejména v letní sezóně rozptýleni po svých kočovištích, tak i v současnosti, kdy mnozí žijí daleko od původních teritorií svých rodů, v různých částech Burjatska či dokonce v jiných částech Ruska. Během hostiny se řešily nejrůznější problémy, vztahy, běžné záležitosti sociálního, kulturního i administrativního charakteru s převahou praktických problémů, které vznikly během předcházející doby a nebyl čas na jejich řešení či vyjádření se k nim. Večer se účastníci odebrali do svých domovů, kde slavnost pokračovala ještě další dva až tři dny.

Popis třetí a čtvrté části odpovídá tajlaganům pořádaným jak v minulosti, tak i těch současných malých rodinných či rodových.⁵⁹² **Zakončení velkých tajlaganů organizovaných šamanskými organizacemi je odlišný.** Například během takových obřadů organizovaných organizací Tengeri zcela odpadá velká společná hostina v závěru tajlaganu. Vzhledem k tomu, že během tajlaganů je zvířecí oběť spíše symbolická (obyčejně je obětováno jedno zvíře), na laické účastníky, kterých je pravidelně několik set, se nedostane. Pro fázi závěrečné invokace si obětiny přinášejí sami laikové a jedná se většinou o nápoje - vodku či mléko, a sladkosti - sušenky, bonbony. Posvěcované obětiny na počátku celého obřadu jsou položeny na dlouhý stůl a v závěrečné fázi obřadu při šamanské invokaci je laici berou do rukou a provádějí stejný krouživý pohyb za doprovodu výkřiků „*churaj*,“ jako ve výše uvedeném popisu. A analogicky provádějí také obětování symbolické části vyhazováním do vzduchu. Na úplný závěr jsou ještě všichni účastníci rituálně omyti při obřadu vodního tarimu aršanem, do kterého namáčí šaman metlu, kterou pak postříkuje jejich holá těla. Tím odhání všechny zlé duchy, kteří se v minulosti či během obřadu mohli přilepit k lidem.

⁵⁹² Viz filmová příloha č. 3: Burjatský rodový obřad stavění serge.

4.4.5 ROLE RITUÁLŮ V ŽIVOTĚ

Šamanistické obřady u Burjatů mají svůj pevně stanovený řád, včetně pořadí vykonávaných částí: přípravy, očisty, invokace, obětování a závěrečného požehnání. Veškerá rituální činnost je přitom vždy zaměřena na konkrétní a často reálné záležitosti, tedy na problémy lidí a otázky jejich řešení. Jejich hlavním smyslem je docílení změny nežádoucího stavu zpravidla ovlivňováním vybraných duchovních bytostí.

Patrná je přitom souvislost šamanistických rituálů s magií, například **magií produkce** (obřady lovu, rybolovu a zemědělství), **magie výroby** (řemeslnické kultury) či **magie jako ochrany** (proti nemocem či určknutí). Kromě ovlivňování duchovních bytostí však v praxi šamani běžně používají i vlastní specifické techniky. Z řady zkušeností lze uvést alespoň jednu: *„Když jsem byla malá, asi okolo osmi let, vzali mě rodiče k jednomu šamanovi z Tunkinského rajonu, protože jsem měla nemocné ledviny. Šaman se na mě podíval. Pak odešel a zabil slepici, vzal její vnitřnosti (související s trávící, vylučovací a vyměšovací soustavou) a položil je na odpovídající místa na mém těle a tak jsem ležela několik hodin o samotě, zatímco ostatní se účastnili nějakého rituálu venku. Jen mě chodili pravidelně kontrolovat. Když ze mě šaman sundal ty vnitřnosti, ty, které odpovídaly těm mým nemocným, změnily barvu. Ledviny zezelenaly, zatímco ostatní měly barvu stejnou jako na začátku. Šaman pak vysvětlil rodičům, že na ně přešla nemoc z mých orgánů. Pak už jsem nikdy s ledvinami problémy neměla.“* Podobný postup při těžších nemocech dělá s beranem⁵⁹³ či dokonce s býkem.⁵⁹⁴ Záznam jiného takového obřadu provedeného kižinginským šamanem Fjodorem je uveden v příloze.⁵⁹⁵

Charakteristiku šamanismu a jeho rituálního systému v praxi můžeme uzavřít slovy T. M. Michajlova, tedy že *„mu chybí jakákoliv vyšší abstrakce“*.⁵⁹⁶ To je jedna z hlavních příčin intenzivní tendence šamanismu k integraci s ostatními vyššími náboženstvími, která jsou v této oblasti dostupná, tedy buddhismem a pravoslavným křesťanstvím. Ty dávají většině lidem možnost dalšího

⁵⁹³ Z terénního výzkumu, Samira Tachanova, Ulan-Ude, červenec 2006.

⁵⁹⁴ Z terénního výzkumu, Fjodor Cyrendorzi Puncykov, Kižinga, 2008, 2008.

⁵⁹⁵ Viz filmová příloha č. 1: Léčebný šamanský rituál.

⁵⁹⁶ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 65.

duchovního rozvoje. Studium a duchovní rozvoj je tradičně mezi Burjaty považován za velmi prestižní hodnoty. Mimo jiné o tom svědčí hrdost, s jakou se přiznávají k tomu, že v rámci Ruské federace patří Burjati k jedné z nejvíce vzdělaných národností,⁵⁹⁷ stejně tak jako v sousedním Mongolsku.⁵⁹⁸

V posledních letech života v náročném prostředí postsovětské transformace hrála a doposud hraje „**náhoda**“ v každodenním životě velmi důležitou roli a to v mnoha sférách lidského života. Z tohoto hlediska se jeví pomoc všudypřítomných neviditelných sil jako opodstatněná a nikdo si nedovolí riskovat, aby nevyprovokoval nějakou negativní reakci. Svou existenci musí každodenně podrobovat novým náročným zkouškám, na které ho předešlá etapa „*povinně rovnostářské společnosti*“ nemohla připravit. Šamanismus běžným laikům takovou možnost nenabízí, jelikož vzhledem k exkluzivnímu způsobu výběru náboženských specialistů, se právo k šamanství dědilo v rodu. Prakticky tak šamanismus zůstal do značné míry živým fenoménem aktuálním i v posledních letech a to mnohdy i v oblastech s většinou buddhistickou populací a to právě díky zmíněné aplikovatelnosti obřadů na praktické záležitosti. Stejně tak tomu bylo i ve vztahu s pravoslávím. Tomu také odpovídá burjatské rčení, že „*Bůh je dále než duch a proto má šaman rychlejší výsledek.*“⁵⁹⁹

⁵⁹⁷ Z terénního výzkumu, Elvira Sandanova, Edik Batoricenov, srpen 2004, červenec 2006.

⁵⁹⁸ Podle předsedy mongolské Organizace pro rozvoj burjatských tradic a kultury. Ten také uvedl, že po založení Mongolské státní univerzity v Ulánbátaru v roce 1942 „*začali mezi absolventy a vědeckými pracovníky Burjati výrazně převažovat*“. Biligsajchan v rámci interview v květnu 2006 ještě upozornil na to, že vzhledem k původu Burjatů v Mongolsku to bylo k nelibosti politických elit tehdejší MLR. Z terénního výzkumu, Biligsajchan, Ulánbátar, květen 2006.

⁵⁹⁹ Z terénního výzkumu, Valentin Solbon, Kižinga, Ulan-Ude, červenec 2004.

4.5 BURJATSKÝ ŠAMAN

4.5.1 TENDENCE K SYNKRETISMU V BURJATSKÉM ŠAMANISMU

Jedna z předchozích kapitol byla zaměřena na otázku, co je to šamanismus v obecném pojetí. Ačkoliv tento náboženský systém i osoba šamana mají v různých kulturách některé společné znaky, mění se tato koncepce u různých etnických skupin a národů, a to dokonce i v rámci jednoho širšího kulturního okruhu či kulturní oblasti, jakou v tomto případě představuje Sibiř. Je nezbytné si upřesnit, kdo to vlastně šaman v představách Burjatů je. Do značné míry se jejich pojetí odlišuje od obecného konceptu uznávaného západní vědou. Nutno ovšem podotknout, že mezi samotnými Burjaty a ostatními obyvateli burjatské oikumeny není tento přístup zcela jednotný a ačkoliv má své tradiční rámce, ve svém současném celospolečenském kontextu variuje v několika rovinách.

Celý problém nejednotnosti pojetí představ vychází z faktu, že termín „šaman“ není burjatského původu a ani plně neodpovídá jeho burjatským ekvivalentům **böö, boo** (bur. *бөө, боо*), **böde, böge** (bur. *бөдө, бөгө*⁶⁰⁰), **udagan, udigan, udigon, odigon** apod. (bur. *удаган, удиган, удигон, одигон*)⁶⁰¹ či v konkrétnějších případech jako například *zaarin* (bur. *заарин*).⁶⁰² Toto „importované slovo [...] se stalo jakýmsi zastřešujícím pojmem, do kterého velká část Burjatů zařazuje všechny osoby zabývající se sakrálním světem, a to včetně jakékoliv nevšední či nepřírozené činnosti vymykající se běžnému chápání. Pod burjatskou představou šamana (v její nejširší verzi) tak nalezneme kartárky, vědmy, nejrůznější čaroděje a kouzelníky či lidi nadané nejrůznějšími paranormálními schopnostmi.“⁶⁰³

Není pochyb o tom, že se jedná o důsledek nejednotnosti koncepce šamanismu mezi samotnými vědci, což se pak odráží v populárně naučné literatuře

⁶⁰⁰ DONDOKOVA, D. D. *Leksika duchovnoj kul'tury burjat*. Ulan-Ude: Izdat. Burjatskogo Naučnogo Centra SO RAN, 2003. ISBN 57-925-0136-X.2003, s. 92.

⁶⁰¹ *Ibid.*, s. 94.

⁶⁰² *Ibid.*, s. 96.

⁶⁰³ HAVLÍČEK, Marek A. *Burjatský šamanismus*. Praha, 2007. Diplomová práce, Ústav etnologie, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze, obr. příl. Vedoucí práce Oldřich Kašpar, s. 81.

a ne odborných časopisech, novinách i ostatních masových mediích, z kterých v Burjatsku od poloviny 80. let většina lidí čerpá informace. Dohromady se pak mísí názory badatelů a cestovatelů ještě z dob 19. století, politizující tendence z období Sovětského svazu a od 90. let také často až nekriticky přijímané proudy opožděné vlny New Age, přicházejících z celého světa.

Od počátku devadesátých let, kdy padla všechna omezení a zákazy, dochází k intenzivní revitalizaci tradičních burjatských náboženství. Obnovení starých kultů ovšem vzhledem k zcela odlišnému kulturnímu kontextu současnosti v původní podobě není samozřejmě možné. Pro interpretaci „šamanistických reliktnů“, jakými jsou tradiční atributy a prvky náboženského života - posvátná místa, oděvy, předměty, struktura rituálů a zachovaný folklór, se od zmíněných devadesátých let začaly více a více používat uvedené alternativní koncepty.

Důležitou roli přitom hraje fakt, že Burjatsko, na rozdíl od jiných oblastí Sibiře, představuje relativně otevřenou a dostupnou oblast, kam se také od počátku 90. let 20. století dostávají informace všeho druhu mnohem snáze stejně jako turisté či odborníci se zájmem o šamanismus.

Tento proces je pro šamanismus, vzhledem k jeho nepevné kodifikaci udržované tradičně pouze ústně, zcela charakteristický. Jako příklad obdobných procesů můžeme uvést **prolínání šamanismu s buddhismem** u mongolských kmenů v průběhu 14. až 19. století. V období 18. století, po připojení dnešního Vnějšího Mongolska k Mandžuskému impériu a následné oficiální intervenci tibetského buddhismu tradice Gelugpa, byly mezi Mongoly vyděleny dvě víry - nová, čistá tzv. „žlutá víra“ a původní „černá víra“. Ta de facto představovala souhrn nižšími vrstvami udržovaných původních kultů, srovnatelných s tím, co pro křesťany znamenalo pohanství.

Obě víry se přitom silně ovlivňovaly a v dalších stoletích postupně vykrytalizovaly v mongolskou - nejprve chalchskou a později také burjatskou verzi tibetského buddhismu. Hlavní rozdíly oproti původním tibetským formám spočívají v rozšíření panteonu, do něhož byli přijati někteří bohové a místní ochránci Mongolů, a převzetí původních posvátných míst, k nimž byla také vytvořena odpovídající legenda. Velmi častým motivem takových vyprávění je, že místem kdysi procházel nějaký známý mistr či učitel, který si na místě chvíli

odpočinul. Jako důkaz jsou na tomto místě dodnes patrné stopy - otisky rukou, nohou či zapíchnuté hole.⁶⁰⁴ Při této příležitosti učitel ovládl místní ochránce a přesvědčil je, aby se stali patrony nové víry a jejich stoupenců, čímž je zařadil do buddhistického panteonu. Poutník nedaleko místa obvykle založil nějaký klášter nebo k tomuto zadal příčinu, aby se tak mohlo stát v budoucnosti. Časté jsou vyprávění, že se na těchto posvátných místech vybraným jedincům zjevují duchovní bytosti – slavní učitelé, guruové, dákiní (nejčastěji Zelená Tára), světští i posvátní ochránci dharmy či sami lokální strážci, aby lidem předali poselství či jim pomohli v jejich tísní.

Nejvýraznější vliv buddhismu na šamanismus lze zaznamenat v takzvaném „**žlutém šamanismu**“, s nímž jsem se setkal na několika místech v severomongolském ajmaku Dornod. Jedná se o fenomén, který údajně vznikl v období 18. století, kdy v oblasti probíhalo intenzivní šíření buddhismu.⁶⁰⁵ Z tohoto období jsou doloženy velmi tvrdé postupy včetně fyzické likvidace některých šamanů. Samozřejmostí byla pouze oficiální přestoupení na novou víru, prováděná jen formálně, jelikož si konvertité zachovávali své staré tradice a náboženské zvyky.⁶⁰⁶ Obvyklá byla několikanásobná konverze k buddhismu podmíněná nejčastěji ekonomickými výhodami: *„Burjati, pokud měli dobré silné koně, jezdili daleko do sousedních ajmaků, kde slyšeli, že je nějaká cerkev, aby se tam nechali pokřtít a něco za to dostali.“*⁶⁰⁷

Budoucí „**žlutí šamani**“, hnáni svou náboženskou tenzí, odešli do buddhistických klášterů, aby se zde začali učit novým praktikám, přitom však i nadále zůstali oddáni svým původním tradicím. Mnoho z nich později kláštery opustilo a vrátilo se ke své šamanské praxi, která ovšem byla ovlivněna dlouholetým studiem a praxí v buddhistických školách. Objektem jejich uctívání se stala nově také řada bohů a ochránců z buddhistického panteonu, kteří rozšířili jejich tradiční. Ve svatyni v Charchiře, sloužící právě této skupině šamanů, která se nachází v severomongolském ajmaku Dörnöd v somonu Bajan-Úul, stojí

⁶⁰⁴ Například posvátné místo Alchanaj v Zabajkalském kraji.

⁶⁰⁵ Z terénního výzkumu, Dorlik, jurtoviště nedaleko Charchiry, Dornodský ajmak, Mongolsko, květen 2006.

⁶⁰⁶ MICHAJLOV, T. M. Vlijanie lamaizma i christianstva na šamanizm burjat. In: *Christianstvo i lamaizm u korennoho naselenija Sibiri*. Leningrad, 1976, s. 128.

⁶⁰⁷ Z terénního výzkumu, Dylygma Sambujevna Sambujeva, červenec 2006, Kižinga.

uprostřed velká pozlacená socha Buddhy, okolo které je množství buddhistických rituálních předmětů - bubny, bílé mušle, činely, zvonky, vadžry, thanks apod.⁶⁰⁸

Dalším příkladem prolínání obou tradic jsou postřehy ruského etnografa Betkoviče, který se účastnil šamanského rituálu děda Danila Suščenova z vesnice Charbjaty v Tunkinském rajonu v roce 2001: „*Děd Danilo pustil nahrávku buddhistické mantry óm mani padme húm. Na stěnách jeho přijímací místnosti visely hlavně buddhistické obrazy (...) a začal obětovat duchům. Přitom se obracel k Bílé Táře, bohyni z buddhistického panteonu.*“⁶⁰⁹

Jak z uvedených příkladů vyplývá, prolínání obou náboženství je patrné dodnes a ačkoliv tento proces trvá již několik staletí, nelze v žádném případě říci, že by oba směry splynuly v jeden. Stále vedle sebe přetrvávají obě tradice jako dva oddělené proudy, ačkoliv se v mnohém shodují. Šamanisté volně využívají a čerpají také z jiných náboženství. Je naprosto běžným postupem, jak zhodnotila situaci ve vlastní rodině jedna mladá Burjatka z Ulan-Ude, že „*když se naše rodina na něčem dohodne, tak nejprve zajdeme do dacanu poradit se s lamy a nechat si od nich požehnat. Pak zajdeme k šamanovi nebo i k více šamanům, pokud nám jeden nedokáže pořádně pomoci. Taky u nás nedaleko žije kartářka, tak tam chodíme taky. A taky se chodíme modlit do kostela, protože babička je pravoslavná křesťanka.*“⁶¹⁰

U Burjatů jednotlivá náboženství, kultury i tradice v běžné praxi mohou bez problémů existovat a vytváří se tak specifické formy představ o duchovním světě, pro něž je charakteristická synkreze prvků z kosmologií jednotlivých náboženských systémů, ačkoliv ty zůstávají formálně oddělené. Jejich sloučení do jednoho náboženského celku nelze vzhledem k velmi silným rozdílům v tradicích a historickému vývoji očekávat. Synkreze má spíše charakter volného prostupování prvků mezi jednotlivými systémy, v jejichž kontextu jsou pak interpretovány. Buddhisté přijímají představu „*jednoho Boha*“ jako bytosti stojící na absolutní úrovni, zatímco „*množství duchů*“ chápou na relativní úrovni jako ochránce či protivníky dharmy nebo světské duchy, kteří většinou hájí vlastní zájmy, ale s nimiž se lze určitým způsobem dohodnout, k čemuž jsou nápomocní mocní ochránci z buddhistického panteonu. Křesťané existenci duchů nepopírají,

⁶⁰⁸ Viz fotografická příloha č. 11: Synkretický charakter šamanské svatyně.

⁶⁰⁹ Ketkovič, V. A.: *Sovremennyy burjatskij šamanizm*, In: *Geografija* 2004, s. 43.

⁶¹⁰ Z terénního výzkumu, Ariadna Kyšiktujeva, březen 2006, Ulánbátar, Mongolsko.

ale obcování s nimi je považováno za jednoznačně škodlivé pro lidskou společnost. Šamanisté se na „*Nejvyššího Boha*“, popřípadě jeho prostředníka Ježíše Krista a řady svatých, stejně jako na buddhistické ochránce, obracejí obdobně jako na své původní duchy a božstva. Žádají o pomoc a radu prostředníky a specialisty - šamany, kněze a lamy, aby za úplatu vykonali rituál, jehož efekt budou moci pocítit ve svých běžných životech. Jak uvedla ve svém vyprávění o burjatském šamanovi Valerii Pudbažapu Cydenovi, kterého potkala během svého putování po Sibiři v devadesátých letech dvacátého století britská cestovatelka a novinářka Anna Reidová:

-Valerij řekl, že mě zítra vezme na prohlídku nově opraveného buddhistického chrámu, pro který navrhl výzdobu. Takže byl kromě šamana také buddhista?

-„*Samozřejmě.*“

-A co pravoslaví?

-Zasmál se, vytáhl zpod košile kříž a ukázal na oblohu. „*Ale ano, jsme všichni pokřtěni. Je to všechno jeden Bůh.*“⁶¹¹

4.5.2 ATRIBUTY BURJATSKÉHO ŠAMANA

Podle burjatské tradice vládne každý šaman řadou nástrojů - šamanských atributů, které představují jeho moc, schopnosti a zároveň symbolizují právo k vykonávání určitých obřadů. Šamanská atributika odpovídá schopnostem šamana a obvykle i určitému stupni jeho zasvěcení.⁶¹² Odráží se v ní celý historický proces jejího postupného vývoje a lze v ní spatřit souvislosti a podobnosti s rituální výbavou jiných šamanských systémů případně dalších náboženství, které burjatský šamanismus bezprostředně ovlivňovaly. Na základě

⁶¹¹ REIDOVÁ, Anna. Šamanův plášť: dějiny domorodých národů Sibiře. 1. vyd. v českém jazyce. Překlad Daniela Feltová. Praha: BB art, 2004, 233 s., [16] s. obr. příl., (některé barev.). ISBN 80-734-1146-6, s

⁶¹² Blíže viz příloha tabulka č. 1 - 7 a podkapitola [4.5.4 Hierarchie vysvěcených šamanů na str. 202.](#)

etnografických materiálů 18. až počátku 20. století lze říci, že šamanská atributika dosáhla svého vrcholu právě v tomto období, po kterém pod vlivem komunistické desakralizace společnosti byla tou částí šamanského obřadního systému, která zmizela nejrychleji. Šamanismus se na dlouhá desetiletí stal skrytou záležitostí, a proto také se veškerá evidentní šamanská symbolika přestala používat. V devadesátých letech dvacátého století tak například T. M. Michajlov situaci zhodnotil, že „в годы советской власти прекратилась практика подготовки и посвящения молодых шаманов, выщли из употребления предметы шаманской атрибутики...“⁶¹³ To je také důvod, proč v současnosti celá řada šamanů atributy nepoužívá a v běžné praxi se bez nich obejde. Podle mnohých z nich totiž představují pouhé symboly, které nejsou nezbytné a mají spíš efekt účinkující na okolí, než že by bezprostředně ovlivňovaly výsledek šamanovy činnosti. Část šamanů některé atributy používá jen ve výjimečných situacích a pouze v rámci konkrétních rituálů. Z atributů, který se však dochoval u převážné části šamanů, patří prostředek k vykuřování žodoo.⁶¹⁴

Každý předmět z šamanských atributů má tak svůj význam z hlediska náboženské ideologie a obřadního systému, ale také z pohledu sociálního statusu, materiální kultury a umění. Atributy některých šamanů jsou „čistě šamanské“, nebo se snaží zbavit cizorodých prvků, nicméně se u mnohých šamanských atributů lze zcela běžně setkat s buddhistickými prvky, například vadžrou, phurbou či klasickým buddhistickým zobrazením božstev, která existují jak v šamanismu, tak i v buddhismu.

Šamanské posvátné předměty byly tradičně přechovávány v **šeree** (bur. *шэрээ*), **speciální skříňce** nebo truhle používané zároveň jako oltář. Ta byla zdobena symboly slunce, luny, lidí či zvířat. V současnosti se speciální skříňka šeree používá jen zřídka, během terénních výzkumů jsem se s tím setkal pouze jednou v severním Mongolsku. Běžně se ke stejnému účelu používá obyčejná skříň či truhla. Běžně šamani přechovávají své atributy ve speciální místnosti

⁶¹³ „V letech sovětské vlády skončila praxe přípravy a vysvěcování mladých šamanů, přestaly se používat předměty šamanské atributiky...“ MICHAJLOV, T. M. *Chuche Munche Tengeri: sborník šamanských prizívaníj*. Ulan-Ude: Respublikanskaja tipografija, 1996, s. 26.

⁶¹⁴ DARCHANOVA, A. I. *Šamanizm burjat Predbajkal'ja v postsovetskij period: social'nyje funkcii, tradicii i novacii*. Ulan-Ude, 2010. Avtoreferat disertacii na coiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk. BGU, kafedra Vseobščej istorii. Vedoucí práce A. D Cybiktarov, s. 19.

nebo speciálním domku, kde obvykle také dělají některé menší obřady. U mnohých šamanů však bývají tyto předměty vystaveny doma, například v obývacím pokoji, tedy bez další speciální ochrany.

Šamanské atributy odkazují na některé kosmologické skutečnosti, s nimiž se šaman při své činnosti setkává a s nimiž pracuje. **Všechny rituální předměty jsou nejprve „oživeny“ speciálním obřadem**, takže se nachází pod ochranou duchů, přičemž porušení tabu s nimi spojených (ukazování věcí „*nečistým lidem*“, špatná manipulace s nimi, jejich znesvěcení atd.) může vážně ohrozit bezpečnost jedince, ať už přímého či nepřímého, vědomého či nevědomého viníka nebo kohokoliv, kdo byl takové situaci vystaven.

V následujícím přehledu burjatské šamanské atributiky budou srovnány varianty podle zápisů etnografů či cestovatelů z přelomu 19. a 20. století se současným stavem a reinterpetací těchto symbolů. Starší záznamy se přitom liší v mnohých detailech a velmi odlišně byl také popsán systém vysvěcování a získávání jednotlivých atributů.

K hlavním předmětům **bööje tonog** (bur. *бөөе тоног, бөөгэй тоног*) šamanské atributiky (rus. *шаманская атрибутика*), jimiž šaman při své činnosti disponuje, patří speciální oděv (plášť, koruna, pokrývka hlavy) a ostatní prvky (buben s paličkou, bič, nůž, meč, kopí, zrcadlo, zvonky, chřestidla, zobrazení duchů, miniatury různých věcí a některé další ochrany). Každá část šamanova vybavení plní přesně vymezenou funkci v rámci šamanské kosmologie, a v takovém kontextu je s ní i zacházeno.

Mezi burjatskými šamany byly za hlavní dopravní prostředek považovány **šamanské hole** tzv. **horb'ó** (bur. *horьбо, horьбу, сорьбу*⁶¹⁵). Jedná se o průměrně 70 cm vysoké hůlky zhotovené ze dřeva nebo železa se zobrazením zvířecí či lidské hlavy. Zvířecí hlava je zpravidla koňská, v takovém případě se jedná o **koňské hole** (bur. *морин horьбо*)⁶¹⁶ černých šamanů. Pokud je hlava na

⁶¹⁵ *Burjatskie letopisi*. Ulan-Ude: Rossijskaja akademija nauk, Sibirskoe otdelenie, Burjatskij institut obščestvennyh nauk, 1995, s. 12.

⁶¹⁶ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 58. Obvykle se však označují jen jako „*horbo*“.

vrcholu hole hadí, pak se jedná o hole **bajag** (bur. *баяг*).⁶¹⁷ Existovaly také hole s lidskou hlavou, které odpovídaly vyššímu posvěcení šamana.⁶¹⁸

Hole umožňují šamanovi cestovat do vyšších či nižších světů a setkávat se tam s duchy předků a božstvy. Šaman může mít i několik párů těchto holí. Po stranách horbo jsou připevněny různé šamanské symboly, z železa vykované zmenšeniny nástrojů (zbraní, náradí, žebříku, lodi, koňského postroje atd.), zvířat (koně, hadi, želvy) **cholbogo** (bur. *холбого, шолмоорго*) - malé železné duté předměty konického tvaru, které se připevňovaly i na jiné atributy. Během obřadů hole slouží k přivolávání duchů a zároveň k uskutečnění šamanského letu. Šaman je používá tak, že jimi rytmicky pohybuje dopředu a dozadu, popřípadě s nimi tluče do země, takže šamanské hole vydávají chrastivý zvuk díky pohybu kovaných ozdob. Podle aginského šamana Bajira Rinčinova mocní šamani, jako byl jeho učitel „*could call down his spirits by just shaking the horbo*“.⁶¹⁹ Obdobně tomu je při použití bajagu, který ovšem na rozdíl od horbo má pod hlavou umístěný zvonek, takže při jeho použití místo chrastivý zvuku zvoní. Horbo se obvykle používají v párech v obou rukách šamana, zatímco bajag samostatně v levé ruce, v pravé ruce je pak další zvonek.⁶²⁰

Další atribut ztotožňovaný s koněm, který umožňuje šamanovi cestovat do říše duchů a božstev, je **buben chese** (bur. *хэсэ*). Jedná se o jednostranný buben ze zvířecí kůže⁶²¹ napnuté kolem nevysoké dřevěné obruče, na který se údery paličkou **tojbor** (bur. *тойбор, тойбыр*) přivolávali duchové a božstva. V etnografických poznámkách je překvapivě málo informací o šamanských bubnech. Changelov dokonce píše, že tento nástroj u některých skupin Předbajkalských Burjatů nepotkal vůbec, jelikož například u Kudinských Burjatů byl místo něho používán **zvonek** (bur. *шангунуур*) a u Olchonských Burjatů zase

⁶¹⁷ TKACZ, Virlana, Sayan ZHAMBALOV a Wanda PHIPPS. *Shanar: dedication ritual of a buryat shaman in Siberia as conducted by Bayir Rinchinov*. 1st ed. New York: Parabola books, c2002, x, 182 s. ISBN 09-304-0757-1, s. 49.

⁶¹⁸ PETRI, B. E. *Stepeni posvyashcheniya Mongolo-Buryatskih šamanov*. Irkutsk, 1926, s. 8. T. M. Michajlov na základě archivních materiálů Changelova dokonce tvrdí, že hole s lidskou hlavou byly doprovázené darováním otroků při odpovídajícím vysokém šamanském vysvěcení. Viz MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 107-108.

⁶¹⁹ „*může dolů zavolat své duchy jen pouhým zatřesením horbo*“. TKACZ, Virlana, Sayan ZHAMBALOV a Wanda PHIPPS. *Shanar: dedication ritual of a buryat shaman in Siberia as conducted by Bayir Rinchinov*. 1st ed. New York: Parabola books, c2002, x, 182 s. ISBN 09-304-0757-1, s. 49.

⁶²⁰ Z terénního výzkumu, 2008.

⁶²¹ Kůže se používaly různé, v Burjatských letopisech Zabajkalských Burjatů Tugulder Tobyn se například hovoří o kůžích z ovce či kozy. Viz *Burjatskie letopisi*. Ulan-Ude: Rossijskaja akademija nauk, Sibirskoe otdelenie, Burjatskij institut obščestvennych nauk, 1995, s. 12.

grumle (bur. *xyp*).⁶²² Mnozí, zejména nevysvěcení šamani buben neměli. Naopak s vyšším posvěcením bubnů přibývalo a jejich počet mohl dosahovat až dvaceti sedmi.⁶²³

Obdobná je také současná situace, kdy mnozí šamani nemají bubny. „*Můj strýc je šaman, ale žádný buben nemá. To je jen takový stereotyp, že šaman musí mít buben. [...] Strýc dělá obřady stejně dobře i bez bubnu, hlavně obětování a zařikávání.*“⁶²⁴ Odlišná může být také interpretace bubnu jako symbolu. Ten je velmi často vykládán jako symbol světa či vesmíru (rus. *вселенная*). Jeho vnitřní členění podle křížové rukojeti symbolizuje čtyři světové strany, které šaman drží přímo uprostřed.⁶²⁵ Zajímavost představuje také funkce bubnu jakožto součást zbroje **zabseg** (bur. *зэбсэз*) nebo obranného prostředku odpovídajícího štítu, kterou se šaman brání před nepřátelskými duchy či magickými útoky.⁶²⁶

Další důležitou součástí šamanské atributiky představovalo oblečení a pokrývka hlavy. Obecné označení pro **šamanský oděv** je **amitaj** (bur. *амтай*), což znamená oživit, či udělat živým.⁶²⁷ Jeho hlavní část představuje oděv **orgoj** (bur. *оргой*) a tradičně existuje ve dvou provedeních - v bílém pro bílého šamana a temně modrém pro šamana černého. Původně byl zhotovován z vydělaných kůží, ale již v 19. století bylo použito hedvábí a bavlna. Na orgoji jsou přišité železné figurky lidí, zvířat (kůň, pták, had), zmenšeniny nástrojů (žebřík), náradí (kladivo, sekera) či nádobí (džbáněk), zvonečky, rolničky, cholbogo a ozdobné stužky.

Někteří badatelé, například M. N. Changalov, popisují speciální vojenský orgoj – vytvořený ze silných zvířecích kůží pokrytých železnými destičkami. Ten se

⁶²² CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 301-302.

⁶²³ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanism- istorija, struktura i socialnyje funkcii*. Novosibirsk 1987, s. 110.

⁶²⁴ Z terénních výzkumů, Natalja Balčinova, Moskva. 2009.

⁶²⁵ S touto interpretací jsem se setkal během výzkumů v šamanské organizaci Tengeri. Potvrzují ji i výzkumy pracovnice Ulan-Udenského skanzenu Nataši Dempilové. Viz DEMPILOVA, N. V. *Kostjum černogo šamana i jeho semantičeskoje soderžanije v sovremennoj interpretacii*. Etnografičeskij muzej narodov zabajkal'ja. Ulan-Ude. Nepublikovaný rukopis. Obdobnou interpretaci nabízí i Dmitrij Ermakov. Viz ERMAKOV, Dmitry. *Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha*. Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3, s. 348.

⁶²⁶ Ibid. s. 349, MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 56.

⁶²⁷ *Burjatskie letopisi*. Ulan-Ude: Rossijskaja akademija nauk, Sibirskoe otdelenie, Burjatskij institut obščestvennyh nauk, 1995, s. 13, ERMAKOV, Dmitry. *Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha*. Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3, s. 344.

údajně používal v době válek, v nichž dříve plnili šamani důležitou roli v pozicích vojenských velitelů a poradců.⁶²⁸ Jinou specifickou formou byl orlí orgoj, vytvořený z kůže orla stažené ze zvířete i s křídly. Takový orgoj se používal při rituálech pro zvýšení autentičnosti šamanova konání a hlavně při jeho kouzelném letu a „*dopravování*“ obětí na místo určení.⁶²⁹ V současné době se základní šamanský oděv označuje častěji jako **degel** (bur. *дэгэл*), stejně jako tradiční burjatský oděv a má obvykle modrou barvu nesoucí symbol Věčného Modrého Nebe.

Jako **orgoj** se však velmi často rozumí **šamanská koruna**⁶³⁰ či **šamanské rohy**⁶³¹, označované také jako **majchabši** (bur. *майхабши, майхабчу*). Jedná se o pokrývku hlavy či helmici, která byla původně zhotovována z kůží zvířat (vlk, rys, sob, jelen atd.) stažených včetně uší a parohů. V současnosti se používají koruny železné s dvěma výstupky připomínající rohy.⁶³² Koruna je zdobena chataky, stužkami, železnými zvonečky, zmenšeninami předmětů a figurkami. Podle některých pojetí množství rohů svědčí o množství šamanských vysvěcení.⁶³³

Jinou pokrývkou hlav je čapka **malgaj** (bur. *малгай*). V minulosti byla šita z kůže s okrajem z medvědí kožešiny, dnes je častěji z hedvábí či bavlny. Z přední strany je k ní našitá **přikrývka očí harabši** (bur. *һарабши*), původně z medvědí kůže, dnes výhradně z třásní, na kterou se někdy připevňují havraní či orlí pera nebo stuhy. Zadní části čepice jsou dlouhé stuhy. Jejich počet závisí na úrovni vysvěcení šamana, nejméně byly tři a ke každé stužce se přidělovalo ještě další pět stužek. Tyto stužky představují **zobrazení hadů** (v tomto případě pětihlavých) a symbolizují způsob, jakým se šaman dostává do jiných světů.

Čapku šamani nosí samostatně nebo pod korunou, občas se k ní přivazoval bílý nebo modrý chatak, který se omotával okolo koruny. Používá se při obřadech,

⁶²⁸ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinienij: V trjoch tomach Tom*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 182- 183.

⁶²⁹ Ibid.

⁶³⁰ Toto označení může však znamenat také šamanskou helmu. Viz MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 65.

⁶³¹ TKACZ, Virlana, Sayan ZHAMBALOV a Wanda PHIPPS. *Shanar: dedication ritual of a buryat shaman in Siberia as conducted by Bayir Rinchinov*. 1st ed. New York: Parabola books, c2002, x, 182 s. ISBN 09-304-0757-1, s. 43.

⁶³² *Burjatskie letopisi*. Ulan-Ude: Rossijskaja akademija nauk, Sibirskoe otdelenie, Burjatskij institut obščestvennyh nauk, 1995, s. 13.

⁶³³ Z terénního výzkumu, Bair Žambalovič, Ulan-Ude, srpen 2008, nebo také viz TKACZ, Virlana, Sayan ZHAMBALOV a Wanda PHIPPS. *Shanar: dedication ritual of a buryat shaman in Siberia as conducted by Bayir Rinchinov*. 1st ed. New York: Parabola books, c2002, x, 182 s. ISBN 09-304-0757-1, s. 44.

během nichž do těla šamana vstupují duchové předků. Clona z třásní z přední strany čapky slouží k tomu, aby zakryla šamanův zrak během transu a nemohlo dojít k bezprostřednímu očnímu kontaktu vtěleného ducha s jinými účastníky obřadu, jelikož by to pro ně mohlo být nebezpečné. Duchova přítomnost v těle šamana je přitom symbolizována vyobrazením očí na čapce v úrovni čela, tedy že šaman v tu chvíli nevidí vlastníma očima ale očima ducha. Malgaj může být buď v modrém provedení pro bílé šamany, nebo v černém pro černé šamany.⁶³⁴

Z minulosti existují také záznamy o existenci **šamanských masek**. Ty, podobně jako čapka, byly používány při vtělení ducha do těla šamana, aby tak symbolizovaly jeho přítomnost.⁶³⁵

Zadní část těla současných zabajkalských šamanů bývá pokryta **šamanským pláštěm nemerge** (bur. *нэмэргэ*),⁶³⁶ obvykle modré barvy. Na něj jsou někdy našity podobné stuhy jako na zadní části čapky malgaj symbolizující několikahlavé hady. Jejich jiným zpodobněním mohly být také vycpané napodobeniny vytvořené z kůží či látek, zdobených korálky nebo aplikacemi, které se zavěšovaly na oděv či plášť.

Důležitým symbolem šamanů je **zrcadlo toli** (bur. *толи*). Mohlo být vyrobené z různých materiálů, z bronzu, mědi, stříbra či nefritu. Zrcadlo bylo kulaté, jeho velikost byla různá, nejčastěji bylo malé a zavěšovalo se na krk. V minulosti se tato zrcadla velmi často importovala a to jak od Číňanů, tak i od Rusů. Z toho důvodu měla některá z nich i různá vyobrazení (orla, draka, znamení zvěrokruhu).⁶³⁷

Zrcadlo představuje ochranný prvek šamana, podle některých mělo schopnost odrážet veškeré negativitu,⁶³⁸ které mohly být k šamanovi vyslány, podle jiných

⁶³⁴ Z terénních výzkumů, Burjatsko, Mongolsko, 2006-2009.

