

MAO A BUDDHA:  
NÁBOŽENSKÁ POLITIKA VOČI  
TIBETSKÉMU BUDDHIZMU V ČÍNE

MARTIN SLOBODNÍK



CHRONOS  
BRATISLAVA 2007

Publikácia vyšla aj vďaka podpore občianskeho združenia Pro Oriente  
([www.prooriente.sk](http://www.prooriente.sk))

RECENZENTI: DOC. MGR. JANA BENICKÁ, PH.D.  
DOC. PHDR. LUBOŠ BĚLKA, CSC.

Predná strana obálky: Obrázok tibetských autorov Namgjala a Samtāna z ilustrovanej knihy *Ke-ta chuo-fo* 格达活佛 (Živý Buddha Getag; Čcheng-tu 1999, s. 28) o živote tibetského lamu spolupracujúceho v 30. a 40. rokoch 20. storočia s Komunistickou stranou Číny.

© Autor: Martin Slobodník 2007

© Chronos 2007

ISBN 978-80-89027-23-1

Edícia  
RELIGIONISTICKÁ KNIŽNICA  
zv. 5

MAO A BUDDHA:  
NÁBOŽENSKÁ POLITIKA VOČI  
TIBETSKÉMU BUDDHIZMU V ČÍNE

MARTIN SLOBODNÍK





## OBSAH

1. kapitola	
VZŤAH ŠTÁTU A NÁBOŽENSTVA V ÁZII A VÝCHODISKÁ VÝSKUMU .....	11
2. kapitola	
ŠTÁT A NÁBOŽENSTVO V TRADIČNEJ TIBETSKEJ SPOLOČNOSTI A V CISÁRSKEJ ČÍNE .....	21
3. kapitola	
NÁBOŽENSKÁ POLITIKA V OBDOBÍ ČÍNSKEJ REPUBLIKY (1912-1949) .....	45
4. kapitola	
FORMOVANIE NÁBOŽENSKEJ POLITIKY PO ZALOŽENÍ ČÍNSKEJ ĽUDOVEJ REPUBLIKY (1949-1957) .....	61
5. kapitola	
RADIKALIZÁCIA POSTOJOV ŠTÁTU VOČI TIBETSKÉMU BUDDHIZMU (1958-1976) .....	81
6. kapitola	
NÁBOŽENSKÁ OBNOVA A HLADANIE MODU VIVENDI V POSTMAOISTICKOM OBDOBÍ .....	99
7. kapitola	
ZVYŠOVANIE ZASAHOVANIA ŠTÁTU V 90. ROKOCH .....	119
8. kapitola	
NÁBOŽENSKÁ POLITIKA V TIBETE: VNÚTROPOLITICKÉ A MEDZINÁRODNÉ SÚVISLOSTI.....	145
PRÍLOHY	
A) „Opatrenia, týkajúce sa správy buddhistických kláštorov v provincii Kan-su” (1991) .....	165
B) „Správa o preverke situácie v riadení kláštora Labrang” (1995) .....	173
C) Vybrané pasáže z publikácie <i>Propagandistické materiály k štúdiu a vzdelávaniu k vlastenectvu v tibetskom buddhizme</i> (1998) .....	189
D) „Nariadenie o náboženských záležitostiach” (2005) .....	205
BIBLIOGRAFIA .....	219
SUMMARY .....	235
MENNÝ REGISTER.....	243



## O AUTOROVI

MARTIN SLOBODNÍK – sinológ a tibetológ. Študoval sinológiu na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave a na Pekingskej univerzite v Pekingu. Postgraduálne štúdium absolvoval v Ústave orientalistiky Slovenskej akadémie vied. Počas postgraduálneho štúdia študoval dva roky tibetológiu na Katedre jazykov a kultúr Centrálnej Ázie na univerzite v Bonne. V súčasnosti prednáša na Katedre jazykov a kultúr krajín východnej Ázie Filozofickej fakulty UK a pôsobí ako vedecký pracovník Ústavu orientalistiky SAV. Zaoberá sa dejinami čínsko-tibetských vzťahov, procesom obnovy buddhizmu v Tibete, náboženskou politikou v Číne a lokálnymi dejinami severovýchodného Tibetu, Amda. Absolvoval niekoľko terénnych výskumov v Tibete a študijných pobytov v zahraničí. Spoluzostavovateľ zborníkov *Fascinácia a (ne)poznanie: kultúrne strety Západu a Východu* (2003, s G. Pirickým) a *Politická moc verus náboženská autorita v Ázii* (2006, s A. Kovácsom). Doma i v zahraničí (Česká republika, Veľká Británia, Nemecko, Tchaj-wan) publikoval viacero vedeckých štúdií. Prekladá z tibetčiny (*Hlasy Lhasy: básne 6. dalajlamu*, 2003, s V. Prokešovou) a z čínštiny (*Vábení Kailásu. Moderní povídky z Tibetu*, 2006, s ďalšími prekladateľmi).





Kniha vznikla vďaka podpore a pomoci viacerých jednotlivcov a inštitúcií, na tomto mieste by som im chcel vyjadriť svoju vďaku – v prvom rade mojim učiteľom, ktorí ma v rozličných fázach štúdia a vedeckej práce veľa naučili a venovali mi svoj čas: PhDr. Mariánovi Gálikovi, DrSc. (Bratislava), prof. PhDr. Josefovi Kolmašovi, DrSc. (Praha), prof. Dr. Klausovi Sagasterovi (Bonn) a prof. Dr. Petrovi Schwiegerovi (Bonn). Zároveň by som chcel poďakovať aj doc. PhDr. Lubošovi Bělkovi, CSc. (Brno) a Dr. Danielovi Berounskému (Praha): stáli na samom začiatku tohto projektu, s nimi (i vďaka nim) som terénne výskumy v Tibete absolvoval a mal možnosť prediskutovať niektoré otázky. Za prečítanie rukopisu a cenné pripomienky ďakujem recenzentom publikácie, doc. Mgr. Jane Benickej, PhD. a doc. PhDr. Lubošovi Bělkovi, CSc.

Moje poďakovanie patrí aj nemenovaným Tibetanom, Chuejom a Číňanom, ktorí boli ochotní rozprávať sa so mnou o predmete môjho výskumu.

Vďaka grantu Research Support Scheme – Open Society Institute (New York, Spojené štáty americké) sa uskutočnili terénne výskumy v provincii Kan-su v rokoch 2000 a 2001. Terénne výskumy v rokoch 2004 a 2006 som absolvoval vďaka grantu Chiang Ching-kuo Foundation for International Scholarly Exchange (Tchaj-pej, Tchaj-wan), ktorý mi umožnil systematickejšie sa venovať výskumu náboženskej politiky. Výskumný pobyt na Katedre jazykov a kultúr Centrálnej Ázie na univerzite v Bonne, ktorý som absolvoval v roku 2005 vďaka podpore Alexander von Humboldt-Stiftung (Bonn, Nemecko) a Hertie-Stiftung (Frankfurt, Nemecko), mi umožnil získať ďalšie relevantné materiály, prekonzultovať niektoré problémy a začať práce na prvej verzii rukopisu publikácie. Za finančnú podporu vydania publikácie ďakujem občianskemu združeniu Pro Oriente.

Na záver by som rád poďakoval rodine za pomoc, podporu, trpezlivosť a toleranciu.

V Bratislave v roku ohnivej svine

M. S.



## VZŤAH ŠTÁTU A NÁBOŽENSTVA V ÁZII A VÝCHODISKÁ VÝSKUMU

Problematika usporiadania vzťahov štátu a náboženstva v Ázii sa v 90. rokoch minulého storočia stala predmetom zvýšeného záujmu religionistov, politológov a orientalistov, ktorí reagovali na revitalizáciu náboženstva v mimoeurópskom prostredí. Diskusia o vzťahoch náboženstva vo verejnej sfére politiky bola v spoločenských vedách dlho poznačená tým, že úvahy o týchto fenoménoch sa odvíjali najmä na základe teoretických modelov a paradigiem vytvorených v euroamerickom prostredí, ktoré sa potom automaticky uplatňovali a uplatňujú aj na kultúry a civilizácie s výrazne odlišnými tradíciami. Práve z dôvodu, že väčšina (západných) teoretikov sekularizácie vychádza v prvom rade z európskej historickej súvislosti a západného konceptu náboženstva (reprezentovaného židovsko-kresťanskou tradíciou), predstavuje mimoeurópske prostredie – a v prvom rade Ázia ako kolíska viacerých veľkých svetových náboženstiev (islám, buddhizmus, hinduizmus)<sup>1</sup> – zaujímavý objekt výskumu problematiky vzťahu štátu a náboženstva, ktorý nastoľuje potrebu interkultúrnej analýzy týchto procesov (Lužný 1999: 136). Proces sekularizácie, ktorým prešla západná spoločnosť v dôsledku osvietenstva, vychádza z oddelenia náboženskej a politickej sféry, pričom tieto dualistické kategórie pre náboženstvo vymedzujú privátnu oblasť a predmetom pôsobenia politiky sa stáva sféra verejná (Willems – Minkenberg 2003: 21). Tento stav charakterizuje princíp odluky náboženstva od štátu, typický pre sekulárne liberálne demokracie. Osvietenstvo kládlo dôraz na racionalizmus, empirizmus, vedu, individualizmus, toleranciu a aj sekularizáciu (Lužný 1999: 12-13), ktorá podľa Bryana R. Wilsona tvorí súčasť zásadnej sociálnej zmeny, charakterizovanej ako prechod od tradičnej k modernej spoločnosti, keď náboženské inštitúcie a vedomie strácajú sociálny význam (Lužný 1999: 62). Dôsledkom tohto vývoja bola akceptácia princípu odluky náboženstva od štátu v priebehu 18. a 19. storočia v Európe a v Severnej Amerike.<sup>2</sup> Výsledkom tohto vývoja bola aj koncepcia náboženskej slobody, ktorú má moderný štát garantovať, lebo ak umožňuje svojim občanom vybrať si vládu, tak im má umožniť vybrať si aj náboženstvo, ktoré budú – či nebudú – vyznávať (Bruce 2003: 171).

<sup>1</sup> A aj judaizmu a kresťanstva, ktoré však tvoria základ kultúry Okcidentu.

<sup>2</sup> S. Bruce definuje tri rozličné cesty, ktoré viedli k dosiahnutiu tejto odluky a k slobode vierovyznania: revolučnú francúzsku, graduálnu britskú a americkú, ktorá bola výsledkom racionálnej úvahy (Bruce 2003: 167-171).

Pri vytváraní národného štátu, ktoré bolo súčasťou tohto historického vývoja na Západe, protagonisti tohto procesu pri formovaní jednotného národa spočiatku využívali aj prvok spoločnej náboženskej identity konkrétneho etnika, ale v prvej polovici 20. storočia sa už vo svojej rétorike o náboženstvo neopierali (Bruce 2003: 42; Peterson – Walhof 2002: 10), či – ako v prípade niektorých ázijských krajín (Čína, Turecko, Egypt) – náboženskú identitu programovo odmietali (Bruce 2003: 57-69). Sekularizácia na Západe viedla v priebehu 20. storočia k postupnej privatizácii náboženstva a vplyv náboženstva na verejnú sféru politického života sa minimalizoval. Téma o postupnom oslabovaní úlohy náboženstva v spoločnosti tvorí súčasť charakteristiky procesu modernizácie a dualistický systém klasifikácie definoval náboženstvo ako archaické, private a nepolitické v kontraste so štátom, ktorý bol definovaný ako racionálny, sekulárny a moderný (Peterson – Walhof 2002: 2). Tento západný sekularizačný proces ovplyvnil aj ostatné kontinenty, keďže v dôsledku koloniálnej expanzie v 18. a 19. storočí sa model sekulárnej demokracie stal súčasťou západných hodnôt a bol exportovaný do mimoeurópskych území, podliehajúcich západným koloniálnym veľmociam. V 20. storočí globalizácia tieto trendy ďalej posilnila, no zároveň viedla aj k revitalizácii tradičných náboženstiev napríklad práve v Ázii, keďže tieto špecifické náboženské tradície sa stali mobilizujúcimi faktormi pri konfrontácii so sekulárnym štátom, reprezentovaným buď silným vplyvom západných mocností v danom regióne, alebo domácim politickým establishmentom, ktorý legitimoval svoju moc práve ideológiou sekulárneho nacionalizmu (napríklad v Indii).

V reakcii na prudkú politizáciu náboženstva v 80. rokoch 20. storočia, keď sa náboženstvo opäť stáva verejným a politickým faktorom, hovorí J. Casanova o deprivatizácii náboženstva, keď náboženské skupiny odmietajú akceptovať marginálnu a privatizovanú rolu, ktorú im prisúdila teória sekularizácie a modernizácie (Lužný 1999: 108). Ako konštatuje väčšina autorov, téza o postupujúcej sekularizácii spoločnosti platí pre väčšinu industriálnych a postindustriálnych spoločností, ale nemožno ju automaticky aplikovať na krajiny tretieho sveta (Haynes 1997: 712-713; Norris – Inglehart 2004: 24-25; Willems – Minkenberg 2003: 13). Interpretácia historického vývoja smerom k sekularizácii je výsledkom eurocentrického vnímania (Dussel 2002: 180-181), z toho vychádzajúca téza o ostrej diferenciacii náboženstva a politiky sa ukazuje ako problematická a v 80. a 90. rokoch minulého storočia sa v sociológii náboženstva stáva predmetom rozsiahlej diskusie (Lužný 1999: 95; Lužný 2005). Revitalizácia náboženstva v mimoeurópskom prostredí je reakciou na zlyhanie sekulárnych inštitúcií (Juergensmeyer 1993: 24), na odmietnutie západnej koncepcie sekulárneho nacionalizmu a liberálnej demokracie (s princípom odluky náboženstva od štátu) ako ideálneho – univerzálne platného – modelu usporiadania štátu, na

ekonomicko-sociálne zaostávanie, spôsobené dominantnou úlohou Západu vo svetovom hospodárstve a na odpor voči intoxikácii západnými hodnotami (Juergensmeyer 1993: 19; Bruce 2003: 87), ktoré v procese globalizácie a modernizácie časť lokálnych elít vníma ako ohrozenie vlastnej identity. Reakciou na tieto pomyselné i reálne hrozby westernizácie môže byť príklon k fundamentalizmu, ktorý v rýchlo sa meniacom svete ponúka idealizovanú predstavu alternatívneho spoločenského poriadku a morálnych hodnôt, zameriavajúcich sa na minulosť (Kienzler 1996: 9-27; Willems – Minkenberg 2003: 30; Haynes 1997: 718-719). M. Juergensmeyer termín fundamentalizmus odmieta ako pejoratívny a nepresný a fenomén obnovy vplyvu náboženstva na politickú sféru v 80. a 90. rokoch označuje ako náboženský nacionalizmus, ktorý sa dostáva do konfrontácie so sekulárnym nacionalizmom Západu. Príznačné je, že pri ilustrácii tohto fenoménu používa M. Juergensmeyer takmer všetky príklady z Ázie: Egypt, Palestínu, Izrael, Irán, Indiu, Šrí Lanku, Mongolsko, Centrálnu Áziu.<sup>3</sup> Vývoj vzťahu štátu a náboženstva vo vybraných krajinách ázijského regiónu od začiatku 80. rokov preňho predstavuje pokus spojiť tradičné náboženstvá s modernou politikou, respektíve pokus o syntézu náboženstva a národného štátu. Táto koncepcia odmieta predstavu jasného oddelenia štátu od náboženstva, ktorá je produktom západného myslenia, odráža západnú skúsenosť a nie je kompatibilná s tradičnými modelmi usporiadania vzťahov náboženskej a sekulárnej sféry v Ázii či v Afrike, ktoré takúto dualistickú diferenciaciu nepoznali (Juergensmeyer 1993: 6; Lužný 1999: 95, 121; Robertson 2003: 587).

Napriek tradičnému stereotypnému názoru, podľa ktorého sa buddhisti nezaujímajú o svetské záležitosti a politiku (Harris 2001: 1; Laliberté 2004: 6), vzťah politickej moci a buddhistickej sanghy má v Ázii svoju historickú genézu a pestrú škálu aktuálnych podôb aktívnej účasti predstaviteľov buddhizmu v politickom živote konkrétneho štátu. Už v ranom buddhizme sa v kanonických textoch vytvorila predstava ideálneho buddhistického vládcu, *čakravartina* („ten, ktorý roztáča koleso [Buddhovho učenia]“): predstavoval spravodlivého univerzálneho panovníka, usilujúceho sa nastoliť mier a blahobyt pre svojich poddaných.

---

<sup>3</sup> Jedinú výnimku predstavuje krátka pasáž o postkomunistických krajinách strednej a východnej Európy (Juergensmeyer 1993: 133-141).

Podľa pálijskeho textu *Čakkavatisihanáda sutta*, kde je koncepcia rozpracovaná,<sup>4</sup> tento panovník mal vládnuť v súlade s buddhistickými cnosťami, mal byť ochrancom a patrónom buddhizmu a pred smrťou sa mal vzdať politickej funkcie v prospech svojho najstaršieho syna a vstúpiť do mníšskej obce, aby tým symbolicky potvrdil buddhistami presadzovanú nadradenosť mníšskeho statusu voči reprezentantom politickej moci (Harris 2001: 4-5). Moc takéhoto panovníka sa mala opierať o jeho morálne kvality, a nie vojenskú silu – v indickej buddhistickej tradícii reprezentuje tento ideál Ašóka (268-234 pred n. l.), s ktorého vládou sa spája intenzívne budovanie kláštorov i stúp a finančná podpora sanghy, ktorá mala v jeho ríši privilegované postavenie. Ako dokumentuje príklad Thajska, théravadový buddhizmus v juhovýchodnej Ázii dlhé stáročia slúži na legitimizáciu politickej moci kráľa (Hubina 2006) a v 20. storočí sa aktivita sanghy prejavovala jednak v protikoloniálnom zápase vo Vietname, Kambodži či Barme (Laliberté 2004: 7-8; Harris 2001: 15-17), ale ako ukazuje príklad japonského laického buddhistického hnutia Sóka gakkai, ktoré bolo založené už roku 1930 a roku 1964 vstúpilo do politického života založením politickej strany Kómeitó (Strana spravodlivosti a čistoty), presadzujúcej buddhistické hodnoty (Laliberté 2004: 9), buddhisti v Ázii sa aktívne zapájajú do politického života. Podobná situácia je aj na Šrí Lanke, kde buddhistickí mnísi vstupujú do politiky (Trávníček 2006). Záujem laických buddhistov i mníchov o verejné otázky (sociálne, ekologické, politické) viedol v II. polovici 20. storočia aj k zrodu špecifického prúdu tzv. angažovaného buddhizmu (viac pozri Lužný 2000).

Problematika vzťahu čínskeho štátu a tibetského buddhizmu ako dominantného náboženstva Tibetanov je zaujímavá aj preto, že ilustruje príklad konfrontácie dvoch radikálne odlišných tradícií usporiadania vzťahov medzi štátom a náboženstvom. K. Medhurst vo svojej typológii vzťahov štátu a náboženstva definoval štyri modely ich vzájomnej koexistencie (Medhurst 1981). Prvý typ tvorí integrovaný nábožensko-politický systém (označuje ho aj termínom sakralizované politické zriadenie), ktorý je charakteristický pre predmoderné spoločnosti, keď je politická moc vnímaná v kontexte jednotného náboženského nazerania na svet a hranice medzi „sagrálnym“

---

<sup>4</sup> V čínskej buddhistickej tradícii koncepciu ideálneho buddhistického panovníka s prebudenou myslou, ochraňujúceho a zveľaďujúceho svoj štát, reprezentuje dielo *Sútra o transcendentálnej múdrosti pre dobrotivých panovníkov ochraňujúcich štát* (čín. *Žen-wang chu kuo pan-žuo po-luo-mi t'ing* 仁王護國般若波羅蜜經), ktorá bola pravdepodobne napísaná v II. polovici 5. storočia (Benická 2006: 195) a populárna bola ešte aj v I. polovici 20. storočia (Tuttle 2005: 84, 122-123).

a „sekulárnym“ neexistujú, prípadne sú veľmi nejasne vymedzené. V týchto prípadoch bolo náboženstvo úzko späté s hierarchickou formou spoločensko-politickej organizácie, ktorej existenciu legitimizovalo. Ako historické príklady Medhurst uvádza staroveký Egypt, islámsky kalifát či práve tradičný Tibet, t. j. tibetský štát existujúci do polovice 20. storočia, keď sa následne stal súčasťou Čínskej ľudovej republiky. Druhým typom je konfesiónálne politické zriadenie, ktoré pre Medhursta z historického hľadiska predstavuje ďalšiu fázu, kde sa rodia zárodky náboženského pluralizmu a model prvého typu sa pomaly rozpadá. Vládcovia sa zoči-voči náboženskému a ideologickému pluralizmu usilujú legitimizovať svoju moc, opierajúc sa o jednu z dostupných náboženských tradícií. Formálna odluka náboženstva od štátu síce existuje, ale fakticky medzi nimi pretrvávajú veľmi úzke väzby. Ako príklad Medhurst uvádza Írsko a Irán po Chomejního islámskej revolúcii roku 1979. Tretí typ predstavuje nábožensky neutrálne politické zriadenie, v ktorom existuje ústavne zakotvená odluka náboženstva od štátu a štát nepreferuje nijaké náboženstvo. Tento model je typický pre západné liberálne demokracie, Medhurst uvádza príklad Holandska a Spojených štátov. Posledný, štvrtý typ, predstavuje protináboženské politické zriadenie, pre ktoré je charakteristický otvorene deklarovaný zámer politických predstaviteľov eliminovať náboženské praktiky, pričom vládcovia oscilujú medzi obdobiami aktívneho potláčania náboženstva a obdobiami *de facto* tolerancie. Tento model nemá historické precedensy a Medhurst uvádza príklady marxistických štátov 20. storočia. V súčasnosti možno do tohto typu zaradiť napríklad Čínsku ľudovú republiku, ktorá sa však od konca 70. rokov nachádza skôr vo fáze úzko vymedzenej tolerancie náboženstiev. Usporiadanie vzťahov medzi štátom a náboženstvom v Tibete a ČLR sa tak v Medhurstovej klasifikácii ocitlo na opačných koncoch rebríčka, čo automaticky predurčuje komplikovanú koexistenciu týchto dvoch typov v hraniciach jedného štátu, Čínskej ľudovej republiky.

Cieľom knihy je analýza náboženskej politiky (čín. *cung-tiao čeng-cche* 宗教政策) voči tibetskému buddhizmu v Čínskej ľudovej republike (ČLR). Pod náboženskou politikou rozumiem súbor programových politických dokumentov, zákonov, nariadení a vyhlások formulovaných orgánmi štátu a orgánmi Komunistickej strany Číny (KSČ) a ich praktickú implementáciu vo vzťahu k tibetským veriacim (mníchom i laikom). Cieľom náboženskej politiky je regulovať rozličné aspekty individuálnych i kolektívnych prejavov viery v súlade s ideologickými východiskami a záujmami politickej moci. V centre môjho záujmu je obdobie od roku 1949, keď bola ČLR založená a náboženská politika prešla komplikovaným vývojom. O postavení jednotlivých náboženských spoločenstiev (a v tomto kontexte aj vyznávačov tibetského buddhizmu) po roku 1949 platí tvrdenie čínskeho autora

(Che 2006: 41), ktorý vo vzťahu k buddhistom konštatuje, že „*osud Dharmy vždy nasledoval osud krajiny*” (čín. *fa-jūn tou suej kuo-jūn čuan* 法运都随国运转): zásadné zmeny politického kurzu čínskeho vedenia od roku 1949 až do súčasnosti viedli k modifikácii teoretických východísk a významne poznačili aj praktickú realizáciu náboženskej politiky a postavenie náboženských spoločenstiev, keď v priebehu takmer šesťdesiatich rokov možno vymedziť jednak fázy aktívneho potláčania náboženstva ako aj obdobia tolerovania náboženstva.<sup>5</sup> Interpretácia zmien v náboženskej politike ako takej a aj špeciálne voči tibetskému buddhizmu je možná len v kontexte vnútropolitického vývoja v Číne. Chcel by som sa vyhnúť pomerne častému nedostatku v prácach venovaných politickému, ekonomickému a spoločenskému vývoju v Tibete, ktorých autori vnímajú túto problematiku izolovane a neberú do úvahy širší kontext politického a ekonomického vývoja v ČĽR. Diachronická analýza náboženskej politiky (vrátane inštitucionálneho prostredia – t. j. vytvárania štátnych a straníckych orgánov, do kompetencie ktorých táto oblasť patrí) voči Tibetu po roku 1949 umožní stanoviť jej podrobnú periodizáciu.

Aj absencia poznania historickej kontinuity miesta Tibetu v čínskej politike a praktických politických nástrojov, prostredníctvom ktorých sa čínske politické elity (v období cisárskej i republikánskej Číny) usilovali presadzovať svoje záujmy v tomto regióne, vedie autorov k zjednodušujúcim interpretáciám vývoja Tibetu ako súčasť ČĽR po roku 1950. Jedným z kľúčových východísk tejto publikácie je práve historický kontext čínsko-tibetských vzťahov s dôrazom na formovanie náboženskej politiky voči tibetskému buddhizmu v období cisárskej Číny (najmä počas obdobia poslednej dynastie Čching 清, 1644-1911) a následne v období Čínskej republiky (1912-1949). Tejto problematike sú venované úvodné kapitoly publikácie, ktoré sa usilujú zodpovedať otázku (dis-)kontinuity medzi cisárskou a republikánskou Čínou vo vzťahu štátu a tibetského buddhizmu. Historický kontext pritom nemožno vnímať iba ako akúsi uzavretú kapitolu vývoja čínsko-tibetských vzťahov, významnú úlohu zohráva aj dnes pri hľadaní adekvátnych politických nástrojov náboženskej politiky v Tibete a pri jej praktickom uskutočňovaní.<sup>6</sup> Súčasťou konfliktu medzi čínskou vládou a tibetským exilom je okrem iného aj diametrálne odlišný pohľad na dejiny vzájomných vzťahov, keď sa obidve strany usilujú prezentovať historické fakty, ktoré

<sup>5</sup> Platí to napríklad aj pre uplatňovanie národnostnej politiky v ČĽR, ktoré prešlo podobným fázami a vo vnímaní čínskych politikov často reprezentujú národnostná a náboženská politika súčasť politickej stratégie voči nečínskym etnikám. O národnostnej politike v ČĽR pozri Slobodník 1999; Obuchová 2006.

<sup>6</sup> Autori píšuci o náboženskej politike v Číne, zhodne konštatujú kontinuitu v postojoch cisárskej Číny a súčasného režimu (Malek 1996: 197; Bays 2004: 25).



majú potvrdiť, že Tibet bol „odjakživa” súčasťou Číny (napríklad Wang – Suo 1984), respektíve mal až do roku 1950 nezávislý status (Žagabpa 2000).<sup>7</sup> Silné historické vedomie čínskej politickej elity však dokumentujú aj odvolávaní sa na konkrétne historické precedensy z obdobia čínskeho cisárstva napríklad v otázke výberu najvyšších znovuzrodencov (dalajlamu a pančhenlamu).

Vyčlenenie tibetskému buddhizmu z kontextu čínskej náboženskej politiky nie je iba výsledkom subjektívneho záujmu o čínsko-tibetské vzťahy, ale zároveň odráža špecifické postavenie Tibetu, respektíve tibetského buddhizmu v náboženskej politike pekingskej vlády, čo dokumentujú aj opakované výroky vysokých štátnych a straníckych funkcionárov, uvádzajúcich problém riešenia náboženskej otázky v Tibete ako potenciálnu hrozbu pre vedúcu úlohu KSCĽ a pre stabilitu Číny (Potter 2003: 16; Kung 1998: 356). Otázka miesta tibetského buddhizmu v kontexte čínskej náboženskej politiky predstavuje druhý kľúčový okruh problémov, ktorý sa pokúsím zodpovedať: do akej miery je vôbec legitímne vnímať postavenie tibetského buddhizmu v čínskej náboženskej politike ako špecifický problém a či existujú špecifické dokumenty a nariadenia regulujúce výlučne náboženský život Tibetanov. Otázku postavenia tibetského buddhizmu v Čínskej ľudovej republike zároveň možno analyzovať z komparatívneho hľadiska v kontexte náboženskej politiky v bývalom komunistickom bloku, tento pohľad však presahuje okruh problémov, ktoré sú predmetom tejto publikácie. Komparatívne hľadisko by však prispelo k poznaniu regionálnych či kultúrnych špecifik jednotlivých komunistických režimov, ktoré pri riešení náboženskej otázky síce čerpali zo spoločného zdroja (marxistickej kritiky náboženstva), ale zároveň v praktickej realizácii politiky vychádzali aj z miestnych pomerov.<sup>8</sup>

Monografie venované postaveniu cirkví na Slovensku v období komunizmu (Pešek – Barnovský 1997; Pešek – Barnovský 1999; Kmeť 2000) zároveň názorne ilustrujú limity výskumu náboženskej politiky voči Tibetu. Vzhľadom na charakter režimu v Číne a citlivosť širokého okruhu otázok, súvisiacich s Tibetom (a teda aj postavenia náboženstva), nemá bádateľ možnosť pracovať s archívnymi dokumentmi štátnych a straníckych orgánov, ktoré bezpochyby obsahujú podrobné informácie o jednotlivých obdobiach i udalostiach a zároveň by mohli pomôcť osvetliť logiku

---

<sup>7</sup> Nedávno publikovaná monografia J. Powersa (2004) ilustruje polarizované pohľady na kľúčové etapy a udalosti dejín čínsko-tibetských vzťahov.

<sup>8</sup> Širšie súvislosti vzťahu štátu k jednotlivým náboženstvám v bývalých komunistických krajinách si všimajú aj čínski autori, ktorí analyzujú najmä úlohu náboženských štruktúr pri demontáži komunizmu koncom 80. rokov v strednej Európe (Kung 2003: 140-150).

niektorých rozhodnutí v oblasti náboženskej politiky. Pri práci som sa sústredil na dve roviny skúmanej problematiky: normatívnu rovinu a rovinu praktického uskutočňovania náboženskej politiky. Pod normatívnou rovinou rozumiem legislatívny rámec nariadení a zákonov, ktoré upravovali a upravujú pôsobenie náboženstva v Čínskej ľudovej republike. Tieto dokumenty, ktoré formulovali stranícke a štátne orgány a prezentujú oficiálne stanovisko, boli publikované v Číne (napr. Anon. 2002a; Anon. 2004a)<sup>9</sup> a čiastočne existujú aj v anglických prekladoch (napr. MacInnis 1972; MacInnis 1989; Anon. 1999a; Chan – Karlson 2005).<sup>10</sup> Oficiálne stanovisko štátu prezentujú aj autori publikujúci o náboženskej politike v ČĽR: často sú to zamestnanci štátnych orgánov, ktoré zabezpečujú formulovanie a kontrolujú dodržiavanie týchto opatrení (napr. Kung 1998; Wang 2002). Dôležitým primárnym prameňom sú aj „čítanky“ (čín. *tu-pen* 读本) o otázkach náboženskej a národnostnej politiky (napr. Kung 2000; Anon. 2002b) určené straníckym funkcionárom a zamestnancom štátnej správy. Tieto materiály veľmi otvorene formulujú ciele náboženskej politiky, ponúkajú širšie vysvetlenie jednotlivých kľúčových termínov a upozorňujú na potenciálne problematické okruhy. Pohľad do zákulisia formulovania náboženskej politiky, ktorý zatiaľ archívy ukrývajú, do istej miery ponúkajú aj „materiály pre vnútornú potrebu“ (čín. *nej-pu c'-liao* 内部资料), zostavené straníckymi a štátnymi orgánmi pre uzavretý okruh čitateľov, vyššie stranícke a štátne kádre (Anon. 1998; Anon. 1999b),<sup>11</sup> a preto sa vyjadrujú o konkrétnych otázkach náboženskej politiky otvorenejšie a dokumentujú aj niektoré praktické problémy vyplývajúce z uskutočňovania náboženskej politiky.<sup>12</sup> Tieto pramene teda poskytujú dôležité informácie aj k problematike praktickej realizácie náboženskej politiky v tibetských oblastiach. Tento okruh problémov som však skúmal najmä počas terénnych výskumov v severovýchodnej časti Tibetskej náhornej plošiny, tradične tibetsky nazývanej Amdo (*a mdo*), dnes tvoriacej súčasť provincie Kan-su 甘肃. Tieto terénne výskumy sa uskutočnili v lete 2000, 2001, 2004 a 2006, keď som prostredníctvom zúčastneného pozorovania a rozhovorov s mníchmi i laikmi<sup>13</sup> zisťoval, ako sa v praxi uplatňujú

<sup>9</sup> Najvýznamnejšie dokumenty týkajúce sa náboženskej politiky sa nachádzajú aj na internete na oficiálne, stránke Štátneho úradu pre náboženské záležitosti (čín. *kuo-t'ia cung-t'iao š'-wu t'ü* 国家宗教事务局) na adrese <http://www.sara.gov.cn>.

<sup>10</sup> Prehľad čínskych a anglických primárnych i sekundárnych prameňov k náboženskej politike v ČĽR obsahuje publikácia Chan – Karlson 2005: 25-70.

<sup>11</sup> Niektoré z týchto materiálov sa však dostali aj do zahraničia.

<sup>12</sup> Ukážky niektorých zásadných textov (nariadení schválených na centrálnej i lokálnej úrovni, ako aj pasáže z materiálov pre vnútornú potrebu) tvoria prílohy publikácie (pozri strany 165-217).

jednotlivé nariadenia a zásady čínskej národnostnej politiky, čo mi umožnilo vytvoriť si komplexnejší obraz o prioritách náboženskej politiky a nástrojoch jej realizácie na lokálnej úrovni. Výskum prebiehal najmä v kláštore Labrang Tašikhjil (tib. *bla brang bkra šis 'khjil*),<sup>14</sup> v súčasnosti najväčšom tibetskom buddhistickom kláštore v ČĽR, ako aj v menších buddhistických kláštoroch v okolí. Príklad Labrangu má vzhľadom na jeho veľkosť a miesto v náboženských dejinách reprezentatívny charakter a keďže sa kláštor nachádza mimo Centrálného Tibetu (dnešnej Tibetskej autonómnej oblasti - TAO), zároveň môže slúžiť pri zodpovedaní otázky, do akej miery sa líši náboženská politika voči tibetskému buddhizmu v TAO a v ostatných oblastiach, tradične osídlených Tibetčanmi na okrajoch Tibetskej náhornej plošiny.<sup>15</sup> Pokiaľ ide o obdobia cisárskej Číny a Čínskej republiky, vychádzal som jednak z relevantných primárnych prameňov (napr. Čang 1988; Čang 2002; Anon. 1999c; Lin 1958), ale vo väčšej miere aj zo sekundárnej literatúry v čínštine a v západných jazykoch (napr. Jü 1999; Su 2001; Welch 1968; Yamamoto – Yamamoto 1953; Duara 1991; Malek 1997; Yang 1967; Goossaert 2006).

Problematika náboženskej politiky v ČĽR bola predmetom niekoľkých prác, ktoré poskytujú istý referenčný rámec pre otázky skúmané v tejto publikácii. Práce publikované v ČĽR (napr. Che 2004; Ťiang 1996) obsahujú bohaté množstvo faktov a niekedy aj rozsiahle citáty z inak nedostupných archívnych dokumentov, ale tieto oficiálne publikované diela v prvom rade obhajujú náboženskú politiku štátnych orgánov a ich závery musia zodpovedať ideologickým kritériám režimu. V západných jazykoch existujú dávnejšie publikované práce zamerané na riešenie vzťahu štátu a náboženstva v 50. a 60. rokoch (Bush 1970), pričom monografia H. Welcha (1972) ponúka podrobnú analýzu postavenia čínskej buddhistickej sanghy po vzniku ČĽR. V nedávnom období bolo publikovaných niekoľko zborníkov venovaných

<sup>13</sup> Z pochopiteľných dôvodov mená informátorov neuvádzam.

<sup>14</sup> Viac o Labrangu pozri Luo 1982; Nietupski 1999; Slobodnik 2002a.

<sup>15</sup> Autori (napr. Richardson 1962: 1-3; Goldstein 1997: x-xi) rozlišujú medzi tzv. politickým Tibetom, t. j. tou časťou Tibetskej náhornej plošiny, ktorá pred rokom 1950 podliehala tibetskej vláde v Lhase, na čele ktorej stál dalajlama (Centrálny Tibet, tibetsky Ü-cang, *dbus gcang*) a etnickým Tibetom, do ktorého patrili časti dnešných provincií Čching-chaj 青海, Kan-su, S'-čchuan 四川 a Jün-nan 云南. Podľa odhadov (2002) žije v TAO približne 2 600 000 Tibetčanov a v okolitých provinciách ďalších približne 2 700 000 Tibetčanov (Sautman – Dreyer 2006: 247). Počty Tibetčanov v jednotlivých provinciách mimo TAO pozri Kolás – Thowsen 2005: 185-190.

jednotlivým aspektom náboženskej politiky (Kindopp – Hamrin 2004; Daiber – König – König 2007), viacero časopiseckých štúdií, zaoberajúcich sa otázkami náboženskej politiky s dôrazom na obdobie po roku 1979 (napr. Spiegel 2004; Lambert 1992; Lambert 2001; Chan – Hunter 1994; Chan – Hunter 1995), ako aj prípadové štúdie zamerané na parciálne otázky, prípadne na konkrétne kláštory (napr. Ashiwa – Wank 2006). Pokiaľ ide o postavenie tibetského buddhizmu, bolo publikovaných niekoľko materiálov zostavených mimovládnyimi organizáciami (Human Rights Watch, Tibet Information Network, International Campaign for Tibet), ktoré kriticky mapujú dodržiavanie náboženských slobôd v Tibete v 80. a 90. rokoch 20. storočia (Anon. 1991; Anon. 1996; Spiegel 1997; Anon. 2004b) a ponúkajú konkrétne príklady porušovania ľudských práv a náboženských slobôd.<sup>16</sup> Okrem týchto materiálov existuje len článok (Ackerly 1993) analyzujúci náboženskú politiku v Tibete v 80. rokoch a príspevok M. C. Goldsteina (1998), ktorý je prípadovou štúdiou obnovy kláštora Däpung (*bras spungs*) pri Lhase od začiatku 80. rokov. Stručné informácie o postojoch čínskej vlády voči tibetskému buddhizmu nachádzame aj v prácach venovaných politickému, ekonomickému a kultúrnemu vývoju v Tibete od roku 1950 (napr. Schwartz 1994; Tsering Shakya 1999; Kolås – Thowsen 2005, Sautman – Dreyer 2006).<sup>17</sup> Predkladaná monografia si kladie za cieľ aspoň čiastočne zaplniť túto, vzhľadom na pretrvávajúci záujem o Tibet, prekvapujúcu medzeru a poskytnúť čitateľovi komplexný a objektívny pohľad *sine ira et studio*, zohľadňujúci sinologické i tibetologické súvislosti problematiky.

<sup>16</sup> Vo svojej práci sa sústreďujem najmä na širší kontext vývoja náboženskej politiky voči Tibetu a neponúkam príklady osudov jednotlivcov, hoci uplatňovanie slobody vierovyznania konkrétneho tibetského alebo čínskeho veriaceho v konečnom dôsledku, samozrejme, je „základnou jednotkou“ celej diskusie o náboženskej politike v Číne. Individuálne osudy mníchov prenasledovaných v 80. a 90. rokoch čínskymi orgánmi za účasť v politických protestoch pozri Paldän Gjaccho – Cchering Šákja 1998; Bagdo 1999.

<sup>17</sup> Z komparatívneho hľadiska veľmi prínosná je aj monografia venovaná náboženskej politike Japonska v Mongolsku (kde je takisto rozšírený tibetský buddhizmus) v rokoch 1932-1945 (Li 1998) a práca o dejinách tibetského buddhizmu vo Vnútroňom Mongolsku, ktorá sa stručne zmieňuje aj o vývoji po roku 1949 (De-le-ke 1998: 727-781). Zaujímavé porovnanie prístupu voči tibetskému buddhizmu v cárskom Rusku a socialistickom Sovietskom zväze ponúka monografia L. Bělku (Bělka 2001; pozri aj Bělka 2004 a Bělka 2006).

## ŠTÁT A NÁBOŽENSTVO V TRADIČNEJ TIBETSKEJ SPOLOČNOSTI A V CISÁRSKEJ ČÍNE

Ako som uviedol už v úvodnej časti, nevyhnutným predpokladom pre pochopenie špecifik riešenia postavenia tibetského buddhizmu v ČĽR a pre komplexné vnímanie tejto problematiky je poznanie historických súvislostí – na jednej strane vzťahu medzi politikou mocou a buddhistickými hodnosťami v tradičnom Tibete pred rokom 1950 a na druhej strane tradičného čínskeho modelu vzťahov medzi štátom a tradičnými náboženstvami, ktorý sa formoval v období cisárstva.

Pre tradičný Tibet je charakteristický špecifický politicko-spoločenský systém úzkeho prepojenia politickej moci a náboženskej autority, ktorý symbolizuje postava dalajlamu a v Centrálnom Tibete fungoval od polovice 17. storočia až do 50. rokov 20. storočia. Táto koncepcia bola výsledkom posilňovania ekonomického a politického vplyvu tibetského duchovenstva, ktoré od 13. storočia začalo získavať čoraz väčší vplyv na úkor rodovej aristokracie, dominujúcej tibetskému politickému životu v období Tibetskej ríše (7.- pol. 9. stor.). Prvá fáza tohto procesu spadá do obdobia vlády dynastie Jüan 元 (1260-1368), keď sa Tibet stal súčasťou procesu budovania euroázijskej Mongolskej ríše a vytvorila sa prvá politická koncepcia explicitne hovoriaca o svetskej a náboženskej moci, ktorá sa v tibetčine označuje termínom čhō si lug ňi (*čhos srid lugs gñis*) – „dva spoločenské poriadky, náboženstvo a štát [prípadne duchovný a svetský]“. Táto koncepcia však vychádzala z predstavy o dvoch samostatných sférach verejného života, ktoré v súčasnosti a vzájomne sa dopĺňajú spravujú dvaja vládcovia: na jednej strane panovník spravujúci politické záležitosti a na druhej strane vysoký buddhistický hodnosťár spravujúci duchovné záležitosti ríše, pričom obaja mali mať rovnoprávne postavenie, ale odlišné kompetencie (Sagaster 1975: 127, 131-133). Obe tieto sféry však úzko súvisia, keďže úspešné spravovanie svetských záležitostí je predpokladom toho, aby všetky cítiace bytosti mohli žiť v zhode s buddhistickými doktrínami, konať dobro a usilovať sa dosiahnuť nirvánu. V politickej praxi vtedajšieho obdobia tento ideál reprezentoval vzťah medzi vysokými hodnosťami tibetskej buddhistickej školy Sakja (*sa skja*) Sakja-panditom Kunga Gjalchänom (*sa skja pan di ta kun dga' rgjal mcchan*, 1182-1251) a jeho synovcom Phagpa Lodö Gjalchänom (*phags pa blo gros rgjal mcchan*, 1235-1280) a mongolskými vládcami v Číne, princom Godanom (?-1252/1253) a neskorším zakladateľom dynastie Jüan Chubilaj-chänom (1215-1294) (Žagabpa 2000: 65-75;

Dawa 2001: 44-54). Sakja-pandita bol roku 1247 ustanovený mongolským princom Godanom za „*agenta mongolskej politiky v jeho domovine*” (Petech 1983: 182) a zabezpečil tak lojalitu Tibeťanov k Mongolskej ríši. Tibetskú víziu vybudovať univerzálnu buddhistickú ríšu, ktorej mocenskými piliermi by bol mongolský panovník a sakjapovský lama,<sup>18</sup> sa síce v 13. a 14. storočí nepodarilo naplniť, ale táto koncepcia žila v tibetskom povedomí ďalej. Po neúspešných pokusoch o nadviazanie strategického spojenectva medzi vodcom tümedských Mongolov Altan-čanom (1507-1583) a 3. dalajlamom Sönam Gjamcchom (*Bsod nams rgja mccho*, 1543-1588) v II. polovici 16. storočia (Richardson 1962: 40-41) sa táto koncepcia v modifikovanej podobe oživila v polovici 17. storočia.

Vtedy politickému životu v Centrálnom Tibete dominoval 5. dalajlama, najvyšší duchovný predstaviteľ školy Gelug (*dge lugs*), Ngawang Lozang Gjamccho (*ngag dbang blo bzang rgja mccho*, 1617-82), ktorému sa podarilo za vojenskej pomoci vodcu západomongolského kmeňa Chošúdov Gušri chana (1636-56) získať vládu v Centrálnom Tibete a obnoviť centralizovaný štát (Žagabpa 2000: 99-117). Hoci vodca chošúdskych Mongolov bol v tomto období formálne uznaný za tibetského panovníka (stal sa nositeľom titulu bökji gjalpo, *bod kji rgjal po*, „tibetský kráľ”), a teda reprezentoval svetskú a 5. dalajlama duchovnú moc, 5. dalajlamovi sa napokon podarilo vo svojich rukách skoncentrovať všetku moc a získať rozhodujúci vplyv (Sagaster 1975: 134; Phuntsog Wangyal 1975: 81). Vytvoril sa tak politický systém, ktorý tibetské pramene označujú ako „majúci dve [moci] – náboženskú a politickú” (tib. čhö si ñidän, *čhos srid gñis ldan*),<sup>19</sup> prípadne „spájajúci náboženskú a politickú [moc]” (tib. čhö si zung del, *čhos srid zung 'brel*) či „spájajúci dve [moci] – náboženskú a politickú” (tib. čhö si ñi del, *čhos srid gñis 'brel*), čo odráža dominantnú rolu dalajlamu v mocenskej hierarchii Centrálného Tibetu a jeho najvyššiu autoritu v politických i duchovných záležitostiach. Kľúčové postavenie dalajlamu vyjadruje aj jeden z jeho titulov – bödžong čhö si ñikji ngawang (*bod ldžongs čhos srid gñis kji mnga' dbang*), „náboženský a politický vládca Tibetu” (Sagaster 1975: 127) a podobne sa tibetská vláda tibetsky označovala ako böžung čhö si ñidän (*bod gžung čhos srid gñis ldan*), „tibetská vláda majúca dve [moci] – náboženskú a politickú” (Phuntsog Wangyal 1975: 78). V tibetskej ikonografii symbolizuje prepojenie náboženskej a politickej moci dvojica snežných levov (tib. sengge kar, *seng ge dkar*)

<sup>18</sup> V tibetskej terminológii sa tento vzťah skrátene označuje termínom čhö-jön, t.j. čhönä (*mčhod gnas*) a jöndag (*jon bdag*), prekladaný ako vzťah medzi lamom a patrónom (Žagabpa 2000: 71, 75).

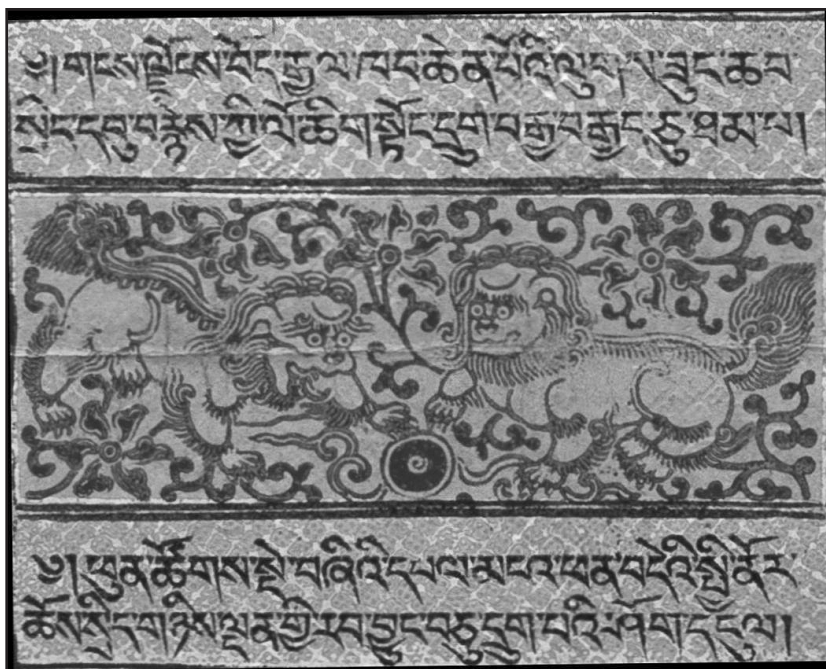
<sup>19</sup> V čínskej literatúre sa tento systém označuje termínom čeng t'iao che-i 政教合一 („spojenie politiky a náboženstva”) (napr. Ťiang 1996: 23-31).

– tento motív sa nachádza na oficiálnych pečatiach dalajlamu a tibetskej vlády, na tibetskej vlajke, býva použitý vo výzdobe kláštorov a bol vyobrazený napríklad aj na tibetských bankovkách a známkach vydaných v I. pol. 20. storočia.<sup>20</sup>



Obr. 1: Jeden z dvojice snežných levov v chráme Däpung pri Lhase. Na podnose je skupina tradičných symbolov, tzv. sedem klenotov (tib. norbu čha dün, *nor bu čha bdun*), reprezentujúcich atribúty panovníka (foto: autor, apríl 1998).

<sup>20</sup> Buddha Šákjamuni býva často zobrazovaný, ako sedí na tzv. levom tróne a trón, na ktorom pri oficiálnych príležitostiach sedáva dalajlama, sa takisto nazýva „leví trón“ (sengzhi, *seng khri*, sans. *simhásana*), pretože ho na každom rohu nesú dva drevené levy. Motív dvoch levov sa objavil už v 7. stor. na vlajke tibetskej vojenskej posádky dislokovanej v centre vtedajšej moci (Snellgrove - Richardson 1968: 32). O symbolike leva v Tibete pozri aj Beer 2005: 84-85.



Obr. 2: Vyobrazenie dvojice levov na averze papierového platidla v hodnote 50 tam z roku 1926.

Od roku 1642 až do polovice 20. storočia tak v Centrálnom Tibete vládli jednotlivé (8. až 13.) znovuzrodenia dalajlamu. Koncepcia nástupníctva v jednotlivých tibetských buddhistických školách prostredníctvom inštitúcie reinkarnácií má v Tibete svoje začiatky už na prelome 12. a 13. storočia, keď sa tento mechanizmus po prvý raz uplatnil v škole Karma-Kagjü (*karma bka' brgjud*) (Wylie 1978: 580; Samuel 1993: 493-494). Vychádza z buddhistickej predstavy o sansáre, kolobehu existencií, zrodení cítiacich bytostí a mahájánovej koncepcie troch tiel (sans. *trikája*), v ktorých sa Buddhovia manifestujú: a) dharmakája („telo dharmy“) – reprezentuje pravú, transcendentnú povahu Buddhov, má abstraktnú podstatu; b) sambhógakája („telo blaženosti“) – reprezentuje nadpozemské telo buddhov, ktoré sa zjavuje v rozličných buddhistických rajoch; c) nirmánakája („telo premeny“) – fyzické,



pozemské telo Buddhov, v ktorom sa zjavujú ľuďom, aby naplnili svoje predsavzatie viesť všetky cítiace bytosti k vyslobodeniu zo sansáry (Bělka 1999-2000; Kol. 1996: 481; Samuel 1993: 281-283). Koncepcia o existencii fyzického tela Buddhov a bódhisattvov, tibetsky sa „telo premeny“ označuje tulku (*sprul sku*), poznačila aj tibetský politický systém, keďže dalajlama je tiež tulku, uctievaný ako emanácia bódhisattvu Avalókitéšvaru,<sup>21</sup> bódhisattvu súcitu a patróna Tibeťanov a po smrti konkrétneho dalajlamu nasleduje zložitý proces rozpoznávania jeho nového zrodzenia.<sup>22</sup> Spojenie politickej a náboženskej moci reprezentované dalajlamom je špecifikom tibetskej buddhistickej tradície a okrem dvoch najdôležitejších línií<sup>23</sup> reinkarnácií školy Gelug, ktoré v tradičnom Tibete mali aj politickú moc, existovalo v Tibete niekoľko stoviek línií tulkuov s lokálnym náboženským – no niekedy i politickým (pozri nižšie) – vplyvom (Michael 1982: 43-44). Model koncentrácie politickej moci v rukách vysokého buddhistického hodnostára, tulkua alebo lamu, sa z Tibetu rozšíril aj do ďalších oblastí rozšírenia tibetského buddhizmu: Bhutánu, Sikkimu, Mongolska či Burjatska (pozri Rahul 1969; Bělka 2007; Bělka 2006).

Samotný štát v očiach tibetského buddhistického duchovenstva (najmä školy Gelug, ktorá v osobe dalajlamu vládla v Tibete) predstavoval v prvom rade prostriedok na podporu a ochranu náboženstva a od politického a ekonomického systému sa očakávalo, že bude v prvom rade podporovať existenciu mníšskej komunity a chrániť jej záujmy (Goldstein 1989: 23). Buddhizmus bol v očiach duchovenstva *raison d'être* tibetského štátu (Goldstein 1998a: 5; aj Carrasco 1959: 80-81) a tento fakt sa premietol aj do usporiadania centrálnych úradov. Dominantné postavenie dalajlamu v mocenskej pyramíde lhaskej vlády odrážala aj štruktúra centrálnych úradov, kde pôsobili civilní úradníci – synovia z lhaských aristokratických rodov, avšak kľúčovú zložku centrálnej vlády tvorili mníšski úradníci, ktorí rozhodovali jednak o všetkých (finančných, personálnych, súdnych) záležitostiach týkajúcich

<sup>21</sup> O jeho kulte a spojení s významnými panovníkmi Tibetskej ríše – Songcän Gampo (*srong bcan sgam po*, 617-649), Thisong Decän (*khri srong lde bcan*, 755-797) – v tibetskej buddhistickej tradícii viac pozri Samuel 1993: 482-484.

<sup>22</sup> Najznámejší je asi proces vyhľadávania súčasného 14. dalajlamu, ktorý opísal v autobiografickom diele (Tändzin Gjamcho 1992: 19-21).

<sup>23</sup> Druhú líniu tvorili pančhenlamovia, tradične sídliači v kláštore Tašilhünpo (*bkra šis lhun po*) v Žikace (*gžis ka rce*) a vládnci v tejto časti Centrálného Tibetu. O politickom vplyve pančhenlamov v tradičnom Tibete pozri Samuel 1993: 59-61.

sa buddhistických kláštorov,<sup>24</sup> ale rozhodujúcu úlohu zohrávali aj pri riadení vnútropolitických a ekonomických záležitostí v Centrálnom Tibete.<sup>25</sup> Mníšski úradníci pochádzali z veľkých kláštorov v okolí Lhasy a hoci reprezentovali v prvom rade záujmy buddhistického duchovenstva, vzhľadom na to, že ich mníšsky status bol do istej miery formálny, keďže nežili v kláštoroch a netvorili súčasť ich štruktúr, buddhistickí mnísi na nich pozerali s istou podozrievavosťou (Richardson 1962: 10) a ich lojalita voči kláštorom nebola jednoznačná. Títo mnísi-úradníci zastávali kľúčové pozície a ich vplyv od polovice 17. storočia vzrastal, keď centrálna vláda pri rozširovaní úradov počet miest vyhradených pre mníšskych úradníkov zvyšovala na úkor civilných (Goldstein 1989: 8). Dalajlamovým osobným tajomníkom (tib. čhikhjab khänpo, *spji khjab mkhan po*) bol vždy mních, ktorý koordinoval prácu obidvoch súčastí – mníšskej i civilnej – centrálnej vlády, a regentmi, ktorí v Centrálnom Tibete vládli počas nepľnoletosti dalajlamu, sa vždy stávali vplyvní lamovia z kláštorov v okolí Lhasy. Na druhej strane vplyv mníšskych úradníkov bol na centrálnej úrovni do istej miery vyvažovaný orgánmi, v ktorých dominovali civilní úradníci rozhodujúci o praktických záležitostiach administratívnej a ekonomickej správy Centrálného Tibetu, preto túto formu vlády nemožno označovať za typickú teokraciu.

Chápanie štátu ako nástroja na zabezpečenie záujmov buddhizmu a silné zastúpenie náboženských predstaviteľov v politických štruktúrach vlády v Lhase znamenalo aj tradičnú tibetskú ekonomiku, v ktorej zohrávali kláštory významnú úlohu. V Centrálnom Tibete vlastnili kláštory približne 40% všetkej obrábanej pôdy (ostatnú pôdu vlastnila lhaská vláda a aristokratické rody) a kláštorom patrila aj takmer polovica všetkých pasienkov a hospodárskych zvierat (ovce, kozy, jaky, kone).<sup>26</sup> Kláštory vlastnili polia a pôdy jednak na inštitucionálnej báze, ale majetky vlastnili aj menšie organizačné jednotky kláštorov, tzv. kláštorne fakulty (tib. dacchang, *grwa cchang*) a komunity

<sup>24</sup> Buddhistické kláštory v Centrálnom Tibete požívali vysoký stupeň autonómie a centrálna (resp. miestna) vláda do ich vnútorných záležitostí zasahovala len minimálne (Goldstein 1989: 23).

<sup>25</sup> O organizačnej štruktúre centrálnej tibetskej vlády v Lhase pozri Michael 1982: 51-57; Goldstein 1989: 6-14.

<sup>26</sup> Údaje jednotlivých autorov (Luo 2004: 212-218; Kuang 1991: 129-130; Carrasco 1959: 104; Goldstein 1989: 3-4) sa mierne rozchádzajú, ale možno konštatovať, že kláštory vlastnili aspoň tretinu pôdy a najmenej 40% pasienkov a zvierat.

mníchov vytvárané na regionálnom princípe (tib. khamcchän, *khang mcchan*),<sup>27</sup> ako aj jednotliví tulkuovia sídliači v kláštore (Carrasco 1959: 104-105). Kláštorom zároveň podliehalo obyvateľstvo v ich okolí, ktoré odvádzalo rozličné druhy daní priamo kláštoru, a to v podobe fyzickej práce na kláštorných poliach, ďalej to boli naturálne dane (obilniny, soľ, maslo, mäso), ale aj daň v peňažnej forme (Luo 2004: 214; Kuang 1991: 133) a povinnosť transportovať buddhistických hodnostárov a tovar pre potreby kláštora (tib. ulag, 'u lag). Okrem tohto najdôležitejšieho zdroja príjmov sa tibetské kláštory angažovali v obchode a významným zdrojom ziskov boli aj pôžičky (obilie, peniaze) s vysokým úrokom (Luo 2004: 220-225). Ich ďalším dôležitým zdrojom boli aj príjmy za náboženské služby (napr. recitovanie sútier, veštenie, účasť mníchov na pohreboch, liečenie, vzdelávanie) a dary veriacich kláštoru (respektíve významným lamom a tulkuom) v podobe peňazí a poľnohospodárskych produktov (Kuang 1991: 141-142). Najvýznamnejšie kláštory dostávali aj finančné subvencie od centrálnej vlády (Goldstein 1989: 34) a nemali voči nej daňovú povinnosť (Carrasco 1959: 104). Kláštorné inštitúcie tak zohrávali v ekonomike Tibetu pred rokom 1950 významnú úlohu, čo súčasní čínski autori hodnotia negatívne a pokladajú to za dôvod ekonomickej stagnácie Tibetu pred rokom 1950, keďže početná komunita mníchov sa nielenže nezúčastňovala vo výrobnom procese, ale ich existencia zároveň predstavovala priveľkú finančnú záťaž pre tibetských veriacich (Kuang 1991: 148-149; Cch'-wang 2001: 232-234).

Ako upozorňuje G. Samuel (1993: 33), tradičný Tibet nemožno označiť za silný centralizovaný štát,<sup>28</sup> keďže aj v samotnom Centrálnom Tibete, ktorý teoreticky podliehal lhaskej vláde existovali autonómne alebo poloautonómne jednotky (Sakja, Tašilhünpo), ktoré vzhľadom na historický vývoj tradične mali istý stupeň nezávislosti a centrálna vláda v Lhase do ich správy zasahovala iba v obmedzenej miere (Samuel 1993: 55-61). V okrajových oblastiach Tibetu (Amdo a Kham<sup>29</sup>), kde moc lhaskej vlády nesiahala, nachádzame v období pred rokom 1950 typickejšie príklady teokracie, keď pri neexistencii centralizovaných tibetských (či čínskych)

<sup>27</sup> O organizačnej štruktúre kláštorov v Centrálnom Tibete pozri Goldstein 1989: 24-34.

<sup>28</sup> G. Samuel (1993: 61-62) označuje Tibet za galaktické politické zriadenie s jedným politickým centrom a ďalšími regionálnymi vládncami orgánmi, ktorých štruktúra kopírovala zloženie centrálnej vlády a v priebehu historického vývoja sa politické centrum moci v Centrálnom Tibete presúvalo medzi jednotlivými regionálnymi centrami – bývalé mocenské centrum (napríklad Sakja v 13. a 14. storočí) sa v inom období (18.-20. stor.) stáva regionálnym centrom bez toho, aby došlo k výraznej zmene jeho identity.

<sup>29</sup> Kham (*kham*s) – tradičné tibetské označenie východnej a juhovýchodnej časti Tibetskej náhornej plošiny, dnes súčasť provincií S'-čchuan a Jün-nan.

administratívnych orgánov sa politická a ekonomická moc na lokálnej úrovni koncentrovala v rukách vplyvných tulkuov sídliačich vo významných kláštoroch (Samuel 1993: 94-96). Ako príklad by mohol poslúžiť kláštor Labrang v Amde, keďže jeho najvýznamnejší tulkuovia, džamjang žäpa ('*džam dbjangs bžad pa*) a gungthang (*gung thang*), boli *de facto* vládcami tejto časti Amda. Podliehali im komunity Tibeťanov sídliače v bližšom i širšom okolí kláštora,<sup>30</sup> ktoré museli odvádzať dane kláštoru, pôda, ktorú obrábali (prípadne ju využívali ako pasienky), patrila kláštoru a kláštor im naopak poskytoval náboženské služby (Luo 2004: 210-211). Zároveň mali džamjang žäpa a gungthang v oblastiach, ktoré im podliehali, aj sudcovskú moc a riešili konflikty medzi tibetskými nomádmi a roľníkmi. Prostredníctvom týchto vzťahov sa vytvárala teritoriálna väzba tibetskej populácie ku konkrétnemu kláštoru a vznikali tak sféry politického i ekonomického vplyvu veľkých kláštorov. Druhou rovinou, prostredníctvom ktorej sa vytvárali väzby medzi Labrangom, náboženským a mocenským centrom, a konkrétnymi oblast'ami, bola sieť tzv. „ramien, údov kláštora“ (tib. gönlag, *dgon lag*). Kláštor Labrang plnil úlohu tzv. „materského kláštora“ (tib. magön, *ma dgon*), ktorému podliehalo niekoľko desiatok menších kláštorov.<sup>31</sup> Príslušnosť týchto kláštorov k Labrangu sa prejavovala v administratívnej a náboženskej rovine: vysokí tulkuovia Labrangu menovali do týchto kláštorov najvyšších hodnostárov (tib. thiwa, *khri ba*, „opát“),

<sup>30</sup> Vzťahy medzi tulkuami a jednotlivými komunitami sa označujú termínmi lharde (*lha sde*, „božská komunita“) a mirde (*mi sde*, „ľudská komunita“): lharde predstavuje výraznejší ekonomický, náboženský a politický vplyv kláštora reprezentovaného konkrétnym tulkuom v daných komunitách. Oblasti vo vzťahu lharde k jednotlivým tulkuom Labrangu sa nachádzali v bezprostrednom okolí kláštora. Do oblastí tvoriacich lharde Labrangu kláštor vysielal vlastných úradníkov (tibetsky nazývaných gowa, 'go ba, „náčelník, vodca“, prípadne kucchab, *sku cchab*, „zástupca, delegát“), ktorí reprezentovali politickú moc kláštora v oblasti (Luo Fa-si 1982: 86-87; Nietupski 1999: 30; Carrasco 1959: 156-157). Vzťahy označované ako mirde sú voľnejšie a sústreďujú sa najmä na náboženský aspekt a symbolickú duchovnú väzbu. Obyvatelia nepodliehajú bezprostredne tulkuovi kláštora, pôda patrila miestnej elite a komunity mali vlastného vodcu, ktorý bol lojálny ku kláštoru (Luo Fa-si 1982: 85-86).

<sup>31</sup> Tradične sa uvádza 108 týchto kláštorov, no tento počet je skôr symbolický. Kláštorov, ktoré vo väčšej či menšej miere fungovali ako „pobočky“ Labrangu, bolo vyše 90 (zoznam pozri Luo Fa-si 1982: 77-85). Nachádzali sa v celom Amde, čo odrážalo dominantný vplyv Labrangu v oblasti. V Amde v minulosti študovali aj mongolskí a burjatskí mnísi a tulkuovia a náboženský vplyv kláštora tak siahal aj mimo oblast' obývanú Tibeťanmi.

identifikovali tulkuov jednotlivých kláštorov, ktorí potom študovali v Labrangu, a mnísi z týchto kláštorov tradične prichádzali študovať do Labrangu. Späťosť Labrangu s konkrétnym kláštorom mala rozličné úrovne: v niektorých prípadoch prostredníctvom týchto kláštorov Labrang ovládal aj obyvateľstvo sídliace v ich okolí, ale typickejšia bola iba administratívno-náboženská väzba s mníchmi kláštora. Distribúcia politickej moci v Amde pred rokom 1950 ilustruje skutočnosť, že v okrajových regiónoch Tibetu, kde neexistovala centralizovaná administratívna štruktúra ako v Centrálnom Tibete, náboženské inštitúcie plnili úlohu správnych centier a dochádzalo k prelínaniu náboženského a politického systému, keď vyšší tulkuovia Labrangu prostredníctvom mníšskych úradníkov spravovali okolité oblasti.

Tibetský buddhizmu významne poznačil celú spoločnosť a tradícia masového monasticizmu<sup>32</sup> školy Gelug výrazne ovplyvnila nielen politický systém, ale aj tradičnú tibetskú ekonomiku, v ktorej kláštory zohrávali dôležitú úlohu. Z hľadiska pochopenia postavenia náboženstva v tradičnom i súčasnom Tibete je však dôležitá aj skutočnosť, že pre Tibetánov (napr. Karmay 1994: 114) – no i pre zahraničných autorov (napr. Stoddard 1994: 128) – predstavuje tibetský buddhizmus jeden z najdôležitejších prvkov tibetskej identity. Tibetáni vnímajú vlastnú identitu pomerne zreteľne a za najdôležitejšie prvky tejto kolektívnej identity pokladajú jazyk, náboženstvo, etnický pôvod a územie.<sup>33</sup> Tibetský buddhizmus ako integrujúci prvok treba chápať v dvoch rovinách: jednak v inštitucionálnej ako sieť kláštorov pokrývajúcu celé územie Tibetu, ktoré fungovali (a fungujú), okrem iného, ako vzdelávacie inštitúcie konzervujúce a zároveň vytvárajúce istú tradíciu – kláštor sa preto stáva symbolom tibetskej identity (Schwartz 1994: 221; Nietupski 1999: 12) – a jednak ako sumu náboženských predstáv a dogiem, ktoré sú všeobecne akceptované a

<sup>32</sup> Podľa odhadov žilo roku 1733 v Centrálnom Tibete vyše 350 tisíc mníchov, čo pri odhadovanom počte obyvateľov 2,5 milióna predstavovalo asi 13% celkovej populácie, resp. 26% mužskej populácie (Dung-dkar 1991: 75; Goldstein 1989: 21), podľa čínskych údajov ich počet klesol v I. polovici 20. stor. na 10% populácie, teda na približne 120 tisíc mníchov (Ceh'-wang 2001: 232; Kuang 1991: 124). Vysoký percentuálny podiel mníchov predstavoval po roku 1950 špecifický problém čínskej náboženskej politiky, keďže pri násilne laicizácii duchovenstva boli tibetskí mnísi najpočetnejšou komunitou.

<sup>33</sup> Ilustruje to napríklad tibetské tvrdenie o „jednom náboženstve, jednom jazyku, jednom etniku a jednotnom území“ (tib. čhölug čig, kälug čig, mirig čig, sača čig; *čhos lugs gčig skad lugs gčig mi rigs gčig sa čha gčig*) (Smith 1996a: 75).

tvoria základ nábožensky sankcionovanej morálky.<sup>34</sup> Dôležitosť náboženstva pri sebaidentifikácii dokumentuje fakt, že slúži ako kritérium príslušnosti, resp. nepríslušnosti k Tibetčanom: Tibetčania ľudí klasifikujú na „insiderov, tých, čo sú vo vnútri” (tib. nangpa, *nang pa*) a „outsiderov, tých, čo sú vonku” (tib. čhipa, *phji pa*) (Sagaster 1999: 185; Tsering Shakya 1999: 209), pritom insider je definovaný ako „ten, kto vyznáva Buddhovo učenie”, prípadne ako „ten, kto z najhlbšieho srdca verí v tri klenoty a utieka sa k nim”.<sup>35</sup> Silné prelinanie etnickej a náboženskej identity v Tibete – pričom tibetský buddhizmus pre niektorých Tibetčanov dokonca symbolizuje nadradenosť ich civilizácie (Goldstein 1998a: 15) – viedlo k tomu, že Tibetčania akékoľvek pokusy o zmenu tradičného modelu postavenia tibetského buddhizmu po roku 1950 veľmi citlivo vnímajú a interpretujú ich ako neprijateľné zásahy, ohrozujúce samotnú podstatu ich identity.