⁶³⁵ ERMAKOV, Dmitry. *Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha*. Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3, s. 346.

⁶³⁶ Ve starších popisech šamanského oděvu plášť chybí. Přesto během terénních výzkumů jsem se s ním setkal takřka u všech šamanů, kteří používaly šamanskou atributiku. V praxi tedy převážně zabajkalskými šamany.

⁶³⁷ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 110.

⁶³⁸ TKACZ, Virlana, Sayan ZHAMBALOV a Wanda PHIPPS. *Shanar: dedication ritual of a buryat shaman in Siberia as conducted by Bayir Rinchinov*. 1st ed. New York: Parabola books, c2002, x, 182 s. ISBN 09-304-0757-1, s. 32.

zase „všechny negativity pohlcuje jako černá díra“.⁶³⁹ Mimo to se zrcadlo používá také jako nástroj k věštění a hádání.

Šaman může mít jedno nebo i více zrcadel. Někteří šamani nosí na své hrudi počet zrcadel odpovídající množství jejich zasvěcení, jimiž prošli, ale toto pravidlo neplatí všeobecně. Šaman Fjodor z Kižingy používá dva druhy zrcadel jedno malé stříbrné, které nosí neustále i na svém běžném oblečení a několik velkých rituálních měděných zrcadel, která si bere pouze při slavnostních rituálech. V některých případech jsou zrcadla odlišována podle druhu šamanského kořene utcha, bílí šamani mají zrcadla stříbrná, černí šamani měděná a šamani-kováři mají zrcadla bronzová.⁶⁴⁰

Do šamanské atributiky patří symbolická výzbroj **zebseg** (bur. *зэбсэг*), která byla zmíněna již v souvislosti s šamanským bubnem a korunou. Mezi další nástroje, které bývají zařazovány do této výzbroje, náleží také kopí, luk, šípy, dýka, meč a bič. Tyto atributy představovaly jednak moc šamana, kterou vykonával ve společnosti, z hlediska šamanismu pak zbraně, které používal ke své ochraně na svých duchovních cestách a v bojích proti zlým duchům či jiným šamanům.

Bič **minaa tašuur** (bur. *минаа таууур*) symbolizoval jejich moc nad obyčejnými lidmi a neposvěcenými šamany. Měl různý tvar a délku a měnil se také podle toho, kolika zasvěceními šaman prošel. V současné době je široce rozšířen zejména mezi zabajkalskými šamany bič **bardag** (bur. *бардаг*). Jedná se o krátkou dřevěnou tyč či několik svázaných prutů s rukojetí ozdobenou barevnými stužkami a třemi svazky kovových miniatur, ty jsou k němu připevněny. Během obřadů je používána k požehnání, čištění či léčení, zejména pokud je do šamana vtělen duch. Šaman Viktor Doržijevič z Asociace Tengeri při jednom z našich rozhovorů upřesnil, že „*bardag je ta nejsilnější zbraň. Používá se i jako pistole. Když se objeví cizí duch, tak s tím na něj zamírím a zničím ho. On tu sílu nevydrží.*“⁶⁴¹

Atribut **nože, dýky či meče** býval do 19. století atribut vysoce postavených lidí v burjatské společnosti – tajšů a nojonů, kteří je jako znak moci dostávali od

⁶³⁹ Z terénního výzkumu, šamanka Larisa, Ulan-Ude, 2006.

⁶⁴⁰ S tímto rozlišováním jsem se setkal mezi některými šamany šamanské organizace Tengeri v Ulan-Ude. Z terénního výzkumu, 2008.

⁶⁴¹ Z terénního výzkumu, Kurumkanský rajon, Viktor Doržijevič, srpen 2006.

zástupců ruské slávy. Tento atribut začali postupně přebírat i šamani a u některých je běžnou součástí jejich atributiky.

Specifickou součástí zabsegu představuje **archali** (bur. *архали*). Jedná se o kovovou konstrukci, která se připevňuje na záda po celé jejich délce. Z boku jsou k ní připevňovány ozdoby v podobě hadů a na jejím vrchu někdy bývá býčí hlava. Jedná se o běžnou součást šamanské atributiky mezi většinou současných šamanů, pokud ji používají a pokud to odpovídá úrovni jejich vysvěcení. V etnografických předrevolučních popisech se o ní většinou nehovoří.

T. M. Michajlov k šamanským atributům zařazuje také **žodoo** (bur. *жодоо, ёдоо*). Jedná se o borovicovou kůru, která byla symbolem nebeského původu utchy a byla lidem předána od nejvyššího nebeského boha prostřednictvím jeho potomků – padesáti západních nebeských bohů. Žodoo slouží k rituálnímu očišťování místa, lidí a obětí (zvířat, alkoholu a potravin) vykuřováním. Mohlo se jednat o obyčejnou kůru borovice, ale posvěcení šamani měli právo ji nasazovat na březovou větvíčku a v některých případech k ní přivazovali také černou či bílou stuhu, která vyjadřovala, zda se jedná o bílého či černého šamana. Přípravou tohoto atributu byl pověřen specialista a sběr doprovázel vlastní rituál s obětinami. Sbírala se kůra z východní části živých a k tomuto účelu zvláště vybraných stromů.

Žodoo používají šamani dodnes, nicméně většinou se k očišťování ohněm a vykuřování používá směs bylin (mateřídouška, jalovec), san (bur. *сан*)⁶⁴² a také samotný oheň. Samotné očišťování se provádí nejčastěji trojitým obcházením ohně ve směru pohybu slunce či trojitým kroužením okolo očišťovaných objektů. V případě léčení lidí se kouř také vdechuje či se jím symbolicky okuřuje tělo a vlasy.

Kromě těchto existovaly **ještě méně výrazné atributy**, jako již na několika místech zmiňované kovové symboly zbraní, náradí, zvířat apod., malé zvonečky, rolničky, různá zobrazení zvířat (býka, hadů), **kůže** tzv. **pěti zvířat**,⁶⁴³ malé železné plátky upravené do podoby dutého kužele cholbogo (bur. *холбого*) či

⁶⁴² Toto burjatské označení pochází z tibetštiny (tib. *bsangs*).

⁶⁴³ Tavan chušuuta (bur. *Таван хушуйма*), tj. smec, sobol, zajíc, veverka a hranostaj. MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 112. Ty sloužily jako Ongony a také jako ochrana šamana. Této pěti se někdy též říká pět rychlých zvířat, která dokáží „rychle doběhnout k božstvům.“ Z terénního výzkumu, Budažap Purbojevič, Ulan-Ude, srpen 2006.

provaz z vlasů se sponkami a přívěsky **zeli** (bur. *зэли*), který sloužil jako amulet a ochrana. Používal se k odhánění zlých duchů.

4.5.3 JAK SE STÁT BURJATSKÝM ŠAMANEM

V burjatské společnosti je šamanství tradičně vázané k rodové příslušnosti a v jejím rámci se taková predispozice, právo dědit v rodu jako tzv. **šamanský kořen böö udcha**, popřípadě **böö utcha** (bur. *бөө умха*,⁶⁴⁴ *умхэ*,⁶⁴⁵ *удха*⁶⁴⁶). Ačkoliv **udcha** je nejčastěji překládáno jako kořen, původ, pramen,⁶⁴⁷ smysl, význam, příčina,⁶⁴⁸ obsah, podstata, jádro, ale také rod a kontinuita.⁶⁴⁹ Dnes se však velmi často **udcha** reinterpretuje také jako „*gen*.“⁶⁵⁰ Všechny výklady odkazují k symbolice počátku či zdroje a přetrvávání.⁶⁵¹ Odlišná etymologie se nabízí při výkladu **utcha**, jehož kořen *ut* je obvykle vykládán z turkitského označení ohně a například G. C. Cybikov *utcha* interpretuje jako „*имеющий один корень [tedy] из одной семьи*“.⁶⁵²

Podle poznámek Petriho, slovo *utcha* označuje také šíp (bur. *стрела*),⁶⁵³ který se v šamanské atributice a symbolice často vyskytuje.

Jak vyplývá z uvedeného, obě slova *utcha* i *udcha*, bez ohledu na jejich různé možnosti výkladu, mají v burjatském šamanismu jeden význam, tedy jedná se

⁶⁴⁴ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 95, MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Sael Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 14.

⁶⁴⁵ PETRI, B. E. Škola šamanstva u severnych burjat. In: *Sbornik trudov prof. i prepod. IGU*. Irkutsk, 1928, s. 404-405.

⁶⁴⁶ SARANGEREL. *Zov šamana: Drevnie tradicii i duhovnyje praktiki*. Moskva: izd. torg. dom Grand, 2003. ISBN 5-8183-0693-3, s. 27, ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 91,96, ŽAMBALOVA, Sesegma Gendenovna. *Profannyj i sakral'nyj miry ol'chonskich burjat (XIX-XX vv.)*. Editor N Aleksejev. Novosibirsk: Nauka, 2000, 394 s., [4] s. barev. obr. příl. ISBN 50-203-2317-9, s. 277.

⁶⁴⁷ Z terénního výzkumu, Žargal Cybikova, Kižinga, červenec 2008.

⁶⁴⁸ MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Sael Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 14.

⁶⁴⁹ Tyto významy jsou doplněné, společně s některými dalšími uvedenými, ve slovníku burjatského jazyka. Viz ČEREMISOV, K. M. *Burjat-mongol'sko-russkij slovar*. C. B. Cydendambajev. 1951.

⁶⁵⁰ Například ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 91,96. V praxi jsem se s výkladem o geneticky dědičné predispozici jakožto vyvolenosti k šamanství setkal několikrát.

⁶⁵¹ V tomto ohledu v sobě *udcha* nese také symboliku mezigenerační kontinuity a tedy samotného procesu rozmnožování (bur. *үдэхэ*) případně ženského pohlavního orgánu (bur. *үтэээн, үтээөө*).

⁶⁵² „*mající jeden kořen [...] tedy z jedné rodiny*.“ CYBIKOV, G. D. *Izbrannnye trudy*. Novosibirsk: Nauka, 1981. s. 172. K takovému pojetí se přiklání také výrazy jako např. *babička* (bur. *үтөө буу*) či *dědeček* (bur. *үтөө эсээ*). Viz například ČEREMISOV, K. M. *Burjat-mongol'sko-russkij slovar*. C. B. Cydendambajev, 1951.

⁶⁵³ PETRI, B. E. Škola šamanstva. SEM, Sost.: T. Ju. *Šamanizm narodov Sibiri: etnografičeskije materialy XVIII - XX vv.* : chrestomatija. Sankt-Peterburg: Filologičeskij Fak. Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Univ, 2006, s. 164-174. ISBN 58-465-0424-8. s. 166.

o dědičné právo, predispozici, pro vykonávání profesionální šamanské činnosti. Z toho důvodu v této práci je označení sjednoceno na *utcha* s výjimkou citací.

Utcha představuje základní předpoklad, bez něhož není možné se stát šamanem. Nicméně, jak je patrné z následujícího přehledu, nejsou tyto varianty omezené natolik, že by jedinec, který tento zájem dostatečně silně projeví, nenašel variantu odpovídající společenské legalizaci. To platí jak dnes, tak i v minulosti, jak to shrnul například M. N. Changalov „*Шаманом может стать всякий Бурят [...], а никто] не лишен [...] возможности быть шаманом.*“⁶⁵⁴

Právo, či predikace k tomu stát se šamanem, lze rozlišit podle způsobů získávání či předávání. Nejběžnější je **horká charun utcha** (bur. *харун умха*), čili blízká nebo **rodová**, které se dědí po otcovské linii. Nejčastěji se právo dědilo „z otce na syna“, nebo případně i přes více generací. Rodové právo se může také na nějaký čas vytratit - pak se hovoří o **utcha taharaa** (bur. *умха таһараа*) **přerušeni utchy**. To se vysvětluje tím, že poslední šaman porušil určité normy, pravidla nebo dokonce tabu. Jeho duše, podle představ Burjatů, zůstává uvězněna duchy a rod je potrestán tím, že o své právo přijde. Taková situace pak vyžaduje uskutečnění rituálů a odpovídajících obětí, aby byla duše šamana-předka osvobozena a *utcha* se mohlo rodu navrátit.

Šamanský dar děděný **po mateřské linii** byl označován jako **chari utcha** (bur. *хару умха*), tedy **cizorodá, či cizí utcha**. To ovšem v praxi znamenalo, že *utcha* přechází spolu s obdařenou šamankou z původního rodu do jiného, přičemž většinou se šamanské volání začne projevovat až po svatbě, tedy když už je součástí jiného rodu.⁶⁵⁵ Po její smrti se právo obvykle vracelo zpět k původnímu rodu, kde se rodí nový adept. O definitivním rozhodnutí, v kterém rodu šamanství bude pokračovat v další generaci, však rozhoduje vůle předků. Často tak docházelo k soupeření formou rituálů a obětí s cílem ovlivnit jejich rozhodnutí ve prospěch vlastního rodu. Pokud v původním rodě manželky vymřeli všichni

⁶⁵⁴ „Šamanem se může stát jakýkoliv Burjat [...], a nikdo] není zbaven možnosti být šamanem.“
CHANGALOV, M. N. Sobranie sočinenij: Tom 1. Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo, 1958, s. 370.

⁶⁵⁵ PETRI, B. E. Škola šamanov u severnych burjat. In: *Sbornik trudov prof. i prepod. IGU*. Irkutsk, 1928, s.165.

potenciální mužští nositelé šamanského daru, pak utcha definitivně přechází z rodu manželky do rodu manžela.⁶⁵⁶

Z informací, které poskytli sami burjatští šamani, se dědí utcha z generace na generaci velmi zřídka a po smrti šamana se nachází nový adept v rámci celého rodu. Také současné chápání vztahu utcha děděného po mateřské či otcovské linii odpovídá více stručnému popisu G. C. Cybikova z roku 1928, tedy tak, že šaman může tento dar získat po předcích z jakékoliv strany bez ohledu na to, zda sám náleží do daného rodu či nikoliv.

Se zajímavým jevem jsem se setkal během terénních výzkumů při předávání utcha v rámci filiačního vztahu. V roce 2006 jsem potkal šamana, který rok poté zemřel. Když jsem ho chtěl v roce 2008 navštívit, setkal jsem se jen s jeho manželkou, které bylo v té době řečeno, že po svém manželovi získala jeho utcha a s tím i ochranné duchy, tedy jak svého manžela, tak i jeho ongony.⁶⁵⁷

V každém rodě, kde se predispozice dědí po generace, má svůj původ začínající jako tzv. **nebeské utcha** (bur. *тэнгэри утха*), které společně se všemi šamanskými atributy bylo uděleno prvnímu šamanovi v rodě od hlavního Západního Nebešťana **Esege malan Tergeriho** (bur. *Эсеге малан тэнгэр, Эсеге малан Баабай*) symbolizovaného získáním žodoo na březové větvičce. Šamanský dar v dalších generacích byl označován jako **utcha „s masem“** či **lidská utcha** (bur. *мяхан утхатаа*).⁶⁵⁸ Poněkud odlišný vztah šamanství s **nebeskou utcha**, v tomto případě **ner'jeer utcha** (bur. *нэрьеэр утха*), vyjádřil ve svém díle T. M. Michajlov, který o ní, stejně jako o **budaal utcha** (bur. *буудал удха*), hovořil jako o šamanském právu, které nebylo možné předat do dalších generací. V prvním případě to bohové vyjevili tím, že některého člena rodu či rodiny zasáhl **blesk**. Takový člověk se znenadání dostal na roveň šamanům a samozřejmě sociální status celého jeho rodu tím výrazně vzrostl, jelikož do své dědičnosti dostal šamanské právo. V druhém případě božstva vyjevila svoji vůli tak, že jedinec našel nebeský kámen **budal** (bur. *будал*). Podle jedné z legend se jednalo

⁶⁵⁶ Petri takové případy dokládá konkrétními událostmi šamanských rodokmenů u Předbajkalských Burjatů. Ibid.

⁶⁵⁷ Z terénního výzkumu v Ulan-Ude, 2006, 2008, 2009.

⁶⁵⁸ MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saeel Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 15-16.

o knoflík z límce oděvu samotného nejvyššího Nebešt'ana **Esege malaan Tengriho** (bur. *Эсэгэ малаан тэнгри*).⁶⁵⁹

Kromě utcha obdržené původně od nebeských bohů a zachovávané v jednotlivých rodech, existuje ještě tradice utcha kovářského, jehož nositelé, vybraní kováři, byli označováni jako **darchan utchatae** (bur. *дархан утхатае*). Ti pak měli právo k „šamanění“ seslaným ze zvláštního „*kovářského nebe*“.

Zcela individuální charakter mělo utcha získaného **od Zajana**, potulné duše zemřelého šamana. Taková duše šamana přecházela z rodu na rod a nutila živé šamany, jež obdařovala svoji mocí, zpívat písně o svém životě. Takoví **zajanští šamani, zajani boo** (bur. *зайани боо*), **zajašin** (bur. *заяшин*) byli označováni jako **zpěváci dulašin** (bur. *дулашин*) či **vypravěči najguršin** (bur. *найгуршин*). Jejich moc byla omezená a mohli vykonávat jen jednodušší rituály a obětování, nemohli získat ani poskytovat žádná posvěcení. Vzhledem k původu jejich utcha byly však specialisty na řešení problémů způsobených jinými duchy-Zajany.

Adept, který splňoval základní podmínku tedy utcha, má právo stát se šamanem,⁶⁶⁰ a u něhož se začaly projevovat další příznaky svědčící o jeho poslání, musel projít dlouhodobým procesem učení. Doba jeho trvání závisela na predispozicích, talentu a pílí šamana a zejména na jeho ochotě se svému poslání podřídit. Velmi často se stávalo, že jedinci, u kterých se začaly projevovat náznaky vyvolení, odmítali svůj úděl přijmout. V takovém případě začíná boj mezi rodovými duchy a adeptem, duše adepta je trýzněna, opakovaně uzavírána „*do pekelných vězení*“ až do chvíle, než se vůli duchů předků či božstev podřídí. Během doby tohoto **šamanského volání** (rus. *шаманский зов*), období přinucení adepta zhostit se svého poslání, bývají takoví jedinci často nemocní a prožívají psychické těžkosti. Jak si postěžoval jeden burjatský šaman etnografu V. A. Michajlovovi: „*Už se mi velmi nechtělo být šamanem, ale za to mě strašně trestali,*

⁶⁵⁹ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, 95. Ačkoliv o těchto typech utcha hovoří i V. A. Michajlov, jejich nedědičnost z nich nevyplývá. Viz MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saol Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 16.

⁶⁶⁰ V dnešní době se však ve většině rodů informace o šamanských předcích vytratily. Zda je v rodě šamanské právo či nikoliv, to může potvrdit pouze nějaký jiný šaman, který se o tom může během svého transu dozvědět prostřednictvím vlastních předků. Z terénního výzkumu, Viktor Doržijevič Cydypov, Ulan Ude, srpen 2006.

*málem že jsem nezemřel od toho mučení.*⁶⁶¹ S líčením šamanského volání jsem se v různé míře setkal u všech šamanů.

Začínajícímu šamanovi v této situaci pomáhá starší zkušený kolega, který se stává jeho rádcem a průvodcem po duchovním světě. Obdobný je i scénář odmítání šamanského poslání ústící v šamanskou nemoc u všech současných šamanů. Bez nadsázky ho lze považovat za neformální podmínku předcházející vysvěcením nebo prohlášením se za šamana. Bez ohledu na to, zda si šamanští adepti ve skutečnosti přejí, či odmítají stát se šamany, představuje „*odmítání podřídít se*“ do určité míry povinný diskurs šamanského poslání s přirozeným vyústěním do faktu, že vůle šamanských duchů musí být naplněna. Přitom, ať bylo odmítání adepta sebeurputnější, „*Случаев, чтобы шаманы, не подчинившись зову, умирали, не было,*“⁶⁶² jak připomněl svůj postřeh Petri, během jeho výzkumů u severních Burjatů počátkem 20. století,

Existují však i případy „**odložení**“ šamanství. Jeden takový popisuje Petri na příkladu šamana Bataje, který měl rodinu a zdědil hospodářství, které chtěl obhospodařovat. Poté, co jiný šaman uskutečnil obřad kyryk, šamanu Bataji se udělalo lépe a „*почувствовал, что может еще некоторое время не шаманить*“.⁶⁶³ Šamanit pak začal až v padesáti devíti letech a to bez vysvěcení.

Během terénních výzkumů jsem se s takovým jevem odložení šamanského volání setkal také. Jednalo se o případ mladého muže z obce Aršan v Tunkinském rajonu ve věku okolo třiceti let, který byl buddhista a z toho důvodu také nechtěl nastoupit „*šamanskou cestu*“. S problémem mu nakonec pomohl místní šaman zvaný Rasputin a to tak, že si jeho utcha převzal.

Mladý adept v období přípravy na šamanské vysvěcení prostřednictvím svého učitele získává zkušenosti s duchovním světem, šamanskou kosmologií i všemi formálními rituály, přičemž jeho studium se neomezuje pouze na teoretickou stránku, ale hlavně na praktické seznámení se s konkrétními jevy a jednotlivými bytostmi tak, aby je dokázal při své budoucí šamanské činnosti rozpoznat a odpovídajícím způsobem s nimi pracovat. Budoucí šaman se přitom seznamuje

⁶⁶¹ MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saeel Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 19.

⁶⁶² „*Situace, že by šamani, kteří se nepodřídili šamanskému volání, umírali, nebyly.*“ PETRI, B. E. Škola šamanstva. SEM, Sost.: T. Ju. *Šamanizm narodov Sibiri: etnografičeskije materialy XVIII - XX vv. : chrestomatija*. Sankt-Peterburg: Filologičeskij Fak. Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Univ, 2006, s. 164-174. ISBN 58-465-0424-8, s. 167.

⁶⁶³ „*pocítíl, že může ještě nějaký čas nešamanit.*“ Ibid.

s jednotlivými duchy - s jejich jmény, s tím, kde žijí a kde je může nalézt, jak je přivolat, jak s nimi jednat a získat od nich co je třeba.

Proces učení adeptů se liší podle toho, jedná-li se o šamany **bílé nebo černé**. Učení obou skupin šamanů má společný základ, který je u černých šamanů navíc rozšířen o zasvěcení v podzemní říši.

4.5.4 DĚLENÍ ŠAMANŮ A ŠAMANSKÉ VYSVĚCENÍ

Kromě dělení šamanů na základě jejich utcha se šamani tradičně dělí podle typu zasvěcení a podle svojí úrovně. Tyto klasifikace však nejsou ani jednoznačné ani všeobecně platné mezi všemi skupinami Burjatů a to ani v současnosti ani v minulosti. Na základě etnografických záznamů přelomu 19. a 20. století jsou evidentní rozdíly ve výkladech pojetí i rozdílech ve způsobu klasifikací.

Etnografové se shodují v tom, že u Burjatů existovali šamani vysvěcení a nevysvěcení. V případě **nevysvěcených** se pak hovořilo buď o šamanech slabších či „*neplnohodnotných*“, kteří uskutečňovali jen jednodušší omezené rituály, jako například obřad serčem-duulanga obětování nápojů a jídla apod. Podle jiných pojetí se ovšem nejednalo o šamany, ale o pouhé zaříkávače, hadače, kartářky apod. Příkladem mohou být zaříkávači hor **chadaša** (bur. *xadaua*) v Tunkinské dolině. Jedná se o lokální rodově děděnou tradici, kterou vyplňují staří muži. Ti jediní mají právo pořádat modlitby, zaříkávání a obětování místním vládcům, Chánům hor Východního Sajanu, Munku Sardyk a Tunkinské doliny. Podobná situace je i v dalších oblastech. „*Jsou tu [v Kižinginském rajonu] i další šamani, například je tady jedna kartářka. A pak i další. A co oni dělají to já nevím. [...] Vysvěcení nejsou. Nevím, co dělá ta kartářka za obřady, ale nemá na to právo.*“⁶⁶⁴ O velkém množství neposvěcených šamanů hovořili ve svých pracích jak Changalov, tak Petri.

Nejčastěji se střídají dvě pojetí. V jednom existují šamani a to bez jakéhokoliv dalšího rozdělení. Podle jiných popisů se šamani dělili a to obvykle na tři hlavní typy: šamany černé, bílé a šamany-kováře. Jejich členění a vzájemné vztahy však nejsou ani jednoznačné ani zcela jasné.

⁶⁶⁴ Z terénního výzkumu, šaman Fjodor Puncykov, Kižinga, červenec 2004.

Černí šamani (bur. *хараин боо, хараа бөө*) asi nejvíce naplňují klasické evropské představy o šamanech. Podle některých etnografů byli tito šamani zasvěcováni černým, zlým božstvům, tedy buď Východním Chanům, Chatům nebo Božstvům podsvětí. Existují názory, že se jedná o zlé šamany, kteří lidem ubližují, trestají je, sesílají na lidi nejrůznější pohromy, nemoci, prokletí a dokážou je během svých obřadů dokonce i zabít. Někdy bývají definováni jako šamani se zlými předky. Jiní odborníci se domnívají, že se tito šamani k zlým božstvům obracejí jen proto, aby je uspokojili odpovídající obětí a zmírnili jejich hněv a tresty. Černí šamani obětují krvavé obětiny, které ongonům a božstvům posílají a v některých případech jsou obřady pořádány i v noci.

Adekvátně k pojetí černých šamanů, jsou **bílí šamani** (bur. *сагааны бөө, сагаани бөө, сагаан Бөө*) nejčastěji považováni za služebníky dobrých božstev, tedy Západních nebeských bohů Tengrů, Chatů a Saitinských božstev, nebo hájící dobré předky. Informací o nich je výrazně méně než o šamanech, respektive o černých šamanech. M. N. Chagalov popisuje pouze dva případy bílých šamanů, s nimiž se během svých výzkumů setkal. Jejich obřady byly uskutečňovány výhradně pro dobro lidí, tedy neobraceli se při nich proti jiným lidem.⁶⁶⁵

V ruské odborné literatuře existují názory o elitním postavení bílých šamanů v burjatské společnosti. Ty vycházejí z jejich asociování s příslušníky aristokracie, tzv. *lidmi bílé kosti*, kteří stáli jakoby v opozici s *lidmi černé kosti*, kteří představovali širší masu.⁶⁶⁶ Z toho se také vyvozuje, že bílí šamani jako část vládnoucí skupiny aktivně přinášela do tradičních kultů změny, zatímco černý šamanismus představuje spíše tradiční lidovou víru podléhající jakýmkoliv změnám mnohem pomaleji.

Dosud nejrozsáhlejší práce věnovaná problematice bílého šamanismu je dílo **D. S. Dugarova** „*historické kořeny bílého šamanismu*“. Autor předkládá teorii, že bílý šamanismus nemá s klasickým sibiřským respektive černým šamanismem nic společného a že pokud využívá některých atributů (buben apod.) a metod (šamanský trans), pak vzhledem k tomu, že se údajně jedná jen o výjimky, jsou to výpůjčky z černého šamanismu. Podle jeho názoru se jedná o relikv jakéhosi

⁶⁶⁵ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: Tom 1*. Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo, 1958, Druhý svazek, s. 372-373.

⁶⁶⁶ MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978, s. 66, MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 103.

původního turkitsko-mongolského kultu, který se zachoval v oblasti východní Sibiře (Altajsko-sajanského areálu) a to zejména u skupin, kde k rozpadu rodovo-klanových skupin došlo později. Konkrétně v bílém šamanismu vidí pozůstatky kultu boha tvůrce (u Jakutů například Tvůrce Bílý Nebešťan - jak. *Айыы Тойон*), kterého Dugarov ztotožnil se Západním Nebešťanem burjatského panteonu Ajaa (bur. *Аяа*) spojeného spíše s magickými než šamanistickými kulty.⁶⁶⁷

Obdobných prací sovětské a postsovětské evolucionistické školy existuje více. Zcela odlišný pohled na věc má mongolský historik Otgony Purev, který naopak tvrdí, že zatímco do příchodu buddhismu byly u Mongolů silné kultury černých a bílých šamanů, po jeho příchodu se tyto rozdílly začaly smazávat na úkor rozdílu mezi šamanismem a buddhismem. Jeho členění šamanismu tak vytváří primární kategorii šamanismu ovlivněného buddhismem (žlutý šamanismus) a šamanismu původního (černý šamanismus), který v sobě slučuje původní černý a bílý šamanismus.⁶⁶⁸

Nedostatek původních dat a záznamů umožňuje na odborné i populárně naučné úrovni oživit existenci celé řady teorií a domněnek používajících identické kategorie se vzájemně se vylučujícími významy. Ačkoliv byla použita odlišná argumentace, přesto se nakonec dostáváme v analýze k podobným závěrům, jako v roce 1987 T. M. Michajlov, který přiznal, že: „*В специальной литературе существуют различные его толкования, доходящие порой до абсурда.*“⁶⁶⁹

Na základě vlastních terénních výzkumů lze shrnout současný stav tzv. bílého šamanismu tak, že se v zásadě ve svých projevech u většiny burjatských šamanů neodlišuje od šamanismu černého. Ve svých obřadech se tito šamani obracejí výhradně k dobrým západním božstvům, kterým obětují nekrvavé a nealkoholické obětiny, jako například mléčné tzv. bílé pokrmy *sagaan edejen*

⁶⁶⁷ Celkově však lze celou jeho teorii založenou více na domněnkách než faktech považovat spíše za „dobrodružnou“. Blíže viz DUGAROV, D. *Istoricheskie korni belogo shamanstva: na materiale obriiadovogo fol'klora buriat*. Moskva: "Nauka", 1991, 297 p. ISBN 50-200-9990-2, případně viz ZNAMENSKI, Andrei A. *Shamanism in Siberia: Russian records of indigenous spirituality*. Boston, Mass.: Kluwer Academic Publishers, 2003, vii, 371 p. ISBN 14-020-1740-5, s. 289-295.

⁶⁶⁸ OTGONY, Purev a Purvee GURBADARYN. *Mongolian shamanism*: (volumes 1. 4. ed., rev. and updated. Ulaanbaatar: Admon, 2005. ISBN 99-929-0239-6, s. 64.

⁶⁶⁹ „*Ve speciální literatuře existují mnohá pojednání, která jsou přiváděna až do absurdity.*“ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 103.

(bur. *сагаан эдэен*) či obecně *sagaan* (bur. *сагаан*).⁶⁷⁰ Zvláštností je evidentní vliv buddhismu v užívání mantry respektive invokace „*om mani padme hum*“ jak během iniciačních obřadů šandru (bur. *шандру*) či šanar (bur. *шанар, чанар*), tak i při vyvolávání šamanského transu. Do skupiny bílých šamanů jsou obvykle zařazováni také mnozí léčitelé (rus. *костоправ*, bur. *баряшин*). U většiny zabajkalských šamanů se částečně rozlišuje atributika, která je u bílých šamanů jednodušší. Místo bubnu se užívá zvonek, odlišné jsou také šamanské hole a velmi častým atributem bílých šamanů je stříbrný náramek na pravé ruce či malé stříbrné zrcadlo. Převážná většina je však zároveň bílými i černými šamany.

Další samostatnou šamanskou tradici představují šamani-kováři **darchani** (bur. *дархан, дархан утхатай бөө*), jichž kořeny sahají pravděpodobně až k dávným mongolo-turkitským kovářským kultům.⁶⁷¹ Analogicky se šamanství předává v rámci rodů, které jsou **držiteli kovářského, čili darchanského utcha** (bur. *дархан утха*) a šamany-kováře odlišovalo od obyčejných kovářů.

Darchani byli považováni za obdařené silou, k níž využívali magické moci ohně a železa při léčení a vyhánění démonů. V kovářských kultech existoval vlastní obřadní systém počínaje posvěcením šamana-kováře darchana až k pravidelným obětováním kovářským ochráncům každý devátý, devatenáctý a dvacátý devátý den lunárního kalendáře.⁶⁷²

Existují záznamy o tom, že tradice kovářů se v některých případech dále dělila, stejně jako ta šamanská, na bílou a černou. Tomu také odpovídali jejich ochránci, kteří byli buď zlými Východními Tengeri, nebo dobrými Západními Tengeri, jako například v tunkinské verzi, kdy devadesát devět kovářských ochránců získalo svoji moc od Chormusta-Tengriho.⁶⁷³

Během terénních výzkumů, jsem měl příležitost se setkat také s několika šamany-kováři, ve dvou případech tomu bylo při příležitosti uctění kovářských předků a uspořádání ohnivého tarimu. Tito šamani prováděli obřady vysvěcení jednak pro příslušníky jiných rodů, kteří mají darchanskou utcha, ale nemají

⁶⁷⁰ ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406, s. 75-76.

⁶⁷¹ V Bajkalské oblasti bylo kovářství silně rozvinuté u Kurykanů a také u Bargutů. Viz GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat*. Novosibirsk: Nauka, 1987. Dotisk z roku 1993, s. 89.

⁶⁷² Viz terénní výzkum 2006 - 2009. Blíže viz filmová příloha.

⁶⁷³ Jednotlivé verze se od sebe značně liší, většina kovářských ochránců má také své analogie v buddhistickém panteonu, například Kovář Černý Mahakala - Darchan chara Machakala (bur. *Дархан хара Махакала*) či Darchan Tengeri Damžin Sachjusan (bur. *Дархан Тенгери Дамжин сахиусан*). Ibid.

v současnosti šamana-kováře, a také pro ostatní, kteří mají zdravotní či jiné problémy. V jednom případě místního kižinginského šamana a šamana-kováře Fjodora Puncykova byly pevně dodržovány kovářská tabu, kdy se kovářských obřadů nesměly účastnit ženy. Ty navíc nesměly ani vstoupit do kovárny.⁶⁷⁴ V druhém případě ulan-udenského šamana z asociace Tengeri Dalaje Cyrendašijeva takové tabu dodržováno nebylo, navíc klientem a zadavatelem obřadu byla mladá dívka, která se na šamana a kováře obrátila s blíže nespecifikovaným zdravotním problémem.⁶⁷⁵

Ve dvou dalších případech se jednalo o kováře, kteří spíše než šamanskými obřady se zabývali výrobou šamanských nástrojů. V prvním případě asi čtyřicetiletého šamana a šamana-kováře Aleksandra Šagdurova z obce Mogoju v bývalém Aginském BAU v Zabajkalském kraji byla jeho činnost velmi blízce svázána s nedalekým klášterem v Acagatu. Tam se začal koncem devadesátých let obracet o pomoc při prvních návalech svého náboženského nutkání a nějakou dobu tam také žil a vyráběl rituální buddhistické objekty (předměty a nábytek). Ačkoliv získal celou řadu buddhistických vysvěcení, ty byly údajně zprostředkovány pouze proto, aby jeho výroba rituálních předmětů byla autentická. Zprostředkování dalších buddhistických učení mu bylo odmítnuto s odkazem, že jeho „cesta není žlutá, není buddhistická, ale je černá, šamanská,“ a to i přesto, že tou dobou míval často sny odkazující svým charakterem spíše k tibetským buddhistickým mysteriím. „Byly to velmi silné sny. Létala kolem mne různobarevná tibetská písmena, která se všelijak otáčela, skládala do slov a pak do celých textů, do knih. Něco znamenala, ale já tibetsky neumím, nedokázal jsem ty texty přečíst. Nerozuměl jsem jim.“⁶⁷⁶

Jiný typ kováře představoval Dorlik žijící nedaleko šamanského centra Charchira v severovýchodním Mongolsku v sumu Bajan-Uul. Bývalý stavební inženýr, který vystudoval v Moskvě, v době interview již důchodce žijící v jurtě, který příležitostně vyráběl šamanské atributy ze železa a dřeva. Na jinou kovářskou činnost se nezaměřoval.

Šamani-kováři jsou lidé tvůrčího charakteru a tomu také odpovídají projevy se jejich utcha. „Pokud něco nedělají, něco nevytváří, mají v sobě

⁶⁷⁴ Viz filmová příloha č. 1: Burjatský kovářský šamanský obřad.

⁶⁷⁵ Viz fotografická příloha č. 9: Šaman kovář během obřadu.

⁶⁷⁶ Z terénních výzkumů, Aleksandr Šagdurov, Mogojuj, srpen 2008.

*napětí, neklid.*⁶⁷⁷ “Běžně je to v jejich životě spojováno právě s projevem energie a síly a také železem. „Mnozí budoucí šamani kováři, pokud neposlechnou včas volání svých kovářských předků, mívají velmi často autonehody či nějaké jiné nehody spojené se stroji, železem, elektrickou apod.“⁶⁷⁸ Takovou oprávněnost výkladu podobných nehod je třeba vždy zkontrolovat se šamanem, respektive s jeho předky.“

4.5.5 HIERARCHIE VYSVĚCENÝCH ŠAMANŮ

O ne zcela jasné situaci v typologii burjatských šamanů svědčí také fakt nejednotné a zároveň ne zcela diferencované hierarchie šamanských vysvěcení. Ačkoliv by se zdálo, vzhledem k výše definovaným třem hlavním typům neboli tradicím burjatských šamanů, že tomu bude odpovídat také trojí hierarchie, žádné z historických ani současných terénních výzkumů s takovými předpoklady nekorrespondují.

Na základě etnologických a religionistických popisů z přelomu 19. a 20. století si lze povšimnout, že varianty hierarchických struktur jsou odlišné jak co do počtu hierarchicky uspořádaných stupňů, tak i jejich odlišných pojetí v názvech i odpovídající atributice a pravomocem. Šamanských stupňů je v rámci jednotlivých systémů uváděno zpravidla pět, devět nebo třináct. Nejvyšší stupeň šamanských vysvěcení přitom obvykle ve všech systémech nesl a nese označení **zaarin** nebo **zaarin boo** (bur. *заарин боо*). Na základě těchto popisů je také zřejmé, že převážná většina místních šamanů nebyla vysvěcena vůbec nebo měla jen nižší vysvěcení. Šamani s vyšším vysvěcením, popřípadě zaarinů bylo jen velmi málo.⁶⁷⁹ Podle Petriho v době jeho výzkumů ve dvacátých letech dvacátého století u severních Burjatů nebyli žádní zaarinové. Z vysvěcených šamanů měli všichni, až na dvě výjimky, pouze první stupeň, zřídka se vyskytovali šamani druhého a třetího stupně.⁶⁸⁰ Kromě úpadku šamanismu nesou na situaci podíl také vysoké náklady na realizaci takových vysvěcení a obava ze zodpovědnosti,

⁶⁷⁷ Z terénních výzkumů, Viktor Badmajevič, Ulan-Ude, srpen 2008.

⁶⁷⁸ Ibid.

⁶⁷⁹ MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 99.

⁶⁸⁰ PĚTRI, B. E. Stepeni posvjaščeniija mongolo-burjatskich šamanov. *Izvestija BGNII pri IGU*. 1926, č. 5, s. 39-75, s. 5.

kteře se šamani s vyššími vysvěceními vystavovali, jelikož „*божества относятся к выдержавшим высшие посвящения гораздо строже и даже наказывают за ошибки смертью*“.⁶⁸¹

Jedním z nejrozpracovanějších hierarchických systémů je systém představený N. M. Changalovem, který předpokládá devět šamanských stupňů. Jak sám ve své práci, která pochází z konce 19. století upozorňuje, že množství informací je značně nepřesné a velmi se liší oproti původním šamanským obřadům, a že již v době jeho výzkumů „*(нынешние) шаманские посвящения сильно изменены и сокращены*“.⁶⁸²

Pětistupňový systém představil na základě svých terénních výzkumů B. E. Petri. V jeho systému jsou šamanská vysvěcení více koncentrovaná a navíc šaman do prvního vysvěcení odpovídá Changalově šamanu prvního i druhého vysvěcení. Petri přitom upozorňuje, že Changalov ve svém díle detailně popisuje pouze prvních pět vysvěcení, zatímco o dalších hovoří jako o „ostatních“.⁶⁸³

Tento Changalův nedostatek vyřešil T. M. Michajlov ve svém devítistupňovém systému, který z toho Changalova jednak vychází a doplňuje ho. Zároveň v Michajlovově práci nejsou zcela jasně odlišena původní Changalova stanoviska ideje od jeho vlastních inovací.⁶⁸⁴ Pokud obě tyto práce detailně porovnáme, zjistíme, že Changalov, obdobně jako i Petri většinu stupňů nevymezuje samostatnými názvy.

S hierarchií současných šamanů v rámci některých tradic je možné se seznámit v pracích některých současných neošamanů, kteří ve svých popularizačních a osvětových dílech představují veřejnosti „*zaniklé tradice burjatských předků*“. S různými stupni se lze blíže seznámit v samostatné tabulce,⁶⁸⁵ která obsahuje počty stupňů, jejich názvy (včetně nabízených alternativ).

⁶⁸¹ „*божства се к тѣм, ктѣри mají vyšší vysvěcení, chovají mnohem přísněji a dokonce smrtelně trestají za chyby*“., Ibid, s. 5.

⁶⁸² „*(současná) šamanská vysvěcení se silně změnila i zkrátila*“. CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: Tom 2*. Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo, 1958, Druhý svazek, s. 148.

⁶⁸³ PETRI, B. E. *Stepeni posvyashcheniya Mongolo-Buryatskih shamanov*. Irkutsk, 1926, s. 9. Nicméně podle Changalovova jsou detailně rozpracovány pouze první čtyři stupně, zatímco zbývajících pět je popsáno souhrnně a obecně. Srov. CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: Tom 2*. Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo, 1958, Druhý svazek, s. 148-149.

⁶⁸⁴ Srov. MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 101.

⁶⁸⁵ Srov. viz příloha tabulky č. 1 - 7.

S třináctistupňovou klasifikací jsem se v terénu setkal pouze jednou u burjatských šamanů v severovýchodním Mongolsku v Ulusu Bajan-Uul. Nejvyšší čtyři stupně v tomto pojetí představovaly jen jakési doplnění či potvrzení šamanových schopností. Žádné nové atributy během těchto obřadů údajně šaman nedostává a na rozdíl od předcházejících iniciací ani nemají žádné specifické označení.⁶⁸⁶

Během svých terénních výzkumů jsem na problém nejasností hierarchického uspořádání šamanských vysvěcení narážel velmi často. Šamani se přitom obvykle vymezovali jednak číselně vyjádřenou úrovní, tedy množstvím iniciačních obřadů, kterými prošli, nebo v případě vyšších šamanů pak užívali titulu zaarin. Při všech pokusech o získání konkrétnějších informací o stupních šamanského vysvěcení jsem dostával jen vyhýbavé a obecné odpovědi. Příkladem může být odpověď při rozhovoru se známou burjatskou šamanskou Naděždou Stěpanovou na otázku, jaké jsou stupně šamanských vysvěcení: *„Na tuto otázku nebudu odpovídat, jelikož o tom bylo napsáno již mnoho knih a prací.“*⁶⁸⁷

Zajímavě situaci zhodnotil předseda šamanské organizace Tengeri Bair Žambalovič: *„Burjatských šamanů a šamanů v Zabajkalsku je mnoho. A hodně jich samo sebe nazývá zaarin. Ale to je jen titul. Šamani tam na jihu (v Mongolsku a Vnitřním Mongolsku) byli skuteční šamani, protože dokázali udělat mnoho, co nikdo tady dnes neumí. Běžně dokázali létat ve vzduchu na bubnu až vysoko. Můj učitel v Mongolsku uměl mnoho věcí, které jsem v Burjatsku nikdy u nikoho neviděl. Nemyslím si, že v dnešním Burjatsku je nějaký skutečný zaarin. To jsou jen slova.“*⁶⁸⁸

4.5.6 OBŘAD VYSVĚCENÍ ŠAMANŮ

Ačkoliv i v minulosti existovalo velké množství neposvěcených šamanů, ti v mnohých případech nebyli za šamany pokládáni či nebyli považováni za plnohodnotné šamany. Iniciační obřad byl považován za důležitou součást

⁶⁸⁶ Z terénního výzkumu, šaman-kovář Dorlik, jurtoviště nedaleko Charchiry, somon Bajan-Uul, SV Mongolsko, duben 2006.

⁶⁸⁷ Z terénních výzkumů, srpen 2006, Naděžda Stěpanova v Ulan-Ude. Ostatní odpovědi, které byly výše označeny jako vyhýbavé, velmi často obsahovaly poznámku, že mohou být různé varianty a že mimo jiné záleží na vůli předků a božstev.

⁶⁸⁸ Z terénního výzkumu, Ulan-Ude, 2008.

potvrzení pravosti šamana a to jednak společenským aktem samotným, a pak také tím, že během obřadu neofyt prokáže své dovednosti.

Forma šamanských obřadů tak, jak jsou popisovány v jednotlivých etnografických popisech, se do značné míry odlišuje. Některé etnografické popisy líčí obřad čistě z jeho vnější formy, jak prakticky probíhal, jiní se zaměřují na jeho vnitřní strukturu, tedy na to, jak by obřad měl vypadat podle instrukcí šamana učitele zejména, co se týká setkání neofyta s duchy předků, Zajany či jinými božstvy.

Některé popisy jsou velmi známé a často citované.⁶⁸⁹ Oproti tomu jako velmi unikátní se jeví popis iniciačního obřadu V. A. Michajlova, který až do poloviny devadesátých let ležel ukrytý v archivu petrohradské Akademie věd, než se konečně dočkal svého publikování.⁶⁹⁰ V. A. Michajlov, jakožto „*университетски образованный бурят, постоянно живущий среди своего народа и, как это ни странно, искренне симпатизирующий шаманству*“ přičemž byl „*сам совершавший шаманские действия*“⁶⁹¹ v tomto popisu dokázal šamanský iniciační obřad „*видеть его изнутри, ибо он сам был наследственно предрасположенным к шаманской психике.*“⁶⁹² Michajlovův popis, s nímž se ve zkrácené podobě nyní seznámíme, zprostředkovává základní představu jak o formální stránce iniciačního rituálu, tak i o jeho vnitřní podstatě, tedy o šamanském letu.

Samotnému obřadu prvního šamanského vysvěcení předchází několik kroků, které představují přípravu na první velký obřad, teoretické i praktické zaučení adepta a tedy osobitý způsob dozrání šamanského daru, kterým se potvrzuje jeho vyvolení vyššími božstvy (rus. *избранничество*).

Šamanská příprava začíná obřadem, v němž je adept postupně seznámen se svými duchy ochránci, tedy duchy předků, a poté i dalšími božstvy, s kterými se i nadále bude setkávat na svých šamanských cestách. Z toho důvodu je nezbytné,

⁶⁸⁹ Viz například CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: Tom 1*. Ulan-Ude: Burjatskoje knižnoje izdatel'stvo, 1958, Druhý svazek, s. 303-315.

⁶⁹⁰ S materiály v minulosti pracoval T. M. Michajlov, který z nich částečně vycházel ve svých pracích. Sama původní práce V. A. Michajlova byla vydána až v roce 1996 v celkovém nákladu 500 kusů. Viz MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologia*. Ulan-Ude: Sael Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996.

⁶⁹¹ „*универзитнѣ vzdѣланý Burjät, stále žijící mezi svým národem a, jak to není podivné, upřímně sympatizující se šamanstvím*“. ŠTERNBERG, L. J. *Pervobytnaja religija v svete etnografii*. 1936, s. 151.

⁶⁹² „*Vidět ho zevnitř, neboť on sám byl dědičně předurčen k šamanské psychice.*“ Viz úvod G. R. Galdanovové v práci MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologia*. Ulan-Ude: Sael Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 7.

aby se adept naučil jednotlivá božstva i duchy rozeznávat, znal jejich charakteristiku, způsoby obětování a získal odhad svých vlastních sil a možností v boji s různými nižšími duchy.

Klíčovou roli v celém procesu hraje jeho šaman-učitel, představující zodpovědnou osobu a formálního učitele, který adeptovi vysvětluje teoretické fungování duchovního světa, jenž se mu teprve otevírá. Zároveň v procesu zásadní roli hrají duchové adeptových šamanských předků, kteří jsou těmi, kdo jej na jeho cestách budou provázet a poskytují mu veškeré znalosti stejně jako potřebnou ochranu.

Seznamování se s duchovním světem začíná u Západních Chanů, kteří adepta seznamují s fungováním středního světa. Odtud putuje k nebeským božstvům, ovšem po cestě musí strávit nějaký čas u **Teleni šara burchan** (bur. *Телени шара бурхан*), známého spíše pod svým jménem **Žlutý kozel Teche šara Manžilaj** (bur. *Техе шара Манжилай*),⁶⁹³ a jeho dcery **Venuše Ucha Solbon** (bur. *Уха Солбон*) a dalších „*nebeských dívek*“.

V další fázi, když se adept seznamuje s nebeskými božstvy, učí se také oblékat šamanský oděv *orgoj*, užívat koňské hole a buben. Adepti se cvičí v některých speciálních dovednostech **tarim** (rus. *тарим*), které začínají u olizování žhavého železa a končí u účinného používání zaklínadel na lidi i duchy či šamanskou dovedností ovládnutí duchů ve vlastním těle. V nebeské říši si adept najde svoji duchovní manželku, jíž ovšem definitivně získá až po vysvěcení. Přesto s ní však již od počátku, stejně jako i s jinými nebeskými ženami může udržovat intimní vztah. Nakonec, když je duše adepta již dostatečně „*zaučena*“, může adept získat od **Amar sagaan Tengri** (bur. *Амар сагаан тэнгэри*) schopnost, aby do jeho těla mohly vstupovat ongoni, tj. duše jeho šamanských předků.

V tomto bodě se cesty duší bílých a černých šamanů rozcházejí. Duše bílého šamana se z nebe vrací zpět k Západním Chatům a odtud putuje k **Sajtinským božstvům**, nebo k „*Čistým*“ **Sebertedende** (bur. *сэбертенденде*),⁶⁹⁴ aby se s nimi obeznámila. Duše budoucího černého šamana dál pokračuje nejprve do

⁶⁹³ Božstvo Manžilaj je u Burjatů obvykle považováno za jednoho z Chatů, který je ochránce cesty k nebeským božstvům. Na současných tajlaganech, obětních i některých iniciačních obřadech je obvykle mezi prvními Chaty, který vstupuje do těla šaman, aby potvrdil, že obřad je správně přichystán, případně upozornil na nejrůznější úskalí. U terénních výzkumů, Tengrijští šamani, 2006 – 2009.

⁶⁹⁴ MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Sael Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 34.

kovářského nebe, odtud se vrací zpět k Západním Chanům, odkud se vydává dále ke zlým Východním Chanům, kde se mimo jiné seznamuje s **vládcem Olchonu**, **vládcem řeky Leny** a na závěr i samotným **vládcem podsvětí Erlenem** (bur. *Эрлэк, Эрлэн*), od kterých se učí vést správně obřady a obětování.

Poté se duše černého i bílého šamana vracejí zpět na zem, na místo odkud jejich cesta začala - na panství místního **Buumal Burchana** (bur. *буумал бурхан*), tedy lokálního božstva, které v případě tohoto popisu týkajícího se Kudinských Burjatů sídlilo na hoře **Buchulgen** (bur. *Бухулген*). Zde je adept připraven ukázat všem přítomným své schopnosti a dovednosti, které během let dokázal nabýt, čímž také končí první šamanský rituál.

Vyvrcholením celého procesu učení je **rituál otevření úst amdacha** (bur. *амдaxа*), tedy oživení šamanského daru, během kterého do těla adepta postupně vstupují jeho rodoví šamanští předci. Začíná spontánně mluvit a jeho řeč se místy přeměňuje na zpěv. Podle vydávaných slov a zvuků je možné rozpoznat jednotlivé předky, kteří se v něm v daný moment nachází.

V následujícím období po rituálu amdacha se takovému neposvěcenému šamanu říká **suchý šaman - churaj boo** (bur. *хурай боо*). V tomto období má adept nejrůznější vizuální a sluchové halucinace a velmi živé sny, v nichž se setkává s nejrůznějšími bytostmi. Postupně se sžívá se svým novým posláním, nabírá sebejistoty, zdokonaluje se ve svém umění v kouzlech, zaklínáních, poznáváním nebeského světa a vtělováním šamanských předků. Může vykonávat jednodušší rituály, používat žodoo (borovou kůru) při čištění a vzývání⁶⁹⁵ a vytvářet ochranné talismany.

Poté, co adept nabere dostatek zkušeností, zpravidla po dvou až třech letech, je možné přejít k samotné šamanské iniciaci. Učitel, neboli „otec-šaman“ při něm v domě zasvěcovaného hraje roli prostředníka či zástupce adeptových šamanů-předků ve světě lidí. Proces iniciace probíhá jakoby ve dvou rovinách - ve světě lidí jej vykonává šaman-otec a „na onom světě“ obřad provádí jeho vlastní šamanští předci. Role šamana otce je přitom velmi odpovědná, jelikož ten nese plnou zodpovědnost za všechny chyby a nedostatky a tedy případné problémy z toho plynoucí, jako jsou úmrtí či nejrůznější nehody v rodině iniciovaného.

⁶⁹⁵ Ovšem bez březových větviček, jehličí a barevných stužek, které k žodoo může přidat až po zasvěcení.

Z tohoto důvodu také mnoho šamanů odmítá roli otce-šamana přijmout, a proto se jí obvykle zhošťuje některý z příbuzných adepta, který sám není šaman. To souvisí s tradiční vírou, že šamanistovi neprofesionálovi mnohem lépe projdou případné nedostatky a chyby, zatímco více vysvěcení šamani jsou vystaveni daleko větší zodpovědnosti.⁶⁹⁶

Asi tři dny před samotným obřadem zasvěcení je třeba „...*podle vzoru nebeského božstva sbírajícího dary [...] sebrat dary*“.⁶⁹⁷ Adept zasvěcení se svým pomocníkem, který v ruce drží břízu, na níž je přivázaný zvon, objíždějí na koních příbuzné členy svého rodu. Vždy se zastaví před jurtou a zvoněním signalizují, že si přijeli pro dar při příležitosti šamanské iniciace. Pokud obyvatelům jurty nebrání nějaké tabu (úmrtí, menstruace, nemoc či absolvování specifického rituálu), vyjdou ven a na břízu přivazují své obětiny. Těmi jsou nejčastěji chataky, kůže veverek, hranostajů, kun či kůzlat a průvod také obdarují penězi. Po návratu domů šaman část darů věnuje nejstarším členům rodiny, část dětem a zbytek si nechává pro sebe.

V den rituálu se schází příbuzenstvo šamana a celá ceremonie nese charakter společenského svátku, čemuž odpovídá jak náročná příprava, tak i slavnostní oděvy všech účastníků. Hostitelé připraví množství jídla a pití pro zvané i náhodné hosty, kteří zase jako slavnostní dar pro svěceného šamana a jeho rodinu přináší ovce, alkohol, peníze či obětní kousky pláten.

Samotná příprava na obřad zahrnuje také přípravu několika rituálních břízek, jedna tzv. duha neboli posvátná cesta **dugee** (bur. *дыгее*) či také **serge jurty** (bur. *зепу сэрзе*) je umístěna u západního sloupu v jurtě a prochází kouřovým otvorem⁶⁹⁸, další tzv. **dveřní serge** (bur. *удену сэрзе*) se připevňuje k pravému rámu vchodu, v její blízkosti pak **koňské serge** (bur. *морупу сэрзе*) se zvonem, kousek jižněji od jurty je umístěna zvláštní bříza turge a napravo od ní hlavní břízka celého obřadu (bur. *абарга будуун сэрзэ*). Všechny serge jsou ozdobené barevnými stužkami a v uvedeném pořadí spojeny **cestou – duguj** (bur. *дыгуй*), dvěma nitkami červené a modré barvy.

⁶⁹⁶ Blíže viz PETRI, B. E. *Stepeni posvjaščeniija Mongolo-Buryatskich šamanov*. Irkutsk, 1926, s. 5.

⁶⁹⁷ MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saeol Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 28.

⁶⁹⁸ Pod zem, při zakopávání tohoto serge se vztahuje také několik obilných zrn a hnízdo z koňských žíní. Ibid. Zvyk zakopávání obilných zrn jsem zaznamenal ve všech případech obřadů, při nichž bylo stavěno serge (formě sloupu či břízy) a to jak přechodného (pouze na dobu obřadu), tak i trvalého. Z terénních výzkumů 2006-2009.

Nalevo od hlavního šamanského stromu je postaven hájek z jedenácti malých břízek, v němž probíhá suchý (bur. *хуураӑ*) obřad nekrvavých obětí. Na jednotlivé břízky se zavěšují kožešiny⁶⁹⁹ a další rituální symboly, jako jsou posvěcené hrábě **tarmur** (bur. *тармуур*, posvětit hrábě - *тармуур затерлехе*), ozdobné bílo-modré a žluto-červené páry pentlí **šundalga** (bur. *шундалга*) a smetanou pomazané trojúhelníkové kousky březové kůry na jedné šňůře **daktae** (bur. *дактае*).

Samotný obřad tradičně začíná obětováním místním ochráncům a duchům předků, držitelům *utcha* po němž následuje **obřad očištění ugaalga** (bur. *угаалга*). Devět synů-pomocníků šamana začne teplou vodou a jalovcovými větvemi nejprve omývat takřka nahého adepta sedícího na plst'ové dečce **ugaalgajen ehejdeje** (bur. *угаалгаен еһейдее*), poté se obětuje zvíře (kozu), jehož krev se smíchá s vodou, kterou šaman buď vypije, nebo je jí políván. Na závěr jsou omyti také všichni šamanovi pomocníci.

Následuje další část **obřad šamanské přísahy ama abacha** (bur. *ама абаха*), doslova „vzít ústa“. Ta probíhá tak, že devět synů šlehá iniciovaného proutky z předem vybraných břízek a dávají mu podle připraveného scénáře otázky, na něž adept odpovídá.⁷⁰⁰ Tato část obřadu je zaměřena na slib udržování tajemství, nezneužívání exkluzivního postavení k vlastnímu obohacování a pomoci všem potřebným co nejdříve.⁷⁰¹ Na konci přísahy obdarovává adept všechny šamany, kteří se účastní obřadu, nádobkami červené barvy a na vrchol jejich čepic jim přivazuje **štrápce bílé a temně modré barvy zalaa** (bur. *залаа*) přičemž rituálně odříkává žádost o to, aby jej učili.

Následují přípravy k obětinám zvířat, která se uvazují ke čtyřem serge stojícím po stranách šamanského stromu. Jejich výběr, počty i umístění závisí na tom,

⁶⁹⁹ V současném pojetí se nejčastěji hovoří o tzv. Kůžích pěti zvířat, tedy veverky, zajíce, jelena, hranostaje a divoké kozy. Z terénního výzkumu, Ulan-Ude, Kižinga, Aginskoe, 2006 – 2009).

⁷⁰⁰ Podle popisu Changalova část obřadu šamanské přísahy probíhá společně s obřadem omývání, kdy „в эту воду окупают пучки связанной соломы и тростиков и бьют ими шамана, дают при этом наставления и берут от него клятву, каторую молодой шаман повторяет за ними.“ *Ido této vody máčí svazek svázané slámy a větví a bijí jimi šamana, dávají mu přitom instrukce a přijímají od něj přísahu, kterou po nich mladý šamna opakuje!* CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinienij: V trjoch tomach Tom 2*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 136.

⁷⁰¹ Konkrétní texty šamanských přísah například PETRI, B. E. *Stepeni posvjaščeniya Mongolo-Buryatskich šamanov*. Irkutsk, 1926, s. 7, MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saeol Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 37-39.

jakým božstvům a za jakým účelem jsou obětiny přichystány.⁷⁰² V další fázi, která probíhá již v jurtě či domě posvěcovaného je **obřad odívání** šamana. Tomu přivazují k čapce barevné stuhy. Modrou a bílou stuhou označí také prsteníček, s nímž provádí šaman bryzganie, tj. skrápění alkoholem, mlékem a dalšími kapalnými obětinami. Pak si šaman přetáhne přes pravé rameno opasek s dýkou nebo nožem, který nosí u levého boku,⁷⁰³ na němž jsou uvázány čtyři barevné stuhy, stejně jako na jeho čapce.⁷⁰⁴

Následuje rituál předání a **prvního zapálení žodoo**, atributu, bez kterého šaman nemůže provádět žádné obřady.⁷⁰⁵ Místo i účastníci jsou nejprve očištěni kouřem posvátných trav a borové kůry. Bryzganiem bílých obětí jsou vzývána božstva a nejstarší účastníci při něm rituálně udílejí rady jak správně obřad vést a na jaké věci se při obřadu nemá zapomenout. Samotný obřad začíná šaman tím, že se zapálenými žodoo udělá ve vzduchu tři kruhy.

Na závěr obřadu jsou prováděna vzývání Nebešťanů, vládce Olchonu, místních vládců, Ežinů a duší šamanských předků zejména pak tu, která je hlavním průvodcem a duchovním učitelem nového šamana.

Uvedený popis šamanské iniciace v mnoha aspektech nese charakteristické rysy obřadů vysvěcení, kterých jsem byl přítomen v okolí Ulan-Ude a v Aginské oblasti. Úvodní fáze do samotného obřadu vysvěcení obecně nelze zcela jasně posoudit. Identická však jednoznačně zůstává klíčová role šamana učitele a ongonu, tj. šamana předka, který adepta doprovází a pomáhá mu odkrýt duchovní svět. V samotném obřadu iniciace figurují identické prvky, které jsou však do určité míry zjednodušeny a sjednoceny. To se týká zejména různobarevných zdobení jednotlivých stromů stuhami, které je v současnosti sjednoceno na kombinace modro-bílé (obvykle ve spodní části) symbolizující stříbro a žluto-červené (obvykle v horní části) symbolizující zlato. Obdobně

⁷⁰² O výběru obětovaných zvířat blíže například MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saeel Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996., s. 41-42, PETRI, B. E. *Stepeni posvjaščeniija Mongolo-Buryatskich šamanov*. Irkutsk, 1926, s. 12-15.

⁷⁰³ Dýka pravděpodobně nahradila dřívější symbol luku a šípu, proto je také zdoben stuhami. MICHAJLOV, T. M. *Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii*. Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 111.

⁷⁰⁴ Podle Changelova v této fázi obřadu dochází k předávání šamanských holí. V. A. Michajlov podává zase svědectví o tom, jak se připravit. MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saeel Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 29, 31.

⁷⁰⁵ Šaman bez iniciace v některých případech může používat žodoo, ale jen prosté, tedy to, které není ozdobené a nasazené na březové větvičce. Ibid, s. 25.

zjednodušené jsou kožešiny pěti druhů zvířat, které vzhledem k jejich nedostatku jsou dnes nahrazovány jejich symbolickým vyobrazením na kouscích textilu.

V uvedeném popisu, oproti jiným současným iniciačním obřadům, chybí některé charakteristické fáze. Jednak tu není uvedena, nebo je zcela vynechána fáze určité „*rituální zkoušky*“, která spočívá v tom, že během obřadu do těla neofyta vstoupí jeho ongon, který v transu vyleze na břízu turge, což symbolizuje jeho cestu do světa duchů, kde se setkává s dalšími duchy a božstvy. V případě iniciačních obřadů, kterých jsem se zúčastnil, bylo **vtělení onгона ongon oro** (bur. *онгон оро*)⁷⁰⁶ a obřad výstupu na břízu turge spojeno do společného obřadu, ale například v popisu M. N. Changalova jsou oba tyto procesy odděleny. Šaman po absolvování přísahy sleze z plstěné podložky a „*влезает на первую березу, с которой переходит на вторую и так далее [...] три раза должен обойти все девять берез [...]. На третий раз он останавливается наверху первой березы и шаманит.*“⁷⁰⁷ a teprve později „*под руководством отца-шамана шаманит в балагане, держа в обеих руках трости, и призывает разных горных старцев, зайнов и небесных онгонов и предсказывает присудствующим будущее.*“⁷⁰⁸ V případě Michajlovova popisu se lze domnívat, že danou fází zřejmě vypustil, vzhledem k tomu, že v přípravách na iniciační obřad popisuje, že „*вкапывают березу с корнем у западного столба юрты [...], jejíž vrchol] выходит далеко вверх, в дымовое отверстие юрты.*“⁷⁰⁹ Ze záznamu Mircea Eliadeho, které věnuje burjatským iniciačním (bohužel bez jednoznačného odkazu o jeho původu), je zmíněno, že otec-šaman „*vyšplhá na břízu umístěnou v jurtě, dostane se až na její vrcholek a vyleze kouřovým otvorem, přičemž hlasitě křičí, aby přivolal pomoc bohů.*“⁷¹⁰

⁷⁰⁶ CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 2.* Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 150-152, 154.

⁷⁰⁷ „*Vylézá na první břízu, z níž přejde na druhou a tak dále [...] třikrát musí obejít všech devět bříz [...]. Potřetí se zastaví na vrcholu první břízy a šamaní.*“ Viz ibid, 136-137.

⁷⁰⁸ „*Pod vedením otce-šamana šamaní v balaganu, přičemž držíc v obou rukách šamanské hole, a vyzývá různé horské starce, Zajany a nebeské Ongony a předpovídá přítomným budoucnost.*“ Ibid, s. 138.

⁷⁰⁹ „*Zakopou břízu i s kořenem u západního sloupu jurty [...], jejíž vrchol] vystupuje daleko vzhůru do dýmového otvoru jurty.*“ MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija.* Ulan-Ude: Saeel Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 30.

⁷¹⁰ ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze.* Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, 433 s. ISBN 80-720-3153-8, s. 116.

4.6 BURJATSKÝ ŠAMANISMUS V SOUČASNOSTI

4.6.1 REVITALIZACE DEVADESÁTÝCH LET

Dlouhodobé omezování šamanistických tradic, které gradovalo v období sovětského bolševismu, do značné míry negativně ovlivnilo jejich kontinuitu. Ačkoliv se v mnoha ohledech zdálo, že komunistická ideologie ve svém boji za „освобождение сознания от религиозных предрассудков и суеверий“⁷¹¹ šamanismus jako primitivní víru a přežitky nejstarší formy náboženství definitivně vyhladila, dění hned po prvním byt' částečném politickém uvolnění ukázala opak. V **období perestrojky**, tedy od poloviny osmdesátých let, se po dlouhé odmlce začaly poprvé veřejně provádět šamanské obřady. V tomto období vedle tzv. *starých šamanů*, kteří byli potají vysvěcováni po celou dobu komunismu, a své obřady prováděli v ilegalitě, se začali objevovat také *nové generace šamanů*⁷¹² neboli *noví šamani*, respektive *noví šamani první generace*.

Přitom se za „tradiční burjatský šamanismus“ často pokládala i široká škála spiritualisticko-ezoterických činností ovlivněných opožděným působením idejí New Age.⁷¹³ Díky uvolnění situace se vedle šamanů působících v rámci vlastní živé tradice, která přetrvala na periferii sovětské kultury, začali ve velkém objevovat i noví „duchovní specialisté“ a i ti tradiční byli nutně s novými, do té doby nepřístupnými idejemi konfrontováni. Mnozí z nových spiritualistů se přijetím burjatských šamanských iniciací od starých šamanů připojili k tradičnímu systému a v rámci své „šamanské“ respektive esoterické praxe začali používat tradiční atributiku, prvky i rituály, přičemž více než o šamanských předcích, rodových duších a klanových božstvech hovoří

⁷¹¹ „освобождение сознания от религиозных предрассудков и суеверий.“ Viz *Materialy s'ezda KPSS*. Moskva, 1962, s. 111. Převzato z MICHAJLOV, T. M. *Iz istorii burjatskogo šamanizma: s drevnejšich vremen po XVIII v.* Novosibirsk: Nauka, 1980, s. 8.

⁷¹² ŽUKOVSKAJA, N. L. Šamanizm v Burjatii. ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004, s. 390-396. ISBN 5020098566, s. 390.

⁷¹³ Tyto spiritistické a pseudovědecké ideje jsou od 80. let široce rozšířené v celém Rusku a v rámci šamanismu jsou také v Burjatsku hojně využívány k reinterpetaci mnohých šamanských koncepcí a aktivit. Jejich nejružnější esoterická pojetí zabývající se bioenergií, aurou, egyptskými či tibetskými mystérii, UFO, státními tajemstvími a utajenými projekty sovětských a ruských vědců, prorocstvími, genetickou predestinací apod.

spíše o geomagnetismu, auře a magii, jelikož to považují za srozumitelnější pro současnou společnost. Mnoho jiných esoteriků zůstalo zcela mimo tradiční šamanský systém, a přesto jsou i oni často považováni za „šamany“, jelikož způsob jejich komunikace s duchovním světem z hlediska většinové burjatské společnosti nejlépe odpovídal konceptu „šamanský“.

Spontánní celospolečenský výbuch duchovnosti a s ní postupující rozklad politických antireligiozních omezení vedl postupně k situaci, kdy se od počátku devadesátých let dvacátého století začala intenzivně řešit **problematika legitimacy „burjatských předbuddhistických či nebuddhistických tradic“**. Analogicky období carského Ruska, opět vedle dvou velkých náboženství – křesťanství a buddhismu, vystupovaly šamanské tradice v roli pohanských kultů (v případě křesťanství) eventuálně nečistých světských (*rus. мурскоу*) a samsárických (*rus. сансарическуй*) učení (v případě buddhismu). Byly akceptovány jako tradiční náboženský systém či víra, status oficiálního náboženství jim však v minulosti nikdy přiznán nebyl. To byl také jeden z hlavních impulsů, který stál na počátku **vzniku formálního sdružení**, které si vytyčilo cíl spojit všechny burjatské šamany a dát „burjatskému šamanismu“ určitý společný základ a doktrínu, unifikovat nepřehledný panteon, vytyčit pravidla a meze závazná pro všechny šamany i šamanisty a chránit autentičnost tradičních burjatských kultů před přílivem nových proudů a cizích vlivů. Jinými slovy, hlavním cílem bylo oddělit *skutečné burjatské šamany* od všech ostatních, kteří se za šamany jen vydávají.⁷¹⁴

Celý projekt byl zahájen v roce 1994 vznikem první „**Asociace šamanů Burjatska**“ (bur. *Ассоциация шаманов Бурятии*)⁷¹⁵ s názvem **Šamanský buben Chese chengereg** (bur. *Хэсэ хэнгэрэг*),⁷¹⁶ kdy se v této organizaci začali

⁷¹⁴ Z terénního výzkumu, D. D. Očirov, posjolak Svetlyj, srpen 2004.

⁷¹⁵ Vzhledem k tomu, že tato organizace byla vůbec první svého druhu, v běžném kontextu se pro ni (respektive pro její nástupnickou organizaci Boo murgel) vžilo také označení „*Associacia šamanov*“ rus. *Ассоциация шаманов* nebo „*Šamanskaja asociacia*“ (rus. *Шаманская ассоциация*). S takovým kontextem jsem se setkal ještě během svých prvních terénních výzkumů (2004, 2006) a v pozdějších letech (2008 a 2009), vzhledem k intenzivnímu působení dalších organizací, se tento jednoznačný smysl postupně vytratil.

⁷¹⁶ L. N. Žukovskaja interpretuje tento název jako *Rachotící buben*. Viz ŽUKOVSKAJA, N. L. Šamanizm v Burjatii. ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004, s. 390-396. ISBN 5020098566, s. 391). V přesném překladu se jedná o složení mongolských slov ches (jednostranný, tj. šamanský buben) a chengereg (dvoustranný buben, popř. buben obecně). Viz například DONDOKOVA, D. D. *Leksika duchovnoj kul'tury burjat*. Ulan-Ude: Izdat. Burjatskogo Naučnogo Centra SO RAN, 2003. ISBN 57-925-0136-X, s. 134.

sjednocovat první šamani.⁷¹⁷ V dalších letech se asociace rozrůstala o nové členy, v roce 1997 v ní bylo zaregistrování 83 šamanů. V roce 1999 se organizace přejmenovala na „Duchovní centrum burjatského národního náboženství - Šamanská víra *Böö Murgel* (bur. *Бөө мургал*) a pod tímto názvem působí dodnes. Společné cíle sdružení byly již v počátku zformovány do následujících bodů: sdružovat jedince se společným zájmem o studium, praxi a obrodu šamanismu v Burjatsku, organizovat náboženský život, osvětovou činnost a politické zastoupení nositelů této konfese.

Osvětová činnost souvisela se snahou rozšířit povědomí o burjatských nebuddhistických tradicích a šamanismu mezi širokou, zejména burjatskou, veřejností. Za tímto účelem byly uskutečňovány veřejné přednášky a vydávány popularizační články o šamanských kultech, kosmologii, rituálech, atributice a posvátných místech v regionálním a republikovém tisku a v knižní podobě. Za jednu z nejrozšířenějších a dodnes v Burjatsku považovanou za klíčovou je práce B. B. Bazarova „*Tainstva i praktika šamanizma*“. Autor, známý burjatský šaman a člen zmíněných asociací ve své třídílné práci⁷¹⁸ v ruském jazyce čtenáře seznamuje s burjatským šamanismem jako uceleným náboženským systémem. V osvětové činnosti v 90. letech vynikla dnes již světoznámá burjatská šamanka a dlouholetá předsedkyně šamanské asociace Nadia A. Stepanova, která se se svojí činností neomezovala jen na Burjatsko a Rusko, ale stala se známá také v evropských ezoterických kruzích, zejména v Itálii, kde v současnosti tráví většinu času a pořádá řadu seminářů a workshopů s duchovní a šamanskou tematikou. Jedním z jejích nejvýznamnějších osvětových počinů bylo natočení dokumentárního filmu „*Kde létá orel - portrét ženy síly*“⁷¹⁹ a vydání knihy o sobě a své šamanské praxi, která byla vydána v italštině v roce 1998.⁷²⁰

Zvýšené publicitě se začaly těšit pravidelné šamanské obřady či výroční tailagany, pořádané na posvátných místech významných lokálních ochránců tzv.

⁷¹⁷ Podle Darchanové V. I. se původně jednalo o lokálně definované sdružení sjednocující šamany z Kabanského rajonu Republiky Burjatsko. Viz DARCHANOVA, A. I. *Šamanizm burjat Predbajkal'ja v postsovetskij period: social'nyje funkcii, tradicii i novacii*. Ulan-Ude, 2010. Avtoreferat dissertacii na coiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk. BGU, kafedra Vseobščej istorii. Vedoucí práce A. D. Cybiktarov, s. 3.

⁷¹⁸ Viz [poznámka 305 na str. 106](#).

⁷¹⁹ *Where the Eagles Fly: Portraits of Women of Power - Nadia Stepanova: Siberian Shaman* [film], režie: Costanzo Allione, ASIN: 6303483992, 1995.

⁷²⁰ STEPANOVA Nadia. *L'invokatrice degli dei: storie di Vita di una Sciemana Buriatia: Raccontata C. D'Arista*. Milano 1998.