Postavenie náboženstva v cisárskej Číne a vzťah cisárskej moci k jednotlivým náboženským komunitám odrážal dominantné postavenie konfucianizmu ako štátnej ideológie čínskeho cisárstva od dynastie Chan 漢 (206 pred n. l. – 220 n. l.). Najvyšší čínsky politický vládca, cisár, odvodzoval svoju legitimitu od transcendentne chápaných Nebies (čín. *tian* 天), ktorých kult sa objavuje už v dynastii Čou 周 (722-221 pred n. l.) a v čínskej tradícii reprezentujú najvyššiu sakrálnu autoritu (Malek 1996: 112-115). Preto sa čínsky cisár označoval aj ako Syn Nebies (čín. *Tchien-c'* 天子), ktorý personifikoval štát, bol hlavným mediátorom medzi pozemským svetom a deifikovanými Nebesami. V konfuciánskej tradícii sa autorita panovníka-mudrca odvodzovala od symbolického Mandátu Nebies (čín. *tchien-ming* 天命),<sup>36</sup> vďaka ktorému

<sup>34</sup> Naopak, podľa niektorých tibetských vzdelancov, ktorí sa usilovali modernizovať tibetskú spoločnosť, buddhizmus potláčal národnú identitu Tibetčanov svojím univerzalistickým charakterom. Tieto názory prezentoval napr. Gendün ČhøpHEL (*dge 'dun čhos 'phel*, 1903-1951) – Stoddard 1994: 129; kritické vnímanie úlohy buddhizmu pri vytváraní špecifickej tibetskej identity pozri aj Karmay 1994: 113.

<sup>35</sup> Tib. *dkon mčhog sum la sñing thag nas jid čhes žing skjabs su 'gro ba'i gang zag de ni nang pa sangs rgjas pa jin no* – takto charakterizuje buddhistu tibetská náboženská autorita, učenc Congkhapa (*cong kha pa*, 1357-1419) v diele „Veľký výklad stupňov cesty k prebudeniu” (tib. *bjang čhub lam rim čhen mo*). Tri klenoty (sans. triratna, tib. kōnčog sum, *dkon mčhog gsum*) – Buddha, dharm a sangha.

<sup>36</sup> Koncepciu Mandátu Nebies vo svojom diele rozpracoval filozof Meng-c' 孟子 (371-289 pred n. l.).

sa stával neobmedzeným vládcom v Podnebesí (čín. *Tchien-sia* 天下). Avšak v prípade, že jeho konanie odporovalo konfuciánskym morálnym zásadám, mohol panovník o tento mandát prísť a ľud ho mohol zvrhnúť. Kult Nebies ako najdôležitejšia súčasť rituálneho života sa stal monopolom cisárskeho dvora a každoročné symbolické poklonenie sa cisárovi Nebesiam ilustrovalo jeho špecifické postavenie v sakrálnej i sekulárnej hierarchii. Z centrálnej úlohy Syna Nebies pri tomto rituáli vyplývalo pre cisára aj právo záväzne interpretovať náboženské záležitosti, čo vylučovalo akúkoľvek nezávislú moc zasahujúcu do týchto oblastí (Malek 1988: 31). Vďaka tejto koncepcii Nebesiami delegovanej a sankcionovanej politickej moci možno súhlasiť s tvrdeniami autorov, že v cisárskej Číne neexistovala jasná hranica medzi politickou mocou a náboženskou autoritou (Malek 1988: 31; Chang 2004: 44). Toto konštatovanie však platí iba vo vzťahu ku konfucianizmu, ktorý býva označovaný za ortodoxnú tradíciu (čín. *čeng* 正) úzko spätú s politickou elitou (Yang 1967: 192-193; Malek 1988: 36-37; Malek 1996: 190-191) a ochraňujúcu jej záujmy, voči ktorej stoja v opozícii tzv. heterodoxné tradície (čínsky označované ako *pu ting* 不經, prípadne *sie* 邪), tie reprezentujú v prvom rade taoizmus a buddhizmus, neskôr aj kresťanstvo. Tieto náboženské prúdy boli zo strany konfuciánskej ortodoxie a cisárskej moci vnímané nie ako náboženský rivali, ale ako potenciálni politickí konkurenti, ktorí by mohli ohroziť monopol konfucianizmu (Chang 2004: 45) a ako upozorňuje Yang (1959: 199), kontroverzie medzi konfucianizmom a ostatnými náboženskými prúdmi sa primárne netýkali teologických otázok, ale vyplývali z nároku konfucianstva na monopolné postavenie štátnej ideológie a udržanie tradičného spoločensko-ekonomického poriadku. Štátna moc pokladala náboženstvo v prvom rade za bezpečnostný, nie ideologický problém (Chan 1992: 41).<sup>37</sup> Cisársky štát sa usiloval zabrániť zrodu nezávislej, autonómnej moci (Malek 1996: 196), vďaka čomu v čínskych podmienkach prostredie buddhizmu alebo taoizmu v zásade neposkytovalo alternatívne centrum moci (Laliberté 2004: 8; Malek 1996: 196), i keď v čínskej histórii nachádzame aj panovníkov, usilujúcich sa legitimizovať svoju moc odvolávaním sa na buddhizmus a etablovať buddhizmus ako štátnu ideológiu, ale boli to len výnimočné pokusy tých vládcov, ktorí si uzurpovali

<sup>37</sup> Ako však upozorňuje V. Goossaert (2006: 310), v prípade niektorých náboženských rituálov a kultov negatívne vnímanie štátu vyplývalo aj z toho, že „boli v protiklade s morálnym a symbolickým poriadkom univerza, ako si ho predstavovali fundamentalistickí konfuciáni.“

trón spôsobom nezodpovedajúcim čínskej tradícii a logicky tak museli siahnuť k alternatívnym prúdom.<sup>38</sup>

Pre cisársku Čínu bol typický antiklerikálny prístup odmietajúci inštitucionalizované podoby náboženstva, najmä existenciu kláštorov a profesionálneho duchovenstva (Goossaert 2006: 308), čo poznamenalo najmä postavenia buddhizmu a taoizmu. Vnímanie týchto dvoch náboženstiev zo strany mocenských, konfuciánskych elít ako heterodoxných náboženských prúdov, voči ktorým sa cisárska moc vymedzovala, spôsobilo, že v období vlády jednotlivých dynastií v Číne fakticky neexistoval režim, ktorý by si neosoboval právo kontrolovať a zasahovať do náboženských záležitostí (Malek 1988: 39-40; Bays 2004: 26) a ambícia kontrolovať náboženské komunity a inštitúcie viedla k vzniku zvláštnych administratívnych orgánov, zákonov a nariadení cisárskej vlády, ktorých cieľom bolo posilnenie dominancie štátu (Yang 1967: 105; Malek 1996: 194). Špecifické postavenie zohrával v tomto kontexte buddhizmus, ktorý predstavoval pre Čínu intelektuálnu i inštitucionálnu výzvu, keďže buddhisti v Číne „*museli hľadať uznanie v spoločnosti, kde sa koncepcia vládnucej (teoreticky cisárskej) moci nedala zlúčiť s existenciou asociálnej, neproduktívnej a autonómnej jednotky vo vnútri štátu*“ (Zürcher 1959a: 254). Konfuciánsky establishment vnímal zvyšovanie popularity buddhizmu počnúc 3.-4. stor. n. l. veľmi negatívne a v čínskych prameňoch opakovane nachádzame kritiky buddhistickej obce,<sup>39</sup> ktorú úradníci a vzdelanci napádali z konfuciánskych pozícií a zameriavali sa na politické, kultúrne, spoločenské a ekonomické aspekty pôsobenia buddhizmu. Kritici sa sústreďovali najmä na nasledujúce štyri aspekty odrážajúce tradičné vnímanie náboženstva v Číne: a) aktivity buddhistickej obce obmedzujú moc panovníka a ohrozujú stabilitu štátu; b) buddhizmus je „barbarské“ (t. j. indické) náboženstvo a netvorí súčasť čínskej tradície, ktorá je vnímaná ako nadradená; c) život buddhistických mníchov v celibáte sa prieči ideálu rodiny ako základnej jednotky čínskeho štátu, navyše celibát bol prekážkou zachovania rodu; d) mnisi predstavujú neproduktívnu časť obyvateľstva a priživujú sa na spoločnosti (Zürcher 1959b: 74; Yu 2005: 97; Yang 1967: 199-200; Laliberté 2004: 26, 129). Najmä autonómny a masový charakter inštitucionalizovaného buddhizmu a ekonomické aspekty fungovania buddhistických kláštorov sa ukázali ako neuralgický bod sanghy v Číne. Buddhistické kláštory si vďaka priazni niektorých panovníkov

<sup>38</sup> J. Benická (2006: 195-196) uvádza príklad zakladateľa dynastie Suej Jang-t'iena 隋楊堅 (vládol 581-604) a cisárovnej Wu Ce-tchien 武則天 (fakticky vládla v rokoch 649-705)

<sup>39</sup> Príklady takýchto dokumentov z pera konfuciánskych úradníkov adresovaných panovníkom pozri Zürcher 1959b.



dokázali získať isté privilégia: majetok jednotlivých oficiálne registrovaných mníchov a kláštorov nebol zdaňovaný (Jü 1999: 119), čo napríklad v období dynastie Tchang 唐 (618-906) viedlo k tomu, že bohaté rodiny formálne dávali registrovať časť svojich majetkov pôdy v buddhistických kláštoroch, aby sa tak vyhli plateniu daní (Yang 1967: 201), čím štát prichádzal o významnú časť svojich príjmov. Napätý vzťah medzi čínskym štátom a sanghou viedol už v ranej fáze etablovania buddhizmu (5.-9. stor.) k protibuddhistickým kampaniam, označovaným ako „likvidácia Dharmy tromi [panovníkmi s priezviskom] Wu” (čín. *san wu mie-fa* 三武滅法),<sup>40</sup> počas ktorých boli zničené mnohé kláštory, skonfiškovaný ich majetok a zdecimovaná sangha. Najznámejšia z protibuddhistických perzekúcií sa odohrala v období vlády tchangského panovníka Wu-cunga 武宗 (vládol 841-845), keď sa na panovníckom dvore posilňovali konfuciánske tradície. V období vlády tohto cisára centrálna vláda formulovala celý rad represívnych nariadení, ktoré pripravili kláštory o majetok a násilne laicizovali desaťtisíce mníchov a mnišok. Tieto opatrenia namierené proti sanghe boli *ex post* legitimované aj známym cisárskym dekrétom „O zničení buddhistických kláštorov a návrate mníchov a mnišok do svetského života” (čín. *Chuej fo-s' le seng ni chuan-su č' 毀佛寺勒僧尼還俗制*) z roku 845,<sup>41</sup> v ktorom sa uvádzajú ekonomické (neproduktivita sanghy, obrovský vplyv kláštorov v tchangskom hospodárstve) a kultúrne (buddhizmus ako hrozba národného charakteru Číňanov) argumenty proti buddhizmu. Po tomto rozsiahlom prenasledovaní čínsky buddhizmus už nikdy nezískal taký vplyv ako v období dynastie Tchang (Yu 2005: 122).

Ideologický nárok cisárskym dvorom podporovaného konfucianizmu na kontrolu náboženského života v cisárskej Číne viedol k postupnému vybudovaniu centrálnych a lokálnych štátnych orgánov, ich náplňou bol dozor nad buddhistickými a taoistickými náboženskými inštitúciami, ktoré sa začali vytvárať už v období dynastie Tchang. Tieto orgány vytvorené cisárskou vládou na zabezpečenie realizácie náboženskej politiky a efektívnej kontroly jej dodržiavania, podliehali ministerstvu rituálov (čín. *li-pu* 禮部).<sup>42</sup> V období dynastií Ming 明 (1644-1911) a Čching na centrálnej úrovni existoval úrad nazývaný centrálny buddhistický register (čín. *seng-*

<sup>40</sup> Prenasledovanie buddhizmu v období vlády panovníka Tchaj-wu-tiho 太武帝 (vládol 424-452) zo severočínskej dynastie Wej 魏, počas vlády panovníka Wu-tiho 武帝 (vládol 561-578) z dynastie Severný Čou 北周 a napokon prenasledovanie buddhizmu počas dynastie Tchang (viď nižšie) (Yu 2005: 117-126).

<sup>41</sup> Slovenský preklad pozri Benická 2006: 199-201.

<sup>42</sup> Ministerstvo rituálov – jedno zo šiestich ministerstiev cisárskej vlády v období od 6. stor. do zániku cisárstva roku 1912. Do jeho kompetencie patrili napríklad aj diplomatické vzťahy s okolitými ríšami, ale aj organizácia cisárových obiet Nebesiam (Hucker 1985: 306-307).

lu s' 僧錄司), v ktorého službách pracovali cisárskou vládou menovaní mnísi. Tomuto centrálnemu orgánu podliehali lokálne pobočky na úrovni prefektúr, podprefektúr a okresov, ktoré pôsobili na najnižšej administratívnej úrovni (De Groot 1903: 102-104; Chan 1992: 39-41; Hucker 1985: 404-405). Mnísi, pracujúci na jednotlivých úrovniach štátnej správy buddhistických záležitostí, sa označovali termínom *seng-kuan* (僧官, „mnísi-úradníci“) a do ich kompetencie patrili otázky počtu mníchov v jednotlivých kláštorech, dodržiavania mníšskych sľubov, ordinácie novicov, či výstavby nových kláštorech. Rozsiahla sieť týchto úradov cisárskej vláde umožňovala kontrolovať počet mníchov pomocou systému registrácie.<sup>43</sup> Mnísi museli od cisárskych úradov získať tzv. mníšsky preukaz (čín. *tu-tie* 度牒), ktorý im umožňoval legálny pobyt v kláštore a zároveň aj právo neplatiť dane (Jü 1999: 130; De Groot 1903: 109-111). Cisárska vláda sa cieľavedome usilovala obmedzovať počet mníchov z ekonomických dôvodov,<sup>44</sup> ale aj preto, lebo príliš početná mníšska komunita pre štát predstavovala potenciálny zdroj nestability a politického odporu (Yang 1967: 188-189). Zákony a nariadenia centrálnej vlády obsahovali ustanovenia, ktorých cieľom bolo obmedziť počet buddhistických (a aj taoistických) mníchov. V právnych kódexoch dynastie Čching sa nachádzajú ustanovenia, zakazujúce mníchom bez oficiálnych mníšskych preukazov zdržiavať sa v kláštorech a zároveň sa tu uvádzajú aj prísne tresty (80 rán palicou) za ich nedodržiavanie (De Groot 1903: 111, 113). Vládne nariadenia umožňovalo iba mníchom starším ako 40 rokov prijať novica, aj to iba jediného, čo tiež malo prispievať k regulácii počtu mníchov (De Groot 1903: 109; Yang 1967: 189).<sup>45</sup> Oficiálnemu schvaľovaniu úradov podliehala aj žiadosť o výstavbu buddhistických a taoistických kláštorech a chrámov – v prípade nedodržania tohto postupu hrozili zodpovedným úradníkom a náboženským predstaviteľom prísne tresty (násilná laicizácia a vyhnanstvo) (Jü 1999: 129-131; De Groot 1903: 96-97, 107).

<sup>43</sup> Prvé pokusy podriadiť sanghu povinnej registrácii sa objavili už koncom 4. stor. (E. Zürcher 1959b: 78).

<sup>44</sup> Ako konštatuje dielo *Zbierka zákonov a súdnych rozhodnutí veľkých Čchingov* (čín. *Ta-čching lü-li* 大清律例): „*Títo ľudia neobrábajú pôdu a nemajú zamestnanie, obliekajú a stravujú sa na náklady ľudu, vari by sme im mali dovoliť budovať [chrámy] a plytvať majetkom ľudu?*“ (De Groot 1903: 96-97).

<sup>45</sup> E. Zürcher (1959b: 77-78) uvádza v období 4.-6. stor. šesť pokusov znížiť počet mníchov administratívnymi zásahmi štátu (povinné preskúšanie, násilná laicizácia). Cisár Čchien-lung 乾隆 (vládol 1736-1796) tiež otvorene deklaroval zámer znížiť počet mníchov a aj kláštorech (Welch 1968: 134).

Údaj z čchingských prameňov o sčítaní buddhistických a taoistických chrámov roku 1667, ktoré uskutočnilo ministerstvo rituálov, ilustruje, do akej miery sa zákony a nariadenia cisárskej vlády darilo realizovať v praxi: podľa týchto údajov bolo na čínskom území 12 482 chrámov a kláštorov vybudovaných s oficiálnym súhlasom cisárskych orgánov a ďalších 67 140 bez oficiálneho povolenia (Jü 1999: 119; De Groot 1903: 132-133). Tieto čísla svedčia o tom, že prísne zákony sa v praxi darilo uplatňovať iba v obmedzenej miere, čo súvisí aj s tým, že administratívne štruktúry vytvorené za účelom kontroly sanghy boli pomerne slabé a pasívne (Welch 1968: 135-136) a keďže v nich pôsobili buddhistickí duchovní, usilovali sa využiť svoje postavenie na obhajobu záujmov sanghy.<sup>46</sup> Možno súhlasiť s C. K. Yangom (1967: 180-181) či H. Welchom (1968: 135), že zákony a nariadenia upravujúce status náboženských skupín (najmä buddhistických a taoistických) sa dôsledne dodržiavali iba v kritických situáciách, keď cisárska ríša pociťovala akútnu hrozbu zo strany náboženstva. Za normálnych okolností, keď náboženské komunity nenarušali spoločenský poriadok boli zákony mlčky ignorované a jednotlivé náboženské komunity si svoje záležitosti spravovali sami (Welch 1968: 135), no v každom prípade normatívna rovina náboženskej politiky cisárskej ríše odráža pretrvávajúci negatívny postoj voči náboženstvu. Historický vývoj od 15. storočia zároveň dokumentuje limity a neefektívnosť kontroly náboženstva štátnym aparátom, keďže v tomto období prepukli viaceré nábožensky motivované povstania proti vládnucemu režimu: napríklad škola Bieleho lotosu (čín. *paj-lien-tiao* 白蓮教), vychádzajúca zo spojenia milenarizmu a buddhizmu rozpútala povstanie, ktoré viedlo k zániku dynastie Jüan (1276-1368) a založeniu dynastie Ming. Podobne povstanie Tchaj-pchingov 太平 v polovici 19. storočia vychádzalo zo spojenia čínskeho ľudového náboženstva a kresťanských myšlienok (Chang 2004: 51-56). História nábožensky motivovaného odporu proti vládnucej moci zároveň posilnila nedôveru politickej moci voči náboženstvu, táto k všetkým náboženským skupinám (aj tým, ktoré nemali nijakú politickú agendu) pristupovala z pozície potenciálneho ohrozenia vlastnej moci (Tang 1967: 222).<sup>47</sup> Pre tieto povstania je zároveň charakteristické, že sa zrodili v prostredí laického hnutia, ľudovej religiozity, ktorá sa stávala do opozície

<sup>46</sup> Rovnako štát nedokázal efektívne kontrolovať vydávanie mníšskych preukazov a v období oslabenia moci centrálnej vlády, ako napríklad v závere dynastie Čching, stratil akúkoľvek kontrolu nad ich vydávaním (Welch 1968: 136).

<sup>47</sup> V tejto súvislosti hovorí M. Chang (2004: 45) o náboženskej intolerancii čínskeho štátu a D. Bays (2004: 27) až o paranoidnom postoji cisárskej ríše voči náboženstvám.

voči inštitucionalizovaným formám buddhistického či taoistického náboženstva,<sup>48</sup> ktoré bolo vo väčšej miere pod dozorom štátnych orgánov. Iné náboženstvá, ako štátom podporovaný konfucianizmus, mohli v cisárskej Číne existovať iba pod kontrolou cisárskych úradov, ktoré zasahovali do administratívnych, personálnych i ekonomických záležitostí fungovania taoistických i buddhistických chrámov a kláštorov. Systém nariadení, zákonov a trestov však nebol uplatňovaný s rovnakou dôslednosťou a razantnosťou – v cisárskej Číne vzťah medzi konfuciánskou ortodoxiou a ostatnými náboženstvami osciloval medzi obdobiami tolerancie a *laissez faire* politiky benevolentného prístupu a úsilím o dôslednú kontrolu (či dokonca likvidáciu) náboženstva v obdobiach kríz či nestability, keď politická moc vnímala náboženské skupiny ako reálnu ohrozenie svojho mocenského monopolu. C. K. Yang (1967: 105) definuje tri podoby vzťahu štátu a náboženstva v cisárskej Číne: a) náboženstvo môže pôsobiť ako podporovateľ politickej moci; b) náboženstvo sa môže stiahnuť do izolácie a cielene sa zrieknuť účasti na sekulárnom politickom živote; c) náboženstvo sa môže postaviť na odpor proti štátnej moci v záujme zachovať svoju existenciu alebo s cieľom získať politický vplyv. Rozličné variácie týchto modelov sprevádzali vzťah cisárskej ríše k taoizmu i buddhizmu od začiatku nášho letopočtu až do zániku cisárstva roku 1911.

Tibetský buddhizmus získal významnejšie postavenie v úvahách o náboženskej politike cisárskej Číny až v období vlády dynastie Čching, keď sa Centrálny Tibet v priebehu 18. storočia dostal do istého stupňa závislosti od pekingskej vlády (Žagabpa 2000: 130-151), ktorá sa usilovala posilniť svoj vplyv v regióne aj zasahovaním do náboženských záležitostí. Postoj čhingskej vlády voči tibetskému buddhizmu na jednej strane odrážal tradičné vnímanie náboženstva v cisárskej Číne, ktorý som spomínal vyššie, ale zároveň tibetský buddhizmus v úvahách čhingského cisárskeho dvora zohrával špecifickú rolu. Toto zvláštne postavenie bolo výsledkom miesta tibetského buddhizmu v politickej stratégii cisárskeho dvora voči vnútornej Ázii, ale i osobného záujmu niektorých čhingských cisárov o tibetské buddhistické učenia a do istej miery odrážalo aj osobité charakteristiky tibetského buddhizmu (napríklad miesto tulkuov v politickom systéme Centrálného Tibetu), ktoré iné náboženstvá (ani čínske formy buddhizmu) nepoznali.

Tibetský buddhizmus začal zohrávať významné miesto vo vnútroázijskej

---

<sup>48</sup> Podľa A. Laliberté (2004: 29) sa povstanie školy Bieleho lotosu zrodilo práve v opozícii voči štátom uznávanému buddhistickému duchovenstvu, ktoré toto laické hnutie pokladalo za príliš lojálne voči mongolským vládcom dynastie Jüan.

politike Mandžuoov už predtým, ako roku 1644 dobyli hlavné mesto Peking a začali vládnuť v Číne. Mandžuskí panovníci si uvedomovali významný vplyv tibetského buddhistického duchovenstva v mongolskej spoločnosti a cieľavedome sa usilovali vystupovať ako patróni tibetského buddhizmu,<sup>49</sup> aby tak využili prestíž lamov v mongolskej spoločnosti na presadzovanie svojich politických záujmov. Už zjednotiteľ Mandžuoov Nurhači (1559-1626) systematicky podporoval budovanie chrámov tibetskej buddhistickej tradície, poskytoval im ochranu a prejavoval úctu voči vysokopostaveným lamom (Čang 1988: 5-10). Jeho nasledovník Abachaj (1592-1643) už v 30. rokoch 17. storočia pozval do vtedajšieho hlavného mesta Mandžuoov, Mukdenu, 5. dalajlamu, keďže si uvedomoval, že náboženská autorita tohto najvyššieho predstaviteľa školy Gelug siaha aj medzi Mongolov (Farquhar 1978: 19; Dabringhaus 1997: 122). Návšteva 5. dalajlamu sa napokon uskutočnila až roku 1653, keď sa v Pekingu stretol s vtedajším čhingským panovníkom Šun-č'om 順治 (vládol v rokoch 1644-1662) s cieľom posilniť väzby mandžuskej dynastie na tohto najvýznamnejšieho hodnostára v tibetskej buddhistickej tradícii (Žagabpa 2000: 110-111), ktorý v plánoch cisárskeho dvora zohrával strategickú úlohu. Cieľ čhingských panovníkov využívať tibetský buddhizmus ako politický nástroj na kontrolu Mongolov (a Tibet'anov) dokumentuje aj známa stéla s textom „O lamoch“ (čín. *La-ma šuo* 喇嘛說), ktorého autorom je čínsky cisár Čchien-lung 乾隆 (vládol v rokoch 1736-1796). Tento text, nachádzajúci sa v tibetskom buddhistickom chráme Jung-che-kung 雍和宮 v Pekingu,<sup>50</sup> sumarizuje skúsenosti čhingských panovníkov so zasahovaním do náboženských záležitostí tibetského buddhizmu: „*Keďže Žltému učeniu v ríši i mimo nej vládnu títo dvaja ľudia [t. j. dalajlama a pančhenlama], všetky mongolské kmene sú voči nim lojálne. Preto prostredníctvom podpory Žltého učenia zachovávame mier v Mongolsku. To nie je bezvýznamná záležitosť, preto nemôžeme inak, ako ho ochraňovať.*“<sup>51</sup> Tento otvorene deklarováný zámer využiť tibetský buddhizmus a jednotlivých tulkuov na presadenie čhingského vplyvu v Mongolsku a v Tibete viedol k aktívnemu zasahovaniu čhingskej administratívy do vnútorných záležitostí buddhizmu s cieľom posilniť vplyv buddhistických hodnostárov v Mongolsku na úkor tradičnej aristokracie, ale zároveň zabrániť priamym kontaktom

<sup>49</sup> V dobových prameňoch sa používa termín Žlté učenie (čín. *Chuang-tiao* 黃教), ktorým sa označovala v Mongolsku i v Tibete dominantná škola Gelug.

<sup>50</sup> Viac o tomto významnom chráme a centre tibetského buddhizmu v Číne, ktorý bol založený roku 1744, pozri Lessing 1942.

<sup>51</sup> Čang 2002: 607. Text na stéle je štvorjazyčný: okrem čínskej verzie sa na stéle nachádza aj mongolská, tibetská a mandžuská. Anglický preklad tohto nápisu pozri Lessing 1942: 57-62.

medzi Tibetanmi a Mongolmi, ktoré cisárska vláda vnímala ako potenciálnu hrozbu (Jagchid 1976: 143-144). Zasahovanie čchingskej cisárskej vlády do záležitostí tibetského buddhizmu dokumentuje aj to, že v priebehu 17. a 18. storočia sa cisárske úrady usilovali vytvoriť novú hierarchiu tulkuov, ktorá by odrážala ich politické záujmy v procese budovania vnútroázijskej ríše. Vo Vonkajšom Mongolsku, Chalche, sa čchingská dynastia usilovala posilniť postavenie najvyššieho tulkua džebcündampa (*rdže bcun dam pa*) chutuchtu<sup>52</sup> s cieľom oslabiť pozície mongolskej aristokracie a prostredníctvom tohto tulkua kontrolovať Chalchu, čo sa jej napokon roku 1691 podarilo, keď sa táto oblasť formálne stala súčasťou Čchingskej ríše (Jagchid 1976: 303).<sup>53</sup> Zároveň však cisárska vláda zvolila stratégiu posilňovania vplyvu čangkja (*lčang skja*) chutuchtu,<sup>54</sup> predstaviteľa inej línie tulkuov, ktorý sídlil v Pekingu a mal získať dominantné postavenie medzi stúpenkami tibetského buddhizmu vo Vnútorom Mongolsku, Čachare, obmedzovať vplyv džebcündampa chutuchtu v tejto oblasti a oslabovať tak panmongolské snahy (Miller 1959: 134; Jagchid 1976: 308; Dabringhaus 1997: 128-129). Premyslená stratégia podpory vysokých tibetských a mongolských buddhistických hodnostárov viedla (v kombinácii s vojenskou silou dynastie Čching) v polovici 18. storočia k porážke západomongolského kmeňového zväzu Džungarov.

Miesto tibetského buddhizmu v politickej stratégii čchingského panovníckeho dvora dokumentuje aj bohatá materiálna pomoc. V samotnom Pekingu bolo vďaka cisárskej podpore vystavaných vyše 30 tibetských buddhistických chrámov, v ktorých žilo koncom 18. storočia 2 200 mníchov a v Džehole, letnom sídle mandžuských panovníkov, takisto vznikli aj chrámy tibetského buddhizmu, v ktorých sídlilo 950 mníchov (Čang 1988: 114-115; Su 2001: 165),<sup>55</sup> pričom na ich živobytie každoročne prispievali cisárske úrady pevným stanoveným – podľa postavenia konkrétneho mnícha v náboženskej hierarchii – finančným obnosom, oblečením a prídedom obilia (Čang

<sup>52</sup> O línii týchto tulkuov pozri Cchaj – Chuang 2000: 179-184. Chutuchtu je mongolský ekvivalent tibetského termínu tulku.

<sup>53</sup> Na druhej strane sa však čchingský cisársky dvor obával toho, že džebcündampa chutuchtu bude vyhľadaný v niektorom vplyvnom mongolskom aristokratickom rode a dôjde k prepojeniu politickej moci a náboženského vplyvu, preto bolo v polovici 18. storočia schválené nariadenie, podľa ktorého sa mal tento tulku vyhľadávať iba na území Tibetu, a nie v Mongolsku (Čang 1988: 155-156; Jagchid 1976: 305).

<sup>54</sup> O tejto línii tulkuov pozri Cchaj – Chuang 2000: 184-188.

<sup>55</sup> Tieto čísla uvádzajú oficiálne stanovené kvóty mníchov, podľa odhadov ich v Pekingu žilo dvojnásobne viac (Tuttle 2005: 2001).

1988: 105-106). Tibetské chrámy sa nachádzali aj v samotnom sídle čínskych cisárov, Zakázanom meste (Olivová 2003) a tibetské buddhistické umenie ovplyvnilo aj dvorské sakrálné umenie. Z obdobia vlády cisára Čchien-lunga sa zachovalo niekoľko jeho podobizní, na ktorých je zobrazený v podobe bódhisattvu Maňdžušrího, čo svedčí o jeho záujme štylizovať sa do podoby patróna buddhizmu (Farquhar 1978; Benard 2004: 130-132). Medzi Tibeťanmi a Mongolmi bola rozšírená predstava, že čínski cisári sú emanáciou bódhisattvu Maňdžušrího,<sup>56</sup> tibetskí vládcovia zase emanáciou bódhisattvu Avalókitéšvaru a mongolskí cháni emanáciou bódhisattvu Vadžrapániho (Jagchid 1976: 311). Vo vzťahu k stupencom tibetského buddhizmu, Mongolom a Tibeťanom, sa Čchien-lung prezentoval v kontexte tejto tradičnej interpretácie.<sup>57</sup> V období vlády Čchien-lunga a jeho predchodcov boli v Pekingu s podporou cisárskeho dvora z tibetčiny do mongolčiny preložené a vytlačené dve časti tibetského buddhistického kánonu, Kandžur (*bka' 'gjur*) a Tandžur (*bstan 'gjur*), ku ktorým napísali čhingskí cisári predslovy (Kolmaš 1995: 39-40; Dabringhaus 1997: 127).

Na druhej strane práve príklad cisára Čchien-lunga ilustruje, že podpora tibetského buddhizmu zo strany dynastie Čching nebola iba racionálnou a utilitaristickou stratégiou na presadenie vlastného vplyvu v Tibete a v Mongolsku. Cisár Čchien-lung sa už v detstve, pred nástupom na trón, zblížil s 2. čangkja chutuchtuom Rolpä Dordžem (*rol pa'i rdo rdže*, 1717-1780). Tento tulku vyrastal na cisárskom dvore a neskôr sa stal dvorným lamom cisára Čchien-lunga, ktorý prejavoval hlboký osobný záujem o tibetské buddhistické učenia. 2. čangkja chutuchtu cisára zasvätil do tibetských mahájánových textov školy Gelug a cisár od neho prijal rozličné tantrické iniciácie (Benard 2004: 124-126). Blízke vzťahy čhingského cisára a tibetského lamu sa prejavili aj v konzultáciách o politických záležitostiach v Tibete. Cisár Čchien-lung využíval vplyv čangkja chutuchtu na stabilizovanie politickej situácie v Tibete a dvakrát (v rokoch 1734-1735 a 1757-1759) vyslal tohto buddhistického hodnostára do Centrálného Tibetu s konkrétnym politickým poslaním: eskortovať 7. dalajlamu do Lhasy, respektíve zabezpečiť stabilizovanie tibetského režimu a zabrániť občianskej vojne po smrti 7. dalajlamu

<sup>56</sup> 5. dalajlama v liste oslovoval čhingského panovníka Šun-č'a „Maňdžušri, veľký vládca“ (Farquhar 1978: 19).

<sup>57</sup> Cisár Čchien-lung, ako vládca multietnickej ríše, sa však neprezentoval iba v podobe buddhistického svätca, ale vo vzťahu k iným súčasťam ríše zároveň zastával rolu tradičného čínskeho vládcu-mudrca prejavujúceho patričnú úctu k Nebesiam, či mandžuského avatára, spájajúceho svoj rod s panovníkmi džürčenskej dynastie Ťin 金(1115-1234) a podporujúceho mandžuské šamanistické tradície (Adler 2004: 116-117).

roku 1757 (Wang 2000: 129-151). Obidve tieto misie do Tibetu splnili svoje poslanie a 2. čangkja chutuchtuovi sa podarilo prispieť k vyhl'adaniu 8. znovuzrodenia dalajlamu. Čangkja chutuchtu zároveň pomáhal pripravovať aj návštevu 6. pančhenlamu Lozanga Paldána Ješeho (*blo bzang dpal ldan je šes*, 1738-1780), ktorý na pozvanie cisára navštívil Čínu pri príležitosti 70. narodenín Čchien-lunga. Počas pobytu v Džehole 6. pančhenlama takisto odovzdával cisárovi tibetské buddhistické učenia a tantrické iniciácie, za čo od cisára dostal bohaté dary (Benard 2004: 127-128; Wang 2000: 152-157). Aj blízky osobný vzťah Čchien-lunga k čangkja chutuchtuovi ilustruje prepojenie náboženských a politických aspektov pri vnímaní tibetského buddhizmu čchingskou elitou: tibetský tulku bol cisárovým duchovným učiteľom, ale ten ho zároveň využíval na zabezpečenie čchingských strategických cieľov v Centrálnom Tibete.

Ani záujem čchingského dvora o využitie tibetského buddhizmu ako politického nástroja, pomáhajúceho presadzovať vlastné záujmy vo vnútornej Ázii, ani osobný záujem niektorých cisárov o tibetské učenia nezabránili, že v čínskych prameňoch nachádzame pasáže dokumentujúce negatívne vnímanie tibetského buddhizmu v kontexte tradičného čínskeho postoja voči náboženstvám, čo sa prejavovalo aj v praktickej administrácii záležitostí tibetskej sanghy.<sup>58</sup> Samotní mandžuskí cisári, Abachaj a Jung-čeng 雍正 (vládol 1723-1736), označili lamaistických mníchov za chamtivých, nemorálnych klamárov predstierajúcich falošný súcit a pod zásterkou uctievania Buddhu usilujúcich sa obohatiť na úkor veriacich (De Groot 1903: 94; Farquhar 1978: 21; Wu 1995: 181). Tibetská a mongolská sangha teoreticky tiež podliehala čchingskej administratíve náboženských záležitostí: v úsilí kontrolovať tibetské a mongolské kláštory boli mníchom vydávané mníšske preukazy, ktoré ich oprávňovali k pobytu v kláštore či chráme, pričom tieto nariadenia sa týkali náboženských inštitúcií iba v tých oblastiach, kde siahali priamy vplyv čchingských úradov - v hlavnom meste Pekingu a vo Vnútornej Mongolsku. V Chalche a v samotnom Centrálnom Tibete tento systém neexistoval, keďže na ne nemali cisárske úrady priamy vplyv (Čang 1988: 148-152), hoci neskôr, po posilnení moci cisárskeho dvora v Centrálnom Tibete po roku 1793, sa čchingské úrady usilovali vytvoriť menné zoznamy mníchov v jednotlivých kláštoroch (Čang 2002: 138). Mnisi, ktorí preukazy nemali, sa v kláštoroch nesmeli zdržiavať (Čang 2002:

---

<sup>58</sup> Súčasní čínski autori pri interpretácii čchingskej politiky voči tibetskému buddhizmu konštatujú, že dynastia mala záujem na jeho podpore ako náboženstva, ale usilovala sa obmedziť zasahovanie buddhistických mníchov – tibetských i mongolských – do politických záležitostí (napríklad Su 2001: 160-161).



723) a ak chceli opustiť domovský kláštor, potrebovali oficiálny súhlas (De Groot 1903: 118; Dabringhaus 1997: 127). Záležitosti tibetských a mongolských lamov patrili do kompetencie Úradu pre záležitosti závislých štátov (čín. *Li-fan-jüan* 理藩院 – pozri Hucker 1985: 304), kde boli uchovávané zoznamy oficiálne registrovaných mníchov, ale aj register 160 tulkuov (Čang 1988: 94, 128-129). Táto registrácia mala zabrániť neúmernému zvyšovaniu počtu mníchov a tulkuov. Ich nárast čchingské úrady pokladali za neprijateľný z ekonomického a aj vojenského hľadiska, keďže mongolská armáda takto prichádzala o bojaschopných mužov (Jagchid 1976: 310-311; Čang 1988: 22).<sup>59</sup> Oficiálny súhlas cisárskych úradov bol nevyhnutnou podmienkou na výstavbu nových chrámov a kláštorov (Čang 1988: 24). Možnosť efektívne kontrolovať dodržiavanie týchto nariadení a uplatňovanie trestov zo strany cisárskej administratívy v prípade tibetského buddhizmu – rovnako ako v prípade vyššie spomínaných čínskych náboženstiev – je sporná: cisársky dvor nemal na situáciu v Centrálnom Tibete a vo Vonkajšom Mongolsku priamy dosah a v priebehu 19. storočia s postupujúcim oslabovaním vplyvu cisárska moc rezignovala aj na vydávanie mníšskych preukazov, stratila kontrolu nad procesom zakladania nových kláštorov či chrámov a nedokázala zabrániť tomu, aby starší mnísi prijímali ľubovoľný počet novícov (Welch 1968: 134; Jagchid 1976: 310). Na druhej strane čínske pramene svedčia o tom, že v prípade politických kríz a prítomnosti čchingských orgánov v danej oblasti bol cisársky dvor pripravený realizovať opatrenia: po porážke vzbury Lozanga Tändzina (*blo bzang bstan 'dzin*), vodcu chošúdskeho Mongolov, ktorý sa v rokoch 1723-1724 postavil na odpor proti Čchingom, čínske úrady stanovili kvótu počtu mníchov v čchingchajskom kláštore Kumbum (*sku 'bum*) na 300 a ostatní museli kláštor opustiť, pretože podľa čínskych prameňov mnísi podporovali vzbúrencov (Wu 1995: 134, 186). Súčasťou administratívnych a ekonomických opatrení, ktoré mali po porážke vzbury stabilizovať situáciu, bolo aj stanovenie maximálneho počtu mníchov v kláštoroch v oblasti Čching-chaja na 300 a vydanie mníšskych preukazov, ktoré mali miestne úrady pravidelne kontrolovať (Čang 1988: 143; Wu 1995: 275).

Destabilizácia situácie v Centrálnom Tibete v rokoch 1788-1792, keď do oblasti prenikli gurkhské vojská (Žagabpa 2000: 143-146; Cchaj – Chuang 2000: 59) vyvolala potrebu zásahu cisárskej armády a následných reforiem, ktoré ovplyvnili aj postavenie náboženstva. Roku 1793 vydal Čchien-lung dokument,

---

<sup>59</sup> Čínske nariadenia vypracované Úradom pre záležitosti závislých štátov uvádzajú presne stanovené kvóty mníchov v jednotlivých tibetských buddhistických kláštoroch v Pekingu (Čang 1988: 144-145).

ktorý v dvadsiatich deviatich bodoch reformoval tibetský politický, administratívny a ekonomický systém s cieľom posilniť vplyv dynastie Čching v centrálnom Tibete<sup>60</sup> a zvýšiť status dvoch reprezentantov čchingskej vlády v Tibete, ambanov,<sup>61</sup> na úkor dalajlamu a tibetskej vlády. Hneď prvý bod tohto dokumentu sa zaoberá zmenami v procese výberu tulkuov: podľa tohto ustanovenia sa ďalšie reinkarnácie dalajlamu, pančhenlamu a iných vplyvných tulkuov v Tibete mali uskutočňovať prostredníctvom losovania zo zlatej urny (čín. *tin-pching čche čchien* 金瓶掣籤, tib. *gser bum skrug pa*): do urny sa vložili mená vhodných kandidátov a jeden z nich sa vylosoval za prítomnosti významných tibetských tulkuov a čchingského ambana v lhaskom chráme Džokhang (*džo khang*). Ako je zrejmé z čínskych prameňov, cieľom tohto opatrenia bolo posilniť vplyv čchingských úradov na výber tulkuov (Su 2001: 166), zabrániť zneužívaniu tradičného procesu na to, aby ako tulkuovia boli identifikovaní najmä príslušníci aristokratických rodov a predišlo sa tak koncentrácii moci v ich rukách (Dabringhaus 1997: 130-131).<sup>62</sup> Rovnaká zlatá urna bola aj v pekingskom chráme Jung-che-kung a používala sa pri výbere mongolských tulkuov a tulkuov sídliačich v kláštorech v Pekingu a okolí (Cchaj – Chuang 2000: 68), čo zároveň odráža čchingskú politiku *divide et impera* (čín. *fen er č' č' 分而治之*) vo vzťahu k jednotlivým etnikám (Tibeťanom a Mongolom) vyznávajúcim tibetský buddhizmus (Dabringhaus 1997: 133). Podľa čínskych autorov bolo losovanie zo zlatej urny prejavom čínskej suverenity v Tibete (Cchaj – Chuang 2000: 63) a v čínskych propagandistických prácach o statuse Tibetu dokumentuje fakt, že v období dynastie Čching Čína spravovala Tibet (napr. Jing 1989: 11).<sup>63</sup> Aj čínski autori však konštatujú, že 9. a 13. dalajlamovia neboli vybratí touto procedúrou (Su 2001: 168-169; Cchaj – Chuang 2000: 61), rovnako ani 14. dalajlama a možno súhlasiť s tvrdením, že losovanie kandidátov zo zlatej urny slúžilo len na formálne potvrdenie kandidáta, ktorého vybrali tibetské náboženské authority tradičným spôsobom (Blondeau – Buffettrille 2002: 68). Aj skromný počet dokumentov z čínskych archívov (Čang 2002: 786-796) svedčí o tom, že v prípade menej významných tulkuov sa tento spôsob výberu používal iba nepravidelne.

<sup>60</sup> Čínsky text tohto dokumentu pozri Čang 2002: 131-140. Stručný obsah tohto dokumentu pozri Kolmaš 1994: 9-10.

<sup>61</sup> O inštitúcii ambanov v Centrálnom Tibete a historických súvislostiach jej vzniku po roku 1727 pozri Kolmaš 1994: 5-15.

<sup>62</sup> Čchien-lung už v texte „O lamoch“ na stéle z roku 1792 uvádzal príklady tibetských a mongolských tulkuov z významných aristokratických rodov a kritizoval túto situáciu (Čang 2002: 607-609; Lessing 1942: 60).

<sup>63</sup> Na túto procedúru sa čínski predstavitelia odvolávajú dodnes aj pri výbere nových tulkuov, ako ukážem nižšie.



Obr. 3: Zlatá urna cisára Čchien-lunga používaná v procese výberu tulkuov (foto: Čang 2002: vi).

C. K. Yang pri analýze historického postavenia buddhizmu a taoizmu v cisárskej Číne na prelome 19. a 20. storočia hovorí o „slabej štrukturálnej pozícii inštitucionalizovaného náboženstva“ (Yang 1967: 307), pričom argumentuje malým počtom profesionálneho duchovenstva, neprítomnosťou duchovenstva v malých

dedinských chrámoch a kláštoroch, zlou finančnou situáciou týchto náboženských inštitúcií a obmedzenými sociálnymi funkciami buddhistického a taoistického duchovenstva v Číne (Yang 1967: 307-330). Ako som ukázal v úvodnej časti tejto kapitoly, situácia tibetskej sanghy bola vo všetkých týchto charakteristikách diametrálne odlišná, čo ilustruje jej pevné postavenie ako integrálnej súčasť tradičného tibetského štátu a jeho politických inštitúcií. Stručný náčrt tradičných historických modelov vzťahu politickej moci k náboženstvám, ekonomických aspektov fungovania náboženských inštitúcií, postavenia sanghy vo vzťahu k administratívnym orgánom v Tibete a v cisárskej Číne predznamenáva problémy hľadania vhodných nástrojov náboženskej politiky pekingskej vlády voči tibetskému buddhizmu v 20. storočí, keď čínske úrady postupne získavali reálnejší vplyv na spravovanie tibetských záležitostí, vrátane otázok postavenia náboženstva.

## NÁBOŽENSKÁ POLITIKA V OBDOBÍ ČÍNSKEJ REPUBLIKY (1912-1949)

Diskusia o mieste náboženstva v čínskej spoločnosti sa na prelome 19. a 20. storočia stala súčasťou modernizačného diskurzu čínskych intelektuálov, usilujúcich sa zmodernizovať spoločnosť. Tento diskurz sa síce zintenzívnil po založení Čínskej republiky roku 1912, ale jeho počiatky siahajú už do záverečnej fázy dynastie Čching, keď sa agenda modernizácie čínskej spoločnosti stala kľúčovým politickým problémom. Za prvý pokus uskutočniť zmeny možno označiť „sto dní reforiem“ v roku 1898, ktorých cieľom bolo vytvoriť moderné politické, ekonomické a vojenské inštitúcie a vzdelávací systém podľa západného vzoru a takto posilniť Čínu (Spence 1990: 224-230). Najvýznamnejším stúpencom tohto plánu rozsiahlych reforiem bol Kchang Jou-wej 康有為 (1858-1927) a súčasťou jeho programu sa stalo aj náboženstvo. V júli 1898 cisárovi Kuang-süovi 光緒 (vládol v rokoch 1875-1908) predložil návrh, aby všetky chrámy a kláštory v Číne, okrem tých ktoré tvorili súčasť ortodoxného konfuciánskeho kultu, boli zmenené na školy.<sup>64</sup> Cisár si tento návrh osvojil a vydal edikt, ktorý mal celý proces odštartovať. Kampaň pod heslom „zničiť chrámy a budovať školy“ (čín. *chuej miao pan süe* 毀廟辦學) sa vzhľadom na krátke trvanie reformnej politiky v tomto období nerealizovala, ale predznamenovala postoj čínskych intelektuálov k náboženstvu (Goossaert 2006: 307-309, 312-313) a symbolizovala trend k sekularizácii, ktorý v Číne pokračoval v priebehu celého 20. storočia (Yang 1967: 341). Napriek tomu, niektorí čínski vzdelanci zdôrazňovali aj pozitívnu úlohu, ktorú v reformnom procese môže zohrať náboženstvo.<sup>65</sup> Všeobecne akceptovaným názorom vzdelancov (odhliadnuc od toho, či boli stúpenkami nacionalizmu, liberalizmu alebo neskôr socializmu) bolo vnímanie náboženstva ako brzdy spoločenského a ekonomického pokroku Číny (Bays 2004: 33; Goossaert 2006: 325). V projekte modernizácie, obhajujúcej racionalizmus a vedu sa protináboženský postoj stal normou a ako uvádza P. Duara (1995: 100), podľa evolucionistickej paradigmy bolo náboženstvo vnímané ako relikv minulosť, anachronizmus, ktorý nemá

<sup>64</sup> Motívom toho návrhu iste bolo aj zmocniť sa časti majetku buddhistických a taoistických kláštorov a využiť ich priestory pre moderné školy, ale primárne odrážal negatívne postoje voči tradičným čínskym náboženstvám.

<sup>65</sup> Napríklad buddhisti Liang Čchi-čchao 梁啟超 (1873-1929) a Tchan S'-tchung 譚嗣同 (1865-1898) – Laliberté 2004: 29.

v modernej spoločnosti miesto a v záujme pokroku ho treba odstrániť. Tento motív sa najmä po roku 1898 začal pravidelne objavovať v textoch čínskych intelektuálov. Dobová tlač – napríklad šanghajský denník Šen-pao 申報 – často prezentovala radikálne protináboženské názory: „[Buddhistickí a taoistickí duchovní] kazia morálne vzdelávanie obyvateľov a plytvajú ich majetkom, smilnia, kradnú a žijú ako príživníci poctivých ľudí. Dnešní buddhisti a taoisti sú skutočne tými najohavnejšími zločincami” (Goossaert 2006: 316).<sup>66</sup> Tieto kritické antiklerikálne, primárne proti duchovenstvu zamerané, názory odrážajú atmosféru doby a odštartovali kampane proti buddhistickým a taoistickým kláštorom: prvá fáza týchto kampaní prebiehala v rokoch 1900 až 1915, druhá fáza nastala potom, ako Kuo-min-tang 國民黨 roku 1927 uchoopil moc, a trvala približne do roku 1930 (Duara 1991: 75). V prvej fáze, najmä po roku 1904, došlo na čínskom vidieku k rozsiahlej konfiškácii majetkov kláštorov, čo bolo výsledkom modernizačného nadšenia lokálnych aktivistov. Táto kampaň vyvolávala násilné konflikty medzi veriacimi a aktivistami (Goossaert 2006: 329).

Súčasťou diskusie o náboženstve na začiatku 20. storočia bol aj posun vo vnímaní náboženských praktík v Číne od tradičného delenia na ortodoxné (*čeng*) a heterodoxné (*sie*) náboženské tradície.<sup>67</sup> Hľadanie odpovedí na otázku, ktoré náboženské praktiky sú prijateľné a ktoré nie, ktoré má štát tolerovať, chrániť zákonom či dokonca podporovať a proti ktorým má reštriktívne zasiahnuť, poznamenalo náboženskú politiku v celom 20. storočí. Cisársku dichotómiu čeng verzus *sie* nahradili neologizmy *cung-tiao* 宗教 („náboženstvo“) a *mi-sin* 迷信 („povery“), ktoré boli do čínštiny prebraté z japončiny (Goossaert 2006: 320-321). Termínom náboženstvo sa začali označovať štátom tolerované náboženské praktiky a jednotliví náboženský predstavitelia (vrátane čínskych buddhistov) sa usilovali reformovať svoje náboženské tradície,<sup>68</sup> aby patrili do prvej kategórie a nestali sa predmetom kampaní proti „poverám“. Vágnym a nejasne vymedzeným termínom „povery“ sa označovali mnohé aspekty ľudovej religiozity (napríklad lokálne kulty, sviatky)<sup>69</sup> a koncept

<sup>66</sup> Iný autor navrhoval zrovnať všetky chrámy a kláštory so zemou, aby sa tým vykorenil jed buddhizmu a taoizmu (Goossaert 2006: 328).

<sup>67</sup> V závere 19. storočia sa na označenie náboženských praktík, ktoré boli z hľadiska štátu nelegitimné, používal aj termín „nesprávne kulty“ (čín. *jin-s'* 淫祀) (Goossaert 2006: 307).

<sup>68</sup> Príkladom takejto reformy môže byť koncepcia „humanistického buddhizmu“ (čín. *žen-tien fo-tiao* 人間佛教, prípadne *žen-šeng fo-tiao* 人生佛教) čínskeho mnicha Tchaj-süa 太虛 (1890-1947) (Jü 1999: 348-349; Laliberté 2004: 77-79).

<sup>69</sup> Príklady kampaní proti „poverám“ v rokoch 1900-1910 pozri Goossaert 2006: 322.

náboženských „povier“ ako neakceptovateľnej súčasť náboženského života, ktorý treba eliminovať, sa stal trvalou témou náboženskej politiky v 20. storočí.<sup>70</sup>

Po založení Čínskej republiky sa presadil princíp oddelenia náboženstva od štátu a nezasahovania náboženstva do záležitostí štátu, ktorý presadzoval hlavný ideológ republikánskeho hnutia a prvý, dočasný, prezident Sunjatsen (Sun I-sien 孫逸仙, 1866-1925) (Duara 1991: 77; Jü 1999: 343). Napriek garantovaniu slobody vierovyznania a legislatívnej ochrane náboženstva (pozri nižšie) sa najmä taoistické a buddhistické náboženstvo stále nachádzalo v komplikovanom postavení: majetok chrámov a kláštorov bol naďalej nelegálne konfiškovaný a budovy sa využívali ako školy, kasárne alebo sídla lokálnych úradov novej moci (priklady pozri Welch 1968: 143-145)<sup>71</sup> a pokračovala reštriktívna politika z konca obdobia dynastie Čching. Situáciu náboženstva v novej republike komplikovali aj pretrvávajúce protináboženské – Chan (1955: 187) hovorí o postojoch nepriateľských voči náboženstvu – nálady v prostredí čínskej inteligencie. Kritika náboženstva – tá ešte vzrástla po Hnutí 4. mája, ktorého heslami boli demokracia a veda, reprezentujúce progresívne hodnoty západnej civilizácie (Spence 1990: 310-315) – sa sústreďovala na nasledujúce body: a) potreba modernizácie Číny je v rozpore s existenciou náboženstva; b) racionálne myslenie, ako predpoklad reforiem a posilnenia Číny, nemožno zlúčiť s existenciou náboženstiev; c) Čína potrebuje podnikateľský duch, rovnosť a slobodu, ktoré sú náboženstvu cudzie; d) odmietanie netolerancie náboženstiev (Chan 1955: 189). Náboženstvo v očiach významných intelektuálov – napríklad Li Ta-čaa 李大釗 (1888-1927), Čchen Tu-sioua 陳獨秀 (1879-1942)<sup>72</sup> a ďalších (Jü 1999: 383-384, 406) – predstavovalo relikť minulosti, ktorý bráni pokroku (Chan 1955: 193) a v novej Číne nemá miesto. Glorifikácia vedy, založenej na skepticizme a empirickom poznaní, ktorá sa mala stať všeliekom na ekonomické zaostávanie Číny a autori ju stavali do protikladu s náboženstvom (Yang 1967: 363), prispela k posilňovaniu

<sup>70</sup> Termín „povier“ je hodnotiaci termín, používaný v dobovom čínskom diskurze a označoval tie náboženské praktiky, ktoré štát pokladal za nelegitímne a usiloval sa ich eliminovať.

<sup>71</sup> Podľa údajov C. K. Yanga (1967: 370) v provincii Chu-nan 湖南 počas prvých dvoch desaťročí Čínskej republiky bola polovica chrámov zmenených na školy a mnoho ďalších na iné účely.

<sup>72</sup> Obidvaja sa neskôr pridali ku komunistickému hnutiu. Vtedajšie názory na náboženstvo ovplyvnil aj marxizmus (Welch 1968: 151; Yamamoto – Yamamoto 1953: 144-145). Procesu formovania názorov na náboženstvo a vytváraní základov náboženskej politiky v prostredí KSC v období Čínskej republiky sa budem venovať v úvodnej časti nasledujúcej kapitoly.

protináboženských tendencií medzi čínskymi vzdelancami. K formovaniu ich kritických postojov prispela aj séria prednášok anglického filozofa a logika Bertranda Russela (1872-1970) v Číne v rokoch 1920-1921, počas ktorých prezentoval kritické postoje voči náboženstvám a zároveň upozorňoval na úlohu náboženstva v procese podmanenia si Číny západnými mocnosťami (Chan 1955: 188; Yang 1967: 364).<sup>73</sup>

Tieto nálady eskalovali v roku 1922, keď sa v apríli na pekingskej univerzite Čching-chua 清華 uskutočnila konferencia Svetovej federácie kresťanských študentov. Prvé takéto stretnutie na čínskej pôde<sup>74</sup> vyvolalo veľký odpor čínskych študentov a vzdelancov. Tí ešte pred konaním konferencie založili v marci 1922 Veľký zväz odporcov náboženstva (čín. *Fej cung-t'iao ta chung-meng* 非宗教大同盟), ktorý vo vyhlásení deklaroval cieľ zbaviť ľudstvo náboženstva, pričom realizácia tohto cieľa bola interpretovaná ako podmienka samotnej ďalšej existencie ľudstva (Yamamoto – Yamamoto 1953: 133-134, 138). Cieľom intenzívnej a radikálnej kampane, ktorá využívala vyššie spomínané argumenty proti náboženstvu, sa stalo v prvom rade kresťanstvo. Okrem racionalistických (protivedecká a nelogická podstata náboženstva) a komunistických (náboženstvo ako nástroj triedneho boja v kapitalizme) argumentov (Chan 1955: 193-194; Yamamoto – Yamamoto 1953: 136-138, 143-144) sa súčasťou kampane proti kresťanstvu stala aj nacionalistická argumentácia, označujúca kresťanstvo za nástroj prenikania západného imperializmu do Číny a vykorisťovania a misionárov za agentov imperializmu (Jü 1999: 387; Yamamoto – Yamamoto 1953: 140-141; Duara 1995: 103-104). Odmietanie kresťanstva sa stalo súčasťou rodiaceho sa čínskeho nacionalizmu, negatívne sa vymedzujúceho voči Západu a tento argument sa po roku 1949 objavil aj v protináboženskej rétorike v ČĽR. Kampaň sa zameriavala najmä na misijné školy a ďalšie inštitúcie misionárov (Jü 1999: 387). Protináboženská kampaň prebiehala s rozličnou intenzitou v rokoch 1922-1927 a v jej dôsledku opustilo Čínu vyše 3 tisíc misionárov, niekoľkí misionári prišli pri konfliktoch aj o život (Yamamoto – Yamamoto 1953: 136).

Kritický a rezervovaný postoj voči náboženstvu si osvojil aj Kuo-min-tang, ktorého politickým predstaviteľom sa v priebehu 20. rokov podarilo zjednotiť Čínu. Kuomintangskí politici sa vnímali ako dediči ikonoklastických názorov formulovaných počas Hnutia 4. mája (Duara 1991: 77) a významný vplyv v strane mal aj Veľký zväz odporcov náboženstva (Laliberté 2004: 31). Orgány Kuo-min-

<sup>73</sup> V diskusii sa však ozývali aj hlasy vzdelancov obhajujúcich náboženstvo (Chan 1955: 189-191).

<sup>74</sup> Podľa Jü Pen-jüana (1999: 386) organizátori stretnutie propagovali aj pod sloganom „kresťanstvo sa zmocňuje Číny“ (čín. *t'i-tu-t'iao čan-ling Čung-kuo* 基督教占領中國).



tangu v rokoch 1928-30 rozpútali najmä v južnej Číne, kde mali mocenský vplyv (Duara 1991: 75), „*nelútoštnú kampaň proti poverám*” (Goossaert 2006: 308), pričom najradikálnejší členovia strany odmietali rozlišovať medzi náboženstvom a poverami (Duara 1995: 99). Potreba diferencovať medzi tolerovanými a netolerovanými náboženskými praktikami, t. j. medzi *cung-tiao* a *mi-sin*, viedla k tomu, že kuomintangské vedenie formulovalo dokumenty, ktoré na jednej strane uvádzali štátom akceptované náboženské praktiky (napríklad uctievanie Buddhu, Lao-c’ a 老子, Konfucia) a tie, ktoré boli označené ako povery a stali sa objektom kampane (napríklad zákaz používania amuletov, zákaz kultu lokálnych božstiev a niektorých prírodných taoistických božstiev – mestského ochranného božstva, božstva dažďa, boha bohatstva a ďalších) (Duara 1991: 79; Duara 1995: 109). Zároveň bol roku 1929 vydaný dekrét zakazujúci veštenie, astrológiu, fyziognomiku, geomantiu a predaj vonných tyčiniiek (Yang 1967: 367).<sup>75</sup> Napriek úsiliu štátnych orgánov rozlišovať medzi náboženstvom a poverami objavili sa aj sporadické pokusy skonfiškovať majetok buddhistických inštitúcií (Laliberté 2004: 31)<sup>76</sup> a na lokálnej úrovni sa vyskytli kampane namierené proti buddhistickým inštitúciám.<sup>77</sup> Táto kampaň na lokálnej úrovni často vyvolala ozbrojený odpor obyvateľstva organizovaného v tajných náboženských spoločnostiach (Duara 1991: 78). Postavenie náboženstiev sa zlepšilo po roku 1930, keď sa oslabil vplyv ľavého krídla Kuo-min-tangu a situácia sa postupne stabilizovala (Duara 1991: 79; Chan 1955: 199). Náboženská politika začala nadobúdať tolerantnejšiu podobu aj vďaka vplyvu Čankajšeka (Ťiang Ťie-s’ 蔣介石, 1887-1975), predsedu Kuo-min-tangu, ktorý sám bol kresťan a usiloval sa využiť potenciál náboženstiev na stabilizáciu a morálnu obrodu Číny (Duara 1991: 68; Laliberté 2004: 32).

Legislatívna ochrana náboženských slobôd tvorila súčasť ústavných dokumentov Čínskej republiky a postavenie jednotlivých náboženských spoločností a inštitúcií upravovali aj ďalšie nariadenia a dekréty formulované jednotlivými štátnymi orgánmi (najmä ministerstvom vnútra, ktoré malo vo svojej kompetencii aj správu náboženských záležitostí). Dočasná ústava Čínskej republiky, ktorú 10. marca 1912 vyhlásil vtedajší prezident Sunjatsen, zaručovala v stručnom článku 6 občanom Číny

<sup>75</sup> Yang však uvádza, že tento dekrét sa nikdy dôsledne neuplatňoval v praxi.

<sup>76</sup> Dôležitým motívom kampane bolo získanie kontroly štátu nad príjmami náboženských inštitúcií (Duara 1991: 78).

<sup>77</sup> Príklad jedného okresu v provincii Ťiang-su 江蘇 pozri Laliberté 2004: 132. V Pekingu sa vyskytli pokusy násilne laicizovať mníchov (Welch 1968: 151-152).

slobodu vierovyznania (čín. *sin t'iao č'c'-jou* 信教之自由) (Jü 1999: 334). Ochranu náboženským inštitúciám mali poskytovať aj dekréty vydané v priebehu rokov 1912-1921. Tieto dekréty formulovalo ministerstvo vnútra a reagovali na komplikované postavenie náboženských inštitúcií v Čínskej republike: v prvom rade mali poskytnúť ochranu ich majetku pred nedovolenými konfiškáciami (Jü 1999: 345), podobne dekréty vydané ministerstvom obrany zakazovali, aby vojenské posádky zaberali chrámy a kláštory (Lin 1958: 195-197) – existencia týchto dekrétov zároveň ilustruje, s akými problémami boli v ranom období náboženské inštitúcie konfrontované. Po etablovaní kuomintangskej vlády v roku 1927 sa začali práce na novej ústave. Dočasná ústava z roku 1931 v časti o občianskych právach a povinnostiach síce slobodu vierovyznania nespomínala, ale v návrhu ústavy z marca 1934 sa v článku 15 už toto právo uvádza (Welch 1972: 637) a text ústavy, schválený národným zhromaždením v máji 1936 občanom Číny garantoval slobodu vierovyznania, ktorú – podobne ako iné slobody garantované ústavou – prípadne bolo možné obmedziť iba inými zákonmi (Woodhead 1939: 218). Rovnaké záruky uvádzala aj ústava schválená roku 1946, v texte však už bola vynechaná veta o možnosti obmedziť slobodu vierovyznania inými zákonmi (Lin 1958: 346).

Nový režim sa zároveň usiloval vypracovať systém nariadení a predpisov, ktoré by vytvorili administratívny mechanizmus kontroly náboženských inštitúcií, najmä buddhistických a taoistických chrámov a kláštorov. „Dočasné nariadenie o správe kláštorov” (čín. *S'-jüan kuan-li can-sing kuej-ce* 寺院管理暫行規則) vyhlásené v júni 1913 sa venovali najmä majetkovým otázkam a zodpovednosti opáta kláštora za tento majetok. Zároveň zakazovali cudzím osobám zmocniť sa tohto majetku.<sup>78</sup> Tieto nariadenia takisto vyžadovali od mníchov, aby sa zaregistrovali na ministerstve vnútra a získali mníšske preukazy. Mnísi bez takýchto preukazov mali zakázaný pobyt v kláštoroch (Welch 1968: 137-138; Jü 1999: 345). „Nariadenie o dozore nad chrámami a kláštorami” (čín. *Ťien-tu s'-miao tchiao-li* 監督寺廟條例) bolo schválené kuomintangskou vládou 7. decembra 1929<sup>79</sup> a zaoberalo sa podobnými otázkami: nehnuteľným (budovy, pôda) a hnutel'ným (rituálne predmety, atď.) majetkom chrámov a kláštorov. Nariadenie zaručovalo kláštorom istý stupeň

<sup>78</sup> Cieľom tohto nariadenia bolo posilniť ochranu majetku náboženských komunít na jednej strane proti úradníkom na lokálnej úrovni, ale na druhej strane aj vo vzťahu k opátom, ktorí tento majetok niekedy využívali na súkromné účely (Welch 1968: 137).

<sup>79</sup> Toto nariadenie nahradilo obsahovo podobné „Nariadenie o správe kláštorov” (čín. *S'-miao kuan-li tchiao-li* 寺庙管理条例), schválené v januári 1929 (Čang 2002: 123).

samosprávy (napr. voľba opáta). Chrámy a kláštory mali pravidelne dvakrát do roka predkladať správy o príjmoch a výdajoch a článok 10 im nariadil, aby sa venovali verejnoprospešným a charitatívnym činnostiam (Lin 1958: 1-11).<sup>80</sup> Roku 1929 bolo schválené aj „Nariadenie o registrácii kláštorov“ (čín. *S'-miao teng-ti kuej-ce* 寺廟登記規則) (Anon. 1999c: 63-64), ktoré neskôr, v januári 1936, bolo revidované (Lin 1958: 11-14). Dokument prikazoval registrovať všetkých mníchov a vypracovať súpis hnutel'ného a nehnuteľného majetku ako podmienku existencie chrámov a kláštorov. Zároveň zakazoval, aby sa mníchmi stali mladiství.<sup>81</sup>

Ústava a ďalšie právne predpisy v období Čínskej republiky garantovali slobodu vierovyznania (Jü 1999: 346), ale negativistický postoj k úlohe náboženstiev v novej republike poznamenal jednak ich vnímanie politickými elitami a zároveň aj praktickú realizáciu náboženskej slobody. Legislatívny rámec ústavne garantovanej slobody vierovyznania sa v obdobiach protináboženských kampaní v 20. rokoch nepodarilo naplňať v praxi. Dokumenty prijaté v období Čínskej republiky ilustrujú ambíciu štátnych orgánov posilniť kontrolu náboženských inštitúcií a vo veľkej miere riešili majetkové otázky, keďže majetok sanghy a taoistických kláštorov bol ohrozovaný konfiškáciou.<sup>82</sup> Nariadenia prispeli k ochrane majetku buddhistických kláštorov a iba čiastočne vytvorili reálne fungujúci kontrolný mechanizmus sanghy (Welch 1968: 142). Uplatňovanie týchto nariadení v praxi bolo vzhľadom na pomerne slabú pozíciu centrálnej vlády v ranom období len veľmi obmedzené (Welch 1968: 138). V období Čínskej republiky boli náboženstvá (týka sa to najmä buddhizmu a taoizmu) tolerované a pokladané za legitímne v prípade, že „*sa obmedzovali na individuálne hľadanie posvätného v hraniciach príslušných miest: kláštorov*“ (Goossaert 2006: 318).<sup>83</sup> V porovnaní s dynastiou Čching, ktorá bola schopná efektívne ochraňovať sanghu (napríklad jej majetkové záujmy), ale nebola schopná ju podriaďiť kontrole vlastných administratívnych orgánov, republikánska Čína bola neefektívna

<sup>80</sup> Článok 12 uvádza, že nariadenie neplatí v Centrálnom Tibete, Amde, Khame a Mongolsku.

<sup>81</sup> Článok 13 revidovaného nariadenia z roku 1936 uvádza, že nariadenie neplatí pre kresťanské kostoly, chuejské mešity a tibetské buddhistické kláštory (Lin 1958: 14).

<sup>82</sup> Istým paradoxom je fakt, že o posilnenia ochrany majetku čínskej sanghy a prinavrátanie v minulosti skonfiškovaného majetku sa začiatkom 30. rokov zaslúžil tibetský člen čínskeho parlamentu (Welch 1968: 143). Keďže sa čínska vláda usilovala pri svojej politike voči Tibetu využiť aj potenciál buddhizmu (viď nižšie), musela vystupovať aj ako patrón čínskej sanghy.

<sup>83</sup> Ako ďalej ukážem, takéto vnímanie náboženstva (redukovanie na individuálne prejavy a štátom schválené miesta náboženských aktivít) je charakteristické aj pre náboženskú politiku v postmaoistickom období.

v obidvoch týchto oblastiach (Welch 1968: 156) a štátne orgány nedokázali zabrániť častým konfiškáciám majetku kláštorov predstaviteľmi lokálnych orgánov. Reakciou na túto nedostatočnú ochranu vlastných záujmov už od roku 1912 boli pokusy založiť celoštátne buddhistické organizácie združujúce laikov i mníchov, ktoré by lobovali v prospech sanghy. Do konca 20. rokov vznikli viaceré buddhistické združenia s lokálnou pôsobnosťou (Jü 1999: 346-347; Laliberté 2004: 30-31), ale až po založení Čínskeho buddhistického združenia (čín. *Čung-kuo fo-t'iao chuej* 中國佛教會)<sup>84</sup> roku 1929 sa vytvorila organizácia, ktorá dokázala združiť veľkú časť mníchov i laikov a podporovať ich legitímne záujmy v konfrontácii so štátom (Laliberté 2004: 32-33).<sup>85</sup>

Postavenie Tibetu a Tibeťanov v Čínskej republike bolo do istej miery osobité, pretože v republikánskej koncepcii „republiky piatich národov“ (čín. *wu-cu kung-che* 五族共和) sa Tibeťania, spolu s Chanmi, Mandžuami, Mongolmi a Chuejmi (čínski muslimovia, čín. *Chuej-cu* 回族), stali jedným zo štátotvorných národov novozaloženej republiky. Táto novodobá interpretácia čínskeho štátu, reflektujúca vytváranie národných štátov v Európe, sa objavila už v závere dynastie Čching (Tuttle 2005: 59-60) a po založení republiky roku 1912 si ju osvojil aj Sunjatsen. Ten zdôrazňoval rovnosť jednotlivých etník spoluvytvárajúcich čínsky národ (čín. *Čung-chua min-cu* 中華民族), čo bol na jednej strane pokus vybudovať Čínsku republiku ako národný štát,<sup>86</sup> ale na druhej strane táto koncepcia mala zároveň zabezpečiť, aby sa cisárska ríša nerozpadla; prostredníctvom nej sa čínske (chanské) politické elity usilovali legitimizovať teritoriálnu rozlohu nového štátu, čím sa prihlásili k dedičstvu čchingskej vnútroázijskej politiky a z tejto koncepcie vychádzala aj národnostná politika Kuo-min-tangu po roku 1927 (Obuchová 2006: 169-173; Tuttle 2005: 63-67; Čang 2003: 47-48). Túto etnickú víziu Čínskej republiky sa v politickej praxi nepodarilo naplniť: okrem pretrvávajúceho odmietavého prístupu tibetských elít, ktoré spomenieme nižšie, rozpad dynastie Čching odštartoval proces vytvárania vlastnej štátnosti vo Vonkajšom Mongolsku, ktorý vďaka politickej a vojenskej podpore Sovietskeho Ruska vyvrcholil založením Mongolskej ľudovej republiky roku 1924.

<sup>84</sup> Stanovy Čínskeho buddhistického združenia pozri Lin 1958: 233-242.

<sup>85</sup> Existencia tohto združenia pomohla napríklad obmedziť negatívny vplyv protináboženskej kampane v rokoch 1927-1930 vo vzťahu k buddhistickým chrámom a kláštorom (Laliberté 2004: 32)

<sup>86</sup> B. Anderson hovorí o pokuse Sunjatsena „natiehnúť malú a úzku kožu národa na gigantické telo ríše“ (Anderson 1991: 87).

Tibetské politické elity vnímali zánik dynastie Čching ako koniec špecifického vzťahu závislosti – v anglických prameňoch označovaného ako suzerenita – medzi Pekingom a Lhasou, ktorý sa vytvoril v priebehu II. polovice 18. storočia a vznik Čínskej republiky predstavoval príležitosť vymaniť sa z čínskeho vplyvu. Kľúčovou postavou vtedajšej tibetskej politiky sa stal 13. dalajlama Thubtän Gjamccho (*thub bstan rgja mccho*, 1876-1933), ktorý presadzoval koncepciu nezávislého Tibetu, čo sa prejavilo tzv. deklaráciou nezávislosti vyhlásenou začiatkom roku 1913 (text pozri Žagabpa 2000: 212-213), vypovedaním zástupcov čínskej vlády z Centrálného Tibetu a uzatvorením tibetsko-mongolskej dohody roku 1913, v ktorej obidve strany deklarovali zvrchovanosť.<sup>87</sup> Cieľom tejto práce nie je riešenie statusu Tibetu z hľadiska medzinárodného práva, ale väčšina autorov sa zhoduje, že v tomto období možno hovoriť o *de facto* (i keď nie *de iure*) samostatnosti Centrálného Tibetu (napr. Goldstein 1989: 815). Tibetské politické elity odmietli rolu jedného z piatich štátotvorných národov novej Čínskej republiky, do ktorej sa ich usilovali počas celého trvania republiky vtláčať predstavitelia čínskej vlády. Ako vo svojej monografii ukázal M. C. Goldstein (1989: 65-88, 213-251, 325-330, 385-390, 522-544, 579-583), predstavitelia lhaskej vlády konzekventne odmietali opakované čínske pokusy prinútiť ich, aby deklarovali svoju príslušnosť k Čínskej republike. Politický význam, ktorý Tibetu (a Mongolsku) jednotlivé čínske vlády prikladali, dokumentuje aj to, že na centrálnej úrovni existovali špeciálne vládne orgány, koordinujúce politiku voči týmto dvom bývalým súčasťam čínskej ríše – kľúčovú úlohu zohrávala najmä Komisia pre mongolské a tibetské záležitosti (čín. *Meng Cang wej-jüan-chuej* 蒙藏委員會), vytvorená kuomintangským režimom vo februári 1929 (Čang 2003: 50). Hoci čínska vláda vyvíjala silný diplomatický tlak, aby posilnila svoju prítomnosť v Lhase, až do roku 1950 nemala na politické, hospodárske či náboženské záležitosti Centrálného Tibetu nijaký vplyv.

Práve neúspešný pokus zjednotiť Číňanov a Tibeťanov na platforme rasovej či národnej ideológie viedol k tomu, že ako jednotiaci prvok sa čínski politici usilovali politicky využívať potenciál náboženstva rozšíreného medzi obidvoma etnikami (Tuttle 2005: 216). Možno tak hovoriť o republikánskej metamorfóze inštrumentalizovania buddhizmu ako nástroja na dosiahnutie politických cieľov, ktoré som spomínal v predchádzajúcej kapitole v súvislosti so stratégiou dynastie Čching. Najmä po nastolení vlády Kuo-min-tangu a čiastočnom stabilizovaní politickej situácie v Číne po roku 1927 sa centrálna vláda sídliaca v Nan-ťingu 南

<sup>87</sup> Text dohody, ktorej existenciu, okolnosti podpisu a medzinárodnoprávny charakter niektorí autori spochybňujú, pozri Žagabpa 2000: 326-327.

京 cieľavedome usilovala podporovať kontakty s Tibetom prostredníctvom čínskych a tibetských buddhistických hodnostárov. Na svoje zámery sa usilovala využívať aj 9. pančhenlamu Lozanga Thubtāna Čhökji Ňimu (*blo bzang thub bstan čhos kji ňi ma*, 1883-1937), ktorý roku 1923 po konflikte s lhaskou vládou opustil Centrálny Tibet (Goldstein 1989: 110-120) a až do svojej smrti žil v Číne. Prítomnosť 9. pančhenlamu a ďalších významných lamov z jeho sprievodu prispela k popularite tibetského buddhizmu medzi čínskymi veriacimi a na rozdiel od obdobia dynastie Čching, keď sa záujem o tibetský buddhizmus obmedzoval na časť (mandžuskú) vládnucej elity, v I. polovici 20. storočia sa pri rozličných príležitostiach, keď 9. pančhenlama v Číne šíril tantrické učenia *Kálačakratantry*, zhromažďovali desaťtisíce veriacich laikov (Tuttle 2005: 11, 169-170).<sup>88</sup> Súčasťou zvyšujúceho sa záujmu čínskych buddhistických mníchov a laikov o tibetské učenia bol aj vznik buddhistických vzdelávacích inštitúcií, v ktorých pôsobili tibetskí lamovia a venovali sa aj výučbe tibetčiny a tibetského buddhizmu.<sup>89</sup> Kuomintangská vláda systematicky posilňovala vnímanie tibetských a čínskych foriem buddhizmu ako spoločného kultúrneho dedičstva spájajúceho obidve etniká a vytvárajúceho prirodzený predpoklad na ich spoločnú existenciu v hraniciach jedného štátu (Welch 1968: 174-175; Tuttle 2005: 158). Čínske buddhistické kruhy komunikovali s tibetským duchovenstvom a táto intelektuálna výmena mala viesť k posilňovaniu pocitu spolupatričnosti. Čínska vláda pri oficiálnych rokovaníach s lhaskou vládou v úsilí administratívne kontrolovať Tibet apelovala práve na spoločné buddhistické korene obidvoch etník (Goldstein 1989: 238). Čínski predstavitelia si uvedomovali (rovnako ako čhingská vláda), že pri presadzovaní svojich politických cieľov musia spolupracovať s tibetskými náboženskými vodcami požívajúcimi v Tibete tradičnú autoritu (Tuttle 2005: 129) a často ich menovala aj do formálnych politických funkcií.<sup>90</sup> S cieľom posilniť vzájomné kontakty čínskych a tibetských mníchov a získať si ich priazeň schválila roku 1934 čínska vláda program pravidelnej výmeny čínskych a tibetských buddhistických predstaviteľov (Welch 1968: 177; Tuttle 2005: 2000).<sup>91</sup> Program organizačne zastrešovala Komisia pre mongolské a tibetské záležitosti, ktorá zabezpečovala

<sup>88</sup> Viac o náboženských aktivitách tibetských lamov v Číne pozri Tuttle 2005: 87-97.

<sup>89</sup> Roku 1924 bol v Pekingu založený Buddhistický inštitút pre štúdium tibetského jazyka (čín. *Fo-t'iao cang-wen süe-jüan* 佛教藏文學院) a aj na iných miestach Číny vznikali ďalšie čínsko-tibetské buddhistické vzdelávacie centrá (Tuttle 2005: 74, 82, 194-200).

<sup>90</sup> Příklad 9. pančhenlamu a 7. čangkja-chutuchtu pozri Tuttle 2005: 174-175.

<sup>91</sup> Čínski mnísi však študovali v tibetských kláštoroch už predtým (Welch 1968: 177).

financovanie pobytu čínskych mníchov v tibetských kláštoroch, kde sa mali počas piatich rokov vzdelávať v tibetčine a buddhistických učeniach (Anon. 1999c: 122-123). V rámci tohto programu pôsobilo v Tibete približne dvadsať čínskych mníchov, tí po návrate do Číny prispeli k šíreniu tibetského buddhizmu. Súčasťou programu boli aj pobyty tibetských mníchov v Číne a hoci Tibeťania oň nejavili veľký záujem,<sup>92</sup> jeden z účastníkov tejto výmeny, lama Šerab Gjamccho (*šes rab rgja mccho*, 1884-1968) v polovici 30. rokov navštívil Čínu a na významných univerzitách prednášal o tibetskom buddhizme (Welch 1968: 177; Tuttle 2005: 202). Neskôr, po roku 1949, zohral práve Šerab Gjamccho dôležitú úlohu pri uskutočňovaní čínskej náboženskej politiky v Tibete. Systematické pokusy využívať pre svoje politické ciele tibetské duchovenstvo ilustrujú aj „Dočasné opatrenie na zlepšenie kláštornej výučby v pohraničných oblastiach” (čín. *Kaj-t'in pien-t'iang s'-miao t'iao-jü can-sing pan-fa* 改進邊疆寺廟教育暫行辦法), schválené Komisiou pre tibetské a mongolské záležitosti v júli 1940 (Anon. 1999c: 124-125). Tento dokument sa usiluje primäť tibetské kláštory (a aj chuejské mešity) k tomu, aby slúžili na propagáciu čínskych dejín a politických predstaviteľov organizovaním výstav, prednášok a osvetovým pôsobením.

Okrem vyššie spomínaných ustanovení regulujúcich postavenie buddhistického náboženstva v Číne (najmä „Nariadenia o dozore nad chrámami a kláštormi” z roku 1929 a „Nariadenia o registrácii kláštorov” z rokov 1929 a 1936), vypracovali čínske štátne orgány aj ďalšie dokumenty venované špecificky tibetskému buddhizmu, ktorých cieľom bolo posilniť štátny dozor nad náboženstvom. Kľúčovým dokumentom bolo „Nariadenie o správe lamaistických chrámov a kláštorov” (čín. *Kuan-li la-ma s'-miao tchiao-li* 管理喇嘛寺廟條例), schválené čínskou vládou 9. decembra 1935 (Anon. 1999c: 65), na ktoré sa odvolávajú všetky ďalšie známe dokumenty. Toto stručné nariadenie v ôsmich článkoch formuluje základné východiská čínskej náboženskej politiky voči tibetským buddhistickým inštitúciám: podriadenie správy chrámov a kláštorov orgánom miestnej vlády a Komisii pre mongolské a tibetské záležitosti, kontrola procesu vyhľadávania a intronizácie tulkuov, registrácia pobytu mníchov v kláštoroch, menovanie mníchov do funkcií v kláštoroch. Tento stručný dokument nestanovuje detailný administratívny mechanizmus realizácie jednotlivých opatrení, preto následne, 10. februára 1936, bolo zverejnených päť ďalších opatrení, ktoré

<sup>92</sup> Lhaská vláda si uvedomovala politický podtón týchto výmenných programov, nepodporovala cesty tibetských mníchov do Číny, ale ani im v tom nebránila, pretože dúfala, že rastúca popularita tibetského buddhizmu v Číne pomôže prekonať napäté politické vzťahy (Welch 1968: 178).

vypracovala Komisia pre tibetské a mongolské záležitosti (Čang – Sü 2002: 125).

Prvé z nich nazvané „Opatrenia, týkajúce sa reinkarnácie tulkuov“ (čín. *Chuo-fō čuan-š' pan-fa* 活佛轉世辦法) stanovuje administratívny postup pri procese vyhľadávania inkarnácií tulkuov (čínsky text Cchaj – Chuang 2000: 235-238; angl. preklad Anon. 1999c: 66-68). Opatrenia sa v článku 4 odvolávajú na mechanizmus výberu tulkuov prostredníctvom zlatej urny, vytvorený na konci 18. storočia cisárskymi úradmi. Úlohu cisárskych zástupcov, ambanov, však mali prebrať delegáti Komisie pre mongolské a tibetské záležitosti. Pokračovanie čchingskej tradície možno dokumentovať aj na delení tulkuov do dvoch skupín: tulkuov pôsobiacich v oblasti Centrálného Tibetu, ktorých výber sa mal udiat' v lhaskom chráme Džokhang a tulkuov pôsobiacich v oblasti Amda, Khamu, Mongolska a v Číne, ich výber sa mal uskutočniť v pekingskom chráme Jung-che-kung v súčinnosti Komisie pre mongolské a tibetské záležitosti a Výboru pre správu lamaistických chrámov a kláštorov v Pekingu (čín. *Pej-pching la-ma s'-miao kuan-li wej-jüan-chuej* 北平喇嘛寺廟管理委員會).<sup>93</sup> Opatrenia ustanovujú špecifický postup pri výbere troch najvýznamnejších tulkuov (dalajlamu, pančhenlamu a džebečündampa-chutuchtu), keď do procesu mala vstupovať čínska vláda, zatiaľ čo v prípade ostatných línií tulkuov vyhľadávanie a intronizácia patrili do kompetencie nižších administratívnych orgánov. Úloha zabrániť, aby sa inkarnácie tulkuov vyhľadávali medzi príbuznými významných rodov, čo bolo jednou z priorít čchingskej politiky voči Tibetu a Mongolsku, sa spomína v článku 7, ktorý zakazuje, aby sa tulkuovia vyhľadávali medzi príbuznými dalajlamu, pančhenlamu a džebečündampa-chutuchtu. Ďalší dokument, „Opatrenia, týkajúce sa registrácie lamov“<sup>94</sup> (čín. *La-ma teng-ti pan-fa* 喇嘛登記辦法 – Anon. 1999c: 69-77, 90-95), podrobne opisuje administratívny proces (vrátane typov formulárov pre jednotlivé skupiny lamov a mníchov) registrácie sanghy orgánmi Komisie pre mongolské a tibetské záležitosti. Dokument delí mníchov do troch skupín v závislosti od kláštornej hierarchie a jeho prílohou boli aj vzory mníšskych preukazov s osobnými údajmi a fotografiou držiteľa (Anon. 1999c: 90-95). Článok 15 týchto opatrení stanovoval povinnú registráciu ako podmienku zotrvania mníchov v kláštore a článok 16 zakazoval mníchom bez registrácie a platného mníšskeho

<sup>93</sup> Tento orgán spravoval záležitosti tibetských buddhistických mníchov v Pekingu. Pod rôznymi názvami fungoval od založenia Čínskej republiky. Pod názvom Výbor pre správu lamaistických chrámov a kláštorov v Pekingu pôsobil od roku 1932 a podliehal Komisii pre mongolské a tibetské záležitosti (Čang – Sü 2002: 125).

<sup>94</sup> Čínsky termín la-ma sa používa v širšom význame na označenie všetkých tibetských buddhistických mníchov a v užšom význame sa ním označujú iba lamovia.



preukazu zdržiavať sa v kláštorech.<sup>95</sup> „Opatrenia, týkajúce sa menovania lamov do funkcií” (喇嘛任用辦法 – Anon. 1999c: 78-81) upravovali proces vymenovávania mníchov do jednotlivých správnych funkcií (predstavený kláštora, atď.) v tibetských buddhistických kláštorech v Číne a vo Vnútorom Mongolsku. Ich výber mal podliehať schvaľovaniu Komisiou pre mongolské a tibetské záležitosti. Článok 19 však konštatuje, že mnísi vo Vonkajšom Mongolsku a v Tibete sa budú riadiť inými ustanoveniami. „Opatrenia, týkajúce sa odmien a trestov pre lamov” (čín. *La-ma t'iang čcheng pan-fa* 喇嘛獎懲辦法 – Anon. 1999c: 82-89) taxatívne vymenúvajú tresty pre mníchov (od peňažných až po zbavenie funkcie a nútený odchod do svetského života – článok 10) za nedodržiavanie ustanovení čínskej náboženskej politiky (napríklad vstup do kláštora bez registrácie – článok 12, odsek 7; prijatie novica bez oficiálneho súhlasu – článok 16, odsek 2) a porušovanie vnútorných pravidiel sanghy. Opatrenia uvádzajú aj rozličné druhy odmien (finančné odmeny, udeľovanie čestných titulov) pre tých mníchov, ktorí sa vyznamenali svojou učenosťou, činmi vo verejnom záujme, záslužnými skutkami v prospech štátu, riadením kláštora či pravidelnými kontaktmi s čínskou vládou (články 5 a 6). Pri odmeňovaní i trestaní mníchov má rozhodujúcu úlohu zohrávať Komisia pre mongolské a náboženské záležitosti v spolupráci s miestnymi orgánmi vlády.

Úsilie administratívneho aparátu Čínskej republiky podriadiť náboženský život tibetských laikov a mníchov dôslednej administratívnej kontrole čínskych orgánov potvrdzujú aj dva dokumenty schválené čínskou vládou v januári 1934 (v septembri 1943 boli novelizované), venované organizácii priebehu návštev významných lamov a tulkuov v čínskom hlavnom meste (Anon. 1999c: 96-99): „Opatrenia, týkajúce sa príchodu náboženských vodcov z pohraničných oblastí na audienciu do hlavného mesta” (čín. *Pien-t'iang cung-t'iao ling-šen laj t'ing čan-t'in pan-fa* 邊疆宗教領神來京展覲辦法) a „Opatrenia, týkajúce sa príchodu zástupcov dalajlamu a pančhenlamu na audienciu do hlavného mesta” (čín. *Ta-laj pan-čchan taj-piao laj t'ing čan-t'in pan-fa* 達賴班禪代表來京展覲辦法). Tieto opatrenia<sup>96</sup> podrobne upravovali priebeh návštev významných lamov a tulkuov vo vtedajšom hlavnom meste, Nan-t'ingu (neskôr Čchung-čchingu 重慶). Zástupcovia dalajlamu a pančhenlamu mali čínske hlavné mesto navštevovať pravidelne každý rok. Program

<sup>95</sup> Tieto – a aj nasledujúce – opatrenia podliehali schváleniu vládou.

<sup>96</sup> Už samotný názov tohto dokumentu potvrdzuje fakt, že čínska vláda tibetských náboženských predstaviteľov vnímala ako hierarchicky nižšie postavených. Podobne ako v období cisárskej Číny sa od nich očakávalo, že návštevou u čínskeho panovníka a poklonou pred ním symbolicky akceptujú jeho autoritu.

návštev organizovala Komisia pre mongolské a tibetské záležitosti a okrem návštevy Sunjatsenovho mauzólea pri Nan-ťingu, súčasť programu tvorilo aj stretnutie s predsedom vlády a ďalšími vysokými štátnymi úradníkmi, od ktorých tibetskí predstavitelia mali „*obdržať pokyny*“. Súbor týchto opatrení vyvoláva ilúziu úplného dozoru nad tibetskými buddhistickými klášťormi a hodnosťarmi zo strany čínskych úradov. Ako som však uviedol, niektoré dokumenty ilustrujú istý realizmus čínskych orgánov, ktoré si uvedomovali, že v tibetských oblastiach nemajú nijaký politický vplyv: článok 12 „Nariadenia o dozore nad chrámami a klášťormi“ (1929) a článok 19 „Opatrení, týkajúcich sa menovania lamov do funkcií“ (1936) *expressis verbis* konštatujú, že neplatia v Tibete a vo Vonkajšom Mongolsku. Ako som už spomínal, republikánsky režim nemal efektívne nástroje na presadenie svojej náboženskej politiky ani voči čínskym buddhistickým (či taoistickým) chrámom a klášťorm. Realizácia nariadení, týkajúcich sa tibetského buddhizmu v samotnom Tibete, bola nereálna a pravdepodobne v obmedzenej miere sa naplňali v praxi v tibetských buddhistických chrámoch a klášťoroch v Pekingu a Džehole.

Absenciu reálneho vplyvu čínskej vlády na náboženské záležitosti v Tibete v rokoch 1912-1949 možno ilustrovať aj na okolnostiach identifikácie 14. dalajlamu. Pritom, ako je zrejmé z vyššie spomínaných dokumentov čínskej vlády schválených v 30. rokoch a odvolávajúcich sa na čhingskú tradíciu, práve otázka identifikácie a intronizácie nových inkarnácií zohrávala v diskusii o náboženskej politike voči tibetskému buddhizmu významnú úlohu. Proces vyhľadávania 14. dalajlamu sa však udial bez akýchkoľvek zásahov zo strany čínskych vládnych miest v priebehu rokov 1937-1938. Tibetskí náboženský a politický predstavitelia si uvedomovali ambície Číny zasahovať do tohto procesu a demonštrovať tým svoju suverenitu v Tibete, a preto tibetská vláda a národné zhromaždenie potvrdili Tändzina Gjamccha (*bstan 'dzin rgja mccho*, 1935-) ako 14. dalajlamu už počas cesty z jeho rodiska v severovýchodnom Tibete do Lhasy v auguste 1939 (Goldstein 1989: 324). Wu Čung-sin 吳忠信 (1884-1959), predseda Komisie pre mongolské a tibetské záležitosti, ktorého vyslala do Lhasy čínska vláda, mohol po príchode vo februári 1940 iba potvrdiť *fait accompli*. Počas slávnostnej intronizácie, na ktorej sa zúčastnil, ho síce usadili na čestnom mieste, ale nezohrával nijakú špecifickú úlohu (Goldstein 1989: 325-326). Podľa jeho interpretácie čínska vláda dovolila, aby pri výbere nového dalajlamu nebola využitá zlatá urna (Goldstein 1989: 328). Súčasní čínski autori síce konštatujú, že tento výber sa uskutočnil bez použitia zlatej urny, ale uvádzajú, že Wu Čung-sin predsedal obradu intronizácie (napr. Čang 2003: 50; Wang – Suo 1984: 164). Zlatá urna nebola použitá dokonca ani v prípade identifikácie 10. pančhenlamu Čhökji Gjalchähna (*čhos kji rgjal mcchan*, 1938-1989), ktorý bol vyhľadaný na tibetských územiach spravovaných čínskou vládou, a teda tento proces prebiehal pod patronátom

Komisie pre mongolské a tibetské záležitosti. Tá dlho váhala s potvrdením tohto výberu, pretože ho odmietala uznať vláda v Lhase (Žagabpa 2000: 262). Definitívne ho vo funkcii potvrdila až v júni 1949 a v auguste 1949 – krátko predtým, ako Kuo-min-tang prišiel o moc – sa uskutočnila v kláštore Kumbum intronizácia (Sun 2003: 50). Otázka výberu 10. pančhenlamu sa stala predmetom rozhovorov medzi novou čínskou vládou a tibetskou vládou.

Pri charakteristike náboženskej politiky Čínskej republiky možno súhlasiť s C. K. Yangom (1967: 211), podľa ktorého aj v tomto období pokračovala tradícia politickej dominancie nad organizovanými náboženstvami vytvorená v období cisárskej Číny. Zároveň však postupne dochádzalo k zmene paradigmy v prístupe k náboženstvu, keď štát uznal a toleroval niekoľko náboženstiev rozšírených v celej Číne (buddhizmus, taoizmus, islám, kresťanstvo) a reštriktívne opatrenia sústreďoval v prvom rade na ľudové prejavy religiozity, ktoré neboli súčasťou týchto organizovaných náboženstiev a boli označené za „povery” (Goossaert 2006: 310). Ozveny tejto klasifikácie (náboženstvo verus povery) a diskurzu o mieste náboženstva v spoločnosti z obdobia Čínskej republiky, ako aj o spôsobe jeho kontroly poznačili i formovanie náboženskej politiky po založení ČLR.

Vzhľadom na reálny politický vplyv v oblasti zohrávali tibetské buddhistické inštitúcie v čínskej náboženskej politike úlohu iba v teoretickej rovine nariadení a predpisov, ktoré odrážali tradičné priority: kontrola procesu vyhľadávania tulkuov, registrácia mníchov, atď. Náboženská politika tvorila súčasť tibetskej politiky čínskej vlády, ktorá sa zameriavala aj na dopravu, vzdelávanie, hospodárstvo (Sun 2003) v záujme posilniť väzby Centrálnemu Tibetu s čínskou vládou.



## FORMOVANIE NÁBOŽENSKEJ POLITIKY PO ZALOŽENÍ ČĽR (1949-1957)

Uplatňovanie náboženskej politiky (čín. *cung-t'iao čeng-cche* 宗教政策) po 1. októbri 1949, keď bola založená Čínska ľudová republika (ČĽR), nadviazalo na fázu hľadania odpovedí na riešenie „náboženskej otázky“ (čín. *cung-t'iao wen-tchi* 宗教问题)<sup>97</sup> v predchádzajúcom období, keď orgány Komunistickej strany Číny (KSC) o týchto otázkach diskutovali v teoretickej rovine pri formulovaní východísk vlastnej politiky, ale od 30. rokov, keď KSC kontrolovala niektoré oblasti južnej a neskôr strednej Číny, sa riešenie postavenia jednotlivých náboženstiev v týchto regiónoch stalo súčasťou reálne uplatňovanej politiky komunistických administratívnych orgánov. Náboženská politika KSC sa začala vytvárať krátko po založení strany v priebehu II. polovice 20. rokov 20. storočia. Jej formovanie ovplyvnili dobové protináboženské postoje čínskej inteligencie, ktoré som načrtol v predchádzajúcej kapitole. Aj orgány a predstavitelia KSC podporovali protináboženské a protikresťanské kampane prebiehajúce v Číne v rokoch 1922-1927 (Yamamoto – Yamamoto 1953: 143-145; Che 2004: 29) a aktívne sa zapájali do prebiehajúcej kritiky náboženstva.

Z hľadiska formovania základných princípov náboženskej politiky KSC v období 20. a 30. rokov bol však rozhodujúci marxistický postoj k náboženskej otázke, ktorý si KSC osvojila a na tieto názory sa v diskusiách o mieste náboženstva v Číne a náboženskej politike dodnes odvolávajú aj súčasní čínski autori. Funkcionári KSC si osvojili marxistickú kritiku náboženstva ako „ópia ľudstva“, zakrývajúceho utlačovateľský charakter daného sociálneho systému a vyvolávajúceho v ľuďoch falošný pocit šťastia, ktorým zbavuje vykorisťované triedy ich revolučného potenciálu a paralyzuje ich (Luo 1991: 133; Lužný 1999: 33; Wang 2002: 50, 53). Náboženstvo je podľa čínskych teoretikov historickým fenoménom, ktorý v istých spoločenských fázach vzniká a rozvíja sa, ale v období fungovania komunistickej spoločnosti by mal – ako relikť minulosti – prirodzene zaniknúť, keďže sociálne podmienky jeho existencie, triedna spoločnosť, už neexistujú (Wang 2002: 43-44). Čínski autori sa odvolávajú na historický proces, ktorý podľa marxistickej interpretácie v

---

<sup>97</sup> Týmto termínom čínske materiály označujú komplex politických, právnych, administratívnych, ekonomických otázok vzťahu štátu k jednotlivým náboženským skupinám.

konečnom dôsledku povedie k postupnému oslabovaniu a zániku vplyvu jednotlivých náboženstiev, ale – citujúc F. Engelsa – odmietajú násilné urýchlenie tohto procesu (Che 2004: 27). Formovanie náboženskej politiky KĽK zároveň ovplyvnili praktické sovietske skúsenosti s riešením postavenia náboženstva v socialistickom štáte.

Ústredný výbor KĽK sa síce už v roku 1927 prihlásil k princípu slobody vierovyznania (Che 2004: 46), ale táto sloboda vierovyznania v čínskej interpretácii zároveň znamenala nesúhlas s tým, aby sa náboženstvo využívalo ako nástroj kapitalizmu a kolonializmu (Luo 1991: 133; Wang 2002: 50-51). Vnímание náboženstva ako nástroja vykorisťovateľských vládnucich tried v Číne dokumentujú aj najstaršie práce Mao Ce-tunga 毛泽东 (1893–1976). V texte „Správa o prieskume roľníckeho hnutia v Chu-nane“ z roku 1927 označil náboženské authority (spolu s politickými vládcami a klanovým systémom) ako jednu z troch foriem podmanenia človeka v Číne. Mao vyjadril podporu tým roľníkom, ktorí presadzovali zákaz náboženských praktík a angažovali sa v ničení náboženských „modiel“, čo podľa Mao tvorilo súčasť revolučného hnutia a emancipácie čínskeho roľníctva (Mao 1953: 52-55).

Pri uplatňovaní slobody vierovyznania KĽK vychádzala z triedneho princípu. V interpretácii komunistických orgánov sa sloboda vierovyznania zužovala na formálne garantovanie náboženských slobôd pre pracujúci ľud, ale neplatila pre predstaviteľov jednotlivých náboženstiev (Che 2004: 31). Dokumenty KĽK už roku 1931 otvorene deklarovali, že terčom revolúcie sa stanú predstavitelia jednotlivých náboženstiev, napríklad taoistickí a buddhistickí mnísi (Che 2004: 30).<sup>98</sup> Otázky súvisiace s náboženstvom zohrávali významnú úlohu najmä v kontexte plánov pozemkovej reformy, ktoré KĽK pripravila už koncom 20. rokov, pretože tradičným vlastníkom pôdy na vidieku boli práve náboženské inštitúcie. Dokumenty o pozemkovej reforme vyslovovali požiadavku konfiškácie pôdy náboženských inštitúcií a jej prerozdelenia v prospech roľníkov (Che 2004: 47). Čínskych ideológov pri presadzovaní tejto politiky podporila aj Komunistická internacionála vo svojom návrhu pozemkovej reformy z roku 1931, zároveň však upozorňovala na potrebu citlivého riešenia tejto otázky, aby sa takýmto postupom KĽK nedotkla náboženského cítienia roľníkov (Che 2004: 35). Aj v súvislosti s pozemkovou reformou prebiehala diskusia o úlohe náboženstva v novej Číne v kontexte protiimperialistickej a protifeudálnej revolúcie,

<sup>98</sup> Súčasný čínsky autor označuje tento radikálny postoj za „favicovú“ chybu (čín. „*cuo*“ *te cchuo-wu* „左“ 的错误) (Che 2004: 30). Týmto termínom sa v oficiálnych čínskych dokumentoch označujú nesprávne politické línie KĽK alebo jednotlivcov z jej vedenia, ktoré sú predmetom tolerovanej kritiky činnosti strany v minulosti.

keďže vlastníctvo pôdy náboženskými inštitúciami bolo vyhlásené za feudálne privilégiu a nástroj vykorisťovania chudobných roľníkov, a preto ho treba odstrániť (Kung 2003: 155; Che 2004: 41, 65). Táto radikálna protináboženská rétorika KSC sa čiastočne oslabilá v období protijaponskej vojny v rokoch 1937-1945, keď sa KSC usilovala vytvoriť širokú koalíciu vlasteneckých síl a na tejto platforme bola pripravená spolupracovať s čínskymi – ale i zahraničnými kresťanskými – náboženskými predstaviteľmi (Che 2004: 58-59). Po roku 1945 sa však rétorika opäť zradikalizovala a aj otázka zrušenia majetkových práv náboženských inštitúcií na vidieku sa roku 1947 stala súčasťou prvej verzie zákona o pôde (Che 2004: 65).<sup>99</sup>

Prvý dokument čínskeho komunistického hnutia, ktorý definoval rozsah náboženských slobôd, je „Návrh ústavy Čínskej sovietskej republiky“ (čín. *Čung-chua su-wej-aj kung-che kuo sien-fa ta-kang* 中華蘇維埃共和國憲法大綱) zo 7. novembra 1931, tvoriaci základný právny dokument pre oblasť čínskeho sovietskeho juhočínskej provincii Ťiang-si 江西 ovládanej komunistickými orgánmi, ktoré tu mohli prvý raz realizovať svoju politiku (Spencer 1990: 376-379).<sup>100</sup> Tento návrh ústavy v článku 13 zaručuje

*„robotníkom, roľníkom a pracujúcemu ľudu skutočnú slobodu vierovyznania. Vychádzajúc z princípu úplnej odluky štátu od náboženstva, nijaké náboženstvo nemôže získať akúkoľvek ochranu či finančnú pomoc politickej moci [čínskeho] sovietskeho. Všetci občania sovietskeho majú právo zúčastniť sa na protináboženskej propagande. Imperialistické náboženské inštitúcie tu môžu pôsobiť iba vtedy, ak budú dodržiavať zákony sovietskeho“* (Kung 2003: 154; Che 2004: 83-84).<sup>101</sup>

Táto stručná pasáž – okrem deklarovania slobody vierovyznania – obsahuje niektoré kľúčové východiská čínskej náboženskej politiky, ktoré sa uplatňovali aj po založení ČLR: princíp odluky náboženstva od štátu (čín. *čeng t'iao fen-li te jüan-ce* 政教分離

<sup>99</sup> KSC si uvedomovala slabú podporu v mestách, preto v záujme nekonfliktného preberania moci v mestách a zachovania stability v oblastiach, ktoré v rokoch 1945-1949 ovládala, garantovala ochranu majetku náboženských inštitúcií vrátane majetku zahraničných misionárov (Che 2004: 67-68).

<sup>100</sup> Na tento dokument sa odvolávajú aj všetci súčasní čínski autori a označujú ho za základný dokument náboženskej politiky KSC (Che 2004: 83; Kung 1998: 241; Luo 1991: 135).

<sup>101</sup> Mao vtedy presadzoval názor, aby v Čínskej sovietskej republike skonfiškovali majetok náboženských inštitúcií a duchovenstvo bolo zbavené občianskych práv (Laliberté 2004: 33).

的原則), rovnaké záruky pre praktizovanie náboženstva i realizáciu protináboženskej ateistickej kampane<sup>102</sup> a chápanie náboženstva (najmä kresťanstva) ako nástroja imperializmu. Mao tento postoj zopakoval aj v práci „O koalíčnej vláde“ z apríla 1945, v ktorej uvádza:

*„Na základe princípu slobody vierovyznania je v oslobodených oblastiach Číny [t. j. na území kontrolovanom orgánmi KSČ] dovolené vyznávať akékoľvek náboženstvo. Ludová vláda berie pod ochranu protestantov, katolíkov, muslimov, buddhistov a stúpencov všetkých iných náboženstiev za predpokladu, že si ctia zákony ľudovej vlády. Každý môže slobodne vyznávať hocijaké náboženstvo, alebo byť bez vyznania: nijaké donucovanie alebo diskriminácia v tomto zmysle nie je prípustná“ (Mao 1956: 409; Kung 2003: 156).*

V procese formovania náboženskej politiky KSČ v 30. a 40. rokoch zohral dôležitú úlohu aj kontakt predstaviteľov KSČ s príslušníkmi nečínskych etník, Tibetanmi, čínskymi muslimami – Chuejmi 回 a neskôr Mongolmi, počas Dlhého pochodu (čín. *čchang čeng* 长征) v rokoch 1934-35, keď sa komunistické hnutie pod tlakom Kuo-min-tangu presúvalo z južnej Číny na sever a trasa presunu prechádzala aj provinciami S'čchuan 四川, Kan-su a Šan-si 陝西 (Spence 1990: 403-410). Osobná skúsenosť s postavením náboženstva v inom, ako chanskom kultúrnom prostredí, ktoré v týchto komunitách zohrávalo kľúčovú úlohu aj v sociálno-ekonomickom fungovaní a vzdelávacom systéme, prispela k prehĺbeniu poznatkov stranických ideológov o náboženstve (Che 2004: 32). Počas Dlhého pochodu sa orgány KSČ a čínskej Červenej armády<sup>103</sup> prvý raz dostali do kontaktu aj s vyznávačmi tibetského buddhizmu a roku 1936 sa pokúsili vo východnom Tibete, v meste Kardze (tib. *dkar mdzes*, čín. Kan-c' 甘孜), vytvoriť sovietskú republiku, v ktorej by prebrali moc komunistickí predstavitelia. Súčasťou procesu budovania tejto republiky bolo aj vydanie prvého dokumentu upravujúceho postavenie tibetských buddhistických mníchov v oblastiach kontrolovaných KSČ. „Dočasné nariadenie o lamoch a lamaistických kláštorech“ (čín. *Kuan-jü la-ma che la-ma-s' can-sing tchiao-li* 關

<sup>102</sup> Stranícke dokumenty v 30. a 40. rokoch opakovane zdôrazňovali právo šírenia ateistických myšlienok ako súčasť slobody vierovyznania (Che 2004: 31).

<sup>103</sup> Ozbrojené zložky KSČ sa od 1. augusta 1927 označovali termínom Červená armáda (čín. *chung-t'ün* 紅軍), po skončení Protijaponskej vojny a na začiatku občianskej vojny proti Kuo-min-tangu sa roku 1946 premenovali na Ľudovú oslobodzovaciu armádu (čín. *t'ie-fang-t'ün* 解放軍), týmto názvom sa dodnes označujú vojská ČĽR.



於喇嘛和喇嘛寺暫行條例) lamom a tulkuom zakazovalo disponovať politickou mocou, ktorá mala prejsť do rúk orgánov sovietu. Nariadenie zakazovalo, aby sa orgány sovietu usídlili v kláštoroch, ale zároveň kláštory nabádalo k tomu, aby sa zmenili na inštitúcie revolučného a kultúrneho vzdelávania Tibeťanov (Che 2004: 52).

Zároveň sa v tomto období v prostredí KSC zakorenilo vnímanie náboženskej politiky ako neoddeliteľnej súčasť národnostnej politiky, ktoré – ako ukážeme ďalej – je trvalo prítomné v čínskej náboženskej politike až do súčasnosti. Pri rozširovaní územia spravovaného administratívnymi orgánmi KSC v severnej Číne sa ľudová vláda v 40. rokoch v regióne dnešnej Autonómnej oblasti Vnútorne Mongolsko dostala do kontaktu s ďalšími oblast'ami, osídlenými vyznávačmi tibetského buddhizmu. Roku 1940 schválil Ústredný výbor KSC dokument „Náčrt otázky mongolského etnika v období protijaponskej vojny“ (čín. *Kuan-jü kchang-ž' čung meng-ku min-cu wen-tchi tchi-kang* 關於抗日中蒙古民族問題提綱), v ktorom sa KSC zaväzuje, že bude „rešpektovať zvyky, obyčaje, náboženstvo, jazyk a písmo mongolského etnika, ochraňovať lamaistické chrámy, nabádať a povzbudzovať mladých lamov, aby sa zúčastnili produktívnej práce, odmietat' a zakazovať akékoľvek slovné prejavy a činy urážajúce a znevažujúce Mongolov“ (Anon. 2002b: 215-216; Luo 1991: 136). Tolerantný prístup k Mongolom a Chuejom<sup>104</sup> bol súčasťou stratégie KSC získať si podporu týchto etnik v konflikte s Japoncami a neskôr vo vnútropolitickom boji s Kuo-min-tangom. Záruky voči Mongolom obsahovali aj dokumenty potvrdzujúce ustanovenie Autonómnej oblasti Vnútorne Mongolsko v máji 1947,<sup>105</sup> ktoré vychádzali z princípov slobody vierovyznania, oddelenia štátu od náboženstva a deklarovali ochranu majetku buddhistických kláštorov, ale zároveň uvádzali aj zámer primäť lamov, aby sa sami rozhodli investovať kapitál v oblasti priemyslu, poľnohospodárstva, obchodu a zapojili sa do pracovného procesu (Kung 2003: 156). Vo vzťahu k tibetskému buddhizmu sa záujem stranických orgánov sústreďoval na ekonomické otázky fungovania buddhistických kláštorov. Už roku 1937 orgány ČLR označili tibetský buddhizmus za „vážnu prekážku ekonomického rozvoja a zvýšenia

<sup>104</sup> V rovnakom čase Ústredný výbor KSC schválil podobný dokument aj o Chuejoch.

<sup>105</sup> Autonómna oblasť Vnútorne Mongolsko vznikla na územiach kontrolovaných KSC ešte pred vznikom ČLR a bola prvou autonómnou oblasťou národnostných menšín v Číne. Jej územný rozsah však bol menší ako dnešná Autonómna oblasť Vnútorne Mongolsko. Cieľom KSC bolo založením Autonómnej oblasti získať podporu Mongolov v občianskej vojne s Kuo-min-tangom v rokoch 1945-1949.

*politickéj kultúry Mongolov*” (Che 2004: 32) a táto problematika sa neskôr, po roku 1949, stala predmetom sporov medzi buddhistickým duchovenstvom a socialistickým štátom.

Po založení Čínskej ľudovej republiky 1. októbra 1949 sa nový socialistický štát usiloval vytvoriť právny a inštitucionálny rámec uplatňovania náboženskej politiky, pričom vychádzal z východísk, princípov a praktických skúseností z 30. a 40. rokov. Čínske ľudové politické poradné zhromaždenie už v septembri 1949, v predvečer založenia republiky, schválilo dokument „Spoločný program” (čín. *Kung-tchung kang-ling* 共同纲领), ktorý mal platnosť dočasnej ústavy a v jednotlivých článkoch uvádzal základné politické a ekonomické charakteristiky nového režimu. V článku 5 ľudová vláda okrem iných slobôd občanom ČĽR garantovala slobodu vierovyznania, zároveň však v článku 3 uvádza zámer zabrať pôdu patriacu chrámom, kláštorom a cirkvám. V článku 53 dokument zaručuje národnostným menšinám „*právo rozvíjať jazyk a písmo, udržiavať alebo zmeniť vlastné zvyky, obyčaje a náboženstvo*” (Kung 2003: 159; Cch'-wang 2001: 161). Slobodu vierovyznania zaručila aj prvá čínska ústava schválená v septembri 1954, ktorá v článku 88 stručne uvádza: „*Každý občan ČĽR má slobodu vierovyznania*” (MacInnis 1972: 21; Luo 2001: 99). Pri príležitosti schválenia ústavy vtedajší predseda Stáleho výboru Celočínskeho zhromaždenia ľudových zástupcov Liou Šao-čchi 刘少奇 (1898–1969) špecifikoval chápanie náboženských slobôd zaručené v ústave:

*„Štát zaručuje svojim občanom slobodu vierovyznania. Ale záruka ochrany slobody vierovyznania sa odlišuje od slobody kontrarevolučných aktivít: tieto dve slobody si nemožno zamieňať. A tak naša ústava a zákony nebudú prejavovať ani najmenšiu toleranciu voči tým, ktorí sa pod rúškom náboženstva zúčastňujú na kontrarevolučných aktivitách”* (Bush 1970: 16-17).

Chápanie náboženstva ako nástroja na presadenie vplyvu zahraničných – presnejšie západných – mocností s cieľom destabilizovať situáciu v Číne sa až do súčasnosti stalo pevnou súčasťou diskusií o náboženskej politike.

V prvej polovici 50. rokov dokumenty KSC zdôrazňovali princíp slobody vierovyznania a hoci vychádzali z tézy o postupnom zániku náboženstiev v období komunizmu, odmietali tento proces urýchľovať administratívnymi nariadeniami alebo násilnými opatreniami (Bush 1970: 32; Welch 1972: 4; Kung 2003: 166). Pri uplatňovaní náboženskej politiky v novej Číne sa komunistické vedenie sústreďovalo na riešenie štyroch základných úloh: a) problém existencie viacerých náboženstiev v Číne a usporiadania vzájomných vzťahov medzi nimi; b) problém vplyvu západných

kresťanských náboženstiev v Číne; c) tzv. feudálny charakter náboženských inštitúcií; d) úzky vzťah medzi náboženskou a národnostnou otázkou v prípade niektorých etník (napr. Tibetanov, Chuejov) (Che 2004: 91-94). Riešenie týchto štyroch aspektov existencie náboženstva v ČLR tvorilo základ náboženskej politiky v 50. rokoch.

Od čínskych náboženských predstaviteľov sa očakávalo, že budú „*stát' na platforme vlastenectva a demokracie*” (Che 2004: 108). Tieto termíny odrážali úsilie štátnych orgánov obmedziť zasahovanie zahraničných náboženských predstaviteľov a inštitúcií do náboženského života čínskych veriacich, čo sa primárne týkalo kresťanských cirkví, ktoré – ako som spomínal vyššie – boli vnímané ako nástroje imperializmu a kolonializmu. Smernica Ústredného výboru KSC, schválená v auguste 1950, vytýčila pod heslom „náboženstva v Číne spravuje Čína” (čín. *Čung-kuo cing-tiao Čung-kuo pan* 中国宗教中国办) ako základné východisko existencie kresťanstva v novej Číne princíp tzv. „troch samostatností” (čín. *san-c' 三自*) – týmto termínom sa označuje samosprávnosť, samofinancovanie a samostatné šírenie viery (Che 2004: 129). Tento princíp sa stal jedným zo základných východísk náboženskej politiky v Číne aj vo vzťahu k ostatným štátom tolerovaným náboženstvám a je platný až dodnes. Požiadavka samosprávnosti sa realizovala v priebehu 50. rokov založením piatich náboženských združení: na prelome mája a júna 1953 bola založená Čínska buddhistická asociácia (o nej viac nižšie), v máji 1953 vznikla Čínska islámska asociácia, v auguste 1954 zástupcovia protestantov založili Vlastenecké hnutie čínskych protestantov troch samostatností, v apríli 1957 vznikla Čínska taoistická asociácia a roku 1957 sa niekoľko katolíckych organizácií združilo do Čínskej vlasteneckej katolíckej asociácie (Luo 1991: 58, 62-64, 68, 72; Luo 2001: 90-91). Vytvorenie týchto náboženských združení zároveň potvrdilo toleranciu viacerých organizovaných náboženstiev, ktorá sa stala východiskom náboženskej politiky už v období Čínskej republiky. Takáto kategorizácia náboženskej scény zároveň obnovila diskusie o hranici medzi akceptovanými náboženskými praktikami a „poverami” (*mi-sin*), ku ktorým patrili také ľudové náboženské praktiky ako veštenie, fyziognomika, geomantia a uctievanie miestnych čínskych božstiev (Bush 1970: 26).<sup>106</sup>

Krátko po schválení ústavy Ústredný výbor KSC zverejnil dokument „Zhrnutie dôležitých skúseností v straníckej práci v oblastiach národnostných menšín za posledných niekoľko rokov” (čín. *Kuan-jü kuo-čchü t'i-nien tang caj šao-šu min-cu čung t'in-sing kung-cuo te ču-jao t'ing-jen cing-tie* 关于过去几年党在少数民族

<sup>106</sup> Diskusia o rozdieloch medzi náboženskými praktikami a poverami, ktorá prebiehala v 50. a začiatkom 60. rokov, bola odpoveďou na radikálne názory označujúce všetky náboženské praktiky za poveru, ktoré v socialistickej spoločnosti už nemajú miesto.

中进行工作的主要经验总结) (Kung 2003: 165-168; Che 2004: 156-157). Tento dokument, na ktorého príprave sa podieľal aj vtedajší premiér Čou En-laj 周恩来 (1898-1976), obsahuje aj základnú charakteristiku náboženstva vypracovanú oficiálnymi čínskymi orgánmi, ktorá sa dodnes uvádza v dokumentoch a analýzach náboženskej politiky. Marxistickí teoretici definovali päť charakteristických črt (čín. *wu sing* 五性) náboženstva: 1) masový charakter (čín. *čchün-čung-sing* 群众性) – vzhľadom na veľké množstvo veriacich (väčšie ako počet členov KSCĽ) je riešenie náboženskej otázky zásadným problémom budovania novej Číny; 2) dlhodobá povaha (čín. *čchang-čchi-sing* 长期性) – náboženstvo je vnímané v kontexte historického vývoja ľudstva a napriek tomu, že v novej Číne už boli odstránené vykorisťovateľské triedy, náboženstvo bude ešte istý čas existovať; 3) komplikovanosť (čín. *fu-ca-sing* 复杂性) – existencia rozličných náboženstiev v Číne a vzťahy medzi jednotlivými skupinami veriacich; 4) medzinárodný charakter (čín. *kuo-ti-sing* 国际性) – väčšina náboženstiev (buddhizmus, kresťanstvo, islám) sa do Číny rozšírila zo zahraničia, kontakty so zahraničnými náboženskými predstaviteľmi môžu pomôcť pri budovaní priateľských vzťahov, ale pod rúškom týchto kontaktov sa v Číne zároveň môžu aktivovať nepriateľské imperialistické sily vedené Spojenými štátmi; 5) národnostný charakter (čín. *min-cu-sing* 民族性) – vysoký stupeň religiozity príslušníkov národnostných menšín (Tibeťanov, Chuejov a ďalších etník vyznávajúcich islám) a súvislosť medzi náboženskou a národnostnou politikou (Che 2004: 105; Luo 1991: 10). Tento dokument sa aj v ďalších pasážach venuje problematike úzkeho prepojenia národnostnej a náboženskej politiky (Kung 2003: 165-166) a z hľadiska formulovania náboženskej politiky je charakteristické, že bol výsledkom skúseností komunistických kádrov v oblastiach osídlených minoritami. Zároveň dokument zdôrazňuje potrebu postupného a opatrného napredovania pri riešení náboženskej otázky.

Z hľadiska ďalšej existencie náboženských inštitúcií po založení ČĽR kľúčovú úlohu nezohrávali teoretické diskusie o mieste náboženstva v socialistickej spoločnosti a ani právne záruky obsiahnuté v ústave, ale hospodárske reformy na vidieku a v mestách, ktoré poznamenali aj náboženstvo. Tieto zmeny, ktoré sa začali realizovať od roku 1950, sa označovali termínom demokratické reformy (čín. *min-ču kaj-ke* 民主改革) a ich cieľom bolo „odstrániť feudálne sily a vykorisťovateľský systém utláčajúci pracujúci ľud“ v ekonomike. Zákon o pozemkovej reforme schválený v júni 1950, deklaroval cieľ zabrať pôdu náboženských inštitúcií (chrámov, kláštorov, svätýň), keďže tieto majetkové práva boli označené za „feudálne náboženské privilégiá“ (Che 2004: 124-125, 127; Wang 2002: 236).

Tieto opatrenia, ktoré primárne neboli zamerané na riešenie náboženských otázok, výrazne poznamenali náboženský život jednotlivých komunit, v prvom rade buddhistov, keďže ich pripravili o hospodársku základňu ich existencie.<sup>107</sup> V priebehu pozemkovej reformy, ktorá sa začala roku 1950, štát skonfiškoval pôdu patriacu kláštorom a následne ju redistribuoval medzi roľníkov, pričom rovnaký nárok na prídely pôdy si mohli uplatniť aj mnísi (Welch 1961: 2; Welch 1972: 42-45). Buddhistické elity sa hneď po založení ČĽR usilovali legitimizovať svoje postavenie v socialistickej spoločnosti dobrovoľným zapájaním sa do výroby a zdôrazňovaním výskumnej úlohy kláštorov, aby sa tak vyhli kritike (Welch 1972: 9), ale tieto opatrenia ich neochránili pred radikálnymi zmenami. Pod heslom „klášť rovnaký dôraz na fyzickú prácu a meditáciu“ (čín. *nung čchan ping-čung* 农禅并重)<sup>108</sup> boli kláštory nútené vytvárať výrobné organizácie v oblasti poľnohospodárstva, remesiel a služieb, kde pracovali mnísi a mnišky daného kláštora (Bush 1970: 299; Welch 1972: 42-44; Luo 1991: 65-66). V mestách v buddhistických kláštoroch a chrámoch vznikli dielne alebo vegetariánske jedálne, v ktorých museli mnísi a mnišky pracovať (Bush 1970: 299). V polovici 50. rokov v priebehu kolektivizácie na vidieku i v mestách mnísi a mnišky vytvárali výrobné družstvá (čín. *che-cuo-še* 合作社) a zapájali sa do výroby (Bush 1970: 303). Viaceré kláštory boli zmenené na ubytovne, školy, sklady či továrne (Bush 1970: 302; Birnbaum 2003: 132). Cieľom týchto opatrení bolo zvýšiť ekonomickú samostatnosť buddhistických kláštorov, znížiť ekonomickú záťaž, ktorú predstavovali pre laikov vo forme finančných darov odovzdávaných kláštorom a zároveň zredukovať mnišske komunity jednotlivých kláštorov napríklad výraznými obmedzeniami počtov novícov prijímaných do kláštorov (Welch 1961: 13). Podľa údajov H. Welcha (1972: 61) roku 1952 v severnej časti provincie An-chuej 安徽 sa podieľalo približne 70% mníchov na poľnohospodárskych prácach a zhruba rovnaký počet mníchov v mestách pracoval v ľahkom priemysle. V južných provinciách Ťiang-su 江苏 a Če-t'iang 浙江 sa v priebehu 50. rokov znížil počet mníchov a mnišok o 90% a tento počet zodpovedá situácii v ostatných provinciách

<sup>107</sup> Podobne aj v Československu zákony o pozemkovej reforme a vyvlastnení pôdy schválené koncom 40. rokov výrazne prispeli k likvidácii katolíckej cirkvi (Pešek – Barnovský 1997: 28).

<sup>108</sup> Pri uplatňovaní tejto politiky sa komunistické orgány odvolávali na tradície niektorých čchanových buddhistických škôl z obdobia dynastie Tchang, ktoré v náboženskej praxi spájali meditáciu s fyzickou prácou (viac pozri Luo 2004: 122-125) a na reformy čínskeho čchanového majstra Tchaj-súa, ktorý nabádal mníchov, aby sa zapájali do poľnohospodárskych prác (Zhe 2004: 3-4).

(Welch 1972: 81).<sup>109</sup> Sociálne a ekonomické reformy centrálnej vlády tak napriek deklarovanému rešpektovaniu náboženských slobôd v pomerne krátkom časovom období zmenili charakter čínskeho buddhizmu, výrazne obmedzili náboženské aktivity a redukovali počet členov sanghy na minimum.<sup>110</sup>

Vnútropolitický vývoj v Číne a nástup KSČ k moci roku 1949 pozorne vnímali aj tibetské vládnuce elity. O politické zmeny sa zaujímali jednak v kontexte komplikovaných čínsko-tibetských vzťahov a zahraničnopolitického statusu Centrálneho Tibetu (*de facto* nezávislý status), ale aj vzhľadom na charakter novej moci. 13. dalajlama vo svojom politickom testamente (Michael 1982: 173) varoval pred hrozbou komunizmu („červenej ideológie“) pre tibetský buddhizmus a tibetskí mnísi vďaka tradičným tibetsko-mongolským kontaktom medzi buddhistickými predstaviteľmi a inštitúciami mali informácie o protináboženských kampaniach v Mongolskej ľudovej republike, ktoré na prelome 20. a 30. rokov zlikvidovali buddhistických mníchov a kláštory. Tibetskí politickí a náboženský predstavitelia vnímali nástup komunistov k moci s obavami, čo vo svojich výpovediach získaných pri mojich výskumoch v kláštore Labrang, konštatovali aj starší mnísi. Nová pekingská vláda nadviazala na dedičstvo Čínskej republiky – hneď po svojom založení vyhlásila Tibet za súčasť ČLR (Goldstein 1989: 638) a deklarovala politický cieľ pričleniť ho k novej republike. Čínske orgány si aj na základe skúsenosti z Dlhého pochodu v polovici 30. rokov uvedomovali špecifický charakter a postavenie buddhizmu v tibetskej spoločnosti (silný stupeň religiozity, masový charakter monasticizmu, ekonomické postavenie, politický vplyv náboženských predstaviteľov, atď.). V rámci prípravy na vojenský vstup do východného Tibetu v októbri 1950 vedenie KSČ vypracovalo v júni dokument, ktorý sa mal stať základom vyjednávania s tibetskými predstaviteľmi. V tomto materiáli sa uvádza aj záväzok „*realizovať slobodu vierovyznania, ochraňovať lamaistické kláštory, rešpektovať náboženstvo, zvyky a obyčaje tibetského ľudu*“ (Tiang 1996: 94). Tolerantný postoj a rešpekt voči tibetskému náboženstvu zdôrazňuje aj dokument „Pravidlá pre armádu vstupujúcu [do Tibetu]“ (čín. *Tin tün sou-ce* 进军守则), ktorý vypracovalo politické oddelenie Ľudovej oslobodzovacej armády. V dokumente sa kládol dôraz na ochranu kláštorov,

<sup>109</sup> Roku 1953 boli podľa odhadov všetci čínski buddhistickí mnísi zapojení do výroby (Welch 1972: 62-63).

<sup>110</sup> Súčasťou týchto zmien boli aj ideologické kampane v kláštoroch, keď sa na školeniach, organizovaných oddeleniami pre náboženské záležitosti, mnísi a mníšky zoznamovali s marxizmom-leninizmom a Maovými dielami (Welch 1972: 88-90).

zákaz protináboženskej propagandy, zákaz vstupu do kláštorov bez súhlasu mníchov, zákaz dotýkať sa buddhistických sôch v chrámoch, zákaz loviť ryby a poľovať v blízkosti kláštorov, atď. (Kol. 1995: 23-24). Podľa dobových tibetských svedectiev čínska armáda tieto pravidlá pri vstupe do Tibetu v rokoch 1950-1951 v zásade aj dodržiavala (Craigová 1999: 57; Goldstein 1997: 52).

Po vstupe čínskej armády do východného Tibetu na jeseň roku 1950 podpísali 23. mája 1951 v Pekingu zástupcovia čínskej vlády a zástupcovia lhaskej vlády „Dohodu medzi ústrednou ľudovou vládou [Čínskej ľudovej republiky] a miestnou vládou Tibetu o opatreniach na mierové oslobodenie Tibetu” (čín. *Čung-jang žen-min čeng-fu che Si-cang ti-fang čeng-fu kuan-jü che-pching tie-fang pan-fa te sie-i* 中央人民政府和西藏地方政府关于和平解放办法的协议).<sup>111</sup> Táto zmluva obsahuje pomerne detailný prehľad politických, administratívnych, ekonomických, vojenských a náboženských opatrení upravujúcich pripojenie Centrálného Tibetu pod správu pekingskej vlády. Z hľadiska štátoprávneho statusu Centrálného Tibetu je kľúčový prvý bod dohody, v ktorom sa konštatuje návrat Tibetu a Tibeťanov do veľkej rodiny matky vlasti – Čínskej ľudovej republiky (Žagabpa 2000: 333). Špecifický spôsob<sup>112</sup> pričlenenia Centrálného Tibetu k Číne definitívne potvrdeného 17-bodovou dohodou, predstavoval pre pekingskú vládu novú výzvu. Tibet sa po prvý raz v 1300-ročných dejinách čínsko-tibetských vzťahov stal integrálnou súčasťou administratívnej štruktúry čínskeho štátu a pekingská vláda prebrala väčšinu kompetencií v oblasti vnútornej a zahraničnej politiky, ekonomiky i obrany. Text 17-bodovej dohody v bode 7 uvádzal aj záruky čínskej vlády voči náboženským predstaviteľom a inštitúciám:

*„Bude sa realizovať politika slobody vierovyznania zakotvená v Spoločnom programe Čínskeho ľudového politického poradného zhromaždenia. Náboženské vyznanie, zvyky a obyčaje tibetského národa sa budú rešpektovať a lamaistické kláštory budú ochraňované. Ústredná vláda v žiadnom prípade nezavedie akékoľvek zmeny, pokiaľ ide o príjmy kláštorov”* (Žagabpa 2000: 334).

Garantovanie náboženského vyznania sa uvádza aj v preambule 17-bodovej dohody.

<sup>111</sup> Text tejto dohody pozri Žagabpa 2000: 332-335. Skráteno sa označuje ako 17-bodová dohoda.

<sup>112</sup> Ústredná vláda neuzatvorila s nijakou inou periférnou oblasťou Číny s odlišným etnickým a náboženským zložením (napríklad Sin-t'iang 新疆 či Vnútorne Mongolsko) dokument podobný 17-bodovej dohode. Napriek opačným tvrdeniam čínskej propagandy existencia tejto dohody potvrdzuje špecifický status Tibetu v období od zániku dynastie Čching po založenie ČĽR, teda v rokoch 1912-1949.

Zároveň 17-bodová dohoda v bode 4, 5 a 6 potvrdila status najvyšších náboženských predstaviteľov tibetského buddhizmu, dalajlamu a pančhenlamu, a čínska vláda sa v nej zaviazala nemeniť tradičný politický systém. Čínska vláda v 17-bodovej dohode zaručila Tibeťanom nielen náboženské slobody, ale aj ekonomické výhody kláštorov i tulkuov a čiastočne aj politickú autoritu najvyšších náboženských predstaviteľov. Všetky tieto ustanovenia súvisiace s náboženstvom odrážali celkový duch dohody, jej deklarovaným cieľom bolo zachovať pomerne vysoký stupeň samosprávy v Centrálnom Tibete, ktorý však zároveň tvoril súčasť administratívneho územia ČĽR a podliehal ústrednej vláde v Pekingu. Akceptovanie dohody podporovalo najmä buddhistické duchovenstvo, ktoré text dohody interpretovalo ako zachovanie tradičného sociálneho systému a vlastných privilégií (Tsering Shakya 1999: 90). 14. dalajlama a predstavitelia lhaskej vlády na podmienky dohody pristúpili po dlhšom váhaní, keďže ňou Centrálny Tibet stratil svoju samostatnosť (Goldstein 1989: 798-801).



Obr. 4: Dobová propaganda – tibetskí mnísi vítajú zástupcov Ľudovej oslobodzovacej armády tradičnými khatagmi (foto: Liao – Zhang 1999: 27).



Ako som už spomenul, súčasťou formovania náboženskej politiky v 50. rokoch bolo aj vytváranie inštitucionálneho rámca náboženských združení, ktoré mali sprostredkovať náboženskú politiku centrálnej vlády v jednotlivých náboženských komunitách na lokálnej úrovni. V prípade tibetského buddhizmu zohralo dôležitú úlohu založenie Čínskej buddhistickej asociácie (čín. *Čung-kuo fo-tiao sie-chuej* 中国佛教协会, ďalej iba ČBA) na prelome mája a júna 1953 v Pekingu (Luo 1991: 68; Luo 2001: 81-82).<sup>113</sup> Cieľom ČBA bolo zjednotiť všetkých buddhistov v Číne pod vedením ľudovej vlády a napomáhať centrálnej vláde pri realizácii náboženskej politiky (Welch 1972: 20). ČBA sa tak stala sprostredkovateľkou medzi štátnymi i straníckymi orgánmi a buddhistickými komunitami v Číne. Medzi úlohy ČBA patrilo pretvoriť buddhizmus tak, aby zodpovedal požiadavkám vlády, t. j. obmedzenie náboženských aktivít, mobilizácia buddhistov k účasti na celoštátnych kampaniach (napríklad kampaň odmietajúce vojnu na Kórejskom polostrove), či čistky zamerané na kritikov KSC v buddhistických kruhoch (Welch 1961: 7), ale súčasťou diskusií bola aj problematika náboženských „povier“ (napr. exorcizmus), ktoré podľa názorov predstaviteľov ČBA bolo treba z buddhizmu odstrániť (Bush 1970: 303). ČBA zároveň vykonávala dozor nad náboženským životom, zabezpečovala distribúciu štátom pridelených finančných zdrojov, sprostredkovanie nariadení centrálnej vlády jednotlivým kláštorom a komunitám. Na druhej strane vo vzťahu k vládnym orgánom ČBA oficiálne reprezentovala záujmy buddhistickej komunity (Birnbaum 2003: 132-133), ale táto jej úloha bola v 50. rokoch sekundárna. O významnom postavení tibetského buddhizmu v rámci komunity čínskych buddhistov a v čínskej náboženskej politike svedčí skutočnosť, že krátko po založení ČBA sa jej predsedom stal Tibeťan Šerab Gjamcho,<sup>114</sup> traja zo štyroch čestných predsedov reprezentovali tibetskú buddhistickú tradíciu (Welch 1961: 5; Welch 1972: 18-19)<sup>115</sup> a v 93-člennom Výkonnom výbore mali Tibeťania takmer tretinové zastúpenie (Goldstein 1998: 7), čo vysoko prekračovalo percentuálne zastúpenie Tibeťanov v sanghe v ČĽR.

<sup>113</sup> Prípravný výbor ČBA bol vytvorený už v novembri 1952 pod patronátom straníckych a štátnych orgánov (Luo 2001: 239; Welch 1972: 18).

<sup>114</sup> Tento Tibeťan navštívil Čínu v polovici 30. rokov v rámci výmenného programu organizovaného vládou Čínskej republiky a po vzniku ČĽR zohrával dôležitú úlohu pri presadzovaní náboženskej politiky KSC v Tibete.

<sup>115</sup> Čestnými predsedami sa stali dvaja Tibeťania – 14. dalajlama Tändzin Gjamcho a 10. paňčenlama Čhökji Gjalchhän – a tulku z Vnútorného Mongolska Čagán gegén (čín. Čcha-kan ke-ken 查干葛根, 1887-1957; o ňom pozri aj De-le-ke 1998: 392-394) (Welch 1961: 5; Luo 2001: 82).

Prvé provinčné pobočky ČBA boli v 50. rokoch založené v provinciách, kde dominantným náboženstvom bol tibetský buddhizmus: v októbri 1956 vznikla pobočka ČBA v Tibete (Welch 1961: 6; Luo 1991: 69; Luo 2001: 126-129) a v septembri 1957 v provincii Kan-su (Anon. 1994a: 75), čo potvrdzuje funkciu ČBA ako zásadného nástroja náboženskej politiky špeciálne voči tibetskému buddhizmu.

Vďaka iniciatíve ČBA bol v septembri 1956 v Pekingu pod jej administratívnu správu založený Čínsky buddhistický inštitút (čín. *Čung-kuo fo-t'iao s'ue-jüan* 中国佛教学院), jeho prvým riaditeľom sa stal Tibetan Šerab Gjamccho (Luo 2001: 125). Cieľom inštitútu bolo vzdelávanie buddhistického duchovenstva najmä v oblasti správy náboženských záležitostí a prví absolventi tejto vzdelávacej inštitúcie pracovali v aparáte ČBA (Welch 1972: 156). Až neskôr, po roku 1961, sa dôraz vo vzdelávaní začína klásť na štúdium buddhistických textov a učení.<sup>116</sup>

Súčasťou vytvárania administratívnej štruktúry, zodpovednej za výkon náboženskej politiky bolo aj založenie Oddelenia pre náboženské záležitosti (čín. *cung-t'iao š'-wu t'ü* 宗教事务局) roku 1954.<sup>117</sup> Tento orgán podliehal priamo Štátnej rade, najvyššiemu exekutívnemu orgánu v Číne, no zároveň bol úzko naviazaný na stranické orgány (Welch 1972: 29-30), čo názorne ilustruje skutočnosť, že realizácia náboženskej politiky bola primárne záležitosťou orgánov KSČ. Pobočky Oddelenia pre náboženské záležitosti boli následne vytvorené na všetkých nižších administratívnych úrovniach ČĽR. Pobočka Oddelenia pre náboženské záležitosti v Centrálnom Tibete vznikla v októbri 1956 a významné funkcie v nej prijali rešpektovaní lamovia (Bush 1970: 311; Goldstein 1998: 8). Na rozdiel od asociácií, združujúcich jednotlivé náboženské komunity, úlohou Oddelenia pre náboženské záležitosti nebolo (a nie je) zastupovať záujmy náboženských komunit voči štátu, ale slúžiť pre potreby vládnych orgánov: skúmať náboženskú situáciu v Číne a v zahraničí, pripravovať návrhy jednotlivých opatrení náboženskej politiky pre vyššie štátne a stranické orgány a po ich schválení realizovať jednotlivé ciele náboženskej politiky na lokálnej

<sup>116</sup> V septembri 1962 bol v chráme Jung-che-kung založený aj seminár venovaný štúdiu tibetského buddhizmu (Luo 2001: 239; Welch 1972: 158) a už roku 1961 vznikla obdobná buddhistická vzdelávacia inštitúcia v Lhase (Bush 1970: 323).

<sup>117</sup> Už v januári 1951 vznikol Odbor pre náboženské záležitosti (čín. *cung-t'iao š'-wu čchu* 宗教事务处) na nižšej administratívnej úrovni, fakticky však podliehal Ústrednému výboru KSČ (Welch 1952: 30).

úrovni, šíriť osvetu o náboženskej politike medzi veriacimi, uskutočňovať politickú propagandu medzi náboženskými predstaviteľmi, vykonávať dozor nad náboženskými komunitami a inštitúciami, kontrolovať dodržiavanie príslušných zákonov a nariadení a v prípade ich porušenia disciplinárne trestať náboženských predstaviteľov (Bush 1970: 31). Tieto orgány zohrávajú kľúčovú úlohu aj pri udeľovaní štátneho súhlasu pre náboženských predstaviteľov, ktorý je nevyhnutným predpokladom ich činnosti, ako aj pri kontrole vydávania náboženských publikácií. Orgány oddelenia pre náboženské záležitosti od 50. rokov fungujú ako kľúčový nástroj náboženskej politiky (Welch 1972: 29-35). Už od začiatku 50. rokov sa náboženská politika – podobne ako národnostná politika – stala súčasťou agendy Oddelenia jednotného frontu (čín. *Tchung-čan pu* 统战部), ktorý podliehal priamo Ústrednému výboru KSCĽ. Na platforme jednotného frontu sa KSCĽ usiluje združiť jednotlivé zložky čínskej spoločnosti vrátane náboženských predstaviteľov, reprezentantov jednotlivých národností, zástupcov ďalších, štátom tolerovaných politických strán. Tento ústredný orgán (a jeho provinčné pobočky) zohráva významnú úlohu pri vytváraní náboženskej politiky.