Třinácti severních chatů, kteří jsou považováni za předky a ochránce burjatského národa.⁷²¹ První takový obřad, kterého se zúčastnilo velké množství šamanů z různých částí Burjatska, byl uskutečněn v létě v roce 1994 na ostrově Olchon u podnoží posvátné skály Šamanka. V roce 1996 tato asociace zorganizovala první odbornou konferenci o šamanismu „*Středoasijský šamanismus: filozofické, historické a náboženské aspekty*“⁷²². Tradice odborných symposií pořádaných šamanskými sdruženími pokračovala v následujících letech v Burjatsku, stejně jako i v dalších částech Sibíře (Chakasie, Tuva, Jakutsko, Altaj atd.).⁷²³

Další významnou oblastí, kde začala asociace působit, byla **politika**. Mnozí *noví šamani* v Burjatsku zastávali vysoké administrativní a politické posty a šamany či šamanisty byli také někteří poslanci v Burjatském lidovém churalu.⁷²⁴ Když v roce 1997 byl přijat zákon „*O náboženské činnosti na území Republiky Burjatsko*“,⁷²⁵ byla v něm vymezena čtyři tradiční burjatská náboženství, mezi kterými je jmenován také „*šamanismus*“. Podle vzpomínek známého burjatského šamana D. D. Očirova, dlouholetého místopředsedy šamanské asociace, který v době přijetí zákona působil jako poslanec Burjatského lidového churalu, nebylo prosazení šamanismu samozřejmostí a nejvlivnějším protivníkem byla politická frakce hájící zájmy Buddhistické tradiční sanghy Ruska, tedy burjatských buddhistů.⁷²⁶

⁷²¹ Pravděpodobně původně kult rozšířený mezi Zabajkalskými Burjaty. Obřad obětování těmto ochráncům provádějí také buddhisti. Podrobnosti o obětování tak, jak je prováděno v klášteře Acagat v bývalém Aginském autonomním okruhu. BEROUNSKÝ, Daniel: The Thirteen Northern Lords of the Hori Buryats in the Tibetan Ritual Text of the Aga Monastery. In: *Mongolica Pragensia – Ethnolinguistics and Sociolinguistics in Synchrony and Diachrony* (Ed.: Vacek, Jaroslav, Oberfalzerová, Alena), Charles University, Philosophical Faculty, Institute of South and Central Asian Studies, Seminal of Mongolian Studies, (05/2005), s. 123 – 170. Viz také [podkapitola 5.2 Současné chápání šamanismu ve společnosti, na str. 226.](#)

⁷²² Konference „*Центрально азиатский шаманизм: философские, исторические и религиозные аспекты*“ proběhla koncem června 1996 na ostrově Bajkal. Viz ŽUKOVSKAJA, N. L. Šamanizm v Burjatii. ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5020098566, s. 393.

⁷²³ V posledních několika letech se organizace podobných konferencí v rámci výročních Tailaganů a šamanských workshopů ujala mladší šamanská organizace burjatská šamanská sdružení *Tengeri* a *Munche Tengri*. V roce 2010 a 2011 byla podobná konference uspořádána ve spolupráci s ruskou akademií věd na počátku srpna v rámci Tailaganu u podnoží hory Bucha-Nojon v Tunkinské dolině. Z terénních výzkumů, 2006 – 2009, Burjatsko.

⁷²⁴ Burjatij narodnyj chural – jednokomorové autonomní zákonodárné shromáždění RB.

⁷²⁵ 1997 přijetí zákona o náboženství – jmenuje šamany v jednom ze čtyř tradičních náboženství. Viz Respublika Burjatija. Zakon respubliky Burjatia ot 23 dekabrya 1997 č. 610-I: O religioznij dejatelnosti na territorii Respubliki Buratia. In: 1997, 610-I.

⁷²⁶ Z terénního výzkumu, Ačirov D. D., srpen 2004, posjolok Světljy. Podle jeho slov došlo dokonce ke spojení zástupců hájících zájmy Buddhistické tradiční sanghy Ruska se zastánci zájmů Ruské pravoslavné církve, aby společně zablokovali uznání šamanismu a starého pravoslaví jako oficiálních náboženství.

Náboženské vyznání přitom hraje jednu z klíčových rolí v otázce národnostní příslušnosti Burjatů. Přívrženci šamanismu prosazují názor, že burjatský šamanismus je původním a skutečně pravým „národním“ náboženstvím Burjatů, čímž se dostávají do rozporu s burjatskými buddhisty, kteří naopak zastávají tradiční pojetí, že náboženstvím Burjatů je buddhismus tradice Gelugpa, navíc výhradně v zastoupení *Buddhistické tradiční sanghy Ruska*.⁷²⁷ Rostoucí vliv burjatského šamanismu a jeho veřejná propagace od 2. poloviny 90. let začala ohrožovat neotřesitelnou pozici buddhismu jako jediného náboženství sjednocující všechny Burjaty. Zcela běžnými jsou vzájemná obvinění z toho, že provádění neadekvátních obřadů má negativní dopady na životní prostředí lidí (tj. včetně toho běžně neviditelného, které je obýváno různými duchy, ochránci, předky apod.), což se díky zpětné negativní odezvě „místních vládců“ projevuje přírodními katastrofami a nepřízní klimatických jevů (zemětřesení, požáry, sucha, epidemie atd.).

Zmíněný zákon přijatý v roce 1997 a pro jím legalizovaná náboženství ustanovil závazná pravidla, která jsou s drobnými úpravami platná dodnes. Kromě relativně standardních předpisů definujících jednotlivé pojmy a vymezujících běžné povinnosti registrovaných organizací ustanovuje také jejich vztah k posvátným místům, provádění obřadů a léčitelským aktivitám.

Registrovaná náboženská organizace v Burjatsku má podle tohoto zákona právo vymezovat a využívat posvátná místa. Na jejich území získává právo provádět obřady a zároveň se na jejich místech zakazuje provádění obřadů „оскорбляющих религиозные чувства граждан“.⁷²⁸

Zákon tímto způsobem otevřel jednu z problematických otázek, kterou představují společná posvátná místa různých náboženských skupin, které vycházejí z buddhismu a šamanismu. Zatímco posvátná místa křesťanů bývají obvykle na odlišných místech,⁷²⁹ identická posvátná kultovní místa lokálních ochránců bývají uctívána jak šamanisty tak i buddhisty. Z počátku tento zákon nahrál spíše Buddhistické tradiční sangze Ruska, která je nejvýznamnější

⁷²⁷ Tato organizace zastupuje převážnou většinu burjatských buddhistů a existuje od roku 1996 a svoji existencí navázala na předcházející organizaci (Organizace buddhistického duchovenstva východní Sibiře).

⁷²⁸ „urážka náboženského citění.“ Viz Republika Burjatia. Zakon respubliky Burjatia ot 23 dekabrja 1997 č.610-I: O religioznoj dejatelnosti na territorii Respubliki Buratia. In: 1997, 610-I.

⁷²⁹ Jako výjimku lze uvést vysvěcení pravoslavného kříže na hoře Munku-Sardik ve Východním Sajanu, který se stal předmětem dlouholetého sporu.

buddhistickou organizací na území obývaném Burjaty a která navazuje na tradici z období SSSR. Výčet jimi akceptovaných posvátných míst byl dostatečně obsáhlý již od počátku působení tohoto zákona, zatímco posvátná místa burjatských šamanů se na administrativně-správní úrovni začala definovat až s postupem času.

Tyto společné zájmy bývají v praxi řešeny různým způsobem. Dosud se asi největší spor o posvátná místa udál mezi Buddhistickou tradiční sanghou Ruska a buddhisty zastoupenými v ekologickém hnutí Achalar, které vzniklo počátkem 90. let kolem osobnosti Lamy Samajeva.⁷³⁰ Několik let trvající soudní proces o správu sítě posvátných míst a klášterů v Tunkinském a Okinském rajonu Republiky Burjatsko nakonec vyhráli Samajevovi stoupenci a Buddhistická sangha Rossiji začala v oblasti vytvářet vlastní paralelní síť.⁷³¹ Sám Lama Samajev byl otevřen také šamanistům, jelikož si byl dobře vědom i silné pozice burjatských nebudhistických tradic Tunkinské doliny a Okinského rajonu Republiky Burjatsko. Šamanistům i šamanům se tak do jisté míry snažil dát v rámci svého hnutí určitý prostor.⁷³²

Mezi buddhisty a šamanisty oficiálně k významnějším sporům nedošlo. Jejich soužití v praxi lze demonstrovat na příkladu posvátné hory Čilsan (bur. *Чилсан*, *Челсан*, *Чесан*, *Шелсан*, *Шесан*) nedaleko obce Kižinga (Kižinginský rajon, Republika Burjatsko). Zatímco buddhisté již v devadesátých letech obnovili posvátné místo na vrcholu hory, šamani si pro pořádání tajlaganů vybrali místo u jeho západního podnoží, jelikož to na vrcholku hory nebylo možné. Na východním podnoží, na cestě od posvátného místa směrem k obci Kižinga, byl v roce 2007 tajlagan uskutečněný pouze jednou, jelikož šamanský obřad na tomto místě vyvolával protesty místních buddhistů, kteří jej považují za své sekundární, zástupné posvátné místo.

⁷³⁰ Achalar – v roce 1992 ho jako ekologicko-osvětové centrum založil Danzan Chajbzun Samajev, známý v Burjatsku jako Lama Samajev. Název Alachar je složen z počátečních slabik slov achimsa (princip nenásilí), altruismus a arjun (čistý prostor). Rozhovor s Juriem Trofinemem (aktivní člen krajinské sekce tohoto hnutí) je zveřejněn například na <http://www.webtv.net.ua/823/> (3. 2. 2013). Náboženské zájmy této skupiny od roku 1999 zastupuje CRBO (Centralizovaná náboženská buddhistická organizace) Maidar.

⁷³¹ Z terénního výkumu 2008, Vladimir Tartujev, Aršan.

⁷³² Z terénních výzkumů, Ljubov Doržijeva, červenec 2008, srpen 2009. Respondentka s Lamou Samajevem žila posledních několik let a pomáhala mu s vedením organizací. Podobně jakoona situaci popisuje také N. L. Žukovskaja. Viz ŽUKOVSKAJA, Nataliija L'ovna. *Vozrozhdenie buddizma v Burijatii: problemy i perspektivy*. Moskva: Rossijskaja akademija nauk, In-t etnologii i antropologii, 1997, 24 p. ISBN 52-011-3711, s. 22 – 23.

Běžné obřady šamanistů se provádějí přímo doma nebo na místech předků jednotlivých rodů a k posvátnému místu významného místního vládce není třeba pokaždé chodit. Místní obyvatelé sami při některém z menších obřadů, například „serčen“⁷³³ provádějí obětování ochráncům, místním božstvům a předkům⁷³⁴ také přímo na buddhistickém posvátném místě na vrcholu hory, jelikož u těchto běžných obřadů na první pohled nelze rozeznat, zda se jedná o obřad čistě šamanistický či buddhistický.⁷³⁵

Dalším bodem, o kterém se zákon „*O náboženské činnosti na území Republiky Burjatsko*“ zmiňuje, je určování osob, které mohou obřady obětování a léčení provádět. Stejně jako lama nebo kněz, i šaman musí být členem konkrétní oficiálně registrované náboženské organizace a mít odpovídající vysvěcení k provádění obřadů. „*Право на совершение религиозных обрядов, служб имеют священнослужители и лица, имеющие разрешение на проведение религиозных обрядов, служб от религиозных организаций, в которых они состоят,*“⁷³⁶ a „*правом на занятие народной медициной обладают члены религиозных объединений, получившие диплом целителя, выдаваемый в установленном порядке.*“⁷³⁷ Šamani podle tohoto zákona ke své činnosti musí mít odpovídající oprávnění potvrzené oficiálně zaregistrovanou šamanskou asociací či sdružením, které má právo takový dokument vydat. Každý šaman dosahující určitého stupně, ke kterému ve své náboženské či obřadní praxi dospěl a který byl potvrzený adekvátním vysvěcením podle tradice, k níž náleží (tzn.

⁷³³ Serčem nebo seržem - název pochází z tibetského gser skyems, běžně se však také užívá ruský termín „*bryzganie*“. V případě burjatských šamanů a šamanistů se jedná o kapalnou obětinu čaje, vodky nebo mléka, tradičně se však obětovala i mléčná vodka či zkvašené mléko.

⁷³⁴ Obětování se provádí především duchům předků, místnímu ochránci-vládci Čilsanu a dalším vyšším božstvům v buddhistickém pantheonu (Buddhovi a ochráncům buddhismu) nebo šamanistickým (místním božstvům a předkům. V lidovém projevu religiozity se vždy jedná o variantu odpovídající místní a rodové tradici, která vychází ze synkretizmu známých a dostupných kultů a obvykle v nich nelze zcela jednoznačně určit konfesní hranici.

⁷³⁵ K menší „*mediální roztržce*“ došlo při budování nového šamanského centra organizace Tengeri. Ti od města získali nový pozemek, který byl ovšem nelegálně zastavěn několika domy. Během jejich bourání, oficiálně několikrát na podporu vysídlovaných rodin, vystoupil sám Pandito-Chambo-lama burjatské Buddhistské tradiční sanghy Ruska Damba Badmajevič Ajušejev. Shamanov "Tengri" zakazali. *Novosti*. 22. 09. 2006. Dostupné z: <http://www.baikal-media.ru/news/conflicts/23946/>.

⁷³⁶ „*Právo na provádění náboženských obřadů, služeb mají obřadníci a jedinci, mající povolení na provádění náboženských obřadů, služeb od náboženských organizací, jichž jsou členy,*“ Zákon o náboženské činnosti na území Republiky Burjatsko (přijat Lidovým parlamentem Republiky Burjatsko 23. prosince 1997, článek 5, odstavec 5 (v úpravě Zákona Republiky Burjatsko z 6. července 2004 N 780-III).

⁷³⁷ „*právo na provádění lidové medicíny mají členové náboženských organizací, kteří dostali diplom léčitele, jenž se vydává v předepsaném pořádku.*“ Zákon o náboženské činnosti na území Republiky Burjatsko (přijat Lidovým parlamentem Republiky Burjatsko 23. prosince 1997, článek 7, odstavec 1 (v úpravě Zákona Republiky Burjatsko z 6. července 2004 N 780-III).

utcha) může získat potvrzení od šamanské asociace o své „kvalifikaci“ a oprávnění k provádění příslušných obřadů. Prakticky k takovému prokazování však slouží členská průkazka šamanské organizace, která ovšem v současné praxi skutečné uplatnění nemá.

Seznamy jednotlivých šamanských asociací potvrzují, že zdaleka ne všichni burjatští šamani se stali členy registrovaných organizací, případně, že do těchto společností různě vstupovali a vystupovali. Sdružení, které si vzalo za cíl seskupovat tak výrazné osobnosti, jakými šamani bezpochyby jsou, a vymezit hranice a pravidla šamanské činnosti, jež by závazně platila pro všechny její členy, se jevil od počátku jako úkol náročný. Vnitřní napětí mezi jednotlivci a formujícími se frakcemi vyústilo v postupný rozpad jediné „Asociace burjatských šamanů“⁷³⁸ a vedlo k rozvoji dalších šamanských organizací. Ty většinou odrážely fakt, že je zakládaly jednotlivé skupiny šamanů vycházejících z určité lokální tradice, nebo se jednalo o uskupení kolem žáků některého významnějšího učitele.

V letech 2004-2009, kdy jsem oblast několikrát navštívil, jsem měl možnost se s několika takovými asociacemi blíže seznámit. Kromě zmíněné Boo Murgel, která dodnes existuje, ačkoliv již zdaleka nemá tak dominantní postavení jako na přelomu tisíciletí, existují v samotném hlavním městě Republiky Burjatsko Ulan-Ude další dvě registrované organizace. První je MRO (Místní náboženská organizace) **Sdružení bílých šamanů - Lusad** (bur. *Лусад*, čes. *Lusové- označení vodních bytostí*). Jedná se o uzavřenou skupinu žáků šamana Cydenžapa Cyrenoviče Cyrenova, jejíž centrum se nachází na jedné z dominantních hor města nedaleko tzv. *Strelki*.⁷³⁹ Členové této skupiny jsou uzavřeni nejen před veřejností, ale také před ostatními šamanskými skupinami. Z krátkého interview s předsedou organizace a hlavním šamanem vyplynulo, že učňové jsou vedeni tak, aby si získáváním vlastních zkušeností vytvořili názornou představu o fungování světa. Svě zkušenosti konzultují výhradně s učitelem a není žádoucí, aby se o ně dělili s kýmkoliv mimo komunitu (což je u Burjatů běžná praxe ve vztahu žáka a učitele (bur. *базуа*). Používaná atributika a symbolika přitom nemusí být výhradně burjatského šamanského původu. Šamanské centrum této organizace oplývalo buddhistickou symbolikou, jako vyobrazením tibetských slabik

⁷³⁹ Jedná se o oblast v okolí odbočky na Věrchnuju Berjozovku na okraji Ulan-Ude.

a manter. Sám učitel během interview pro vyjasnění některých momentů použil křesťanské metafory a komentáře o křesťanských dogmatech.

Další skupinu představuje **sdužení Tengeri** (bur. *Тэнгэри*, čes. *Nebe*), které se formovalo v letech 1999 – 2001 nejprve jako náboženská skupina, od 3. srpna 2003 zaregistrována jako MROŠ (Místní náboženská organizace šamanů) Tengeri. Sídlo organizace bylo zpočátku v centru města, odkud se v roce 2007 přemístilo na periferii Ulan-Ude do části *Novaja Komuška*. Jedná se o skupinu, kolem hlavního šamana Baira Žambaloviče,⁷⁴⁰ který vychází z tradic burjatského šamanismu, jež se ve své živé formě udržely mezi Burjaty v severním Mongolsku a přilehlé oblasti Zabajkalského kraje. Poté, co se začala projevovat jeho šamanská nemoc, tedy od poloviny devadesátých let navštěvoval v somonu Baján Uul (Dornodský ajmak) svého učitele Danzana.⁷⁴¹

Kromě zmíněných tří organizací působících přímo v Republice Burjatsko, vznikaly také organizace v dalších oblastech obývaných Burjaty. V Předbajkalsku mezi nejvýznamnější patří sdužení šamanistů **Blesk Sachilgaan** (bur. *Сахилгаан*),⁷⁴² jehož hlavní sídlo je v obci Ust'-Ordynskij (bur. *Усть-Ордынский*), centra bývalého Ust' Ordynského burjatského autonomního okruhu. Další sdužení šamanů v této oblasti představuje organizace šamanů Osinského rajonu bývalého Ust'-Ordynského burjatského autonomního okruhu **Orel -Burged** (bur. *Бургэд*).⁷⁴³

Podobně je tomu i v případě skupiny burjatských šamanů organizace **Chüche Tengeri** (bur. *Хүхэ Тэнгэри*, čes. *Modré Nebe*) z bývalého Aginského Burjatského autonomního okruhu v dnešním Zabajkalském kraji. V tomto případě se jedná o skupinu šamanů, kteří se seskupili kolem Bairmy Badmažapovny Baldanovové,

⁷⁴⁰ Celým jménem Bair Žambalovič Cyrendoržijev, podle ruské tradice se však používá hlavně jméno a otčestvo (jméno po otci).

⁷⁴¹ Z terénního výzkumu, Bair Žambalovič, srpen 2006. Z. C. Budažapov uvádí, že učitelem Baira Žambaloviče byl Cybigmit-achaj z Darasunu v dnešním Zabajkalském kraji. Viz BUDAŽAPOV, Z. C. *Sovremennij šamanizm aginskich burjat*. Ulan-Ude, 2001. Diplomnaja rabota. Čitinskij gosudarstvennyj techničeskij universitět. Vedoucí práce N. C. Dugarov, s.164.

⁷⁴² Celým jménem Náboženská organizace šamanistů „Sachilgan“ (rus. *Религиозная организация шаманистов "Сахилгаан"*). Viz PO šamanistov "Sachilgaan". Kontragent [online]. [cit. 2013-02-15]. Dostupné z: <http://www.k-agent.ru/?mod=obj&id=2329627>.

⁷⁴³ Celým jménem Osinská místní religiozní organizace šamanistů „Orel – Burged“ (rus. *Осинская местная религиозная организация шаманистов "Орел -Бургэд"*). Viz. OMROŠ "Orel (Burged)". Kontragent [online]. [cit. 2013-02-15]. Dostupné z: <http://www.k-agent.ru/?mod=obj&id=2329627>.

kteřá sama s některými svými nejstaršími žáky přijala své šamanské vysvěcení v severním Mongolsku.⁷⁴⁴

Ve všech uvedených případech se jedná o skupiny oficiální a zaregistrované. Kromě nich existuje, stejně jako tomu bylo v období carského Ruska a ilegálně v období komunismu, řada neformálních skupin sdružujících místní šamany, kteří se scházejí za účelem provádění významných lokálních obřadů (vysvěcení posvátných míst, tailaganů, vysvěcení nového šamana apod.). Mnozí z těchto šamanů se v minulosti pokoušeli vstoupit do některé z šamanských asociací, aby tak oficiálně zlegalizovali svoji činnost a získali k ní odpovídající administrativně a právně platné oprávnění. Vzhledem k tomu, že spolupráce s ostatními šamany nesplnila jejich očekávání, tak své členství měnili či omezili jen na formální úroveň.

Běžně se šamani rozcházelí v otázkách postupu a regulérnosti provádění obřadů. Nejčastěji mezi šamany docházelo k rozporům v chápáních kosmologie, odpovědnosti konkrétních bytostí, skupin a tříd bytostí burjatského duchovního světa.⁷⁴⁵ Navíc, nutnost být členem registrované organizace se ukázala za dobu více než patnáctileté platnosti zákona za ne zcela nezbytnou. Za celé toto období k žádnému soudnímu stíhání nelegálně působících šamanů nedošlo, mimo jiné i kvůli autoritě, které se všichni praktikující v této sféře (šamani i další esoterici) ve společnosti současného Burjatska těší.

⁷⁴⁴ Šamanů z bývalého Aginského Burjatského autonomního okruhu, kteří obdrželi iniciace v Severním Mongolsku je mnohem více.

⁷⁴⁵ Blíže viz závěrečná podkapitola [4.6.7.Hlavní diskurzy současného šamanismu na s. 244.](#)

4.6.2 SOUČASNÉ SPOLEČENSKÉ CHÁPÁNÍ ŠAMANISMU

V přehledu vývoje na poli burjatského šamanismu od poloviny osmdesátých let je zřejmá rozmanitost a variabilita šamanistických či šamanských projevů. Kontinuita jejich chápání na všeobecné úrovni byla jednoznačně přerušena a to přivedlo postkomunistickou burjatskou společnost k značným pochybnostem při určování toho, co šamanské je a co není. Došlo přitom k značnému promíchání tradičních konceptů vycházejících z burjatské instituce böö (bur. *бөө*, čes. *burjatský šaman*) a jejího ruského ekvivalentu šaman (rus. *шаман*), který však zároveň představuje instituci šamana ve stejné šíři a s ne zcela jednoznačným vymezením stejně tak, jako je tomu v ruském (respektive jakémkoliv jiném evropském) jazyce.

Zároveň určitá rezidua v tradičním, tedy předrevolučním vnímání šamanů zůstala. Jejich kontext a chápání však bylo značně ovlivněno bolševickou propagandou, jež kolísala mezi šamanem jako podvodníkem a vykořisťovatelem, který zneužívá zaostalosti a ngramotnosti obyčejných lidí, a šamanem jako zaostalým nevinným nadšencem a hlupákem reprezentujícím idealizovanou prvobytně pospolnou společnost. Oba tyto obrazy šamana, s nimiž se musela postsovětská burjatská společnost vypořádat, byly založeny na předpokladu, že šamanismus a veškerá víra v duchy, šamanské předky a božstva, navíc bez propracovaných teoretických dogmat „*je prostě snůška nesmyslů, o čemž každý moderní a vzdělaný člověk nemá pochyb*“.⁷⁴⁶ S takovými výsledky jsem se během svých terénních výzkumů mezi Burjaty zejména v prvních letech setkal nejednou. Kdykoliv jsem se u většinové zejména městské společnosti dotkl otázek šamanismu, dostával jsem přímo učebnicové odpovědi o „*nesmyslné podstatě tohoto mizejícího jevu*“. Jako názorný příklad může posloužit místní burjatský učitel předdůchodového věku, který se mi nabídl jako průvodce po informátorech ve vesnici Mogotuj v bývalém Aginském burjatském autonomním okruhu. O svém ateistickém postoji mne přesvědčil hned na samém počátku a tím spíše mě zajímala jeho reakce na bezprostřední setkání se šamanem, jehož návštěvy se chtěl zúčastnit. Šaman-kovář Aleksand Šagdurovič během ní otevřeně hovořil o svých mystických zážitcích, vizích a snech, v nichž se mísily vlivy buddhismu

i šamanismu v jednom značně nepřehledném příběhu. Po skončení našeho interview můj průvodce nevydržel a sdělil mi: „*Takové nesmysly jsem v životě neslyšel. Tohle přeci není etnografie. Co o tomhle chcete psát?*“⁷⁴⁷

Pro značnou část obyvatel zůstaly šamanské kultury do určité míry živé, ačkoliv i jejich víra byla dlouhodobou konfrontací výrazně poznamenána. To se projevilo určitým „*alibismem*“ či dvojitým přijímáním, kdy na jedné straně byly šamanské kultury brány zcela vážně, ovšem zároveň byly považovány spíše za zvyky, tradice a součást národního kulturního dědictví, které je jako takové třeba dodržovat. Příslušníci, kteří se sami často za šamanisty označují, se s místními šamanskými kultury do značné míry identifikují, ovšem ty pro ně nepředstavují duchovní cestu či živou víru, ale spíše jen pasivně akceptují tradiční šamanistická dogmata. Dodržují většinu rituálů bez potřeby jejich výkladu či interpretace. Univerzální odpověď na libovolnou upřesňující otázku obvykle zní: „*так надо делать и так надо дело совершать. И только потом все будет хорошо*“ případně „*так принято, и так богу хотят.*“⁷⁴⁸

Na druhé straně minimálně stejná pozornost jako tradičním šamanistickým postupům v rámci určité objektivitě udílena i jiným, alternativním způsobům výkladu reality. To se projevuje například v oblibě určitých logických, nebo přesněji vlastními slovy některých šamanistů řečeno „*vědeckých*“ (rus. *научный*) vysvětlování daných jevů. Intenzivní tenze po odborném, tedy jediném správném, pravdivém vysvětlení ne zcela běžně pochopitelných fenoménů představuje další dědictví marxistického materialismu. Tím se otevřela možnost nejrůznějších polovědeckých a spiritualistických výkladů, které lze svoji charakteristikou identifikovat s opožděnou vlnou New Age.

Na příkladu burjatské společnosti od osmdesátých let je patrné, že zvyky a tradice udržované bez hlubšího výkladu (jako jeden směr) a alternativní způsoby jejich interpretace (jako druhý směr) představují dva extrémy, které se však v praxi vzájemně doplňují a to zejména v těch případech, kdy se původní smysl vytratil. Burjatské šamanství v této směsi obou „*směrů*“ představuje určitou „*záruku*“ tradičního a původního výkladu reality, který ovšem navzdory

⁷⁴⁷ Z terénního výzkumu, Munkuev Bolot Cydenovič, srpen 2008, Mogojtuj, Aginský okruh, Zabajkalský kraj.

⁷⁴⁸ „*Tak je třeba postupovat a tak je třeba to zakončit*“, „*tak se tomá dělat, tak to bohové chtějí*“. Za charakteristický příklad byl vybrán citát Šamana Fjodora. Z terénního výzkumu, srpen 2004.

očekávání částečně či zcela chybí a pro dotvoření „úplného obrazu“ je pak „jako pojivo“ užito právě zlidovělých interpretací pseudovědeckých či spiritualistických teorií. Takové propojení tradic a inovací je zcela charakteristické pro žánry ústní lidové slovesnosti, k nimž vzhledem k tradiční nepísemné formě fixace šamanství má nepopíratelný úzký vztah. V současnosti se ovšem objevuje i ve své změněné formě v písemných fixacích v podobě popularizačních a rádoby odborných prací.

V předchozí kapitole bylo zmíněno několik **osvětových prací šamanů**. Ty kolísají od popularizačních religionistických esejí až po čistě spiritualistické práce jakoby kopírující západní esoterickou literaturu, které při svých výkladech v potřebě jasných odpovědí na aktuální otázky a výzvy neváhají překračovat a měnit dogmata původní a v současnosti pro většinovou společnost ne zcela pochopitelné *staré víry*. Příkladem **popularizační religionistické práce** je dílo známého *olchonského šamana* Valentina Chagdajeva. Jeho práce *Šamanizm a mirovie religii* je věnována prezentaci šamanismu v kontextu srovnávání s velkými náboženstvími Bajkalského regionu, (křesťanstvím a buddhismem), ale také islámem. Vychází z ruské religionistické literatury a z nově vydávaných prací z počátku devadesátých let a nese výrazně synkretický charakter.

Příkladem druhého extrému, tedy **novodobé spiritualistické práce založené na autorových zkušenostech**, může být například práce „ясновидушей, Шанартай Удаган Надеждой Ангаревой [napsané] со слов Учителя, Всевышнего – Бурхана.“⁷⁴⁹ Stejně jako její popis nejrůznějších aspektů duchovního světa, i ta část týkající se nejvyššího nebeského božstva, se zcela vymyká tradičnímu burjatskému přístupu. Prostřednictvím autorky „Всевышний и Творец Земли“ /*Nejvyšší a Tvůrce Země*/ sám o sobě říká : „В параллельном мире у меня много братьев и сестер, это - цивилизованное, возвышенное сообщество. В нем каждый является Творцом [...] И я царствую на этом олимпе, поскольку я создал свое Творение – Человека, в образе моего символа – Креста.“⁷⁵⁰ Jak je patrné z tohoto krátkého příkladu, jedná se o velmi individualizované pojetí synkretismu spojující koncepce z různých tradic ve

⁷⁴⁹ „ясновидки, шанартай Удаган [tj. šamaneky] Надежды Ангаревова [napsané] со слов Учителя, Nejvyššího – Бурхана [tj. boha].“ Viz ANGARAJEVA, Надежда. *Время огня: Мунче зүлүн уе сэг*. Улан-Уде, 1996, s. 4.

⁷⁵⁰ „V paralelním světě mám mnoho bratrů a sester, to je civilizované vyšší společenství. V něm je každý Tvůrce. [...] A já panuji na tomto Olympu, vzhledem k tomu, že jsem vytvořil své Dílo - Člověka v podobě mého symbolu kříže“. Ibid.

vlastní originálně fungující systém, který je tak typický pro New Age. Je třeba dodat, že takový výklad tradičních burjatských náboženství není zdaleka ojedinělý.

Pro všechny tyto práce je charakteristický obsah některých částí a témat, k nimž se autoři vyjadřují. Těmi jsou obyčejně témata patriotismu a vlastenectví včetně úcty odkazující buď k mongolským předkům nebo k zachování úcty k rodnému Burjatsku (rus. *малая родина*) (1), morální apel, zejména na problémy současné burjatské mládeže, (2), a otázka vymezování *tradičního* burjatského šamanismu (a s ní spojené kultury) k velkým náboženstvím a otázka výzvy k náboženské toleranci (3).

Vlastenectví a nacionalismus (1) v souvislosti se šamanismem vychází z všeobecně rozšířeného předpokladu, že šamanismus představuje původní skutečné náboženství Burjatů. V roli „*národního náboženství*“ tradičně v Burjatsku vystupuje tibetský buddhismus, který do značné míry představoval u Burjatů 17. – 20. století jednotící kulturní prvek. Od devadesátých let však stále více zaznívají hlasy o tom, že tibetský buddhismus je náboženství stejně tak importované do burjatské kultury, jako i pravoslavné křesťanství a že se tudíž nejedná o náboženství původní. Dvouznačnou roli v tom hraje i boj Tibeťanů za nezávislost vedený exilovou vládou v Dharamsale v čele s bývalou hlavou státu, hlavním představeným tibetské buddhistické sekty Gelugpa. V postavení Tibeťanů a Burjatů je některými aktéry spatřována paralela a tedy také společné pouto. Na druhou stranu však například v období, kdy se schylovalo ke zrušení autonomie obou burjatských autonomních okruhů, velmi často zaznívaly názory, že by se Burjati místo sledování aktivit J. S. Dalajlamy měli více starat o vlastní tradice a svoji suverenitu.⁷⁵¹

S podobným způsobem vlastenectví jsem se mnohokrát setkal zejména mezi šamany a šamanisty v některých organizacích. „*Naši Bohové dlouho spali a všichni se stali buddhisty, křesťany. V křesťanství ani buddhismu žádní skuteční bohové nejsou, jsou to vymyšlení bohové. Nemají žádnou skutečnou moc. Naši staří bohové jsou ale mocní, a nyní se probouzejí. A jak se probouzejí a vidí, co se tady zatím*

⁷⁵¹ Uvedená tvrzení nereflektují většinový názor a slouží výhradně jako ilustrační citát reprezentující určitou skupinu. Z terénních výzkumů, 2004 a 2008.

*stalo, že je nikdo neuctívá, tak se zlobí. Zlobí se, že na ně jejich potomci, jejich národ zapomněli.*⁷⁵²

V aktivitách šamanských asociací je zdůrazňován patriotismus také **v souvislosti s lokálními kulty**. Uctívání významných místních božstev, které se od osmdesátých let těší mezi burjatskými šamany a šamanisty zvláštní oblibě, je **kult Třináct severních Nojonů** (bur. *Арһын 13 ноёд*) čili *kult Třinácti severních Chatů*. V současném pojetí se jedná o třináct potomků Nebešťanů, kteří obývají významná místa historického Burjatska „*odkud dohlížejí na své země a své potomky.*“⁷⁵³ V různých místních variantách však existují i odlišná pojetí kultu nebeských potomků - chatů, jejichž jména nejrůznějším způsobem variují.⁷⁵⁴ Vždy mezi těmito nejdůležitějšími vládci Bajkalské oblasti vystupují Bucha-Nojon, vládci řek Angary a Leny, vládci Bajkalu a ostrova Olchon a vládci hor Tunkinské a Barguzinské doliny.⁷⁵⁵

Na všeobecné, celospolečenské či laické úrovni z uvedených třinácti božstev bezesporu nejvýznamnější roli hraje **kult jezera Bajkal**. To tradičně společně s ostrovem Olchon v jeho středu a s posvátnou horou Šamankou (rus. *Шаманка*, bur. *Бурхан чоло*) představuje srdce historického etnického Burjatska,⁷⁵⁶ okolo nichž „*из века в век [...] жили монгольские племена, предки бурятского народа.*“⁷⁵⁷

Skutečnost, že Bajkal, který vznikl uprostřed tektonicky aktivní Bajkalské riftové soustavy, je nejhlubším jezerem světa, z něho dělá v očích Burjatů exkluzivní místo. Fakta přírodních věd navíc mu přisuzují i další zvláštnosti, například, že se jedná o největší zásobárnu pitné vody na světě, specifický ekosystém s řadou endemitů apod. Ve výsledku vzniká obraz Bajkalu jako světově unikátního místa, které přímo vyvolává pocit osudové předurčenosti: „*Именно с Байкалом связаны глобальные перспективы устойчивого развития России*

⁷⁵² Z terénního výzkumu, Viktor Doržijevič, Ulan-Ude, Chužir, srpen 2008, 2009.

⁷⁵³ Ibid.

⁷⁵⁴ Blíže například MICHAJLOV, T. M. *Iz istorii burjatskogo šamanizma: s drevnejšich vremen po XVIII v.* Novosibirsk: Nauka, 1980, s. 300 – 301.

⁷⁵⁵ O současné šamanské variantě kultu například viz CYDENOV, E. M. *Kul't trinadcati severnykh nojonov v burjatskom šamanizme. Novyj istoričeskij vestnik.* 2011, č. 29. Dostupné z: <http://cyberleninka.ru/article/n/kult-trinadtsati-severnykh-noyonov-v-buryatskom-šamanizme>. Blíže viz [poznámka 755 na str. 216](#).

⁷⁵⁶ (rus. *историческая этническая бурятия*), představuje území, které ovládali předkové Burjatů do příchodu Rusů.

⁷⁵⁷ „*po staletí, žili mongolské národy, předkové burjatského národa.*“ Viz ANGARAJEVA, Naděžda. *Vremja ognja: Munche zulyu ue sag.* Ulan-Ude, 1996, s. 30.

и нашего края, решение национально-региональных проблем...“.⁷⁵⁸ Samostatným tématem je duchovní vyvolenost Bajkalu, jakožto „Сердце мира, [či] Сердце земли,“⁷⁵⁹ „космический абсолют, и мы живущие на берегу Священного Байкала, должны научиться жить по законам Духа Байкала. Господство Духа есть великий космический закон, есть закон устойчивого развития. (...) Байкал очищает нашу душу и возвышает духовность, он пробуждает в нас чувство меры и предосторожности.“⁷⁶⁰

V tradičním burjatském pojetí není Bajkal chápán jako jezero, nýbrž jako moře či oceán (bur. *Далай, Байгал далай*) a jeho vládce je označován jako Dalaj Lusan chan (bur. *Далай Лусан хаан*). Označován bývá také jako Dajr Sagaan Nojon (bur. *Дайр Сагаан ноён*) či jako ženské božstvo Abaj Sagaan chatan (bur. *Абай Сагаан хатан*), jako například u Echiritských či Bulagatských Burjatů. Vládce Bajkalu je obvykle představován velmi podobně jako sám vládce vodních bytostí Uha Lusan (bur. *Уха Лусан*), tedy jako bělovlasý stařec v bílém oděvu žijící ve svém stříbrném paláci na dně oceánu. V burjatském šamanském panteonu má pro místní obyvatele velký význam, jelikož je spojován s dostatkem vláhy a vydatností pramenů a řek. Jako zdroj čisté vody byl mongolskými nomády Bajkal vždy asociován se zdrojem života, který se kolem takových míst vždy soustředil. Tradičně byl uctíván jak pastevci, kterým poskytoval hojné pastviny, tak později i zemědělci, jimž pomáhal zajistit bohatou úrodu. Na březích Bajkalu je jeho vládci každoročně věnován speciální Tajlagan, během kterého jsou obětovány výhradně bílé obětiny a žádný alkohol ani maso.⁷⁶¹

Otázka etnické příslušnosti je velmi často zdůrazňována **v kultu Čingischána**, ačkoliv ten u Burjatů zdaleka nedosahuje takové úrovně jako u sousedních obyvatel Mongolska. Čingischán v burjatském šamanistickém panteonu žádné

⁷⁵⁸ „Právě s Bajkalem jsou spojeny globální perspektivy udržitelného vývoje Ruska i našeho kraje, řešení národnostně-náboženských problémů...“ MANTATOV, V. V. Velikij duch Bajkala i filosofija razuma. In: GOMBOJEV, S. Ž. *Pod večno sinim nebom: vody, tradicii, daty: šamanskij religioznyj kalendar’*. Ulan-Ude: Respublikanskaja tipografija, 2003, s. 8-9.

⁷⁵⁹ „Srdce Světa [...] Srdce Země“. Viz ANGARAJEVA, Naděžda. *Vremja ognja: Munche zulyн ue sag*. Ulan-Ude, 1996, s. 30.

⁷⁶⁰ „Kosmický absolut, a my, kteří žijeme na břehu Bajkala, měli bychom se naučit žít podle zákonů ducha Bajkala. Vládce duch je veliký kosmický zákon, je to zákon udržitelného rozvoje. [...] Bajkal očisťuje naši duši i povyšuje duchovnost, probouzí v nás pocit správné míru a obezřetnosti.“ MANTATOV, V. V. Velikij duch Bajkala i filosofija razuma. In: GOMBOJEV, S. Ž. *Pod večno sinim nebom: vody, tradicii, daty: šamanskij religioznyj kalendar’*. Ulan-Ude: Respublikanskaja tipografija, 2003, s. 9.

⁷⁶¹ Popis takového tajlaganu organizovaného obyvateli obce Tory v Tunkinské dolině v roce 2000 lze najít například v článku Šaglanova, Olga. *Svjaščennyj Bajkal v tradicijach Burjat*, In: *Pod večno sinim nebom: vody, tradicii, daty*. UU 2003, 73 - 78.

významné místo nezastává. V obřadech, které jsou Čingischánovi obětovány, většinou vystupuje v roli významného předka a jako takový bývá invokován případně vtělován při významných příležitostech. Na celospolečenské úrovni vztah Burjatů k Čingischánovi variuje ve dvou módech. V prvním případě, jakožto tvůrce Mongolského státu představuje ústřední osobu celého konceptu „*sjednoceného Mongolska*“. Na základě záznamů z Tajné kroniky Mongolů je obvykle zdůrazňován „*burjatský*“ původ jeho matky Höelün, která údajně pocházela z „burjatského rodu“ Burdun-Šono⁷⁶² v oblasti obývané Lesními národy. Toto pojetí je založené na sebeidentifikaci Burjatů jakožto jednoho z „*mongolských národů*“. Na druhou stranu však existují i přístupy, které naopak zdůrazňují hrdinský odpor některých Lesních národů proti mongolským výbojům. Nejvíce v nich vynikli Merkité, kteří obývali oblasti jižněji od jezera Bajkal.⁷⁶³ Celkově ovšem platí, že v šamanismu kult Čingischána žádnou ústřední roli nehraje a pokud se v něm objevuje, pak spíše jako významná osoba, „*předek národa*.“

S problematikou vlastenectví souvisí také **téma morálky a působení na mládež** (2), která „*představuje budoucnost burjatského národa*.“ Z šamanského hlediska jsou v ní nejčastěji připomínány výzvy k předávání a obnovování tradičních hodnot a kultury burjatských předků stejně jako znalost burjatské mytologie, posvátných míst, panteonu, obřadů a v neposlední řadě také vlastních genealogií. „*Сегодня оздоровление общества зиждется на основе морали «Все в меру». Это и является основной задачей всех религиозных конфессий республики и Байкальского региона. По этому надо знать и чтить божьи законы, каноны, беречь природу, священный Байкал, учить правильной морали, родному языку.*“⁷⁶⁴

Tradice tématu vymezení burjatského šamanismu vůči velkým náboženstvím sahá až do devatenáctého století, kdy se poprvé objevila i v dizertační práci „*первого бурятского ученого*“ Dorži Banzarova. Podle jeho

⁷⁶² Například Čingischan i jeho mat'. In: Radio svoboda [online]. [cit. 2013-04-25]. Dostupné z: <http://www.svoboda.org/content/blog/24693033.html>.

⁷⁶³ Například viz Predki burjatov borolis's vojskami Čingischana. *Plam.ru: onlajn biblioteka* [online]. [cit. 2013-04-21]. Dostupné z: http://www.plam.ru/hist/pokorenie_sibiri_ot_ermaka_do_beringa/p15.php.

⁷⁶⁴ „*dnes se uzdravení společnosti zakládá na mravním ponaučení, všeho s mírou. To také bylo základním cílem všech náboženských vyznání republiky i Bajkalského regionu. Proto je třeba znát a ctít boží zákony, ochraňovat přírodu, posvátný Bajkal, učit správnou morálku a rodný jazyk.*“ Viz BAZAROV, B. D. *Tainstva i praktika šamanizma*. Ulan-Ude: Respublikanskaja tipografija, 2003, s. 42.

teze se burjatský šamanismus jako vlastní konfese, původní a mezi lidem udržované náboženství vymezilo teprve vůči buddhismu, jež se šířilo mezi vzdělanými příslušníky aristokracie stepních Burjatů.⁷⁶⁵

Také v současném burjatském šamanismu lze najít řadu prvků přejatých z velkých náboženství, které se v různé míře do šamanského systému integrovaly buď jako zcela nové prvky či jako používané inovace.⁷⁶⁶ Příkladem může být problematika *karmy*⁷⁶⁷ či otázka *převtělování*⁷⁶⁸ převzatá z buddhismu či koncept hříchu, využívání ochranné funkce křesťanského kříže nebo představa jediného všemohoucího Boha, svatých či andělů, které pocházejí z křesťanství.⁷⁶⁹

U mnoha skupin Burjatů tak existují jakoby paralelní představy, odpovídající různým náboženským koncepcím, a ačkoliv si zdánlivě mohou odporovat, prakticky jsou zcela integrovány v jakýsi jediný systém.⁷⁷⁰ Zdůrazňovaná témata současných burjatských šamanistických prací společně směřují k určitému objasnění kompromisního charakteru tohoto synkretického náboženského systému. Šamanismus si v nich nikdy neklade exkluzivní právo na výklad světa, problémů a jejich řešení tak, že by se oddělil od aktuálního kulturního kontextu. Naopak, na pozadí určité všeobecné morálky, univerzálních lidských hodnot a respektu k alternativním výkladům, nalézá své místo pro vlastní interpretaci reality. Lze v nich najít jednoznačné emancipační tendence, kdy se šamanismus nestaví „nad“ jiná náboženství, tak jako to činí ona, ale pokouší se je spojit či doplnit a tím vlastně překonat jejich limity. „...*будь он шаман, или поп, или лама (независимо от званий), прежде всего должен быть образованным человеком, со светлыми духами, трезвым умом.*“⁷⁷¹ „Svět je jako strom a náboženství jsou jako listí. Strom je plný listí. A ten strom, svět či skutečnost, ty listy vyživuje. A každý ten lístek uvnitř vypadá jako vlastní svět, jsou si podobné

⁷⁶⁵ Černaja vera, ili šamanstvo u mongolov. BANZAROV, Dorži. *Sobranije sočinenij*. 2. dop. izd. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 1997, 239 p. ISBN 57-623-1014-0, s. 29-56.

⁷⁶⁶ Členění inovací blíže viz DARCHANOVA, A. I. *Šamanizm burjat Predbajkal'ja v postsovetskij period: social'nyje funkcii, tradicii i novacii*. Ulan-Ude, 2010. Avtoreferat disertacii na coiskanie učenj stepeni kandidata istoričeskich nauk. BGU, kafedra Vseobščej istorii. Vedoucí práce A. D. Cybiktarov, s. 18-19.

⁷⁶⁷ Například ANGARAJEVA, Naděžda. *Vremja ognja: Munche zulyň ue sag*. Ulan-Ude, 1996, s. 13-18.

⁷⁷¹ Ta je u Burjatů široce rozšířené nejčastěji ve vlastním rodu či rodině. Z terénních výzkumů 2004 – 2009.

⁷⁶⁹ ANGARAJEVA, Naděžda. *Vremja ognja: Munche zulyň ue sag*. Ulan-Ude, 1996.

⁷⁷⁰ Příkladem může být postřeh britské novinářky a cestovatelky Anny Reidové uvedený [na straně 184 v podkapitole „4.5.1 Tendence k synkretismu v burjatském šamanismu“](#).

⁷⁷¹ „*Ať je šaman, nebo pop, nebo lama (nezávisle na názvu), především by měl být vzdělaným člověkem, se světlou duší, střízlivou myslí.*“ BAZAROV, B. D. *Tainstva i praktika šamanizma*. Ulan-Ude: Respublikanskaja tipografija, 2003, s. 15

a přitom je každý jiný. A každý patříme do nějakého listu, který si sami určíme podle toho, kde jsme se narodili.“⁷⁷²

4.6.3 FORMY SOUČASNÉHO BURJATSKÉHO ŠAMANISMU-

Při shrnutí nejmarkantnějších procesů, které doprovázely šamanskou revitalizaci od poloviny osmdesátých let, lze **vymezit několik hlavních skupin vyznavačů** šamanských kultů, které se až do současnosti zformovaly.

Tradiční kategorie, které by bylo možné rozeznat již na přelomu 19. a 20. století **podle podílu aktivní role** v těchto kultech. Základní dvojice **šaman**, jakožto aktivní účastník a specialista na obřady a **šamanista** jako vyznavač, který není specialistou na obřady. V současné ruské odborné terminologii bývá tato dvojice někdy doplněna ještě třetí kategorií, tzv. **šamanizujícími** (rus. *шаманствующими*), tedy těmi, kteří sice nejsou exkluzivními specialisty na šamanské obřady, nicméně mají práva řadu obřadů uskutečňovat. Na rozdíl od předchozích dvou kategorií, které se běžně užívají i v nejširší burjatské společnosti,⁷⁷³ v případě tzv. šamanizujících se jedná o souhrnnou čistě odbornou kategorii, která zatím v běžném diskurzu nezakořenila. Z toho vyplývá určitá nejednoznačnost ve vztahu ke kategoriím užívaným samotnými Burjaty, respektive různými skupinami burjatských šamanistů. Například řada „šamanizujících“ je ve svých společnostech považována za šamany, v jiných případech za obřadní specialisty, léčitele, hadače či kartárky, jež mnohdy s tradičním šamanstvím ani zcela souviset nemusejí.

Ani chápání šamanů v současné burjatské společnosti není jednoznačné. Bez jakýchkoliv pochybností jsou za ně považováni vysvěcení nositelé šamanského utcha. Problematika utcha, tradičního práva k šamanství je v současnosti ovšem velmi často interpretována zcela odlišně, než jak tomu je ve většině předrevolučních etnografických popisů. Ačkoliv u některých šamanů existují

⁷⁷² Z terénního výzkumu, Bair Žambalovič, Ulan-Ude, srpen 2009.

⁷⁷³ Ekvivalenty v burjatštině jsou v prvním případě termín Boo (bur. *Бөө*), v druhém případě označení „Vyznavač šamanismu“ (bur. *бооны шашны итгээч*). Cybik Dambajev, chat poskypu, Praha, Ulan-Ude, 5. března 2013.

pojetí rodového utcha, které se podle tradice optimálně dědí z generace na generaci,⁷⁷⁴ dnes je utcha častěji chápáno jako fakt, že jedinec měl mezi svými předky nebo příbuznými šamana, což mu samo o sobě dává potenciál k projevení dalších symptomů šamanské nemoci. Uvolnění těchto striktně patrilineárních způsobů předávání utcha došlo do takové míry, že utcha může být v některých případech předáno dokonce nejen v rámci filiačních vztahů, ale i prostřednictvím vztahu kolaterálního.⁷⁷⁵ Ve všech těchto případech lze hovořit o plnohodnotných šamanech, jelikož jsou za ně považováni jak ostatními šamanisty, tak také dalšími šamany.

Zcela běžně, stejně jako v minulosti, existuje celá řada **nevysvěcených šamanů**, kteří mají, nebo deklarují tradiční právo utcha ve svém rodu, respektive mezi svými předky. Tito šamani však ve srovnání s předchozími nejsou většinovou společností uznáváni jako zcela plnoprávní a například nemohou uskutečňovat řadu šamanských obřadů, zejména těch větších. Běžně se však specializují na nejrůznější menší obřady hádání, léčení, přivolávání duše, obětování nápojů, jídla, v některých případech dokonce i živých zvířat.

Jak bylo již naznačeno, **za šamany** bývají velmi často **označováni i další duchovní specialisti**, kteří se vymykají jiným běžným kategoriím, jako třeba léčitelé, hadači, obřadníci či kartářky. Nepřehlednost se navíc zvyšuje tím, že mnozí z nich mají nebo deklarují šamanské předky a někteří dokonce přijali šamanské vysvěcení, ačkoliv jejich běžná praxe tomu vůbec nenasvědčuje. Během své návštěvy Čity v září 2008 jsem získal kontakt na místního maséra, který byl zároveň považován za lidového léčitele (bur. *баряашин*). V průběhu našeho interview postupně vyplynulo, že se jedná o šamana s nižším stupněm vysvěcení, kterým prošel v nedalekém Aginském BAO. Z šamanské symboliky používal pouze stříbrný náramek, který je atributem bílých šamanů. Jeho pracovna, masérský salon, stejně jako rétorika, kterou používal, však o jeho šamanství navenek nic neprozrazovala.

S jiným příkladem obdobné specialistky jsem se zprostředkovaně setkal v létě 2006. *„Minulý týden jsem byla u šamanky. Chtěly jsme se zeptat na sestru a nějaké*

⁷⁷⁴ Blíže viz MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saeel Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, 14-17.

⁷⁷⁵ Jednalo se o případ, kdy bylo šamanské utcha zděděné od zemřelého manžela. Z terénního výzkumu 2008.

její problémy. Vůbec jako šamanka nevypadala, neměla žádné ty věci. Byla to Burjatka, měla karty a všechno nám řekla. Mluvila o sestřině otci. Byly jsme překvapené. Říkala, že byl muslim a že už je mrtvý. Je prý třeba jej uctít a je třeba to udělat tak, aby to odpovídalo jeho víře. Budu muset jet do nějakého města, kde je mešita. Pak bude všechno v pořádku.“⁷⁷⁶ V uvedeném příkladu je hned několik zajímavých momentů. Jednak je to jeden z příkladů potvrzující, jakým způsobem burjatští laici chápou instituci šamana, tedy jako specialisty obdařeného mimořádnými duchovními schopnostmi, který stojí mimo rámec velkých náboženství. Za další, šamanka, která hádala z karet, přitom používala charakteristický znak „šamanského diskurzu“ a to když příčinu problémů mladé ženy spatřovala ve vztahu k duchům předků, v tomto případě vlastního neznámého otce. Další charakteristický moment pro současný burjatský šamanismus lze rozpoznat i v tom, že šamanka zdůrazňovala respekt k náboženské příslušnosti ducha předka, který musí být v obětovaném rituálu dodržen. V tomto případě tak podle šamanky měl být proveden obřad podle pravidel konfese, k níž duch předka náležel. Obdobný postup je běžný ve všech šamanských obřadech obětování duchům předků, obvykle jsou za tímto účelem rozlišovány obětiny toho, zda byl předek šaman, šaman-kovář či lama.⁷⁷⁷

Naopak řada náboženských obřadníků za šamany obvykle považována není, přestože provádějí některé jednodušší obětní obřady, pro jejichž provádění je třeba mít v některých případech i příslušné dědičné právo utcha. Jedná se například o tzv. **Chadaša** (bur. *Хадаша*) specifickou skupinu obřadníků, s níž se lze setkat výhradně v Tunkinské dolině.

Jiný způsob členění současných šamanů vychází z toho, kdy byli vysvěceni. Jsou tak rozlišováni šamani, kteří se šamanstvím zabývali již v období před revolucí od šamanů, kteří se jimi stali až po uvolnění politické náboženské kontroly koncem perestrojky nebo později. I. A. Darchanova na příkladu předbajkalských burjatských šamanů⁷⁷⁸ právě takovým způsobem rozlišuje tzv.

⁷⁷⁶ Z terénního výkumu, Rima Sandamova, Ulan-Ude, srpen 2004.

⁷⁷⁷ Například kižinginský šaman Fjodor rozlišoval obětiny podle barvy košile, kdy například červená košile byla obětována předkům-buddhistům, modrá zase předkům šamanistům. Z terénního výkumu, Kižinga, červenec 2006).

⁷⁷⁸ V jejím případě se jedná výhradně o šamany žijící ve vybraných lokalitách Předbajkalska, tedy nikoliv potomky rodů předbajkalských Burjatů, kteří v různých periodách od 17. století přikočovali do Zabajkalska. Srov. DARCHANOVA, A. I. Šamanizm burjat Predbajkal'ja v postsovetskij period:

šamany konservativní (rus. *шаман-консерватор*), neboli šamany starého pokolení a **šamany progresivní** (rus. *прогрессивный*), kteří přijali vysvěcení ne dříve než v devadesátých letech.⁷⁷⁹ Skupinu šamanů progresivních dále podle jejich tendence k inovacím člení na **šamany ortodoxní** (rus. *ортодоксальный*), kteří projevují trend k inovacím a obnovování tradic, které byly zapomenuty a **šamany „strážce“** (rus. *хранител*), kteří se snaží udržovat šamanství bez dalších změn.

Uvedenou klasifikaci, vzhledem k hloubkovému charakteru sběru informací a nadstandardní znalosti terénu, které navíc postihují celé období šamanské revitalizace od poloviny osmdesátých let až do současnosti, lze do značné míry použít i pro šamany zabajkalské. Ačkoliv se sama autorka pokoušela o srovnání situace také se Zabajkalskými Burjaty, použila jako srovnávací skupiny Tunkinské Burjaty (na základě děl Olgy Šaglanovové) a skupinu Aginských Burjatů (na základě prací Zorikta C. Budažapova), které ovšem představují dvě velmi specifické skupiny Burjatů ne zcela reprezentující zabajkalskou většinu.

Na základě terénních výzkumů uskutečněných autorem této dizertace v letech 2004 – 2009 v nejrůznějších oblastech etnického Burjatska bude na zmíněném principu uvedená klasifikace upravena a rozvedena. Zcela nezpochybnitelné je základní členění na **staré šamany** a **nové šamany**, tedy ti kteří byli šamany již před politickými změnami a ti, kteří se jimi stali až později.⁷⁸⁰

Starí šamani, kteří obvykle v ilegalitě prováděli některé omezené rituály, se zachovali v nejrůznějších oblastech v celé Bajkalské oblasti a to jak v Předbajkalsku, kterému je tradičně prisuzována charakteristika „oblasti obývané šamanisty“, tak také v Zabajkalsku (současná Republika Burjatsko a Zabajkalský kraj), kde převažuje spíše buddhismus. Důležitou roli při tom sehrály v první řadě oblasti, které byly obývány předbajkalskými rody, které se do Zabajkalska přesunuly v různých vlnách od 17. do 20. století a buď obývaly celé oblasti (Tunkinská dolina, Barguzinská dolina, jihovýchodní pobřeží Bajkalu), nebo jednotlivé menší ostrůvky na úrovni obcí (například obec Zagustaj

social'nyje funkcii, tradicii i novacii. Ulan-Ude, 2010. Avtoreferat dissertacii na coiskanie učenoi stepeni kandidata istoričeskich nauk. BGU, kafedra Vseobščej istorii. Vedoucí práce A. D. Cybiktarov, s. 14.

⁷⁷⁹ Ibid, s. 16-17.

⁷⁸⁰ Obdobné členění také viz ŽUKOVSKAJA, N. L. Šamanizm v Burjatii. ABAJEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004, ISBN 5020098566, s. 390.

(rus. *Зазыма*, bur. *Зазаһама*)⁷⁸¹ v Kižinginském rajonu RB). Zatímco větší oblasti předbajkalských přesídlenců nikdy nepodlehly vlivu tibetského buddhismu do takové míry, že by jejich šamanské tradice vymizely zcela, situace v malých subetnických ostrůvcích byla odlišná, jelikož se mnohem silněji projevovaly rozdíly mezi nimi a buddhistickou okolní majoritou.⁷⁸² Jinou situaci pak představovali vlastní zabajkalští (chorinští) šamanisti, kteří se zachovali v odlehlých oblastech, jako například ve zmíněné Aginské oblasti či jinde.

Pro šamany, kteří začali působit již v období komunismu je charakteristické, že značně omezili veškerou viditelnou šamanskou atributiku a symboliku, stejně jako byla maximálně omezená obřadnost a vysvěcování nových šamanů, pokud to nebylo zcela nevyhnutelné. Šamanské obřady byly různým způsobem skrývány nejčastěji jako uzavřená rodinná setkání či výlety do přírody a velmi pečlivě byli vybírání jejich účastníci, aby se předešlo případným problémům.⁷⁸³

Po revoluci tak převážná většina těchto šamanů zůstala i nadále v utajení a vznikl určitý rozpor při pokusech o větší publicitu šamanismu, s níž přišla nová generace šamanistů a šamanů.⁷⁸⁴ Ta se však od začátku začala dělit (podle uvedeného členění Darchanovové) na iniciativní šamany a šamany tradiční, kteří spíše pasivně pokračovali v místní tradici a svým charakterem i v tradici starých šamanů.

Noví šamani devadesátých let byli právě těmi, kdo rozhýbali celý revitalizační proces se všemi jeho charakteristikami, **jak bylo popsáno v první podkapitole**. Z těchto nových šamanů první generace se postupně zformovala novodobá šamanská elita, která byla průběžně přijata za šamanské autority a to právě díky jejich společenské, publikační, osvětové i politické aktivitě. Oproti nim tradiční šamani zapadli na pozadí, a ačkoliv se mnozí z nich snažili určitým způsobem přiblížit těmto revitalizačním procesům, část si zachovala i v rámci takové spolupráce značnou nezávislost.

⁷⁸¹ Zagustaj živet odnoj sem'ej. Bajkal 24: *Informacionnyj portal* [online]. 2010, 04.05.2010 [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: <http://www.baikal24.ru/page.php?action=showItem&type=article&id=9124>.

⁷⁸² Z terénního výzkumu, Kižinga, Žargal Cybykova, červenec 2008.

⁷⁸³ Například z terénního výzkumu, Jekatěrina Zajganova, Charbjaty, srpen 2008.

⁷⁸⁴ To odpovídá výsledkům výzkumů, které v Tunkinské dolině počátkem devadesátých let provedla Pavlína Brzáková, s níž se místní šamanská autorita dlouho odmítala setkat. Viz BRZÁKOVÁ, Pavlína. Buddhismus, fragmenty šamanismu a jejich funkce ve společenské struktuře burjatského venkova. In: *Studia Ethnographica VIII*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1994, s. 157-164.

V šamanismu, stejně jako i jiných asijských duchovních tradicích, hraje **postavení učitele** (bur. *багша*) zcela klíčovou roli a tu je třeba hledat také při chápání rozvoje šamanských tradic a procesu revitalizace, jelikož právě na učiteli nejvíce závisí, jakým způsobem šamanské tradice předává. Úpadek šamanismu v období komunismu a následný duchovní boom způsobily, že nositelů šamanských tradic v devadesátých letech bylo velmi málo. Adepti-budoucí noví šamani tento deficit řešili různým způsobem. Část z nich zůstala odkázána ve vzdělávání sama sebe, případně na zdroje informací zafixované v literatuře. Mnozí začali hledat své šamanské učitele i mimo své domovské oblasti. Zejména pro šamanismus Zabajkalských Burjatů v tomto ohledu klíčovou roli sehrály šamanské tradice, které byly zachovány v severním Mongolsku a kam se za svými učiteli v devadesátých letech vydávala značná část budoucích osobností šamanské scény v Burjatsku.

4.6.4 FUNGOVÁNÍ ŠAMANSKÉ ASOCIACE NA PŘÍKLADU TENERI

Původně neformální sdružení začalo vznikat kolem osobnosti aginského šamana Baira Žambaloviče Cyrendoržijeva, jeho nejbližších spolupracovníků a nejstarších studentů. V roce 2001 vznikla ***náboženská skupina šamanů „Tengeri“*** (rus. *религиозная группа шаманов «Тэнгэри»*), která deklarovala společné cíle, tedy *„оказание духовной помощи коренному населению, ведение работы по возрождению шаманских традиций, учений и обычаев“*.⁷⁸⁵ Ta byla v srpnu v roce 2003 oficiálně zaregistrována jako ***„náboženská organizace šamanů“***⁷⁸⁶ ***Tengeri“***.⁷⁸⁷ V období mých terénních výzkumů, kdy jsem tuto skupinu studoval mezi lety 2006-2009, měla kolem 60-80 registrovaných

⁷⁸⁵ „poskytnutí duchovní pomoci původnímu obyvatelstvu, práce na obnovování šamanských tradic, učení i vyučování.“ Viz Glavnaja. *Religioznaja orgaizacija šamanov "Tengeri"* [online]. [cit. 2013-03-16]. Dostupné z: <http://tengeri.ucoz.ru/index/0-2>.

⁷⁸⁶ Ve zkratkách se běžně uvádí jako ROŠ nebo MROŠ, kdy je k označení přidáno ještě „místní“. Ibid.

⁷⁸⁷ Želko Jokič interpretuje název organizace jako zkráceninu Chuče Munche Tengeri. Viz JAKIČ, Želko. Rejuvenating Buryat Shamanism: Trance, Initiation and the Quest for identity. In: *Shamans unbound: a series of books on the advances in the studies of shamanism / International Society for Shamanism Research*. Budapest: Akademia Kiado, 2008, s. 41-62. Bibliotheca Shamanistica: a series of books on the advances in the studies of shamanism / International Society for Shamanism. ISBN 9789630586618/ISSN 1218-988x, s. 42. Existuje však i další organizace s názvem Munche Tengri, která sdružuje šamany v Aginskoe a okolí.

členů.⁷⁸⁸ Převážná většina z nich v uvedené periodě žila na území hlavního města Burjatska v Ulan-Ude, z části se sem přestěhovala nebo dojížděla aspoň na určité období roku, bylo tomu tak právě proto, že se zde nacházelo hlavní centrum organizace a s tím také zkušené šamani, kteří dokázali pomáhat těm začínajícím. Velká část tengrijských šamanů jsou vysokoškolsky vzdělaní lidé, mezi kterými lze nalézt lékaře, psychology, historiky, inženýry i bývalé podnikatele. Organizace sdružuje i menší část venkovských šamanů, kteří s organizací v různé míře spolupracují.

Oficiální sídlo tengerijských šamanů bylo do roku 2007 v centru hlavního města Ulan-Ude, kde se kromě kanceláří nacházely jednotlivé „ordinace“ (rus. *приёмная*).⁷⁸⁹ Od roku 2008 pak sídlí na okraji města „*Na Komuškách*“. Součástí nového areálu „*šamanského centra Tengeri*“ se stal rozlehlý pozemek o rozloze 1,6 hektarů.⁷⁹⁰ Kromě budovy nového centra se v areálu nacházely také další menší domky pro přijímání klientů a před hlavní budovou velké ovo s devíti šamanskými serge ve dvou řadách po jeho stranách.⁷⁹¹

Tengrijské šamani pak využívají za městem nedaleko obce Světlij ještě další území, které se nachází mimo trvalé osídlení. Toto místo se nazývá „na poljanach“ a během letní sezony se na něm realizuje většina iniciačních šamanských obřadů, obvykle určených pro ty zájemce, kteří sami nemají vlastní vhodné místo pro jejich uskutečnění.

Sdružení Tengeri je centrálně řízená organizace, v níž hlavní šaman představuje zároveň předsedu sdružení a jeho nejstarší žáci zástupce vedení. Pro organizační potřeby sdružení používá **krátkodobý a dlouhodobý plán akcí či kalendář obřadů**. Na krátkodobé (měsíční) úrovni se jedná o plány služeb v centru pro potřeby potenciálních klientů a to včetně nočních služeb. Na každý měsíc jsou naplánovány také pravidelné obětní obřady vodním duchům, kovářským ochráncům, obřad uctění ohně.

Na dlouhodobé (celoroční) úrovni jsou plánovány velké obřady-tajlagany, obětované významných božstvům, jež jsou prováděné na území samotného

⁷⁸⁸ Z terénních výzkumů, 2006-2009. Podle údajů Želko Jokiče sdružovala organizace v roce 2005 47 šamanů. Viz *ibid*, s. 43.

⁷⁸⁹ Blíže viz HAVLÍČEK, Marek. Z deníku etnologa Marka Havlíčka: Šamani na Bajkale (1. část).

Československý ústav zahraniční. 2007, červen, s. 15-18.

⁷⁹⁰ Během budování nového centra vznikla řada problémů. Viz například *Zakon ili samoupravstvo? Inform-polis*. 13. avgusta 2008 g., 33 (828), s. 7.

⁷⁹¹ Situace k létu 2009. Viz příloha fotografická příloha č. 1: Šamanské centrum Tengeri.

centra (obvykle jarní a podzimní tajlagan), a nebo na nejvýznamnějších posvátných místech po celém etnickém Burjatsku. Jedná se o posvátná místa Třinácti severních Chatů (ostrov Olchon, posvátná skála Bucha Nojona v Tunkinské dolině), ale také některá další, jako například „*Pět prstů*“ (bur. *Табан зурбан*) nedaleko obce Galtaj v Muchušibirském rajonu nebo u Čilsanu nedaleko Kižingy.

Velké obřady pro šamanskou organizaci představují také hlavní způsob „šamanské osvěty obyvatelstva“ a propagaci svých aktivit v podobě názorné ukázky. Tomu odpovídá jejich průběh. Na začátku každé takové akce se seřadí všichni šamani, případně další organizátoři a čestní hosté a hlavní uvaděč celého programu je postupně představí ostatním účastníkům a divákům a pomocí amplionu informuje a instruuje šamany i návštěvníky před každou fází obřadu. Obdobný proslov má uvaděč i na konci obřadu. Obyčejně účast na takovém obřadu pro většinu lidí představuje určité seznámení se a teprve na základě něho začnou postupně navštěvovat šamanské centrum či nějakého šamana.

Kultovní šamanský systém Tengrijských šamanů svým charakterem odkazuje k tradicím Zabajkalských a Severomongolských Burjatů. Pro ně je charakteristická bohatá šamanská atributika a kult vycházející z burjatské mytologie o vyšších božstvech - Tengrech a jejich potomcích Chatech. Tengrijské šamani mají plný devítistupňový vysvěcovací systém, ale v době provedených terénních výzkumů ani jeden šaman neměl všechna zasvěcení. „*Plná zasvěcení měl můj učitel v severním Mongolsku. Ten se dokázal vznášet, měnit počasí, ovládat zvířata. To zatím neumíme,*“⁷⁹² a systematickým rozvojem svých šamanských aktivit chtějí dosáhnout toho, že „*will be able to 'fly again' and remember once they have acquired more power and experience*“.⁷⁹³ Podobně si šamani kladou za cíl, aby byli do budoucna schopni komunikovat a „*pouštět do sebe*“ nejen vlastní předky, ale i nejvyšší božstva. V současnosti hlavní a nejzkušenější z nich dokáží během svých transů ve svém těle zpřítomnit z vyšších božstev pouze vnuky Nebešťanů Chany (bur. *хам* rus. *ханы, хамы*), kteří obývají střední svět.

⁷⁹² Z terénního výzkumu, Bair Žambalovič, Ulan-Ude, srpen 2008.

⁷⁹³ „*budou schopni opět létat, a zase si uvědomí, že získali větší moc a zkušenosti.*“ JAKIC, Želko. Rejuvenating Buryat Shamanism: Trance, Initiation and the Quest for identity. In: *Shamans unbound: a series of books on the advances in the studies of shamanism / International Society for Shamanism Research*. Budapest: Akademia Kiado, 2008, s. 41-62. Bibliotheca Shamanistica: a series of books on the advances in the studies of shamanism / International Society for Shamanism. ISBN 9789630586618 ISSN 1218-988x, s. 41.

V burjatských šamanských obřadech hraje klíčovou roli burjatský jazyk, případně jeho archaická forma. Všechny obřady probíhají v burjatštině a navíc duchové předků a božstva hovoří v ne vždy zcela srozumitelných archaismech a dialektech. To vystupuje v kontrastu s faktem, že část nových šamanů druhé generace považuje za rodný jazyk spíše ruštinu. Část sice burjatštině rozumí, ačkoliv ji běžně nepoužívá, někteří se ji však musí naučit, aby mohli obřady vůbec vykonávat. Burjatština se tak u převážně bilingvních Burjatů šamanistů stává určitým „posvátným jazykem“.

V organizaci je dodržován systém šamanských iniciací. Ty podstupují šamanští adepti, u kterých se projeví symptomy šamanské nemoci, které jsou považovány za příznaky kontaktu duchů s člověkem. Každá taková nemoc nebo časté nehody jsou důkladně prozkoumávány a obvykle v případě nemoci je uskutečněn obřad obětování duchům předků, během kterého jsou přes šamana v transu dotazováni (obvykle ještě prostřednictvím duchů předků šamana popřípadě vyššího božstva). Pokud je odhaleno, buď na základě zachované genealogie nebo na základě konzultace s duchy, že mezi jeho předky jsou šamani a během obřadu vyplyne jejich přání, aby se některý jejich potomek stal šamanem, přistoupí se v následujícím roce k šamanské iniciaci.

Většina tengrijských šamanů s nimiž jsem se v letech 2006 – 2009 setkal, absolvovala jeden nebo dva **zasvěcovací obřady**. Prvním obřadem je **Zlatý „konovjaz“⁷⁹⁴ Altan serge** (bur. *Алтан сэргэ*). Jedná se o obřad pohoštění duchů předků, během něhož šaman-učitel do sebe nechává vstoupit ducha předka šamana-neofyta, který se tak obvykle poprvé setkává se svým potomkem a může s ním hovořit. Po tomto obřadu má nový šaman možnost přivolávat své šamanské předky a uskutečňovat některé jednodušší obřady.

Aby se adept stal šamanem je důležitější následná iniciace, která podle toho, zda se jedná o linii bílých či černých šamanů a kovářů, nese název **šandru** (bur. *шандру*) nebo **šanar** (bur. *шанар, чанар*).⁷⁹⁵ Jejím vyvrcholením je „otevření úst“ (bur. *амдаха*) tedy, že ongon - duch šamanský předek vstupuje do těla neofyta, který během svého transu vyleze na předem připravenou břízu, tzn. „vyleze

⁷⁹⁴ Kúl na uvazování koně.

⁷⁹⁵ Stejně nazvy se dodržují u šamanů organizace Munche Tengeri. Mnozí šamani však všechny iniciační obřady nazývají šanar popřípadě čanar.

nahoru po ose světa, aby se rozhlédl po světě duchů“.⁷⁹⁶ Šanar i šandru se svoji strukturou podobají, ale během obřadu vysvěcení na bílého šamana, šandru, se používá výhradně bezalkoholických a nekrvavých obětí. Pokud je uskutečňován obřad vysvěcení na bílého a černého šamana zároveň, případně i na šamana kováře, pak jsou jednotlivé části posvátného území oddělené. Takřka identickým způsobem jsou prováděny obřady také organizací aginských šamanů Munche Tengeri.⁷⁹⁷

V době uskutečnění terénních výzkumů představovalo sdružení Tengeri nejvíce politicky i mediálně aktivní šamanskou organizaci. Její původní aspirace sjednotit všechny burjatské či aspoň zabajkalské šamany do této organizace se postupně rozplynula pro značnou neochotu a místy i odpor šamanů z jiných organizací či šamanů, kteří do podobných organizací nevstupují. Místo toho vznikla v roce 2007 nová instituce, tzv. **Rada šamanských komunit Příbajkalska** (rus. *Совет шаманских общин Прибайкалья*), v jejímž představenstvu jsou šamani většiny organizací.⁷⁹⁸

⁷⁹⁶ Z terénního výzkumu, Bair Žambalovič, Viktor Doržijevič, Ulan-Ude, 2008.

⁷⁹⁷ Blíže viz článek HAVLÍČEK, Marek. Process of Revitalization of The Shamanic Cults among The Aginsk Buriats. In: *Variety of Anthropological Knowledge: 7th Annual Anthropological Symposium*. Plzeň: University of West Bohemia in Pilsen, 2009, s. 65-76. ISBN 978-80-7043-863-3.

⁷⁹⁸ Sostav soveta šamanskich obščin Pribajkal'ja. IOGBUK: *Centr kul'tury korenych narodov Pribajkal'ja* [online]. [cit. 2013-04-13]. Dostupné z: <http://www.bur-culture.ru/index.php?id=124>.

4.6.5 VENKOVSKÝ ŠAMAN FJODOR

Šaman Fjodor, či též děd Fjodor (bur. *Фёдербөө, Фёдерхаў*) z Kižingy představuje venkovského šamana Zabajkalských Burjatů, který je držitelem všech tří tradic, je tedy zároveň bílým a černým šamanem a také je šamanem kovářem. Ačkoliv v minulosti spolupracoval s šamanskými organizacemi, naposledy v době mého výzkumu to bylo s šamanskou organizací Tengeri, přesto si uchoval značnou nezávislost, která je patrná z jeho způsobů provádění obřadů.

Šamanem se stal již v osmdesátých letech. Podle slov jeho sousedů nebyl člověkem příliš dobré pověsti, byl do té doby pověstný spíše jako „*chuligán*“. „*Po Kižinze byl známý tím, že po vesnici jezdil na koni a střílel potulné psy. Sám jich přitom měl mnoho, takže když jel, doprovázelo ho vždycky kolem padesáti psů.*“⁷⁹⁹ Mnohokrát měnil povolání, býval často na cestách a více než dva roky strávil v Gruzii. Koncem osmdesátých let onemocněl s ně zcela jasnou diagnózou psychického rázu, kdy se u něho projevovaly vidiny a další halucinace, které nedokázal překonat ani jim jakkoliv porozumět. Přibližně dva roky se léčil v psychiatrickém léčebném zařízení. Na základě této zkušenosti byl vysvěcen šamanem z Tunkinské doliny a začal se zabývat šamanstvím.⁸⁰⁰

Šaman Fjodor na rozdíl od většiny jiných venkovských šamanů vlastní kompletní šamanskou atributiku a to včetně takových prvků, jako jsou činely, kopí, vadžry, phurby. Většinu atributů využívá ve své šamanské praxi ve větších obřadech (tajlaganech). V běžné praxi však výrazně převažují drobné obřady, když se na něho lidé obracejí v jeho pracovně – samostatném domečku na konci jeho velké zahrady. Problémy, které šaman každodenně řeší, jsou velmi podobné těm, které řeší i šamani ve městech. Převažují témata zdraví, peněz, bohatství, okradení, křivdy, kariéry, úspěchu, emocí a mezilidských vztahů. Sama „*léčebná*“ či nápravná procedura všech obřadů je svoji strukturou velmi podobná. Pacient je nejprve očištěn vykuřováním žodoo, posvátných trav nebo sangu. Jednou z hlavních pracovních metod Fjodora-chaj je „*dívání se do vodky*“ (bur. *apxu coo xapadaɜ*), v níž šaman rozpoznává aktuální stav problému, minulost i budoucnost člověka. Podle výsledku šaman jednak klienta pročistí údery bičem (bur. *баpдаɜ*)

⁷⁹⁹ Z terénního výzkumu, Žargal Cybikova, Kižinga, červenec 2006, srpen 2008.