Vďaka zárukám 17-bodovej dohody čínska vláda ponúkla Tibetanom väčšiu mieru náboženských slobôd (v otázke statusu tibetských náboženských predstaviteľov a ekonomickej bázy fungovania kláštorov) ako ostatným náboženským komunitám v iných častiach Číny. Tibetské buddhistické kláštory plnili svoje tradičné náboženské funkcie a v tejto fáze náboženský život laikov i mníchov zmena režimu neovplyvnila. Starší mnísi vo svojich výpovediach, získaných počas terénnych výskumov v kláštore Labrang, v ktorom v 50. rokoch žilo približne 3 800 mníchov, konštatovali, že nástup KSCĽ k moci v tomto regióne život v kláštore nepoznamenal. Vo februári 1952 tu bol v zhode s tradičným mechanizmom intronizovaný súčasný 6. džamjang žäpa Lobzang Džigme Thubtän Čhökji Ňima (*blo bzang 'dzigs med thub bstan čhos kji Ňi ma*, 1948- ) a čínske úrady nezasahovali do tohto procesu. Napriek zdržanlivosti čínskych orgánov v Centrálnom Tibete i v ostatných oblastiach osídlených Tibetanmi a na pomery socialistického štátu pomerne tolerantnej politike voči tibetskému buddhizmu, „Smernica o uplatňovaní náboženskej politiky” (čín. *Kuan-jü č'-sing cung-tiao čeng-cche te č'-š'* 关于执行宗教政策的指示) vypracovaná roku 1954 Tibetským pracovným výborom KSCĽ (čín. *Čung-kung si-cang kung-wej* 中共西藏工委, tento nový orgán reprezentoval záujmy pekingskej vlády a KSCĽ), konštatovala problémy v realizácii náboženskej politiky: v oblasti propagandy dokument upozorňoval čínske kádre, aby nepropagovali slobodu zriecť sa náboženského vyznania,



Obr. 5: Stretnutie Mao Ce-tunga s 10. pančhenlamom (vľavo) a 14. dalajlamom (vpravo) v Pekingu pri príležitosti zasadania Celočínskeho zhromaždenia ľudových zástupcov v septembri 1954 (foto: Liao – Zhang 1999: 25).

aby aktívne nezdôrazňovali ateizmus členov KSC, nenavádzali lamov zriecť sa mníšskeho statusu, či aby vstúpili do armády. Tento dokument ďalej zdôrazňoval potrebu prísne rešpektovať náboženské tradície, nevyjadrovať sa pohrdavo o lamoch a veriacich, zakazoval svojvoľne sa ubytovávať v kláštoroch a chrámoch, ako aj používať v tlači, učebniciach či propagandistických materiáloch slová, ktoré by urážali náboženské cítenie Tibeťanov (Tiang 1996: 97-101). Smernica tak nepriamo poukazuje na konflikty a problémy, vyplývajúce z praktickej realizácie náboženskej politiky. Komplikované postavenie náboženstva v socialistickej Číne dokumentuje aj Maov citát zo začiatku roku 1955, keď sa 10. pančhenlama a 14. dalajlama zúčastnili zasadania Celočínskeho zhromaždenia ľudových zástupcov v Pekingu a obidvaja tibetskí predstavitelia boli zvolení do jeho Stáleho výboru (Tsering Shakya 1999: 122-124). Počas pobytu v Pekingu a v okolí na prelome rokov 1954-1955 sa Mao Ce-tung s obidvoma predstaviteľmi stretol a pri rozlúčkovom stretnutí podľa autobiografie 14. dalajlamu povedal: „*Náboženstvo je, samozrejme, jed. Má dva veľké nedostatky: podkopáva vôľu ľudu a po druhé, spomaľuje pokrok krajiny. Tibet a Mongolsko ním boli otrávené*” (Dalai Lama 1962: 89).

Roku 1956 v Centrálnom Tibete sa medzi čínskymi straníckymi a vojenskými predstaviteľmi začali objavovať názory, odmietajúce ďalšie zachovanie ekonomických a politických privilégií tradičných náboženských i aristokratických elít tibetskej spoločnosti a zdôrazňujúce najmä nevyhnutnosť uskutočnenia pozemkovej reformy (Goldstein 1997: 53; Che 2004: 136). Mao Ce-tung tieto radikálne názory odmietal a odvolávajúc sa na špecifické spoločensko-ekonomické podmienky Tibetu v prejave na zasadaní Štátnej rady ČLR vo februári 1957 deklaroval politiku najbližších šesť rokov neuskutočňovať v Centrálnom Tibete hospodárske a politické reformy (Kol. 1995: 72-73). Mao si realisticky uvedomoval, že tibetská aristokracia, vysokí úradníci a buddhistickí hodnostári odmietajú pričlenenie Tibetu k Číne a čínsku politiku (Mao 2001: 110)<sup>118</sup> a presadzoval „gradualistickú politiku” (Goldstein 1998: 6) postupných a opatrných zmien. Z dlhodobého hľadiska však bola situácia v Tibete neudržateľná. Ako konštatovali účastníci 4. Celočínskej konferencie o náboženskej práci v novembri 1957, „demokratická reforma náboženských kruhov” (čín. *cung-t'iao-t'ie min-ču kaj ke* 宗教界民主改革) bola v chanských oblastiach úspešne ukončená (Che 2004: 109-110) a tieto náboženstvá sa „zbavili ovládania a využívania zo strany reakcionárov” (Wang 2002: 235). Ako som poukázal vyššie na príklade čínskeho buddhizmu, v praxi

<sup>118</sup> Mao to konštatoval v rozhovore so 14. dalajlamom a 10. pančhenlamom vo februári 1955. V dokumente o aktuálnych otázkach tibetskej politiky z apríla 1952 Mao uvádza iba malé skupinky odporcov čínskej politiky (Mao 2001: 62).

to znamenalo, že počet mníchov sa výrazne znížil a náboženski predstavitelia sa zapojili do výrobného procesu. Riešenie náboženskej otázky v ČĽR sa tak sústredilo na etnické menšiny, v ktorých tieto reformy do roku 1958 neprebehli: na Tibeťanov vyznávajúcich tibetský buddhizmus a chuejských muslimov.<sup>119</sup> Špecifické postavenie Tibetu ilustruje aj skutočnosť, že v Autonómnej oblasti Vnútorne Mongolsko sa už v prvej polovici 50. rokov v priebehu pozemkovej reformy administratívnymi zásahmi znížil počet mníchov v tibetských buddhistických kláštoroch o takmer 80%, z 80 tisíc na 17 tisíc a mnísi sa zapojili do poľnohospodárskej výroby (Wang 2002: 236; Čchen 2002: 29; De-le-ke 1998: 738-742).

Zhoršenie postavenie buddhistických kláštorov v Tibete bolo výsledkom rozdielnej interpretácie záruk poskytnutých v 17-bodovej dohode: podľa lhaskej vlády sa autonómny status týkal všetkých Tibeťanmi osídlených oblastí (t. j. nielen Centrálnemu Tibetu), naopak pekingská vláda chápala túto dohodu iba vo vzťahu k Centrálnemu Tibetu, podliehajúcemu politickému vplyvu lhaskej vlády, s ktorou bola dohoda podpísaná (Tsering Shakya 1999: 137). Čínska vláda v I. polovici 50. rokov aj v okrajových oblastiach Tibetu, Amde a Khame, postupovala zdržanlivo, ale od roku 1956 sa v Khame začal proces pozemkovej reformy a kolektívizácie. Tieto ekonomické reformy ohrozovali tradičné majetkové práva miestnych buddhistických kláštorov. Socialistické reformy prispeli k radikalizácii miestneho obyvateľstva a v okolí východotibetského Lithangu (*li thang*) vypukli prvé ozbrojené povstania proti čínskym úradom (Tsering Shakya 1999: 136-138; Craigová 1999: 65-66). Proti rýchlemu uskutočňovaniu pozemkovej reformy a kolektívizácii v tibetských oblastiach protestovali aj Tibeťania spolupracujúci s komunistickým režimom, ktorí si uvedomovali dôsledky hospodárskych reforiem na existenciu tibetského buddhizmu. Napríklad Šerab Gjamccho, predseda ČBA, na 3. zasadaní Celočínskeho zhromaždenia ľudových zástupcov v prvom funkčnom období v Pekingu v júni 1956 varoval pred pokusmi zapojiť tibetských mníchov do výrobného procesu a poľnohospodárskych prác a žiadal umožniť Tibeťanom finančne prispievať na náboženské aktivity kláštorov (MacInnis 1972: 222-223). O rok neskôr, v apríli 1957, na 4. zasadaní prvého Celočínskeho zhromaždenia ľudových zástupcov Šerab Gjamccho upozorňoval na vysoký stupeň religiozity obyvateľstva a sústredil sa na negatívne dôsledky kolektívizácie v tibetských oblastiach najmä vo vzťahu

---

<sup>119</sup> Vzhľadom na kľúčovú úlohu islámu pri vnímaní vlastnej etnickej a kultúrnej identity Chuejov štát do roku 1958 voči nim tiež uplatňoval zdržanlivejšiu náboženskú politiku, čo sa prejavilo napríklad tým, že pôda patriaca mešitám nebola skonfiškovaná a islámski duchovní sa nemuseli zapájať do pracovného procesu (Che 2004: 132-133).

ku kláštorným komunitám (Luo 2001: 150-152). Tieto realistické hlasy však v atmosfére postupnej radikalizácie vnútropolitického života nedokázali zastaviť eskalujúci konflikt.

Pre postavenie náboženských komunit v ČĽR v období rokov 1949-1957 je charakteristické, že legislatívny rámec ich pôsobenia sa opieral iba o stručné zmienky v ústave z roku 1954.<sup>120</sup> Navyše v podmienkach socialistického štátu boli aj tieto legislatívne záruky v praxi fakticky nevynútiteľné a rešpektovanie (či nerešpektovanie) náboženských slobôd nebolo výsledkom dodržiavania zákonov, ale odrážalo celkovú politickú klímu. Štát formálne vychádzal z princípu slobody vierovyznania (rovnako však zdôrazňoval aj slobodu šírenia ateistických myšlienok), ale hospodárske zmeny – najmä pozemková reforma – a ideologický boj proti prejavom feudalizmu, ktoré boli stotožňované aj s fungovaním náboženských inštitúcií a postavením náboženských predstaviteľov, výrazne obmedzili možnosti uplatňovania náboženských slobôd na individuálnej i kolektívnej báze. Napriek odlišným ideologickým východiskám v porovnaní s Čínskou republikou aj v období ČĽR nachádzame analogické vnímanie náboženstva politickými elitami: a) nový režim akceptoval existenciu niekoľkých (piatich) organizovaných náboženstiev, ktorým poskytoval formálnu legislatívnu ochranu a usiloval sa podriadiť si ich prostredníctvom inštitúcií vytvorených v I. polovici 50. rokov (náboženských asociácií a oddelení pre náboženské záležitosti), ktoré mali zabezpečiť lojalitu náboženských predstaviteľov; b) súčasťou diskusie o náboženstve bolo aj hľadanie deliacej čiary medzi tolerovanými formami a náboženskými „poverami”, ktoré treba odstrániť; c) náboženský život sa redukoval na vymedzené priestory (chrámy, kostoly, kláštory), v ktorých boli náboženské aktivity povolené (Bush 1970: 19).

Zásadný rozdiel v porovnaní s I. polovicou 20. storočia však bol v praktickej realizácii náboženskej politiky: v období Čínskej republiky nebola vláda schopná reálne uplatňovať zákony a nariadenia regulujúce život náboženských komunit, ale komunistické orgány sa od založenia ČĽR aktívne pustili do ich realizácie. Najmä hospodárske reformy (prerozdelenie pôdy) a dôraz na produkciu výrazne poznačili náboženský život čínskej sanghy a viedli k jej faktickej decimácii. Tibetská buddhistická komunita – rovnako ako Chuejovia – v rokoch 1949-1957

---

<sup>120</sup> Náboženský predstavitelia (napríklad Wu Jao-cung 吳耀宗, významný zástupca čínskych protestantov spolupracujúci s režimom) vyzývali v 50. rokoch vládu, aby vypracovala komplexnejšie zákonné normy a nariadenia, ktoré by upravovali postavenie náboženských spoločností, a tak jasnejšie definovali ich práva a povinnosti (Luo 2001: 136-137).

mala v náboženskej a národnostnej politike špecifické postavenie a štát do veľkej miery dodržiaval záruky obsiahnuté v ústave a ďalších dokumentoch (najmä v 17-bodovej dohode) s cieľom predchádzať konfliktu s tradičnými mocenskými elitami v Tibete, mníchmi a aristokraciou. Podobne ako v prípade čínskej sanghy, aj v Tibete rastúci konflikt medzi štátom a veriacimi vyvolali ekonomické opatrenia, ktoré sa v obmedzenej miere začali uplatňovať od roku 1956. V podmienkach centralizovaného socialistického štátu nebol dlhodobo udržateľný model rozličného prístupu k náboženstvu v provinciách osídlených väčšinovým, chanským, obyvateľstvom a v oblastiach s menšinovým, tibetským a chuejským, obyvateľstvom.



## RADIKALIZÁCIA POSTOJOV ŠTÁTU VOČI TIBETSKÉMU BUDDHIZMU (1958-1976)

Výrazné zmeny v postavení tibetských buddhistických komunít a náboženských inštitúcií sa začali roku 1958 a boli dôsledkom radikalizácie vnútropolitického života v Číne v období tzv. „veľkého skoku vpred“ (1958-1960) iniciovaného radikálnym ľavicovým krídlom reprezentovaným Mao Ce-tungom (Spence 1990: 574-583). Táto politická stratégia, ktorú Mao vytýčil vo februári 1958 a Ústredný výbor KSČ ju schválil v máji, sa primárne zameriavala na hospodársku politiku: zvyšovanie priemyselnej produkcie a zakladanie „ľudových komún“ (čín. *žen-min kung-še* 人民公社), ale posilnenie ultraľavicových síl v čínskom vedení znamenalo aj názory o národnostnej a náboženskej politike, ktoré sa tiež zradikalizovali. V rámci kampane proti „pravičiarom“ a hnutia za socialistickú výchovu (čín. *še-chuej-ču-i t'iao-jü jün-tung* 社会主义教育运动) sa kritika ideológov režimu zamerala aj na náboženských predstaviteľov. Stranické dokumenty – s výnimkou malého počtu „pokrokových síl“ – označili náboženských predstaviteľov za reprezentantov národnej buržoázie, stavajúcich sa proti KSČ a odmietajúcich socializmus, za reakčné sily reprezentujúce záujmy imperializmu a Kuo-min-tangu. Náboženstvo bolo vyhlásené za ideológiu buržoáznej triedy, prekážku rozvoja socialistickej výroby a cieľom náboženskej politiky sa stala postupná likvidácia náboženstva (Che 2004: 110). Negatívne ideologické nálepky, ktorými bolo náboženstvo označené, zhoršili postavenie jednotlivých náboženských komunít v Číne, ktorých náboženský život bol výrazne obmedzený a redukovaný už aj v predchádzajúcom období (ako som uviedol v predošlej kapitole na príklade čínskych buddhistov), hoci v diskurze o náboženskej politike vtedy ešte prevládala tolerantnejší postoj. Zmena politickej línie sa prejavila aj v radikálnej protináboženskej kritike a propagande, ktorá sa rozpútala v čínskych médiách: náboženstvo bolo kritizované, že šíri fatalistické a pesimistické myšlienky, presadzuje osobnú spásu na úkor kolektívu, šíri náboženské poverby ako prekážku technického pokroku, potláča práva žien či narúša jednotu a solidaritu medzi etnikami žijúcimi v ČLR (Liang 1964: 242-247)<sup>121</sup> a takisto sa zintenzívnila ideologická prevýchova mníchov (Welch 1972: 88).

---

<sup>121</sup> V tibetskej tlači bol za reakcionára označený aj samotný Buddha (Craigová 1999: 87).

Politika veľkého skoku vpred definitívne ukončila obdobie tolerantného prístupu k tibetskému buddhizmu. V lete roku 1958 začali čínske orgány v celej Číne (s výnimkou Centrálného Tibetu) kampaň za zakladanie „ľudových komún“, ktorá výrazne zhoršila postavenie tibetských buddhistických kláštorov v oblastiach Amda a Khamu, keďže súčasťou týchto pracovných kolektívov sa mali stať aj mnísi. Kampaň vyvolala odpor tibetského obyvateľstva, ktoré hospodárske reformy vnímalo ako útok na samotnú podstatu inštitucionalizovanej podoby tibetského buddhizmu a rozpútalo sa rozsiahle ozbrojené povstanie (Tsering Shakya 1999: 139-142; Dawa Norbu 2001: 217-219). Ozbrojené konflikty v tibetských oblastiach poznamenali náboženský život:

*„Počas hlavného povstania, asi v treťom mesiaci roku 1958, zatkli Vševedúceho rinpoče [6. džamjang žäpu]. Hovorili, že ho zatkli, lebo je vodcom povstaleckej armády. Nato asi v 10. deň 5. mesiaca uväznili v priestoroch kláštora všetkých ľudí z hlavného labrangského úradu.<sup>122</sup> Vtedy všetkých mníchov zavreli do šiestich či siedmich veľkých sídiel tulkuov. Bolo to vtedy, keď na rôznych miestach vypukli prudké povstania proti komunistom. (...) Po celé leto prebiehali všade v Amčhog,<sup>123</sup> Thewo<sup>124</sup> a ďalších miestach prudké boje proti komunistom. Na jeseň toho roku boje ustali a veľa ľudí bolo uväznených. (...) Denne v kláštore zatkli viac ako pätnásť-dvadsať ľudí, často štyridsať-päťdesiat. Komunisti tvrdili, že mnísi proti nim vystupovali a ukrývali povstalcov. Kláštor mal dokonca byť centrom povstania. To vysvetľuje, prečo toľko mníchov taký dlhý čas zatykali. (...) V jednotlivých chrámoch ustanovili jedného alebo dvoch správcov. Z chrámu božstva Hajagrívu, Avalókitéšvaru, z chrámu - stúpy Gungthang a ďalších zobrali sochy, texty a maľby a odviezli ich do Číny. Potom stúpu spálili aj s tým, čo v nej zostalo. (...) Bolo zakázané chrámy znova vystavať, a tak zostali spustošené. (...) Väčšinu mníchov zatkli a previezli do Lančou.<sup>125</sup> Mníchov odvážali aj na miesto zvané Jäminžän.<sup>126</sup> (...) Nevedeli sme, čo sa s nimi deje. Asi po roku niektorých z nich po jednom alebo*

<sup>122</sup> Tib. jig cchang – hlavný administratívny orgán v Labrangu pred rokom 1949.

<sup>123</sup> A mčhog – kláštor a osada v Amde, asi 60 km na juh od Labrangu.

<sup>124</sup> The bo – mestečko asi 150 km na juhovýchod od Labrangu.

<sup>125</sup> Hlavné mesto provincie Kan-su.

<sup>126</sup> Jas min žan - pravdepodobne okres Jü-men 玉门县 v severozápadnej časti provincie Kan-su.

*po dvoch prepúšťali z väzenia. Keď sa vrátili do Labrangu, človek mal pocit, že tie ich telá ani nie sú ľudské. Hovorí sa, že vtedy zomrelo veľa z tých, ktorí stavali železnicu a upravovali pre ňu povrch zeme. Ale najviac úmrtí spôsobil hladomor.”<sup>127</sup>*

Porážka povstania<sup>128</sup> znamenala začiatok prvej fázy deštrukcie tibetských buddhistických kláštorov, keďže štátne orgány označili kláštory za jedno z centier protičínskeho odporu (Mao 2001: 203).<sup>129</sup> V decembri 1958 schválil Ústredný výbor KSC „Správu o súčasných problémoch pri činnosti, týkajúcej sa islámu a tibetského buddhizmu” (čín. *Kuan-jü tang-čchien i-s'-lan-t'iao la-ma-t'iao kung-cuo wen-tchi te pao-kao* 关于当前伊斯兰教喇嘛教工作问题的报告) vypracovanú Štátnym výborom pre záležitosti národnostných menšín (Čchen 2002: 26).<sup>130</sup> Dokument predstavoval administratívne potvrdenie procesu „demokratickej reformy náboženského systému” (čín. *cung-t'iao č'-tu min-ču kaj-ke* 宗教制度民主改革), týmto termínom oficiálne miesta označovali postupnú likvidáciu náboženstva v chuejských a tibetských oblastiach<sup>131</sup> odštartovanú v lete. „Demokratická reforma” sa v prípade tibetského buddhizmu sústredila na päť základných úloh: 1) odstrániť feudálne privilégiá kláštorov, t. j. súdne právomoci vysokých tulkuov, menovanie náčelníkov tibetských klanov, vytváranie ozbrojených zložiek; 2) zrušiť feudálny systém vykorisťovania, t. j. konfiškácia pôdy, lesov a ďalšieho nehnuteľného majetku vrátane stád hospodárskych zvierat, zrušenie systému vyberania daní kláštormi; 3) zákaz zasahovania kláštorov do hospodárskej produkcie, šlo najmä o obmedzenie

<sup>127</sup> Svedectvo staršieho, vyše 70-ročného mnicha bolo získané v lete roku 2001.

<sup>128</sup> Oficiálne čínske dokumenty potlačenie tibetského povstania označujú ako „protifeudálne hnutie” (čín. *fan feng-t'ien jün-tung* 反封建运动).

<sup>129</sup> Rozsah perzekúcií ilustruje situácia v Labrangu, kde roku 1958 bolo z 23 významných tulkuov kláštora 15 uväznených (z toho siedmi po krátkej dobe vo väzení zomreli), šiesti skončili v pracovných táboroch, alebo pracovali v komúnach na vidieku, jeden utiekol do Indie a osud jedného nie je jasný (Ča-ča 2000). Fyzicky pracovať musel aj vtedy 10-ročný džamjang žäpa. Stručný opis uväznenia a pobytu vo väzení vtedajšieho druhého najvyššieho tulkua Labrangu, 6. gungthanga Džigme Tänpä Wangčhuga (*džigs med bstan pa'i dbang phjug*, 1926-2000) pozri Wang 1997: 91-112.

<sup>130</sup> Už v auguste 1958 Oddelenie jednotného frontu vypracovalo dokument vychádzajúci z rovnakých princípov a stanovujúci podobné ciele náboženskej politiky, ktorý sa však zameriaval iba na islám (Luo 2001: 174-177).

<sup>131</sup> Okrem Centrálného Tibetu, ktorý si vďaka zárukám 17-bodovej dohody ešte zachovával istý stupeň samosprávy.

prijímania finančných darov od veriacich; 4) zákaz nútiť mladých laikov, aby vstúpili do kláštora, ďalej umožniť mníchom zriecť sa mníšskych sľubov; 5) zrušiť feudálnu správu kláštorov, t. j. nahradiť tradičné správne orgány tzv. Výbormi pre demokratickú správu kláštora (čín. *s'-jüan min-ču kuan-li wej-jüan-chuej* 寺院民主管理委员会, tib. *dgon pa'i do dam u yon lhan khang*), ktorých členmi sa mali stať mnísi lojálni k čínskej vláde a odsúhlasení miestnymi oddeleniami pre náboženské záležitosti (Kung 2003: 175-176; Wang 2002: 237). Tieto zmeny predstavovali výrazný zásah do tradičnej autonómie tibetských kláštorných inštitúcií. Socialistický štát rezignoval na relatívne tolerantnú politiku a po ozbrojených nepokojoch sa rozhodol presadiť svoju autoritu aj v tých oblastiach (ekonomika, príjmy kláštorov, súdna moc, politická moc na lokálnej úrovni), ktoré až do roku 1958 v Amde a v Khame spadali do právomocí tradičných autorít, vysokých buddhistických tulkuov a klanových náčelníkov.

Protináboženská kampaň a násilné zakladanie „ľudových komún“ v Amde a v Khame v priebehu roku 1958 vyvolali rozsiahlu migráciu Tibetánov z okrajových oblastí Tibetu do okolia Lhasy (Dawa Norbu 2001: 214-224), kde sa tento proces ešte nezačal. Príchod Khampov a Amdovanov zradikalizoval protičínske nálady v Centrálnom Tibete a v jeho južnej časti vyvolal ozbrojený boj proti čínskym administratívnym a vojenským predstaviteľom. Tento vývoj napokon v marci 1959 vyústil v Lhase do masových protičínskych demonštrácií, ktoré boli potlačené čínskou armádou (Tsering Shakya 1999: 185-200). 14. dalajlama – spolu s tisíckami buddhistických mníchov a tibetských laikov – utiekol do emigrácie v Indii a v Centrálnom Tibete sa skončila etapa koexistencie tradičného spoločensko-politického modelu s novým socialistickým režimom. Pekingská vláda sa v reakcii na odpor povstalcov a útek dalajlamu do exilu zriekla záväzkov 17-bodovej zmluvy aj Maoovo prísľubu z februára 1957 šesť rokov nerealizovať v Centrálnom Tibete nijaké zásadné reformy (Mao 2001: 203-204; Kol. 1995: 96-97). Už koncom marca 1959 Ústredný výbor KĽK schválil „Smernicu o politických opatreniach na uskutočnenie demokratických reforiem v Tibete v období potlačenia vzbury“ (čín. *Kuan-jü caj Si-cang pching-si pchan-luan čung š'-sing min-ču kaj-ke te žuo-kan čeng-cche te č'-š'* 关于在西藏平息叛乱中实行民主改革的若干政策的指示) (Tiang 1996: 104-105; Li 2003: 62-63). V dokumente KĽK vytýčila dve hlavné oblasti „demokratických reforiem“: na jednej strane to boli hospodárske reformy v roľníckych a nomádskych oblastiach (pozemková reforma, kolektivizácia, zakladanie komún) a na druhej strane reformy buddhistických kláštorov, kde sa opakovali ciele spomínané už vo vyššie uvedenom dokumente z decembra 1958, reagujúcim na situáciu v Amde a v Khame. Smernica kládla dôraz na odľuku náboženstva od štátu a zároveň upozorňovala, že treba rozlišovať medzi kláštormi, ktoré sa zapojili do protičínskych aktivít a tými, ktoré si zachovali neutralitu. V Centrálnom Tibete sa kampaň

uskutočňovala pod heslom „tri proti a tri vystavenia [úctu]“ (*san fan san suan* 三反三算): proti vzbure, proti zotročeniu, proti feudálnym privilégiám a vystavenie účtu za politické prenasledovanie, triedny útlak a ekonomické vykorisťovanie (Wang 2002: 238; Che 2004: 137). Centrálna vláda sa rozhodla rezignovať na spoluprácu s tradičnými tibetskými elitami – buddhistickým hodnostármi a aristokraciou, a tieto sa stali objektom triedneho boja odsúdeným na likvidáciu. Kampaň za uskutočnenie „demokratickej reformy“ predstavuje medzník v novodobých dejinách Tibetu: tradičný politický systém bol nahradený čínskymi administratívno-správnymi orgánmi, pôda patriaca tibetskej vláde, aristokratickým rodinám a kláštorom bola skonfiškovaná a tibetský ekonomický model vystriedalo čínske plánované hospodárstvo. V Centrálnom Tibete sa tak začali zavádzať hospodárske a politické reformy, ktoré sa v iných oblastiach Číny uplatňovali už od začiatku 50. rokov.

Čínski autori aj v súčasnosti uvádzajú, že uskutočnenie „demokratických reforiem“ v oblastiach osídlených Tibetanmi bolo v zásade správne, hoci konštatujú „ľavicové chyby“: napríklad nerozlišovanie medzi lojálnymi a nelojálnymi mníchmi, medzi kláštormi, ktoré sa aktívne zapojili do protičínskych nepokojov a tými, ktoré si zachovali neutrálny postoj, ako aj príliš veľkú redukciu počtu mníchov (Tiang 1996: 105; Li 2003: 64; Cch'-wang 2001: 168). Iný pohľad na tieto udalosti sprostredkávajú tibetské svedectvá.<sup>132</sup> Komplexný dopad demokratických reforiem na tibetské obyvateľstvo ponúka obsiahla petícia 10. pančhenlamu Čhökji Gjalchhāna,<sup>133</sup> vypracovaná pre vysokých straníckych a štátnych funkcionárov v máji 1962 na základe jeho cesty po Centrálnom Tibete a okrajových oblastiach osídlených Tibetanmi.<sup>134</sup> Text petície veľmi kriticky hodnotí ekonomicko-sociálny dopad kampane na životnú úroveň Tibetanov a všima si aj postavenie náboženstva. Pančhenlama kritizoval rozsiahle ničenie kláštorov, násilné vysídľovanie mníchov a personálne obsadenie

<sup>132</sup> Ďalšie svedectvá pozri Craigová 1999: 88-92.

<sup>133</sup> Po úteku 14. dalajlamu do Indie sa 10. pančhenlama stal najvýznamnejšou buddhistickou autoritou v Tibete. Dlhé roky bol lojálny k čínskej vláde (napríklad v decembri 1959 na Celočínskom zhromaždení ľudových zástupcov ešte obhajoval „demokratické reformy“ v Tibete – pozri Luo 2001: 202-204) a tá sa ho usilovala inštrumentalizovať na presadenie vlastnej politiky v Tibete. Tibetské obyvateľstvo ho sprvu odmietalo, keďže bol intronizovaný mimo Centrálného Tibetu a bez súhlasu dalajlamu (ten jeho výber akceptoval až pod tlakom Číňanov roku 1951) a býval hanlivo označovaný ako „Maov pančhen“ (Craigová 1999: 76). Paradoxne, po roku 1961 patril k najväčším kritikom pekingskej vlády a maoistickej politiky.

<sup>134</sup> Bližšie sa o okolnostiach vzniku petície zmienime nižšie. Jej text bol až do polovice 90. rokov, keď bol publikovaný v Londýne (Anon. 1997), známy iba z krátkych úryvkov.

Výborov pre demokratickú správu kláštora, prerušenie tradičného kláštorného systému vzdelávania (Anon. 1997: 51, 53-55). 10. pančhenlama konštatoval, že v Centrálnom Tibete po „demokratickej reforme“ zostalo z 2 500 kláštorov iba 70 a vyše 90% mníchov muselo opustiť kláštory, kde ostalo len 7 tisíc mníchov.<sup>135</sup> Navyše aj tie kláštory, ktoré sa podarilo zachovať, neplnili svoje náboženské funkcie (Anon. 1997: 52). Situácia v Amde a v Khome bola podľa 10. pančhenlamu ešte horšia, keďže počet kláštorov sa znížil o 98-99% a zvyšné kláštory po administratívnych zásahoch namierených najmä proti starším, vzdelaným mníchom nespĺňali kritériá, aby ešte mohli byť označované za fungujúce kláštory, keďže v nich neprebíhala výučba a liturgia (Anon. 1997: 104-105). Pre pančhenlamu predstavovala protináboženská kampaň ohrozenie samotnej identity Tibetanov. Rozčarovanie 10. pančhenlamu z dôsledkov „demokratickej reformy“ dokumentuje aj jeho citát: *„V Tibete v minulosti existovala iba sloboda vyznávať náboženstvo, neexistovala sloboda nevyznávať náboženstvo. Po demokratickej reforme máme dostatok slobody nevyznávať náboženstvo, ale neexistuje sloboda vyznávať náboženstvo, respektíve je jej iba veľmi málo“* (Anon. 1997: 58). „Demokratické reformy“ tak začali proces postupnej likvidácie inštitucionalizovaného náboženstva v Tibete reprezentovaného rozsiahlou sieťou kláštorov, zohrávajúcich v náboženskom živote Tibetanov kľúčovú úlohu. Náboženský predstavitelia predstavovali pre komunistický režim hlavnú prekážku spoločenských a ekonomických zmien, ktoré sa chystali uskutočniť, a preto bolo potrebné vykoreniť dominanciu náboženstva v živote Tibetanov. Rola náboženských autorít bola marginalizovaná, ale individuálne náboženské praktiky laikov boli naďalej tolerované (Tsering Shakya 1999: 288). Podľa tibetského exilového historika Tseringa Shakyu táto kampaň naštrbila tibetsko-čínske vzťahy viac ako samotná porážka povstania v Lhase v marci 1959 a *„zrušenie ekonomickej mocenskej základne kláštorov bolo najvýznamnejšou sociálnou a politickou udalosťou v dejinách Tibetu od príchodu buddhizmu [v 7. storočí]“* (Tsering Shakya 1999: 254).

Kampaň uskutočňovania „demokratickej reformy“ bola ukončená roku 1960 (Kung 2003: 178). Vďaka jej rýchlemu priebehu sa podarilo naplniť ciele a odstaviť od politického a ekonomického vplyvu tradičné tibetské svetské i buddhistické elity. Roku 1960 zároveň došlo ku krátkemu obdobiu uvoľnenia a liberálnejšej politiky, keď sa centrálna vláda pokúsila korigovať maoistickú politiku uplatňovanú v rokoch 1958-

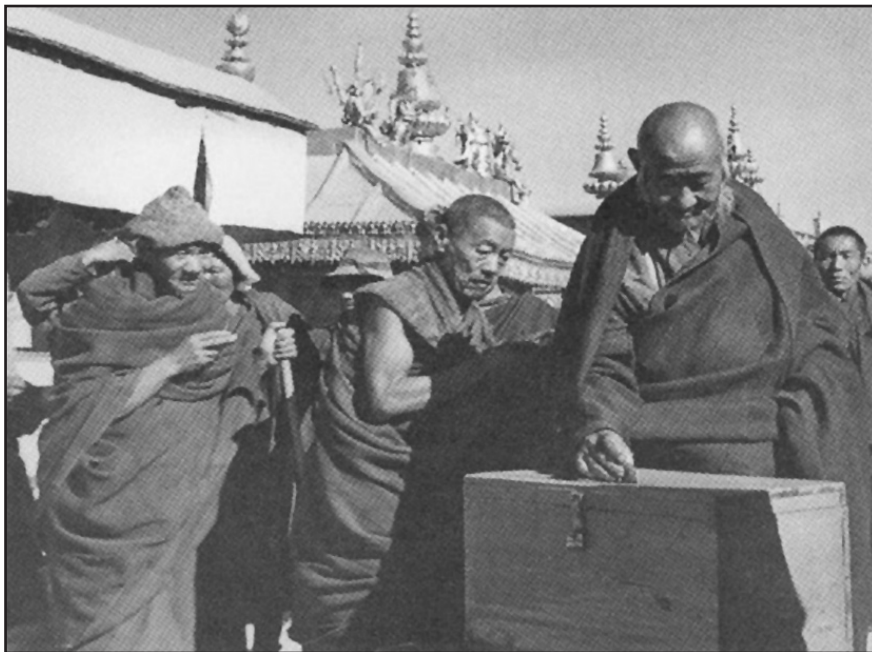
<sup>135</sup> V období pred rokom 1959 žilo podľa čínskych údajov v Centrálnom Tibete 110 tisíc mníchov a mníšok (napr. Mao 2001: 14). Rýchly postup reforiem dokumentuje aj Mao výtrok z polovice mája 1959, keď konštatoval, že do pracovného procesu sa už zapojilo 90% mníchov (Mao 2001: 204).

1959. Tieto korekcie presadzovalo pragmatickejšie krídlo KSC, reprezentované prezidentom Liou Šao-čchim a Teng Siao-pchingom 邓小平 (1904-1997), ktoré zvädzalo vnútrostranícky zápas s radikálnou ľavicovou skupinou vedenou Mao Ce-tungom a ministrom obrany Lin Piaom 林彪 (1907-1971). Cieľom týchto náprav bolo v prvom rade riešenie katastrofálnych ekonomických dopadov veľkého skoku vpred.<sup>136</sup> Celkové uvoľnenie vnútro politickej atmosféry však poznačilo aj uplatňovanie náboženskej politiky. Diskusie o nedostatkoch náboženskej politiky spôsobených „ľavicovými chybami“ sa začali vo februári 1960 na 6. celoštátnej konferencii o činnosti v oblasti náboženstva (Che 2004: 140-141), po ktorej nasledovali ďalšie konferencie kádrov zodpovedných za národnostnú a náboženskú politiku na provinčnej a regionálnej úrovni (Kol. 1999: 1735). Radikálnu protináboženskú rétoriku rokov 1958-1959 nahradili tradičné floskuly o piatich charakteristikách náboženstva a zdôrazňovanie slobody vierovyznania, ktoré určovali tón diskusií o náboženstve v I. polovici 50. rokov. Premiér Čou En-laj v apríli 1962 na zasadaní Čínskeho ľudového politického poradného zhromaždenia vystúpil s prejavom, v ktorom konštatoval chyby a nedostatky v náboženskej politike koncom 50. rokov a vyzval, aby sa rešpektovali názory a stanoviská náboženských predstaviteľov (Kung 2003: 179).

Zmenená politická situácia sa odrazila aj v Tibete. Centrálna vláda v apríli 1961 schválila „Smernicu o základných princípoch práce v Tibete“ (čín. *Kuan-jü Si-cang kung-cuo fang-čen te č'-š'* 关于西藏工作方针的指示) (Kol. 1995: 136-137; Li 2003: 65), reagujúcu okrem iného na stretnutie 10. pančhenlamu s Maom a ďalšími vysokými štátnymi a straníckymi predstaviteľmi v Pekingu v januári 1961 (Tsering Shakya 1999: 265; Mao 2001: 213-220),<sup>137</sup> kde pančhenlama prezentoval svoje kritické stanoviská, ktoré vychádzali z jeho cesty po viacerých oblastiach osídlených Tibetčanmi, a neskôr ich sumarizoval vo vyššie spomínanej

<sup>136</sup> Počas hladomoru v rokoch 1959-1962 v Číne podľa odhadov zahynulo 20 milión ľudí (Spence 1990: 583). O zlej situácii v zásobovaní potravinami písal aj 10. pančhenlama v petícii (Anon. 1997: 112-113).

<sup>137</sup> Pri tejto príležitosti stručne priznal bližšie nešpecifikované „ľavicové chyby“ aj Mao, preňho však boli len nevyhnutnou súčasťou boja proti „pravičiarom“. Zároveň však s uspokojením konštatoval radikálne zníženie počtu mníchov a ich nasadenie v pracovnom procese (Mao 2001: 213-214).



Obr. 6: Uplatňovanie politických práv a náboženských slobôd tibetských mníchov v dobovej propagande – mnísi z lhaského chrámu Džokhang roku 1963 volia zástupcov do provinčného zhromaždenia (foto: Liao – Zhang 1999: 28).



petícii, ktorú napokon 18. mája 1962 odovzdal premiérovi Čou En-lajovi (Tsering Shakya 1999: 272). „Smernica o základných princípoch práce v Tibete” reviduje ciele procesu „demokratickej reformy” a sústreďuje sa najmä na ekonomické otázky (dočasné zastavenie pozemkovej reformy, kolektivizácie a zakladania komún). Náboženstvo sa spomína iba okrajovo: dokument nabáda k väčšej opatrnosti a trpezlivosti vo vzťahu k tibetskému náboženstvu a vyzýva zachovať niektoré kláštory, v ktorých by žili mnísi a nemuseli by sa zúčastňovať manuálnej práce (Kol. 1995: 137; Tsering Shakya 1999: 265). Predmetom diskusií o náboženskej politike voči tibetskému buddhizmu sa stal najmä počet mníchov v kláštoroch, ktorí z hľadiska zachovania tibetskej buddhistickej tradície zohrávali kľúčovú úlohu, ale z pohľadu komunistických orgánov predstavovali neproduktívnu skupinu obyvateľstva (navyše oveľa početnejšiu ako v čínskej buddhistickej tradícii). Pri stretnutí s pančhenlamom v januári 1961 Mao navrhol, aby v kláštoroch ostalo niekoľko tisíc mníchov, ktorí by sa mali venovať štúdiu buddhistických textov, ale aj štúdiu politiky a prírodných vied (Mao 2001: 215).<sup>138</sup> Po ekonomických reformách a drastickom znížení počtu tibetských mníchov kláštory už nemohli spĺňať tradičné funkcie. V reakcii na kritiku 10. pančhenlamu a ďalších prominentných Tibeťanov – Šerab Gjamcho predniesol v apríli 1962 na celoštátnej konferencii o práci v oblasti národnostnej politiky mimoriadne kritický prejav, v ktorom zaútočil na národnostnú a náboženskú politiku KSC a chyby niektorých komunistických funkcionárov prirovnal ku skorumpovanej politike Kuo-min-tangu v období Čínskej republiky (Tsering Shakya 1999: 270) – sa čínske vedenie pokúšalo nájsť prijateľný kompromis. Ako však dokumentuje článok Čang Ťing-wua 张经武 (1906-1971), najvyššieho zástupcu centrálnej vlády v Tibete, čínske úrady boli ochotné pristúpiť iba na čiastkové ústupky (financovanie mladých a starých mníchov), ale neboli pripravené zriecť sa základných princípov náboženskej politiky: fyzická práca mníchov, nové správne orgány v kláštoroch, konfiškácia majetku kláštorov a tulkuov (Tsering Shakya 1999: 268).

Diskusie o náboženskej politike a vplyv 10. pančhenlamu prispeli k uvoľneniu náboženskej situácie v tibetských oblastiach a zlepšeniu postavenia buddhistických kláštorov. Tento proces, ktorý Tibeťania označujú termínom „otváranie dverí náboženstva” (čhō go che, *chos sgo phje*), priniesol limitovanú obnovu kláštorov. Čiastočné zlepšenie situácie uvádza aj petícia 10. pančhenlamu,

<sup>138</sup> V lete roku 1962 v reakcii na pančhenlamovu petíciu predstavitelia čínskej vlády súhlasili s tým, aby v Tibete na trovy štátu pôsobilo 5 tisíc mníchov (Tsering Shakya 1999: 273).

podľa ktorej po roku 1961 došlo k rekonštrukcii niektorých kláštorov, obnove systému tradičného kláštorného vzdelávania a úrady v menšej miere zasahovali do fungovania kláštorov. Zároveň však pančhenlama konštatoval, že tieto čiastočné nápravy sú nedostatočné (Anon. 1997: 86-87). Napríklad do kláštora Labrang sa po roku 1961 vrátilo takmer 1200 mníchov, čo predstavovalo tretinu pôvodného počtu spreď roku 1958. Po „demokratickej reforme“ v ňom ostalo iba 400 mníchov a náboženský život sa fakticky zastavil až do roku 1961. Celkovo v Tibetskom autonómnom kraji Kanan 甘南, na území ktorého sa nachádza aj kláštor Labrang, žilo začiatkom 50. rokov takmer 17 tisíc mníchov, po uskutočnení demokratických reforií ich ostalo iba 600 a začiatkom 60. rokov sa ich počet zvýšil na 4 tisíc, počet kláštorov sa zo 369 (začiatok 50. rokov) znížil na 8 (1959) a následne sa zvýšil na 107 (1962) (Anon. 1994b: 53-54; Kol. 1999: 1734-1736).<sup>139</sup> Krátke obdobie uvoľnenia umožnilo čiastočne zastaviť proces likvidácie náboženstva v Tibete, kláštory v redukovanej podobe začali opäť fungovať a tradičné náboženské sviatky boli obnovené.

Maova vízia neustále prebiehajúceho triedneho boja sa začala opäť presadzovať po jeho prejave na plenárnom zasadaní Ústredného výboru KSCĽ v septembri 1962, v ktorej vyzýval na zostrenie triedneho boja a zdôrazňoval potrebu hnutia za socialistickú výchovu (Luo 1991: 145; Spence 1990: 592-593). Nasledujúci rok Mao inicioval kampaň proti náboženským „poverám“ (Welch 1972: 356-357). Návrat diskusie o „poverách“ v období posilňovania ultraľavicového krídla viedol k tomu, že definícia náboženských „povier“ sa rozšírila aj na tie náboženské aktivity, ktoré boli v minulosti tolerované a postupne dochádzalo k stotožňovaniu náboženstva s „poverami“, ktoré v socialistickej spoločnosti už nemali mať miesto (Welch 1972: 351-352). Oblasť náboženskej a národnostnej politiky sa stala predmetom ideologického konfliktu medzi maoistickým a umierneným krídlom KSCĽ. V rokoch 1963-1964 bol kritike podrobený Li Wej-chan 李维汉 (1896-1984) (Luo 1991: 145), riaditeľ Oddelenia jednotného frontu Ústredného výboru KSCĽ, ktorý zastával tolerantnejšie názory a zohrával významnú úlohu špeciálne pri formulovaní politiky voči Tibetu.<sup>140</sup> Na konferencii o náboženskej práci na prelome rokov 1962-1963 sa začali presadzovať radikálne názory zdôrazňujúce potrebu zintenzívnenia triedneho

---

<sup>139</sup> Podobný vývoj prebehol aj v susednej, Tibeťanmi osídlenej provincii Čching-chaj: 1957 – 618 tibetských buddhistických kláštorov, 1959 – 11, 1961 – 137 (Lej 2000: 426).

<sup>140</sup> Li Wej-chana kritizovali aj za to, že umožnil 10. pančhenlamovi a Šerabovi Gjamcchovi kriticky sa vyjadrovať o dôsledkoch čínskej politiky v Tibete, najmä vo vzťahu k tibetskému buddhizmu (Tsering Shakya 1999: 291).

boja v náboženských kruhoch, v ktorých prevládajú protikomunistické a nepriateľské sily odmietajúce „demokratickú reformu“ (Kung 2003: 182-183; Che 2004: 111-112). Jedným z hesiel tohto procesu sa stala úloha pre členov KSC zlikvidovať náboženstvo (Luo 1991: 145). Krátke obdobie uvoľnenia v rokoch 1960-1962 vystriedala ďalšia ideologická kampaň, ktorej objektom sa stali aj predstavitelia jednotlivých náboženstiev. Náboženstvo, ako relikť minulosti, muselo počas hnutia za socialistickú výchovu ustúpiť novej ideológii.

Ďalšia zmena kurzu náboženskej politiky v priebehu niekoľkých rokov negatívne ovplyvnila aj postavenie tibetského buddhizmu. V rámci tézy o zostrovaní triedneho boja sa štátne orgány usilovali uplatňovať triedne kritériá aj voči tibetským mníchom: 5% mníchov (tulkuov a buddhistických hodnostárov) bolo onálepkovaných ako reprezentanti vykorisťovateľskej triedy, „triedni nepriatelia“ a mali sa stať predmetom kritiky zvyšnej časti mnišskej komunity, ktorá reprezentovala nemajetné a vykorisťované vrstvy (Tsering Shakya 1999: 295). Marxistická schéma o neustále prebiehajúcim triednom boji vniesla do mnišských komunit a medzi Tibeťanov, tradične rešpektujúcich náboženské authority, nové konflikty a napätia. Zmena politickej línie v centrálnej vláde ovplyvnila aj status dvoch najvýznamnejších reprezentantov tibetských záujmov: na jeseň roku 1964 sa začala politická kampaň proti 10. pančhenlamovi, ktorý bol označený za nepriateľa socializmu, vlasti a reprezentanta vykorisťovateľskej triedy (Tsering Shakya 1999: 297). Kritické postoje 10. pančhenlamu, ktoré prezentoval na osobných stretnutiach s čínskymi lídrami a vo vyššie spomínanej petícii, sa obrátilo proti nemu.<sup>141</sup> Bol odvolaný z viacerých významných pozícií, ktoré zastával a po roku 1965 sa ocitol v domácom väzení. Kritika sa spustila aj proti Šerabovi Gjamcchovi, ktorý takisto prišiel o svoje funkcie a politický vplyv (Anon. 1997: 139-140)<sup>142</sup> a neskôr bol počas kultúrnej revolúcie prenasledovaný. Oslabenie vplyvu 10. pančhenlamu a Šeraba Gjamccha a presadzovanie maoistickej politiky viedli roku 1964 k ďalším administratívnym zásahom do náboženského života, k opätovnej redukcii mnišských komunit a k zatváraní kláštorov (Tsering Shakya 1999: 301).

Kultúrna revolúcia, ktorá sa začala v máji 1966, vyostřila konflikt medzi maoistickým krídlom, ktoré politickému životu v Číne dominovalo až do smrti Mao Ce-tunga v septembri 1976, a pragmatickejšími členmi vedenia KSC, ktorí boli

<sup>141</sup> Mao vraj označil pančhenlamovu petíciu za „otrávený šíp vystrelený na [komunistickú] stranu“ (Anon. 1997: xx).

<sup>142</sup> Okrem funkcie predsedu ČBA a riaditeľa Čínskeho buddhistického inštitútu v rokoch 1949-1964 zároveň zastával post viceguvernéra provincie Čching-chaj.

v tomto období takisto prenasledovaní (Liou Šao-čchi, Teng Siao-pching a ďalší). Kultúrna revolúcia rozvrátila čínsky politický a hospodársky systém a tragicky zasiahla do života rozličných sociálnych vrstiev a etnických skupín. Problematika náboženskej a národnostnej politiky sa takisto stala predmetom kritiky protagonistov tejto politickej kampane. Pre zástancov radikálnych názorov dominujúcej maoistickej skupiny<sup>143</sup> predstavovalo náboženstvo „ópium ľudstva“, ktoré treba bezpodmienečne zlikvidovať. Tolerantné postoje k náboženstvu jednotlivých orgánov a komunistických predstaviteľov v minulosti sa stali predmetom kritiky.<sup>144</sup> Maoistická skupina zaútočila na Oddelenie jednotného frontu a jeho pracovníkov označila za reakcionárov, ktorí kráčajú cestou kapitulacionizmu (čín. *tchou-siang-ču-i* 投降主义) a revizionizmu (čín. *siou-čeng-ču-i* 修正主义), t. j. nestoja na marxistických – v maoistickej interpretácii – pozíciách a podliehajú sovietskemu modelu budovania komunizmu (Che 2004: 114). Počas kultúrnej revolúcie boli jeho zamestnanci – ako aj iné kádre zaoberajúce sa národnostnou a náboženskou politikou – prenasledovaní a tento orgán, podobne ako administratívne štruktúry oddelenia pre náboženské záležitosti či ČBA (rovnako ako ostatné náboženské združenia), prestali fungovať (Welch 1972: 350; Krause 2005: 224). Oficiálnou politikou sa stala likvidácia náboženstva ako prežitku minulosti.<sup>145</sup> Protináboženská politika sa stala súčasťou kampane proti „štyrom starým“ (čín. *s'-t'iou* 四旧), proti starému mysleniu, kultúre, zvykom a obyčajom, a jej prirodzeným objektom sa stali náboženské inštitúcie a náboženský predstavitelia reprezentujúci predkomunistické tradície (Che 2004: 143). V rámci kampane bolo zničených množstvo chrámov a kláštorov,<sup>146</sup> sakrálnych predmetov a náboženský predstavitelia boli kritizovaní a ponižovaní na masových zhromaždeniach. Zvyšky

<sup>143</sup> Čínske materiály z presadzovania radikálnych názorov obviňujú Maovu manželku Ťiang Čching 江青 (1914-1991) a Lin Piaa (Luo 1991: 145; Che 2004: 114). Samotný Mao Ce-tung, *spiritus agens* kultúrnej revolúcie, je zatiaľ ušetrený kritiky.

<sup>144</sup> Súčasťou kritiky proti vtedajšiemu prezidentovi Liou Šao-čchiovovi bolo aj to, že sa k náboženstvu staval pozitívne a tento postoj bol označený ako revizionistický (Welch 1972: 344).

<sup>145</sup> Predstavitelia maoistického vedenia sa odvolávali na príklad Albánska, kde v rokoch 1966-1967 prebiehala intenzívna kampaň proti islámu a v októbri 1967 albánski predstavitelia oznámili, že Albánsko sa stalo prvou ateistickou krajinou na svete (Che 2004: 114-115).

<sup>146</sup> Podľa prieskumu uskutočneného čínskymi úradmi v októbri 1966 v dvadsiatich piatich čínskych mestách, bolo počas kultúrnej revolúcie zničených 754 z celkového počtu 822 chrámov, kláštorov a kostolov (Che 2004: 144).

buddhistických mníšskych komunit v Číne boli násilne laicizované (Welch 1972: 346) a náboženský život jednotlivých náboženských komunit sa zastavil. V období po roku 1963 vzťah štátu a náboženstva v ČLR vstúpil do fázy aktívneho potláčania náboženstva a politickí predstavitelia otvorene deklarovali zámer eliminovať všetky náboženské praktiky, tento prístup je podľa Medhurstovej typológie typický pre protináboženské politické zriadenie (Medhurst 1981: 129-131).

Dopady kultúrnej revolúcie v Tibete boli dramatickejšie ako v iných častiach Číny: v rámci kampane proti „štyrom starým“ boli zničené chrámy a kláštory (prípadne boli využívané ako skladiská alebo ubytovne), vysokí náboženski predstavitelia (vrátane pančhenlamu) boli na verejných zhromaždeniach podrobovaní kritike, buddhistické sochy a rituálne predmety, náboženské sviatky<sup>147</sup> a akékoľvek – aj individuálne – prejavy viery boli zakázané (Goldstein 1989: 9).<sup>148</sup> Súčasťou tejto kampane bolo aj prenasledovanie tradícií a zvykov Tibeťanov a ich označovanie za „feudálne povery“. Cieľom národnostnej politiky sa stala úplná asimilácia Tibeťanov a iných menšinových etník (Tsering Shakya 1999: 321-322). Aktéri kultúrnej revolúcie, červení gardisti (čín. *chung wej-ping* 红卫兵), medzi ktorými boli aj Tibeťania, určili tie prejavy „feudálnej kultúry“, ktoré bolo treba eliminovať: tam patrili aj tradičné náboženské praktiky (cirkumambulácia, prostrácie, recitovanie modlitieb, atď.) (Tsering Shakya 1999: 320-321). Revolučný zápal a presvedčenie o definitívnej likvidácii náboženstva a všetkých jeho prejavov dokumentuje aj citát z dobovej tlače:

*„Zatiaľ čo vo väčšine rodín v minulosti uctievali hlinených bódhisattvov, dnes ich nahradili portréty predsedu Maa. Zatiaľ čo predtým boli dediny a ulice plné sóch božstiev, dnes ich všade nahradili citáty predsedu Maa. Zatiaľ čo kedysi Tibeťania nosili zväzky buddhistických diel, dnes má každý v ruke červenú drahocennú knižku s citátmi predsedu Maa. (...) Zatiaľ čo v minulosti Tibeťania pálili vonné tyčinky, uctievali Buddhu a recitovali lamaistické texty, dnes sa každé ráno radia s predsedom Maom, každý večer sa mu zverujú a každodenne spievajú pieseň 'Východ je červený' pred portrétom predsedu Maa”* (MacInnis 1972: 345).

<sup>147</sup> Významný tibetský náboženský sviatok Mönlam (*smon lam*), ktorý sa slávi začiatkom tibetského Nového roku v Lhase, bol zakázaný už vo februári 1966, teda ešte pred začiatkom kultúrnej revolúcie (Tsering Shakya 1999: 317).

<sup>148</sup> Svedectvá o priebehu tejto kampane pozri Craigová 1999: 165-170.

Tibetský buddhizmus fakticky prestal existovať nielen v inštitucionálnej rovine (chrámy a kláštory), ale aj individuálne prejavy viery boli prenasledované. V očiach Tibeťanov „*celý spoločenský poriadok proste bol postavený na hlavu*“ (Craigová 1999: 171). Hoci kampaň proti „štyrom starým“ prebiehala v celej Číne, vzhľadom na to, že národná a kultúrna identita Tibeťanov bola veľmi úzko spojená s buddhizmom, útok na náboženstvo zasiahol jadro ich etnickej identity v oveľa väčšej miere, ako napríklad prenasledovanie buddhizmu či kresťanstva v iných častiach Číny, ktoré majoritné obyvateľstvo, Chanovia, nevnívalo tak citlivo (Goldstein 1989: 10).<sup>149</sup> Súčasťou kultúrnej revolúcie v Tibete bola aj protináboženská propaganda, ktorej cieľom bola kritika a démonizácia tibetského buddhizmu, pričom z obdobia pred kultúrnou revolúciou neexistujú záznamy o propagandistických útokoch na samotné náboženstvo:<sup>150</sup>

*„V Múzeu tibetskej revolúcie sme videli kopy kostí poddaných, otrokov a chudobných mníchov, ktoré sa našli na pozemkoch feudálnych veľkostatkov a kláštorov. Boli na nich jasné stopy toho, že tí ľudia zomreli násilnou smrťou – zlomené údy a rozbité lebky. (...) V niektorých rituáloch sa používali iné časti ľudských tiel, o ktoré úrady oficiálne žiadali. Jeden dokument s dalajlamovou pečatou prikazoval 'kvôli posilneniu svätej vlády' dodať ľudské hlavy, krv, mäso, tuk, vnútornosti a pravé ruky, ďalej detské kože, menštruačnú krv vdov a kamene používané na rozbíjanie lebiek. V jednej súprave obradných predmetov sme našli zabalené v špeciálnom papieri a uchovávané na použitie pri uctievaní božstiev odseknuté pohlavné údy mladých mužov“ (Epstein 1983: 138).*

<sup>149</sup> Tibeťania preto zvyknú interpretovať kultúrnu revolúciu v etnických kategóriách nie ako vnútorný konflikt medzi dvoma krídlami stranického a štátneho vedenia ČĽR, ale ako konflikt medzi Číňanmi a Tibeťanmi. Politický konflikt v Centrálnom Tibete síce prebiehal najmä medzi dvoma skupinami čínskych kádrov (Tsering Shakya 1999: 343), ale medzi červenými gardistami boli zastúpení aj mladí Tibeťania.

<sup>150</sup> Počas kultúrnej revolúcie boli protináboženské výstavy usporiadané aj inde – H. Welch uvádza príklad takejto výstavy namierenej proti buddhizmu v šanghajskom chráme (Welch 1972: 348).



Obr. 7: Tibetský mních násilím zatvára dieťa do truhlice – exponát z výstavy *Spravodlivý hnev nevoľníkov* usporiadanej roku 1976 v Pekingu a v Lhase. Podľa dobovej propagandy pri založení kláštora sa do zeme zaživa pochovalo dieťa (foto: Harris 1999: 132).

Obdobie rokov 1958-1976 predstavuje medzník vo vývoji náboženskej politiky voči tibetskému buddhizmu a v postavení tibetských veriacich. Vnútropolitické zmeny na konci 50. rokov (veľký skok vpred) a v polovici 60. rokov (po roku 1963) negatívne ovplyvnili náboženský život v Tibete a postupne viedli až k jeho faktickej likvidácii v období kultúrnej revolúcie. Redukcia tibetského buddhizmu na „duchovné“ záležitosti, vychádzajúca zo sekulárnej koncepcie odluky náboženstva od štátu, ktorá sa stala základným princípom čínskej náboženskej politiky, bola v diametrálnom rozpore s tradičným chápaním postavenia náboženstva a náboženských autorít v Tibete, ktoré vychádzalo z koncepcie prepojenia náboženskej a politickej moci, čo malo bezprostredné dôsledky aj na ekonomické fungovanie spoločnosti, delegovanie právnej autority a sociálny systém. Odlišné koncepcie postavenia náboženstva v spoločnosti vyplývali jednak z historického vývoja v Číne i v Tibete a jednak z ideologických východísk komunistického režimu. Z dlhodobého hľadiska museli nevyhnutne vyústiť do konfliktu, keďže priestor na prijateľný kompromis neexistoval. Náboženská politika voči tibetskému buddhizmu kopírovala ciele a výsledky postoja štátnych orgánov voči čínskym buddhistickým komunitám (znižovanie počtu mníchov, ich zapájanie do výrobného procesu). V tibetských oblastiach sa však tieto opatrenia realizovali so sedem- až osemročným oneskorením, spôsobeným špecifickým autonómnym statusom Tibetu.<sup>151</sup> V období po založení ČLR do roku 1958 štát do značnej miery dodržiaval záruky obsiahnuté v ústave a v 17-bodovej dohode, aby predchádzal konfliktu s tradičnými mocenskými elitami v Tibete, mníchmi a aristokraciou. Zmeny ekonomického systému v 50. rokoch (pozemková reforma, kolektivizácia, zakladanie komún), ktoré ohrozovali samotnú existenciu tibetských kláštorov, vyvolali najväčšie napätie medzi tibetským obyvateľstvom a štátom, a napokon viedli k zmene politického kurzu centrálnej vlády v podobe sociálnych, politických a ekonomických reforiem. Takzvaná demokratická reforma náboženského systému v rokoch 1958-1959 znamenala prvý výrazný zásah do života tibetských kláštorov a spustila proces postupného obmedzovania náboženského života reprezentovaného buddhistickými kláštorami. Mnohé z kľúčových otázok riešenia „náboženskej otázky“ v Tibete, ktoré boli formulované v priebehu „demokratickej reformy“ (vytvorenie Výborov pre demokratickú správu

---

<sup>151</sup> Istým paradoxom je skutočnosť, že Centrálny Tibet mal oveľa väčšiu mieru autonómnej správy v období rokov 1951-1959, keď ešte formálne nemal status Tibetskej autonómnej oblasti. Tá bola vyhlásená až 1. septembra 1965 (Tsering Shakya 1999: 302-303). V tomto období silnejúcej centralizácie a maoistickej politiky však už neexistoval priestor na reálne uplatňovanie samosprávnych princípov.



kláštora, obmedzovanie počtu mníchov, ekonomické otázky fungovania kláštorov), dodnes – ako ukážem ďalej – zohrávajú významnú úlohu v diskusiách o náboženskej politike voči tibetskému buddhizmu.

Obdobie krátkeho uvoľnenia v rokoch 1960-1962 iba čiastočne obnovilo fungovanie kláštorov a bolo výsledkom vnútropolitických korekcií na centrálnej úrovni. Proces deštrukcie tibetského buddhizmu sa zintenzívnil po roku 1963 a vyvrcholil počas kultúrnej revolúcie. Radikálna protináboženská kampaň sa zdanlivo úspešne pokúsila definitívne vyriešiť „náboženskú otázku“ v Tibete likvidáciou kláštorov, prenasledovaním mníchov a zákazom akýchkoľvek aj individuálnych prejavov viery, ako aj ďalších zvykov a tradícií tvoriacich základ tibetskej identity. V Tibete došlo k prerušeniu kontinuity náboženského života a – podľa výpovede staršieho mnícha z Labrangu – „počas kultúrnej revolúcie *Buddhovo učenie neexistovalo*“. Úplná deštrukcia buddhistického života v Tibete v období kultúrnej revolúcie v rokoch 1966-1976 bola pokračovaním a logickým dôsledkom protináboženských kampaní odštartovaných roku 1958 v najradikálnejšej podobe, a nie výnimkou, ako argumentuje čínska strana (napr. Anon. 1992: 66).<sup>152</sup> Vnímanie vývoja po roku 1958 ako obdobia kontinuálneho prenasledovania tibetského buddhizmu a ďalších prejavov tibetskej identity dokumentujú aj výpovede Tibeťanov, ktorí hovoria o dvadsaťročnom trvaní kultúrnej revolúcie, ktorá podľa nich začala už v rokoch 1958-1959.<sup>153</sup> Kultúrna revolúcia zároveň v povedomí Tibeťanov vytvorila pocit nedôvery a nenávisť voči majoritným – a politicky dominantným – Chanom, ktorý pretrváva až do súčasnosti (Goldstein 1998: 9).<sup>154</sup>

<sup>152</sup> Pri hodnotení kultúrnej revolúcie súčasní čínski autori hovoria o „ľavicových chybách“, ktoré viedli k najväznejším chybám v národnotnej a náboženskej politike od roku 1949 (Kung 2003: 184), pretože sa v praxi nerealizovali východiská prístupu k náboženstvám formulované v 50. rokoch.

<sup>153</sup> Tibeťania niekedy toto obdobie prirovnávajú k prenasledovaniu buddhizmu v období vlády panovníka Langdarmu (*glang dar ma*, ?-842) v polovici 9. storočia.

<sup>154</sup> Na druhej strane W. Smith uvádza aj iný pohľad na skúsenosť kultúrnej revolúcie – podľa neho vnútropolitický konflikt prispel k tomu, že Tibeťania (najmä študenti) sa naučili, že sa môžu postaviť proti dominancii Chanov využívajúc pritom marxistické argumenty (Smith 1994b: 69).



## NÁBOŽENSKÁ OBNOVA A HĽADANIE MODU VIVENDI V POSTMAOISTICKOM OBDOBÍ

Smrť Mao Ce-tunga v septembri 1976 ukončila jednu kapitolu vývoja ČĽR. Politika, ktorú Mao a jeho stúpenci po roku 1966 uplatňovali v Číne, viedla k rozvratu hospodárstva, administratívnych a politických štruktúr a politické turbulencie tragicky zasiahli do životov miliónov obyvateľov. Politický zápas dramaticky ovplyvnil aj situáciu etnických menšín a náboženských skupín. Nový kurz čínskeho vedenia, ktorého reprezentantom sa stal Teng Siao-pching, znamenal definitívny odklon od extrémistickej maoistickej politiky kultúrnej revolúcie a postupný príklon k pragmatizmu. Základné línie ekonomických (a v menšej miere politických) reforiem boli sformulované na 3. pléne 11. Ústredného výboru KSCĽ v decembri 1978 a sústreďovali sa najmä na reformu priemyslu, poľnohospodárstva, vedy a techniky a armády (tzv. štyri modernizácie) (Spence 1990: 653-659). Dôsledky týchto vnútropolitických zmien sa prejavili aj v oblasti náboženskej politiky a politiky centrálnej vlády voči Tibetu. Prvoradým cieľom spoločenských reforiem centrálnej vlády v postmaoistickom období bolo riešenie hospodárskych otázok, ale protesty oficiálnych predstaviteľov jednotlivých náboženských skupín ako aj reprezentantov národnostných menšín a predovšetkým veľmi zlá ekonomická situácia v oblastiach osídlených minoritami (Tibetská autonómna oblasť, Ujgurská autonómna oblasť Sin-ťiang 新疆) spôsobili, že problematika národností sa rýchlo dostala do pozornosti novej politickej garnitúry. V oblasti náboženskej politiky skúsenosť kultúrnej revolúcie KSCĽ naučila, že alternatíva násilného riešenia náboženskej otázky a likvidácia náboženstva nie sú riešením (Kindopp 2004: 8). Centrálna vláda musela vytvoriť nový *modus vivendi* na jednej strane štátu a jednotlivých náboženských komunít a na strane druhej štátu, reprezentujúceho v prvom rade záujmy väčšinového etnika, Chanov, a menšinového obyvateľstva.

Zmenená spoločenská atmosféra sa v oblasti náboženskej (no i národnostnej) politiky prejavila vo februári 1979, keď Oddelenie jednotného frontu Ústredného výboru KSCĽ vypracovalo správu, v ktorej reagovalo na kritiku a politické prenasledovanie Li Wej-chana, bývalého riaditeľa tohto oddelenia, po roku 1963 a počas kultúrnej revolúcie (Anon. 2004a: 1-4). Li Wej-chan symbolizoval tolerantnejšiu náboženskú a národnostnú politiku a jeho politická rehabilitácia tak názorne ilustrovala zmenu politického kurzu. Negatívne politické nálepky „kapitulacionizmu“ a „revizionizmu“, ktorými na začiatku kultúrnej revolúcie roku 1966 maoistické krídlo označilo kádre

pracujúce v oblasti náboženskej a národnostnej politiky, boli vyhlásené za nesprávne, za „ľavicovú chybu“ spôsobenú Lin Piaom a Ťiang Čching. V tomto materiáli a v ďalších dokumentoch<sup>155</sup> sa stranické orgány opäť prihlásili k dôslednej ochrane slobody vierovyznania a k rýchlej náprave tých otázok náboženského života, ktoré si vyžadovali okamžité riešenie (napríklad otvorenie chrámov, kláštorov, mešít a kostolov, ktoré počas kultúrnej revolúcie boli zatvorené).

Súčasťou procesu nového formulovania náboženskej politiky<sup>156</sup> bola aj obnova inštitucionálnych nástrojov jej uplatňovania, ktoré po roku 1966 prestali fungovať. Už roku 1977 bola obnovená činnosť Oddelenia pre náboženské záležitosti na centrálnej úrovni a v priebehu nasledujúcich rokov začali pôsobiť pobočky tohto orgánu na provinčnej úrovni a nižších administratívnych úrovniach. Činnosť obnovili aj náboženské asociácie združujúce čínskych buddhistov, taoistov, muslimov a kresťanov, ktoré po roku 1966 fakticky prerušili svoju činnosť. Čínska buddhistická asociácia (ČBA) obnovila svoju činnosť na 4. celoštátnom zasadaní, ktoré sa konalo v Pekingu v decembri 1980. Čestným predsedom sa opäť stal Tibeťan, 10. pančhenlama Čhökji Gjalcchän, ktorý túto funkciu zastával aj v minulosti až do roku 1965, keď bol kritizovaný a odvolaný zo všetkých funkcií.<sup>157</sup> Predsedom ČBA sa stal čínsky buddhista Čao Pchu-čchu 赵朴初 (1907-2000)<sup>158</sup> a z ôsmich podpredsedov boli až piati Tibeťania. Účastníci zasadania sa zhodli na nevyhnutnosti napraviť chyby spôsobené počas kultúrnej revolúcie a na obnove náboženských aktivít (Luo 2001: 285-286). Jedným zo záverov tohto zasadania bol aj zámer obnoviť Čínsky buddhistický inštitút v Pekingu, ktorý od roku 1966 prestal pôsobiť. V decembri 1980 bola jeho činnosť čiastočne obnovená a v novembri 1982 začal tento buddhistický inštitút poskytovať mníchom kompletné štvorročné vzdelávanie (Che 2006: 76-78).