⁸⁰⁰ Na základě několika jeho vyprávění. Zážitky z tohoto období byly pro šamana velmi silné a vyprávět o nich do detailů nedokáže ani s mnohaletým odstupem. Z terénního výzkumu, 2004-2009, Kižinga.

přes záda, ale také za tímto účelem používá vadžru a tzv. aršan (rozstříkování vodky ústy po těle člověka). Část vodky nalévá do své rituální mističky, s níž poté vyjde před šamanskou pracovnu (tj. před domem), kde provádí „*bryzganie*“, to pak provádí i následující dny (obvykle tři) vždy ráno při rozbřesku. V některých případech (nemocí, uřknutí) větší část vodky zůstává v lahvi, do níž šaman přidá obřadní trávy, obvykle mateřídoušku. Lahev vodky si s sebou návštěvník odnáší a několik následujících dní buď sám provádí obřad „*bryzganie*“, nebo se vodkou sám omývá.

Při organizaci většího rituálu, jako například rodového tajlaganu, má šaman jednoho nebo více pomocníků. Takový rituál začíná minimálně o den dříve přípravami obětí (jídla, nápojů, dřeva, bříz, ozdob). Šaman při přípravách a také při samotném obřadu neustále upřesňuje pomocníkům i účastníkům správné postupy, jelikož v jím organizovaných obřadech je důležitá aktivní participace každého.

Šaman Fjodor pořádá každý „*devátý, devatenáctý a dvacátý devátý den*“ lunárního kalendáře také kovářské obřady. Ty jsou určeny prioritně pro ty, kteří mají ve svém rodě kovářské utcha a nemají přitom vlastního kováře, který by takový obřad provedl. Videozáznam a přesnější popis kovářského obřadů šamana Fjodora je součástí této práce jako samostatná příloha.

Jak bylo naznačeno, děd Fjodor také spolupracoval s šamanskými organizacemi. Do určité míry to ovlivnilo jeho práci. Šaman Fjodor obvykle nevstupuje do šamanského transu a se svými duchy ochránci zůstává ve styku pouze pomocí vizí, informací, které se mu zjevují. Když jsem se poprvé účastnil jeho obřadů v roce 2004 a částečně ještě v roce 2006, prováděl obřady právě takto, ale během našich dalších setkání v roce 2008 se u něho začaly více projevovat některé charakteristické tendence šamanů z Tengeri. Například začal připomínat nutnost se při šamanských obřadech obracet výhradně na šamanské předky namísto různých nižších duchů, kteří se za duchy předků někdy mohou vydávat. Během našeho posledního setkání v roce 2009 byla spolupráce s asociací Tengeri omezena na minimum. Tomu odpovídala i realizace plánů z let 2006 na stavbu šamanského centra sdružení Tengeri v Kižinze, od kterých bylo upuštěno a žádné šamanské centrum v Kižinze nevzniklo.

4.6.6 ŠAMAN VALENTIN, PŘEDBAJKALŠTÍ ŠAMANI A ŠAMANSKÁ TURISTIKA

Jako příklad mediálně známého novodobého šamana, respektive nového šamana první generace, byl vybrán „*olchonský šaman*“ (rus. *ольхонский шаман*) nebo také „*nejvyšší šaman Olchonu*“ (rus. *верховный шаман Ольхона*) Valentin Chagdajev. Na jeho příkladu se kloubí hned několik charakteristik postsovětského šamanismu.

Šaman Valentin se narodil na ostrově Olchon ve vesničce Tonta v roce 1959, ale vyrůstal v Ulan-Ude. Tam také vystudoval etnologii na dnešním Institutu kultury. V devadesátých letech pak pokračoval v doktorandském studiu na oddělení Burjatologie v Burjatském naučném centru (SO RAN), které však nedokončil. V roce 1989 opustil Burjatsko a vrátil se zpět do Zabajkalska, kde se usadil v obci Elancy nedaleko od ostrova Olchon. Tam začal nejprve pracovat jako ředitel místního historicko-vlastivědného muzea ještě předtím, než se stal šamanem.⁸⁰¹

Po delší hospitalizaci, kde si léčil zranění po pádu ze střechy svého domu, přijal šamanské iniciace a stal se šamanem vlastního rodu, respektive baragajtanské větve chagdaišuulského podrodu bulagatského rodu Bujan. V jeho případě však byl rozvoj „*šamanské kariéry*“ založen nejen na „*volání jeho šamanských předků*“, ale spíše na jeho kombinaci se znalostmi z předchozích etnografických a religionistických studií. Valentin má také od dětství vrozenou tělesnou vadu – rozdvojený prst na pravé ruce, kterou považuje za znamení své šamanské vyvolenosti.

Vzhledem k jeho všeobecné popularitě bývá označován jako „*šaman-showman*“. Kromě šamanství se zabývá také místní politikou (na úrovni místního zastupitelství). Mezi současnými šamany lze právě u něho sledovat velmi propracovanou strategii vztahů s veřejností, kterou dlouhodobě buduje. Během terénních výzkumů, kdy jsem měl možnost se s ním setkat, jsem byl nejprve uveden do prvního patra jeho domu, kde se nacházela místnost pro veřejnost vyzdobená nástěnkami v celkové délce více než deset metrů ozdobené jeho

⁸⁰¹ Biografija. *Valentin Chagdajev* [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: <http://valentinhagdaev.narod.ru/biografia.html>.

úspěchy, diplomy, fotografiemi se slavnými osobnostmi a známými šamany z celého světa. Za hranicemi Burjatska se proslavil mimo jiné svým podílem na vítězství ruského zpěváka Dimi Bilana v soutěži Eurovision. V roce 2009 ho navštívil i ruský prezident Vladimir Putin.⁸⁰²

Šaman Valentin je bez nadsázky **vypravěč**, tedy uligeršin. Zná množství tradičních burjatských (nejen burjatských a nejen tradičních) eposů, mýtů, legend a vyprávění, které dokáže poutavým způsobem přednášet celé hodiny. Jeho vypravěčská role doprovází jeho šamanské aktivity, kdy kromě realizace obětních obřadů dokáže účastníky vhodně naladit a doplnit jejich nejistotu zajímavou a poučnou historkou či legendou.

Se šamanstvím a vypravěčstvím Valentin skloubil ještě svoji další „profesi“, tedy **průvodcovskou činnost**. Z celého světa do této oblasti přijíždějí návštěvníci, zejména na Olchon, na horu Šamanku a další posvátná místa a samozřejmě se chtějí setkat i se šamanem. Valentin se specializuje jednak na zájezdy přijíždějící z Irkutsku, ale také na menší skupinky případně dokáže zařídit i individuální program. Ve svém programu se nezaměřuje na „šamanské performance“, kde by pro turisty předváděl šamanské obřady, ani na „duchovní hledače“, které by vysvěcoval na šamany. Jak poznamenal jeden moskevský novinář: *„ожидали мы увидеть нечто похожее на концерт-камлание, но вместо этого белый шаман (т.е. ‚очень добрый‘, как нас предварительно заверили), прочитал лекцию о верованиях и обычаях бурятского народа, отрывки из эпоса, собственные стихотворения, рассказал случаи из шаманской практики, ответил на вопросы.“*⁸⁰³ Valentin se v rámci „šamanské turistiky“ omezuje spíše na provádění po posvátných místech, prezentaci burjatských šamanských tradic, vyprávění legend a eposů a případně také uskutečnění menších společných rituálů obětování ohně nebo propojení účastníků v kruhu.⁸⁰⁴

⁸⁰² Viz též SOTNIKOV, Andrej. Ol'chonskij šaman Velentin Chagdajev. Tengri: Portal o tengrianstve? samaja drevnaja religija Planety [online]. [cit. 2013-05-01]. Dostupné z:

<http://www.tengry.org/site/index.php?newsid=95>, <http://www.tengry.org/site/index.php?newsid=95>

⁸⁰³ „Čekali jsme, že uvidíme cosi podobného koncertu-šamanění, ale místo toho bílý šaman (tj. ‚velmi dobrý‘, jak nás předem ujistili) přednesl přednášku o víře a zvycích burjatského národa, úryvky z eposu, vlastní poezii, vyprávěl příběhy ze šamanské praxe, odpověděl na otázky“. Ibid.

⁸⁰⁴ Blíže o aktivitách tohoto šamana z pohledu „šamanské turistiky“ viz například BERNSTEIN, Anya. *Remapping Sacred Landscapes: Shamanic Tourism and Cultural Production on the Olkhon Island*. Sibirica. 2008-07-01, vol. 7, issue 2, s. 23-46. DOI: 10.3167/sib.2008.070203, s. 32 – 39, případně *In Pursuit of the Siberian Shaman* [Film]. režie: Anya bernstein. 2006.

Ve vlastní **šamanské praxi** uskutečňuje obřady jako ostatní předbajkalští šamani, tedy obětování předkům, místním duchům a řešení vzniklých problémů lidí (zdravotní, ekonomické, vztahové problémy). Převážná většina předbajkalských šamanů používá šamanskou atributiku jen minimálně a hlavní část obětí je uskutečňována pouze za pomoci šamanských invokací, vykuřování žodoo a aktem obětování.⁸⁰⁵ Šaman Valentin také v tomto ohledu představuje výjimku, jelikož jeho šamanská atributika je naopak zcela kompletní.

4.6.7 HLAVNÍ DISKURZY SOUČASNÉHO ŠAMANISMU

Mezi jednotlivými skupinami šamanů, které se zformovaly kolem významných autorit, probíhají v některých otázkách šamanské kosmologie a rituální praxe určité neshody. Během terénních výzkumů jsem měl možnost sledovat ty z nich, které v daný moment vyvolávaly nejvýznamnější diskuze a kterým se nyní budeme věnovat. Je třeba podotknout, že třecích ploch a polemik existuje více, ale pro jejich podrobnější analýzu je nezbytné provést další doplňující výzkum. V době vzniku této dizertace nebyla v dostupné literatuře tato problematika takřka vůbec odborně zpracována.

Ústředním tématem všeburjatské šamanské diskuze je „*spor o šamanský trans*“. Nejedná se o klasickou terminologickou debatu o používání termínů trans, extáze, šamanský stav či změněný stav vědomí, ty jsou v tomto případě zcela identické. Problém sporu o trans spočívá v jeho nezbytnosti a případné podobě. Na základě odborné a popularizační západní literatury vznikla i v Burjatsku diskuze nad tím, zda vůbec lze za šamany označovat obřadníky, kteří během rituálů šamanského transu nedosahují, a to i přesto, že v minulosti za ně tradičně považováni byli. Při analýze starší etnografické literatury z přelomu 19. a 20. století se přitom dozvídáme, že trans byl v minulosti běžnou součástí šamanský obřadů. Není ovšem zcela jasné, jaký podíl hrály extatické stavy v rituální praxi obecně, tedy do jaké míry byly nezbytné u všech obřadů či zda se

⁸⁰⁵ Blíže viz filmová příloha č. 3: Burjatský rodový obřad stavění serge.

staly středem zájmu etnografů a cestovatelů spíše pro svoji exotičnost, zatímco ostatní obřady (bez transu) byly opomíjeny.

V období perestrojky a následných letech lze zaznamenat výrazný úbytek jakýchkoliv informací o využívání šamanského transu u burjatských šamanů. To se také stalo charakteristickým rysem většiny starých předbajkalských šamanů, kteří byli vysvěceni v období Sovětského Svazu. Tento fakt zaznamenaný během mých terénních bádání se objevuje i v dalších shrnujících pracích mladšího data: „... *trance is not used by all Buryatian Bø; some always use it, some only sometimes while others never use it, depending on the lineage, tradition and techniques of each individual Bø or Utgan.*“⁸⁰⁶ V případě starých šamanů (předbajkalských i zabajkalských), s nimiž jsem se setkal osobně, obřady s transem neprováděl žádný z nich.⁸⁰⁷ Intenzivnější využívání šamanských transů je tedy patrné v souvislosti s působením nových šamanů.

S tím se otevírá otázka vlastního charakteru šamanského transu. V klasickém pojetí Mirce Eliadeho „*příznačné pro šamanismus není pojímání duchů do vlastního těla, ale extáze vyvolaná výstupem na nebe nebo sestupem do podsvětí.*“⁸⁰⁸ Britská antropoložka Caroline Humphrey ve svém článku z roku 1999 *Shamans in the City* k transům burjatských šamanů dodává, že „*no shaman ever mentioned that activity by which anthropologist used to define the shaman, flying to 'the another world', i. e. to the sky, or to the underworld, or generally to distant cosmological realms. Rather, as was always the main tradition among Buryats, it is spirits powers that come to the shamans.*“⁸⁰⁹

Pokud ovšem znovu nahlédneme do předrevolučních etnografických prací, nalezneme řadu detailních popisů právě toho, co Eliade nazývá šamanským letem. Kromě prací, na které se v případě burjatského šamanismu odkazoval on

⁸⁰⁶ „...*trans není používán všemi burjatskými bö, někteří jej používají neustále, někteří jen občas zatímco jiní nikdy, záleží na linii tradice a technik každého jednoho bö nebo utgan.*“ Autor ovšem nespécifikuje žádné subetnické či regionální souvislosti, jelikož je pravděpodobně nezaznamenal. Viz ERMAKOV, Dmitry. *Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha*. Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3, s. 622.

⁸⁰⁷ Z terénních výzkumů 2004-2009.

⁸⁰⁸ ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, 433 s. ISBN 80-720-3153-8, s. 418.

⁸⁰⁹ HUMPHREY, Caroline. *Shamans in the city*. *Anthropology Today*. 1999, roč. 15, č. 3, 3 – 10, s. 4.

sám,⁸¹⁰ lze detailní popisy šamanských letů najít v dílech **V. A. Michajlova**,⁸¹¹ či **N. G. Changalova**.⁸¹²

Šamanský trans burjatských Bö nese označení **ongon uruulcha** (bur. *онго уруулха*) či **ongon oроо** (bur. *онгон ороо*), tedy v překladu „**duch vešel**“ (rus. *Дух вошел*), což odkazuje k tomu, na co naráží Caroline Humphrey v poslední uvedené citaci. „*Ongon*⁸¹³ *vejde do šamana a to je symbolizováno očima, které má na své čepici.*⁸¹⁴ *Znamená to, že se duch dívá jeho očima a šaman se dívá očima ducha*“.⁸¹⁵ Charakteristickým rysem šamanského transu je, že duch-ongon dokáže zprostředkovat de facto libovolnou informaci, kterou buď zná, nebo ji dokáže zjistit. „*Ve světě duchů to vypadá tak, že tam je vidět mnohem dál než ve světě lidí. Je to jako velká kartotéka, všechno se tam dá najít. Některé informace znají naši ongoni, některé znají jen vyšší božstva.*“⁸¹⁶

Duch-ongon je ochranný duch šamana a zároveň tedy duch, který šamanovi zprostředkovává jeho moc. Zpravidla se jedná o šamanského předka. Ten je považován právě za takového ducha, který dokáže své potomky chránit, a tedy působí v jejich zájmu. Vzhledem k tomu, že jde o ducha zemřelého člověka, odpovídají tomu i jeho osobnostní charakteristiky a také projevy během jeho vtělení do šamanova těla. V praxi to znamená, že různí duchové ústy šamana hovoří rozdílným hlasem, mají odlišné držení a pohyb těla a podle toho lze poznat jejich pohlaví, stáří, náladu či sílu a moc konkrétní vtělené entity. „*Některí duchové bývají rozhněvaní, zejména pokud museli dlouho čekat, než byli vyslyšeni. [...] Mnozí, zejména mužští duchové mívají různé sexuální narážky a chtějí si s sebou odnést některé naše mladé ženy, takže je vždycky musíme přesvědčovat, aby je tady nechali, že tu mají děti. Svobodné dívky by se k nim bez doprovodu vůbec neměly přibližovat.*“⁸¹⁷

Ačkoliv teze o ongonu jako ochranném duchu šamanského předka je více méně platná u všech burjatských šamanů, zejména u starších šamanů a jejich učedníků

⁸¹⁰ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, 433 s. ISBN 80-720-3153-8, s. 35, 56.

⁸¹¹MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saeel Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 199, s. 19-25.

⁸¹²CHANGALOV, M. N. *Sobranie sočinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 115-116.

⁸¹³V tomto případě duch předka.

⁸¹⁴Malgaj (bur. *malgaj*).

⁸¹⁵Z terénního výzkumu, Viktor Doržijevič, Ulan-Ude, červenec 2008.

⁸¹⁶Z terénního výzkumu, Baiř Žambalovič, Ulan-Ude, srpen 2008.

⁸¹⁷Z terénního výzkumu Marina Čožžalsano, Chužir, červenec 2008.

nejsou tak dalece teoreticky propracovány jako u nových šamanů. Navíc, není vždy zcela jasné, zda duch, který vstupuje do těla šamana nebo s ním zůstává ve spojení, je skutečně duch předek. Pokud například duch vstupuje do šamanova těla bez vyzvání, může to být považováno také za posedlost.⁸¹⁸ Podobně pokud duch v těle šamana odmítá spolupracovat nebo reaguje neadekvátně.

Na obdobný problém jako Caroline Humphrey poukazuje i Dmitry Ermakov, který při analýze šamanského transu burjatských šamanů nabádá právě k odlišování „kouzelného letu“ a „posedlosti duchem“: „*These two may look similar from outside, they are in fact as far removed from each other as day and night.*“⁸¹⁹ V případě jeho popisu se jedná spíše o rozlišování „šamanského letu“ a mediátorské schopnosti šamana, které jsou však ve skutečnosti bezprostředně propojeny. V praxi současného burjatského šamanismu problém rozlišování šamanského transu a posednutí duchem je nicméně zcela běžné téma diskuze. Klíčový je přitom rozdíl, zda šaman dokáže ovládnout ducha, který do něho vstupuje či naopak, duch ovládá člověka.

Od „*sporu o šamanský trans*“ se tak dostáváme ke „*sporu o sabdagy*“, kteří podle konceptu tengrijských šamanů (stejně tak aginských šamanů organizace Muncha Tengeri a burjatských šamanů s kterými jsem se setkal v Mongolsku) představují nižší lokální duchy lidského či nelidského původu, kteří osidlují konkrétní místa a „*přiživují se na lidské energii*“.⁸²⁰ Těmto entitám se při cestách, průsmycích, brodech a hranicích (okresů, rajonů) běžně obětovávají kapalně obětiny (zejména vodka) a navíc velká část šamanistů, která provádí taková obětování spíše mechanicky, jednotlivé kategorie duchů vůbec nerozlišuje. Přitom mnozí z duchů jsou podle tengrijských i jiných šamanů schopni člověka posednout. To jedinci může na jednu stranu přinášet výhody tím, že zdánlivě vládne určitými nadpřirozenými schopnostmi (zvýšenou psychickou silou, schopností divinace, sluchovými a vizuálními vjemy a schopností vidět jiné duchy) a to do takové míry,

⁸¹⁸ Tedy pokud šaman nedokáže své duchy ovládat a naopak zůstává zcela pod jejich úplnou kontrolou. Nicméně určitá dávka „*tenze k šamanění*“ je zcela charakteristická pro každého šamana, pro něhož platí, že „*после того, как пошаманишь, как будто какая то тяжесть свалиться с плеч, станет как-то легче, [...] воздерживаться от шаманствования [...] ужасно тяжело*“ /*Potom, co pošamaníš, tak jakoby by z tebe spadla jakási tíha, cítíš se lehce, [...] zdržovat se od šamanění [...] je hrozně těžké.*/ MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saol Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 23.

⁸¹⁹ ERMAKOV, Dmitry. Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha. Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3, s. 622.

⁸²⁰ Z terénního výzkumu, Viktor Doržijevič, Ulan-Ude, červenec 2008.

že sami sebe začnou mylně považovat za šamany. Obecně ovšem platí, že tito nižší duchové na člověku spíše „parazitují, až ho postupně zahubí úplně. [Veškeré případné] výhody jsou však omezené. Protože se jedná o nižší duchy, [tudíž i] jejich síla je omezená. Takového ducha je například možné vyhnat za pomoci ongonu či vyššího božstva, kterých se tihle [sabdagové] bojí a s nimi i posedlý člověk protože jsou proti nim slabí.“⁸²¹ Sabdagy není od ostatních duchů-ongonů zcela snadné odlišit a to platí zejména o posedlém jedinci. „Jsou velmi mazaní, dokáží se tvářit jak duchové předků. Kdo není šaman, ten to nepozná. Ale skutečný šaman takové věci dokáže vycítit a duchy rozezná.“⁸²²

Od nižších duchů je ovšem třeba odlišovat vyšší božstva (Chany), jejichž vtělení bývá často vyvrcholením významných větších či menších kolektivních obřadů. Podobně to je s duchy významných historických osobností, jako například s Čingischánem, který byl vtělován při několika příležitostech zejména v roce 2006, v roce osmistého výročí založení Mongolského státu. O tom, že naopak vtělovat je možné nejrůznější duchy vypovídá svědectví zaznamenané Dmitryem Ermakovem, během kterého do šamana Lama-Bø Zundi vstoupilo mimo jiné buddhistické božstvo Bílý stařec a šamanova-lamova „previous incarnation, a grat Chöd lama, who had 500 disciples, he gave neither name nor time reference.“⁸²³

Jak bylo řečeno, většina západoburjatských šamanů trans využívá jen minimálně, jelikož „je to velmi náročná technika, stojí mnoho úsilí a pro většinu obřadů není nezbytná.“⁸²⁴ Mnozí na takové aktivity hledí dokonce se značným despektem: „Je to naprosto šílené [obřady tengrijských šamanů doprovázené transy], vždyť vůbec nemají tušení, co dělají. Vypouštějí sem do našeho světa nějaké děsy, démony a říkají jim ‚naši bohové‘ a ‚naši předci‘. A co z toho bude dál, to ani sami nevědí a nestarají se o to.“⁸²⁵

Šamanský trans představuje nejhlubší setkání s duchem (ongonem), který se navazuje „zevnitř“, tedy bezprostřední výměnou osobnosti šamana a šamanského

⁸²¹ Z terénního výzkumu, Viktor Doržijevič, Ulan-Ude, červenec 2008.

⁸²² Ibid.

⁸²³ „předchozí inkarnace, velký Čod-lama, který měl 500 žáků, nesdělil ani jméno ani časovou referenci.“ ERMAKOV, Dmitry. Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha. Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3, s. 627.

⁸²⁴ Z terénního výzkumu, Nadežda Stepanova, Ulan-Ude, červenec 2008.

⁸²⁵ Z terénního výzkumu, Ulan-Ude, červenec 2008.

ducha. U některých šamanů vždy a u většiny běžně však takový kontakt probíhá nikoliv formou transu, ale formou externizovaných vizí (nejčastěji sluchových, někdy zrakových ale i vnímáním zápachu) a intuitivního vnímání. Nicméně i v tomto případě je zdroj takových vizí považován za důležitý.

Pokud se na šamanský trans a na další způsoby komunikace zaměříme z hlediska osobního prožitku šamana, je možné vyjít z popisu V. A. Michajlova z dvacátých let dvacátého století, který bude posléze doplněn dalšími postřehy současných burjatských šamanů.

Pokud obřad prochází v aspoň částečně zatemněném místě, pak „*как будто бы что-то блеснет, как просвет от молнии [a zároveň] в голове получается как бы легкий стук, [kdy šaman ztratí vědomí, při němž] чувствуется разлив какой-то новой силы, проявляется какая-то неудержимая, безумная энергия и физическая легкость и акт бессознательного творения.*“⁸²⁶

Současní šamani používají pro objasnění metafor vycházející více ze současné kultury „*Když do mě vstupuje ongon, je to jako jsem to viděla v jednom filmu, jako když společně s dechem do mě vstupuje taková tma, která mě vyplňuje a stává se mojí součástí. Na začátku je hrozně těžká, ale když je ve mně, když se stane mou součástí, cítím její sílu.*“⁸²⁷ Jiný začínající šaman líčil svůj trans „*jako když je ve mě intenzivní síla, jako když se někdo dívá mýma očima a já jsem nad ním. Jsem zároveň zcela přítomný, ale přitom si později nemohu nic vybavit.*“⁸²⁸ „*Je to velmi intenzivní pocit, tak intenzivní, že se to skoro nedá vydržet. A nedá se nijak zachytit, regulovat. Je to velmi plný až přeplněný pocit, tak silný, že není ani možné si všechno plně uvědomovat. Pak když to skončí, tak z toho zůstanou jen zlomky, které obyčejně sami o sobě nedávají ani smysl.*“⁸²⁹

Zkušenosti vnějších vizí jsou popisovány různě, a to buď formou bezprostředního prožitku celé reality: „*Náhle se objevím v úplně jiném prostoru, v tom co se stalo nebo co se teprve stane, někdy je to jen okamžik, jako obrázek z filmu,*“⁸³⁰ nebo formou samostatného vjemu či pocitu: „*Mohou to být hlasy, které*

⁸²⁶ „*jako kdyby něco blesklo, jako průsvit od blesku [a zároveň] v hlavě se objeví zvláštní klepnutí, kdy [šaman ztratí vědomí, při němž] se pocítuje rozlité jakési nové síly, objevuje se jakási neudržitelná, pomatená energie a fyzická lehkost a akt mimovolné tvořivosti.*“ MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Sael Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996. s. 23.

⁸²⁷ Z terénního výzkumu, Marina Čojžalsano, červenec 2009

⁸²⁸ Z terénního výzkumu, šaman Vladimir, Olchon, srpen 2008.

⁸²⁹ Z terénního výzkumu, Viktor Doržijevič, Ulan-Ude, Olchon, září 2008.

⁸³⁰ Z terénního výzkumu, Aleksandr Šagdurov, Mogojtuj, srpen, 2008.

*našeptávají, jako by někdo stál hned vedle mě. Někdy je to jen intenzivní nebo lehký pocit, jak to je a někdy k tomu mám obrazy.*⁸³¹ V řadě případů však byl takový zážitek jen popsán slovy „prostě to najednou vím“ bez další specifikace či vysvětlení. Vize tedy nejsou vždy jen vizuální, často se může jednat o „pocity“ nebo o „slyšiny“. Jak to bylo popsáno mladou tengrijskou šamankou z Irkutské oblasti: „Když ke mně přijde klient, duch je vedle mě a všechno mi říká. Většinou dřív, než to řekne ten člověk.“⁸³²

Dalšími tématy polemik jsou problémy **autenticity využívání šamanských atributů**. U starých zejména předbajkalských šamanů lze vyjádřit pravidlo, že se během komunismu postupně vytratila převážná většina atributů, zejména těch nejnápadnějších. Zachovaly se jen ty nejnnutnější (žodoo, buben, stuha). Noví šamani oproti tomu mají obyčejně úplnější atributiku, která se ovšem částečně liší v závislosti na konkrétní tradici a na tom, které čistě burjatské šamanské tradice sami následují. Součástí atributiky se již v předrevolučním období staly různé předměty buddhistického (vadžry, phurby) i křesťanského (kříže, ikony některých svatých) původu.

Jiné téma, které se v době mého výzkumu řešilo, byla **otázka tarifkace**. Všeobecně platí, že šaman své obřady dělá za dobrovolný poplatek, který nahradil dřívější symbolické dary.⁸³³ Ačkoliv je teoreticky nepovinný, přesto existuje určitý nepsaný usus, kolik se šamanovi obvykle platí. Přesto jakákoliv oficiální tarifkace platná pro všechny šamany byla převážnou většinou zcela odmítnuta.

Třetí plochy se obyčejně dostávají až k otázkám „*kdo je skutečný burjatský šaman*“, tedy kdo má skutečné právo a moc provádět určité obřady a jakým způsobem. Pro vyřešení tohoto problému je třeba dojít určitého konsenzu mezi burjatskými šamany a vzhledem k jejich tradičně autonomnímu charakteru po stránce kultovní i politické, nelze v současnosti hovořit ani o jakémkoliv převažujícím trendu. Za burjatského šamana je považována široká škála duchovních specialistů čerpajících v různé míře z burjatských tradic a takovým způsobem jsou nahlíženi i širším okolím. Pro burjatské šamanisty je přitom

⁸³¹ Z terénního výzkumu, Nadežda Stepanova, Ulan-Ude, srpen, 2006.

⁸³² Z terénního výzkumu, šamanka Larisa, Ulan-Ude, srpen, 2008, Nadežda Stepanova, Ulan-Ude, srpen, 2006.

⁸³³ Z terénního výzkumu, Viktor Doržijejič, Ulan-Ude, srpen, 2006. Viz též MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologija*. Ulan-Ude: Saeol Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996, s. 26.

mnohem důležitější otázka konkrétního efektu šamanova obřadu spíše než jeho ideologické či politické proklamace. Přesto politický vliv vybraných skupin nelze opomíjet a to zejména co se týká všeobecného kulturního kontextu, jak burjatského, tak i toho širšího, jelikož do značné míry formují všeobecné mínění o tomto fenoménu.

RESUMÉ V ČESKÉM JAZYCE

Od poloviny osmdesátých let dvacátého století v celé oblasti Sibiře a Střední Asie probíhá u tzv. "korennych narodov" revitalizace náboženských tradic, jejichž kontinuita byla v období Sovětského Svazu značně narušena. Zatímco u velkých náboženství (buddhismus, islám), díky jejich písemné fixaci obnovování náboženských tradic úspěšně navázalo na jejich přerušení, zcela jiná situace vznikla u náboženských tradic předávaných ústně, tedy také těch šamanských.

Intenzivní tenze po duchovnu vycházející z vlastních etnických tradic, která se spontánně otevřela, po mnohaletém období komunistické sekularizace, v případě šamanismu narazila na bariéry, jak na přerušené tradice adekvátně navázat (nedostatek živých nositelů a znalců vlastních tradic, iniciovaných i neiniciovaných šamanů, neznalost vlastní mytologie a symboliky).

Celý průběh obrození a revitalizace šamanismu zcela odpovídá kontextu aktuálních problémů provázející jednotlivé společnosti, v rámci nichž se uskutečňoval a který přirozeně nesl dědictví sovětské kultury. Politické a hospodářské změny v postsovětském prostoru také umožnily otevřít se nositelům tradic vůči celé řadě nových vlivů ze zahraničí.

Revitalizace šamanských kultů na Sibiři nese viditelné stopy tří hlavních částí, které tvoří její současnou podobu: (1) Předsovětské šamanské tradice, které sovětskou epochu v různé míře v jednotlivých oblastech přežily, (2) rusifikace a sovětizace forem kultury spojené, se šamanismem respektive do něho vnesené a (3) postsovětské vlivy charakteristické pro tzv. Neošamanismus a New Age. Lze říci, že všechny tři části jsou bez výjimky zastoupeny ve všech variantách šamanských revitalizací, jejich vzájemný podíl a způsob uplatňování je odlišný.

Postsovětské vlivy dotváří charakter současného šamanismu. Výrazně se v ní odráží fakt, že do té doby opomíjený či dokonce utlačovaný šamanismus se v tomto období stal předmětem zájmu celé řady vědeckých oborů a to jak v Rusku, tak zejména v zahraničí. Od devadesátých let začínají na Sibiř přijíždět etnografové, religionisti, náboženští historici. Přijíždět začali ovšem také léčitelé, psychologové a další zájemci o alternativní medicínu a duchovní život z celého světa s cílem navázat na zdejší zachované šamanské tradice a přenést je do svých vlastních duchovních a léčitelských systémů.

Zvýšený zájem zvnějšku ve finále zapříčinil vznik tenze u některých nositelů původních tradic. Zatímco „staří šamani“ se obvykle zbytečnému (tj. mimo vlastní šamanskou praxi) kontaktu i nadále vyhýbali, generace „nových šamanů“ právě na základě zvýšeného zájmu a na základě nových zkušeností, s kterými během kontaktů se západní kulturou byli konfrontováni, začali sami intenzivně rozvíjet a obohacovat tradiční šamanství o nové prostředky. Západní ezoterická (Carlos Castaneda), odborná (Mircea Eliade, Stanislav Groff) i popularizační literatura pro mnohé burjatské šamany představovala minimálně zdroj inspirace, zpravidla v ní však nacházeli zdroj k hlubšímu uspořádání jak své vlastní šamanské kosmologie, tak i způsob své šamanské praxe.

Dalším charakteristickým jevem, který revitalizace všeobecně doprovází, je tendence k sjednocení lokálních a subetnických tradic do určitých "celonárodních šamanistických rámců".

RESUMÉ V ANGLICKÉM JAZYCE

Since the 1980s, a revival of religious traditions, whose continuity was disrupted considerably in the Soviet-era Russia, has been in motion in the entire area of Siberia and Central Asia, among the so called 'rooted nations'.

While major religious groups, such as buddhism and islam, could successfully pick up the threads of their religious traditions thanks to their written resources; religions based mainly on oral transmission are facing the opposite situation, shamanism not being an exception. Intense tension coming from the spirituality of their own ethnic traditions, which spontaneously opened after many years of the Communist secularization, in the case of shamanism hit the barriers of how to adequately re-establish the disrupted traditions (lack of living bearers and experts on their own traditions, initiated and uninitiated shamans, and other ceremony specialists, ignorance of symbolism).

The whole process of rebirth, revival or revitalisation of shamanism is entirely consistent with the context of current issues concerning constituent societies, which naturally carries the legacy of Soviet culture. Political and economic changes in the post-Soviet space also enabled the bearers of traditions to become open to a wide range of new influences from abroad.

Revitalization shamanic cults in Siberia bears visible traces of three main parts that make up its current form: (1) pre-Soviet shamanic traditions which survived the Soviet era to different degrees, (2) russification or sovietization of forms of culture associated with shamanism, or in it introduced and (3) post-soviet influences characteristic of the so called Neoshamanism and New Age. We can say that all three parts are invariably represented in all variants of shamanic revitalizations, but their mutual share and method of application is different.

The post-Soviet influences, completes the character of contemporary shamanism. It significantly reflects the fact that, until marginalized or oppressed, even shamanism at this time became a subject of interest to the whole range of scientific disciplines, both in Russia and especially abroad. Since the nineties, ethnographers, religious studies experts, religious historians started arriving in Siberia. Also healers, psychologists, and others interested in alternative medicine and spiritual life from around the world made their way to Siberia to connect with the preserved local shamanic traditions, and transmit them to their own

spiritual and healing systems. The increased interest from the outside ultimately caused tensions among some bearers of the original traditions. While the "old shamans" usually kept avoiding unnecessary (i.e. outside the shamanic practices) contact, the generation of "new shamans", primarily on the basis of increased interest, and on the basis of new experience which, when in contact with Western culture, they were confronted with; started to develop and enrich the traditional shamanism with new elements. Therefore, for many Buryat shamans, Western esoteric scientific and popular literature represented at least a source of inspiration. However, they tend to find a source for re-arrangements of both their own shamanic cosmology, and their way of shamanic practice. Another characteristic phenomenon that generally accompanies revitalization is the tendency to integrate local and sub-ethnic traditions into certain "*pan-shamanic national frameworks*."

Seznam literatury

ABAEVA, L. L. a N. L. ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5020098566.

BALDAJEV, S. P. *Izbrannoje*. Ulan-Ude, 1961.

BALDANOV, S. S. *Administrativnoje upravlenie Rossijskim gosudarstvom Burjatijej: konec XVII - načalo XX vekov*. T. N. Čudinova. Ulan-Ude: VSGTU, 2005. Dostupné z: <http://window.edu.ru/resource/859/40859/files/mtdantr2.pdf> (4. 4. 2012).

BANZAROV, Dorži. *Sobranie sochinenij. 2. dop. izd. Ulan-Udė: Izd-vo BNC SO RAN, 1997*, ISBN 57-623-1014-0.

BASAJEVA, K. D. *Brak i semja u Burjat: vtoraja polovina XIX - načalo XX vv.* Novosibirsk: Nauka, 1982.

BASILOV, V. N. *Šamanstvo u narodov Srednej Azii i Kazachstana*. St. Peterburg: Nauka, 1992.

BAZAROV, B. D. *Tainstva i praktika šamanizma*. Ulan-Ude: Respublikanskaja tipografija, 2003, 236 s.

BAZAROV, B. D. *Tainstva i praktika šamanizma: Čelovek vo vremeni i prostranstve*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Burjatskogo gosuniverziteta, 2009, 206 s.

BĚLKA, Luboš. *Tibetský buddhismus v Burjatsku*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2001, 349 s. Religionistika, sv. 10. ISBN 80-210-2727-4.

BELL, John. *Travels From St. Petersburg In Russia To Diverse Parts Of Asia: In Two Volumes. Containing A journey to Ispahan in Persia, in the years 1715, 1716, 1717, and 1718. Part of a journey to Pekin in China, through Siberia, in the years 1719, 1720, and 1721 : With a map of the Author's two routes between Mosco and Pekin*. Glasgow: Foulis, 1763.

BERNSTEIN, Anya. *Remapping Sacred Landscapes: Shamanic Tourism and Cultural Production on the Olkhon Island*. Sibirica. 2008-07-01, vol. 7, issue 2, s. 23-46. DOI: 10.3167/sib.2008.070203.

BEROUNSKÝ, Daniel: The Thirteen Northern Lords of the Hori Buryats in the Tibetan Ritual Text of the Aga Monastery. In: *Mongolica Pragensia – Ethnolinguistics and Sociolinguistics in Synchrony and Diachrony* (Ed.: Vacek, J., Oberfalzerová, A.), Charles University, Philosophical Faculty, Institute of South and Central Asian Studies, Seminar of Mongolian Studies, (05/2005), s. 123 – 170.

BERTAGAJEV, T. A. Etnolingvističeskije etjudy o plemenach Central'noj Azii. *Issledovanija poistorii i filologii Central'noj Azii*. 1976, č. 6.

BOGORAZ, V. G. *Čukči II: religia*. J. P- Francova. Leningrad: Glavsevmorputi, 1939.

Bol'saja covetskaja encyklopedia. 3. vydání. A. M. Prochorov. 1969-1978. Dostupné z: <http://bse.sci-lib.com/article103879.html> (1.5. 2013).

BORONOEVA, Darima Cybikovna. *Burjaty i mongol'skij mir v kontekste identifikacionnoj funkcii etnonima*. Ulan-Ude: Burjatskij gos. universitet, 2007, 151 p. ISBN 978-597-9300-481.

- BRZÁKOVÁ, Pavlína. Buddhismus, fragmenty šamanismu a jejich funkce ve společenské struktuře burjatského venkova. In: *Studia Ethnographica* VIII. Praha: Univerzita Karlova v Praze, 1994, s. 157-164.
- BUDAŽAPOV, Z. C. *Sovremennyj šamanizm aginskich burjat*. Ulan-Ude, 2001. Diplomnaja rabota. Čitinskij gosudarstvennyj techničeskij universitět. Vedoucí práce N. C. Dugarov.
- Burjatskie letopisi*. Ulan-Ude: Rossijskaja akademija nauk, Sibirskoe otdelenie, Burjatskij institut obščestvennyh nauk, 1995.
- CYBIKOV, G. D. *Izbrannyje trudy*. Novosibirsk: Nauka, 1981.
- CYDENOVA, D. C. *Predstavljenija aginskich burjat o žizni i smerti*. Novosibirsk: NGU, 2009. ISBN 9785943568626.
- CZAPLICKA, M. A. *Aboriginal Siberia: A study in Social Anthropology*. Oxford. Clarendon Express 1914. Dostupné: <http://www.archive.org/stream/aboriginalsiberi00czap#page/n5/mode/2up> (14. 12. 2012).
- ČEREMISOV, K. M. *Burjat-mongol'sko-russkij slovar*. C. B. Cydendambajev. 1951.
- DACÍK, R. M., *Prameny duchovního života*, Olomouc 1947, s. 535.
- DANZAN, Lubsan. *Altan Tobči: ("zolotoje skazanije")*. Moskva: Nauka, 1973. 438 s. Pamjatniki pis'menosti Vostoka; t. 10, s. 187, 200, 246.
- DARCHANOVA, A. I. *Šamanizm burjat Predbajkal'ja v postsovetskij period: social'nyje funkcii, tradicii i novacii*. Ulan-Ude, 2010. Avtoreferat dissertacii na coiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk. BGU, kafedra Vseobščej istorii. Vedoucí práce A. D.
- DEKORNE, Jim. *Psychotropní šamanismus: psychotropní rostliny v čarodějnictví*. Vyd. 1. Překlad Miroslav Krůta. Praha: Volvox Globator, 1997, 226 s. Garuda. ISBN 80-720-7098-3.
- DEMPILOVA, N. V. *Kostjum černogo šamana i jeho semantičeskoje sodržanije v sovremennoj interpretacii*. Etnografičeskij muzej narodov zabajkal'ja. Ulan-Ude. Nepublikovaný rukopis
- DEVREUX, George. Shamans and Neurotics. *American Anthropologist: New Series*. 1961, roč. 63, č. 5, s. 1088-1090, nebo ERNST, Abraham. *Ecstasy or Religious Tranbce in the Experience of Ecstasics and from the Psychological Point of View*. Uppsala: Bokforlaget, 1970.
- DONDOKOVA, D. D. *Leksika duchovnoj kul'tury burjat*. Ulan-Ude: Izdat. Burjatskogo Naučnogo Centra SO RAN, 2003. ISBN 57-925-0136-X. 2003, s. 92.
- DUBOIS, Thomas A. *Úvod do šamanismu*. Vyd. 1. Překlad Radovan Kalmus. Praha: Volvox Globator, 2011, 374 s. Diagramma, 4. ISBN 978-807-2078-011.
- DUGAROV, D. S. K probleme proischoždenija chongodorov. In: *Etničeskaja istorija narodov Južnoj Sibiri i Centralnoj Azii*. Novosibirsk, 1993.
- DUGAROV, D. *Istoricheskie korni belogo šamanstva: na materiale obrijadovogo fol'klora burjat*. Moskva: "Nauka", 1991, 297 p. ISBN 50-200-9990-2.
- ELIADE, Mircea. *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*. Vyd. 1. Praha: Argo, 1997, ISBN 80-720-3153-8., s. 415-416., s. 415-416.

Emigracija v Šenechan: Istorii šinechenskich burjat. Ugaj Zam: specvypusk. 2008, č. 23, s. 12-14.

ERMAKOV, Dmitry. *Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha.* Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3.

FLAHERTY, Gloria. *Shamanism and the eighteenth century.* Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992, xv, 320 p. ISBN 06-910-6923-9.

GALDANOVA, G. P. *Dolamaistskije verovanija Burjat.* Novosibirsk: Nauka, 1987.

GEORGI, Iogann Gottlib. *Opisanie vseh " obitajuščich" v " Rossijskom" gosudarstve narodov": čast' tretija o narodach " semojadskich", mandžurskich" i vostočnych" sibirskich" kak" i o Šamanskom Zakonje.* Sankt"-Peterburg: Imperatorskaja Akademija Nauk, 1799.

GOMBOEV, B. *Kul'tovye mesta Barguzinskoj doliny.* ISBN 978-589-6100-843.

Grammatika burjatskogo jazyka: fonetika i morfologija. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1962. Dostupné z: <http://altaica.ru/LIBRARY/mong/BuriatGrammar.pdf> (8. 2. 2013).

GROF, Stanislav a Christina GROF. *Holotropní dýchání: nová cesta k sebeobjevování a léčení.* Vyd. 1. Opava: Holos, 2011, 223 s., xxxii s. obr. příl. ISBN 978-80-254-9215-4.

HAMAYON, Par Roberte. *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien.* Nanterre: Soc. d'Ethnologie, 1990. ISBN 29-011-6135-9.

HARNER, Michael J. *Cesta šamana: [jak probudit svůj vnitřní potenciál].* Praha: DharmaGaia, 2010, 204 s. Religio (DharmaGaia). ISBN 978-80-86685-81-6.

HAVLÍČEK, Marek A. *Burjatský šamanismus.* Praha, 2007. 121 s. Diplomová práce., obr. příl. Vedoucí práce Oldřich Kašpar, případně HAVLÍČEK, Marek A. *Burjatský šamanismus.* Praha, 2006. 121 s. Rigorózní práce., obr. příl. Vedoucí práce Oldřich Kašpar.

HAVLÍČEK, Marek Aurel. *Contemporary Situation of Buryatian Shamanism.* In: *Anthropology of/in the post-socialist world.* 1st ed. Voznice: Leda, 2008, s. 163-171. ISBN 978-80-7335-120-5.

HAVLÍČEK, Marek. *Process of Revitalization of The Shamanic Cults among The Aginsk Buriats.* In: *Variety of Anthropological Knowledge: 7th Annual Anthropological Symposium.* Plzeň: University of West Bohemia in Pilsen, 2009. ISBN 978-80-7043-863-3, s. 65-76.

HAVLÍČEK, Marek. *Z deníku etnologa Marka Havlíčka: Šamani na Bajkale (1. část).* Československý ústav zahraniční. 2007, červen, s. 15-18.

HOFMANN, Albert. *LSD - mé nezvedené dítě.* Překlad Václav Sigmund. Praha: Profess, 1997, 142 s. ISBN 80-852-3546-3.

HUBINGER, Václav, František HONZÁK a Jiří POLIŠENSKÝ. *Národy celého světa.* 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1985. s. 62 – 63.

HUMPHREY, Caroline. *Shamans in the city.* *Anthropology Today.* 1999, roč. 15, č. 3, 3 – 10, s. 4.

Shamans in the city. HUMPHREY, Caroline. *The unmaking of Soviet life: everyday economies after socialism /* Caroline Humphrey. Ithaca: Cornell University Press, 2002, xxvii, 265 p. ISBN 08-014-8773-0., s. 202 – 222.

HUXLEY, Aldous. *Brány vnímání*. Překlad Milan Procházka. Praha: DharmaGaia, 1996, 160 s. Nové trendy, sv. 1. ISBN 80-860-1318-9.

SCHULTES, Richard Evans a Albert HOFMANN. *Rostliny bohů: jejich posvátná, léčebná a halucinogenní moc*. 1. vyd. Překlad Martin Šilar. Praha: VOLVOX GLOBATOR, 1996, 192 s. ISBN 80-720-7007-X.

CHANGALOV, M. N. *Sobranie sochinenij: V trjoch tomach Tom 1*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. První svazek, s. 335.

CHANGALOV, M. N. *Sobranie sochinenij: V trjoch tomach Tom 2*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 335.

CHANGALOV, M. N. *Sobranie sochinenij: V trjoch tomach Tom 3*. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Třetí svazek, s. 335.

CHARITONOVA, Valentina. *Feniks iz pepla?: sibirskij šamanizm na rubezhe tysjačletij*. Moskva: Nauka, 2006, 371 p. ISBN 50-203-3516-9.

Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, ISBN 52-870-0020-0.

Izbrant Ides i Adam Brand: *Zapiski o posol'stve v Kitaj*. M. I. Kazanina. Glav. Red. Vost.Lit., 1967, s. 131. Dostupné z: <http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Ides/frametext2.htm>.

JAKIC, Želko. Rejuvenating Buryat Shamanism: Trance, Initiation and the Quest for identity. In: *Shamans unbound: a series of books on the advances in the studies of shamanism / International Society for Shamanistic Research*. Budapest: Akademia Kiado, 2008, s. 41-62. Bibliotheca Shamanistica: a series of books on the advances in the studies of shamanism / International Society for Shamanisti. ISBN 9789630586618ISSN 1218-988x, s. 42.

Jaroslav Gašek: *Iskatel' preključenij. Izdatel'skaja grupa nomer odin* [online]. [cit. 2013-04-10]. Dostupné z: <http://pressa.irk.ru/kopeika/2005/37/009001.html>.

CHAGDAEV, V. V. *Šamanizm i mirovje religii: nekotoryje voprosy vzaimootnošenij burjatskogo šamanizma s buddizmom i christianstvom v Bajkalskom regione*. Irkutsk: Izd. GP "Irkutskaja obl. tip.", 1998. ISBN 57-971-0025-8.

KJUNER, I. V. *Kitajskie izvestija o narodach južnoj Sibiri, Centralnoj Asii i Dal'nego Vostoka*. Moskva: Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1961. Dostupné z: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Kuner/frametext11.htm>.

KNOBLOCH, Edgar, ed. et al. *Putování k Mongolům*. Vyd. 1. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1964. [10] s. obr. příl. Živá díla minulosti; sv. 40.

KOUKOLÍK, František. Neurobiologie sebeuvědomování. *Neurobiologie a některé principy kognitivní neurovědy, pojem vědomí, vědomí v ontogenezi, vědomí a sebeuvědomování* [online]. [cit. 2006-05-12]. Dostupné z: http://profil.muni.cz/02_2004/koukolik.html.

Kurykany. OKLADNIKOV et al. *Istorija Sibiri s drevnejšich vremen donašich dnej*: díl I. Moskva: Nauka, 1968-1969, s. 291-296. Dostupné: <http://irkipedia.ru/sites/default/files/media/kurykany.pdf> (1. 3. 2013)

Lev Gumilev v díle *Historie národa Chunnu* z roku 1960. Viz GUMILEV, Lev. *Istorija naroda Chunnu*. 1960. Dostupné z: <http://gumilevica.kulichki.net/HPH/hph15.htm> (10. 12. 2012).

LUBBOCK, John. *The origin of civilisation and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. 6. ed. with numerous add. London: Longmans, Green and Co., 1902, xxiii.

MANTATOV, V. V. Velikij duch Bajkala i filosofija razuma. In: GOMBOJEV, S. Ž. *Pod večno sinim nebom: vody, tradicii, daty: šamanskij religioznyj kalendar'*. Ulan-Ude: Respublikanskaja tipografija, 2003.

MANŽIGEJEV, I. A. *Burjatskije šamanističeskije i došamanističeskije terminy*. Moskva: Nauka, 1978.

Materialy po istorii sjunnu (po kitajskim istočnikam). Taksina V. S. Moskva: Nauka, 1968. Dostupné z: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Ban_Gu/text5.phtml (17. 12. 2013).

MCKENNA, Terence K. *Pravdivé halucinace: zpráva o výjimečném dobrodružství v d'áblově ráji*. Vyd. 1. Překlad Alexander Neuman. Praha: MAŤA, 1999, 266 s. Nové trendy, sv. 7. ISBN 80-859-0569-8.

MICHAJLOV, T. M. *Etničeskaja charakteristika šamanskovo pantheona burjat: XIX – načalo XX v. v.*. In: *Byt burjat v nastajačem i prošlom*. Ulan- Ude 1980.

MICHAJLOV, T. M. Vlijanie lamaizma i christianstva na šamanizm burjat. In: *Christianstvo i lamaizm u korenного naselenija Sibiri*. Leningrad, 1976.

MICHAJLOV, T. M. *Iz istorii burjatskogo šamanizma: s drevnejšich vremen po XVIII v.* Novosibirsk: Nauka, 1980.

MICHAJLOV, V. A. *Religioznaja mifologia*. Ulan-Ude: Sael Izdatel'stvo Ministerstva kul'tury RB, 1996.

NADEL, S. A study of Shamanism in the Nuba Mountains. In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1946, č. 76, s. 36.

NANZATOV, B. E. *Etnogenez zapadnych burjat (VI - XIV vv.)*. Irkutsk: ZAO « Reklamno-Poligrafičeskij Centr «Radial», 2005, 17.

Naučnyj kommunizm: slovar'. 4. doplň. vydání. A. M. Rumjanceva. Moskva: Izdatel'stvo političeskoj literatury, 1983. Dostupné z: <http://tapemark.narod.ru/kommunizm/188.html> (1.5. 2013).

O šamanskom zakoně. GEORGI, Iogann Gottlib. *Opisanie vsech " obitajuščich " v " Rossijskom " gosudarstve narodov": čast' tretija o narodach " semojadskich ", mandžurskich " i vostočnych " sibirskich " kak " i o Šamanskom Zakonje*. Sankt"-Peterburg: Imperatorskaja Akademija Nauk, 1799, s. 98 – 116.

Of the magicall Ceremonies of the Laplanders. SCHEFFERUS, Johannes. *Laponia*. 1674. vyd. Oxford, 1674. Dostupné z: <http://old.no/samidrum/laponia/chap-xi.html> (5. 10. 2012).

OTTO, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Vyd. 1. Překlad Jan J Škoda. Praha: Vyšehrad, 1998, 157 s. ISBN 80-702-1260-8.

OVEČKA, J. *Český slovník bohovědný*, III., Praha 1926.

PAVLINSKAJA, L. P. *Kočevniki golubych gor*. SPB, 2002, s. 35 – 40.

PENCZAK, Christopher. *City magick: urban rituals, spells, and shamanism*. York Beach, Me.: Weiser Books, 2001, xvi, 302 p. ISBN 15-786-3206-4.

Republika Burjatsko. Zakon republiky Burjatia ot 23 dekabrja 1997 č. 610-I: O religioznej dejatelnosti na territorii Respubliki Buratia. In: 1997, 610-I.

PERTOLD, Otakar. *Přehledné dějiny náboženských soustav celého světa*. V Praze: Vesmír, 1925.

PETRI, B. E. *Stepeni posvjaščeniija mongolo-burjatskich šamanov*. BGNII IGU. 1928, č. 5, s. 39-75.

PETRI, B. E. Škola šamanov u severnych burjat. In: *Sbornik trudov prof. i prepod. IGU*. Irkutsk, 1928, s. 404-423.

PETRI, B. E. *Dalekoje prošloje burjatskogo kraja*. Irkutsk, 1922. Dostupné z: <http://kuznitsadedaizota.ru/2011/11/kurumchinskie-kuznetsyi/>

PETRI, B. E. *Stepeni posvjaščeniija Mongolo-Buryatskich šamanov*. Irkutsk, 1926.

Pod večno sinim nebom: vody, tradicii, daty. Ulan-Ude, 2003.

POLO, Marco. *Milion*. Praha: Levné knihy KMa, 2001.

POLO, Marko. *Milion*. Praha, 1950. Památky staré literatury české.

POPPE, N. *Opisanie mongol'skich «šamanskich» rukopisej Instituta vostokovedeniija*: ZIVAN, 1932.

POSPÍŠIL, L. *Systémy víry: náboženství a magie* In: Český lid – suplement, 1994.

Potantin. Slovari i encyklopedii na Akademike: *Encyklopedičeskij slovar F. A. Brukgauza i I A. Efrona* [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/168426/%D0%9F%D0%BE%D1%82%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%BD>.

Predystoria zaključenija Nerčinskogo dogovora. In: *Aribus* [online]. [cit. 2013-01-05]. Dostupné z: <http://www.abirus.ru/content/564/623/626/632/744.html>.

OTGONY, Purev a Purvee GURBADARYN. *Mongolian shamanism: (volumes 1. 4. ed., rev. and updated)*. Ulaanbaatar: Admon, 2005. ISBN 99-929-0239-6, s. 64

RAŠID-AD-DIN. *Sbornik letopisej: kniga pervaja*. L. A. Chetagurova. A. A. Semenova. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1952.

REID, Anna. *Šamanův plášť: dějiny domorodých národů Sibiře*. 1. vyd. v českém jazyce. Překlad Daniela Feltová. Praha: BB art, 2004, 233 s., [16] s. obr. příl. ISBN 80-734-1146-6.

Religioznaja orgaizacija šamanov "Tergeri" [online]. [cit. 2013-03-16]. Dostupné z: <http://tengeri.ucoz.ru/index/0-2>.

Republika Burjatia. Zakon republiky Burjatia ot 23 dekabrja 1997 č. 610-I: O religioznej dejatelnosti na territorii Respubliki Buratia. 1997, 610-I.

Republika Burjatija. Zakonozjazykach narodov Respubliki Burjatija: ot 29.09.2003 N 467-III ,03.07.2006 N 1756-III, 13.10.2011 N 2261-IV. Ulan-Ude, 2003. Dostupné z: <http://base.consultant.ru/regbase/cgi/online.cgi?req=doc;base=RLAW355;n=24940>.

RINTCHEN, B. Les matériaux pour l'étude du chamanisme mongol. II.: Textes chamanistes bouriates. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961.

RUMJANCEV, G. N. *K voprosu proischoždeii burjat-mongol'skogo naroda*. Zapiski BMNIK. 1953, č. 17, s. 30-61.

RUMJANCEV, G. N. *Proischoždenie chorinskich burjat*. Ulan-Ude: Akademia nauk SSSR, SO, Burjatskij kompleksnyj naučno-issledovatel'ckij institut, 1962. 196.

SARANGEREL. *Zov shamana: Drevnie tradicii i duhovnye praktiki*. Moskva: izd. torg. dom Grand, 2003. ISBN 5-8183-0693-3.

SEM, Sost.: T. Ju. *Šamanizm narodov Sibiri: etnografičeskie materialy XVIII - XX vv. : chrestomatija*. Sankt-Peterburg: Filologičeskij Fak. Sankt-Peterburgskogo Gosudarstvennogo Univ, 2006. ISBN 58-465-0424-8.

ŠAGLANOVA, O. *Tradicionnyje verovanija tunkinskich burjat (vtoraja polovina XIX-XX v.)*. Ulan-Ude: Izd-vo BNC SO RAN, 2007. ISBN 978-579-2501-973.

ŠI CI. *Istoričeskie zapiski*. Izd. 2oe. R. V. Vjatkin V. S. Taksin, A. M. Karapet'janc. Moskva: Nauka, 1972 - 2010, IX svazků. Vostočnaja Literatura. ISBN 50-201-8264-8. Dostupné z: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/China/I/Syma_Tsjan/index.htm (1. 2. 2013, I. – VIII. svazek).

SIMA, Qian. *Kniha vrchních písařů: výbor z díla čínského historika*. 1. vyd. Editor Olga Lomová. Překlad Timoteus Pokora. Praha: Karolinum, 2012, 645 s. ISBN 978-802-4621-548.

SKRYNNIKOVA, T. D. *Tradicionnaja kul'tura i buddizm v samoidentifikacii burjat*. In: *Religia i identičnosti v Rossii*. Moskva: Vostočnaja literatura, 2003, s. 121-153. Dostupné z: http://www.dartmouth.edu/~crn/groups/religion_group_papers/Finalpapers/Skrynnikova.pdf (10. 12. 2012).

Sobranie svedenij o narodach, obitavšich v Srednej Azii v drevnije vremena: část I. N, J. Bičurin. S. P. Tolstov. Moskva - Leningrad: Izdatel'stvo akademii nauk SSSR, 1950.

Sočinenija imperatricy Jekateriny II. Ars. I. Vvedenskij. S. Peterburg: Izdanie A. F. Marksa, 1893. Dostupné z: http://az.lib.ru/e/ekaterina_w/text_0240oldorfo.shtml (12. 12. 2012).

SOTNIKOV, Andrej. Ol'chonskij šaman Velentin Chagdajev. *Tengri: Portal o tengrianstve? samaja drevnaja religija Planety* [online]. [cit. 2013-05-01]. Dostupné z: <http://www.tengry.org/site/index.php?newsid=95>.

SPRENGER, Jakob a Heinrich INSTITORIS. *Kladivo na čarodějnice*. Vyd. 1. Překlad Jitka Lenková. Praha: Levné knihy KMa, 2006, 646 s. ISBN 80-730-9361-8, s. 258-268.

STEPANOVA, Nadia. *L'invocatrice degli dei: storie di vita di una sciamana buriata raccontate a Sicilia D'Arista*. Milano: Xenia, 1998. ISBN 88-727-3263-8.

SUSLOV, I. M. *Šamanstvo i borba s nim*. Moskva: Izd. komiteta Severa pri Prezidiume VCIK, 1931.

SZYJEWSKI, Andrzej. *Szamanizm*. Kraków: Wydaw. WAM, 2005. ISBN 83-731-8449-X, s. 166.

ŠARAKŠINOVA, N. O. *Mify Burjat*. Irkutsk: Vostočno-sibirskoje knižnoje izdatel'stvo, 1980.

ŠČUKIN, N. S. Šamanstvo u sibirskich narodov. Žurnal *ministerstva narodnogo prosvěščenija: Pribavlenie k žurnalu*. 1846, č. 1.

ŠTERNBERG, L. J. *Pervobytnaja religija v svete etnografii*. 1936.

ŠULUNOV, F. *Proischoždenije i reakcionnaja sušnost' šamanstva*. Ulan-Ude: Burjat-mongol'skoje knižnoje izdatelstvo, 1953.

Tajná kronika Mongolů. 1955. vyd. Pavel POUCHA. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1955. Živá díla minulosti, svazek 9.

TALKO-GRINCEVIČ, J. U. a P. M. MELIORANSKIJ. *Drevnie obyvateli Centralnoj Asii*. 1900, 16 s.

TATARINOV, M. *Opisanie o bratskich tatarach: sostavlennoje šturmanom M. Tatarinovym iz bumag grafa A. Razumovskogo*. Ulan-Ude, 1958.

TIVANĚNKO, A. V. *Gibel' plemeni merkitov: Dokumental'naja kniga o vojennych pochodach Čingis-čana po Zabajkal'ju, o zavojevanii im merkitskogo chanstva i o pečal'noj sud'be ich potomkov*. 2-e dopolnennoje. Sludjanka, 1998.

TKACZ, Virlana, Sayan ZHAMBALOV a Wanda PHIPPS. *Shanar: dedication ritual of a buryat shaman in Siberia as conducted by Bayir Rinchinov*. 1st ed. New York: Parabola books, c2002, x, 182 s. ISBN 09-304-0757-1.

TUGOLUKOV, V. A. *Etnogenez i etničeskaja istorija narodov Severa*. Moskva, 1975.

Viz ANGARAJEVA, Naděžda. *Vremja ognja: Munche zuly n ue sag*. Ulan-Ude, 1996, s. 4.

WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie: od Indie po Japonsko: s přihlédnutím k Přednímu východu*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2002, 711 s. Religionistika, sv. 5. ISBN 80-210-2978-1.

WHITEHOUSE, Harvey. *Cognitive Evolution and Religion: Cognition and Religious Evolution*. Issues in Ethnology and Anthropology. 2008, roč. 3, č. 3, s. 35-47. Dostupné z: http://www.anthroserbia.org/content/pdf/articles/whitehouse_cognitive_revolution_and_religion.pdf.

WHITEHOUSE, Harvey. *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004, xiii, 193 s. ISBN 07-591-0615-0.

XENOFONTOV, Gavriil. *Sibiřští šamani a jejich ústní tradice: s dodatkem Šamanismus a křesťanství*. Vyd. 1. Praha: Argo, 2001, 181 s. Capricorn, sv. 7. ISBN 80-720-3334-4.

Zakon ili samoupravstvo?. Inform-polis. 13. avgusta 2008 g., 33 (828), s. 7.

ZEMAN, Adolf. *V kraji šamanů a lamů: obraz ze života mongolských Burjatů*. Praha: Památník Odboje, [1923]. 209 s., blíže o šamanismus s. 87-117.

Zenon Svatoš: *Istoria stan i sudeb*. Nezabudka. 2011, 1 (16), s. 4-6. Dostupné z: http://issuu.com/nezabudka/docs/nezabudka_2011-1.

ZÍBRT, Čeněk, ed. *Historia o životu doktora Jana Fausta, znamenitého čaroděje, též zápisích d'ábelských i čářích a hrozné smrti jeho*. V Praze: Nákladem J. Otty, 1903. 195 s.

ZÍBRT, Čeněk. *Myslivecké pověry a čáry za starých časů v Čechách*. Vyd. 1. Milevsko: Agentura Porthos, 1997. ISBN 80-238-1439-7.

ZÍBRT, Čeněk. *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku = (Indiculus superstitionum et paganiarum): jeho význam pro všeobecnou kulturní historii i pro studium kulturních přežitků v nynějším lidovém podání: se zvláštním zřetelem k české lidovědě*. V Praze: Nákladem České akademie věd císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1894. 176 s. Rozpravy České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění; roč. 3, třída 1, č. 2.

ZNAMENSKI, Andrei A. *Shamanism in Siberia: Russian records of indigenous spirituality*. Boston, Mass.: Kluwer Academic Publishers, 2003, vii, 371 p. ISBN 14-020-1740-5, s. 289-295.

ZOMONOV, M. D. a Ž. M. ZOMONOV. *Burjatskij šamanizm*. Ulan-Ude: Izdatel'stvo poligrafičeskij kompleks FGOU VPO VSGAKI, 2008. ISBN 9785896101406.

ZOMONOV, M. D. *Ezoteričeskaja kul'tura burjatskogo šamanizma*. Ulan-Ude: BNIPK VSGAKI, 2007.

ZOMONOV, M. D. *Slovar burjatskogo šamanizma*. Ulan-Ude: Burjaad unen, 2006.

ZORIKTUJEV, B. R. Barguzin v epochu srednevekov'ja. In: *Barguzin: stranicy istorii: Materialy naučno-praktičeskoi konferencii, posvjaščenoj 350-letiju so dnja osnovanija goroda Barguzin*. Ulan-Ude, 1998.

ŽAMBALOVA, Sesegma Gendenovna. *Profannyj i sakral'nyj miry ol'chonskich burjat (XIX-XX vv.)*. Editor N Aleksejev. Novosibirsk: Nauka, 2000, 394 s., [4] s. barev. obr. příl. ISBN 50-203-2317-9.

ŽUKOVSKAJA, Nataliija L'vovna. *Vozrozhdenie buddizma v Burijatii: problemy i perspektivy*. Moskva: Rossijskaija akademiija nauk, In-t etnologii i antropolii, 1997, 24 p. ISBN 52-011-3711-3.

SEZNAM POUŽITÝCH WEBOVÝCH ZDROJŮ

Citace.com: citovat je snadné [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: www.citace.com.

Online katalog Národní knihovny ČR [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: http://aleph.nkp.cz/F/?func=file&file_name=find-b&local_base=nkc.

Bajkal 24: Informacionnyj portal [online]. [cit. 2013-05-20]. Dostupné z: <http://www.baikal24.ru/>.

Demoskop: Weekly [online]. [cit. 2013-02-10]. Dostupné z: <http://demoscope.ru/weekly/ssp/census.php?cy=8>.

Drevnerusskaja literatura [online]. [cit. 2013-03-15]. Dostupné z: <http://old-russian.chat.ru/12avvak>.

Foundation for Shamanic Studies Field Associates and Staff Associates [online]. [cit. 2013-05-12]. Dostupné z: <http://www.shamanism.org/fssinfo/fieldassociates.html>.

Irkikipedia.ru: Vse o Priangar'je [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné z: <http://irkikipedia.ru>.

Kontragent [online]. [cit. 2013-02-15]. Dostupné z: <http://www.k-agent.ru/?mod=obj&id=2329627>.

Vostočnaja literatura [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: www.vostlit.info.

Konsul'tantPljus: nadežnaja pravovaja podderžka [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: <http://www.consultant.ru/online/>.

Goroda i ostrogi zemlisibirckoj [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: <http://ostrog.ucoz.ru>.

Valenetin Chagdajev [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: <http://valentinhagdaev.narod.ru/>.

DaoGeo: Ponavatel'nyj žurnal [online]. [cit. 2013-02-16]. Dostupné z: <http://daogeo.ru/toontolxo-vo-imya-zhizni/>.

Akademie věd České republiky [online]. [cit. 2013-05-20]. Dostupné z: <http://www.lib.cas.cz/space.40/CYRILLIC/RU-EN-T3.HTM>.

The Cyber Shaman Tribe [online]. [cit. 2012-12-10]. Dostupné z: http://cybershaman.ning.com/notes/Remote_Energy_Transfer_-_The_Core_of_Cyber_Shamanism.

Sibirskaja zaimka [online]. [cit. 2013-01-10]. Dostupné z: <http://zaimka.ru/person/shilovski6.shtml>.

Slovari i encyklopedii na Akademike: Encyklopedičeskij slovar F. A. Brukgauza i I A. Efrona [online]. [cit. 2013-03-13]. Dostupné z: http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/30877/%D0%93%D0%BE%D0%BC%D0%B1%D0%BE%D0%B5%D0%B2.

Aribus [online]. [cit. 2013-01-05]. Dostupné z: <http://www.abirus.ru>.

Organy gosudarstvennoj vlasti Respubliki Burjatija [online]. [cit. 2013-01-11]. Dostupné z: <http://egov-buryatia.ru>.

Society for the Anthropology of Consciousness [online]. [cit. 2013-12-13]. Dostupné z: <http://sacaaa.org/>.

Sostav soveta šamanskich obščin Pribajkal'ja. IOGBUK: *Centr kul'tury korennych narodov Pribajkal'ja* [online]. [cit. 2013-04-13]. Dostupné z: <http://www.bur-culture.ru/index.php?id=124>.

Tengri: Portal o tengrianstve? samaja drevnaja religija Planety [online]. [cit. 2013-05-01]. Dostupné z: <http://www.tengry.org/site/index.php?newsid=95>.

Cyber Shaman VIII [online]. [cit. 2012-11-12]. Dostupné z: <http://www.gocs1.com/index.html>.

Encyklopedia Zabajkal'ja [online]. [cit. 2013-05-08]. Dostupné z: <http://encycl.chita.ru/encycl>

Central'noaziatskij istoričeskij server [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: <http://www.kyrgyz.ru/?page=230>.

Cyber Shaman [online]. [cit. 2012-12-10]. Dostupné z: <http://www.cybershaman.org/>.

Izdatel'skaja grupa nomer odin [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: <http://pressa.irk.ru/>.

Federal'naja služba gosudarstvennoj statistiki [online]. [cit. 2013-05-25]. Dostupné z: <http://www.gks.ru/>.

Novosti Bajkal'skogo regiona [online]. [cit. 2013-03-14]. Dostupné z: <http://www.zabaykal.net/ulan-ude/issledovatel-buryatskogo-shamanizma>.

Konstitucionnoje pravo Rossii. *Bibliotekar.ru* [online]. [cit. 2013-01-10]. Dostupné z: <http://www.bibliotekar.ru/konstitucionnoe-pravo-4/50.htm>.

Kratkoje svedenija o Burjatii. *Organy gosudarstvennoj vlasti Respubliky Burjatija: oficial'nyj portal* [online]. [cit. 2013-03-18]. Dostupné z: <http://egov-buryatia.ru/o-burjatii/kratkie-svedenija-o-burjatii>.

The Foundation for Shamanic Studies [online]. [cit. 2013-01-18]. Dostupné z: <http://www.shamanism.org/>.

Institut etnologii i antropologii RAN [online]. [cit. 2012-12-14]. Dostupné z: http://www.iea.ras.ru/cntnt/levoe_meny/struktura/fotogalere/haritonova.html.

Transliterace ruské cyrilice: Transliteration of Russian cyrillic alphabet. *Akademie věd České republiky* [online]. [cit. 2013-05-20]. Dostupné z: <http://www.lib.cas.cz/space.40/CYRILLIC/RU-EN-T3.HTM>.

POUŽITÉ FILMOVÉ MATERIÁLY

In Pursuit of the Siberian Shaman [Film] režie: Anya bernstein. 2006.

Where the Eagles Fly: Portraits of Women of Power - Nadia Stepanova: Siberian Shaman [film], režie: Costanzo Allione, ASIN: 6303483992, 1995.

Seznam informátorů

Ačirov D. D., šaman, bývalý místopředseda šamanké organizace Boo Murgel, 50-60 let.

Aleksandr Šagdurov, šaman-kovář, profesí truhlář, Mogotuj, 40 – 50 let.

Ariadna Kyšiktujeva, studentka, sinoložka, pochází z Ulan-Ude, 20 – 30 let.

Bair Žambalovič, 40-50let.

Dorlik, severomongolský burjatský kovář, bývalý stavební inženýr, žije v jurtovišti nedaleko Charchiry (somon Bajan Uul), 55 – 65 let.

Dylygma Sambujevna Sambujeva, učitelka, pochází z Kižingy, 50 – 60. let.

Edik Batoricenov, pochází z Chorinsku, žije v Ulan-Ude, geograf, 25-35 let.

Elvira Sandanova, pochází z Kižingy, žije v Ulan-Ude, socioložka, 25 – 35 let.

Fjodor Cyrendorzi Puncykov, šaman z Kižingy 50 – 60 let.

Jekatěrina Zajganova, učitelka, pracuje v místním muzeu, Charbjaty, 50-60 let.

Larisa, šamanka z Irkutské oblasti, žije přechodně v Ulan-Ude a Irkutsku, 25 – 35 let.

Ljubov Doržijeva, duchovní družka lamy Samajeva, Acagat, Ulan-Ude, Kyren.

Marina Čojžalsano, šamanka, původem ze Zabajkalské oblasti, žije v Ulan-Ude, původní profesí psychiatricka, 40-50 let.

Munkuev Bolot Cydenovič, středoškolský učitel, Mogotuj, Aginský okruh, Zabajkalský kraj, 50-60 let.

Naděžda Stěpanova, šamanka, bývalá předsedkyně šamanké organizace Boo Murgel. pochází ze Zagustaj, Kižinginský rajon, žije v Ulan-Ude.

Rima Sandamova, architektka, pochází z Kižingy, Ulan-Ude, 40-50 let.

Samira Tachanova, studentka, žije v Ulan-Ude, 20-30 let.

Valentin Solbon, pochází z Kižingy, žije v Ulan-Ude, 40-50 let.

Viktor Badmajevič, šaman-kovář, Ulan-Ude, 40-50 let.

Viktor Doržijevič Cydypov, šaman z Ulan-Ude, místopředseda šamanké organizace Tengeri, 40 – 50let.

Vladimir Tartujev, podnikatel, Aršan, 40-50 let.

Vladimir, šaman, bývalý policista, v době výzkumu podnikatel žijící na Olchoně. 40 – 50 let.

Seznam příloh

Seznam tabulek

	Strana
Tabulka č. 1: Hierarchie šamanských vysvěcení (Changalov M. N.)	I.
Tabulka č. 2: Hierarchie šamanských vysvěcení (Petri B. E.)	II.
Tabulka č. 3: Hierarchie šamanských vysvěcení (Michajlov T. M.)	II.
Tabulka č. 4: Hierarchie šamanských vysvěcení (Ermakov D.)	III.
Tabulka č. 5: Hierarchie šamanských vysvěcení (Dempilova N. V.)	IV.
Tabulka č. 6: Hierarchie šamanských vysvěcení (Sarangerel)	V.
Tabulka č. 7: Hierarchie šamanských vysvěcení (Bazarov B. D.)	VI.

Seznam mapových příloh

Mapa č. 1: Mapa rodovo-kmenových skupin v době příchodu Rusů	VII.
Mapa č. 2: Mapa etnicko-teritoriálních skupin v 19. století	VII.
Mapa č. 3: Mapa Burjatských autonomních celků (2000-2010)	VIII.

Seznam fotografických příloh

Obr. č. 1: Šamanské centrum Tengeri v Ulan-Ude	IX.
Obr. č. 2: Billboard šamanské organizace Tengeri	IX.
Obr. č. 3: Šamanská svatyně	X.
Obr. č. 4: Místo výstupu šamana na nebesa.	X.
Obr. č. 5: Zobrazení šamanského kovářského ochránce.	XI.
Obr. č. 6: Tengrijský šaman v transu.	XI.
Obr. č. 7: Posvátná skála Šamanka na ostrově Olchon	XII.
Obr. č. 8: Příprava šeree před obětováním.	XII.
Obr. č. 9: Šaman kovář během obřadu	XII.
Obr. č. 10: Seznam k šamanskému obřadu	XIII.
Obr. č. 11: Synkretický charakter šamanské svatyně	XIV.
Obr. č. 12: Lama Samajev s šamanským bubnem chese	XIV.

Seznam filmových příloh s komentářem

Filmová příloha č. 1: Burjatský kovářský šamanský obřad	XV.
Filmová příloha č. 2: Šamanský léčebný obřad	XVI.
Filmová příloha č. 3: Burjatský rodový obřad stavění serge	XVII.