<sup>155</sup> Napríklad v dokumente Ústredného výboru KĽK z októbra 1978 (Luo 2001: 254-255), či v záveroch celoštátnej konferencie Oddelenia jednotného frontu, ktorá sa uskutočnila v septembri 1979 (Anon. 2004a: 10-12).

<sup>156</sup> Čínske materiály tento proces označujú za „obnovenie náboženskej politiky“ (čín. *cung-tiao čeng-cche te chuej-fu* 宗教政策的恢复).

<sup>157</sup> O rehabilitácii 10. pančhenlamu roku 1978 a jeho úlohe v procese obnovy tibetského buddhizmu a tibetskej kultúry pozri nižšie.

<sup>158</sup> Čao Pchu-čchu bol buddhistický laik a dlhoročný funkcionár buddhistických organizácií na lokálnej a centrálnej úrovni. Po založení ČBA sa roku 1953 stal jedným z jej podpredsedov. Post predsedu ČBA zastával v rokoch 1980-2000. Po roku 1980 sa stal aj riaditeľom Čínskeho buddhistického inštitútu.

Politické zmeny viedli aj k revízii Ústavy ČĽR, ktorú čínsky parlament schválil v decembri 1982 a v článku 36 sa venuje aj postaveniu náboženstva v socialistickom štáte:

*„Občania Čínskej ľudovej republiky majú slobodu vierovyznania. Nijaký štátny orgán, spoločenská organizácia alebo jednotlivec nemôžu nútiť občanov, aby vyznávali, alebo nevyznávali náboženstvo. Takisto nemôžu diskriminovať občanov, ktorí vyznávajú, alebo nevyznávajú náboženstvo. Štát ochraňuje normálne náboženské aktivity. Nikto nemôže zneužívať náboženstvo na činnosti narušujúce verejný poriadok, poškozujúce zdravie občanov, alebo zasahujúce do vzdelávacieho systému štátu. Náboženské združenia a náboženské záležitosti nesmú byť pod kontrolou zahraničných síl” (Constitution 2004: 32-35).<sup>159</sup>*

Tento relatívne stručný text tvorí až do súčasnosti základný legislatívny rámec fungovania náboženských skupín a uplatňovania náboženských slobôd v ČĽR.<sup>160</sup> V porovnaní s predchádzajúcimi čínskymi ústavami nie je v ňom zmienka o tom, že štát zaručuje aj slobodu propagovať ateizmus. Ústavný článok, tak ako ho interpretujú oficiálne dokumenty, však obsahuje isté obmedzenia – ústavná sloboda vierovyznania je zaručená v prvom rade piatim tradičným náboženstvám: buddhizmu, taoizmu, islámu, katolicizmu a protestantizmu. Zároveň článok 36 Ústavy uvádza vágny termín „normálne náboženské aktivity” (čín. *cheng-čchang te cung-tiao chuo-tung* 正常的宗教活动), ktorých ochranu štát garantuje, v texte Ústavy však nie je bližšie definovaný. Z oficiálnych čínskych dokumentov je zrejmé, že tento termín zahŕňa napríklad „všetky náboženské aktivity odohrávajúce sa v chrámoch, mešitách a kostoloch, všetky normálne činnosti, ako uctievanie Buddhu, recitácia buddhistických sútier, pálenie vonných tyčiniek, modlenie, čítanie z Biblie, kázanie, prijímanie krstu, iniciácia za mnícha alebo mnišku, pôst” (Kol. 1991: 29). Do protikladu s týmto termínom štát stavia „feudálne povery” (čín. *feng-tien mi-sin* 封建迷信), medzi ktoré zahŕňa „predstieranie, že človek je božstvom či duchom (...), geomantiu, veštenie, odháňanie zlých duchov od chorých osôb, modlenie sa k nadprirodzeným bytostiam, aby pršalo atď.” (Kol. 1991: 29-30; pozri aj Spiegel

<sup>159</sup> Pri neskorších dodatkoch k Ústave v rokoch 1988, 1993 a 1999 sa tento článok nemenil.

<sup>160</sup> Zmienky o ochrane slobody vierovyznania sa stručne uvádzajú aj v niektorých ďalších zákonoch, napríklad v „Zákone o územnej autonómii národnostných menšín ČĽR”, ktorý bol schválený v októbri 1984 (Potter 2003: 19-20) alebo v Trestnom zákonníku (MacInnis 1989: 35-36).

1997: 36-38; MacInnis 1989: 385-410). Tieto aktivity nespádajú pod štátom garantovanú slobodu vierovyznania, keďže ich cieľom má byť osobný prospech jednotlivcov praktizujúcich tieto činnosti a podľa interpretácie štátu ohrozujú telesné i duševné zdravie obyvateľov, a tí, ktorí ich praktizujú, majú byť trestne stíhaní. Hranica medzi ústavne garantovanými a protizákonnými náboženskými aktivitami tak nie je celkom presne vymedzená a príklad náboženského hnutia Fa-lun-kung 法轮功 ilustruje (Šindelár 2006), že štát si v prípade potreby interpretuje tieto ustanovenia voluntaristicky v zhode so svojimi záujmami. Táto dichotómia *cung-t'iao* verzus *mi-sin* korešponduje s vyššie spomínaným vnímaním náboženstva v cisárskej Číne, ktoré takisto rozlišovalo medzi legitímnymi, štátom tolerovanými (či dokonca podporovanými) náboženskými tradíciami a neortodoxnými náboženskými prúdmi (kam patrili napríklad ľudové náboženské sekty, tajné náboženské spoločnosti), ktoré boli vystavené kontrole a v konkrétnych prípadoch aj prenasledovaniu.<sup>161</sup>

Krátky text článku 36 Ústavy doplnil rozsiahlejší dokument „O základnej politike a principiálnych názoroch na náboženskú otázku v socialistickom období Číny“ (čín. *Kuan-jü wo kuo še-chuej-ču-i š'-čchi cung-t'iao wen-tchi te ti-pen kuan-tien che ti-pen čeng-cche* 关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策, zaoberajúci sa náboženskou politikou, ktorý vydal Ústredný výbor KSC v marci roku 1982.<sup>162</sup> Tento materiál – tzv. dokument č. 19 – tvorí dodnes základ čínskej náboženskej politiky a je charakteristické, že ho formulovali najvyššie stranické, a nie štátne orgány, keďže formulácia východísk náboženskej politiky až do 90. rokov *de facto* patrila do kompetencie orgánov KSC. V úvode tento dokument ponúka marxistickú charakteristiku náboženstva:<sup>163</sup>

*„Náboženstvo je historický fenomén, ktorý sa týka konkrétneho obdobia rozvoja ľudskej spoločnosti, má vlastný cyklus*

<sup>161</sup> Nielsen kvôli tejto paralele, ale aj vzhľadom na ďalšie aspekty vzťahu štátu a náboženstva v dnešnej Číne hovorí profesor R. Malek (Malek 1996: 197) o „*frapantnej kontinuite*“ medzi socialistickým a cisárskym obdobím čínskych dejín.

<sup>162</sup> Dokument bol pôvodne určený iba pre vybraný okruh vyšších funkcionárov KSC na centrálnej a provinčnej úrovni, neskôr však bol zverejnený.

<sup>163</sup> Čínsky originál dokumentu pozri napr. Kol. 2004: 54-73; anglický preklad MacInnis 1989: 8-26.

*zrodu, rozvoja a zániku. (...) V období triednej spoločnosti medzi najdôležitejšie spoločenské korene existencie a rozvoja náboženstva patria: bezmocnosť ľudí tvárou v tvár slepým silám tejto spoločnosti, ktoré ich odcudzujú a kontrolujú; strach a beznádej pracujúcich zoči-voči obrovskému utrpeniu vytvorenému vykorisťovateľským spoločenským systémom; potreba triedy vykorisťovateľov využívať náboženstvo ako dôležitý nástroj na omámenie a kontrolu nás. V socialistickej spoločnosti po likvidácii vykorisťovateľského systému a vykorisťovateľskej triedy triedne korene existencie náboženstva už takmer zanikli. Avšak, keďže vývoj ľudského vedomia zaostáva za spoločenskou realitou, staré myslenie a zvyky, ktoré sú dedičstvom starej spoločnosti, nemožno v krátkom období úplne odstrániť” (MacInnis 1989: 10).*

Dokument č. 19 stručne sumarizuje aj vývoj náboženskej politiky v ČĽR od roku 1949 a až dodnes predstavuje oficiálne zhodnotenie predchádzajúceho obdobia, na ktoré sa odvolávajú neskorší autori. Dokument odmieta politiku rýchlej a násilnej likvidácie náboženstiev v Číne, aká sa realizovala od konca 50. rokov až do polovice 70. rokov. Praktická realizácia náboženskej politiky v tomto období sa tu označuje za „ľavicové chyby”, ktoré sa začali objavovať po roku 1957 a autori pokladajú tento vývoj za popretie princípov marxizmu-leninizmu a myšlienok Mao Ce-tunga (*sic!*) (MacInnis 1989: 12-13).<sup>164</sup> Zároveň však anonymní autori tohto dokumentu vychádzajú z tézy, že prirodzený historický vývoj v konečnom dôsledku vo fáze budovania socializmu a komunizmu povedie k postupnému oslabovaniu vplyvu jednotlivých náboženstiev a napokon k ich zániku, pričom tento proces bude mať dlhodobé trvanie. Základný princíp náboženskej politiky tvorí rešpektovanie a ochrana slobody vierovyznania. Pri formulovaní a riešení „náboženskej otázky” má kľúčovú úlohu zohrávať KSČ. Ďalej sa dokument podrobne venuje výchove novej generácie duchovenstva a zdôrazňuje patriotizmus a dôslednú ideologickú prípravu duchovných, od ktorých očakáva, že budú lojálni voči socialistickej zriadeniu a budú podporovať politických predstaviteľov Číny. Zároveň dokument konštatuje: „skutočnosť, že naša strana propaguje a uskutočňuje politiku slobody vierovyznania, samozrejme, neznamená, že členovia Komunistickej strany

---

<sup>164</sup> Tieto chyby dokument pripisuje „kontrarevolučnej klike Ťiang Čching”.

*môžu slobodne vyznávať náboženstvo*” (MacInnis 1989: 20).<sup>165</sup> V duchu textu ústavy sa aj v dokumente č. 19 autori podrobne venujú nebezpečenstvu „*kriminálnych a kontrarevolučných aktivít uskutočňovaných pod rúškom náboženstva*”. Zo všetkých dostupných čínskych zákonov a nariadení je zrejmé, že čínsky štát vníma náboženstvo ako fenomén, ktorý potenciálne predstavuje hrozbu pre stabilitu štátu a osobitne tieto smernice varujú pred prenikaním zahraničných vplyvov pod rúškom náboženských aktivít. Dokument sa krátko zmieňuje aj o etnických minoritách (najmä o Tibetčanoch, ale spomínajú sa aj čínski muslimovia) a zdôrazňuje ich vysokú mieru religiozity, pričom upozorňuje na úzku súvislosť medzi náboženskou a národnostnou otázkou (MacInnis 1989: 22). Práve príklad Tibetu názorne ilustruje prelínanie náboženskej a národnostnej politiky, čo reflektujú aj čínske oficiálne materiály. Čínski marxistickí teoretici pri charakteristike náboženstva uvádzajú aj jeho vzťah k národnostným menšinám (Luo 1991: 10) a autori prezentujúci oficiálne stanoviská opätovne konštatujú (napr. Wang 2002: 235; Anon. 2002b: 209-213) bezprostrednú súvislosť medzi riešením náboženskej a národnostnej problematiky a konštatujú vysoký stupeň religiozity v menšinových oblastiach. Až do konca 90. rokov, keď sa na čínskej náboženskej scéne objavilo hnutie Fa-lun-kung, oficiálne miesta vnímali riešenie náboženskej otázky v prvom rade ako problém minorít, najmä Tibetčanov a Ujgurov (vyznávajúcich sunnitskú formu islámu) a formulovanie náboženskej politiky vychádzalo zo skúseností v menšinových oblastiach.<sup>166</sup>

Napriek marxistickej rétorike a priveľmi opatrnej kritike náboženskej politiky v predchádzajúcich rokoch dokument predstavuje jasný odklon od násilného riešenia náboženskej otázky, ktoré sa ukázalo ako kontraproduktívne a reprezentuje tolerantnejší prístup k náboženstvám v Číne. Ústavný článok 36 a dokument č. 19 však zároveň ilustrujú limity náboženskej slobody v ČLR, dôraz na individuálne chápanie slobody vierovyznania, redukovanie náboženského života na oficiálne schválené a kontrole štátu podliehajúce tzv. miesta náboženských aktivít a záujem štátu podriaďiť všetky náboženské aktivity dozoru štátnych orgánov (Spiegel 2004: 41). Napriek tomu, že po roku 1978 sa v oblasti riešenia „náboženskej otázky”

<sup>165</sup> Aj ďalšie oficiálne dokumenty publikované v 80. a 90. rokoch opakovane zdôrazňujú, že sloboda vierovyznania neplatí pre členov KSCĽ, ktorí sa už s „náboženskou otázkou” vyrovnali.

<sup>166</sup> Vnímanie národnostnej a náboženskej politiky ako spojených nádob zo strany oficiálnych miest ilustruje aj inštitucionálny rámec: na provinčnej úrovni často existujú spoločné Oddelenia pre národnostné a náboženské záležitosti (čín. *Min-cu cung-tiao š'-wu t'ü* 民族宗教事務局). Príklad provincií Ťiang-si 江西 a Ťiang-su 江苏 pozri Ashiwa – Wank 2006: 344.



štátne a stranické orgány priklonili k zmierlivému a pragmatickému prístupu (Chan – Hunter 1995: 22), ktorý bol typický aj pre hospodársku politiku, úvahy o náboženstve naďalej vychádzali z marxistických stanovísk. Konečné riešenie „náboženskej otázky“ sa odsunulo na neskoršie obdobie s poukázaním na dlhodobú povahu (čín. *čchang-čchi-sing*) náboženstva, čo je jedna z piatich charakteristík definovaných v 50. rokoch (Anon. 1991: 27). Prvoradým záujmom štátu sa stalo, aby z náboženstva nevznikla nezávislá spoločenská sila (Kindopp 2004: 2), ktorá by sa potenciálne mohla stať hrozbou mocenskému monopolu a ohroziť tak stabilitu systému. Vnímanie náboženstva ako potenciálnej hrozby vychádzalo z niekoľkých faktorov: a) nebezpečenstvo, že z náboženských inštitúcií by sa mohli vytvoriť nezávislé centrá moci, nepodliehajúce kontrole štátu alebo KsČ; b) ideologické vákuum vyvolané dezilúziou z komunizmu po skúsenosti kultúrnej revolúcie hrozilo, že náboženstvo sa stane alternatívnou ideológiou aj pre členov KsČ; c) autonomistické prejavy niektorých etnických menšín (napr. Tibeťanov, Ujgurov), ktoré sú dôsledkom obnovy náboženstva; d) vnímanie náboženstva ako prostriedku na destabilizáciu Číny „nepriateľskými zahraničnými silami“ (Chan – Hunter 1995: 24-25). Prvoradou požiadavkou zo strany štátu voči laikom i duchovenstvu sa stala lojalita voči režimu.<sup>167</sup> V prípade nezasahovania do politických záležitostí bol štát pripravený umožniť svojim obyvateľom väčšiu sociálnu (i ekonomickú) autonómiu. Aj náboženstvo sa v 80. rokoch ocitlo v pomyselných „zónach indiferencie“ (Potter 2003: 12), do ktorej štát v prípade, ak náboženský predstavitelia prejavovali dostatočnú lojalitu voči štátnym orgánom a nepredstavovali hrozbu pre mocenský monopol KsČ, zasahoval len v relatívne obmedzenej miere a neusiloval sa podriaďovať si náboženské aktivity úplnej administratívnej kontrole.

Na druhej strane diskusia o východiskách a uplatňovaní náboženskej politiky v 80. rokoch dokumentuje, že okrem prevládajúceho názoru, presadzujúceho tolerantnejšiu politiku, existovali aj iné, protináboženské názory. Na prelome 70. a 80. rokov v čínskej diskusii o náboženstve ešte stále prevládalo konzervatívne vnímanie náboženstva ako „ópie ľudstva“, ktoré v socialistickej spoločnosti nemá miesto. Okrem týchto radikálnych hlasov sa však objavili aj umiernené názory, vychádzajúce z toho, že existencia rozličných náboženstiev je aj v socialistickej spoločnosti objektívnym faktom a štát si musí vytvoriť politické nástroje na usporiadanie vzťahov s laikmi i duchovenstvom. V prácach čínskych religionistov sa však objavili aj názory, zdôrazňujúce pozitívnu spoločenskú a etickú úlohu

<sup>167</sup> V oficiálnych dokumentoch sa zdôrazňuje patriotizmus (čín. *aj-kuo-ču-i* 爱国主义), t. j. akceptovanie socializmu a vedúcej úlohy KsČ (Malek 1996: 203).

náboženstva, ktoré by aj v Číne mohlo prispieť k vytváraniu duchovných a morálnych hodnôt (Malek 1996: 198-199, Wenzel-Teuber 1997: 225-228). Rozličné názory na oficiálnu náboženskú politiku a jej uplatňovanie v praxi dokumentujú aj materiály z konca 80. rokov. Autor, prezentujúci oficiálne stanoviská, konštatuje pretrvávajúce radikálnych protináboženských postojov, nezodpovedajúcich oficiálnej politike slobody vierovyznania, u časti kádrov, ktoré ju interpretujú priveľmi reštriktívne (Luo 1991: 147-148). Zaujímavým dobovým dokumentom, sumarizujúcim problémy uplatňovania náboženskej politiky a nenaplnené očakávania veriacich, je prejav predsedu ČBA Čao Pchu-čchua na zasadaní Čínskeho ľudového politického poradného zhromaždenia v marci 1988 (MacInnis 1989: 71-76). Čao Pchu-čchu sa kriticky vyjadroval, že pokiaľ ide o náboženskú politiku, u časti kádrov prevládajú „ľavičiarske tendencie“ a v niektorých oblastiach sa princíp slobody vierovyznania uplatňuje priveľmi reštriktívne. Rovnako sa zmieňuje o nedostatku tzv. miest náboženských aktivít (t. j. buddhistických chrámov a kláštorov), ktorých obmedzený počet nedokáže uspokojiť potreby veriacich aj preto, že do konca 80. rokov neboli veriacim navrátené niektoré budovy, skonfiškované v 50. a 60. rokoch. Zaujímavé je, že Čao Pchu-čchu sa pri svojich argumentoch opiera aj o princíp odluky náboženstva od štátu (čín. *čeng ťiao fen-li te jüan-ce*), tvoriaci jeden zo základov vzťahu štátu a náboženstva v Číne. Na rozdiel od oficiálneho diskurzu, zdôrazňujúceho neprijateľnosť zasahovania náboženských inštitúcií a predstaviteľov do vzdelávania, súdnych právomocí, hospodárstva, politického života, Čao túto perspektívu obracia opačným smerom a upozorňuje na to, že štátne orgány by nemali zasahovať do vnútorných záležitostí jednotlivých náboženstiev. V záujme posilnenia ochrany náboženstiev a dôsledného naplňovania ústavou garantovanej slobody vierovyznania Čao zdôrazňuje potrebu schváliť samostatný zákon o náboženstve, ktorý by existujúce problémy vyriešil.

Napriek prebiehajúcim diskusiám o náboženskej politike veriaci rýchlo zareagovali na uvoľnenie kontroly náboženského života a jeho faktickú toleranciu. Ako ilustrujú aj oficiálne údaje, už roku 1982 sa ku svojej viere hlásili milióny Číňanov: podľa dokumentu č. 19 bolo vtedy v Číne 10 miliónov muslimov (pred rokom 1949 8 miliónov), 3 milióny katolíkov (r. 1949 2,7 milióna) a 3 milióny protestantov (r. 1949 len 700 tisíc) (MacInnis 1989: 11).<sup>168</sup> Rýchlu obnovu jednotlivých náboženstiev

<sup>168</sup> Počet buddhistov a taoistov nie je uvedený. Dokument na inom mieste uvádza počty duchovenstva: 27 tisíc buddhistických mníchov a mníšok (vrátane tibetskej tradície), 2 600 taoistických mníchov a mníšok, 20 tisíc muslimských duchovných, 3 400 katolíckych a 5 900 protestantských duchovných (MacInnis 1989: 15).

na lokálnej úrovni na začiatku 80. rokov ilustrujú aj prípadové štúdie venované čínskemu buddhizmu, taoizmu ľudovému náboženstvu, či kresťanstvu (Dean 1989; Pas 1989; Chau 2006; Madsen 2003). Vzhľadom na masový charakter náboženskej obnovy a veľký záujem o jednotlivé náboženstvá niektorí čínski i západní autori (napr. Malek 1996: 204) hovoria o „náboženskej horúčke“ (čín. *cung-tiao že* 宗教热), ktorá od konca 80. rokov zachvátila Čínu. Štát proces náboženskej obnovy síce vedome nepodporoval, ale na druhej strane ho toleroval a neusiloval sa ho výrazne obmedzovať. Jediné nariadenie zo začiatku 80. rokov bolo „Predbežné opatrenia, týkajúce sa správy buddhistických a taoistických chrámov a kláštorov na chanskom území“ (čín. *Kuan-jü chan-čchü fo-tiao tao-tiao s'-kuan kuan-li š'-sing pan-fa* 关于汉区佛教道教寺观管理试行办法), ktoré na návrh Oddelenia pre náboženské záležitosti odsúhlasila Štátna rada koncom decembra 1981 (Luo 2001: 293-295). Toto nariadenie upravovalo proces obnovy chrámov a kláštorov, ktorý mal podliehať administratívne procesu schvaľovania oddeleniami pre náboženské záležitosti na jednotlivých administratívnych úrovniach. Opatrenia zároveň zaručovali ochranu majetku týchto chrámov a kláštorov, chrámom a kláštorom znovuo tvoreným s oficiálnym súhlasom stanovili povinnosť určiť počet mníchov a mníšok, ktorí v nich mohli pôsobiť a náboženským inštitúciám umožňovali distribuovať náboženskú literatúru a náboženské predmety. Z oficiálnych prameňov nie je zrejmé, do akej miery štát dodržiaval jednotlivé ustanovenia týchto opatrení, ale štúdie opisujúce proces náboženskej obnovy v 80. rokoch svedčia o tom, že štátne orgány na lokálnej úrovni ich v praxi uplatňovali iba v obmedzenej miere.

Situáciu tibetského buddhizmu v závere 70. rokov, teda po protináboženských kampaniach, ktoré začali roku 1958 a zintenzívnili sa počas kultúrnej revolúcie, dokumentujú očití svedectvá Tibetanov z konca 70. rokov: takmer všetky chrámy a kláštory boli zničené, náboženský život v inštitucionalizovanej podobe fakticky neexistoval a v Centrálnom Tibete sa zachoval iba kláštor Tašilhünpo v Žikace, kláštor v Gjance (*rgjal rce*), chrám Džokhang<sup>169</sup> v centre Lhasy a časti kláštora Däpung na okraji Lhasy, kde žilo asi 300 mníchov, ktorí sa museli venovať fyzickej práci a časť z nich bola prinútená sa oženiť (Craigová 1999: 215-216; Phuntsog Wangyal 1987: 44-54; Goldstein 1989b: 25).

<sup>169</sup> Zrenovovali ho roku 1978, predtým vyše desať rokov slúžil pre potreby vojska (Phuntsog Wangyal 1980: 48).

„Náboženská otázka“ v Tibete sa po dvadsiatich rokoch protináboženskej a asimilačnej politiky zdala byť vyriešená.<sup>170</sup> Vývoj v nasledujúcich rokoch však ukázal, že tento prvotný dojem bol mylný.

Nová politika čínskeho vedenia, ktorá sa začala na prelome rokov 1978-1979, sa sústreďovala v prvom rade na riešenie hospodárskych problémov Číny a otázky menšinovej či náboženskej politiky sa objavili až následne. Zložitú situáciu Tibetu a tibetskej kultúry po desaťročiach asimilačnej politiky čínske centrálné úrady pozorne vnímali a od začiatku 80. rokov sa ju pokúšali riešiť. Dôležitú úlohu v tomto procese zohralo 1. Fórum o práci v Tibete (čín. *Si-cang kung-cuo cuo-tchan-chuej* 西藏工作座谈会), zvolané Ústredným výborom KSC v marci 1980. Fórum predstavovalo pokus ústredných orgánov revidovať predchádzajúcu politiku v Tibete a zúčastnili sa na ňom najvyššie stranícke a štátne kádre centrálnej vlády a vlády Tibetskej autonómnej oblasti (Tsering Shakya 1999: 380-382; Li 2003: 70-71).<sup>171</sup> Výsledkom bola formulácia politických a ekonomických nástrojov, vychádzajúcich zo špecifik Tibetskej autonómnej oblasti, ktorých cieľom v prvom rade bolo hospodársky pozdvihnúť región pomocou daňových úľav a dotácií centrálnej vlády. Okrem tejto ekonomickej dimenzie obnovy Tibetu sa v záverečnom dokumente (Anon. 2004a: 18-20) zasadania spomína aj etnický a kultúrny rozmer novej politiky voči Tibetu: rozvoj a ochrana tibetskej kultúry, zvýšenie používania tibetčiny v úradnom styku a dôsledné uskutočňovanie novej náboženskej politiky KSC. Dokument v oblasti náboženstva konštatuje, že časti starých mníchov, ktorí boli v minulosti násilne laicizovaní, možno umožniť vrátiť sa do kláštorov a vstup do kláštorov umožniť aj mladým mníchom.<sup>172</sup> Túto novú politiku<sup>173</sup> potvrdila návšteva vtedajšieho generálneho tajomníka Ústredného výboru KSC Chu Jao-panga 胡耀邦 (1915-1987), predstaviteľa reformného a liberálnejšieho krídla strany, v Lhase v máji 1980. Chu Jao-pang závery marcového zasadania v Pekingu formuloval

<sup>170</sup> Dobové nadšenie oficiálnych miest z definitívneho vyriešenia „náboženskej otázky“ ilustrujú aj postrehy I. Epsteina z roku 1979, ktorý pozitívne hodnotil, že na uliciach Lhasy vidno len málo veriacich, z čoho mylne usudzoval, že v mysliach Tibetánov veda definitívne nahradila náboženstvo (Epstein 1983: 430-431).

<sup>171</sup> TAO mala pre hľadania vhodných nástrojov národnostnej politiky v postmaoistickom období kľúčovú úlohu, o čom svedčí aj zvolanie tejto konferencie venovanej špeciálne Tibetu.

<sup>172</sup> Dokument však zároveň konštatuje, že náboženstvo sa nesmie zneužívať na nelegálne aktivity (Anon. 2004a: 20).

<sup>173</sup> Tsering Shakya (1999: 381) hovorí o novom začiatku politiky centrálnej vlády v TAO.

do šiestich bodov, ktorých zámerom bolo posilniť samosprávny princíp v TAO (aj zvýšením počtu tibetských štátnych zamestnancov na úkor Chanov), zlepšiť životnú úroveň Tibeťanov a zároveň umožniť Tibeťanom návrat k tradičnej kultúre, jazyku a vzdelávaniu v tibetčine (Goldstein 1997: 64-65). Cieľom týchto opatrení bolo zvýšiť akceptáciu čínskej nadvlády v Tibete prostredníctvom ekonomického programu, ktorý mal zaistiť zlepšenie životnej úrovne Tibeťanov. K legitimizácii čínskej vlády malo prispieť aj napĺňanie kultúrnych a náboženských požiadaviek Tibeťanov. Zmeny politického kurzu v Tibete centrálna vláda potvrdila aj na 2. Fóre o práci v Tibete vo februári a marci 1984, kde sa diskutovalo najmä o ďalších ekonomických nástrojoch rozvoja nomádskych oblastí Tibetu, o zvýšenom objeme dotácií centrálnej vlády a o potrebe vysielat' lekárov či inžinierov do Centrálného Tibetu, ktorí mali prispieť k ekonomickému rozvoju. Záverečný dokument tohto zasadania reagoval na už prebiehajúcu masovú obnovu buddhistických kláštorov a stanovil, že do konca 80. rokov možno v Centrálnom Tibete obnoviť 200 kláštorov a bližšie nedefinovaný počet miest náboženských aktivít menšieho rozsahu (Li 2003: 71-72; Anon. 2004a: 108-115).

Okrem celkového politického rámca nového prístupu k Tibetu rovnako dôležitú úlohu v procese zmien zohral 10. pančhenlama Čhökji Gjalcechän, ktorého v októbri 1977 prepustili z domáceho väzenia, politicky rehabilitovali a v auguste 1979 dosadili do funkcie podpredsedu zákonodarného zboru, Celočínskeho zhromaždenia ľudových zástupcov.<sup>174</sup> 10. pančhenlama výrazne prispel k obnove náboženstva v Tibete (i k celkovej obnove tibetskej kultúry a k rozvoju tradičného tibetského hospodárstva) a stal sa najdôležitejším aktérom tohto procesu. Vďaka svojej pozícii v čínskych politických štruktúrach dokázal zabezpečiť finančné zdroje na obnovu niektorých kláštorov, z jeho iniciatívy sa do kláštorov vrátila časť umeleckých predmetov, odvezených do Číny po roku 1958 a počas kultúrnej revolúcie, zakladal na vidieku školy a podporoval výučbu tibetského jazyka. Podobný význam, aký mal pre proces obnovy buddhizmu v Tibete 10. pančhenlama na celoštátnej úrovni, mali na lokálnej úrovni jednotliví tulkuovia. Napríklad v prípade kláštora Labrang a celého severovýchodného Tibetu, Amda, to boli dvaja najvyšší znovuzrodenci kláštora: 6. džamjang žäpa Lozang Džigme Thubtän Čhökji Ňima a 6. gungthang Džigme Tänpä Wangčhug. Obidvoch po prepustení z väzenia a rehabilitácii<sup>175</sup> roku 1979 čínske

<sup>174</sup> Chronologické údaje o živote 10. pančhenlamu pozri Anon. 1997: 129-144.

<sup>175</sup> Koncom 70. rokov čínske úrady z väzení prepustili a rehabilitovali veľké množstvo významných buddhistických hodnostárov, ako aj príslušníkov aristokracie, väčšina z nich bola internovaná od konca 50. rokov (Craigová 1999: 199; Smith 1996a: 564).

úradu inštalovali do politických funkcií na provinčnej a centrálnej úrovni.<sup>176</sup> Obidvaja labrangskí hodnostári v priebehu 80. a 90. rokov využívali svoj politický vplyv na obhajovanie záujmov (ekonomických i náboženských) kláštora v konfrontácii s čínskymi úradmi.

Nová politika centrálnej vlády voči Tibetu, uvoľnenie politickej atmosféry spolu s tolerantnejším postojom štátu k náboženstvu odštartovali v Tibete rozsiahlu obnovu náboženského života.<sup>177</sup> Obnova siete buddhistických kláštorov, ktorá už v závere 70. rokov vzišla z iniciatívy veriacich laikov,<sup>178</sup> vzhľadom na kľúčovú úlohu tibetského buddhizmu pri konštrukcii tibetskej identity predstavovala pre Tibeťanov príležitosť verejne sa prihlásiť k vlastným náboženským a kultúrnym tradíciám, ktoré boli predtým takmer dve desaťročia predmetom asimilácie zo strany štátnych orgánov. Do novovybudovaných kláštorov sa vrátila malá časť mníchov, ktorí prežili prenasledovanie od konca 50. rokov, a začali do nich vstupovať mladí mnísi.<sup>179</sup> V kláštoroch sa obnovili tradičné buddhistické rituály a prichádzali do nich laici. Obnovila sa aj tradícia pútnických miest, cirkumambulácia chrámov a kláštorov (t. j. ochádzanie po pútnických okruhoch), prinášanie obiet, klaňanie sa pred sochami božstiev a ďalšie prejavy žitého buddhizmu laikov (MacInnis 1989: 197). Roku 1986 úradu v Lhase po prvý raz umožnili oslavu tradičného náboženského sviatku mönlam (*smon lam*), tvoriaceho súčasť novoročných osláv (Luo 2001: 357). Pre náboženskú obnovu v Tibete bola (a doteraz je) charakteristická ambícia dôsledne

<sup>176</sup> 6. džamjang žapa aj 6. gungthang zastávali okrem iného funkciu podpredsedov ČBA a členov Stáleho výboru Čínskeho ľudového politického a poradného zhromaždenia, džamjang je dodnes predsedom Buddhistickej asociácie provincie Kan-su (Victoria Conner –Barnett 1997: 112-113, 116-117).

<sup>177</sup> Prípadové štúdie o obnove kláštorov v Tibete pozri Goldstein 1998; Slobodník 2002a. O kultúrnej a náboženskej obnove v Tibete pozri Kolás – Thowsen 2005: 49-92.

<sup>178</sup> Čínska vláda ako príklad tolerantného postoja k náboženstvu uvádza, že do obnovy kláštorov v Tibete investovala v 80. a 90. rokoch vyše 200 miliónov jüanov (približne 25 miliónov dolárov) (napr. Ťiang 1996: 107). Informácie získané počas terénnych výskumov však hovoria o tom, že väčšina financií pochádzala od tibetských veriacich (Kolás – Thowsen 2005: 52), ktorí sa zároveň fyzicky zúčastnili výstavby kláštorov. Štátne dotácie sa koncentrovali najmä vo vybraných významných kláštoroch, ktoré mali potenciál stať sa turistickými atrakciami. Konštatujú to aj niektoré čínske materiály (napr. 1994b: 55).

<sup>179</sup> Podľa vyjadrení informátorov sa do Labrangu koncom 70. rokov vrátilo približne 50 starých mníchov, ktorí v kláštore pôsobili pred rokom 1958 (z celkového počtu takmer 4 tisíc) a v priebehu niekoľkých mesiacov do kláštora vstúpilo asi 400 mladých mníchov.

nadväzovať na tradície. Prejavuje sa to aj vo vonkajšej rovine: jednotlivé budovy chrámov v kláštorech boli obnovené podľa pôvodnej podoby spreď rokov 1958-1959 a aj vnútorná výzdoba týchto chrámov (sochy buddhistických božstiev, obrazy, nástenné maľby) sa usiluje verne napodobniť stav v minulosti. Z hľadiska zachovania buddhistickej tradície je však dôležitejší „vnútorný“ aspekt obnovy: napríklad systém vzdelávania, tradičné náboženské sviatky a liturgia. V Labrangu boli už začiatkom 80. rokov obnovené tradičné náboženské sviatky a porovnanie súčasného priebehu týchto osláv s dostupnými opismi z obdobia pred rokom 1958<sup>180</sup> dokumentuje, že kláštor sa usiluje čo najvernejšie nadviazať na tieto tradície. Platí to aj pre systém výučby v jednotlivých kláštorných fakultách, dacchangoch (*grwa cchang*), kde súčasný systém vychádza z tradičného členenia a spôsobu výučby. Porovnanie terajšieho stavu v dvoch vybraných dacchangoch (Thösamling, *mthos bsam gling*, a Dünkhor, *dus 'khor*) so situáciou pred rokom 1958<sup>181</sup> ukázalo, že mnísi obidvoch dacchangov po obnove študujú rovnaké tibetské buddhistické texty v tom istom poradí, ako ich predchodcovia v minulosti. Systém ústnych skúšok a dĺžka výučby takisto zodpovedá tradičnému modelu. Napriek tomuto cieľavedomému úsiliu v rozhovoroch sa staršími mníchmi, ktorí v kláštore žili aj pred rokom 1958, opakovane zaznelo, že súčasná kvalita vzdelávania a vyžadovaná miera kláštornej disciplíny už nedosahuje takú úroveň, ako v minulosti. Vzhľadom na to, že v období postupnej deštrukcie kláštora Labrang prišiel o väčšinu vzdelaných mníchov a nebola zabezpečená v tibetskom buddhizme dôležitá kontinuita odovzdávania učenia z gurua (lamu) na žiaka (stredná generácia mníchov v kláštorech v 80. rokoch fakticky neexistovala),<sup>182</sup> existuje iba malá skupina vysoko kvalifikovaných lamov.<sup>183</sup> Kritický postoj staršej generácie mníchov voči súčasnému stavu kompenzuje opačný pohľad mnohých mníchov i laikov, podľa ktorých je Labrang v súčasnosti nielen najväčším tibetským kláštorom v Číne, ale zároveň miestom, kde sa v porovnaní s inými kláštorami najúspešnejšie podarilo obnoviť úroveň tradičného kláštorného vzdelávania. Napriek pokusu reštaurovať stav spreď roku 1958, pokiaľ ide o kvalitatívny charakter procesu obnovy možno konštatovať, že „niektoré individuálne kultúrne rysy sa znovu objavili v

<sup>180</sup> O tradičných sviatkoch v kláštore pozri Li 1994: 212-234.

<sup>181</sup> Luo 1982: 25-33, 46-48.

<sup>182</sup> Podobný problém mali v 80. rokoch pri zabezpečení kláštornej výučby a obradov aj čínski buddhistickí mnísi (Birnbaum 2003: 134), ale napríklad aj taoistické kláštory.

<sup>183</sup> Tento problém sa týka aj iných kláštorných centier vzdelanosti v Tibete, pozri Goldstein 1998b: 45; Ackerly 1993: 88; Kolás – Thowsen 2005: 68-73; Anon. 2004b: 21-22.

*identickej podobe ako v minulosti, ale iné sa obnovili v istom zmysle zmenené a niektoré sa neobnovili vôbec*” (Goldstein 1998a: 11). Aj pri zmenených podmienkach fungovania sa však buddhistické kláštory v Tibete opäť stali prirodzenými centrami náboženského života.

Súčasťou vzdelávania tibetských buddhistických mníchov sa stali aj novo vytvorené Buddhistické inštitúty (čín. *Fo-süe-jüan* 佛学院) založené v oblastiach obývaných Tibetčanmi v polovici 80. rokov: v júni 1985 v Lhase v blízkosti kláštora Däpung, v decembri 1985 v provincii Kan-su (v priestoroch kláštora Labrang) a v septembri 1986 v provincii Čching-chaj (Che 2006: 78; Anon. 1994a: 80-81).<sup>184</sup> Zavŕšením procesu vytvárania štátnych vzdelávacích inštitúcií pre tibetských tulkuov a mníchov bolo založenie Čínskeho inštitútu vyšších buddhistických štúdií s tibetským vyučovacím jazykom (čín. *Čung-kuo cang-jü-si kao-t'i fo-süe-jüan* 中国藏语系高级佛学院) v septembri 1987 z iniciatívy 10. pančhenlamu (Che 2006: 78; Tsering Shakyas 1999: 446). Založenie týchto škôl, určených na vzdelávanie tibetského duchovenstva, bolo schválené už septembri 1982 na návrh<sup>185</sup> Oddelenia pre náboženské záležitosti (Luo 2001: 312-313). Okrem výučby tibetských buddhistických tradícií, tibetských dejín a tibetského jazyka otvorene deklarovaným cieľom bola aj výchova štátu a KSC lojálnych vysokých tibetských buddhistických hodnostárov: študijný plán obsahuje aj dejiny KSC, čínsky jazyk i poznatky o národnostnej a náboženskej politike (Anon. 1994a: 81).<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> V polovici 80. rokoch boli založené Buddhistické inštitúty aj v provinciách S'-čchuan a Jün-nan (Kolås – Thowsen 2005: 77-78).

<sup>185</sup> Tento návrh obsahoval aj založenie podobných škôl na vzdelávanie duchovenstva ostatných, štátom tolerovaných náboženstiev.

<sup>186</sup> Napriek tejto indoktrinácii mnísi z Labrangu prejavovali záujem o päťročné štúdium na Buddhistickom inštitúte provincie Kan-su, kde výučbu zabezpečujú vzdelaní lamovia. Buddhistický inštitút v Labrangu a jeho čínski pedagógovia zohrávali dôležitú úlohu aj pri realizácii kampane „milovať vlasť a milovať náboženstvo” v 90. rokoch (pozri nasledujúcu kapitolu).





Obr. 8: Propagandistické heslo v Buddhistickom inštitúte provincie Kan-su, ktorý sa nachádza v priestoroch kláštora Labrang: „Ciele výučby v Buddhistickom inštitúte: Úlohou Buddhistického inštitútu provincie Kan-su je vychovávať buddhistických odborníkov a výskumných pracovníkov, ktorí úprimne milujú vlasť, podporujú vedúcich predstaviteľov Komunistickej strany Číny a socialistický systém, pridržiavajú sa štyroch základných princípov [čín. s`-siang t`i-pen jüan-ce 四项基本原则, t. j. 1) nasledovanie socialistickej cesty; 2) podpora diktatúry proletariátu; 3) podpora vedúcej úlohy KSČ; 4) pridržiavanie sa marxizmu-leninizmu a myšlienok Mao Ce-tunga], dodržiavajú zákony, majú adekvátne poznatky o buddhizme a náležitú kultúrnu úroveň a dokážu nadviazať kontakt s masami veriacich” (foto: autor, august 2001).

Masový charakter náboženskej obnovy prekvapil čínske a tibetské kádre na lokálnej úrovni (Schwartz 1994: 199), ktoré pokladali „náboženskú otázku“ už za vyriešenú. Nová politika centrálnej vlády a snaha kompenzovať národnostným menšinám perzekúcie z predchádzajúceho obdobia v ranej fáze obnovy vyústili do zdržanlivého postoja úradov. Podľa dostupných údajov sa v priebehu 80. a 90. rokov rekonštruovalo vyše 70% kláštorov, kde v porovnaní so stavom z konca 50. rokov žilo asi 50% mníchov.<sup>187</sup> Spontánny proces obnovy buddhizmu v Tibete čínske úrady zaskočil a už od počiatku sa usilovali naň reagovať prostredníctvom administratívnych opatrení a nariadení lokálnych úradov (vytvorenie Výborov pre demokratickú správu kláštora, zdôrazňovanie samofinancovania kláštorov – konkrétne o týchto opatreniach pozri nasledujúcu kapitolu), pričom tieto kontrolné nástroje boli často formulované už koncom 50. a začiatkom 60. rokov v procese „demokratickej reformy náboženského systému“, ale v 60. a v 70. rokoch sa v praxi nikdy neuplatnili. Rekonštrukcia kláštorov a prijímanie mníchov do nich teoreticky takisto podliehali súhlasu miestnych orgánov, ktoré mali dodržiavať štátom stanovené kvóty mníchov pre jednotlivé kláštory (Anon. 1999a: 15; Schwartz 1994: 63; Tsering Shakya 1999: 403), ale až do konca 80. rokov sa tieto reštrikcie v praxi uplatňovali iba v minimálnom rozsahu a čínske orgány programovo predchádzali potenciálnym konfliktom s veriacimi (Anon. 1996: 25; Tsering Shakya 1999: 419; Barnett 2006: 43; Kolás – Thowsen 2005: 87). Lokálne orgány, zodpovedajúce za národnostnú a náboženskú politiku, postupovali zdržanlivo a ich úsilie kontrolovať a limitovať náboženskú obnovu nevyvolalo vážnejšie konflikty medzi tibetskou sanghou a predstaviteľmi štátnej moci. Zdržanlivý postup štátnych orgánov a vplyv 10. pančhenlamu spolu s ďalšími tulkuami na lokálnej úrovni, ktorí tradične požívali v Tibete veľkú autoritu, dokázal kláštorom zabezpečiť istú mieru autonómie vo vyššie spomínanej „zóne indiferencie“ v prípade, keď sangha nevyvíjali politické aktivity, ktoré by ohrozovali monopol moci KSČ.

Práve politická angažovanosť tibetských mníchov viedla k zvyšovaniu zasahovania štátu do fungovania náboženských inštitúcií. Obnova náboženského

---

<sup>187</sup> Podľa čínskych údajov žilo roku 1958 v Centrálnom Tibete 114 100 mníchov a roku 1994 približne 42 500 (Yan 2000: 17). V okrajových oblastiach Tibetu (Admo, Kham) žilo pred rokom 1958 takmer 180 tisíc mníchov a do polovice 90. rokov sa ich počet opäť narástol na približne 100 tisíc (Kolás – Thowsen 2005: 50). Pre porovnanie, do polovice 90. rokov bolo vo Vnútorom Mongolsku obnovených iba 15% kláštorov, v ktorých žilo približne 5 tisíc mníchov, čo tvorilo len 7% počtu mníchov zo začiatku 50. rokov (De-le-ke 1998: 777-779).

života a ekonomické reformy centrálnej vlády v Tibete prispeli k posilňovaniu vedomia tibetskej identity. Buddhistické kláštory Tibeťania vnímali ako inštitúcie, nepodliehajúce politickej kontrole čínskej vlády (Schwartz 1994: 69), ktoré sa usilovali obnoviť tradičné autonómne postavenie. Výsledkom procesu náboženskej obnovy bolo aj artikulovanie politických požiadaviek nezávislosti Tibetu, dodržiavania ľudských práv a náboženských slobôd. Počnúc septembrom 1987 sa predovšetkým v Lhase odohralo niekoľko demonštrácií, ktorých účastníci podporovali myšlienku samostatnosti Tibetu<sup>188</sup> a protestovali proti čínskej vláde v Tibete, a v priebehu roku 1988 sa objavila aj požiadavka obmedziť zásahy štátu do vnútorného života kláštorov (Schwartz 1994: 87).<sup>189</sup> Aktívnymi účastníkmi a organizátormi týchto protestov boli najmä buddhistickí mnísi a mníšky<sup>190</sup> z veľkých kláštorov (Däpung, Sera) v okolí Lhasy. Vzhľadom na tradične významnú úlohu kláštorov a sanghy v politickom systéme Centrálného Tibetu v období od polovice 17. stor. do polovice 20. stor. tento vývoj nebol prekvapujúci. Aktívna účasť tibetských mníchov v politických protestoch však bola pre čínske štátne orgány neprijateľná. Politizácia obnovy náboženského života v Tibete koncom 80. rokov predstavovala pre čínsku vládu dilemu: na jednej strane vláda bola pripravená umožniť regulovanú obnovu náboženstva, ktorá by prebiehala pod dozorom štátnych orgánov, no na druhej strane nemohla tolerovať politickú činnosť mníchov, ktorú vnímala ako protištátnu a ako hrozbu územnej celistvosti a spoločenskej stability. Tento vývoj vyvolával konflikty aj v rámci mníšskej komunity, keď niektorí mnísi uprednostňovali pokračovanie procesu náboženskej obnovy a iní (zväčša mladší) pokladali za prioritu boj za nezávislosť, a to aj napriek negatívnemu dopadu, ktorý má ich činnosť na ich domovské kláštory (Goldstein 1998: 46-47). Všetky lhaské demonštrácie tvrdo potlačila polícia, niekoľko účastníkov bolo pri zásahoch zabitých a desiatky laikov i mníchov skončili vo

---

<sup>188</sup> Prvé individuálne prejavy obhajujúce nezávislosť Tibetu sa objavili už roku 1983 a prezentovali ich mnísi (Tsering Shakya 1999: 404).

<sup>189</sup> Prvé protesty sa odohrali na prelome septembra a októbra 1987, keď bol 14. dalajlama na návšteve Spojených štátov a vystúpil s prejavom v Kongrese. Ďalšie protesty vypukli na začiatku marca 1988 počas tradičných novoročných osláv v Lhase, tretí protest sa odohral 10. decembra 1988 v medzinárodný deň ľudských práv. Posledné veľké protesty vypukli v marci 1989. O týchto protestoch pozri napríklad Goldstein 1997: 79-92; Craigová 1999: 249-295; Schwartz 1994.

<sup>190</sup> Tibetské mníšky vstúpili do politického života fakticky až počas náboženskej obnovy v 80. rokoch. V tradičnom Tibete sa v politike neangažovali a nezastávali nijaké funkcie v štruktúrach tibetskej vlády.

väzeniach. Protesty vyvrcholili v marci 1989, keď napokon centrálna vláda vyhlásila v Lhase stanné právo. Konflikt medzi časťou sanghy a štátom sa vyostrel a vláda sa priklonila k uplatňovaniu politiky „tvrdej ruky“.

Po prvých protičínskych demonštráciách na jeseň 1987 sa v čínskom vedení začala diskusia o ďalšej politike v Tibete. Časť čínskych (a aj tibetských) kádrov na lokálnej i centrálnej úrovni od začiatku 80. rokov spochybňovala novú ekonomickú a kultúrnu politiku Pekingú v Tibete a pokladala ju za priveľmi liberálnu a ústretovú.<sup>191</sup> Násilné protesty Tibeťanov posilnili vplyv konzervatívnych síl v KSČ, interpretovali ich ako priamy dôsledok príliš „mäkkej“ a liberálnej politiky, ktorú reprezentoval Chu Jao-pang (Goldstein 1997: 80-81).<sup>192</sup> Priveľký vplyv náboženských inštitúcií v Tibete kádre vnímali ako prekážku modernizácie spoločnosti a ideologickú prehrú (Tsering Shakya 1999: 403) a realizácia náboženskej politiky v Tibete po roku 1980 bola podrobená kritike za jej prílišnú liberálnosť (Anon. 1991: 20; Wenzel-Teuber 1997: 228). Vnútropolitické zmeny v politike centrálnej vlády voči Tibetu na prelome 80. a 90. rokov však boli aj výsledkom vývoja za hranicami Číny. Presadzovanie tibetských záujmov 14. dalajlamom v exile, ktoré sa zintenzívnilo v druhej polovici 80. rokov, viedlo k internacionalizácii konfliktu a podpore stanovísk tibetskej exilovej vlády zo strany niektorých západných politikov (najmä v Spojených štátoch) a veľkej časti verejnosti na Západe. Na jeseň 1987 14. dalajlama navštívil Spojené štáty a pred výborom pre ľudské práva Kongresu vystúpil s prejavom, v ktorom sa zasadzoval za ochranu ľudských práv a demokratických slobôd v Tibete a vyzval čínsku stranu začať rokovania o budúcom statuse Tibetu (Goldstein 1997: 76-78). V júni 1988 vystúpil dalajlama v Európskom parlamente v Štrasburgu, kde prezentoval víziu skutočne samosprávneho Tibetu, ktorý by mal tvoriť súčasť Číny (Goldstein 1997: 87-89). Čínske orgány jeho iniciatívu obnoviť dialóg odmietli, obvinili ho zo separatizmu, identifikovali ho ako zdroj nestability v Tibete a podnecovateľa protičínskych demonštrácií (Wang 2002: 255). Neúspešný pokus marginalizovať jeho vplyv v tibetskej spoločnosti sa stal jednou z kľúčových úloh náboženskej politiky v Tibete v 90. rokoch.

Príklon čínskeho vedenia k reštriktívnejšej politike voči tibetským buddhistickým kláštorom sa začal na jeseň 1987 po prvých demonštráciách. V októbri

<sup>191</sup> 10. pančhenlama v marci 1987 kritizoval odpor časti konzervatívnych kádrov proti novej politike v prejave v Pekingu (Anon. 1997: 144).

<sup>192</sup> Ten bol už v januári 1987 zbavený funkcie generálneho tajomníka Ústredného výboru KSČ v dôsledku vnútrostraníckych konfliktov medzi zástancami ďalších hospodárskych a politických reforiem v Číne a konzervatívnym krídlom (Spence 1990: 725-726).

1987 sa vzťah štátu k náboženským inštitúciám v Tibete zmenil: liberálnejšia politika voči Tibetu podľa straníckych a štátnych kádrov neprispela k zvýšeniu lojality Tibeťanov voči čínskemu režimu, práve naopak – podnietila ich nacionalistické požiadavky (Goldstein 1997: 92), čím sa oslabil vnútorná stabilita režimu. Po takmer desaťročí zdržanlivej a relatívne liberálnej politiky, sa v dôsledku vnútropolitického (protičínske demonštrácie v Lhase) a zahraničnopolitického (vystúpenie 14. dalajlamu v americkom Kongrese) vývoja zmenil prístup štátu k buddhistickým kláštorom a mníchom, ktoré sa opäť – po takmer tridsiatich rokoch – stali objektom politickej kampane. Zástancovia tvrdej línie pod heslom boja proti separatizmu (čín. *fen-lie-ču-i* 分裂主义) v kláštoroch v Centrálnom Tibete odštartovali ideologické previerky mníchov a mníšok, títo museli odmietnuť nezávislosť Tibetu a vysloviť lojalitu k Číne (Anon. 1991: 13-18; Schwartz 1994: 43). V opačnom prípade boli mnísi a mníšky nútení opustiť kláštor. Úrady začali dôslednejšie uplatňovať nariadenia o potrebe oficiálneho súhlasu pri rekonštrukcii kláštorov či chrámov a prísnejšie kontrolovali proces prijímania nových mníchov a ich počet v jednotlivých kláštoroch.

V priebehu 80. rokov sa v ČĽR po maoistickom období nanovo definoval vzťah štátu a náboženstva. Tolerantnejšia náboženská politika bola dôsledkom ekonomických a politických reforiem iniciovaných centrálnou vládou a umožnila regulovanú obnovu náboženského života v celej Číne. Nová náboženská politika dovolila veriaciim prihlásiť sa k svojej viere a obnoviť náboženské inštitúcie a v porovnaní s vývojom po roku 1949 predstavovala „*dôležitú fázu liberalizácie*” (Potter 2003: 14). Na druhej strane štátne orgány naďalej vnímali náboženstvo ako potenciálnu hrozbu spoločenskej stability a mocenského monopolu. Samotní funkcionári, pracujúci v oblasti kontroly náboženstva, túto politiku označovali termínom „navonok uvoľnená, vnútri pevná” (čín. *waj-sung nej-tin* 外松内紧) (Chan – Hunter 1995: 33-34). Vzhľadom na tradičné miesto náboženstva v tibetskej spoločnosti a nevyriešené otázky politického statusu Centrálného Tibetu predstavoval tibetský buddhizmus špecifickú výzvu novej náboženskej a národnostnej politiky centrálnej vlády. Redukcia slobody vierovyznania na individuálne prejavy viery sa v Tibete ukázala ako príliš limitujúca a nedostatočná. Revitalizácia buddhizmu v Tibete v krátkom období vyústila do obnovy kláštornej siete a tieto tradične náboženské inštitúcie sa opäť stali centrom tibetského spoločenského života. Špecifikom tohto procesu v Tibete bolo prelínanie etnickej a náboženskej identity, ktoré vyústilo do formulovania politickej agendy v prostredí tibetskej sanghy. Výsledkom bol otvorená konfrontácia časti buddhistickej obce so sekulárnym marxistickým štátom s programom tibetského nacionalizmu a dodržiavania ľudských práv od jesene 1987 do jari 1989. Aktívna angažovanosť mníchov v politike a interpretácia ich politickej agendy v náboženskej

terminológii<sup>193</sup> vyvolali konflikt so štátom, ktorý sa rozhodol korigovať svoju náboženskú politiku v Centrálnom Tibete. V oblastiach osídlených Tibetčanmi mimo územia TAO prebiehala náboženská obnova koncom 80. rokov aj naďalej bez výraznejších zásahov štátu, keďže sangha sa otvorene nepostavila do otvorenej opozície a nepredstavovala tak ohrozenie sekulárneho štátu (Anon. 1991: 12).

Navyše situácia v Tibete vďaka aktivitám 14. dalajlamu a exilovej vlády už prestala byť vnútornou záležitosťou Číny, ktorá musela čeliť kritike svojej politiky zo strany zahraničia. Po negatívnych skúsenostiach z vývoja v Centrálnom Tibete na konci 80. rokov sa pekingská vláda rozhodla v nasledujúcom období posilňovať ekonomické aspekty svojej politiky v Tibete (väčšie dotácie, investície do infraštruktúry, výstavba nemocníc a škôl, atď.) na úkor etnickej a kultúrnej dimenzie, ktorá po roku 1980 zohrávala dôležitú úlohu (Goldstein 1997: 93). K oslabeniu tibetských požiadaviek na centrálnej úrovni prispela aj predčasná smrť 10. pančhenlamu, významného aktéra procesu obnovy, v januári 1989 počas návštevy jeho domovského kláštora Tašilhünpo (Tsering Shakya 1999: 429). Reštriktívna politika v Tibete však nebola iba dôsledkom vývoja v samotnej Tibetskej autonómnej oblasti, ktorý vyvrcholil vyhlásením stanného práva v marci 1989, ale aj dramatického vývoja na centrálnej úrovni v prvom polroku 1989, keď sa po niekoľkotýždňových demonštráciách, žiadajúcich demokratizáciu a občianske slobody, presadilo konzervatívne krídlo KSCĽ, ktorého predstavitelia začiatkom júna vydali rozkaz vojensky zakročiť proti demonštrantom na pekingskom námestí Brány nebeského pokoja (Spence 1990: 738-747). K moci sa dostali zástancovia tvrdej línie, čo sa v 90. rokoch prejavilo aj v oblasti náboženskej a národnostnej politiky.

---

<sup>193</sup> Napríklad ideál obetovania sa podľa príkladu bódhisattvov, avšak v záujme dosiahnutia politických cieľov komunity (Kolás 1996: 55); obetovanie vlastného života v boji za tibetskú nezávislosť ako spôsob vytvárania pozitívnej karmy, či skutočnosť, že politický protest mal v Lhase ritualizovanú náboženskú podobu – cirkumambuláciu chrámu Džokhang (Schwartz 1994: 22, 26-32, 71). Aj preto M. Juergensmeyer uvádza aj Tibet medzi príkladmi náboženského nacionalizmu vo východnej Ázii (Juergensmeyer 1993: 142).

## ZVYŠOVANIE ZASAHOVANIA ŠTÁTU V 90. ROKOCH

Zmenená politická atmosféra po potlačení prodemokratického hnutia v Pekingu a v ďalších čínskych mestách na prelome jari a leta 1989, keď sa posilnili pozície konzervatívnej časti vedenia KSCĽ, sa prejavila v spomalení ekonomických reforiem, posilňovaní spoločenskej kontroly a v oslabovaní autonómie pomyselnej „zóny indiferencie“. Tieto udalosti poznamenali aj formulovanie a praktickú implementáciu náboženskej politiky v Číne. V 90. rokoch sa *„náboženská politika v Číne dostala do takého centra pozornosti, ako to nikdy nebolo ani za Maa“* (Lambert 2001: 124). Korekcie náboženskej politiky pritom neodrážali iba skúsenosť z vnútropolitického vývoja v priebehu roku 1989 (náboženský predstavitelia počas demonštrácií v Pekingu nezohrávali významnú úlohu), ale reflektovali aj zmenenú situáciu vo svete: demokratické zmeny v krajinách strednej a východnej Európy znamenali faktický zánik globálneho bloku socialistických krajín a pekingský režim sa ocitol v ideologickej a diplomatickej (vyplývajúcej z kritického postoja demokratického sveta voči násilnému potlačeniu protestov) izolácii. Oficiálni čínski predstavitelia navyše pozorne sledovali úlohu náboženských predstaviteľov pri politických zmenách napríklad v Poľsku či Československu (Kung 2003: 141-149; Lambert 1991: 391) a usilovali sa predísť tomu, aby sa náboženstvo stalo prostriedkom na uskutočnenie analogických zmien v Číne.

Zmeny v náboženskej politike odštartovala celoštátna konferencia o činnosti v oblasti náboženstva pre stranícke a štátne kádre, ktorá sa v decembri 1990 uskutočnila v Pekingu (Luo 2001: 427-432). Na konferencii vystúpili so zásadnými prejavmi vtedajší premiér Li Pcheng 李鹏 (1928-) a generálny tajomník Ústredného výboru KSCĽ Ťiang Ce-min 江泽民 (1926- ). Ich prejavy (Anon. 2004a: 189-204) predznamenali základnú líniu a úlohy náboženskej politiky v 90. rokoch: úspešná realizácia náboženskej politiky sa stala jednou z kľúčových úloh pre zabezpečenie jednoty a stability. Obidvaja rečníci opakovane varovali pred hrozbou zneužitia náboženstva *„zahraničnými nepriateľskými silami“* ako nástroja na uskutočňovanie politických zmien v Číne, vyzdvihovali potrebu spravovať náboženské záležitosti podľa zákonov, posilňovať vedúcu úlohu KSCĽ v oblasti náboženskej politiky a zdôrazňovali požiadavku lojality veriacich voči predstaviteľom štátu a strany. V januári 1991 Ťiang Ce-min vystúpil s prejavom pred zástupcami jednotlivých čínskych náboženských združení a ubezpečoval ich, že uplatňovanie politiky slobody vierovyznania je nemenným princípom KSCĽ a posilnenie riadenia náboženských záležitostí podľa zákona má prispieť k väčšej ochrane náboženských inštitúcií

a štátom tolerovaných normálnych náboženských aktivít (Anon. 2004a: 208-212). Diskusie v čínskom vedení vyvrcholili publikovaním „Obežníka o istých problémoch pri ďalšom pokroku v náboženskej práci“ (čín. *Kuan-jü t'in-i-pu cuo-chao cung-t'iao kung-cuo žuo-kan wen-tchi te chung-č'* 关于进一步做好宗教工作若干问题的通知), ktorý schválil Ústredný výbor KSC a najvyšší exekutívny orgán Štátna rada ČLR, vo februári 1991.<sup>194</sup> Dokument vytýčil šesť najdôležitejších okruhov problémov, ktorým treba venovať zvýšenú pozornosť pri náboženskej politike: a) potvrdzuje slobodu vierovyznania ako základné východisko náboženskej politiky, ale zároveň opätovne pripomína zákaz zneužívať náboženstvo na aktivity namierené proti socialistickému zriadeniu a jednote štátu; b) deklaruje potrebu spravovať náboženské záležitosti podľa zákonov, pričom dokument kladie dôraz na registráciu miest náboženských aktivít; c) zdôrazňuje úlohu vlasteneckých náboženských združení (t. j. jednotlivých náboženských asociácií) pri presadzovaní cieľov náboženskej politiky; d) dôrazne odmieta zneužitie náboženstva na ilegálne aktivity; e) vyzdvihuje potrebu dobudovať inštitucionálne nástroje uskutočňovania náboženskej politiky (t. j. Oddelení pre náboženské záležitosti) aj na najnižšej administratívnej úrovni; f) presadzuje posilnenie vedúcej úlohy KSC v náboženskej práci. Z prejavov najvyšších štátnych a straníckych predstaviteľov, ako aj zo samotného dokumentu č. 6, ktorý je až dodnes posledným programovým dokumentom najvyšších štátnych a straníckych orgánov, badať príklon ku konzervatívnejšej a reštriktívnejšej politike voči jednotlivým náboženstvám a nárok štátnych orgánov podriaďiť akékoľvek náboženské aktivity dôslednej kontrole (Lambert 1992: 394; Lambert 2001: 123; Potter 2003: 15).<sup>195</sup> Sloboda vierovyznania nie je iba individuálnou záležitosťou konkrétneho jednotlivca, ale stáva sa vecou celoštátneho významu (Kuznetsov 2001: 89), zohrávajúcou významné miesto v diskusiách o stabilite a jednote, teda o témach, ktoré oficiálnemu politickému diskurzu v 90. rokoch dominovali. Stabilita a jednota sú premisou ďalšieho ekonomického rozvoja aj zachovania mocenského monopolu KSC.

Diskusiu o náboženskej politike v 90. rokoch zhrnul v novembri 1993 v často citovanom prejave pred pracovníkmi Oddelenia jednotného frontu na centrálnej

<sup>194</sup> Tento materiál sa označuje aj ako dokument č. 6. Čínsky text dokumentu pozri Anon. 2004a: 213-221.

<sup>195</sup> Záujem na posilňovaní kontroly dokumentuje aj zmena názvu centrálného orgánu pre náboženskú politiku na Štátny úrad pre náboženské záležitosti roku 1998 (Kindopp 2004: 20).



i lokálnej úrovni Ťiang Ce-min<sup>196</sup> (Anon. 2004a: 249-255). V prejave, venovanom národnostnej a náboženskej politike KSC, zhrnul do troch bodov základné princípy: 1) dôsledne a správne uskutočňovať náboženskú politiku KSC; 2) posilniť správu náboženských záležitostí podľa zákonov (čín. *i-fa tia-čchiang tuej cung-t'iao š'-wu te kuan-li* 依法加强对宗教事务的管理); 3) aktívne usmerňovať náboženstvo, aby sa prispôsobilo socialistickej spoločnosti (čín. *t'i-t'i jin-tao cung-t'iao jü še-chuej-ču-i še-chuej siang š'-jing* 积极引导宗教与社会主义社会相适应). Tieto tri body, na ktoré sa čínski autori a politici aj v súčasnosti odvolávajú,<sup>197</sup> tvoria až dodnes základný rámec náboženskej politiky. Pokiaľ ide o uplatňovanie náboženskej politiky, Ťiang Ce-min v prejave zdôraznil nevyhnutnosť trpezlivo pristupovať k náboženstvám a potrebu akceptovať fakt, že náboženstvo má dlhodobú povahu a jeho existencia v podmienkach socializmu je objektívnou skutočnosťou. Zároveň však upozornil na to, že členovia KSC musia stáť na platforme marxizmu a nielenže sami nesmú vyznávať akékoľvek náboženstvo, ale ich povinnosťou je šíriť ateistické názory (Anon. 2004a: 254).

Z hľadiska ďalšieho uplatňovania náboženskej politiky kľúčovú úlohu zohral najmä druhý bod, ktorý si kladie za cieľ regulovať náboženský život podľa zákonov. Cieľom tejto politiky bolo vytvoriť systém zákonov a nariadení na centrálnej i na provinčnej úrovni, ktoré mali detailne upraviť fungovanie jednotlivých náboženských skupín v Číne a zároveň riešiť parciálne otázky náboženského života (napr. proces registrácie miest, kde sa odohrávajú náboženské aktivity; pôsobenie zahraničných misionárov v Číne; majetkové otázky náboženských inštitúcií; menovanie duchovenstva do náboženských funkcií). Výsledkom tejto politiky bolo počnúc rokom 1991 (ale najmä po roku 1994) schválenie niekoľkých nariadení na centrálnej aj provinčnej úrovni, ktoré regulovali jednak život všetkých náboženských komunít, jednak boli špecificky zamerané na jednotlivé náboženstvá.<sup>198</sup> Čínske orgány sa tak rozhodli vytvoriť jasnejšie definovaný legislatívny rámec náboženského života,

<sup>196</sup> Od marca 1993 zastával aj funkciu prezidenta ČĽR.

<sup>197</sup> Napríklad Potter (2003: 17) cituje prejav riaditeľa Oddelenia jednotného frontu, ktorý zdôrazňuje tieto tri body náboženskej politiky.

<sup>198</sup> Texty týchto nariadení z jednotlivých oblastí Číny pozri Anon. 2002a. Prehľad týchto ustanovení v angličtine pozri Chan – Karlson 2005: 27-42. Slovenský preklad jednej z týchto noriem („Opatrenia, týkajúce sa správy buddhistických kláštorov v provincii Kan-su“), ktorá sa zaoberá buddhistickými klášťami, pozri prílohu A, s. 165-171. Tento dokument veľmi podrobne upravuje vnútornú správu kláštorov, proces prijímania nových mníchov, finančné záležitosti kláštora atď.

ktorý dovtedy neexistoval. Cieľom týchto opatrení bolo spontánny a často živelný proces revitalizácie jednotlivých náboženstiev podriadiť kontrole a dohľadu štátnych inštitúcií, ktoré mali dôsledne uplatňovať novo formulované normy. Ako však konštatujú viacerí autori, cieľom zvýšeného dôrazu na zákonnosť<sup>199</sup> nebolo posilniť vládu zákona (angl. *rule of law*) ako jednu zo základných podmienok existencie demokratickej spoločnosti, ale skôr vládou prostredníctvom zákona (angl. *rule by law*), keď sa štát usiluje využívať zákony a nariadenia na presadenie svojich záujmov (Spiegel 2004: 44). Rozdielne vnímanie tohto procesu veriacimi (tí od neho očakávali posilnenie ochrany náboženstva) a predstaviteľmi relevantných štátnych orgánov (tí ho vnímali ako legitimizáciu zásahov štátu do náboženského života) dokumentujú aj zmienky z čínskych materiálov (Liu 1996: 79; Wang 1997: 160-161).

Téza o prispôbení sa náboženstva socialistickej spoločnosti odrážala uvedomenie si skutočnosti, že aj v socialistickej spoločnosti jednotlivé náboženstvá naďalej existujú a majú svojich stúpcov. Otvorene deklarovanou podmienkou tejto existencie je podpora socialistického zriadenia, predstaviteľov štátu a KSCĽ, akceptovanie vedúcej úlohy KSCĽ pri uskutočňovaní náboženskej politiky a rešpektovanie dozoru štátnych orgánov nad náboženskými aktivitami. Táto koncepcia zároveň od náboženských predstaviteľov vyžaduje, aby boli prínosom pre rozvoj čínskej spoločnosti, najmä pokiaľ ide o spoločenskú stabilitu a jednotu národností (Che 2004: 214-219; Anon. 2004a: 254-255). V prípade splnenia týchto ideologických požiadaviek a prejavenej dostatočnej lojality je štát pripravený zmieriť sa s pôsobením jednotlivých oficiálne tolerovaných náboženstiev, pričom si však vyhradzuje právo dôsledne ich kontrolovať. Regulácia náboženského života sa v 90. rokoch zamerala najmä na povinnú registráciu miest náboženských aktivít, výber a vzdelávanie duchovenstva jednotlivých náboženstiev, limitovanie náboženských aktivít len na oficiálne schválené miesta, dozor nad publikovaním a nad distribúciou náboženskej literatúry a obmedzenie kontaktov so zahraničnými náboženskými predstaviteľmi (Spiegel 2004: 46-53). Štátne orgány posilnili kontrolu náboženstva po roku 1999, keď na čínsku náboženskú scénu vstúpilo hnutie Fa-lun-kung. Jeho priaznivci koncom apríla 1999 protestovali v centre Pekingu a následne štát proti nim spustil rozsiahlu kampaň v médiách.<sup>200</sup> Fa-lun-kung bol oficiálne označený za „zlý

<sup>199</sup> V čínštine sa tento trend označuje aj termínom „vládnuť krajine podľa zákonov“ (čín. *i-fa č'-kuo* 依法治国) – pozri napr. Kung 2003: 279-280.

<sup>200</sup> O histórii Fa-lun-kungu, jeho učení, historických paralelách a konflikte so štátnymi orgánmi pozri Šindelář 2006; Chen 2003, Chang 2004. Čínsky pohľad pozri Luo 2001: 581-597.

kult” (čín. *sie-tiao* 邪教, angl. *evil cult*), ktorého vyznávačom štát neposkytuje právnu ochranu, keďže nepatrí medzi „normálne náboženské aktivity” ochraňované Ústavou ČLR, ba dokonca ani do kategórie „náboženstva”, *cung-tiao*. Otvorené vystúpenie stúpencov Fa-lun-kungu, dožadujúcich sa ochrany svojich práv, znovu upriamilo pozornosť štátnych a stranických orgánov na náboženskú politiku, čo dokumentuje aj prejav Ťiang Ce-mina na celoštátnej konferencii o činnosti v oblasti náboženstva v decembri 2001, kde formuloval požiadavku posilniť kontrolu náboženstiev v Číne (Kung 2003: 210-214).

Zmeny v náboženskej politike formulované na centrálnej úrovni sa prejavili aj v jej uplatňovaní voči tibetskému buddhizmu. Dôraz na posilňovanie správy náboženských záležitostí podľa zákonov, obsiahnutý v dokumente č. 6 z roku 1991, sa premietol do schválenia nariadení na provinčnej úrovni; ich cieľom bolo vytvoriť pravidlá vnútornej organizácie buddhistických kláštorov, prijímania novicov, správy finančných záležitostí, ochrany kultúrnych pamiatok a pod.<sup>201</sup> Tieto nariadenia dodnes tvoria základný organizačný rámec, upravujúci fungovanie tibetských buddhistických kláštorov. Zvýšený záujem štátnych a stranických orgánov o reguláciu náboženského života, pokiaľ ide o postavenie náboženstva v Tibete, sa prejavil na 3. Fóre o práci v Tibete, ktoré sa uskutočnilo v júli 1994 (Kol. 1995: 456-459). Na konferencii vystúpil s prejavom aj Ťiang Ce-min a poukázal na niektoré problémy (najmä na výstavbu kláštorov a na prijímanie mníchov do kláštorov bez súhlasu príslušných úradov) v uplatňovaní náboženskej politiky v Tibete (Anon. 2004a: 286-288). Fórum sa však v prvom rade sústredilo na ekonomické nástroje politiky voči Tibetu a odsúhlasilo 62 prioritných projektov (napr. vodné elektrárne, priemyselné komplexy), ktoré sa centrálna vláda zaviazala financovať (Li 2003: 76-78; Dreyer 2006: 138-139).<sup>202</sup> Centrálna vláda, vychádzajúc zo skúsenosti s procesom obnovy náboženstva v Tibete v 80. rokoch, po konzultáciách s miestnymi

<sup>201</sup> Nariadenia schválené v Tibetskej autonómnej oblasti pozri Anon. 2002a, nariadenia platné v provincii S'-čchuan pozri Anon. 1999a: 67-70, nariadenia platné v provincii Kan-su pozri Anon. 1998: 163-168 (slovenský preklad pozri prílohu A, s. 165-171). Rozdiely medzi jednotlivými nariadeniami sú minimálne, pravdepodobne boli formulované podľa pokynov centrálnej vlády.

<sup>202</sup> V máji 1993 protestovali Tibeťania v Lhase proti vysokým cenám potravín, poplatkom v zdravotníckych zariadeniach a poplatkom za školy. Na rozdiel od protestov z konca 80. rokov polícia proti demonštrantom násilne nezasiahla. Protesty však ukázali, že napriek podpore centrálnej vlády existujú v TAO významné sociálne problémy (Anon. 1996: 6-7).

kádrami sformulovala štyri základné úlohy náboženskej politiky v Tibete, ktoré mali prispieť k zvýšenému dozoru nad kláštorami a náboženským životom: 1) posilniť správu tibetských buddhistických kláštorov podľa zákonov; 2) získať rozhodujúcu úlohu pri vyhľadávaní a identifikácii tulkuov; 3) zabezpečiť lojalitu mníchov; 4) presadzovať ekonomickú sebestačnosť kláštorov (Li 2003: 84-87; Wang 2002: 261-262). Závery 3. Fóra o práci v Tibete tvoria základ náboženskej politiky v Tibete až do súčasnosti a reprezentovali uplatnenie novej náboženskej politiky v podmienkach tibetského buddhizmu v rámci tézy, že náboženstvo sa musí prispôsobiť socialistickej spoločnosti. Výsledkom tohto zasadania bola zároveň aj kampaň proti 14. dalajlamovi, ktorú čínske úrady odštartovali v Centrálnom Tibete na jeseň roku 1994 (Anon. 1996: 29, 31-35). 14. dalajlama bol identifikovaný ako hlavná prekážka stabilizácie pomerov v Tibete (Wang 2002: 255) a v čínskych masmédiách opakovane kritizovali jeho „*separatistické aktivity*” a obviňovali ho zo zneužívania náboženstva na politické ciele nepriateľské voči Číne. Od mníchov a mnišok sa očakávalo, že sa verejne postavia proti činnosti 14. dalajlamu a prejavia tak svoju lojalitu k Číne. Súčasťou kampane bol aj zákaz vystavovať jeho fotografie, ktorý sa od jesene 1994 týkal najprv štátnych zamestnancov, ale od roku 1996 aj mníchov a mnišok (Spiegel 1997: 44).<sup>203</sup> Neskorší politický vývoj – najmä konflikt medzi exilovou vládou a čínskymi úradmi okolo výberu 11. pančhenlamu v roku 1995 (pozri nižšie) – prispel k reštriktívnejšiemu uplatňovaniu týchto politických cieľov a zvýšenej kritike 14. dalajlamu zo strany čínskych úradov.

Pokiaľ ide o prvý cieľ náboženskej politiky v Tibete v 90. rokoch (t. j. posilnenie správy podľa zákonov), rozhodujúcu úlohu tu zohrávalo vytváranie nových administratívnych štruktúr, Výborov pre správu kláštora<sup>204</sup> (čín. *s'-jüan kuan-li wej-jüan-chuej* 寺院管理委员会, tib. *dgon pa'i do dam u jon lhan khang*), spravujúcich vnútorné záležitosti kláštora. Pokus konštituovať také orgány sa objavil už koncom 50. rokov počas „demokratickej reformy náboženského systému” uskutočňovanej

<sup>203</sup> Napriek tomu tibetskí mnísi a mnišky často mávajú vo svojich obydliach jeho podobizeň, ale na oltároch v chrámoch zväčša bývajú fotografie predchádzajúceho zrodenia, t. j. 13. dalajlamu. Vzhľadom na konflikt okolo identifikácie 11. pančhenlamu (pozri nižšie) býva často na oltároch fotografia 10. pančhenlamu. Využívania podobizní predchádzajúcich, z hľadiska súčasného režimu politiky bezproblémových, dvoch najvýznamnejších tulkuov tibetskej buddhistickej tradície ilustruje symbolický konflikt medzi čínskym štátom a tibetskými veriacimi.

<sup>204</sup> Niekedy nazývané aj Výbory pre demokratickú správu kláštora.

v tibetských buddhistických kláštoroch, ale vtedy sa tieto orgány nepodarilo fakticky vytvoriť. V procese revitalizácie náboženstva od začiatku 80. rokov sa čínske úrady opäť usilovali presadiť toto opatrenie do praxe a teoreticky bola existencia týchto orgánov podmienkou na získanie súhlasu znovu otvoriť kláštor (Anon. 1999b: 48), ale v prvej fáze obnovy, v 80. rokoch, sa táto podmienka prakticky uplatňovala iba v prípade významných kláštorov. Od začiatku 90. rokov je však vytvorenie (aspoň formálne) týchto orgánov prísne sledované miestnymi Oddeleniami pre náboženské záležitosti a je podmienkou získania štátneho súhlasu na fungovanie aj v prípade menších kláštorov. Tento samosprávny orgán pozostáva z mníchov daného kláštora. Do činnosti Výborov pre správu kláštora patria všetky administratívne, ekonomické a bezpečnostné povinnosti súvisiace s fungovaním kláštora. Jednou z úloh výborov je aj ideologická činnosť: publikovanie (vo väčších kláštoroch) a distribúcia propagandistických materiálov a zabezpečenie realizácie politických kampaní prebiehajúcich v tibetských kláštoroch (pozri nižšie) (Anon. 2004b: 55-57).<sup>205</sup> Členovia výboru musia spĺňať predovšetkým ideologické kritériá: „*Za členov orgánov demokratickej správy musia na základe demokratických konzultácií do funkcií vybrať mníchov a mníšky, ktorí podporujú vedúcich predstaviteľov Komunistickej strany, milujú vlasť a milujú náboženstvo, majú príslušné vedomosti v oblasti buddhizmu*” (Anon. 1998: 164; podobne Anon. 1999a: 53). Ich vymenovanie podlieha schváleniu miestnych pobočiek Oddelenia pre náboženské záležitosti. Cieľom tohto schvaľovacieho procesu je ideologicky preveriť kandidátov a zabrániť, aby sa do týchto pozícií dostali mnísi lojálni voči 14. dalajlamovi a stúpenci tibetskej nezávislosti, čo sa v istých prípadoch – podľa čínskych materiálov – stávalo v 80. rokoch (Anon. 1998: 192). Z terénnych výskumov je zrejmé, že mnísi pokladajú vytvorenie Výborov pre správu kláštora za cudzorodý prvok v tradičnej organizačnej štruktúre kláštorov a vnímajú ho ako zasahovanie štátu do vnútorných záležitostí kláštora aj preto, že do funkcií v týchto orgánoch sa dostávajú mnísi, ktorí nemajú prirodzenú autoritu a svoje postavenie získali vďaka postojom, korešpondujúcim s oficiálnou politikou čínskych orgánov.<sup>206</sup> Na druhej strane členov týchto nových organizačných štruktúr aj samotní mnísi vnímajú diferencovane: významné miesta vo Výbore pre správu kláštora Labrang zastávali 6. džamjang žäpa a 6. gungthang, ktorí

<sup>205</sup> O organizačnej štruktúre a povinnostiach Výboru pre správu kláštora Labrang pozri prílohu B, s. 173-188.

<sup>206</sup> O podobných administratívnych zásahoch do vnútornej správy buddhistických kláštorov v Burjatsku v minulosti pozri Bělka 2004: 84.

vďaka svojmu vplyvu v čínskych politických a náboženských štruktúrach dokázali zabezpečiť pre kláštor finančné zdroje na jeho obnovu a usilovali sa zmenšovať tlak úradov na kláštor.

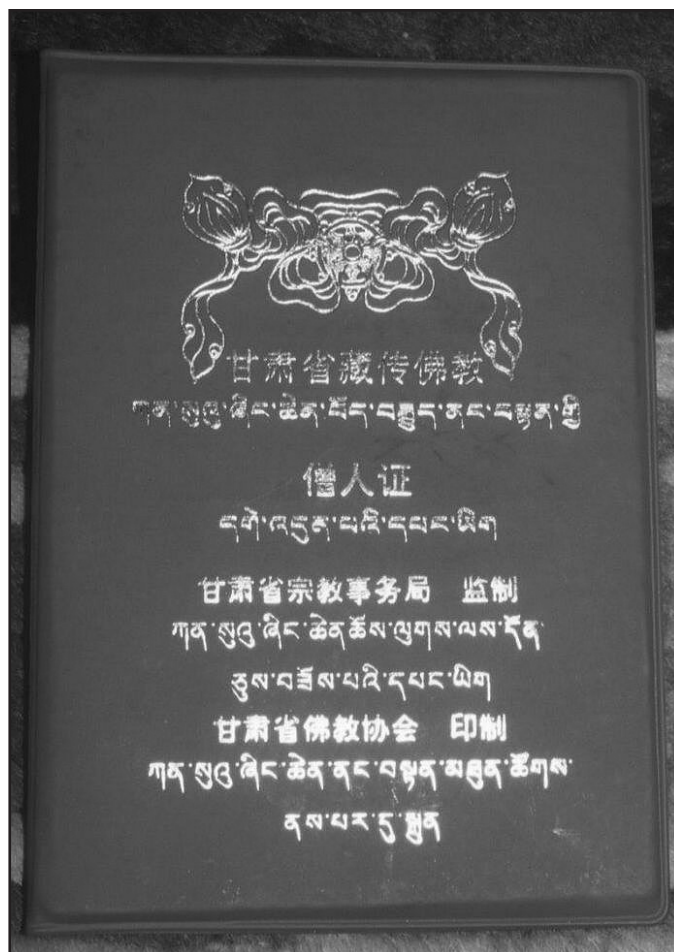


Obr. 9: Vchod do Výboru pre správu kláštora Labrang, ktorý sa nachádza v centre kláštora (foto: autor, august 2001).

Súčasťou procesu systematizácie činnosti tibetských kláštorov je aj otázka veľkosti mníšskych komunít v jednotlivých kláštoroch a riešenie tohto problému sa podľa oficiálnych dokumentov stalo jednou z priorit náboženskej politiky v Tibete (napr. Anon. 1998: 192). Už od 80. rokov, keď masový charakter revitalizácie buddhizmu v Tibete zaskočil oficiálne miesta, sa miestne úrady usilovali limitovať počet mníchov a mníšok v jednotlivých kláštoroch, keďže tento vývoj pokladali za problematický (napr. Anon. 1998 207-208; Anon. 1999a: 17). Počet mníchov je limitovaný z politických (veľkú koncentráciu mníchov úrady po skúsenostiach z 80. rokov vnímajú ako zdroj potenciálneho odporu voči vláde a nestability), ale aj ekonomických dôvodov (pozri nižšie). Z provinčných nariadení schválených v priebehu 90. rokov je zrejmé, že úlohou miestnych Oddelení pre náboženské záležitosti je aj schvaľovať kvótu mníchov v konkrétnom kláštore a dôsledne uplatňovať jej dodržiavanie (napr. Anon. 2002a: 131). Napriek platným limitom reálny stav v kláštoroch svedčí o tom, že v praxi sa kvóty počtu mníchov (a aj mníšok) nedodržiavajú. Štát toleruje odchýlky od nich v prípade, že sa kláštor aktívne nezapája do politickej činnosti namierenej proti vláde.<sup>207</sup> Reštrikcie veľkosti kláštorňých komunít súvisia aj s tým, že podľa schválených nariadení môžu do kláštorov vstupovať mnísi a mníšky až vo veku 18 rokov (Anon. 1999b: 49; Anon. 1999: 165),<sup>208</sup> čo odporuje tradícii masového monasticizmu tibetských buddhistických škôl (najmä školy Gelug) a práve vekové obmedzenie spolu s mníšskymi kvótami uvádzajú tibetskí veriaci v rozhovoroch ako vážne porušovanie náboženskej slobody, keďže v minulosti do kláštorov vstupovali deti vo veku 6-7 rokov. Nízke povolené kvóty najmä pre významné kláštory, slúžiace ako tradičné vzdelávacie inštitúcie regionálneho významu (akým je aj Labrang), kritizovali v prejavoch aj významní

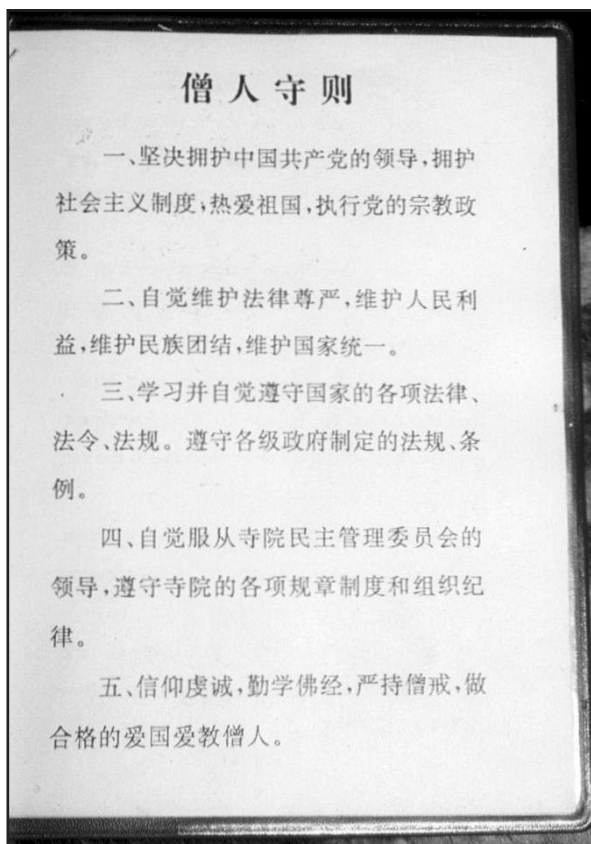
<sup>207</sup> Napríklad v kláštore Labrang v severovýchodnom Tibete, kde som opakovane realizoval terénny výskum, žije približne 2 300 mníchov napriek tomu, že oficiálne má kláštor stanovenú kvótu 1 100 mníchov. Príklady iných kláštorov pozri napr. Anon. 1999b: 21, 24-25; Kolás – Thowsen 2005: 86.

<sup>208</sup> Aj v tomto prípade sa však nariadenia striktné neuplatňujú, keďže v tibetských kláštoroch žijú (bez oficiálneho súhlasu úradov) aj mnísi mladší ako 18 rokov. Tento fakt otvorene konštatujú aj niektoré čínske publikácie, podľa ktorých napríklad v Tibetskom autonómnom kraji Kan-nan začiatkom 90. rokov tvorili neplnoletí mnísi až 20% mníšskej populácie (Kol. 1999: 1738). Jednou zo stratégií, ako sa kláštory usilujú zlegalizovať status týchto mladých mníchov, je vytvorenie špeciálnych škôl, poskytujúcich základné vzdelanie (tibetský jazyk, matematika, čínsky jazyk) – príklad kláštora Däpung pri Lhase pozri Goldstein 1998b: 43-45, 51.



Obr. 10: Mníšsky preukaz mnícha z Labrangu. Preklad: „Tibetský buddhizmus v provincii Kan-su – mníšsky preukaz. Vyrobené pod dozorom Oddelenia pre náboženské záležitosti provincie Kan-su. Vytlačila Buddhistická asociácia provincie Kan-su” (foto: autor, august 2001).





Obr. 11: Tretia strana mníšskeho preukazu – preklad čínskeho textu: „Pravidlá pre mníchov: 1) neochvejne podporovať vedúcich predstaviteľov Komunistickej strany Číny, podporovať socialistický systém, milovať vlasť a realizovať náboženskú politiku strany; 2) uvedomelo podporovať právny systém a jeho dôstojnosť, podporovať záujmy ľudu, ochraňovať jednotu národnosti a územnú integritu štátu; 3) študovať a uvedomelo dodržiavať jednotlivé zákony, dekréty a nariadenia štátu, dodržiavať normy a nariadenia vládnych orgánov na jednotlivých úrovniach; 4) iniciatívne poslúchať vedúcich predstaviteľov Výboru pre demokratickú správu kláštora, dodržiavať všetky predpisy kláštora a organizačnú disciplínu; 5) byť oddaným veriacim, usilovne študovať buddhistické texty, prísne dodržiavať mníšske sľuby a byť skutočným mníchom milujúcim vlasť a milujúcim náboženstvo. Výbor pre správu kláštora” (foto: autor, august 2001). Na prvej a druhej strane sa nachádzajú osobné údaje držiteľa preukazu (meno, dátum a miesto narodenia, domovský kláštor atď.) a fotografia.

tulkuovia, napr. 6. gungthang (Wang 1997: 161-162). Vďaka vplyvu tulkuov úrady súhlasili s postupným zvyšovaním týchto kvót,<sup>209</sup> ktoré však stále nenapĺňajú potreby veriacich. Mnísi bez oficiálneho povolenia na pobyt v kláštore sa síce takisto zúčastňujú kláštorného života (vzdelávanie v kláštorných fakultách, účasť na tradičných náboženských rituáloch a sviatkoch), ale ich status je zraniteľnejší a v prípade politických kampaní alebo uplatňovania reštriktívnejšej politiky úradov musia kláštory opustiť. Proces prijímania mníchov podlieha administratívne mu schvaľovaniu miestnymi pobočkami Oddelenia pre náboženské záležitosti. V prípade súhlasu získava mních preukaz, ktorý mu umožňuje dlhodobý pobyt v konkrétnom kláštore. Pred získaním takéhoto preukazu musia mnísi vyplniť dotazník s otázkami preverujúcimi ich poznatky o čínskej ústave, národnostnej a náboženskej politike (Ackerly 1993: 90; Anon. 1999b: 22). Týmto administratívnymi obmedzeniami sa podarilo limitovať rozsah náboženskej obnovy a znížiť počet mníchov a mníšok v kláštoroch.

Zasahovanie čínskeho sekulárneho štátu do tradičných náboženských procesov sa prejavuje aj v procese vyhľadávania, identifikácie a intronizácie tulkuov, ktorí – ako som spomenul v predchádzajúcich kapitolách – tradične zohrávajú v tibetskom buddhizme významnú rolu. Počas deštrukcie náboženského života v rokoch 1958-1959 v Tibete bol proces identifikácie nových tulkuov zastavený a obnovil sa až po roku 1990. Výber tulkuov je v súčasnosti jedným z kľúčových problémov čínsko-tibetských vzťahov. Otázka najvyššej autority pri výbere a intronizácii tulkuov na nadregionálnej i lokálnej úrovni má pre čínske orgány zásadný význam, pretože ju chápu ako dôležitý prejav suverenity Číny vo všetkých náboženských otázkach tibetského buddhizmu. Podľa čínskych oficiálnych dokumentov je zrejmé, že v procese identifikácie nových tulkuov má pre čínsku stranu kľúčový význam otázka, či doň bude zasahovať 14. dalajlama a exilová vláda, alebo rozhodujúcu úlohu budú mať čínske orgány: „*Pri výbere tulkuov musí mať rozhodujúcu úlohu Komunistická strana a vláda a v súlade so zákonmi je potrebné posilniť riadenie náboženstva vládnymi orgánmi. Táto činnosť sa musí opierať o ústavu, právne normy a politické nariadenia, musí byť prospešná, aby sa dodržiavala úcta k zákonom, musí ochraňovať záujmy ľudu, jednotu národností a integritu štátu*” (Anon. 1998: 194). Čínske úrady sa usilujú vytvoriť presne stanovený hierarchizovaný administratívny proces, ktorý by im

---

<sup>209</sup> Kláštor Labrang mal v polovici 80. rokov stanovenú kvótu 500 mníchov (ďalších približne 800 mníchov tam žilo bez oficiálneho súhlasu úradov (Schwartz 1994: 63), v priebehu 10 rokov sa táto kvóta zdvojnásobila.

zabezpečil dominantnú rolu a eliminoval zasahovanie 14. dalajlamu.<sup>210</sup> Proces výberu tulkuov prebieha pod dozorom miestnych Oddelení pre náboženské záležitosti, ktoré musia jeho priebeh konzultovať s príslušnými orgánmi na vyššej administratívnej úrovni, v prípade významných tulkuov dokonca s centrálnymi orgánmi v Pekingu (Ackerly 1993: 91). Vláda sa zároveň usiluje redukovať počet tulkuov v jednotlivých kláštorech,<sup>211</sup> odvolávajúc sa na veľké náklady spojené s ich intronizáciou a ďalším financovaním ich života v kláštore (Kolås – Thowsen 2005: 76). Čínska strana si uvedomuje tradičnú náboženskú i politickú autoritu tulkuov v tibetskej spoločnosti a pokúša sa ich využiť na presadzovanie vlastnej politiky v tibetských oblastiach. Buddhistické inštitúty vytvorené v 80. rokoch na provinčnej a aj na centrálnej úrovni v Pekingu (viď vyššie), slúžia v prvom rade na vzdelávanie tulkuov, z ktorých sa majú stať lojálni stúpenci režimu.<sup>212</sup>

V júli 1992 sa čínskym úradom po prvý raz v období obnovy buddhizmu podarilo identifikovať nového tulkua – 17. karmapu Ugjän Thinlā Dordžeho (*karma pa dbu rgjan 'phrin las rdo rdž e*, 1985- ), najvyššieho tulkua tibetskej buddhistickej školy Karma-Kagjü, ktorý bol následne v septembri intronizovaný v jeho sídelnom kláštore Cchurphu (*mcchur phu*) severne od Lhasy (Luo 2001: 452-453, 456). Podľa dostupných informácií s jeho výberom vyslovil súhlas aj 14. dalajlama. Tento výber predstavuje dosiaľ jediný prípad, keď sa tibetský exil a Čína dokázali zhodnúť na tom istom kandidátovi. Čínska vláda 17. karmapu prezentovala ako modelového tulkua

---

<sup>210</sup> Ilustruje to napríklad citát z oficiálneho materiálu čínskych provinčných orgánov: „Výber tulkuov je vnútornou náboženskou záležitosťou štátu a nemôžu do neho zasahovať, alebo ho kontrolovať akékoľvek zahraničné organizácie či jednotlivci. K výberu dieťaťa, do ktorého sa tulku prevtelil, je potrebné pristupovať diferencovane na základe konkrétnych podmienok. Bežný tulku sa musí vyhľadávať v hraniciach danej provincie alebo v danej oblasti. Tých tulkuov, ktorých vplyv siaha do celej provincie alebo do celého štátu, je potrebné v zásade vyhľadať v hraniciach danej provincie a na základe špecifických potrieb; ak pri vyhľadávaní tulkua je potrebné prekročiť hranice provincie, je nevyhnutné túto záležitosť najprv oznámiť provinčnému oddeleniu pre náboženské záležitosti a až po jeho schválení uskutočniť vyhľadávanie. Deti, do ktorých sa tulkuovia prevtelili, by pri bežných tulkuoch nemali byť vyhľadávané medzi synmi a dcérami štátnych zamestnancov na obecnej alebo na vyššej úrovni a zakazuje sa ich vyhľadávanie medzi synmi a dcérami straníckych kádrov na okresnej alebo na vyššej úrovni“ (Anon. 1998: 194-195).

<sup>211</sup> Čínske materiály konštatujú, že „je potrebné vytvoriť register tých tulkuov, ktorí sa môžu znovuzrodiť“ (Anon. 1998: 195), čo odráža byrokratické chápanie tejto tradičnej náboženskej inštitúcie.

<sup>212</sup> Viac o procese identifikácie a intronizácie tulkuov pozri prílohu C, s. 195-203.

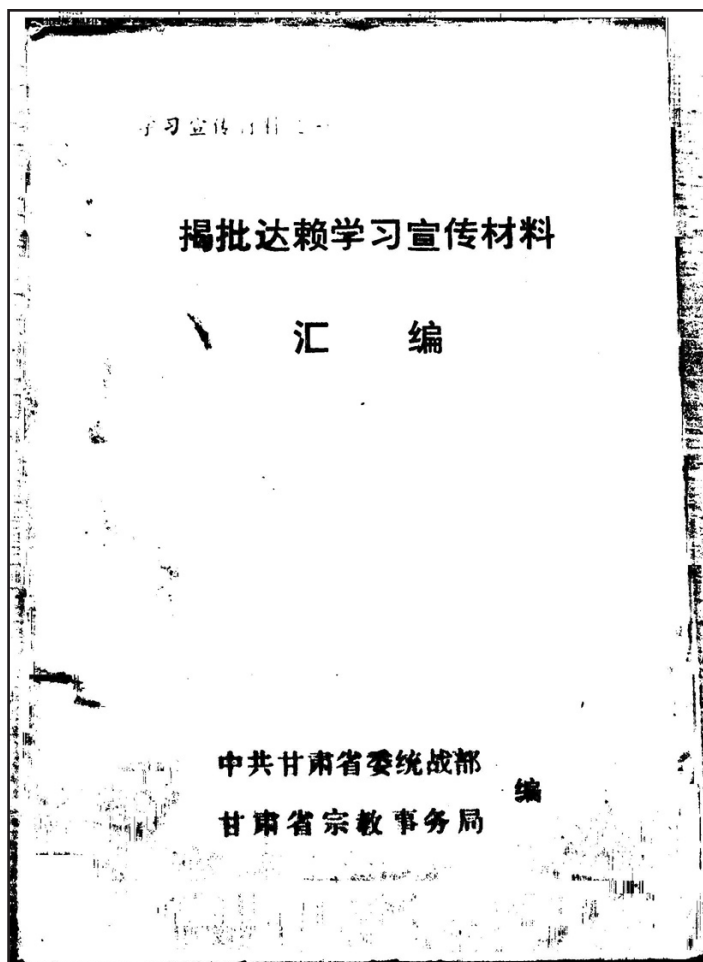
lojálneho voči Pekingu, opakovane ho prijali najvyšší štátni i stranicki predstavitelia. Perspektívne mal 17. karmapa prispievať k legitimizácii náboženskej politiky v Tibete a prípadne aj nahradiť dominantné postavenie 14. dalajlamu medzi tibetskými veriacimi. Jeho útek do Indie na prelome rokov 1999-2000 bol pre čínske oficiálne miesta šokom a dokumentoval zásadné zlyhanie tejto politiky (Anon. 2001: 30-35; Anon. 2004b: 41-42). Konflikt v otázke výberu tulkuov sa vyostřil najmä v priebehu roku 1995 v súvislosti s výberom 11. pančhenlamu. Tento proces odštartoval už roku 1989 po smrti 10. pančhenlamu v Žikace, keď Štátna rada ČĽR schválila návrh, aby sa začalo s výberom ďalšieho znovuzrodenia, v ktorom rozhodujúcu úlohu mal zohrávať Výbor pre správu kláštora Tašilhünpo, sídelného kláštora pančhenlamu, pričom výber mala odsúhlasiť Štátna rada (Cchaj – Chuang 2000: 239). Proces výberu členovia komisie z kláštora Tašilhünpo neoficiálne (s tichým súhlasom čínskych orgánov) konzultovali aj so 14. dalajlamom, ktorý bol informovaný o výbere vhodných adeptov (Anon. 1996: 52). Čínske úrady neskôr výberovej komisii zakázali udržiavať akékoľvek ďalšie kontakty so 14. dalajlamom (Tsering Shakya 1999: 443-445). V máji 1995 14. dalajlama v zhode s tradíciami, podľa ktorých v minulosti dalajlama potvrdzoval výber pančhenlamu a naopak, identifikoval Gendün Čhökji Ňimu (*dge 'dun čhos kji ňi ma*, 1989- ), jedného z adeptov vybraných komisiou v Tibete, ako 11. znovuzrodenie pančhenlamu. Čínska vláda tento výber odmietla ako nelegálny (Wang 2002: 258), odvolávajúc sa na systém výberu najvyšších tulkuov losovaním zo zlatej urny (čín. *t'in-pching čche čchien* 金瓶掣签, tib. *gser bum skrug pa*), ktorý sa čhingské úrady pokúsili v Tibete zaviesť po roku 1792 (Luo 2001: 496-497). Odmietnutie dalajlamovho výberu 11. pančhenlamu sa stalo najdôležitejším problémom náboženskej politiky v Tibete v lete 1995: jednotliví štátni, stranicki a náboženski predstavitelia Tibetu museli otvorene odmietnuť dalajlamov výber a kritizovať ho a ich vyjadrenia boli distribuované tibetským mníchom (Luo 2001: 498-502; Anon. 1996: 57-58). Čínska strana sa rozhodla pre otvorenú konfrontáciu so 14. dalajlamom v otázke kľúčovej pre obidve strany konfliktu. V novembri 1995 Štátna rada oznámila výber troch kandidátov na 11. pančhenlamu a ešte koncom novembra sa uskutočnil obrad losovania zo zlatej urny v lhaskom kláštore Džokhang, na základe ktorého bol za 11. pančhenlamu určený Gjalccchän Norbu (*rgjal mcchan nor bu*, 1990- ) (Wang 2002: 259; Luo 2001: 517-518).<sup>213</sup> Gjalccchän Norbu bol v decembri 1995 intronizovaný vo svojom sídelnom kláštore Tašilhünpo. Tento konflikt výrazne poznamenal vzťahy medzi pekingskou vládou a exilovou

<sup>213</sup> Jeho výber oficiálne potvrdila aj Štátna rada (Cchaj – Chuang 2000: 240).

tibetskou reprezentáciou, a najmä medzi čínskym štátom a tibetskými veriacimi, ktorí kandidáta čínskej vlády odmietajú – hanlivo ho označujú za „čínskeho pančhena“ (tib. gjami pančhen, *rgja mi 'i pan čhen*) alebo „falošného pančhena“ (tib. pančhen dzüma, *pan čhen rdzus ma*).<sup>214</sup> Konflikt bol výsledkom čínskej politiky „tvrdej ruky“ voči 14. dalajlamovi: odštartovali ju demonštrácie koncom 80. rokov a zintenzívnila sa po 3. Fóre o práci v Tibete roku 1994. Výber 11. pančhenlamu predstavuje v novodobých dejinách Tibetu historický precedens, keď sa čínska strana rozhodla v prípade druhého najvyššieho tulkua v tibetskej tradícii deklarovat' svoju suverenitu a právo samostatne rozhodovať o všetkých náboženských otázkach. V kontexte tohto čínskeho postoja treba chápať aj vyjadrenia 14. dalajlamu Tändzina Gjamccha, ktorý v posledných rokoch opakovane potvrdil, že jeho nasledujúce zrodenie sa nenarodí v Tibete, ani v nijakej inej oblasti podliehajúcej čínskej vláde (Anon. 2004b: 37). Je však isté, že čínska vláda sa bude usilovať využiť proces výberu budúceho dalajlamu na ďalšie oslabenie vplyvu exilovej vlády a posilnenie vlastnej dominancie v Tibete. Spor okolo výberu 11. pančhenlamu vyústil do novej ideologickej kampane v buddhistických kláštoroch v Tibete a dodnes je jedným z neuralgických bodov čínskej náboženskej politiky v Tibete. Nedávna intronizácia 7. gungthanga Lozang Geleg Tämpä Khänčhena (*blo bzang dge legs bstan pa 'i mkhan chen*, 2002- ), ktorá sa v kláštore Labrang uskutočnila v novembri 2006, dokumentuje, že v prípade významných tulkuoch lokálneho významu čínske orgány sú pripravené akceptovať výber tradičných autorít (v tomto prípade 6. džamjang žäpu), ak proces prebieha pod dozorom čínskych úradov a nezasahuje do neho 14. dalajlama.<sup>215</sup>

<sup>214</sup> Dalajlamov kandidát Gendün Čhökji Ňima sa ocitol aj s rodinou v domácom väzení na neznámom mieste a jeho fotografie sú v Tibete zakázané (Anon. 2004b: 36). Napriek tomu ho veriaci uctievajú ako pravého pančhenlamu.

<sup>215</sup> Viac pozri Slobodník 2006. Oficiálne čínske médiá (napríklad časopis *Čung-kuo Si-cang* 中国西藏 [Čínsky Tibet], 2007, č. 2, s. 28-32) túto intronizáciu propagandisticky využili ako dôkaz dodržiavania náboženských slobôd.



Obr. 12: Obálka dvojazyčnej brožúry *Zbierka propagandistických študijných materiálov odhaľujúcich a kritizujúcich dalajlamu*, ktorú v júli 1995 spoločne vydali Oddelenie jednotného frontu provinčného výboru KSC v Kan-su a Oddelenie pre náboženské záležitosti provincie Kan-su v celkovom náklade 12 000 výtlačkov. Brožúru, ktorá obsahuje výber v tlači publikovaných vyjadrení centrálnych a provinčných politikov a buddhistických predstaviteľov, jednohlasne odsudzujúcich dalajlamov výber 11. znovuzrodenia pančhenlamu, distribuovali ju tibetským mníchom.

Nová politická kampaň čínskych úradov sa zamerala na všetky tibetské kláštory ako potenciálne strediská protičínskych aktivít a bola reakciou na hroziace posilňovanie vplyvu 14. dalajlamu v Tibete, ako to potvrdzuje aj interný čínsky dokument:

*„Je potrebné vidieť, že dalajlamova klika, vďaka podnecovaniu a podpore západných nepriateľských síl na čele so Spojenými štátmi, sa nevzdáva intríg s cieľom rozbiť našu vlasť a nikdy nezastaví svoju deštruktívnu činnosť. Pod rúškom náboženstva s nami bojujú o masy veriacich. Táto ich činnosť sa sústreďuje na Tibet [t. j. Tibetskú autonómnu oblasť], ale rozširuje sa aj do iných oblastí obývaných Tibeťanmi. Je potrebné jasne vidieť, že skutočným problémom v našom spore s dalajlamovou klikou je, či v Tibete a ďalších tibetských oblastiach bude stabilita, alebo v nich zavládne chaos, či sa nám podarí ochrániť územnú celistvosť vlasti, alebo sa táto integrita naruší, či sa zachová suverenita a dôstojnosť štátu, alebo podnietime nepriateľské zahraničné sily, aby zasahovali do čínskej vnútornej politiky” (Anon. 1998: 189).*

Kampaň sa v lete roku 1996 rozbehla v tibetských buddhistických kláštoroch pod heslom „milovať vlasť a milovať náboženstvo” (čín. aj-kuo aj-t'iao 爱国爱教, tib. *rgjal gčes čhos gčes*). Začala sa vo významných kláštoroch okolo Lhasy, pokladaných za najdôležitejšie centrá protičínskych aktivít, potom sa rozšírila do celej TAO a roku 1997 aj do všetkých tibetských kláštorov v priľahlých provinciách (Spiegel 1997: 45-46; Goldstein 1998b: 48-50; Anon. 2004b: 47-54). Kampaň „milovať vlasť a milovať náboženstvo“ sa sústredila na štyri základné ciele: 1) výchova k územnej celistvosti vlasti (t. j. interpretácia dejín Tibetu ako súčasť Číny); 2) výchova k presvedčeniu, že náboženstvo sa musí prispôbiť socialistickej spoločnosti (akceptovanie dozoru štátnych orgánov, podpora KsČ, kontrola procesu vyhľadávania tulkuov); 3) výchova v oblasti socialistickej demokracie a právneho systému (zákony a nariadenia upravujúce činnosť náboženských inštitúcií a ochranu náboženských slobôd, princíp správy náboženských záležitostí podľa zákona); 4) výchova k jednote národnosti.<sup>216</sup> Kampaň sa zameriava v prvom rade na osobu 14. dalajlamu (takáto personifikácia náboženskej politiky nie je typická pre iné, štátom tolerované náboženstvá v Číne). Prostredníctvom školení a previerok mali mnísi a mníšky verejne prejavovať svoj odpor k separatizmu, kritizovať dalajlamu ako separatistu a odmietnuť jeho politickú

<sup>216</sup> O tejto kampani pozri preklady z čínskych dokumentov v prílohe C, s. 189-195.

agendu. Rovnako dôležitým cieľom kampane bola požiadavka deklarovat' podporu 11. pančhenlamovi, ktorého identifikovala čínska vláda, a prejaviť tak lojalitu voči štátu a KSČ.<sup>217</sup> Priebeh kampane dokumentuje aj vyjadrenie mnícha z Labrangu získané v lete roku 2001: „*Na školeniach najmä nadávajú, vraj treba jasne vedieť, že dalajlamova klika ohrozuje stabilitu a pokoj Tibeťanov a ničí harmonický zväzok Tibetu a Číny. V dalajlamu se nesmie veriť a dokonca aj jeho fotografie sú v tejto zemi zakázané. Nútia nás veriť v nepravého pančhenlamu, ktorého vybrali Číňania a musíme súhlasiť s tým, že je skutočným znovuzrozením. Nesmie sa vyjadriť názor, že existuje i znovuzrodenie pančhenlamu, ktoré vybral Mocný najvyšší vládca* [t. j. dalajlama].“ V prípade nesúhlasu museli mnísi a mníšky opustiť kláštor.<sup>218</sup> Za organizáciu školení zodpovedali členovia Výborov pre správu kláštora. V kláštoroch ich uskutočňovali tibetské a čínskej kádre miestnych Oddelení pre náboženské záležitosti, Oddelení jednotného frontu a pedagógovia Buddhistických inštitútov.<sup>219</sup> Pri školeniach používali špeciálne dvojjazyčné čínsko-tibetské publikácie, ktoré sumarizovali zásady čínskej národnostnej a náboženskej politiky, prezentovali čínsku verziu čínsko-tibetských dejín, odhaľovali separatistickú činnosť 14. dalajlamu a nepriateľských zahraničných síl.<sup>220</sup> Tieto stanoviská si mnísi a mníšky museli osvojiť a verejne prezentovať. Intenzita a dĺžka trvania kampane „milovať vlasť a milovať náboženstvo“ do istej miery závisela od vplyvu náboženských predstaviteľov kláštora, ktorí v istých prípadoch dokázali obmedziť jej rozsah na minimálnu mieru.<sup>221</sup> Súčasťou kampane je aj zákaz vystavovať fotografie 14. dalajlamu v jednotlivých chrámových budovách kláštorov. Vzhľadom na silnú lojalitu voči 14. dalajlamovi ako politickému reprezentantovi a symbolu tibetskej nezávislosti a zároveň najvyššiemu tulkuovi

<sup>217</sup> Podľa R. Barnetta bola však kampaň – zameraná v prvom rade na sanghu – aj testom politickej lojality pre tibetské kádre (Barnett 2006: 48).

<sup>218</sup> Podľa dostupných údajov do konca roku 1999 bolo v dôsledku tejto kampane zrušených 20 kláštorov a kláštory muselo opustiť 11 400 mníchov a mníšok (Kolás – Thowsen 2005: 81). V priebehu kampane sa vyskytli mnohé incidenty, keď mnísi otvorene odmietali kritizovať dalajlamu a vyjadrovali lojalitu voči nemu (pozri napr. Spiegel 1997: 47).

<sup>219</sup> Podľa informácií, získaných v rozhovoroch s mníchmi, sa v Labrangu tieto povinné školenia uskutočňovali priamo v areáli Buddhistického inštitútu provincie Kan-su.

<sup>220</sup> Anglický preklad takejto brožúrky, používanej v provincii Čching-chaj, pozri Anon. 1999b: 27-40. Táto publikácia obsahuje aj viaceré svedectvá mníchov o priebehu kampane v konkrétnych kláštoroch.

<sup>221</sup> Podľa vyjadrení mníchov 6. džamjang žäpa a 6. gungthang vďaka svojmu vplyvu minimalizovali negatívne dôsledky kampane pre kláštor Labrang.



školy Gelug, uctievanému ako emanácia bódhisattvu Avalókitéšvaru, jeho verejná kritika je pre mníchov veľmi citlivou záležitosťou napriek tomu, že 14. dalajlama opakovane konštatoval, že za danej politickej situácie majú mnísi uprednostniť jeho verejnú denunciaciu pred možnosťou vylúčenia z kláštora a ďalšími postihmi zo strany čínskych úradov. Intenzívna ideologická indoktrinácia v tibetských kláštoroch mala posilniť lojalitu tibetskej sanghy voči čínskemu štátu. Kampaň sa však ukázala ako kontraproduktívna, keďže napriek formálne deklarovanej lojalite k Číne tibetská sangha naďalej rešpektuje autoritu 14. dalajlamu ako náboženského, ale aj politického vodcu Tibeťanov. Pokusy čínskeho štátu zasahovať aj do čisto náboženských otázok (lojalita voči dalajlamovi, rešpektovanie „čínskeho“ pančhenlamu) ďalej vyostrieli konflikt medzi sanghou a štátom. Čínske materiály uvádzajú, že kampaň „milovať vlasť a milovať náboženstvo“ v tibetskom buddhizme predstavuje začiatok, po ktorom budú nasledovať analogické kampane v ostatných štátoch tolerovaných náboženstvách (Anon. 1998: 189), napriek tomu je z dostupnej literatúry zrejmé, že podobná kampaň sa realizovala po roku 2000 iba v Sin-t'iangu medzi muslimami (Adams – Spiegel – Saunders 2005: 35, 53, 67), čo ilustruje špecifiká náboženskej politiky čínskej vlády voči tibetskému buddhizmu. Terénne výskumy v Amde v rokoch 2004 a 2006 ukázali, že frekvencia a rozsah školení prebiehajúcich v rámci tejto kampane sa výrazne znížili a konajú sa už iba nepravidelne. Na druhej strane nové propagandistické materiály publikované v Lhase v roku 2002 (Anon. 2004b: 103-122)<sup>222</sup> dokumentujú, že v Centrálnom Tibete kampaň „milovať vlasť a milovať náboženstvo“ naďalej prebiehala.

---

<sup>222</sup> V týchto materiáloch sa objavuje aj nová téma kampane – kritika Fa-lun-kungu ako „zlého kultu“. Podľa dostupných materiálov však Fa-lun-kung medzi Tibeťanmi fakticky nemá stúpencov.



Obr. 13: Heslo „*Milovať vlasť, milovať náboženstvo, rozširovať buddhistické učenie*” v priestoroch Buddhistického inštitútu provincie Kan-su v Labrangu (foto: autor, august 2000).

Súčasťou náboženskej politiky v Tibete po roku 1980 bolo aj riešenie ekonomickej situácie kláštorov v podmienkach hospodárskych reforiem prebiehajúcich v Číne. Rozsiahle majetky, ktoré v tradičnom Tibete tvorili základ ekonomickej samostatnosti kláštorov, boli im koncom 50. rokov v rámci protináboženských kampaní skonfiškované a v procese obnovy po roku 1980 neboli kláštorom prinavrátené. Čínske materiály explicitne varujú pred obnovou „feudálnych náboženských privilégií a systému útlaku a vykorisťovania“ (čín. *feng-tien cung-tiao tche-čchüan che ja-pcho po-süe č'-tu* 封建宗教特权和压迫剥削制度) kláštorov (Anon. 1998: 201), pod čím chápú tradičný ekonomický model fungujúci v Tibete pred rokom 1950. Kľúčové dokumenty o náboženskej politike formulované v 80. a 90. rokoch opakovane vytyčujú ako jeden z hlavných cieľov novej náboženskej politiky dosiahnuť ekonomickú sebestačnosť tibetských kláštorov. Táto politika sa presadzuje pod heslom „klášt' rovnaký dôraz na fyzickú prácu a meditáciu“ (čín. *nung čchan ping-čung* 农禅并重), ktoré sa objavilo už v 50. rokoch, ako aj pod heslom „nech kláštor žíví kláštor“ (čín. *i s'jang s'* 以寺养寺) (napr. Ťiang 1996: 108, 111).<sup>223</sup> Tento aspekt náboženskej politiky sa zdôrazňuje najmä v súvislosti s tézou o prispôsobovaní sa náboženstva socialistickej spoločnosti a explicitne je formulovaný aj v nariadeniach upravujúcich fungovanie buddhistických kláštorov (napr. Anon. 2002a: 133). Problematika ekonomickej existencie tibetských kláštorov v socialistickej spoločnosti je jednou zo zásadných otázok náboženskej politiky v Tibete, pričom ekonomické argumenty nezohrávajú takú dôležitú rolu v diskusiách o náboženskej politike voči iným náboženstvám a čínski autori často využívajú ekonomické argumenty pri presadzovaní limitov na počet mníchov v jednotlivých kláštoroch (napr. Cch'-wang 2001: 181-182). Veľké monastické komunity štátne orgány vnímajú ako priveľké finančné bremeno pre tibetských laikov a vážnu prekážku ekonomického rozvoja tibetskej spoločnosti (Dreyer 2006: 138), keďže tieto komunity sú neproduktívne a veľký počet mníchov žijúcich v celibáte bráni populačnému rastu (Kolås – Thowsen 2005: 77).<sup>224</sup> Zníženie počtu mníchov administratívnymi opatreniami predstavuje pre čínske úrady vhodný spôsob riešenia tohto problému. Podľa oficiálnych čínskych dokumentov tibetské kláštory nielenže neprispievajú k hospodárskemu rastu, ale naopak spomaľujú rozvoj tým, že vo forme darov a almužny (tib. gje, 'gjed) za náboženské služby (napr.

<sup>223</sup> Dôraz na ekonomickú sebestačnosť náboženských inštitúcií kladú štátne orgány aj vo vzťahu k iným náboženstvám s väčšími mniškými komunitami, napríklad vo vzťahu k čínskym buddhistom (MacInnis 1989: 171-183; Krause 2005: 225).

<sup>224</sup> Ako bolo už vyššie spomenuté, ekonomické argumenty úrady využívajú aj pri presadzovaní cieľa znížiť počet tulkuov v Tibete.

recitovanie textov pri pohreboch, liečenie atď.) prijímajú od veriacich finančné dary, ktoré tvoria najdôležitejší príjem jednotlivých mníchov, keďže štát finančne nijako nepodporuje ich existenciu v kláštorech.<sup>225</sup> Väčšie kláštory uplatňujú ekonomické opatrenia náboženskej politiky tak, že prevádzkujú reštaurácie, ubytovne, obchodíky so suvenírmi, vyrábajú tradičné tibetské lieky, rituálne predmety, prijímajú domácich i zahraničných turistov (Anon. 1998: 205-207; Luo 2004: 308-315).<sup>226</sup> Ekonomické aktivity kláštora patria takisto do kompetencie Výboru pre správu kláštora. Tieto finančné zdroje majú zabezpečiť financovanie náboženských aktivít kláštorov a znížiť tak ich závislosť na príspevkoch veriacich laikov. Zároveň majú legitimizovať existenciu kláštorov v podmienkach čínskej ekonomiky.<sup>227</sup>

Čínske materiály takisto zdôrazňujú význam turistického priemyslu ako dôležitého zdroja príjmov najmä pre väčšie kláštory, ktoré dokážu prilákať väčšie množstvo domácich i zahraničných turistov. V priebehu 80. a 90. rokov, keď so zvyšovaním životnej úrovne vzrastal počet čínskych turistov, aj náboženské inštitúcie sa usilovali využiť svoj turistický potenciál.<sup>228</sup> Väčšina veľkých tibetských kláštorov vyberá vstupné a mnisi často pôsobia ako turistickí sprievodcovia po kláštorech. Miestne vlády, ktoré v niektorých prípadoch získavajú až 40% príjmov kláštora od turistov (Luo 2004: 331), podporujú rozvoj turizmu a propagujú kláštory ako turistické atrakcie.<sup>229</sup> Reakcie tibetských mníchov a laikov na čoraz väčšie množstvá čínskych turistov sú rôznorodé: niektorí v rozhovoroch vyjadrili presvedčenie, že osobný kontakt s tibetskou kultúrou umožní Chanom prekonať negatívne stereotypy a prispieje k riešeniu čínsko-tibetských sporov. Rozšírenejšie je však negatívne vnímanie Chanov ako politicky dominantného národa okupujúceho Tibet a mnisi

<sup>225</sup> Podobne v čínskych buddhistických kláštorech tvoria milodary najdôležitejší zdroj príjmu mníchov (Zhe 2004: 6).

<sup>226</sup> Príklad ekonomických aktivít kláštora Labrang pozri prílohu B, s. 183-185.

<sup>227</sup> Čínske úrady však nemajú záujem na tom, aby tibetské kláštory získali svojou ekonomickou činnosťou priveľké príjmy, ktoré by posilnili ich autonómiu. Finančné hospodárenie kláštorov podlieha každoročnej kontrole miestnych orgánov, ktoré by administratívnymi opatreniami mohli zabrániť takémuto vývoju.

<sup>228</sup> Snaha komerčne využiť tradičné náboženské centrá viedla v čínskych provinciách v niektorých prípadoch k výstavbe chrámov a veľkých sôch Buddhu, ktoré slúžili iba na podnikanie. V polovici 90. rokov vládne orgány reagovali nariadením, ktoré zakazovalo takúto výstavbu (Che 2006: 60; Chan – Karlson 2005: 30).

<sup>229</sup> O rýchлом náraste počtu turistov (najmä domácich) v 90. rokoch v TAO pozri Dreyer 2006: 146.

vyjadrovali obavu, že vzrastajúci počet čínskych turistov môže narušiť tradičný chod kláštora. Ako príklad, že priveľký počet turistov narušuje tradičný náboženský života kláštora, uvádzali Kumbum, pravdepodobne najnavštevovanejší tibetský kláštor, kde príjmy z turizmu tvoria najdôležitejší zdroj jeho financovania (Kolås – Thowsen 2005: 55). Mnisi upozorňovali aj na fakt, že čínski návštevníci vnímajú buddhistický kláštor iba ako exotický objekt, ako skanzen tradičnej kultúry a nerešpektujú jeho náboženský význam pre tibetských laikov i mníchov.<sup>230</sup> Turizmus je pre tibetské kláštory čoraz významnejším zdrojom príjmov potrebných na ich činnosť, ale zároveň pre tradičné náboženské inštitúcie predstavuje výzvu a vnáša do ich života nové problémy (viac pozri Slobodník – Bělka 2001-2002).<sup>231</sup>

Pri ilustrovaní štruktúry príjmov tibetských kláštorov sa možno oprieť iba o skromné údaje v čínskych publikáciách, ktoré poskytujú aspoň základný obraz. Napríklad celkový príjem kláštora Däpung roku 1993 bol 550 tisíc jüanov (t. j. takmer 70 tisíc dolárov), z ktorých 40% pochádzalo zo vstupného a zvyšok z podnikateľských (pestovanie ovocia, prenájom nákladných automobilov atď.) aktivít kláštora (Goldstein 1998b: 35-39). Príklad ďalšieho veľkého kláštora Sera pri Lhase, svedčí o tom, že dary veriacich – napriek reštriktívnej politike úradov – stále sú pre kláštory najdôležitejším zdrojom príjmov, keďže roku 1992 predstavovali 40% príjmov (Luo 2004: 325-328). V prípade kláštora Labrang bol roku 1993 jeho celkový príjem vyše 1 milión jüanov (t. j. približne 130 tisíc dolárov), z ktorých 15% pochádzalo zo vstupného a ďalších 20% z iných služieb súvisiacich s turizmom (reštaurácie, ubytovne, predaj suvenírov) (Luo 2004: 335-352).<sup>232</sup> Údaje z týchto troch kláštorov aspoň ilustrujú finančnú situáciu významných kláštorov v blízkosti väčších miest. Pre väčšinu malých tibetských kláštorov, ktoré sa nachádzajú v riedko osídlených oblastiach a nemajú možnosť vyvíjať akúkoľvek ekonomickú činnosť, dary veriacich predstavujú často jediný zdroj príjmov. Redukcia finančných príjmov kláštorov v podmienkach socialistickej Číny v porovnaní s minulosťou síce limituje ich fungovanie, ale návrat k tradičnému modelu nie je realistickou alternatívou.

<sup>230</sup> Ako konštatoval jeden mních: „*Čiňania nemajú v srdci Buddha*“. Platí to aj pre väčšinu zahraničných návštevníkov, čo však nebráni ich pozitívnej percepcii Tibeťanmi, ktorí cudzincov automaticky vnímajú ako svojich spojencov v čínsko-tibetskom spore.

<sup>231</sup> Ako dokumentuje prípadová štúdia o obnove buddhistického kláštora Nan-pchu-tchuo 南普陀 v juhovýchodnej Číne, príjmy získané z turizmu sa môžu stať predmetom sporov vo vnútri sanghy a v jej vzťahoch s miestnymi orgánmi spravujúcimi náboženské záležitosti a s miestnou pobočkou Čínskej buddhistickej asociácie (Ashiwa – Wank 2006: 349-356).

<sup>232</sup> Vzhľadom na zvyšujúci sa počet turistov v 90. rokoch možno predpokladať, že príjmy z turizmu výrazne vzrástli.

Náboženská politika v 90. rokoch v Tibete zaznamenala odklon od pasívneho vzťahu štátu k tibetskému buddhizmu a v istom zmysle *laissez faire* politiky charakteristickej pre 80. roky, keď štát s oneskorením reagoval na vývoj. Vzhľadom na spolitizovanie procesu revitalizácie náboženstva sa štátne orgány rozhodli aktívne kontrolovať a regulovať tento proces a s týmto cieľom formulovali celý rad nariadení, ktoré mali detailne upravovať fungovanie náboženských inštitúcií. Tento reštriktívny rámec sa však ani v Tibete neuplatňoval dôsledne (najmä pokiaľ ide o počty mníchov a prítomnosť nepľnoletých mníchov v kláštorech). Rozsiahla ideologická kampaň a s ňou súvisiaci štátny dozor síce neutralizovali otvorené protesty sanghy proti štátu, ale nedokázali eliminovať silný vplyv 14. dalajlamu v Tibete. V priebehu 90. rokov sa z pohľadu čínskych štátnych orgánov podarilo situáciu v Tibete stabilizovať a aj vďaka reštriktívnej náboženskej politike už nevypukli masové protičínske demonštrácie. Lojalitu tibetských mníchov a laikov voči čínskemu štátu sa však nepodarilo posilniť. Verbálne deklarácie mníchov odsudzujúcich dalajlamu a prejavujúcich lojalitu k čínskej vláde počas kampane „milovať vlasť a milovať náboženstvo“ však iba zvýšili potenciál budúcich etnicky a nábožensky motivovaných konfliktov medzi čínskym štátom a časťou tibetskej komunity mníchov i laikov. Konflikt okolo výberu 11. pančhenlamu vyvolal vážne rozpory a predznamenáva budúce problémy vývoja v Tibete. Reštriktívna politika štátu uplatňovaná v tibetskom buddhizme sa prejavila aj v lete 2001, keď čínske úrady zlikvidovali tibetské náboženské centrum Serta (*gser rta*) v severovýchodnej časti provincie S'-čchuan. Centrum, ktoré nemalo status kláštora, vzniklo roku 1980 a vďaka kvalitnej výučbe v ňom študovalo približne 8 tisíc mníchov a mníšok (aj niekoľko stoviek čínskych buddhistov). Tí museli centrum opustiť a ich obydlia boli zničené (Anon. 2002c: 50-57). Posilňovanie zasahovania štátu do náboženských aktivít, ktoré sa prejavovalo v priebehu 90. rokov, je typické aj pre iné náboženstvá, ale voči nim štát uplatňuje menej represívne opatrenia (Krause 2005: 228-229), keďže v týchto prípadoch – s výnimkou islámu v Ujgurskej autonómnej oblasti Sin-ťiang – nemusí riešiť problém etnického separatizmu, motivovaného aj nábožensky.

4. Fórum o práci v Tibete v júni 2001 v Pekingu predstavovalo bilanciu politiky v TAO v 90. rokoch. Ťiang Ce-min v prejave vyzýval k „*posilňovaniu administrovania náboženských záležitostí, k zasedeniu úderu tým, ktorí zneužívajú náboženstvo na separatistické kriminálne aktivity, a k dôraznému usmerňovaniu tibetského buddhizmu, aby sa prispôsobil socializmu*“ (Anon. 2002c: 11). Fórum však nemalo za cieľ formulovať nové stratégie v oblasti náboženskej politiky. Táto prestala byť prioritou a delegáti sa sústredili najmä na hospodársky rozvoj, ktorý má zvýšiť životnú úroveň a prispieť tak k neutralizovaniu separatistických prejavov v Tibetskej autonómnej oblasti (Li 2003: 88-96). Ekonomický rozvoj pokladajú čínski politici

za kľúč k nastoleniu stability v Tibete (Dreyer 2006: 140). Tento trend akcentovania ekonomických nástrojov na riešenie národnostných a náboženských problémov ilustruje aj program „rozvoja západných oblastí“ (čín. *si-pu ta kchaj-fa* 西部大开发), ktorý centrálna vláda vyhlásila roku 1999 so zámerom urýchliť rozvoj čínskeho hospodárstva, stabilizovať spoločnosť a prispieť k jednote Číny (Anon. 2004b: 12). Cieľom tejto hospodárskej politiky, ktorá sa usiluje riešiť zvyšujúce sa rozdiely medzi životnou úrovňou vo východnej Číne a vnútrozemím (osídleným zväčša nechanským obyvateľstvom),<sup>233</sup> je okrem iného eliminovať nacionalistické aspirácie a silnejšie pripútať tieto regióny k východnej Číne aj výstavbou infraštruktúry<sup>234</sup> (Dawa Norbu 2006: 158-159).

---

<sup>233</sup> Tento projekt sa zameriava na TAO a ostatné susediace provincie osídlené Tibetčanmi, ale aj na Sin-tiang, Autonómnu oblasť Vnútorne Mongolsko, Chuejskú autonómnu oblasť Ning-sia 宁夏, Čuangskú autonómnu oblasť Kuang-si 广西 v južnej Číne a na provinciu Jün-nan .

<sup>234</sup> Jedným z najvýznamnejších projektov bola výstavba železnice do Lhasy, ktorá bola uvedená do prevádzky v júli 2006.





## NÁBOŽENSKÁ POLITIKA V TIBETE: VNÚTROPOLITICKÉ A MEDZINÁRODNÉ SÚVISLOSTI

Analýza „náboženskej otázky“ v súčasnej Číne sa musí dotknúť aj medzinárodných súvislostí tejto problematiky, ktoré tvoria veľmi dôležitú súčasť oficiálneho čínskeho diskurzu o náboženstve v Číne. Všetky relevantné programové dokumenty, prejavy vysokých štátnych i stranických predstaviteľov ako aj nariadenia formulované v období náboženskej obnovy od konca 70. rokov obsahujú pasáže, ktoré upozorňujú na nebezpečenstvo zneužitia náboženstva na destabilizáciu Číny. Aj v dokumente č. 19 z roku 1982 nachádzame osobitnú časť, venovanú medzinárodnému prostrediu: autori upozorňujú na dôležitý fakt, že všetky náboženstvá tolerované štátom – s výnimkou taoizmu – majú svoj pôvod mimo Číny a z tejto skutočnosti vyplýva aj potreba kontaktov medzi čínskymi vyznávačmi týchto náboženstiev a ich súvercami za hranicami Číny (Anon. 1998: 54-55). Pri kontaktoch čínskych náboženských predstaviteľov a inštitúcií so zahraničím však oficiálne dokumenty zdôrazňujú princíp samostatného šírenia viery (čín. *c'-čchuan* 自传), jednu z tzv. „troch samostatností“ (čín. *san-c'*), tvoriacich základ náboženskej politiky. Podľa oficiálnej politiky náboženské komunity v Číne (vrátane rímskokatolíckej cirkvi, pozri nižšie) nesmú akceptovať autoritu zahraničných náboženských predstaviteľov a inštitúcií pri správe náboženských záležitostí, šírení viery či menovaní náboženských hodnostárov do funkcií. Náboženské kontakty so zahraničím síce štát toleruje, ale dodnes ich vníma ako kanál, prostredníctvom ktorého sa nepriateľské sily usilujú prenikat' do Číny, pričom nadnárodné náboženské štruktúry využívajú ako nástroj na destabilizáciu (Che 2004: 272).

Rovnako dôležité sú aj zahraničnopolitické súvislosti otázky náboženskej slobody, ale aj postavenia Tibetu, keďže problematika jeho statusu, ako som uviedol v predchádzajúcich kapitolách, sa od konca 80. rokov internacionalizovala. ČLR sa hlási k základným medzinárodným dokumentom a dohodám garantujúcim dodržiavanie náboženskej slobody, v prvom rade

k „Všeobecnej deklarácii ľudských práv”,<sup>235</sup> ale aj k „Medzinárodnému paktu o občianskych a politických právach”,<sup>236</sup> ktorý však čínsky parlament dodnes neratifikoval. Oficiálne dokumenty uvádzajú, že právna ochrana náboženskej slobody v Číne je v zásade v súlade s medzinárodnými dokumentmi a uplatňuje sa aj v praxi (Kol. 1997: 5).<sup>237</sup> Problematika náboženskej slobody v Číne (v kontexte dodržiavania ľudských práv) sa od konca 80. rokov stala jednou z citlivých otázok bilaterálnych vzťahov. Tento okruh otázok tvorí súčasť dialógu Číny s viacerými krajinami, napr. s Nórskom, Kanadou, Holandskom (Liu 2004: 155-157),<sup>238</sup> ale kľúčovú úlohu – rovnako ako v prípade „tibetskej

<sup>235</sup> V článku 18 sa konštatuje: „Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva; toto právo obsahuje aj voľnosť zmeniť náboženstvo alebo vieru, ako i slobodu prejavovať svoje náboženstvo alebo vieru, sám alebo spoločne s inými, či už verejne alebo súkromne, vykonávaním, vykonávaním náboženských úkonov, bohoslužbou a zachovávaním obradov” ([http://www.snsip.sk/rs/snsip\\_rs.nsf/0/FE33A5B3FB6A71AFC12570340029447E?OpenDocument](http://www.snsip.sk/rs/snsip_rs.nsf/0/FE33A5B3FB6A71AFC12570340029447E?OpenDocument), 1. 6. 2007).

<sup>236</sup> V článku 18 sa konštatuje: „1. Každý má právo na slobodu myslenia, svedomia a náboženstva. Toto právo zahŕňa v sebe slobodu vyznávať alebo prijať náboženstvo alebo vieru podľa vlastnej voľby a slobodu prejavovať svoje náboženstvo alebo vieru sám alebo spoločne s inými či už verejne alebo súkromne, vykonávaním náboženských úkonov, bohoslužbou, zachovávaním obradov a vyučovaním. 2. Nikto nesmie byť podrobený donucovaniu, ktoré by narušovalo jeho slobodu vyznávať alebo prijať náboženstvo alebo vieru podľa svojej vlastnej voľby. 3. Sloboda prejavovať náboženstvo alebo vieru sa môže podrobiť len takým obmedzeniam, aké predpisuje zákon a ktoré sú nevyhnutné na ochranu verejnej bezpečnosti, poriadku, zdravia alebo morálky alebo základných práv a slobôd iných. 4. Štáty, zmluvné strany paktu, sa zaväzujú rešpektovať slobodu rodičov a tam, kde je to vhodné, poručníkov zabezpečiť náboženskú a morálnu výchovu svojich detí podľa vlastného presvedčenia rodičov alebo poručníkov” ([http://www.snsip.sk/rs/snsip\\_rs.nsf/0/92503B3BB3DFA22AC12570340029D45A?OpenDocument](http://www.snsip.sk/rs/snsip_rs.nsf/0/92503B3BB3DFA22AC12570340029D45A?OpenDocument), 1. 6. 2007).

<sup>237</sup> Dôležité je uvedomiť si fakt, že mnohé ľudské práva a slobody formálne garantované Ústavou ČLR a ďalšími právnymi normami sa v praxi rešpektujú iba v obmedzenej miere a štátne orgány ich aplikujú veľmi reštriktívne.

<sup>238</sup> Slovenská zahraničná politika voči Číne je v agende ľudských práv veľmi zdržanlivá a politickí predstavitelia zdôrazňujú prioritu ekonomických kontaktov s ČLR. Pavol Hrušovský, vtedajší predseda Národnej rady SR, pri stretnutí s čínskym premiérom Wen Ťia-paom 温家宝 (1942- ) v Bratislave v decembri 2005 síce spomenul problematiku dodržiavania náboženskej slobody (najmä v súvislosti s kresťanskými cirkvami), ale premiér Robert Fico počas návštevy ČLR vo februári 2007 otázku ľudských práv neotvoril.

otázky” – zohrávajú Spojené štáty americké. Problematiku ľudských práv a náboženskej slobody začali Spojené štáty pri kontaktoch s Čínou tematizovať až koncom 80. rokov, keď sa menila geopolitická situácia a ČLR v americkej zahraničnej politike postupne stratila status strategického partnera, ktorý získala v polovici 70. rokov (Hamrin 2004: 165-166). Do popredia sa dostala najmä v 90. rokoch počas administratívy Billa Clintona. V tomto období sa záujem americkej strany o náboženskú slobodu v Číne prelínal aj s podporou tibetským požiadavkám,<sup>239</sup> ktoré artikuloval najmä Kongres vo viacerých rezolúciách kritizujúcich dodržiavanie ľudských práv v Tibete.<sup>240</sup> Spojené štáty opakovane vyzývali Čínu, aby rešpektovala ľudské práva Tibetanov a ich „jedinečné náboženské, jazykové a kultúrne dedičstvo”. Otázka náboženskej slobody v Tibete sa tak stala jednak súčasťou bilaterálnych diskusií o náboženskej politike v Číne a súčasne rozhovorov o situácii v Tibete.

Koncom 90. rokov sa problematika ochrany náboženskej slobody vo svete zároveň stala súčasťou vnútropolitického zápasu v Spojených štátoch. Kresťanská náboženská pravica, ktorá má blízko k Republikánskej strane, sa zasadzovala o posilnenie akcentu americkej zahraničnej politiky na otázku náboženskej slobody aj špeciálne vo vzťahu k Číne, najmä pokiaľ ide o slobodu vierovyznania čínskych kresťanov (Hamrin 2004: 167-168). Výsledkom politického zápasu medzi republikánmi a demokratmi bolo schválenie „Zákona o náboženskej slobode vo svete” (angl. *International Religious Freedom Act*) v Kongrese roku 1998 (Hamrin 2004: 169). Zámerom tohto zákona bolo, aby sa ochrana náboženskej slobody stala jednou z priorít americkej zahraničnej politiky. Na jeho základe vznikol na americkom ministerstve zahraničných vecí zvláštny Úrad pre náboženskú slobodu vo svete (angl. *Office of International Religious Freedom*)<sup>241</sup> a počnúc rokom 1999 začal každoročne

<sup>239</sup> Roku 1993 B. Clinton podmienil každoročné predĺženie doložky najvyšších výhod pre ČLR výrazným pokrokom v oblasti ľudských práv, ktorá mala zahŕňať aj ochranu tibetského náboženstva a kultúry (Xu 1997: 1073). V nasledujúcich rokoch Clintonova administratíva vo vzťahoch s ČLR postupne oslabovala dôraz na problematiku ľudských práv a náboženskej slobody.