Tabulka č. 1: Hierarchie šamanských vysvěcení (Changalov M. N.).			
CHANGALOV, M. N. <i>Sobranie sochinenij: V trijoch tomach Tom 2. Ulan-Ude: Izd-vo OAO "Respublikanskaja tipografija", 2004. ISBN 57-411-0103-8. Druhý svazek, s. 148-150.</i>			
číslo stupně	Název titulu // název vysvěcení	Český ekvivalent – převzato z ruského jazyka	Popis
0	Яваган бө, Жодо үгэй бө -//-	Šaman před vysvěcením - Pěšky chodící šaman / Šaman bez žodo	-
1	-//хура убалга	-	-
2	-//-	Šaman s právem mínaši (bur. <i>Минаши</i>)	Bič (symbol jízdy na koni) - šaman lezl na břízu, pak slezl na kůži, na které byl nošen. Šaman poté dostal zvířecí kůže.
3	-//-	Šaman s právem na šuchur žodo (bur. <i>шухур жодо</i>)	Šaman mohl dělat jednodušší obřady (dělal i obřady plného žodo). Šaman získal také šamanské hole a otroka.
4	-//коровое теломытие	Šaman po obřadu krvavého omyvání (rus. <i>коровое теломытие</i>)	Šaman učinil „ <i>krvavou přísahu</i> “ a stal se plnoprávným šamanem plným s „ <i>zežete oblavščikem</i> “ (rus. bur. <i>зэгэмэ облавщик</i>), tj. s otrokem a koněm. Součástí obřadu bývala také rituální jízda na koni.
5 - 9	-//-	Obřady pátého až devátého stupně popsány společně	Šaman během následujících obřadů získal chese, majchabši, orgoj a další součásti šamanské atributiky. Čím vyšší posvěcení, tím déle trvalo a mělo více slavnostní charakter.

¹ Nebo také omyty.

Tabulka č. 2: Hierarchie šamanských vysvěcení (Petri B.E.).			
PETRI, B. E. <i>Stepeni posvětačenija Mongolo-Buryatskich šamanov.</i> Irkutsk, 1926, s. 8.			
počet	Název titulu	Český ekvivalent	Popis atributů
0			
1	Бө	Šaman	Dřevěné koňské hole a krátký meč.
2	-	-	Chese, orgoj, dlouhý meč, majachabsi, čtyři dřevěné hole.
3	-	-	Tři bubny, železné koňské hole, úplné orgoj, oltář šeré.
4	-	-	Šest bubnů, hole s lidskou hlavou, dopíňky k orgoj.
5	Зарин	Plný šaman	Devět bubnů, železné hole s lidskou hlavou.

Tabulka č. 3: Hierarchie šaman. vysvěcení (Michajlov T. M.).		
MICHAJLOV, T. M. <i>Burjatskij šamanizm: istorija, struktura i social'nyje funkcii.</i> Novosibirsk: Nauka, 1987, s. 101.		
Název titulu	Český ekvivalent	Popis šamana a atributů
1. Шанартай бөө	Vysvěcený šaman	Šaman po uskutečnění prvního obřadu vysvěcení (šanaru).
2. Едоото/ жодоото бөө	Šaman s žodoo	Šaman, který má právo používat žodoo - rituální vykuřovadlo vytvořené z kůry borovice.
3. Ширээтэ бөө	Šaman s oltářem	Šaman, který měl právo vysvěcovat další šamany.
4. Нойллоһон бөө	Šaman očištěný	-
5. хорьбито бөө	Šaman s holemi	Šaman s párem holí horbo, které sloužily jako dopravní prostředek po cestách do jiných světů.
6. Оргойто бөө	Šaman s železnou korunou	Šaman, který měl rituální železnou korunu s rohy tzv. orgoj.
7. Хэсэтэ бөө	Šaman s bubnem	Šaman, který získal jeden či více bubnů.
8. Дүүрэн бөө	Úplný šaman	Šaman, který měl všechny šamanské atributy.
9. Заарин бөө	Velký šaman	Šaman, který prošel všemi posvěceními.

Tabulka č. 4: Hierarchie šamanských vysvěcení (Ermakov D.).

ERMAKOV, Dmitry. <i>Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha</i> . Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3, s. 328-333	
Označení iniciace	Český ekvivalent
1. Ябгяд бөө	Chodící šaman
2. Нойтольһон бөө / Дуһаалын бөө	Namočený šaman ¹ - Šaman skrápění
3. Хаялгын бөө/ Манжилайтан бөө	Šaman, který obětuje nahogu / Šaman manžilaikhan
4. Жодоотой бөө / Өһотой бөө	Šaman s žodoo / Šaman se zákonem
5. Хэсэтэ бөө	Šaman s bubnem
6. Һольбого бөө ²	Šaman se zvonkem
7. Майхабшитай бөө / Тенгэрийн Оргойто бөө	Šaman s korunou majchabši / Nebeský šaman s orgoj (pláštěm nebo korunou)
8. Дүүрэн бөө / Тэнгэрийн Оргойто бүхэли бөө	Úplný šaman /
9. Заарин бөө	Nejvyšší šaman

Provádí obětování čajem a mlékem, jeho schopnost pohybovat se v odlišných světech je omezená. Z atributů má jen horbo, rituální pokrývku hlavy se symbolem klanového totemického zvířete, hedvábný pás, nůž, křemen.

Po uplynutí min. třech let může dojít k této iniciaci, během které je šaman ponořen ve vodě z třech posvátných pramenů. Šaman má právo provádět kapaliné obětiny alkoholem (duhaalga) a provádět invokace a obětování místním božstvům. Atributy: delší březová hůl.

Šaman může obětovat vyšším božstvům, Chanům a Ežinům. Během obřadu se také obětuje Chanu Manžilaj (bur. Манжилай).

Následující rok šaman získává jako atribut žodoo na třech březových větvičkách, rituální zrcadlo toli a bič (symbol práva vykonávat spravedlnost). Na posvátném místě předků skládá přísahu pomáhat a chránit tajemství. Může obětovat bílého berana vyšším božstvům (Chatům, Zajánům, Ežinům).

Další rok šaman může získat buben a paličku a může se pohybovat všude včetně třech nižších nebeských sfér. Může obětovat kozu. Má schopnosti olizovat rozpálené železo a setkávat se s nebeskou manželkou.

Šaman vstupuje do stavu Ongonu, tj. do jeho těla sestupují duchové předků. Získává také oltář a může vést obřad tajlaganu. Může obětovat koně, býka. Zároveň může obětovat až devět zvířat.

Po dalších třech letech následuje obřad, během kterého musí prolézt kouřovým otvorem v jurtě a očistnou lázní ve vodě z devíti pramenů nebo v krvavé lázni. Získává atributy: korunu (majchabši), plášť (orgoj) a tři bubny s paličkami. Šaman může komunikovat se všemi Tengeri, obětovat ze speciální mísy.

Nejdříve po třech letech šaman získává druhou hůl s koňskou hlavou a šamanskou čepici malgaj

Šaman získává hole s lidskou hlavou a další tři bubny. Šaman má všechny atributy včetně devíti zrcadel, velký dar jasnozřivosti a dokáže vykonávat zárazy – sekat hlavy a vracet je zpět, létat ve vzduchu apod.

¹ „a boo who has been made wet“. Viz ERMAKOV, Dmitry. *Bø and Bön: ancient Shamanic traditions of Siberia and Tibet in their relation to the teachings of a Central Asian Buddha*. Kathmandu: Vajra Publications, 2008, xlix, 827 p. ISBN 978-9937-506-11-3, s. 329.

² V originále uvedeno „Һольбого бөө“, ibid.

Tabulka č. 5: Hierarchie šamanských vysvěcení (Dempilovan.V.).

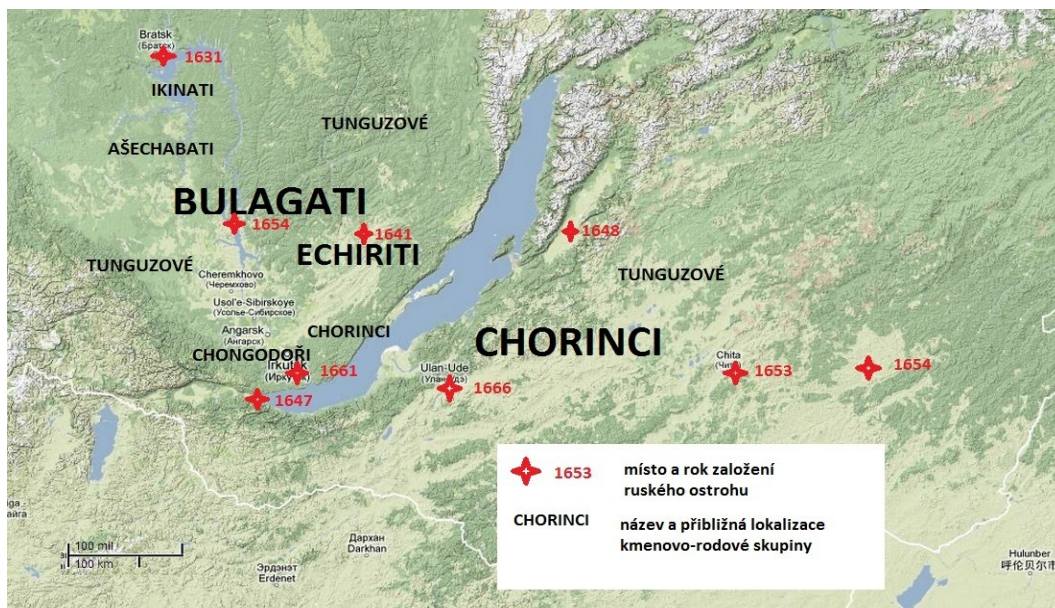
DEMPILOVA, N. V. <i>Kostjum černogo šamana i jego semantičeskoje soderžanije v sovremennoj interpretacii. Etnografičeskij muzej narodov zabajkal'ja. Ulan-Ude. nepublikovaný rukopis.</i>			
počet iniciací	ozn. šamana/ náz. Obřadu ³	Český ekvivalent	Popis
0	-	-	-
1	-/шанар	-/šanar	Během prvního obřadu šaman získává šamanský oděv degel, šamanskou čapku majchabši (se symbolem očí na čele a připevněnými „hady“ na zadní straně, dále zrcadlo toli, šamanský bič bardag a buden chese.
2	-/-	-/-	Šaman získává šamanský plášť s ocelovou konstrukcí a vyobrazením hadů po stranách.
3	-/-	-/-	Šaman získává dvě šamanské hole hor'bo s vyobrazením koňských hlav. Měl právo vysvěcovat další šamany.
4	-/-	-/-	Šaman získává plášť z kůže nebo kožešiny jelena, na němž jsou vyobrazeny symboly člověka, rituálních předmětů a slunce a měsíce.
5	-/-	-/-	Šaman získává železnou šamanskou korunu s rohy.
6	-/-	-/-	-
7	-/-	-/-	-
8	Дүүрэн бөө/-	Duuren boo/-	-
9	Заарин бөө/-	Zaarin-be/-	-

³ Jména jednotlivých stupňů nejsou uvedena. Jednotlivé stupně se uvádějí číselně (tj. který byl poslední stupeň nebo kolik stupňů šaman prošel). Z terénních výzkumů 2006.

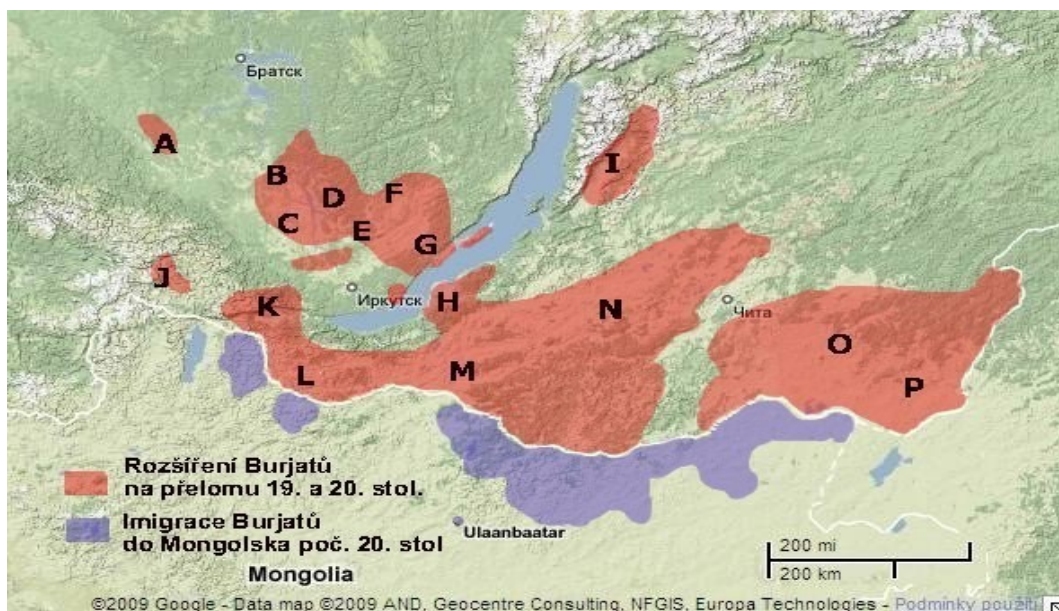
Tabulka č. 6: Hierarchie šamanských vysvěcení (Sarangerel).

SARANGEREL: Zov šamana: Drevnie tradicii i duhovnyje praktiki. Moskva: izd. torg. dom Grand, 2003. ISBN 5-8183-0693-3, s. 318-322.		
Číslo a označení stupně	Český ekvivalent	Popis
1. Манжилайтай бөө / Ябгяд бөө	Novorečený šaman / Chodící šaman	Šaman získává dřevěnou hůl, borovou kůru k vykuřování a křesadlo.
2. Нойтольһон бөө / Дуһаалын бөө	Namočený šaman - Šaman skrápění	Po uplynutí min. třech let může dojít k iniciaci, během které je šaman omyt ve vodě ze třech posvátných pramenů (ze země předků). Šaman získává svou další dřevěnou hůl se suký, a může uskutečňovat obětování ovci v rámci svého rodu.
3. Жодоотой бөө (Ёһотой бөө) Хаялгын бөө/	Šaman s žodoo / Šaman, který obětuje nahoru /	Šaman se může stýkat i se všemi rodovými duchy a vybranými místními vládci (svého domova). Získává atributy: fajfku, tabák a bič.
4. Ширээтэ бөө	Šaman se skříňkou na ochranu atributů	Šaman získává schopnost komunikovat s Chány a Zajany. Získává zvonky, talířky, provaz na chytání duchů a skříňku.
5. Хэсэтэ бөө / Тамиртай бөө	Šaman s bubnem / Šaman s tamirem (se schopností dělat tamir)	Jeho komunikace s Ongony je na tomto stupni dokonalá. Šaman získává tři bubny (z volské, kozí a jelení kůže) a paličky.
6. Хорибото (Хорьботой) бөө	Šaman s holí (s koňskými kopyty)	Šaman se zdokonalil do úrovně, že již nepotřebuje hudební nástroje pro šamanský trans. Získává železnou hůl s koňskou hlavou, s níž vstupuje do Ongonu.
7. Тэнгэрийн Оргойто бөө / Майхабшитай бөө	(Nebeský) šaman s rouchem / Šaman s korunou majchabši	Šaman prochází obřadem omývání horkou vodou a získává atributy: další tři bubny, kovový věnec. Šaman dokáže komunikovat s jakýmkoliv duchem.
8. Тэнгэрийн Оргойто бухэли бөө / Дүүрэн бөө	Úplný (nebeský) šaman s rouchem / Úplný šaman	Šaman zná všechny šamanské dovednosti, dokáže ovládat počasí, cestovat do všech světů. Atributy: dřevěná hůl s lidskou hlavou ozdobená symbolem hada, šamanská čepice ozdobená symboly slunce a ohně.
9. Тэнгрийн табалгатай заарин бөө	Veliký šaman z nebeské vůle	Nejvyšší stupeň, šaman má všechny schopnosti. Získává další tři velké bubny, čepice se symboly slunce a luny.

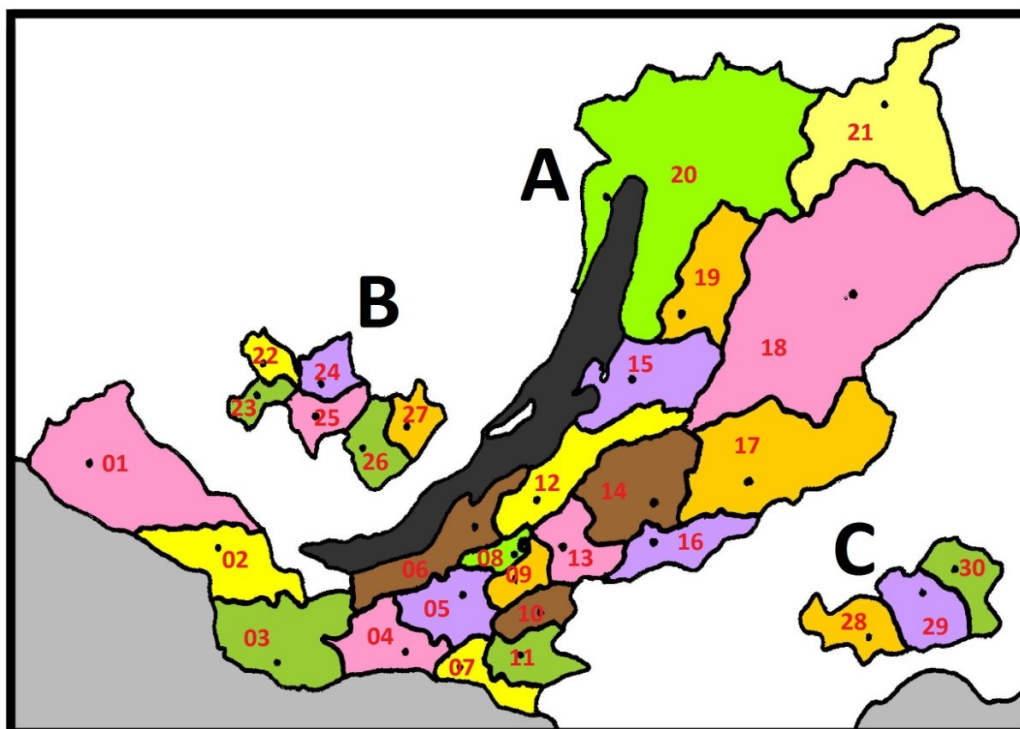
Tabulka č. 7: Hierarchie šamanských vysvěcení (Bazarov B. D.).		
BAZAROV, B. D. <i>Tainstva i praktika šamanizma</i> . Ulan-Ude: Respublikanskaja tipografija, 2003, 236 s. 28-32.		
„Pořadí“ a označení	Český ekvivalent	Popis
1. Манжилайтай бөө	Novorečený šaman	Může šamanit jen pro členy vlastního rodu. Získává muchar žodoo (bur. <i>мухар жодоо</i>), které drží v ruce, březovou hůl, rituální rodovou pokrývku hlavy, hedvábný pás, nůž, šamanské křesadlo (bur. <i>бөө хэмэ</i>).
2. Нойтольһон бөө / Нойтольһон шанартай бөө	Наточёный шaman / Наточёный шaman s обрядem шанар	Po uplynutí min. třech let může dojít k iniciaci ugaal (bur. <i>угаал</i>) prováděné postřikováním vodou z devíti pramenů, koží krví a následnému šanaru degeelgyn tachil (bur. <i>шанар дэгээлгын тахил</i>). Šaman má právo provádět obřady pro lokální božstva (nižší úrovně) rodné doliny a obětovat bílého berana. Jako atribut získává druhou dřevěnou hůl.
3. Жодоотой бөө	Šaman s žodoo /	Po dalších třech letech získává šamanský rúženec (rus. <i>шаманские четки</i>), zrcadlo (bur. <i>толги</i>), bič, dýmku a váček s tabákem.
4. Ширээтэ бөө / Ара нэрэнь – Ёһотой бөө	Šaman se stolkem / -	Následující rok šaman získává jako atribut provaz z vlasů zele (bur. <i>зэлэ</i>), činely (bur. <i>сан хэнээрэг</i>) a zvonek (bur. <i>хонго ханхнуур хуур</i>), dřevěný stůl se zásuvkami. Poté může provádět obřady vsedě za stolem. Může komunikovat se středními vládci své rodné doliny. Získává: žodoo na třech březových větvičkách. Na posvátném místě předků skládá přísahu pomáhat a chránit tajemství. Může obětovat bílého berana vyšším božstvům (Chatům, Zajáním, Eženům).
5. Хэсэтэ бөө	Šaman s bubnem	Další rok šaman může získat tři malé bubny s paličkami (kozí, jelení a býčí kůže), které mu umožňují vejít v šamanský trans, respektive v Ongon (bur. <i>онгон</i>) a cestovat po celém „středním světě“. Může obětovat všechny druhy zvířat, provádět obřad (ohnivý) tarim (olizovat rozpálené kameny a železo).
6. һорьботой бөө	Šaman s holí (s koňskými kopyty)	Po dalším roce získává šaman kovové hole s koňskou hlavou. Může obětovat koně, býka a zároveň až devět zvířat a může vést velké šamanské obřady.
7. Тэнгэрийн Оргойто бөө / Майхабшитай бөө	Šaman s holí (Nebeský) šaman s rouchem / Šaman s korunou majchabši	Za tři roky může šaman získat tři bubny střední velikosti, rituální korunu (majchabši), plášť (orgoj) a právo provádět vysvěcování šamanů a obětování všem Nebešťanům. Během obřadu se provádí rituální průchod kouřovým otvorem v jurte a očistná lázeň (horkou vodou a vodkou).
8. Тэнгэрийн Оргойто бүхэли бөө /	Úplný (nebeský) dokončený šaman	Nejdříve po třech letech šaman získává druhou hůl s koňskou hlavou a speciální šamanskou pokrývku hlavy dübgen tūšelgatej malgaj (bur. <i>дүбгэн түшэлгэтэй малгай</i>). Šaman může invokovat božstva všech sfér.
9. Тэнгриин табилгатай заарин бөө	Veliký šaman z nebeské vůle	Nejdříve za rok šaman získává hole s lidskou hlavou, tři velké bubny (z kůží jelena, býka a kozy) a speciální pokrývku hlavy.
13. Гэгэн заарин	Gegen zaarin	Speciální třináctý stupeň šamanského vysvěcení, šaman je požeňnán osmi vesmírnými učiteli (rus. <i>8 гэгэнов Вселенной</i>).



Mapa č. 1: Mapa rodovo-kmenových skupin v době příchodu Rusů (Zdroj: Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatiija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0., s. 163-171, podkladová mapa z Google [online]. [cit. 2013-04-20]. Dostupné z: <https://maps.google.com/>).



Mapa č. 2: Mapa etnicko-teritoriálních skupin v 19. století: A- Nižneudinskije, B- Balaganskije, C-Alarskije, D-Idinskije, E-Kudinskije, F-Vercholeksije, G- Olchonskije, H- Kudarinskije, I-Barguzinskije, J- Okinskije, K-Tunkinskije, L-Zakamenskije, M- Selenginskije, N-Chorinskije, O-Aginskije, P-Ononští Chaniganové (Zdroj: ABAEVA, Ljubov' Lubsanovna a Natalja L'vovna ŽUKOVSKAJA. *Burjaty*. Moskva: Nauka, 2004. ISBN 5-02-009856-6, s. 44-56, podkladová mapa z Google [online]. [cit. 2013-04-20]. Dostupné z: <https://maps.google.com/>)



Mapa č. 3: Mapa Burjatských autonomních celků (2000-2010): A: Republiky Burjatsko, rajony: 1. Okinský, 2. Tunkinský, 3. Zakamenský, 4. Džidinský, 5. Selengionský, 6. Kabanský, 7. Kjachtinský, 8. Ivolginský, 9. Tarbagatajský, 10. Muchošibirský, 11. Bičurský, 12. Pribajkalský, 13. ZaiGRAJEVSKÝ, 14. Chorinský, 15. Barguzinský, 16. Kižinginský, 17. Eravninský, 18. Bauntovský, 19. Kurumkanský, 20. Severobajkalský, 21. Mujský, B: bývalý Ust' Ordynský BAO, rajony: 22. Nukutský, 23. Alarský, 24. Osinský, 25. Bochanský, 26. Echirit-bulagatský, 27. Bajandajevský, C: bývalý Aginský BAO: 28. Dul'durginský, 29. Aginský, 30. Mogojtujský. (Zdroj: *Istoriko-kul'turnyj atlas Burjatii: Respublika Burjatija, Aginskij Burjatskij avtomomnyj okrug, Ust'-Ordynskij Burjatskij avtomomnyj okrug*. Editor Natalija L'vovna Žukovskaja. Moskva: Dizajn, informacija, kartografija, 2001, 605 s. ISBN 52-870-0020-0, podkladová mapa vytvořena autorem této práce.)



Obr. č. 1: Šamanské centrum Tengery v Ulan-Ude, Na Komuškách. Na fotografii je zachycena hlavní budova s šamanským oboo vpředu lemované z levé strany pěti a zprava čtyřmi sloupy (serge). Na pozadí město Ulan-Ude. (Červenec 2009, Marek A. Havlíček).



Obr. č. 2: Billboard šamanské organizace Tengery se v roce 2008 nacházel v areálu šamanského centra. Jedná se o pozvání na „Letní tajlagan na ostrově Olchon“ (rusky) s výčtem dalších velkých obřadů na levé straně (burjatsky). (Červenec 2008, Marek A. Havlíček).



Obr. č. 3: Šamanská svatyně v centru v Charchiře v severovýchodním Mongolsku. Na stěnách je vyobrazení Třinácti severních Chatů. (Květen 2006, Marek A. Havlíček).



Obr. č. 4: Místo výstupu šamana na nebesa. Během obřadu šaman v transu vystoupí nahoru, přičemž musí přejít přes skleněné střepy případně žhavé uhlíky pod žebříkem. (Květen 2006, Marek A. Havlíček).



Obr. č. 5: Zobrazení šamanského kovářského ochránce. Jedná se o buddhistickou thanku se zobrazením ochranného božstva Garwa nagpo (tib. Mgar ba nag po)⁸³⁴ používané i šamany. Thanka pochází z kovárny šamana Fjodora z Kižingy. (Srpen 2006, Marek A. Havlíček).



Obr. č. 6: Tengrijský šaman v transu. Z levé strany jsou šamanovi pomocníci (jiní šamani). Kolem vtěleného Ongona se seskupují lidé, kteří chtějí požádat ducha o pomoc. (Červenec 2009, Marek A. Havlíček).

⁸³⁴ Konzultováno s Mgr. Danielem Berounským, Ph.D., (19. 5. 2013).



Obr. č. 7: Posvátná skála Šamanka na ostrově Olchon představuje symbolický střed burjatské ojkumeny. V jejím středu se nachází posvátná jeskyně. (Srpen 2006, Marek A. Havlíček).



Obr. č. 8: Příprava šeree před obětováním. Z rodinného obřadu nedaleko obce Magsachon v Kižinginském rajonu RB. (Srpen 2008, Marek A. Havlíček).



Obr. č. 9: Šaman kovář během obřadu ve svém bytě v centru města v Ulan-Ude provádí očistný a léčebný obřad. (Srpen 2009, Marek A. Havlíček).

Необходимо:

1.	Баран кастрированный белый - Валух е 2-годовалый, без рогов, без меток	1
2.	Дрова - полена (сосновое, лиственничное)	150 штук
3.	Ленты разноцветные длиной 60-70см: Красный - огонь Белый - Дорога Желтый - Солнце Синий - Вечно Синее Небо Зеленый - Земля Голубой - Магическое Небо Бежевый - Родословная Черный - Кузюкши Серебристый - Луна	9 штук
4.	Монеты 5-копеечные	27 штук
5.	Тарелки (табаг) молебные Разовые (бумажные)	3 штук 9 штук
6.	Водка	13 бутылок
7.	Молоко	13 пакетов
8.	Чай	5 пачек
9.	Чайники простые (под молоко, водку, чай)	3 штук
10.	Сигареты Спички	3 пачки 2 коробка
11.	Конфеты	3 кг
12.	Печенье	3 кг
13.	Хлеб	3 булки
14.	Зерно	1 миска

Obr. č. 10: Seznam k šamanskému obřadu je připraven jak pro účely šamanů, tak i pro jeho organizátory. Ze seznamu je možné se dozvědět, že je třeba beran bílý kastrováný - 1 ks, borová či smrková polena - 150 ks... (Červenec 2009, Marek A. Havlíček).



Obr. č. 11: Synkretický charakter šamanské svatyně v centru v Charchiře v severovýchodním Mongolsku. (Květen 2006, Marek A. Havlíček).



Obr. č. 12: Lama Samajev s šamanským bubnem chese názorně předvádí synkretický charakter obou burjatských náboženství (šamanismu a buddhismu). (Z archivu Ljubov Daržijevny, darováno v červenci 2008).

Filmová příloha č. 1: Burjatský kovářský šamanský obřad, Autor Marek A. Havlíček, sestříháno 2013.

Kovářský obřad se odehrál v obci Kižinga v létě 2009 v šamanské kovárně Fjodora Puncykova, který také celý obřad vedl. Z dalších účastníků jsou ve filmu zaznamenáni členové místní rodiny ze šamanova sousedství (počáteční a střední část záznamu) a také členové vlastního rodu šamana (závěrečná část obřadu).

Celý obřad probíhá přímo na zahradě u šamanova domu v samostatně stojící roubené kovárně a v prostoru před ní. Tato kovárna slouží výhradně k rituálním účelům, všechno nářadí i výheň jsou zasvěceny šamanským ochráncům. Běžné kovářské práce zde vykonávány nejsou. Do kovárny mají přístup pouze mužští členové rodu, děti i ženy, zejména během obřadů, musí zůstat venku.

Na počátku obřadu sepsali účastníci na papír jména svých předků, zejména těch, kteří byli v rodu šamany nebo kováři. Tento seznam byl připravený pro pozdější invokace a šaman z nich četl. Z dalšího záznamu je patrné, že šaman několikrát upřesňoval jejich jména, případně jejich vzájemné vztahy a data narození. Následuje další série šamanových vysvětlení účastníkům, kdy a kdo má vejít do kovárny, a že má nejprve zaklepat na levou boční stranu rámu dveří.

Šamanovi postupně podávají jednotliví účastníci připravené obětiny (chatak, čaj, cigarety) a šaman v kovárně přichystá vše na stůl, který slouží jako oltář. Obětiny každého účastníka jsou položeny na rozložený modrý chatak, na který položí baliny (sladké obětiny) a na pravé straně chataku si připraví několik mističek na mléko, vodku a čaj.

Následně nejstarší mužský zástupce rodu je vyzván, aby zapálil máslové lampičky, a šaman začíná odříkávat invokaci, kterou doprovází vyťukáváním kladívkem na kovadlinu. Vyzývá své Ongony a šamanské-kovářské ochránce a upřesňuje, kdo přináší oběť, tedy přesná jména potomků s daty a místy jejich narození a umístěním v rodové hierarchii. Některé detaily si šaman ještě upřesňuje během invokace.

Připravené obětiny jsou opět pročištěny krouživými pohyby vykuřovadla (vonné tyčinky na místo žodoo) ve směru pohybu slunce. Stejným způsobem jsou pročištěni i mužští účastníci, kteří poté obětinu vynesou ven a obětují je „vyhozením do vzduchu“ ve směru, který šaman určí. Obřad pokračuje obětováním

ohni, tedy spálením listu se jmény členů rodu a následně modrého chataku, obojí posypané rituálním vykuřovadlem (sang, jalovec či mateřídouška), přímo v šamanské-kovářské výhni.

Obřad pokračuje na ulici ohnivým tarimem, čili očišťováním účastníků „ohněm“, tedy rozpáleným železným plátem, který šaman olizuje a poté přikládá do blízkosti těla. Tímto způsobem se z těla člověka vyhání démoni a léčí postižená místa. Šaman při něm používá i tzv. „aršan“, tedy očišťování rozprašováním ústy kapaliny (vodky) po těle účastníků (na obličej, hrud', záda a končetiny).

Filmová příloha č. 2: Šamanský léčebný obřad,

Autor Marek A. Havlíček, sestříháno 2013.

Šamanský léčebný obřad se odehrává k Kižinze a provádí ji místní šaman Fjodor Puncykov. Na něj se obrátila žena ze sousedství s diagnózou rakoviny (vnitřních orgánů, blíže nespecifikováno). Jedná se o v Burjatsku rozšířený šamanský obřad,⁸³⁵ při kterém je obětováno zvíře namísto člověka. Obětované zvíře je poté zabito a jeho orgány jsou přikládány na tělo člověka tak, aby jejich rozložení odpovídalo lidskému. Po určité době jsou orgány sňaty a obřadně spáleny.

V tomto záznamu lze sledovat rodinnou atmosféru přípravy obřadu (příprava obětí, sepisování předků nutný pro invokace, příprava místnosti, kde bude obřad proveden a samotné jeho uskutečnění bez finální fáze spálení zvířecích ostatků). V úvodní fázi šaman pročišťuje obětiny (vodku, máslo, mouku, mléko i samotné účastníky) vonnou tyčinkou vdechováním a krouživými pohyby ve směru slunce. Poté šaman s pomocníky vychází před dům, odřikává invokaci a dojde k obětování ovce (nejprve pomazáním mlékem, zabitím tak, že je jí rukou zastaveno srdce a přetržena aorta). K jejímu zpracování dochází uvnitř domu přímo před lůžkem, na které se připravuje nemocná žena. Na její tělo jsou postupně naskládány vnitřnosti a její tělo je symbolicky zabaleno do kůže zvířete

⁸³⁵ Blíže viz například HAVLÍČEK, Marek A. *Burjatský šamanismus*. Praha, 2007. 121 s. Diplomová práce., obr. příl. Vedoucí práce Oldřich Kašpar, případně HAVLÍČEK, Marek A. *Burjatský šamanismus*. Praha, 2006, s. 79.

a poté je přikryta ještě dekou a igelitem. Po dobu zpracovávání ovce šaman neustále vyjadřuje svoji nespokojenost nad tím, jak jeho pomocníci špatně a pomalu zvíře zpracovávají. Zbylé maso je rozděleno na dvě poloviny do dvou různých mís, aby se při jejich závěrečném sestavování před spálením jednotlivé části nemíchali.

Na závěr záznamu jsou orgány sundány ze ženy a šaman si je pečlivě prohlíží. Žena je poté omyta připraveným bylinným vývarem a posypána moukou. Všechny použité vnitřnosti jsou soustředěny do jednoho pytle a připraveny k závěrečné fázi spálení. Na závěr je zapáleno vykuřovadlo (sušená mateřídouška) a šaman předává krátký text s invokací, kterou je třeba následující dny vždy po ránu pronášet a provádět obřad obětování serčemu (nápoje čaje, mléka nebo vodky).

Filmová příloha č. 3: Rodinný obřad vysvěcení serge,

Autor Marek A. Havlíček, sestříháno 2013.

Cílem zaznamenaného obřadu bylo uctít památku předka rodu Zajachana. Ten, při povodni na přelomu 19. a 20. století dokázal zachránit celou vesnici a tedy i rod před smrtí. Na počátku těchto rodinných tajlaganů byl šaman Vladimir Gregorevič Naglajev (muž v šedé čepici, který vede obřad), jehož duch předka navštívil, aby mu sdělil svoji nespokojenost s tím, že na něho jeho potomci zapomněli.

Rodinný obřad stavění rodového serge širší rodiny Zajachanů proběhl 29. července. 2006 na objednávku Michaila Jegorviče Zajachanova a jeho bratra.

Jednalo se o druhý obřad, kterému předcházela obřad vysvěcení rodového stromu o rok dříve na stejném místě (velký cedr uprostřed louky, k němuž šaman s pomocníkem na začátku obřadu přivazují modrý chatak).

Obřad začíná u jednotlivých rodin doma rituální snídaní salamatu (mouka svařená s mlékem a máslem) a poté se jednotlivé části širší rodiny sjíždějí z různých míst. Část rodu žije v rodném Kabanském rajonu, kde se odehrává obřad a část v Ulan-Ude, odkud přijíždí konvoj automobilů. Celá rodina se setkává v obci Korsakovo v domě u místních příbuzných, kde od rána panuje slavnostní

nálada. Poté, co naloží všechny potřebné věci (nádobí, dříví, obětiny, ovce) se všichni automobily vydávají na místo konání obřadu.

Po příjezdu na místo jsou nejprve připraveny všechny náležitosti k obřadu (rozestavěny kotle, prostrou místo pro hodování a je připravena jáma pro serge). Celý obřad včetně jeho přípravy má velmi uvolněný charakter, každý účastník podle možností pomáhá nebo si hledá jinou zábavu a děti si po celou dobu hrají. Vlastní obřad je zahájen tím, že šaman očišťuje všechny předměty i místo obřadu (používá žodoo na větvičce) a kropí je (tedy svěťí) mlékem. Poté následuje zasvěcení obou ovcí (pokropením mlékem a očištění kouřem z žodoo) a odpovídající invokací před rodovým stromem předků. Invokaci provádí šaman (v šedé čepici), kterému pomáhají dva pomocníci (v červené a hnědé čepici). Další dva sedící představují zástupce rodu Michaila Jegorviče Zajachanova a jeho bratra. Po ukončení asi dvacetiminutové invokace jsou obě ovce (ovce a vykastrovaný beran) zabity a zpracovány a je vztyčeno serge. Šaman s pomocníky pokračuje v dalších invokacích. V kotlích jsou uvařeny vnitřnosti i maso ovcí. Uvařené kosti s masem jsou poskládány do "šeree", obloženy dřevěnými poleny a připraveny k obětování spálením. Do mís je rozděleno maso pro obětování (to je rozkrájené na malé kousíčky) a maso pro následující hostinu. Poté jsou šeree zapálena a šaman zahájí další invokace, během nichž jsou do ohně lžící vhazovány další kousky masa. Na závěr se všichni uklánějí a ohně jsou přikryty kůžemi z ovcí. Poté následuje hostina, během které šaman s mužskými zástupci rodu ještě dokončuje obřad uvázáním bílého a modrého chataku na serge a obětováním drobných mincí a serčemu (obětina vodky). Obřad je zakončen společnou slavností doprovázenou přípitky a vyprávěními o rodu a jeho členech.