<sup>240</sup> O problematike Tibetu v americko-čínskych vzťahoch pozri Xu 1997; Sautman 1999; Slobodník 2004; Grunfeld 2006.

<sup>241</sup> Zákon ustanovil aj vznik Komisie Spojených štátov pre náboženskú slobodu vo svete (angl. *U.S. Commission on International Religious Freedom*), ktorá je samostatným vládny úradom, monitorujúcim dodržiavanie náboženskej slobody vo vybraných štátoch sveta. Komisia pripravuje odporúčania pre prezidenta, ministerstvo zahraničných vecí a Kongres (viac o činnosti tejto komisie a jej správach pozri <http://www.uscirf.gov>, 1. 6. 2007).

vydávať „Správu o stave náboženskej slobody vo svete” (angl. *International Religious Freedom Report*).<sup>242</sup> Správa poskytuje pomerne podrobný opis situácie v náboženstve, vzťahu štátu a náboženstva, legislatívneho prostredia vo všetkých štátoch sveta a na základe tejto analýzy definuje skupinu krajín, kde dochádza k „vážnemu porušovaniu náboženskej slobody” a patria medzi štáty s obzvlášť znepokojujúcou situáciou v oblasti náboženskej slobody, kde je uvedená aj ČĽR.<sup>243</sup> Posledná správa za rok 2006, zverejnená 15. septembra 2006, konštatuje zhoršovanie ochrany náboženskej slobody v Číne.<sup>244</sup> Správa kritizuje prenasledovanie náboženských skupín, ktoré nie sú oficiálne štátom zaregistrované a sú označované ako „kulty”, represie (väznenie, mučenie) proti stúpencom Fa-lun-kungu, ale aj reštrikcie (zatýkanie, domové prehliadky) štátnych orgánov namierené proti protestantom a katolíkom z podzemnej cirkvi. V samostatnej pasáži na konci časti správy venovanej ČĽR dokument analyzuje situáciu v Tibete a kritizuje štátom stanovené kvóty počtu mníchov v jednotlivých kláštoroch, vekový limit 18 rokov pre vstup do kláštorov, indoktrináciu mníchov počas politických kampaní a uvádza konkrétne prípady mníchov a mnišok uväznených v rokoch 2005 a 2006 kvôli tomu, že odmietli verejne odsúdiť 14. dalajlamu, alebo kvôli ich politickej činnosti namierenej proti Číne. Potrebu ochrany náboženskej slobody pri stretnutiach s čínskym prezidentom Chu Ťin-tchaom zdôrazňoval aj prezident George W. Bush počas návštevy Pekingu v novembri 2005 a vo Washingtone v apríli 2006. Situáciu v oblasti dodržiavania náboženskej slobody v ČĽR kritizujú aj mimovládne organizácie – napríklad Amnesty International v každoročne publikovanej správe o stave ľudských práv vo svete opakovane konštatovala okrem iných porušení ľudských práv (sloboda vyjadrovania, sloboda zhromažďovania) aj obmedzovanie náboženskej slobody. V poslednej správe za rok 2007<sup>245</sup> autori konštatujú prenasledovanie stúpencom Fa-lun-kungu a kresťanov hlásiacich sa k podzemnej cirkvi. V samostatnej pasáži venovanej Tibetu sa hovorí o

---

<sup>242</sup> Texty týchto dokumentov sú prístupné na adrese <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/> (1. 6. 2007).

<sup>243</sup> Okrem ČĽR do tejto skupiny patrí aj Eritrea, Irán, Kórejská ľudovodemokratická republika, Mjanmarsko, Saudská Arábia, Uzbekistan.

<sup>244</sup> Text správy pozri <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71338.htm> (1. 6. 2007).

<sup>245</sup> Text správy pozri <http://thereport.amnesty.org/eng/Regions/Asia-Pacific/China> (1. 6. 2007).

„prísnych obmedzeniach ich [t. j. Tibeťanov] práva na slobodu vierovyznania, vyjadrovania a združovania“.

Každú kritiku dodržiavania ľudských práv (a teda aj náboženskej slobody) v Číne ako aj kritiku politiky v Tibete vnímajú čínski predstavitelia veľmi citlivo a odmietajú ju ako zasahovanie do vnútorných záležitostí. Na prvú rozsiahlejšiu správu kritizujúcu dodržiavanie náboženskej slobody v Číne, ktorú pripravila mimovládna organizácia Human Rights Watch (Spiegel 1997), reagovala vláda vydaním vlastnej „bielej knihy“ (Kol. 1997), v ktorej akékoľvek porušovanie náboženskej slobody odmietla. Čínske oficiálne miesta (ministerstvo zahraničných vecí, Štátny úrad pre náboženské záležitosti, predstavitelia náboženských združení) veľmi kriticky a odmietavo reagujú na každoročne zverejňovanú „Správu o stave náboženskej slobody vo svete“ americkej vlády. V súvislosti s americkou kritikou dodržiavania náboženskej slobody v Číne čínske oficiálne miesta dokonca hovoria o hrozbe druhej studenej vojny (Liu 2004: 151). Podporu dalajlamových požiadaviek charakterizujú ako „novú studenú vojnu, ktorú západné mocnosti [v prvom rade Spojené štáty] rozpútali proti Číne“ (Xu – Yuan 2006: 305)<sup>246</sup> a čínske elity ju interpretujú ako podporu separatistického úsilia 14. dalajlamu (Anon. 2004b: 106). Oficiálne miesta si však uvedomujú, že početné protesty exilových Tibeťanov alebo stúpcov Fa-lun-kungu pri návštevách čínskych predstaviteľov v zahraničí zhoršujú imidž krajiny. Postavenie náboženstva i postavenie Tibetu sú veľmi senzitívnym problémom nielen smerom dovnútra čínskeho štátu (pozri nižšie), ktorého riešenie je zaťažené ideológiou aj historickým dedičstvom, ale komplikujú bilaterálne vzťahy Číny v prvom rade so Spojenými štátmi, najdôležitejším politickým i obchodným partnerom.

---

<sup>246</sup> Európsky parlament schválil viaceré rezolúcie vyzývajúce ČĽR dodržiavať ľudské práva a náboženskú slobodu v Tibete. V rezolúcii z februára 2007 vyzval ČĽR, aby zintenzívnila dialóg s dalajlamom, čo by mohlo prispieť k riešeniu čínsko-tibetských sporov (pozri [www.europarl.europa.eu/news/expert/infopress\\_page/015-3029-043-02-07-902-200702091PR02934-12-02-2007-2007-false/default\\_en.htm](http://www.europarl.europa.eu/news/expert/infopress_page/015-3029-043-02-07-902-200702091PR02934-12-02-2007-2007-false/default_en.htm), 2. 6. 2007). Dialóg zástupcov 14. dalajlamu s predstaviteľmi pekingskej vlády sa obnovil v septembri 2002 a do roku 2007 sa uskutočnilo päť kôl rokovaní, ktoré však nepriniesli zásadný posun. Priebeh tohto dialógu bol predmetom hearingu na pôde Zahraničného výboru amerického Senátu v marci 2007 – viac pozri *Tibetan Bulletin*, roč. 11 (2007), č. 1-2, s. 20-28.

„Náboženská otázka“ je v Číne stále veľmi ideologizovaná a na rozdiel napríklad od hospodárskej politiky, v ktorej sa čoraz viac presadzuje pragmatický prístup, štát naďalej intenzívne využíva marxistickú rétoriku. Diskusia o náboženstve tu prebieha v kontexte diskurzu o stabilite a jednote, tvoriaceho základné východisko všetkých úvah o úlohe náboženstva v čínskej spoločnosti. Vzhľadom na čínsku historickú skúsenosť a úlohu náboženských predstaviteľov pri demontáži socializmu v strednej a východnej Európe koncom 80. rokov je náboženstvo pokladané za potenciálnu hrozbu spoločenskej stability a čínske elity ho vnímajú ako veľmi citlivý problém. Hľadanie odpovede na otázku, akú úlohu má zohrávať náboženstvo v súčasnej, rýchlo sa meniacej čínskej spoločnosti a ako upraviť vzťah štátu a náboženstva, sprevádza veľmi konzervatívny prístup, ktorý sa okrem iného prejavuje v personálnych otázkach: roku 1995 sa riaditeľom Štátneho úradu pre náboženské záležitosti stal Jie Siao-wen 叶小文 (1950- ), zástanca tvrdej línie, ktorý v prejavoch zdôrazňuje najmä požiadavku posilňovania štátneho dozoru nad činnosťou náboženských komunít (Lambert 2001: 125-127).<sup>247</sup> Opatrný prístup v oblasti náboženskej politiky potvrdilo aj „Nariadenie o náboženských záležitostiach“ (čín. *Cung-t'iao š'-wu tchiao-li* 宗教事务条例),<sup>248</sup> ktoré predstavuje zatiaľ posledný pokus čínskych štátnych orgánov upraviť postavenie jednotlivých náboženstiev, náboženských predstaviteľov a náboženských inštitúcií. Jeho cieľom je posilniť kontrolu štátnych orgánov nad náboženským životom. Nariadenie, schválené Štátnou radou ČĽR, vstúpilo do platnosti 1. marca 2005 a má nahradiť dlho očakávaný zákon o náboženstvách. Vynútiteľnosť takéhoto zákona schváleného čínskym parlamentom by bola pravdepodobne väčšia ako v prípade Nariadenia schváleného vládou, ktoré budú vykladať štátne orgány (v prvom rade Štátny úrad pre náboženské záležitosti) a tie budú takisto dbať na jeho dodržiavanie. Text „Nariadenia o náboženských záležitostiach“ predstavuje kombináciu strohého právnického jazyka a ideologických floskúl. Dokument vychádza zo štandardných princípov náboženskej politiky KĽK v postmaoistickom období: vnímanie náboženstiev ako potenciálne podvrátných síl ohrozujúcich stabilitu štátu, zdôrazňovanie princípu nezávislej samosprávy a zákazu zasahovania akýchkoľvek zahraničných aktérov do náboženského života

<sup>247</sup> Čínsky autor konštatuje, že pre štátnych zamestnancov zodpovedných za správu náboženských záležitostí je všeobecne typický konzervatívny prístup (Liu 2004: 162).

<sup>248</sup> Slovenský preklad pozri prílohu D, s. 205-217.

v Číne.<sup>249</sup> Duch nového Nariadenia odráža tieto tradičné stereotypy a predsudky a nepredstavuje výrazný posun politických elít v chápaní postavenia náboženstiev v súčasnej čínskej spoločnosti. Nariadenie má celoštátnu platnosť a je záväzné pre všetky štátom tolerované náboženské skupiny. Venuje sa pomerne širokému okruhu otázok (náboženské inštitúcie, miesta náboženských aktivít, náboženský hodnostári, finančné a ekonomické otázky pôsobenia jednotlivých náboženstiev, trestnoprávna zodpovednosť náboženských predstaviteľov). Zároveň sa v texte Nariadenia spomínajú aj opatrenia, regulujúce náboženský život jednotlivých náboženských komunít (napríklad otázky púte muslimských veriacich do Mekky či identifikácia nových tulkuov v tibetskej buddhistickej tradícii). Čínske oficiálne miesta dekrét pokladajú za krok smerom k rozšíreniu náboženských slobôd, nezávislí analytici poukazujú na starú rétoriku a minimálne zmeny v porovnaní s predchádzajúcimi dokumentmi z 90. rokov (Malek 2005: 2).

V istých oblastiach náboženskej politiky a postavenia náboženstva v Číne však možno pozorovať aj pozitívny posun a to najmä pokiaľ ide o postupné zotieranie hraníc medzi oficiálnou, štátom tolerovanou rímskokatolíckou cirkvou a podzemnou cirkvou lojálnou k pápežovi: prejavuje sa napríklad tichým súhlasom Svätej stolice s menovaním niektorých biskupov Čínskou vlasteneckou katolíckou asociáciou (Madsen 2003: 176-179). Tento komplikovaný proces<sup>250</sup> je súčasťou dialógu medzi ČLR a Vatikánom o normalizácii diplomatických vzťahov,<sup>251</sup> ktorý intenzívnejšie prebieha od roku 2006 a v prípade pozitívneho výsledku by mohol výrazne zmeniť postavenie katolíkov v Číne (viac pozri Malek 2006b; Malek 2007). Podľa niektorých vyjadrení by náboženstvo mohlo zohrať pozitívnu úlohu aj v rámci vízie budovania „harmonickej spoločnosti“ (čín. *che-sie še-chuej* 和谐社会), ktorú na jar roku 2005 predstavil súčasný prezident Chu Ťin-tchao 胡锦涛 (1942-). Koncepcia „harmonickej spoločnosti“ má zabezpečiť sociálnu stabilitu v Číne a riešiť problémy súvisiace

<sup>249</sup> Vysoký tibetský predstaviteľ vlády TAO Nariadenia označil za „právnú zbraň, ktorou možno vzdorovať proti tomu, aby zahraničné sily zneužívali náboženstvo na infiltráciu našej krajiny“ (<http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71338.htm>, 30. 5. 2007).

<sup>250</sup> Čínske úrady pokračujú v praxi menovania biskupov bez súhlasu Svätej stolice, posledný príklad z novembra 2006 pozri *China heute*, roč. 26 (2007), č. 1-2, s. 34.

<sup>251</sup> Vatikán od roku 1949, keď bola založená ČLR, naďalej diplomaticky uznával a dodnes uznáva Čínsku republiku na Tchaj-wane. Podľa Pekíngom presadzovanej (a medzinárodným spoločenstvom v zásade akceptovanej) politiky „jednej Číny“ je Pekíng jediným legitímnym reprezentantom Číny a nadviazanie diplomatických vzťahov s ČLR by znamenalo, že Vatikán musí prerušiť oficiálne diplomatické kontakty s Tchaj-wanom.

s nezamestnanosťou, korupciou, ekologickými hrozbami, zväčšujúcimi sa rozdielmi životnej úrovne medzi mestami a vidiekom a ďalšími komplikovanými otázkami vývoja. Podľa prezidenta Chua „harmonickú spoločnosť“ charakterizuje ďalší rozvoj vlády zákona, spravodlivosti, otvorenosti ako aj zlepšovanie vzťahov medzi ľudom a vládou. Vízia „harmonickej spoločnosti“, ktorá od marca 2005 dominuje oficiálnej ideologickej debate a štátnej propagande, predstavuje odklon od tradičnej marxistickej poučky o triednom boji ostrakizujúcom niektoré spoločenské vrstvy a súčasťou tejto koncepcie je aj posilňovanie tradičnej čínskej kultúry, ktorá by mala byť hrádzou westernizácie Číny. Návrat k tradíciám by teoreticky mohol znamenať aj návrat k tradičným hodnotám a morálke, vychádzajúcej z jednotlivých náboženských smerov (Malek 2006a: 2-4). Nezdierať však priveľmi optimistický názor čínskeho autora, ktorý má blízko k oficiálnym miestam: podľa neho ku korekcii náboženskej politiky dôjde pomerne skoro, keďže v tejto oblasti je dosť jednoduché spraviť úpravy (Liu 2004: 161-162). Akákoľvek zmena náboženskej politiky by v súčasnom čínskom režime nebola výsledkom tlaku zdola, ale politického rozhodnutia na centrálnej úrovni. V tejto súvislosti treba pripomenúť, že kľúčové dokumenty o náboženskej politike *expressis verbis* konštatujú, že členovia KSC nesmú vyznávať nijaké náboženstvo.<sup>252</sup> A kľúčové posty na centrálnej (ale i provinčnej a nižšej) úrovni, kde sa rozhoduje aj o náboženskej politike, zastávajú výlučne členovia KSC. Vývoj náboženskej politiky po roku 1949 navyše svedčí skôr o veľmi opatrnom a konzervatívnom prístupe k riešeniu vzťahov medzi štátom a náboženstvom. Možno predpokladať, že štát sa bude naďalej usilovať udržať si svoje dominantné postavenie pri spravovaní náboženského života a nebude ochotný posilniť autonómiu náboženských inštitúcií a združení. V prípade, že náboženské komunity nebudú zasahovať do politického života a budú aspoň navonok prejavovať lojalitu k súčasnému režimu, štát ich bude naďalej tolerovať. Činnosť náboženských inštitúcií v Číne bude závisieť v prvom rade od celkového vnútropolitického vývoja, ktorého súčasťou je aj náboženská politika.

<sup>252</sup> Podľa niektorých údajov (napríklad podľa „Správy o stave náboženskej slobody vo svete 2004“) napriek týmto zákazom asi 25% členov KSC praktizuje niektoré náboženstvo – pozri <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004/35396.htm> (30. 5. 2007). Pravdepodobne sú to však nižšie kádre a len ťažko možno predpokladať, že by sa zopakovala podobná situácia ako roku 1934, keď prezident Čankajšek, sám praktizujúci kresťan, odštartoval „hnutie za nový život“ (čín. *sin šeng-chuo jün-tung* 新生活运动), propagujúce morálnu obnovu založenú na neokonfuciánskych hodnotách, čo prispelo ku zmene protináboženských postojov dominujúcich v Číne v 20. rokoch (Laliberté 2004: 32).



Systémovú zmenu v postavení náboženstva v Číne môže priniesť iba demokratizácia a vznik pluralistickej spoločnosti, v ktorej by sa štát zriekol ambície kontrolovať sféru náboženstva a aktívne do nej zasahovať.

T. Földesi charakterizoval vnímanie náboženstva zo strany štátu v bývalých komunistických krajinách strednej a východnej Európy ako „nevyhnutné zlo” (Földesi 1996: 245) a táto charakteristika platí aj pre dnešnú Čínu: štát pochopil, že náboženstvo nemôže eliminovať silou, ale musí naň aktívne vplývať, aby sa prispôbilo socialistickej spoločnosti, čo v praxi znamená prísny štátny dozor a indoktrináciu prostredníctvom ideologických kampaní s cieľom dosiahnuť absolútnu lojalitu náboženských predstaviteľov voči štátu. Tento opatrnicky a zdržanlivý postoj štátu k náboženstvám je v protiklade s obrovskou revitalizáciou náboženského života v celej Číne od začiatku 80. rokov ako reakciou na stratu príťažlivosti komunistickej ideológie. Duchovné vákuum sa prejavilo veľkým záujmom majoritného obyvateľstva nielen o tradičné čínske náboženstvá (taoizmus, konfucianizmus, čínske školy buddhizmu), ale aj o cudzie náboženstvá, v prvom rade o kresťanstvo, no aj o tibetský buddhizmus. Tento proces, ktorý sa začal na konci 80. rokov, býva označovaný ako „náboženská horúčka” (Malek 1996: 204). Nárast počtu veriacich odporuje marxistickej téze o postupnom zanikani náboženstva v socialistickej spoločnosti a túto diskrepanciu medzi teóriou a reálnou situáciou uvádzajú aj čínski autori (napr. Che 2004: 141), ktorí zároveň konštatujú, že celkový trend má presne opačný smer – počet veriacich sa v Číne v posledných desaťročiach zvyšuje. Informácie o vierovyznaní nie sú zisťované pri sčítaní obyvateľstva, takže všetky údaje o počte veriacich sú len orientačné (navyše komplikované existenciou oficiálnych, štátom tolerovaných a podporovaných kresťanských cirkví, a existenciou podzemnej cirkvi), ale naznačujú isté trendy: podľa dokumentu č. 19 z roku 1982 bolo vtedy v Číne 10 miliónov muslimov, 3 milióny katolíkov a 3 milióny protestantov (počet buddhistov a taoistov sa neuvádza) (MacInnis 1989: 11); v polovici 90. rokov čínsky materiál uvádza 100 miliónov veriacich (Kol. 1997: 1); americká vládna „Správa o stave náboženskej slobody vo svete 2006”, ktorá sa odvoláva aj na údaje čínskej vlády, uvádza výrazne vyšší počet približne 230 miliónov veriacich.<sup>253</sup> Tieto protichodné

---

<sup>253</sup> Približne 100 miliónov buddhistov, 20 miliónov muslimov, niekoľko stotisíc taoistov, 8-10 miliónov katolíkov (polovica z nich v podzemnej cirkvi), 16 miliónov protestantov združených v oficiálnom združení a ďalších 60 až 80 miliónov neregistrovaných protestantov (tento údaj je však len veľmi ťažko verifikovateľný). Text správy pozri <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71338.htm> (30. 5. 2007).

tendencie – na jednej strane zvyšujúci sa záujem o náboženstvá a na druhej strane statický a konzervatívny prístup štátu k nim – vyvolávajú a budú vyvolávať medzi obyvateľstvom a štátnymi orgánmi napätie, ktoré si bude vyžadovať riešenie, vo väčšej miere akceptujúce záujmy stúpcov jednotlivých náboženstiev.

Náboženská politika v ČĽR je prísne centralizovaná – rozhodujúcu úlohu pri formulovaní zohrávajú Štátny úrad pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade ČĽR a Oddelenie jednotného frontu pri Ústrednom výbore KSSČ. Na centrálnej úrovni prebieha analýza vývoja náboženskej situácie, uskutočňujú sa tu aj kľúčové rozhodnutia o zmene kurzu náboženskej politiky a formulujú sa nariadenia, upravujúce postavenie náboženských inštitúcií a veriacich v spoločnosti. Príslušné administratívne orgány na provinčnej a nižšej (krajskej a okresnej) úrovni následne tieto rozhodnutia implementujú v praxi. Ako dokumentujú nariadenia a zákony vypracované v priebehu 90. rokov (Anon. 2002a), dokumenty schválené v jednotlivých provinciách sa odlišujú iba v nepodstatných detailoch. Okrem nariadení, upravujúcich fungovanie všetkých náboženských komunit, štátne a stranické orgány do istej miery reflektujú špecifiká jednotlivých náboženstiev a v 90. rokoch boli schválené aj opatrenia, osobitne upravujúce činnosť buddhistických kláštorov. Tieto opatrenia boli často schvaľované provinčnými pobočkami Čínskej buddhistickej asociácie, čo ilustruje významnú úlohu náboženských združení v procese implementácie náboženskej politiky a ich podriadenosť štátnym orgánom.

Napriek prísne centralizovanej hierarchii riadenia náboženskej politiky je zrejmé, že jej uplatňovanie v praxi má rozličné podoby. Ako konštatujú aj iní autori študujúci proces náboženskej obnovy v Číne (čínskeho buddhizmu a tradičného ľudového náboženstva), náboženská obnova predstavuje trvalý proces negociácie medzi náboženskými komunitami a lokálnymi reprezentantmi štátnej moci (Ashiwa – Wank 2006: 341). Interakcia medzi veriacími a miestnymi kádrmi nemusí mať nevyhnutne podobu konfliktu, jej výsledkom môže byť aj akomodácia, či dokonca prelínanie záujmov náboženskej komunity a predstaviteľov moci na lokálnej úrovni: napríklad v prípade, keď je obnova kláštora alebo chrámu vnímaná aj ako príležitosť pre hospodársky rozvoj oblastí (Chau 2006: 212-214). Interpretácia niektorých náboženských praktík, ktoré sú oficiálne kategorizované ako „poverý“ – a teda nevzťahuje sa na ne štátom garantovaná sloboda vierovyznania – miestnymi predstaviteľmi štátnej moci ako prejavy „tradičnej kultúry“ alebo „ľudové zvyky“ umožňuje ich praktikovanie napriek tomu, že štát presadzuje ich elimináciu (Chau 2006: 217).

Reálny rozsah náboženskej slobody teda do veľkej miery závisí od miestnych úradov.<sup>254</sup> Platí to aj v prípade tibetského buddhizmu, keď miestne kádre nemajú záujem dôsledne uplatňovať reštrikcie, ak je situácia viac-menej stabilná a konkrétny kláštor sa nezapája do protičínskych protestov, aby tak predišli prípadným napätiam (Kolås – Thowsen 2005: 90). Špecifickým problémom uplatňovania náboženskej politiky v Tibete je fakt, že na lokálnej úrovni v oddeleniach pre náboženské záležitosti a v ďalších orgánoch sú často zamestnaní Tibeťania (pričom na vedúcich pozíciách sú chanské kádre), ktorí sú prostredníkmi medzi štátnym a straníckym aparátom reprezentujúcim záujmy väčšinového etnika a miestnymi tibetskými komunitami (Kolås – Thowsen 2005: 91). Tibetské kádre si uvedomujú citlivosť niektorých otázok náboženskej politiky (napríklad otvorená kritika dalajlamu).<sup>255</sup> Dilema medzi lojalitou voči vlastnému etniku a jeho záujmom na jednej strane a voči štátu ich stavia do neľahkej pozície. Rozličné podoby realizácie náboženskej politiky a ideologických kampaní na lokálnej úrovni iba potvrdzuje nevyhnutnosť rozlišovať medzi teóriou a praxou. Typickými príkladmi nedodržovania ustanovení formulovaných vládou v oblasti tibetského buddhizmu patrí vekové obmedzenie pre mníchov, ktorí by mali byť starší ako 18 rokov a kvóty mníchov pre jednotlivé kláštory. Poznatky získané počas terénnych výskumov v Amde – rovnako ako aj informácie publikované inými autormi (napr. Kolås – Thowsen 2005: 86) – svedčia o tom, že tieto limity sa s tichým súhlasom miestnych orgánov nedodržiavajú a reálny počet mníchov často vysoko prekračuje oficiálnu kvótu (v prípade kláštora Labrang je to až dvojnásobok).

<sup>254</sup> R. Weller hovorí dokonca o korelácii medzi vzdialenosťou od politického centra a rozsahom náboženskej obnovy (Weller 2004: 311). Toto tvrdenie je trochu zjednodušujúce (neodráža napríklad špecifiká jednotlivých náboženstiev), ale aj v prípade tibetského buddhizmu platí, že väčšia vzdialenosť od centra (t. j. Lhasy) podmieňuje menej reštriktívne uplatňovanie náboženskej politiky (pozri nižšie).

<sup>255</sup> Tieto kádre diferencovane vnímajú aj samotní tibetski veriaci. Dokumentuje to napríklad výpoveď mnícha o priebehu kampane „milovať vlasť a milovať náboženstvo“ v kláštore Labrang: „*Tí, čo vedú výučbu a majú ju na starosti, prichádzajú z provincie a tí, čo realizujú politické rozhodnutia, sú z okresného Oddelenia pre náboženské záležitosti. [Je medzi nimi] Tibeťan a volá sa Jontän Gendün [jon tan dge ‘dun]. Školiace zhromaždenia vedú ľudia z krajského Oddelenia pre náboženské záležitosti. Medzi nimi je i Dolma Kjab [sgrol ma skjabs], tá robí školenia a je tiež Tibeťanka. Títo dvaja Tibeťania nemajú nijakú moc, nemajú skazené srdcia, ale tie rozličné veci proste musia hovoriť. A najmä Jontän Gendün má rešpekt národa a hovorí sa, že je skvelým Tibeťanom. Tiež sa však hovorí, že podľa skrytých zámerov čínskej vlády nesmie získať vyššie postavenie.*”

Diferencovaný prístup k jednotlivým oblastiam rozšírenia tibetského buddhizmu presadzujú aj čínske materiály (Kung 1998: 351), ktoré rozlišujú medzi situáciou v TAO, kde sa koncom 80. rokov uskutočnili protičínske protesty a z pohľadu štátnych orgánov si tento región vyžaduje mimoriadnu pozornosť aj vzhľadom na to, že tvorí prirodzené náboženské centrum tibetskej kultúry, a situáciou v ostatných oblastiach osídlených Tibeťanmi mimo TAO, kde sa otvorené protičínske aktivity objavujú len sporadicky. Vďaka malej politickej angažovanosti a polohe na periférii Tibetskej náhornej plošiny sa napríklad kláštora Labrang podarilo zachovať si väčšiu mieru nezávislosti od čínskych úradov v porovnaní s kláštorami v TAO.<sup>256</sup> Rozdielny prístup úradov v TAO a mimo nej v oblasti náboženskej politiky dokumentuje okrem parciálnych aspektov<sup>257</sup> najmä kvantitatívny rozsah náboženskej obnovy: čínske materiály uvádzajú približne 42 500 mníchov v TAO (v porovnaní s 120 tisíc mníchmi pred rokom 1950 - Cch'-wang 2001: 232; Kuang 1991: 124), teda v kláštoroch dnes žije v porovnaní s minulosťou približne tretina mníchov. Údaje dostupné z periférnych oblastí Tibetu (Kham, Amdo) však svedčia o tom, že náboženská obnova tam mala masovejší charakter, pretože počet mníchov koncom 90. rokov (približne 100 tisíc) dosiahol 50-60% stavu pred rokom 1958 (Kolås – Thowsen 2005: 191-205). Tento pomerne významný kvantitatívny rozdiel súvisí v prvom rade s politickými aktivitami mníchov v TAO – najmä v kláštoroch v okolí Lhasy – od konca 80. rokov a následnými zásahmi štátu do ich fungovania a posilneným dozorom.<sup>258</sup> Podľa môjho názoru však dôležitú úlohu zohráva aj schopnosť tradičných náboženských autorít, tulkuov, manévrovať v rámci čínskeho politického systému. Vďaka polohe na čínsko-tibetskej etnickej a kultúrnej hranici vedia lepšie využívať sieť formálnych a neformálnych väzieb, ktoré získali tak,

<sup>256</sup> Táto skutočnosť nie je iba výsledkom pozorovaní počas terénnych výskumov, ale v rozhovoroch to konštatovali aj laici i mnísi.

<sup>257</sup> Napríklad skutočnosť, že napriek oficiálnemu zákazu možno vidieť fotografie 14. dalajlamu oveľa častejšie v oblastiach mimo TAO (Anon. 2004b: 15).

<sup>258</sup> Rozdiely medzi TAO a ostatnými oblasťami dokazujú aj príklady konkrétnych kláštorov: v Labrangu v provincii Kan-su žije dnes približne 2 300 mníchov z pôvodného počtu 4 tisíc (t. j. asi 55%), naopak v kláštore Däpung pri Lhase, kedysi najväčšom tibetskom kláštore, v ktorom žilo približne 10 tisíc mníchov, bolo koncom 90. rokov približne tisíc mníchov (Goldstein 1998b: 45), t. j. len 10%. Vzhľadom na angažovanie mníchov tohto kláštora v protičínskych protestoch nie je tento príklad celkom reprezentatívny, ale dostatočne ilustruje diferencovaný prístup úradov.

že ich štát v 80. a 90. rokoch dosadil na posty do provinčných pobočiek Čínskej buddhistickej asociácie, provinčných parlamentov či provinčných orgánov Čínskeho ľudového politického poradného zhromaždenia.<sup>259</sup> Tulkuovia dokázali využiť svoj vplyv napríklad na zvýšenie oficiálnych kvót pre svoje kláštory.<sup>260</sup> Dosadzovanie tulkuov na formálne posty v čínskej politickej hierarchii do istej miery pripomína prax cisárskej Číny, ktorá tibetským buddhistickým hierarchom udeľovala vzletné tituly, lebo si uvedomovala ich status v tibetskej spoločnosti. Rovnako sa aj súčasná politická moc usiluje využívať ich vplyv na legitimizovanie vlastných politických cieľov (Schwartz 1994: 211) a v materiáloch kladie veľký dôraz na vzdelávanie tulkuov, ktoré má formovať ich politické názory, zodpovedajúce predstavám vládnych orgánov. V prípade politických kampaní sa od nich očakávajú podporné stanoviská (napríklad pri kritike 14. dalajlamu a jeho výbere 11. pančhenlamu), ktoré sú potom medializované a distribuované tibetským mníchom a mníškam. Z rozhovorov s mníchmi je zrejmé, že si uvedomujú ťažkú pozíciu týchto tulkuov a nevyhnutnosť navonok deklarovať lojalitu k Číne v záujme toho, aby sa ich sídelné kláštory nestali objektom reštriktívne uplatňovaných opatrení náboženskej politiky. Na druhej strane vývoj v Tibete po roku 1980 ukázal, že štátom propagovaná stratégia vytvárania modelových lojálnych tulkuov prispievajúcich k budovaniu socializmu a udržaniu územnej celistvosti štátu sa často skončila fiaskom. Príklady takého „zlyhania“ (z pohľadu čínskych úradov) možno nájsť na nadregionálnej úrovni: najznámejším je útek 17. karmapu na prelome rokov 1999-2000 do Indie, ale napríklad aj 10. pančhenlama v 80. rokoch opakovane kritizoval čínsku politiku.<sup>261</sup> A rovnaký vývoj možno sledovať aj na lokálnej úrovni: Agja rinpoče (*a rgja rin po che*, 1951- ), opát čchingchajského kláštora Kumbum, sa v 90. rokoch opakovane súhlasne vyjadroval o čínskej náboženskej politike v Tibete, vďaka čomu úrady investovali veľké finančné čiastky do obnovy kláštora. Roku 1998 Agja rinpoče utiekol do Spojených štátov, kde sa o čínskej politike vyjadroval veľmi kriticky (Anon. 2004b: 39). Rovnako 6. gungthang z kláštora Labrang, pre čínske úrady

<sup>259</sup> Len v samotnej TAO pôsobí v takýchto funkciách vyše 600 tulkuov a lamov (Anon. 2004b: 30).

<sup>260</sup> Príklad 6. gungthanga a kláštora Labrang pozri Wang 1997: 161-162.

<sup>261</sup> Pár dní pred smrťou v januári 1989 10. pančhenlama pre čínske médiá konštatoval, že za posledných 30 rokov (teda po roku 1959) Tibet stratil viac, ako získal (Tsering Shakya 1999: 429).

ďalší prominentný tulku, podľa vyjadrení mníchov odmietol čínsky výber 11. pančhenlamu.<sup>262</sup> V tomto kontexte bude zaujímavé sledovať, ako naplní čínske očakávania Gjalacchän Norbu, 11. pančhenlama intronizovaný čínskou vládou.

Ako som spomínal už v úvodnej kapitole, jedným z cieľov môjho výskumu je aj historický kontext vzťahu štátu a náboženstva: t. j. kontinuita, respektíve diskontinuita čínskej náboženskej politiky špeciálne vo vzťahu k tibetskému buddhizmu. Západní autori, analyzujúci náboženskú politiku, hovoria o „*frapantnej kontinuite*“ (Malek 1996: 197), prípadne o „*nápadnej podobnosti*“ (Chan 1992: 42; podobne Bays 2004: 25) vo vzťahu štátu k náboženstvu v cisárskej, republikánskej a socialistickej Číne. Táto charakteristika platí aj pre vzťah čínskeho štátu k tibetskému buddhizmu, hoci ako som ukázal v predchádzajúcich kapitolách, toto náboženstvo v niektorých obdobiach (napríklad počas vlády dynastie Čching, ale i v období Čínskej republiky) zohrávalo v geopolitických úvahách čínskych predstaviteľov špecifickú úlohu. Pokiaľ však ide o administratívnu správu náboženských záležitostí, prístup štátu k tibetskému buddhizmu sa v konkrétnych nástrojoch náboženskej politiky síce do istej miery odlišoval (reflektujúc tak náboženské špecifiká tejto tradície – napríklad rozsiahlu sieť kláštorov a masový monasticizmus), ale základný model bol spoločný: uplatňovanie dozoru nad činnosťou náboženských komunít a inštitúcií, povinná registrácia chrámov a kláštorov, vytváranie špeciálnych úradov na správu náboženských záležitostí, limitovanie počtu mníchov, aktívne zasahovanie do výberu duchovenstva, obmedzovanie vplyvu náboženských inštitúcií v čínskom hospodárstve a nárok štátu rozhodovať o tom, čo sú legitímne (a teda tolerované či dokonca podporované) náboženské aktivity patriace do kategórie *cung-t'iao* („náboženstvo“) a čo sú nelegitímne (aj nelegálne) náboženské prejavy označované ako *mi-sin* („poverý“) alebo *sie-t'iao* („zlé kultý“). Rozdiel medzi cisárskou, kuomintangskou a socialisticou Čínou primárne nespočíval v zmene prístupu štátu, ale v tom, do akej miery boli, respektíve neboli štátne orgány schopné v praxi realizovať svoje nároky vo vzťahu k náboženstvu, čo v prípade Tibetu súviselo aj so schopnosťou reálne integrovať tento región pod správu čínskych úradov. Z hľadiska uplatňovania náboženskej politiky v praxi bol najefektívnejší socialistický štát,

---

<sup>262</sup> Podľa výpovedí viacerých mníchov jeho smrť vo februári 2000 nebola prirodzená, ale ho otrávil Číňania, pretože odmietal čínskeho 11. pančhenlamu. Tieto obvinenia nie sú ničím podložené (a sú veľmi nepravdepodobné), ale názorne ilustrujú mieru nedôvery tibetskej sanghy voči štátu.

ale aj v tomto období sa niektoré opatrenia dôsledne neuplatňujú (limity počtu mníchov a mníšok, nepľnoletí mnísi a mníšky).<sup>263</sup> Príklad tibetského buddhizmu historickú kontinuitu v oblasti náboženskej politiky (ale aj v celkovom vnímaní Tibetu a nástrojov politiky pekingskej vlády voči nemu) dokumentuje možno ešte markantnejšie, keďže súčasný sekulárny marxistický režim sa explicitne odvoláva na kontrolné mechanizmy vytvorené v období cisárskej Číny (výber vysokých tulkov losovaním zo zlatej urny) a ako ukázala kauza 11. pančhenlamu na jeseň 1995, je pripravený inscenovať intronizáciu tulkua, v ktorej rolu čínskeho cisára, v čínskej interpretácii najvyššej autority definitívne potvrdzujúcej výber dalajlamu alebo pančhenlamu, preberá čínsky prezident a generálny tajomník Ústredného výboru KSC v jednej osobe.

Detailná analýza, sledujúca odlišné východiskové princípy náboženskej politiky a jej praktickú realizáciu vo vzťahu k tibetskému buddhizmu po roku 1949, umožňuje precíznejšie vymedzenie jej periodizácie:<sup>264</sup> 1) 1949-1957: relatívne tolerantná náboženská politika, rešpektovanie špecifického statusu Tibetu; 2) 1958-1959: „demokratická reforma náboženského systému“, rozsiahla likvidácia inštitucionalizovanej podoby buddhizmu v Tibete; 3) 1960-1963: čiastočné uvoľnenie náboženskej politiky; 4) 1964-1976: postupná likvidácia tibetského buddhizmu v inštitucionálnej podobe a prenasledovanie individuálnych prejavov viery; 5) 1977-1989: revitalizácia buddhizmu v Tibete, pomerne tolerantná náboženská politika, obmedzená interferencia štátu; 6) od roku 1990 do súčasnosti: zvyšovanie zásahov štátu do činnosti buddhistických kláštorov, reštriktívne uplatňovanie náboženskej politiky. Táto periodizácia ilustruje striedanie období uvoľnenia (čín. *fang* 放) náboženskej politiky s obdobiami potlačania (čín. *šou* 收) (Anon. 2004b: 3). Osciláciu medzi týmito dvoma pólmi prístupu marxistického štátu k náboženstvu uvádza aj K. Medhurst vo svojej typológii vzťahov štátu a náboženstva (Medhurst 1981: 130). Korekcie náboženskej politiky, respektíve politiky voči Tibetu, pritom primárne nereflektujú zmeny náboženskej situácie, či vzťahu veriacich k štátu (do istej miery však reagujú na situáciu v Tibete – napríklad protičínske povstanie na jar 1959 či demonštrácie na konci 80. rokov),

<sup>263</sup> Zaujímavý komparatívny materiál poskytuje aj vývoj vzťahu štátu a náboženstva od II. polovice 20. storočia na Tchaj-wane – pozri Laliberté 2004.

<sup>264</sup> Napríklad R. Malek uvádza zjednodušenú periodizáciu náboženskej politiky, a to na obdobie rokov 1949-1966, 1966-1976 a postmaoistické obdobie (Malek 1996: 200). Čínsky autor vymedzuje štyri etapy: 1949-1957, 1958-1966, 1966-1976, 1976 až do súčasnosti (Luo 1991: 143-146).

ale v prvom rade sú vyvolané celkovým vnútropolitickým vývojom, ktorý sa následne premieta aj do riešenia „náboženskej otázky“ či „tibetskej otázky“. Riešenie postavenia Tibetu závisí od celkového vnútropolitického vývoja v Číne, pričom budúci status Tibetu v demokratickej Číne bude zohľadňovať aj dlhodobý, pred rok 1949 siahajúci čínsky strategický záujem o tento región.<sup>265</sup> Napriek formálne autonómne statusu TAO je v súčasnej Číne formovanie politiky voči Tibetu v kompetencii centrálnej vlády.<sup>266</sup> Na formulovanie kľúčových politických uznesení Tibetána, vzhľadom na ich relatívne malý počet (približne 5,5 milióna) a minimálne zastúpenie v rozhodovacích štruktúrach na centrálnej úrovni, nemajú takmer nijaký vplyv.

Vnímanie tibetského buddhizmu oficiálnymi čínskymi miestami a praktické nástroje náboženskej politiky v Tibete sú do značnej miery analogické s postavením islámu v Ujgurskej autonómnej oblasti Sin-t'iang, kde žije približne 8 miliónov Ujgurov vyznávajúcich sunnitský islám. Význam a miesto Tibetu a Sin-t'iangu pri formulovaní náboženskej politiky a vo vývoji celkového vnútropolitického života dokumentujú aj opakované výroky vysokých štátnych a stranických funkcionárov z 90. rokov, ktorí uvádzajú Tibet spolu s vývojom v Sin-t'iangu a náboženským hnutím Fa-lun-kung ako potenciálne hrozby pre vedúcu úlohu KSC a pre stabilitu Číny a tie oblasti náboženskej politiky, ktoré si vyžadujú najväčšiu pozornosť (Potter 2003: 36; Kung 1998: 356). V súvislosti so Sin-t'iangom čínske materiály v posledných rokoch hovoria o tzv. „troch silách“ (čín. *san ku š'-li* 三股势力, t. j. separatizmus, medzinárodný terorizmus a extrémizmus) ohrozujúcich stabilitu a územnú integritu Číny (napr. Wang 2002: 273-275; Che 2004: 272). Rovnako ako v prípade Tibetánov a tibetského buddhizmu, aj pre Ujgurov je charakteristické prelínanie náboženskej a etnickej identity, ktoré na prelome 80. a 90. rokov vyvolalo vlnu separatistických demonštrácií.<sup>267</sup> Štátne orgány sa následne rozhodli podriaďiť náboženský život v Ujgursku prísnejšej kontrole

<sup>265</sup> V otázke budúceho statusu Tibetu ani čínski disidenti nie sú pripravení akceptovať jeho prípadnú nezávislosť a hovoria len o väčšej miere autonómie v demokratickej Číne (prípadne o federálnom modeli) a garantovaní menšinových práv v školstve, kultúre a ďalších oblastiach.

<sup>266</sup> Dokumentuje to aj fakt, že všetky štyri Fóra o práci v Tibete, kde sa formulovali základné politické a ekonomické nástroje politiky voči TAO, sa uskutočnili v Pekingu.

<sup>267</sup> Napríklad roku 1990 v Barene pri Kašgare, neskôr vo februári 1997 v Ghuldže (čín. I-ning 伊宁) v západnom Sin-t'iangu (Spiegel 1997: 39-42; Adams – Spiegel – Saunders 2005: 17).



a táto sa ešte zintenzívnila po 11. septembri 2001, keď čínska vláda v rámci „vojny proti terorizmu“ stúpcov nezávislosti označila za islamistických teroristov a zvýšila represie voči islámu (Potter 2003: 23).<sup>268</sup> Čínske úrady spájajú zástancov nezávislosti Ujgurska s islámským prostredím a výsledkom sprísnenej kontroly bolo zbúranie niekoľkých mešít postavených bez oficiálneho súhlasu úradov, zákaz účasti neplnoletých osôb na modlitbách v mešitách (inak im hrozí vylúčenie zo školy), požiadavka, aby mešity spravovali Výbory pre demokratickú správu, povinné školenia pre imámov v rokoch 2001-2002, kde odznievala kritika separatizmu a prednášky o náboženskej a národnostnej politike, právnom systéme ČLR a dejinách Sin-ťiangy ako súčasť Číny. V prípade Tibetu i Sin-ťiangy kombinácia náboženskej otázky a požiadaviek nezávislosti vyústila do reštriktívnejšieho uplatňovania náboženskej a národnostnej politiky čínskym štátom, keďže tieto regióny pre Peking reprezentujú mimoriadne citlivý problém a štát volí oveľa konzervatívnejší prístup aj v porovnaní so stúpcami rovnakej náboženskej tradície v inej časti Číny.<sup>269</sup>

Z dlhodobého hľadiska by pozitívnu úlohu pri prekonávaní komplikovaných otázok spoluzitia Číňanov a Tibetčanov mohol zohrať tibetský buddhizmus, ktorý sa v duchovnom vákuu postmaoistickej Číny teší záujmu majoritného etnika. V tibetskom buddhistickom kláštore Jung-che-kung v Pekingu možno dennodenne pozorovať početné zástupy čínskych veriacich, ktorí sa klaňajú pred sochami božstiev a svätcov, špecifických pre tibetský buddhistický panteón. Záujem o tibetský buddhizmus spôsobil, že do tibetských kláštorov prichádzajú študovať čínski mnísi, pretože podľa ich vyjadrení sa v Tibete zachovali učenia, ktoré v Číne už neexistujú a ich vnímanie Tibetu je veľmi pozitívne. Podľa informácií, získaných počas terénnych výskumov, dokonca niektoré čínske buddhistické kláštory na juhovýchodnom pobreží (teda v oblasti, kde tibetský buddhizmus nikdy nebol rozšírený) sa v 80. rokoch v rámci procesu náboženskej obnovy už

<sup>268</sup> Údaje čerpám z podrobnej správy o náboženskej politike v Sin-ťiangy po roku 2000, ktorú vypracovala mimovládna organizácia Human Rights Watch. Pozri Adams – Spiegel – Saunders 2005. Správa je prístupná aj na internete na adrese <http://hrw.org/reports/2005/china0405/> (4. 6. 2007).

<sup>269</sup> „Správa o stave náboženskej slobody vo svete 2006“ konštatuje, že náboženská politika voči islámu sa v Ujgursku uplatňuje oveľa reštriktívnejšie ako voči čínskym muslimom, Chuejom, žijúcim v iných provinciách Číny. To isté platí aj pre náboženskú politiku voči buddhizmu, ktorá sa v tibetských oblastiach realizuje reštriktívnejšie ako inde (pozri <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71338.htm>, 4. 6. 2007).

nevrátili k čínskej tradícii, ale stali sa z nich tibetské buddhistické kláštory a mnísi pravidelne odchádzajú za vzdelanými lamami do Tibetu. Do tibetských kláštorov neprichádzajú iba čínski mnísi, ale aj laici, ktorí dlhodobo žijú v blízkosti kláštora a prijímajú buddhistické učenie od tibetských lamov. Vzhľadom na tento záujem o tibetskú formu buddhizmu pôsobia lamovia aj v čínskych mestách, kde organizujú kurzy buddhizmu. Ako konštatoval jeden z týchto lamov, „*tibetský buddhizmus sa stáva módnym medzi vzdelanými Číňanmi*“ (Simons 2002: 21).<sup>270</sup> V čínskych mestách sú predajne špecializujúce sa na tibetské artefakty (thangky, sošky buddhistických božstiev, rituálne predmety), tibetské piesne, sprevádzané zábermi tibetskej prírody, sa vysielajú v celoštátnej televízii a v kníhkupectvách je bohatá ponuka literatúry v čínštine o tibetskom buddhizme. Čínska vláda však tieto kontakty obmedzuje<sup>271</sup> a usiluje sa zabrániť, aby tibetskí lamovia šírili buddhistické učenia v čínskych mestách a dokonca zakazuje, aby v tibetských kláštoroch prijímali čínskych adeptov buddhizmu (Anon. 2004b: 71-72).

V prípade tibetského buddhizmu ukážu najbližšie roky, ako sa aspoň čiastočne dajú zosúladiť dva diametrálne odlišné záujmy: na jednej strane je to úsilie čínskych orgánov administratívne dozerať na vnútorný chod kláštorov, kontrolovať výber tulkuov, limitovať veľkosť mníšskej komunity a na druhej strane snaha tibetských mníchov a laikov naďalej pokračovať v procese revitalizácie náboženského života kláštorov a obnovovať tradičný model ich fungovania, ktorý sa neobmedzoval iba na náboženské záležitosti, ale autorita tulkuov výrazne zasahovala aj do politickej a ekonomickej oblasti.<sup>272</sup> Tieto trendy sú dlhodobo nezlučiteľné, keďže Tibetania sa s alternatívou limitovanej obnovy zmieria len ťažko a pre čínske orgány je neprijateľná

<sup>270</sup> O popularite tibetského buddhizmu medzi čínskymi veriacimi pozri Birnbaum 2003: 141-143, Kapstein 2004: 257-261.

<sup>271</sup> Na rozdiel od kuomintangskej vlády Čínskej republiky, ktorá kontakty čínskych a tibetských buddhistov systematicky podporovala, pozri 3. kapitolu.

<sup>272</sup> K presahom náboženstva do oblastí, na ktoré si štát uplatňuje monopol (napríklad vzdelávanie, súdna moc) v Tibete už do istej miery prichádza: tradičná sudcovská právomoc labrangských tulkuov sa prekvapivo uplatňuje aj v socialistickej Číne, keď po roku 1980 najmä 6. gungthang Džigme Tänpä Wangčhug riešil mnohé spory medzi amdoskými nomádmi týkajúce sa pasienkov, pretože čínske štátne orgány v týchto oblastiach nemajú dostatočnú autoritu a zdráhajú sa zasahovať do vnútorných konfliktov medzi skupinami tibetských nomádov. Podobne školy pre mladých mníchov, pôsobiace v priestoroch kláštorov (napríklad v Däpungu pri Lhase), predstavujú alternatívu k štátnym školám. Túto situáciu čínske orgány vnímajú so znepokojením (Anon. 2004b: 122).

predstava postupného obnovovania tradičného postavenia tibetského buddhizmu, čo by mohlo znamenať vznik paralelnej administratívnej štruktúry nezávislej od štátu. Rozdielna čínska a tibetská percepcia úlohy náboženstva, náboženských inštitúcií a autorít v spoločnosti spolu s otázkou budúceho statusu Tibetu viedli a nevyhnutne budú viesť k ďalším konfrontáciám a konfliktom, negatívne ovplyvňujúcim celkovú čínsku politiku v Tibete, ktorej malú – no pomerne významnú – súčasť tvorí náboženská politika.



## PRÍLOHA A

### „OPATRENIA, TÝKAJÚCE SA SPRÁVY BUDDHISTICKÝCH KLÁŠTOROV V PROVINCIÍ KAN-SU” (1991)

Preklad legislatívnej normy upravujúcej organizáciu kláštora a povinnosti jednotlivých jeho orgánov, dokresľuje systematický prístup čínskych štátnych orgánov k tibetským buddhistickým kláštorom. Tento typ opatrení, ktoré sa v základných princípoch zhodujú, bol schválený aj v ďalších provinciách obývaných Tibetčanmi, kde fungujú tibetské buddhistické kláštory.<sup>273</sup> Schvaľovanie týchto noriem prebieha na úrovni buddhistických asociácií jednotlivých provincií. Tieto opatrenia uvádzajú jednak ideologické nároky kladené na členov mníšskej obce (lojalita k štátu a KSČ) a zároveň sa usilujú regulovať významné aspekty uplatňovania náboženskej politiky v tibetských kláštoroch (pohyb mníchov medzi jednotlivými kláštorami, počet mníchov v kláštoroch, ekonomické aktivity, finančné záležitosti kláštora).

Preložený text (čin. *Kan-su šeng fo-tiao s'-miao kuan-li pan-fa* 甘肅省佛教寺廟管理辦法, tib. *Kan su'u žing čhen nang bstan dgon sde do dam bjed thabs*) je z interne distribuovanej publikácie *Propagandistické materiály k vzdelávaniu a štúdiu k vlastenectvu v tibetskom buddhizme* (Anon. 1998: 163-168 čínsky text; 530-539 tibetský preklad).

**Opatrenia, týkajúce sa správy buddhistických kláštorov v provincii Kan-su**  
(Schválené 29. novembra 1991 na 4. plenárnom zasadnutí zástupcov [Buddhistickej asociácie provincie Kan-su])

Oddiel 1: Všeobecné princípy

Článok 1: V záujme posilnenia riadenia buddhistických kláštorov v našej provincii a na zabezpečenia normálneho priebehu náboženských aktivít, na základe Ústavy Čínskej ľudovej republiky a príslušných právnych predpisov a politiky štátu a buddhistických pravidiel, boli mimoriadne schválené tieto opatrenia.

---

<sup>273</sup> Podobné nariadenia schválené roku 1987 v provincii S'-čchuan pozri Anon. 1999b: 48-51; v Tibetskej autonómnej oblasti pozri Anon. 2002a: 130-135.

Článok 2: Kláštor musí pod administratívnym vedením miestnej vlády podporovať vedúcu úlohu Komunistickej strany Číny, pevne sa pridŕžať socialistickej cesty, uskutočňovať zásadu „klášť rovnaký dôraz na fyzickú prácu a meditáciu“ (čín. *nung čchan ping-čung* 农禅并重), klášť náležitý dôraz na tri dobré tradície: vzdelávanie, výskum a udržiavanie medzinárodných priateľských vzťahov; usilovne ochraňovať územnú celistvosť vlasti, iniciatívne sa zapájať do vytvárania materiálnej a duchovnej kultúry socialistickej vlasti a z kláštora spraviť disciplinované, dôstojné, úctyhodné a nádherné miesto náboženských aktivít.

Článok 3: Kláštory, ktoré sa venujú normálnej náboženskej činnosti, požívajú právnu ochranu, túto však nemožno zneužiť na to, aby náboženstvo narúšalo verejný poriadok, výrobný poriadok a pracovno-študijný poriadok, aby zasahovalo do štátnej judikatúry, administratívy, do sobášnych zväzkov, vzdelávania atď. Kláštor nesmie realizovať aktivity, ktoré by boli škodlivé pre zdravie obyvateľov a v žiadnom prípade nesmie oživovať už odstránené feudálne privilégia a systém vykorisťovania.

Článok 4: Všetky tie kláštory, ktoré sú miestami náboženských aktivít otvorenými pre verejnosť, musia byť schválené orgánmi ľudovej vlády na okresnej alebo na vyššej úrovni. Kláštory, ktoré ešte nezískali oficiálny súhlas, nesmie žiadna organizácia ani jednotlivec svojvoľne sprístupniť verejnosti alebo neprimerane rozširovať kláštor.

## Oddiel 2: Organizácia kláštorov

Článok 5: Kláštory musia vytvoriť orgán demokratického riadenia, ktorý bude vo vzťahu ku kláštoru uskutočňovať demokratickú správu.

1) Kláštory pod administratívnym vedením oddelenia pre náboženské záležitosti miestnej vlády vytvoria Výbor pre demokratickú správu kláštora alebo Skupinu pre správu kláštora, ktorá bude riadená samotnými mníchmi a mníškami a navyše bude akceptovať rady Buddhistickej asociácie.

2) Za členov orgánov demokratickej správy musia na základe demokratických konzultácií do funkcií vybrať mníchov a mníšky, ktorí podporujú vedúcich predstaviteľov Komunistickej strany, milujú vlasť a milujú náboženstvo, majú príslušné vedomosti v oblasti buddhizmu, sú čestní k ľuďom, spravodlivo riešia záležitosti, majú podporu mas veriacich a naplnia očakávania ľudí. V individuálnych prípadoch, ak na to existujú adekvátne podmienky, k účasti je možné prizvať aj buddhistov-laikov.

3) Názvy orgánov demokratickej správy a ich zloženie:

a) Prostredníctvom demokratických volieb a po oznámení a schválení orgánmi miestnej vlády sa vytvorí Výbor pre správu kláštora alebo Skupina pre správu kláštora. Zväčša majú trojročné funkčné obdobie.

b) Výbor pre správu kláštora alebo Skupina pre správu kláštora ustanoví jedného predsedu alebo vedúceho, touto funkciou zvyčajne býva poverený najvyšší predstaviteľ kláštora [„opát“, tib. *khri pa*]. Výbor vymenuje aj stanovený počet podpredsedov alebo zástupcov vedúceho, touto funkciou bývajú zvyčajne poverení buď mnísi dlhodobo žijúci v kláštore alebo laickí buddhisti.

c) Významné kláštory môžu vytvoriť potrebné administratívne štruktúry podriadené Výboru pre správu kláštora a na základe systému buddhistického kláštora je potrebné vytvoriť orgán združujúci všetkých členov mníšskej obce. Príslušníci mníšskej obce zastávajú také posty ako dozorca [tib. *dge bskos*, mních dohliadajúci na disciplínu], recepčný [tib. *sne mgron*, mních starajúci sa o hostí kláštora], správca chrámu [tib. *dkon gñer*, mních starajúci sa o poriadok v chráme] a ďalšie. Na základe rozdelenia zodpovednosti a vzájomných konzultácií sa určí obdobie ich menovania a odvolania z funkcie.

4) Povinnosti orgánov demokratickej správy:

a) Organizovať všetky náboženské záležitosti daného kláštora, zabezpečiť, aby sa buddhistickí mnísi vzdelávali, pevne sa pridržovali rannej a večernej výučby, študovali buddhistické sútry, prísne dodržiavali pravidlá mníšskej disciplíny, dôstojne a pravidelne vykonávali buddhistické rituály.

b) Zabezpečiť a riadiť každodenné záležitosti kláštora, pravidelne organizovať pre mníchov a mníšky štúdium politického a právneho systému, aktuálnych politických udalostí a podporovať výskum.

c) Prísne dbať na disciplínu v zahraničných vzťahoch, svedomito uskutočňovať prijímanie domácich a zahraničných návštevníkov.

d) Zorganizovať v kláštore svojpomocnú výrobu, uskutočňovať rozmanité činnosti v prospech verejného blaha, v oblasti služieb, atď.

e) Zvolávať zhromaždenie mníchov a mníšok, aby dôležité otázky kláštora prediskutovala celá mníšska obec a navyše pravidelne referovať o svojej činnosti orgánom oddelenia pre náboženské záležitosti pri miestnej vláde a orgánom Buddhistickej asociácie.

### Oddiel 3: Správa kláštora

Článok 6: Správa záležitostí súvisiacich s prijímaním mníchov a mníšok, skladaním mníšskych sľubov a mníšskou ordináciou.

1) Prijímanie mníchov a mníšok. Všetci, ktorí dobrovoľne chcú vstúpiť do kláštora, musia mať najmenej osemnásť rokov, musí to byť ich slobodná vôľa, musí s tým súhlasiť ich rodina, musia byť zdraví, vybavení všetkými telesnými a duševnými schopnosťami, ich motívy musia byť úprimné, musia byť čestní a spravodliví, musia milovať vlasť a milovať náboženstvo. Veriaci buddhista ich musí predstaviť orgánu

demokratickej správy kláštora a po jeho súhlase absolvujú ročnú skúšobnú dobu, po ktorej budú v prípade splnenia požiadaviek formálne prijatí za mníchov rituálom oholenia hlavy.

2) Keď mnísi a mníšky vstupujú do náboženského života a keď splnili všetky predpoklady, akékoľvek ďalšie požiadavky okrem tých, ktoré sú striktné stanovené zákonom sa im musia zakázať. Tými, ktorí odovzdávajú mníšske sľuby a ktorí „berú časť vlasov“ pri ordinácii, čiže učiteľia [sans. *ačárja*] vykonávajúci tieto činnosti, musia byť bezpodmienečne mnísi milujúci vlast' a milujúci náboženstvo, musia byť bezúhonní a cnostní. Musia poznať základy buddhistického učenia a mníšskych pravidiel [sans. *vinaja*] a viac ako desať rokov musia byť ordinovanými mníchmi. Iní veriaci a laici [tib. *dge bsñen*] nesmú odovzdávať mníšske sľuby, alebo ukladať povinnosti žiakom kláštorov. Nie je dovolené, aby doklady o ordinácii alebo potvrdenia o noviciáte boli predmetom obchodu z popudu ordinovaného mnícha či laika.

3) Kláštor musí na základe vlastných potrieb a svojpomocného výrobného potenciálu predložiť kvótu mníchov žijúcich v kláštore, oznámiť ju vládnuemu oddeleniu pre náboženské záležitosti a po jeho preskúmaní a odsúhlasení vybaviť potrebné formality.

4) Je potrebné dôsledne dodržiavať stanovené pravidlá kláštora. Tí, ktorí sa stali mníchmi žijúcimi v kláštore, musia svedomito načúvať učeniu, zamýšľať sa nad ním a meditovať, dôkladne sa zblížovať s osobnými božstvami,<sup>274</sup> čítať liturgické texty a uctievať obetami [sans. *púdža*]. Mních má svedomito meditovať a pestovať tieto tri [činnosti]: mravnosť, meditatívne sústredenie a múdrosť.<sup>275</sup> Má sa zbavovať lipnutia [sans. *tršna*], pozdvihovať myseľ k prebudeniu [sans. *bódhičittótpádana*] a pestovať vnímavosť a miernosť. Má svedomito dodržiavať zákon mníšskych pravidiel buddhizmu [sans. *vinaja*], usilovne plniť úlohy a vykonávať povinnosti dané buddhistickým náboženstvom. Mních má usilovne študovať zásadné náuky buddhizmu. O kláštor sa má starať ako o vlastný dom, venovať sa štúdiu a vážiť si cnosti štúdia. Mních má usilovne plniť vlastné povinnosti, dobre sa starať o kláštor, zachovávať tradičnú úctivosť mníchov, odev má udržiavať čistý, jeden mních má vyzeráť ako druhý.

5) V prípade tých mníchov a mníšok kláštora, ktorí porušili pravidlá mníšskeho správania a dopustia sa jedného z desiatich prehrškov [sans. *pápa*] a napriek

<sup>274</sup> Tib. *bsñen sgrub* – termín sa používa pre náuky súvisiace s jidamami (tib. *ji dam*) božstiev, s ktorými sa mních „zblížuje“.

<sup>275</sup> Sans. *šila*, *samádhi* a *pradžña*; tri oblasti „pestovania“, sans. *šikšá*.



opakovaným pokusom sa ich nepodarilo napraviť, je potrebné posúdiť vážnosť ich previnenia. Pod vedením správnych orgánov kláštora celá mníšska komunita kláštora musí prípad prediskutovať a rozhodnúť, či budú vyzvaní, aby opustili kláštor, alebo aby vystúpili z mníšskej komunity.

6) Mnísi a mníšky kláštora, ktorí požiadajú, aby na vlastné náklady mohli ísť študovať mimo kláštora, alebo ako pútnici ísť k pútnickej hore, musia dlhodobo žiť v kláštore dva a viac rokov, získať súhlas príslušného zodpovedného predstaviteľa kláštora alebo orgánu demokratickej správy kláštora, musia oznámiť miesto a dĺžku pobytu a až potom môžu odísť z kláštora. U tých, ktorí sa v stanovenom čase nevrátia, je potrebné preskúmať príčinu ich meškania, posúdiť ich dôvody a záležitosť záväzne vyriešiť. Mnísi a mníšky, ktorí sú mimo svojho domovského kláštora, sa v kláštore, kde sa nachádzajú, môžu zúčastňovať rannej a večernej liturgie, recitovania buddhistických textov a podobných náboženských aktivít, ale nesmú zasahovať do vnútorných záležitostí kláštora a takisto nesmú verejne vykonávať buddhistické obrady, bez súhlasu prosieť o almužny a svojvoľne prijímať sľuby od novicov [tib. *dge cchul*].

7) Pri prijímaní registrovaných členov je nevyhnutné dôkladne prekontrolovať príslušné doklady a dokumenty. Nikto nesmie umožniť, aby sa v kláštore zdržiavali osoby, ktorých identita je nejasná.

#### Článok 7: Správa buddhistických aktivít.

1) V kláštoroch, ktoré sú spravované buddhistickými predstaviteľmi, sa môžu uskutočňovať legálne buddhistické náboženské aktivity, ale nesmú sa uskutočňovať také feudálne [náboženské] povery, ktoré nepatria do buddhizmu.

2) Rozsah všetkých náboženských aktivít, vrátane recitovania sútier a vysvetľovania učenia, rovnako ako ich čas a frekvenciu je potrebné vhodne upraviť, aby nenarušovali verejný poriadok a výrobu. Musia sa uskutočňovať len na vyhradenom mieste, v malom rozsahu a vychádzajúc z princípu jednoduchosti.

3) Kláštor môže podľa náboženských zvyklostí prijímať od veriacich z domova i zo zahraničia, rodákov zo zámoria, obyvateľov Hongkongu, Macaa a Tchaj-wanu a tibetských rodákov finančné dary, ak sú poskytnuté dobrovoľne, nie sú spájané s politickými podmienkami a nezasahujú do autority kláštora. Kláštor však od zahraničných náboženských organizácií a predstaviteľov náboženstva nesmie nijakým spôsobom vyžadovať finančné dary.

4) Chrámy kláštora sú dôstojným a pokojným miestom náboženských aktivít, kde je nevyhnutné udržiavať čistotu. V chrámoch nesmie nikto konzumovať alkohol, hlasno hovoriť, fajčiť, hádať sa, zapalovať delobuchy atď. Bez získania súhlasu je zakázané natáčať na video, fotografovať a nahrávať.

#### Článok 8: Správa finančných záležitostí.

1) Po otvorení kláštora je potrebné vymenovať osoby zodpovedné za financie, zaviesť účtovný systém a dodržiavať právne normy štátu týkajúce sa účtovníctva, odvádzania daní, administrovania priemyslu a obchodu, atď.

2) Všetky príjmy kláštora, získané svojpomocnou výrobou alebo ako dary od veriacich a podobne, je nevyhnutné zaniest' do účtovníctva, aby sa tak stali kolektívnym vlastníctvom kláštora a boli v daný deň a mesiac zúčtované.

3) Finančné záležitosti kláštora je potrebné viesť demokraticky, v stanovenom čase treba oboznámiť všetkých mníchov a všetky mníšky kláštora s príjmami a výdavkami, akceptovať kontrolu zo strany mníchov a mníšok, aby sa tak uskutočňovalo demokratické spravovanie finančných záležitostí.

4) Kláštor na základe reálnej situácie môže poskytovať rozličné služby v prospech spoločnosti, ako napríklad predávať buddhistické texty a knihy, rituálne a umelecké predmety. Zisk z týchto aktivít kláštor využíva predovšetkým na životné náklady mníchov a mníšok s trvalým pobytom v kláštore, na obnovu a rekonštrukciu chrámových budov, ako aj na verejné blaho. Žiadna organizácia a žiadny jednotlivec nesmie za nijakých okolností a pod nijakou zámenkou žiadať o peniaze, ktoré mu neprislúchajú.

#### Článok 9: Spravovanie kultúrnych pamiatok.

Všetky buddhistické texty, historické diela, maľby, rituálne predmety, starobylé predmety a podobné objekty historickej hodnoty je potrebné zaregistrovať, vytvoriť katalóg týchto predmetov a určiť konkrétnu osobu, ktorá ich bude starostlivo spravovať v zhode s právnymi normami štátu týkajúcimi sa ochrany kultúrnych pamiatok a bude akceptovať odborné rady štátnych orgánov, ktoré majú na starosti kultúrne pamiatky.

#### Článok 10: Správa v oblasti udržiavania poriadku a protipožiarnej ochrany.

1) Kláštor musí prísne dodržiavať štátne smernice, týkajúce sa udržiavania poriadku a protipožiarnej ochrany. Kláštor musí vypracovať preventívne opatrenia na udržiavanie poriadku a zabezpečenie protipožiarnej ochrany. Tie kláštory, ktoré sú významnými kultúrnymi pamiatkami, musia vytvoriť orgány na udržiavanie poriadku a zabezpečenie protipožiarnej ochrany, vzdelávať tých, ktorí sú zodpovední za protipožiarnu ochranu, inštalovať povinné protipožiarne zariadenia a pomôcky. Malé kláštory takisto musia poveriť týmito úlohami konkrétnu osobu a inštalovať potrebné zariadenia na hasenie ohňa. V suchých oblastiach, kde je nedostatok vody, je potrebné vybudovať protipožiarne vodné nádrže, alebo pripraviť protipožiarne vrecia s pieskom.

2) Kláštor musí v pravidelných časových intervaloch uskutočňovať bezpečnostnú protipožiarnu previerku, bezodkladne odstrániť skryté hrozby požiaru a systematizovať činnosť v tejto oblasti.

Článok 11: Správa v oblasti životného prostredia a hygieny.

1) Kláštor musí na celom území, ktoré podlieha jeho správe, usilovne vysádzať stromy, pestovať kvety a rastliny a úspešne realizovať zazeleňovanie, aby sa tak stal nádhernou a pokojnou buddhistickou ustanovizňou v peknom prostredí.

2) Vo všetkých chrámoch, budovách a dvoroch kláštora je potrebné dodržiavať čistotu a hygienu.

#### Oddiel 4: Záverečné ustanovenia

Článok 12: Všetky autonómne územia národnostných menšín sa pri adekvátnom riešení istých špecifických problémov musia pevne pridržiavať základných princípov týchto opatrení a zároveň v plnej miere brať do úvahy lokálne, etnické a náboženské špecifiká a flexibilne ich uplatňovať.

Článok 13: Každý kláštor prístupný verejnosti si môže na základe týchto opatrení stanoviť konkrétne metódy riadenia.

Článok 14: Ak sa tieto opatrenia pri realizácii dostanú do protikladu s inými právnymi normami a nariadeniami štátu, je potrebné sa vo všetkých prípadoch riadiť týmito právnymi normami a nariadeniami.

Článok 15: Tieto opatrenia vstupujú do platnosti dňom, keď s nimi vysloví súhlas 4. plenárne zasadnutie zástupcov Buddhistickej asociácie provincie Kan-su [čín. *Kan-su šeng fo-tiao sie-chuej* 甘肅省佛教协会, tib. *kan su'u žing čhen nang bstan mthun cchogs*].

Právo vykladať tieto opatrenia má Buddhistická asociácia provincie Kan-su. Jednotlivé miestne pobočky Buddhistickej asociácie môžu v duchu princípov týchto opatrení vypracovať detailné pravidlá na ich realizáciu.



**PRÍLOHA B**  
**„SPRÁVA O PREVIERKE SITUÁCIE V RIADENÍ KLÁŠTORA LABRANG“**  
**(1995)**

Preložený text je z publikácie *Propagandistické materiály k vzdelávaniu a štúdiu k vlastenectvu v tibetskom buddhizme* (čín. *Cang-čchuan fo-t'iao aj-kuo ču-i t'iao-jü s'ie-si süan-čchuan cchaj-liao* 藏传佛教爱国主义教育学习宣传材料, tib. *Bod brgjud nang bstan rgjal gčes ring lugs slob gso'i slob sbjong dril bsgrags jig čha*), ktorú roku 1998 spoločne vydalo Oddelenie pre náboženské záležitosti provincie Kan-su (čín. *Kan-su šeng cung-t'iao š'-wu tü* 甘肃省宗教事务局) v spolupráci s Oddelením jednotného frontu provinčného výboru Komunistickej strany Číny v Kan-su (čín. *Čung-kung Kan-su šeng wej tchung-čan pu* 中共甘肃省委统战部). Publikácia vyšla pre internú potrebu a distribuovali ju miestnym organizáciám KSC. Distribúcia tohto dvojazyčne publikovaného 634-stranového materiálu (pôvodne bola publikácia napísaná v čínštine a následne preložená do tibetčiny) bola súčasťou kampane „milovať vlasť a milovať náboženstvo“, ktorá sa začala v kláštoroch v Centrálnom Tibete v lete roku 1996 a v nasledujúcom roku sa rozšírila aj do Amda. Slúži aj ako študijný materiál pre mníchov, podstupujúcich ideologické previerky v rámci tejto kampane. Text publikácie je rozdelený do štyroch častí. Úvodná časť („Prejavy vedúcich predstaviteľov“) reprodukuje skrátené verzie prejavov najvyšších čínskych straníckych a štátnych predstaviteľov z 90. rokov, ktoré sa venujú problematike národnostnej a náboženskej politiky a situácii v Tibete. Druhá, najrozsiahlejšia časť („Politická teória“), sa zaoberá základnými straníckymi a štátnymi dokumentami, formulujúcimi náboženskú politiku v Čínskej ľudovej republike v 80. a 90. rokoch (napríklad tzv. dokumenty č. 19 a č. 6 spomínané aj v preloženom texte; pozri nižšie). V tejto časti sú aj citácie z tzv. bielych kníh o dodržiavaní náboženských slobôd v Číne a novinové články z roku 1995, kritizujúce 14. dalajlamu Tändzina Gjamccha v súvislosti s jeho výberom reinkarnácie 11. pančhenlamu. Tretia časť („Zákony a nariadenia“) poskytuje prehľad čínskej legislatívy upravujúcej postavenie náboženstva. Tieto zákonné normy boli schválené jednak na centrálnej úrovni (napríklad relevantné články platnej ústavy z roku 1982) a jednak na provinčnej úrovni (rozličné nariadenia upravujúce postavenie náboženstiev v Kan-su a opatrenia zamerané priamo na tibetské buddhistické kláštory). Posledná časť („Odpovede na otázky“; Anon. 1998:

177-199 čínsky text, 555-609 tibetský text) má formu otázok a stručných odpovedí, v ktorých sú zhrnuté najdôležitejšie oblasti kampane (napríklad historický status Tibetu, problematika výberu tulkuov, ciele kampane „milovať vlasť a milovať náboženstvo“). Preložený text („Správa o previerke situácie v riadení kláštora Labrang“, čín. *Kuan-jü la-pu-leng s'-jüan kuan-li čching-kuang te tiao-čcha pao-kao* 关于拉卜楞寺院管理情况的调查报告) tvorí jedinú prílohu publikácie (Anon. 1998: 200-209 čínsky text, 610-632 tibetský text). Správu vypracovala skupina bližšie neidentifikovaných kádrov z provinčného Oddelenia pre náboženské záležitosti. Text je zaujímavým dokumentom, ktorý neumelým jazykom čínskej komunistickej byrokracie referuje o tradičnej buddhistickej inštitúcii, z ktorej sa v nazeraní čínskych úradov stáva administratívno-výrobná jednotka. Zároveň poskytuje cenné informácie o činnosti a vnútornej štruktúre Výboru pre správu kláštora (čín. *s'-jüan kuan-li wej-jüan-chuej* 寺院管理委员会, tib. *dgon pa'i do dam u jon lhan khang*) vo významnom tibetskom kláštore. Dokument – vzhľadom na jeho interný charakter – pomerne otvorene hovorí aj o, z hľadiska štátnych orgánov, problematických oblastiach náboženskej politiky v Tibete: veľkom počte mníchov v kláštoroch, či vplyve 14. dalajlamu na tibetskú sanghu. Pre náboženskú politiku 90. rokov (a aj v súčasnosti) je typický dôraz na ekonomické aktivity kláštora.

### Správa o previerke situácie v riadení kláštora Labrang

Kláštor Labrang v okrese Sia-che 夏河 v Tibetskom autonómnom kraji Kanan 甘南 je jedným zo šiestich veľkých tibetských buddhistických kláštorov školy Gelug v našej vlasti a zároveň je jediným náboženským kláštorom [čín. *cung-tiao s'-jüan* 宗教寺院, tib. *čhos lugs dgon pa*] v našej provincii, ktorý štát označil za kultúrnu pamiatku celoštátneho významu. Seriózne vykonaná práca v Labrangu má dôležitý význam pre celkové správne uplatňovanie a realizáciu náboženskej politiky [Komunistickej] strany, pre svedomité vykonanie práce v oblasti tibetského buddhizmu v našej provincii, pre ochranu stability v tibetských oblastiach, pre posilnenie jednoty národností a pre ochranu územnej celistvosti vlasti. Zodpovední pracovníci našej organizácie vyčlenili potrebný čas na to, aby uskutočnili mimoriadnu previerku v kláštore Labrang s cieľom zhrnúť skúsenosti Labrangu pri správe kláštora a aby pomohli ďalej zlepšiť ich prácu.

S výstavbou kláštora sa začalo v štyridsiatom ôsmom roku vlády cisára Kchang-siho z dynastie Čching, čiže v roku 1709 nášho letopočtu a kláštor dodnes má vyše dvestoosemdesiatročnú históriu. Popri kláštoroch Sera (*se ra*), Gandän (*dga' ldan*), Däpung a Tašilhünpo (*bkra šis lhun po*) v Tibete a kláštore Tcha-er 塔尔寺 [t. j.

Kumbum, *sku 'bum*] v Čching-chaji je to najvýznamnejší kláštor tibetského buddhizmu. Krátko po oslobodení a pred demokratickou reformou [čín. *min-ču kaj-ke* 民主改革, tib. *dmangs gco 'i bčos sgjur*] v roku 1958 fungovalo v Labrangu šesť kláštorných fakúlt [tibetsky dacchang, *grwa cchang*], menovite Thösamling (ľudovo označovaný ako Veľká hala sútier), dve tantrické fakulty, dve astronomické fakulty a jedna fakulta tibetskej medicíny, niekoľko desiatok menších a väčších dukhangov,<sup>276</sup> chrámov, stúp, vyše päťsto nangčhenov [*nang čhen*] (rezidencií tulkuov), mníšskych obydlí a žilo tu viac ako 3 800 mníchov. Kláštorné pamiatky a bohatstvo, zbierka kníh odrážali starobylú tibetskú kultúru a bolo tu zhromaždených vyše šesťdesiat tisíc zväzkov (vyše dvadsať tisíc rozličných druhov) buddhistických sútier a textov. Postupom času sa kláštor Labrang v skutočnosti stal politickým, ekonomickým a kultúrnym centrom tibetských oblastí v provinciách Čching-chaj, Kan-su a S'-čchuan.

V dejinách kláštor Labrang uskutočňoval systém vlády spájajúcej politickú a náboženskú moc. Existovali tieto politicko-náboženské organizácie riadiace kláštor: organizácia labrangu (úradná rezidencia džamjanga), Cchogčhen cchogdu,<sup>277</sup> Dungdžä cchogdu<sup>278</sup> a Jigcchang.<sup>279</sup> Labrang a niekoľko ostatných organizácií v skutočnosti predstavovali horné a dolné zhromaždenie kláštora. Celý kláštor a masy laických veriacich i mníchov boli pod tesnou a vo veľkej miere centralizovanou správou. Roku 1958 počas protifeudálnej demokratickej reformy bol odstránený systém labrangu<sup>280</sup> spájajúci politickú a náboženskú moc, prišlo k oddeleniu náboženstva a politiky a starý systém správy kláštora spolu s feudálnymi náboženskými privilégiami a systémom útlaku a vykorisťovania boli úplne zrušené. V tom období bol kláštor Labrang vážne poškodený, keďže náboženská politika strany bola podupaná a bola ovplyvnená „ľavou“ politickou líniou a navyše neskoršou desaťročnou pohromou „kultúrnej revolúcie“. Okrem šiestich kláštorných fakúlt, Veľkej haly sútier a veľkého a malého Serkhangu,<sup>281</sup> ktorým sa šťastnou zhodou okolností podarilo uniknúť pred pohromou, väčšina ostatných budov bola zničená, niektorí významní príslušníci

<sup>276</sup> *Du khang* – „dom zhromaždenia“. Budovy, v ktorých sa zhromažďujú na spoločných obradoch mníši jednotlivých dacchangov.

<sup>277</sup> *Cchogs čhen cchogs 'du* – zhromaždenie náboženských záležitostí.

<sup>278</sup> *Drung džä 'i cchogs 'du* – zhromaždenie pred trónom džamjang žäpu.

<sup>279</sup> *Jig cchang* – hlavný úrad.

<sup>280</sup> *La brang* – týmto tibetským termínom sa označuje rezidencia tulkua (v amdoskej tibetčine nangčhen).

<sup>281</sup> *Gser khang* – „zlatý dom“, označenie chrámu so sochou buddhu Maitréju v severnej časti kláštora.

vyšších náboženských vrstiev boli mylne odsúdení na tresty väzenia, masy mníchov sa vrátili pracovať do rodných dedín a náboženská činnosť sa musela zastaviť. Po 3. plenárnom zasadaní 11. Ústredného výboru KSC [v decembri 1978], keď prišlo k náprave, boli rehabilitovaní nespravodlivo obviňovaní a v rámci uplatňovania náboženskej politiky strany prišlo k postupnej obnove náboženského života v Labrangu a k jeho rozvoju. Roku 1980 kláštor získal oficiálny súhlas na otvorenie a roku 1981 bol vytvorený Výbor pre demokratickú správu kláštora, ktorý demokraticky spravuje všetky náboženské, administratívne a finančne záležitosti kláštora. Roku 1982 Štátna rada vyhlásila tento kláštor za kultúrnu pamiatku celoštátneho významu a navyše vyčlenila finančné prostriedky určené na rekonštrukciu významných budov. V apríli roku 1985 nečakane zhorela Veľká hala sútier a štát vyčlenil 12 miliónov jüanov 元 na jej znovuvybudovanie, vďaka čomu Veľká hala sútier opätovne nadobudla svoju pôvodnú podobu. Najmä po decembri 1985, keď bol zrušený Výbor pre správu kultúrnych pamiatok kláštora a riadenie kláštora bolo odovzdané Výboru pre správu kláštora, boli zaznamenané veľké úspechy v oblasti implementácie náboženskej politiky strany, v uskutočňovaní výchovy mníchov k patriotizmu a dodržiavaniu zákona, v posilnení správy kláštora, ochrane štátnych kultúrnych pamiatok a v oblasti rozvoja svojpomocnej produkcie pre vlastnú potrebu a v ďalších oblastiach, vďaka čomu správa a náboženské aktivity kláštora začali ísť správnym smerom. V súčasnosti už bola presťahovaná väčšina orgánov a organizácií sídliaich v priestoroch kláštora a niektoré organizácie sa práve premiestňujú.<sup>282</sup> Pôvodné dôležité dukhangy, chrámy a stúpy už boli obnovené a reštaurované. Novovybudovaná Veľká hala sútier bola slávnostne otvorená roku 1990, hlavné rezidencie tulkuov sú už obnovené, alebo sa práve obnovujú, v kláštore teraz žije takmer tisíc mníchov,<sup>283</sup> čo predstavuje približne 25 percent z počtu mníchov, ktorí tu žili pred rokom 1958. V kláštore žije dvadsať tulkuov, čo predstavuje 23 percent celkového počtu tulkuov v minulosti a medzi nimi je aj 12 tulkuov, ktorí sa reinkarnovali v poslednej dobe [t. j. po roku 1990]. Obnova a otvorenie kláštora Labrang jasne odráža politiku slobody vierovyznania strany a nielenže to plne uspokojuje požiadavky na náboženský život más tibetských veriacich, ale v posledných rokoch v rámci postupujúcej politiky reformy a otvorenosti [čín. *kaj-ke kchaj-fang* 改革开放] sa kláštor stal posvätným náboženským miestom pre turistov a pútnikov z provincie [Kan-su] i z iných provincií, z domova i zo zahraničia.

<sup>282</sup> Po roku 1958 sa v priestoroch kláštora usídlili rozličné úrady a dielne, ktoré sa po obnovení jeho činnosti museli presídliť.

<sup>283</sup> Toto číslo zahŕňa iba mníchov s oficiálne schváleným pobytom v kláštore, v skutočnosti v kláštore žil dvojnásobný počet mníchov.



Čo sa týka situácie počas našej terajšej previerky, Výbor pre správu kláštora Labrang od svojho založenia, vďaka vedúcej úlohe miestnych stranických a vládnych orgánov, vďaka pomoci oddelení pre náboženské záležitosti a oddelení jednotného frontu na úrovni okresu, kraja a provincie, a najmä vďaka starostlivosti a vedúcej úlohe džamjanga<sup>284</sup> a gungthanga,<sup>285</sup> dvoch tulkuov, prispel k posilneniu správy kláštora, všetky práce vykonáva v dobrom poriadku a všetky činnosti sa realizujú systematicky, a teda vo všetkých týchto aspektoch si zaslúži pochvalu. Niektoré metódy a skúsenosti Výboru pre správu kláštora si zaslúžia širšiu publicitu.

Medzi najdôležitejšie pracovné metódy a skúsenosti patria:

1) Vziasť si na starosť vzdelávanie a výchovu, posilniť prácu v oblasti politického myslenia.

Výbor pre správu kláštora Labrang od začiatku preferoval prácu v oblasti ideologickej výchovy, pravidelne sa jej venoval a nebol k nej ľahostajný, až kým v tejto oblasti dosiahol pravidelnosť a systematickosť. Zorganizoval pravidelné politické a právne vzdelávanie a zároveň mníchom poskytoval vzdelávanie v oblasti politickej situácie, úzko previazal výchovu k socializmu a k vlastenectvu, dôsledne vyžadoval, aby mnísi prostredníctvom štúdií na základe vlastnej vôle akceptovali vedúcu úlohu strany a vlády, uskutočňovali všetky hlavné princípy politiky strany, dodržiavali disciplínu a rešpektovali zákony, pridržovali sa cesty socializmu a stali sa z nich mnísi milujúci vlasť a svoje náboženstvo. Aby činnosť v oblasti vzdelávania, propagandy a výchovy prenikla ku všetkým a mali k nej prístup, pod vedením Výboru pre správu kláštora vznikla komisia pre vzdelávanie, ktorá má piatich členov, z nich jeden je jej predsedom a jeden podpredsedom, títo majú na starosti organizáciu a patrí im vedúca úloha pri vzdelávacej činnosti. Zároveň rozdelili všetkých mníchov kláštora do ôsmich malých študijných skupín a v každej z nich ustanovili dvoch vedúcich, vďaka čomu vzdelávací proces prenikol až do týchto skupiniek. Určili 4., 14. a 24. deň každého mesiaca [podľa lunárneho kalendára] za deň štúdia, trvali na pravidelnom štúdiu a každoročne zaručili, že počet študijných dní dosiahol číslo 36 a

<sup>284</sup> Džamjang žäpa – najvyšší tulku kláštora Labrang, v súčasnosti žije jeho 6. reinkarnácia Lobzang Džigme Thubtän Čhökji Nima (*blo bzang 'džigs med thub bstan čhos kji ňi ma*, 1948- ).

<sup>285</sup> Gungthang rinpoče – druhý najvyšší tulku kláštora Labrang, posledný 6. gungthang Džigme Tämpä Wangčhug (‘*džigs med bstan pa'i dbang phjug*, 1926-2000) zomrel vo februári 2000. V novembri 2006 intronizovali jeho 7. znovuzrodenie Lobzang Geleg Tämpä Khänčena (*blo bzang dge legs bstan pa'i Hmkhan čen*, 2002-) – bližšie pozri Slobodník 2006.

počet účastníkov školení číslo 300. Aby zaručili kvalitu vzdelávania, pozvali dvoch pedagógov (špecialistov na politiku) z Buddhistického inštitútu provincie Kan-su (čín. *Kan-su šeng fo-süe-jüan* 甘肃省佛学院),<sup>286</sup> ktorí poskytovali konzultácie. Zároveň vytvorili z členov Výboru pre správu kláštora, z vedúcich jednotlivých študijných skupín a z mníchov jednotlivých kláštorných fakúlt zodpovedných za vzdelávanie ústrednú študijnú skupinu, ktorej funkciou je centrálné riadiť túto vzdelávaciu činnosť pre celý kláštor. Počnúc rokom 1987 táto skupina na základe zmien vnútro politickej situácie a berúc do úvahy reálne politickej nálady medzi mníchmi, pravidelne a nepravidelne prekladala, zostavovala a publikovala rozličné študijné a propagačné materiály, v ktorých mníchom zdôrazňovala potrebu výchovy k posilneniu jednoty národnosti a posilneniu ochrany integrity vlasti. Dodnes bolo celkovo publikovaných štrnásť rozličných študijných zošitov, v ktorých bolo vyše päťdesiat článkov. Ich obsahom boli rozličné politické dokumenty, prejavy vedúcich činiteľov, úvodníky z novín a časopisov, právne predpisy, materiály z konferencií atď. Neboli tak uspokojené iba študijné potreby tohto kláštora, ale dali ich k dispozícii aj príslušným oddeleniam na úrovni kraja a okresu a iným kláštorom, aby tieto materiály mohli využívať. Pred rokom 1989 a po ňom, keď sa v spoločnosti šírili myšlienky buržoázneho liberalizmu,<sup>287</sup> domáce aj zahraničné separatistické kruhy obhajovali „nezávislosť Tibetu“, a keď navyše zomrel pančhelama,<sup>288</sup> myslenie mníchov kláštora tým bolo vážne ovplyvnené a v oblasti Sia-che sa objavili rozličné nepodložené chýry, dokonca sa vylepovali a rozdávali reakčné letáky. Výbor správy kláštora pohotovo zorganizoval mníchov, aby študovali dôležité úvodníky z denníka *Žen-min ž'-pao* 人民日报<sup>289</sup> a duch prejavov čelných politických predstaviteľov. Džamjang a gungthang, dvaja tulkuovia, sa osobne zapojili do práce a mníchom vysvetlili dôležitosť významu ochrany územnej celistvosti vlasti a odmietnutia separatistickej činnosti a významne sa tak zaslúžili o to, že mnísi absolvovali konkrétnu a zaujímavú výchovu k vlastenectvu a k socializmu, k ochrane spoločenskej

<sup>286</sup> Štátna buddhistická škola sídliaca v priestoroch kláštora, založená roku 1985 (Anon. 1994a: 80-82).

<sup>287</sup> Čín. *c'-čchan tie-t'i c'-jou-chua* 资产阶级自由化 – kampaň proti tzv. buržoáznemu liberalizmu sa začala v januári 1987 a bola reakciou na študentské demonštrácie na prelome rokov 1986-1987. Dôsledkom tejto kampane bola aj vynútená rezignácia generálneho tajomníka ÚV KSC Čhu Jao-panga 胡耀邦 (1915-1989) v januári 1987, ktorý bol pokladaný za reformátora (Spence 1990: 724-727).

<sup>288</sup> V januári 1989 zomrel v Žikace 10. pančhelama Čhökji Gjalccchän.

<sup>289</sup> Tlačový orgán Ústredného výboru KSC.

stability a k ochrane jednoty národností. S cieľom posilniť vzdelávanie mníchov v oblasti obecných zákonov, v poslednej dobe v kombinácii s právnym vzdelávaním obyvateľstva, kláštor každoročne v spolupráci s príslušnými krajskými a okresnými úradmi, buď spolu s inými klášťomui alebo samostatne organizuje kurzy štúdia právneho systému, kde skupiny mníchov študujú praktické uplatňovanie zákonov a rozširujú tak svoje právne vedomie. Na tomto štúdiu sa už dokopy zúčastnilo takmer dvetisíc štyristo mníchov, vďaka čomu sa zvýšili ich vedomosti o zákonoch a ich uvedomelosť v oblasti dodržiavania disciplíny a rešpektovania zákonov, čím vytvorili základ pre posilnenie správy kláštora v súlade so zákonmi. V priebehu rokov Výbor pre správu kláštora kládol dôraz na vzdelávanie a výchovu a v zásade sa mu podarilo realizovať tieto štyri opatrenia: mať rozhodujúce slovo pri organizovaní, usporiadať študijný systém, určiť študijný čas a študijnú náplň.

Výbor pre správu kláštora Labrang tak ako kládol dôraz na ideologickú výchovu mníchov, zároveň v ešte väčšej miere dbal na to, aby mnísi za rovnako dôležité pokladali štúdium buddhistických sútier a textov. V šiestich klášťorných fakultách došlo k posilneniu buddhistického vzdelávania v súlade s tradičnými pravidlami vinaje [mníšska disciplína] a s prísnyimi pravidlami výučby. Zároveň klášťorné fakulty pravidelne organizujú a rozvíjajú rôznorodé náboženské aktivity a mníchom poskytujú príležitosť na štúdium a realizáciu. Výbor správy kláštora vytvoril aj samostatnú skupinu na štúdium buddhizmu, ktorá sa venuje skúmaniu buddhistickej teórie, postupnosti buddhistických obradov a štúdiu historických prameňov o kláštore. Za posledných niekoľko rokov zo všetkých mníchov kláštora vybrali vyše štyridsať vzdelaných a morálnych mníchov, ktorí majú dostatočné náboženské vedomosti a odporučili ich na nadstavbové štúdium v provinčnom Buddhistickom inštitúte a na Pekingskom inštitúte vyšších buddhistických štúdií (čín. Pej-t'ing kao-t'i fo-süe-jüan, 北京高级佛学院)<sup>290</sup> a pre klášťor tak vychovali skupinu pomerne vysokovzdelaných buddhistických učencov.

2) Opatrenia na vytvorenie organizačných štruktúr a posilnenie demokratickej správy kláštora.

Odkedy bol roku 1981 – vďaka pomoci príslušných vládnych orgánov na jednotlivých úrovniach – vytvorený Výbor pre správu kláštora Labrang, tento neustále kládol dôraz na posilnenie vytvorenia organizačných štruktúr. Cieľom

<sup>290</sup> Najvyššia štátna vzdelávacia inštitúcia pre tibetských lamov a tulkuov (známa aj pod názvom Čínsky inštitút vyšších buddhistických štúdií s tibetským vyučovacím jazykom), založená roku 1987 z iniciatívy 10. pančhenlamu, sídli v chráme Chuang-s' 黄寺 (Tsering Shakya 1999: 446).

tohto úsilia bolo vytvoriť takú organizáciu demokratickej správy, ktorá by jednotne a v spoločnom úsilí, v blízkyh vzťahoch s mníchmi dokázala svedomito realizovať v praxi náboženskú politiku strany a dobre spravovať všetky záležitosti spojené so štúdiom. Členovia Výboru pre správu kláštora sú demokraticky volení a musia spĺňať tieto požiadavky: musia byť podriadení vysokým predstaviteľom vlády, milovať vlasť a milovať náboženstvo, rozumieť politickým aj študijným záležitostiam, musia byť k ľuďom čestní a spravodlivo vybavovať veci, s nadšením sa venovať správe kláštora, mať riadiace skúsenosti, požívať dôveru mníchov a spĺňať ďalšie podmienky, zároveň musia získať súhlas Oddelenia pre náboženské záležitosti miestnej vlády. Funkčné obdobie každého člena Výboru pre správu kláštora trvá dva roky a je možné ho znovu zvoliť a poveriť riadením. Tulkuovia džamjang a gungthang osobne pôsobili vo funkciách predsedu a podpredsedu Výboru pre správu kláštora a priamo sa venovali práci spojenej s riadením kláštora. V súčasnosti pôsobi piate plénum Výboru pre správu kláštora, ktoré má dvadsaťjeden členov. Jeho predsedom je Dewacchang (*sde ba cchang*)<sup>291</sup> (podpredseda Stáleho výboru krajského Zhromaždenia ľudových zástupcov) a spomedzi šiestich podpredsedov niektorí sú starí lamovia, ktorých majú všetci v úcte vďaka ich morálnym kvalitám a vzdelaniu a niektorí sú absolventmi Pekingského inštitútu vyšších buddhistických štúdií. Prizvali tulkua džamjanga, ktorý je čestným predsedom Výboru pre správu kláštora a tulkua gungthanga, ktorý pôsobí ako mimoriadny poradca. Všetci členovia Výboru pre správu kláštora – vrátane predsedu a šiestich podpredsedov – realizovali na základe vlastnej odbornosti a pracovných požiadaviek jasnú deľbu práce, každý má na starosti svoju oblasť, každý sa usiluje plniť si svoje povinnosti a v prípade, že sa vyskytnú významné záležitosti, referujú o tom všetkým členom Výboru pre správu kláštora, ktorí po diskusii rozhodnú. V pravidelných intervaloch zasadá zhromaždenie všetkých členov Výboru, kde sa diskutuje a skúma práca Výboru pre správu kláštora a riešia sa naliehavé záležitosti. V prípade potreby sa zvoláva aj zasadnutie vedúcich predstaviteľov Výboru. Pri riešení a skúmaní významných záležitostí sú prizvaní aj zástupcovia mníchov, vďaka čomu je možné zapojiť vedúcich predstaviteľov mníšskeho kolektívu, rozdeliť si zodpovednosť v práci, účinne využiť demokratickú správu, v plnej miere vypočúť pripomienky mníchov a predísť tak neúspechom v práci. Na základe reálnych požiadaviek kláštora a

---

<sup>291</sup> Vysoký tulku kláštora Labrang, v súčasnosti žije jeho ôsme znovuzrodenie Džamjang Thubtän Gjamccho ( *‘džam dbjangs thub bstan rgja mccho*, 1979- ).

požiadaviek v oblasti riadiacej práce bola pod Výborom pre správu kláštora vytvorená komisia pre študijné záležitosti (komisia má päť členov), komisia pre záležitosti výroby (komisia má päť členov, pod ňou bolo vytvorených šestnásť výrobných organizácií, každá organizácia má svojho vedúceho, jedného účtovníka a jedného pokladníka), odbor pre správu kultúrnych pamiatok (odbor má jedného riaditeľa, jedného zástupcu riaditeľa a osem členov komisie pre správu kultúrnych pamiatok, odboru podliehajú tieto organizácie: oddelenie pre správu kultúrnych pamiatok, oddelenie pre prijímanie návštevníkov a ďalšie štyri oddelenia), výbor pre udržiavanie a ochranu bezpečnosti (má jedného predsedu, dvoch podpredsedov a jedenástich členov), výskumná skupina (tvorí ju päťdesiattri významných výskumníkov) a ďalšie organizačné štruktúry, ktorých predsedami (vedúcimi, riaditeľmi) sú buď podpredsedovia Výboru pre správu kláštora alebo jeho členovia. Každá organizácia si na základe pracovnej náplne schválila a vytvorila systém osobnej zodpovednosti. Výbor pre správu kláštora si v pravidelných intervaloch vypočuje správu o činnosti jednotlivých organizácií, v pevne určenom čase vykoná previerku činnosti jednotlivých organizácií, vyslovuje pochvalu úspešným a karhá neúspešným, aby tak dal podnet k ich ďalšej práci. Výbor pre správu kláštora kladie veľký dôraz aj na vlastné vzdelávanie a pravidelne každé dva týždne sa všetci členovia dvakrát venujú štúdiu, skúmajú problémy týkajúce sa správy kláštora, študujú príslušné vedúce princípy a politiku a zvyšujú tak úroveň správy. Pri zhromaždení zástupcov mníchov vytvorili dozorný orgán, ktorý vykonáva demokratickú kontrolu Výboru pre správu kláštora. Tvorí ho päťdesiat zástupcov mníchov, ktorí pochádzajú z jednotlivých kláštorňých fakúlt, chrámov a dukhangov, zastupujú rozličné vekové skupiny a skupiny mníchov na rozličných stupňoch vzdelania, s rozličnou náplňou práce a má tak veľmi reprezentatívny charakter. Výbor pre správu kláštora na základe pracovných úloh a zodpovednosti každý štvrtý rok referuje zhromaždeniu zástupcov mníchov o svojej práci a na konci roka ich oboznamuje so záverečnou správou. Zhromaždenie zástupcov mníchov má príležitosť vyjadriť sa k všetkým dôležitým záležitostiam kláštora, Výbor akceptuje ich kritiku a dozor. Zhromaždenie zástupcov mníchov sa volí na dva roky, systém voľby zástupcov sa uskutočňuje pod vedením Výboru pre správu kláštora. Výbor pre správu kláštora a zhromaždenie zástupcov mníchov môžu na základe potreby určiť volebnú procedúru, pravidlá práce a ďalšie pravidlá a nariadenia.

V oblasti riadenia vzdelávacieho procesu Výbor pre správu kláštora v plnej miere využíva skúsenosti starých lamov milujúcich vlasť a náboženstvo [čín. *aj-kuo aj-tiao te lao-nien la-ma* 爱国爱教的老年喇嘛, tib. *rgjal khab la gčes šing čhos la dad pa'i dge bšes rgan rabs*] a do každého kláštorného inštitútu a chrámu menuje držiteľa trónu,<sup>292</sup> predčítavača<sup>293</sup> a dozorcú.<sup>294</sup> Tí na základe tradičných rituálnych pravidiel a prísne určených stupňov výučby úzkostlivo dbajú na to, aby mnísi študovali sútry, a zároveň riadia ich vzdelávanie a výchovu, vďaka čomu sa vytvoril pomerne úzko previazaný systém riadenia vzdelávacieho procesu.

3) Vytvorenie systému pravidiel a systematizácia a štandardizácia činnosti v oblasti správy.

Výbor pre správu kláštora s cieľom vytvoriť a posilniť systém riadenia postupom času vytvoril volebný systém členov Výboru pre správu kláštora, študijný systém, orgán zhromaždenie zástupcov mníchov, inštitúciu na udržanie a ochranu poriadku, inštitúciu na správu kultúrnych pamiatok, systém demokratickej správy finančných prostriedkov, distribučný systém, pravidlá čerpania dovolenky, systém upravujúci vstup nových mníchov do kláštora, systém riadenia výroby, atď. Zároveň bol stanovený systém osobnej zodpovednosti v závislosti od rozličných postov, pracovné pravidlá zamestnancov, systém odmien a trestov, atď. Niektoré z týchto nariadení už boli odovzdané zhromaždeniu všetkých mníchov a prešli diskusiou, takže sa z nich stali nariadenia, ktoré každý dodržiava. Už boli schválené tieto nariadenia: „Dočasné nariadenie o voľbách členov Výboru pre správu kláštora Labrang“, „Spôsob riadenia výberu vstupu nových mníchov do kláštora Labrang“, „Dočasné nariadenie o protipožiarnej ochrane v kláštore Labrang“, „Systém zodpovednosti v oblasti udržiavania poriadku“, „Pravidlá práce osôb spravujúcich jednotlivé budovy kláštora“, „Pravidlá práce osôb ochraňujúcich kultúrne pamiatky“. Hoci niektoré z týchto nariadení a metód ešte nie sú celkom dokonalé, ich obsah reguluje činnosť v jednotlivých oblastiach správy kláštora. Po vytvorení systému Výbor pre správu kláštora v príslušných oblastiach dohliada na to, aby všetci mnísi konali podľa týchto nariadení a rezolútne trvá na tom, aby sa dodržiavali. V posledných rokoch, ako pokračuje politika reforiem a otvorenosti, každoročne v období turistickej sezóny a náboženských sviatkov je úloha kláštora pri prijímaní návštevníkov veľmi náročná. S cieľom úspešne vykonávať činnosť

<sup>292</sup> Tib. *thiwa (khri ba)* – najvyšší hodnostár Nkonkrétnej buddhistickej fakulty kláštora Labrang.

<sup>293</sup> Tib. *umdzä (dbu mdzad)* – predčítavač liturgických textov pri spoločných obradoch.

<sup>294</sup> Tib. *gekö (dge bskos)* – mních dohliadajúci na disciplínu.

kláštora v oblasti udržiavania poriadku, na základe príslušných nariadení pod vedením štrnástich členov výboru pre udržiavanie a ochranu bezpečnosti Výboru pre správu kláštora pre každú budovu a chrám bolo určených celkovo sedemdesiat šesť osôb, ktoré sa starajú o udržiavanie poriadku. Navyše je celé územie kláštora rozdelené do desiatich bezpečnostných oblastí a každá oblasť má svojho náčelníka, ktorý zodpovedá za udržiavanie bezpečnosti v danej oblasti. V čase významných náboženských sviatkov sa organizujú skupiny, ktoré majú na starosti bezpečnosť: pozostávajú zo zástupcov verejnej bezpečnosti [čín. *kung-an* 公安], ľudu a kláštora. Spoločne vykonávajú činnosť, koordinujú prácu a presadzujú konkrétne bezpečnostné opatrenia. Okrem toho majú na starosti registráciu mníchov vstupujúcich do kláštora, mníchom dlhodobo žijúcim v kláštore (bez súhlasu na vstup do kláštora) zakladajú kartotečné lístky a dozerajú na riadenie mníchov, ktorí sa voľne pohybujú v spoločnosti. Práca kláštora v oblasti udržiavania a ochrany bezpečnosti si mnohokrát získala uznanie príslušných provinčných, krajských a okresných úradov.

4) Usilovne rozvíjať svojpomocnú výrobu na podporu kláštora a ísť cestou sebestačnosti kláštora pod heslom „nech kláštor žije kláštor“ [čín. *i-s' jang-s'* 以寺养寺, tib. *dgon par brten nas dgon pa skjong ba*].

Hneď, ako sa vytvoril Výbor pre správu kláštora Labrang, z iniciatívy tulkua džamjanga sa kládol veľký dôraz na to, aby sa mnísi kláštora zúčastňovali na produktívnej práci a kládli rovnaký dôraz na fyzickú prácu a na meditáciu [čín. *nung čchan ping-čung* 农产并重]. Výbor podporoval, aby mnísi ovládali remeslá, v súlade s miestnymi podmienkami založil rozličné výrobné a servisné činnosti. Spočiatku sa na to využila malá suma dvetisíc jüanov, ktorá tvorila základ a postupne sa činnosť mníchov rozvíjala od malých k väčším projektom, od mála k veľa. Do dnešných dní už boli založené: tlačiareň používajúca drevené matrice, tlačiareň používajúca olovené štočky, nemocnica, krajčírstvo, turistické ubytovne, reštaurácie, výrobná vonných tyčínok, obchody, turizmus, fotografovanie, elektrická píla, pestovanie kvetov a ďalších dvanásť činností ekonomicky podporujúcich kláštor, v ktorých pracuje viac ako 200 mníchov. Svojpomocná výroba sa každoročne rozvíja a ekonomické príjmy z nej sa každoročne šplhajú na novú úroveň. Za vyše desať rokov sa príjem kláštora zo svojpomocnej výroby zvýšil z niekoľkodesaťtisíc na niekoľkostotisíc jüanov a roku 1994 dosiahol 980 tisíc jüanov, čistý priemerný príjem na človeka činil vyše štyristo jüanov. Ekonomika kláštora pod vedením Výboru pre správu kláštora už začína nadobúdať vhodnú formu.

Príjem z svojpomocnej produkcie sa okrem financovania rozširovania produkcie bude perspektívne z väčšej časti využívať aj na živobytie mníchov a rekonštrukciu budov a z menšej časti na podporu kampane „dvoch kultúr“ v tejto oblasti.<sup>295</sup> Kláštor ide dôsledne cestou sebestačnosti pod heslom „nech kláštor živí kláštor“, čím zmenšil finančné bremeno štátu a más veriacich a zároveň v spoločnosti vytvoril obraz socialistického mnícha.

Hlavné metódy, pomocou ktorých kláštor Labrang začal so svojpomocnou výrobou, sú tieto: po prvé boli využité tradičné výhody Labrangu a prispôsobili sa miestnym podmienkam. Tlačiareň kláštora Labrang mala už v dávnej minulosti dobré meno a tak po otvorení kláštora za ťažkých podmienok so staromódnym zariadením a v situácii, keď chýbal kapitál, v jednoduchých podmienkach tu iniciatívne začali s tlačením rozličného druhu, dôsledne dbali na to, že najprv je potrebné vyrábať, potom ďalej rozvíjať, až postupne vylepšili zariadenie a rozšírili rozsah výroby. V súčasnosti vlastní dve tlačiarenské zariadenia: jedno s drevenými matricami a jedno s olovenými štočkami, ktoré sa stali dôležitými opornými výrobnými činnosťami svojpomocnej produkcie kláštora, počnúc výrobou matric a odlievaním písmen až po tlač a predaj a ich výroba má vhodný rozsah a produkčnú schopnosť. Každoročná hodnota produkcie dosahuje tridsať-, štyridsaťtisíc jüanov. V oblasti liečenia a výroby liekov podľa tibetskej medicíny má kláštor Labrang kvalifikovaný personál, dokonalú technológiu výroby a tiež historickú tradíciu. Využívajúc skúsenosti medicínskej kláštornej fakulty založili kliniku tibetskej medicíny a po niekoľkých rokoch intenzívneho rozvoja sa klinika dnes zmenila na tibetskú nemocnicu na dobrej úrovni. Kláštor vytvoril aj výskumný kabinet tibetskej medicíny a továreň na výrobu tibetských liekov, kde sa vyrábajú „biele pilulky“ [tib. *ril dkar*] a mnohé iné lieky, ktoré sú v zozname štátom povolených liekov a už sa predávajú na celom severozápade Číny. Po druhé vybrali a schválili ďalšie oblasti činnosti a odvážne ich rozvíjali. Kláštor sa prispôbil podmienkam reformy a otvorenia, zameral sa na oblasť turistických služieb, dynamicky ich rozvíjal a postupom času sa otvorili obchody, turistické ubytovne, reštaurácie, zaviedlo sa pestovanie kvetov a ďalšie činnosti. Úroveň turistickej ubytovne otvorenej v kláštore je nízka, ubytovňa poskytuje ubytovanie, možnosť variť a ďalšie služby, no získala si uznanie návštevníkov prichádzajúcich na vyšetrenie do nemocnice a pútnikov. Po tretie posilnilo sa riadenie výroby a riadenie finančných záležitostí. V

<sup>295</sup> Čín. *liang-ke wen-ming* 两个文明, tib. *šes rig gñis*, t. j. duchovná (čín. *t'ing-šen* 精神) a materiálna (čín. *wu-č'* 物质) kultúra – týmito termínmi sa označuje úsilie čínskej vlády po roku 1980 posilniť socialistickú morálku, vzdelávanie, kultúru a prispievať k socialistickej výstavbe a produkcii.



oblasti riadenia výroby bola pod Výborom pre správu kláštora vytvorená komisia pre výrobu, ktorej podlieha ďalších šesťnásť výrobných oddelení, kde boli určení zodpovední pracovníci za každú výrobnú prevádzku a výrobnú činnosť. Komisia pre výrobu určila pre každú výrobnú prevádzku výrobnú kvótu (príjem) a v pravidelných intervaloch vykonáva kontrolu. Zároveň dbá na to, aby tieto prevádzky Výboru pre správu kláštora štvrťročne podávali správu o svojej výrobnej činnosti. Výbor pre správu kláštora polročne referuje o situácii vo výrobe demokratickému dozornému zhromaždeniu (zhromaždenie zástupcov mníchov). V oblasti riadenia finančných záležitostí Výbor pre správu kláštora ustanovil jedného hlavného účtovníka a do každého výrobného oddelenia menovali jedného účtovníka a jedného pokladníka. Pod vedením hlavného účtovníka šesťnásť výrobných oddelení samostatne vedie účety a v pravidelných intervaloch predkladá účtovníctvo a zverejňuje ho. Výbor pre správu kláštora na konci roku vypracúva záverečné zúčtovanie a zároveň štvrťročne referuje zástupcom mníchov o situácii v príjmoch a výdajoch, každý polrok s týmito údajmi verejne oboznamuje všetkých mníchov. O všetkých výdajoch kláštora spravodlivo rozhoduje Výbor pre správu kláštora po dôkladnom preskúmaní a vďaka tomu sú účty verejne známe a financie demokraticky spravované.

V stručnosti [možno konštatovať], že kláštor Labrang v oblasti správy urobil veľa práce a dosiahol významné výsledky a tiež nahromadil isté množstvo skúseností, z ktorých sa môžu učiť a využiť ich ďalšie tibetské buddhistické kláštory, za čo mu treba vysloviť veľké uznanie. No sú aj isté neuspokojivé oblasti, existujú nedostatky a problémy, ktoré si vyžadujú ďalšiu prácu a je potrebné ich zlepšiť. Napríklad oblasť vytvárania správneho systému ešte nie je dokonalá a doteraz vytvorené inštitúcie ešte potrebujú urobiť prísne opatrenia, aby sa uplatňovali v praxi. Pokiaľ ide o evidenciu mníchov, najmä evidenciu nezaregistrovaných mníchov a migrujúcich mníchov, ešte chýbajú účinné metódy a opatrenia. V nových podmienkach reformy a otvorenosti boli niektorí mladí mnísi ovplyvnení istými negatívnymi spoločenskými javmi a vyskytli sa prípady porušenia istých zákazov. Niektorí mnísi boli ovplyvnení zahraničným separatizmom a vykonali isté protizákonné činy. V oblasti udržiavania bezpečnosti existujú isté slabiny. Rovnako zlá je situácia v prijímaní turistov počas turistického sezóny a pomerne slabá je aj politická pripravenosť turistických sprievodcov. V duchu dokumentu „Dočasné nariadenie o správe náboženských záležitostí v provincii Kan-su“<sup>296</sup> s cieľom pomôcť Výboru pre správu kláštora Labrang pri ďalšom zvýšení

---

<sup>296</sup> Dokument schválený roku 1991 vládou provincie Kan-su, upravuje postavenie náboženstva a fungovanie náboženských inštitúcií v provincii (čínsky text pozri Anon. 1998: 157-162).

úrovne riadenia kláštora, súdruhovia z inšpekčnej skupiny spolu s členmi Výboru pre správu kláštora po mnohých konzultáciách a diskusiách navrhujú nasledovné opatrenia a pripomienky, aby sa vyriešili existujúce vyššie spomenuté problémy:

1. Posilniť správu v oblasti registrácie trvalého pobytu mníchov, čo by malo vytvoriť dobrý základ pre určenie počtu osadenstva kláštora. V súčasnosti je situácia takáto: jedna časť mníchov je zaregistrovaná, druhá časť nie je zaregistrovaná a tretia časť tu žije dočasne a migruje. V oblasti registrácie dlhodobého pobytu mníchov je situácia nasledovná: časť má povolenie na trvalý pobyt a väčšina nemá povolenie na trvalý pobyt, niektorí majú povolenie na trvalý pobyt v Sia-che, iní majú povolenie na pobyt v iných okresoch a niektorí majú dokonca povolenie na pobyt v oblastiach mimo provincie Kan-su. Táto pomerne neprehľadná situácia predstavuje pre riadenie kláštora istý chaos. Pôvodne určený počet mníchov v kláštore Labrang bol nízky a neuspokojoval požiadavky kláštora pre bežné náboženské aktivity a najmä nie pre náboženské aktivity pri príležitosti dôležitých sviatkov. Zároveň spôsoboval tento nízky počet komplikáciu s nedostatkom pracovnej sily pri prudko sa rodiacej svojpomocnej výrobe kláštora. Dnes je už v kláštore viac ako štyristo mníchov, ktorí nie sú zaregistrovaní, no v skutočnosti ich kláštor už využíva a zúčastňujú sa na dôležitých náboženských aktivitách a na výrobnjej produkcii. Tvrárou v tvár tejto situácii, s cieľom posilniť riadenie kláštora, v duchu celoštátnej konferencie o činnosti v oblasti tibetského buddhizmu navrhujeme, aby bol kláštore Labrang opätovne určený a odsúhlasený systém registrácie. Čo sa týka počtu registrovaných mníchov, je potrebné postupovať premyslene, netreba určiť príliš vysoký ani príliš nízky počet a pri stanovení počtu treba vychádzať z reálnej situácie kláštora. Pri určení počtu registrovaných mníchov je potrebné raz rozhodnúť a nemožno kvótu neskôr prekračovať. Všetkým oficiálne zaregistrovaným mníchom žijúcim v kláštore je potrebné administratívne vybaviť ich povolenia na dlhodobý pobyt. Mnisi, ktorí prídu do kláštora dočasne študovať buddhizmus, alebo navštíviť príbuzných, ak ich pobyt nepresiahne tri mesiace, musia v spolupráci Výboru pre správu kláštora a verejnej bezpečnosti požiadať o povolenie na dočasný pobyt. Výbor pre správu kláštora musí uplatňovať opatrenia aj v riadení migrujúcich mníchov prichádzajúcich ako pútnici.

2. Jednotne a dôsledne realizovať provinčné „Nariadenie“<sup>297</sup> konkrétne stanoviť spôsoby správy kláštora Labrang a poskytnúť skúsenosti v správe tibetských buddhistických kláštorov. Na základe dlhoročných nahromadených skúseností má kláštor – pokiaľ ide o už vytvorený a uplatňovaný systém rozmanitých pravidiel a

---

<sup>297</sup> T. j. „Dočasné nariadenie o správe náboženských záležitostí v provincii Kan-su“ schválené provinčnou vládou v roku 1991.

nariadení – dôsledne dbať na ich implementáciu a pokračovať v práci zameranej na ich realizáciu v praxi. V nasledujúcom období je potrebné na základe reálnej situácie kláštora svedomito uplatňovať v praxi dva právne predpisy týkajúce sa náboženstva vydané Štátnym výborom a „Dočasné nariadenie o správe náboženských záležitostí v provincii Kan-su”, ďalej posilňovať systematizáciu činnosti na báze toho, že sa zorganizuje štúdium niekoľkých právnych predpisov pre širokú mníšsku verejnosť, prediskutovať a stanoviť metódy a pravidlá správy kláštora Labrang a pozdvihnúť správu kláštora na novú úroveň.

3. Posilniť vedomie mníchov proti prenikaniu škodlivých myšlienok, dobre vykonávať prijímanie návštevníkov. Vplyv otvorenia kláštora turizmu je veľký, kláštor je doma i v zahraničí čoraz známejší a v nasledujúcom období bude úloha prijímania turistov čoraz ťažšia. V duchu dokumentov číslo devätnásť<sup>298</sup> a číslo šesť<sup>299</sup>vydaných Ústredným výborom je potrebné prísne a zodpovedne vykonávať činnosť v oblasti prijímania návštevníkov, v prvom rade pokiaľ ide o prijímanie zahraničných turistov. Je nevyhnutné v zhode s príslušnými politickými nariadeniami s nadšením prijímať zahraničných priateľov. Zároveň je potrebné posilniť ostrážitosť a zastaviť nepriateľské zahraničné náboženské vplyvy, prenikanie škodlivých myšlienok a sabotáže, zasahovanie do náboženských záležitostí našej krajiny. Je potrebné zorganizovať výchovu, zvýšiť politickú pripravenosť súčasných sprievodcov a osôb prijímajúcich turistov, aby mali istú politickú úroveň a poznatky o náboženstve a zahraničných záležitostiach. V dôležitých dukhangoch a chrámoch je potrebné menovite určiť sprievodcov a osoby prijímajúce turistov a zvýšiť ich počet. Treba dbať na organizovaný spôsob a prísnu disciplínu pri prijímaní turistov.

4. Oslobodiť myslenie [čín. *t'ie-fang s'-siang* 解放思想, tib. *bsam blo bčings bkrol*], ďalej vykonávať svojpomocnú výrobu. Kláštor Labrang má dobré prírodné podmienky, čo je výhodou pri rozvoji turistického priemyslu a tiež pri ďalšom rozvoji svojpomocnej výroby. Výbor pre správu kláštora má oslobodiť myslenie, rozšíriť svoj obzor, obrátiť myšlienky novým smerom, ďalej rozvíjať výrobné činnosti špecifické pre kláštor a produkovať nové výrobky pre turistov, aby sa terajší rozsah kláštornej ekonomiky dostal na novú úroveň. Navrhujeme, aby banky, plánovacie, daňové, obchodné a ďalšie oddelenia pristupovali k svojpomocnej výrobnej činnosti kláštora v

<sup>298</sup> Dokument „O základnej politike a principiálnych názoroch na náboženskú otázku v socialistickom období Číny” vydaný Ústredným výborom KSC roku 1982, kľúčový materiál o náboženskej politike v Číne po roku 1979.

<sup>299</sup> Dokument „Obežník o istých problémoch pri ďalšom pokroku v náboženskej práci” vydaný Ústredným výborom KSC a Štátnym výborom ČLR roku 1991, ktorý konkretizuje niektoré aspekty náboženskej politiky.

zhode s prístupom k miestnym podnikom na nižšej ako okresnej úrovni a uplatňovali voči nim preferenčnú politiku. Pri rozvoji svojpomocnej výroby kláštora je potrebné prísne dbať na to, aby sa neobnovili už odstránené feudálne privilégiá a utláčateľský a vykorisťovateľský systém. Veríme, že v nasledujúcom období kláštor Labrang bude pre [mesto] Sia-che a [Tibetský autonómny kraj] Kan-nan znamenať čoraz väčší prínos v oblasti otvárania sa zahraničiu a v rozvoji ekonomiky.

Inšpekčná skupina Oddelenia pre náboženské záležitosti provincie [Kan-su],  
október 1995

## PRÍLOHA C

### VYBRANÉ PASÁŽE Z PUBLIKÁCIE *PROPAGANDISTICKÉ MATERIÁLY K ŠTÚDIU A VZDELÁVANIU K VLASTENECTVU V TIBETSKOM BUDDHIZME*

Preložený text je z internej publikácie *Propagandistické materiály k štúdiu a vzdelávaniu k vlastenectvu v tibetskom buddhizme* (Anon. 1998: 189-199). Formou otázok a odpovedí definuje ideologické východiská kampane „milovať vlasť a milovať náboženstvo“ (čín. *aj-kuo aj t'iao* 爱国爱教, tib. *gjalče chöče, rgjal gčes čhos gčes*) a podrobne opisuje, akým spôsobom sa táto kampaň má realizovať v tibetských buddhistických kláštoroch a čo je konečným cieľom kampane. Zvolená forma (otázky a odpovede) svedčí o tom, že text je určený pre tie kádre, ktoré sú bezprostredne zaangažované do realizácie kampane a má im slúžiť ako učebnica na osvojenie si oficiálnych postojov čínskej vlády. Druhá časť preloženého textu sa venuje mechanizmu výberu tulkuov. Štát sa usiluje zachovať si rozhodovacie právomoci v tradičnom mechanizme výberu týchto vplyvných buddhistických hodnostárov. Materiál veľmi podrobne opisuje spôsob ich výberu (pričom tulkuov podľa ich vplyvu medzi tibetskými veriacimi klasifikuje do troch skupín), stanovuje rozličné teritoriálne a sociálne obmedzenia pri ich vyhľadávaní (tie v minulosti neexistovali) a zdôrazňuje dôležitú úlohu ich vzdelávania vo vlasteneckom, t. j. k socialistickej Číne lojálnom, duchu. Text dokumentuje skutočnosť, že problematika výberu tulkuov v Kan-su – no platí to pre všetky tibetské oblasti v Číne – po roku 1991, keď po násilnom prerušení roku 1958 bola obnovená tradícia vyhľadávania tulkuov, je dôležitou oblasťou záujmu čínskych úradov a situácia sa im čiastočne vymkla z rúk jednak kvôli vplyvu tibetského exilu a jednak kvôli autonómnemu konaniu jednotlivých kláštorov, ktoré pri výbere tulkuov postupujú podľa vlastných tradícií a nerešpektujú administratívny mechanizmus ich výberu, ktorý sa usilujú zaviesť čínske orgány. Rozhodujúcu úlohu v tomto procese hrá najmä Oddelenie pre náboženské záležitosti na jednotlivých administratívnych úrovniach.

#### **Prečo je potrebné v tibetských buddhistických kláštoroch začať výchovu k vlastenectvu a posilniť ich riadenie podľa zákonov?**

Začiatok výchovy k vlastenectvu v prostredí náboženských kruhov a v rámci toho v tibetskom buddhizme je dôležitým základom realizácie výchovy k vlastenectvu

v celej populácii a významnou súčasťou posilňovania vytvárania socialistickej duchovnej kultúry [čín. *še-chuej-ču-i ťing-šen wen-ming* 社会主义精神文明, tib. *spji cchogs ring lugs kji bsam pa'i dpal jon*]. Posilňovanie riadenia náboženských záležitostí podľa zákonov je významnou úlohou náboženskej práce v novom období. Jej zámerom je, aby sa náboženské záležitosti dostali na zákonnú platformu a nastolil sa normálny poriadok vo vzťahoch náboženstva a socialistickej spoločnosti. Preto je dobré realizovať výchovu k vlastenectvu, rovnako je dobré posilňovať riadenie náboženstva podľa zákonov. V žiadnom prípade táto činnosť nie je namierená proti nejakému konkrétnemu náboženstvu, ale je potrebné ju realizovať vo všetkých náboženstvách. Avšak vzhľadom na to, že situácia jednotlivých náboženstiev nie je rovnaká, existujú rozdiely v spôsobe realizácie a dôraze, kladenom na začatie výchovy k vlastenectvu a na posilňovanie riadenia podľa zákonov.

Pokiaľ by sme mali hovoriť o tibetskom buddhizme, vďaka tomu, že centrálna vláda kladie na túto oblasť veľký dôraz, vďaka správnym politickým rozhodnutiam a spoločnému úsiliu, v súčasnosti sa v práci v tibetskom buddhizme prejavuje v celej krajine dobrý trend a neustále sa zlepšuje. Činnosť v oblasti tibetského buddhizmu v provincii Kan-su takisto dosiahla veľké úspechy a situácia je vo všeobecnosti dobrá. Avšak je potrebné vidieť, že dalajlamova klika (čín. *ta-laj ti-tchuan* 达赖集团), vďaka podnecovaniu a podpore západných nepriateľských síl na čele so Spojenými štátmi, sa nevzdáva intríg s cieľom rozbiť našu vlasť a nikdy nezastaví svoju deštruktívnu činnosť. Pod rúskom náboženstva bojujú s nami o masy veriacich. Táto ich činnosť sa sústreďuje na Tibet [t. j. Tibetskú autonómnu oblasť], ale rozširuje sa aj do iných oblastí obývaných Tibeťanmi. Je potrebné jasne vidieť, že skutočným problémom v našom spore s dalajlamovou klikou je, či v Tibete a ďalších tibetských oblastiach bude stabilita, alebo v nich zavládne chaos, či sa nám podarí ochrániť územnú celistvosť vlasti, alebo sa táto integrita naruší, či sa zachová suverenita a dôstojnosť štátu, alebo podnietime nepriateľské zahraničné sily, aby zasahovali do čínskej vnútornej politiky. Vďaka infiltračnej škodlivej činnosti dalajlamovej kliky v súčasnosti existujú v niektorých kláštoroch isté problémy. Výbory pre demokratickú správu kláštora v niektorých kláštoroch nevyvíjajú potrebnú činnosť a fungujú iba formálne. V niektorých kláštoroch štruktúry Výboru pre demokratickú správu kláštora a ich nariadenia nie sú dokonalé, správa kláštora je chaotická a disciplína laxná, úroveň vzdelávania nízka. Niektoré kláštory s veľkým zápalom uskutočňujú rozsiahle, lokálny význam presahujúce náboženské aktivity, ktoré ovplyvňujú normálny verejný poriadok vo výrobe a živote a zvyšujú ekonomické bremeno más. Niektoré kláštory sa usilujú obnoviť tie feudálne privilégiá náboženstva, ktoré boli už dávno eliminované a vyskytuje sa tak fenomén, že náboženstvo zasahuje do administratívnej, sudcovskej a vzdelávacej činnosti. A najväčšie je predovšetkým to, že autorita v niektorých

kláštoroch v skutočnosti je už v rukách stúpcov dalajlamovej kliky a tieto kláštory sa stali pevnosťami separatistickej činnosti dalajlamovej kliky. Provincia Kan-su patrí k provinciám, kde existujú pomerne dobré základy v práci v tibetskom buddhizme, avšak vyššie spomenuté problémy v rozličnej miere existujú v niektorých oblastiach a niektorých kláštoroch našej provincie. Ak sa nebude principiálne riešiť chaotická situácia pretrvávajúca v týchto kláštoroch, stabilita Tibetu a ostatných oblastí obývaných Tibeťanmi bude čoskoro čeliť nebezpečenstvu a ekonomika sa bude len ťažko rozvíjať. Práve kvôli tomu, aby sa naďalej eliminovala sila a vplyv separatistickej dalajlamovej kliky, aby sa vytvoril a ochraňoval normálny poriadok v tibetskom buddhizme, vo všetkých tibetských buddhistických kláštoroch sa začala výchova k vlastenectvu a bude sa posilňovať správa buddhistických kláštorov podľa zákonov. Svedomito realizovať tento druh činnosti a vo všetkých sférach uskutočňovať náboženskú politiku strany, podľa zákonov posilniť správu v oblasti reinkarnácií tibetských buddhistických tulkuov a v oblasti vzdelávania odstrániť rušivé zasahovanie dalajlamovej kliky, vytvoriť, ochraňovať a posilňovať normálny poriadok vo vzťahoch medzi tibetským buddhistickým náboženstvom a socialistickou spoločnosťou, zasadzovať sa o to, aby došlo k systematizácii a štandardizácii vo výbere reinkarnácií v tibetskom buddhizme a v správe kláštora, zachovávať dlhodobý poriadok a pokoj v Tibete a ďalších oblastiach osídlených Tibeťanmi, urýchľovať ekonomický a spoločenský rozvoj – to všetko má dôležitý význam jednak z hľadiska súčasnosti, ale aj vzdialenej budúcnosti.

### **Čo je hlavným obsahom realizovania výchovy k vlastenectvu v tibetských buddhistických kláštoroch?**

Pri realizácii výchovy k vlastenectvu v tibetských buddhistických kláštoroch je potrebné dbať na nasledujúce štyri oblasti:

1) Výchova k ochrane územnej celistvosti vlasti. Je potrebné dosiahnuť, aby masy mníchov a mníšok správne poznali vzťahy medzi štátom, národnosťami a náboženstvom, aby pochopili, že integrita štátu a jeho prosperita sú v záujme všetkých národností, sú základnou zárukou jednoty a pokroku pre masy veriacich i neveriacich. Je potrebné dosiahnuť, aby mnísi a mníšky skutočne pochopili, že Tibet je neoddeliteľnou súčasťou Číny, porozumeli, že tibetské etnikum má svoj historický pôvod vo veľkej rodine jednotlivých národností našej vlasti, uvedomili si významné výsledky, ktoré naša krajina dosiahla v rámci politiky modernizácie a oboznámili sa s jej veľkolepými cieľmi, pochopili, aký historický rozvoj a pokrok dosiahol Tibet a ďalšie oblasti osídlené Tibeťanmi v širokej rodine národností. Je potrebné dôkladne odhaľovať a kritizovať lži a klamstvá rozširované separatistami, aby masy mníchov a

mníšok vedeli rozlíšiť, čo je pravda a čo nie a pevne stáli na platforme lásky k vlasti.

2) Výchova k tomu, že náboženstvo musí naučiť prispôbiť sa socialistickej spoločnosti. Je potrebné dosiahnuť, aby mnísi a mníšky vedeli, že v socialistickej novej Číne si náboženstvo iba vtedy môže získať úctu ľudu a mnísi a mníšky iba vtedy môžu mať legitímne práva a záujmy, ak budú neochvejne veriť vedúcim predstaviteľom Komunistickej strany, budú nasledovať socialistickú cestu a držať sa hesla „milovať vlasť a milovať náboženstvo, jednota a pokrok“. Musia pevne a neochvejne ochraňovať úspešné výsledky demokratických reforiem, absolútne sa im zakazuje obnovovať už odstránené feudálne privilégia náboženstva a vzťahy subordinácie medzi jednotlivými kláštorami. Musia sa pridržať princípu svojpomocnej produkcie kláštora, usilovne zvyšovať výrobnú schopnosť kláštora, v zvýšenej miere vyvíjať činnosť pre verejné blaho, znižovať finančné bremeno más, vyvarovať sa zakladania príliš veľkého množstva kláštorov a chaotického prijímania mníchov.

3) Výchova v oblasti socialistickej demokracie a právneho systému. Je potrebné dosiahnuť, aby sa mnísi a mníšky oboznámili s ústavou a relevantnými právnymi predpismi, s politickým a ekonomickým systémom našej krajiny a ďalšími súvisiacimi systémami, aby sa zvýšilo ich poznanie o našej krajine a jej politike, vedomie o ich občianskom postavení a právne vedomie, aby pochopili, že kláštor musí akceptovať vedúcu úlohu vlády, tulkuovia musia poslúchať nariadenia existujúcich Výborov pre demokratickú správu kláštora, mnísi a mníšky musia dodržiavať zákony a náboženská činnosť sa môže realizovať iba v rozsahu povolenom ústavou a právom.

4) Výchova k jednote národností a v oblasti národnostnej a náboženskej politiky. Je potrebné dosiahnuť, aby sa masy mníchov a mníšok oboznámili s touto politikou a porozumeli jej a aby sa zvýšila ich schopnosť dobrovoľne dodržiavať tieto zásady a iniciatívne ochraňovať jednotu národností, jednotu veriacich a neveriacich.

### **Aké sú hlavné úlohy pri posilňovaní správy tibetských buddhistických kláštorov podľa zákonov?**

V oblasti posilňovania správy tibetských buddhistických kláštorov podľa zákonov a pri ich náprave a reorganizácii existuje nasledujúcich päť úloh:

1) V kláštoroch vytvoriť dobre fungujúci Výbor pre správu kláštora. Stav, v akom sa Výbor pre správu kláštora nachádza, závisí od autority vedúcich osobností kláštora. Toto je jadro činnosti v oblasti posilňovania riadenia, nápravy a reorganizácie, je potrebné sa mu seriózne venovať a dosiahnuť, aby sa vedúca autorita v kláštoroch skutočne dostala do rúk tých mníchov a mníšok, ktorí milujú



vlast' a milujú náboženstvo, dodržiavajú zákony, majú príslušné znalosti buddhizmu, organizačné a vodcovské schopnosti. Pokiaľ ide o tie Výbory pre správu kláštora, ktoré sú relatívne v poriadku, je potrebné im pomôcť najmä pri zhrnutí ich skúseností a pri pozdvihnutí úrovne vzdelávania. V prípade tých Výborov pre správu kláštora, v ktorých sa vyskytlo dosť veľa problémov, je potrebné uskutočniť dôkladnú previerku. Vo Výboroch pre správu kláštora, do ktorých vážne prenikli separatistické sily a sú ovládané dalajlamovou klikou, je nevyhnutné rezolútne pristúpiť k ich reorganizácii.

2) Odhaliť a vyriešiť problémy pretrvávajúce medzi mníchmi a mníškami. Mníchov a mníšky kláštorov je potrebné preverovať jednotlivo, usilovať sa zistiť ich postoje a politické názory a pristupovať k nim diferencovane. Tých, ktorí nedostatočne spĺňajú podmienky na vstup do kláštora, je potrebné presvedčiť, aby z neho odišli. Tých, ktorí stoja pevne na platforme reakcionárstva a napriek opakovaným pokusom o nápravu svoje postoje nezmenili, sa treba zbaviť. Voči tým, ktorí porušili zákony, treba dôrazne postupovať na základe zákonov. Mená mníchov a mníšok, ktorí museli opustiť kláštory, treba bezodkladne oznámiť príslušným úradom a náboženským predstaviteľom, aby nemohli nedovolené vstúpiť do iného kláštora.

3) Získať rozhodujúcu úlohu pri vyhľadávaní tulkuov. Na základe požiadaviek centrálnej a provinčnej vlády v oblasti posilnenia administrácie vyhľadávania tibetských buddhistických tulkuov je potrebné preveriť existujúce problémy súvisiace s tulkuami v kláštoroch, do budúcnosti upraviť spôsob výberu tulkuov a rezolútne zvrátiť neprehľadnú situáciu spôsobenú tým, že do tohto procesu zasahuje dalajlama. Je nevyhnutné vyvarovať sa toho, aby sa vo všetkých oblastiach, týkajúcich sa vyhľadávania tulkuov, postupovalo bezhlavo a živelne.

4) V kláštoroch vytvoriť vo všetkých aspektoch dokonalý systém nariadení. Pomôcť kláštorom formulovať záväzok k láske k vlasti a všetky potrebné ustanovenia, aby sa systematizovala činnosť kláštorov a jednotlivých mníchov a mníšok. Na základe skúseností tých kláštorov, ktoré sú riadené pomerne dobre, treba vo všetkých oblastiach zjednotiť požiadavky na vytvorenie systému nariadení, dbať na to, aby sa jednotlivé nariadenia realizovali v praxi, vytvoriť systém ich kontroly a zabezpečiť ich prísne dodržiavanie.

5) Zaviesť do praxe stanovený počet mníchov a mníšok kláštora. Vychádzajúc z reálnej situácie kláštora, z potreby posilniť jeho správu, zmenšiť finančnú záťaž más a z ďalších dôvodov, je potrebné komplexne preskúmať a stanoviť kvótu mníchov a mníšok kláštora a v praxi ju dodržiavať. Počet mníchov a mníšok v kláštoroch nemôže prevyšovať počty schválené vládou a tým mníchom a mníškam, ktorí spadajú do stanoveného počtu kláštora, treba vydať dokumenty a vytvoriť register. Voči tým osobám, ktoré boli presvedčené, aby odišli z kláštora, alebo ktorých sa kláštor zbavil, je nevyhnutné uplatňovať účinné opatrenia, odovzdať ich tam, kde pôvodne

sídlili, aby podliehali tamojšej správe. Nemožno ich nechať, aby sa nekontrolované pohybovali.

### **V ktorých buddhistických kláštoroch je potrebné uskutočniť nápravu a reorganizáciu?**

Pokiaľ ide o výchovu k vlastenectvu v tibetských buddhistických kláštoroch a posilnenie ich riadenia podľa zákonov, táto činnosť zahŕňa dva dôležité aspekty. Na jednej strane je potrebné uskutočňovať výchovu k vlastenectvu, dôkladne odhaľovať a kritizovať separatistickú činnosť dalajlamovej kliky, ich škodlivé činy voči Tibetu a buddhizmu. Na druhej strane je potrebné posilňovať riadenie podľa zákonov, uskutočniť nápravu a reorganizáciu vo vybraných kláštoroch. Realizáciou výchovy k vlastenectvu, dôkladným odhaľovaním a kritikou dalajlamu možno prispieť k zlepšeniu správy kláštora a pre činnosť v oblasti riadenia, nápravy a reorganizácie tak vytvoriť pevnú ideovú základňu. Posilňovanie riadenia podľa zákonov, uskutočnenie nápravy a reorganizácie môže prispieť k zlepšeniu v oblasti výchovy k vlastenectvu a v boji v oblasti odhaľovania a kritiky dalajlamu. Na základe reality a súčasnej situácie tibetského buddhizmu v provincii Kan-su je oblasť tejto činnosti rozsiahla. Základom tejto činnosti je dôkladná realizácia výchovy k vlastenectvu prostredníctvom pozitívnych príkladov. Počnúc študijnými materiálmi až po posilnenie riadenia a dosiahnutie cieľa, ktorým je vytvorenie regulárneho poriadku, treba sa maximálne usilovať nakloniť si väčšinu a zároveň v maximálnej možnej miere izolovať malú skupinku [nelojálnych mníchov]. Zároveň nemožno poľaviť pri náprave a reorganizácii vo vybraných kláštoroch. Pod vybranými kláštorami rozumieme tie, ktoré sú nedostatočne riadené. Ide najmä o kláštory, kde je pomerne silný vplyv separatistických síl a kontrola kláštora je v skutočnosti v rukách separatistov. Činnosť v oblasti nápravy a reorganizácie je nevyhnutné realizovať na dvoch úrovniach: jednak voči kláštorom, ktoré sú nedostatočne riadené a jednak voči kláštorom, v ktorých je vplyv separatistických síl pomerne silný, alebo v ktorých kláštor v skutočnosti kontrolujú separatisti. Konkrétne ciele a zámery nápravy a reorganizácie treba určiť na základe rozsiahlej previerky a štúdia, vychádzajúc pritom z existujúcej situácie. Základným princípom je, že v problematických kláštoroch nevyhnutne treba uskutočniť nápravu a reorganizáciu, no zároveň neslobodno svojvoľne rozšíriť rozsah tejto činnosti. Do kláštorov, ktoré potrebujú nápravu a reorganizáciu, na základe stupňa vážnosti existujúcich problémov sa individuálne presunú schopné kádre z miestnej, okresnej alebo krajskej úrovne a tie vytvoria pracovné skupiny, ktoré absolvujú vzdelávanie v oblasti politickej teórie a politickej praxe. Potom sa usadia v

kláštore a začnú s činnosťou.

### **Aký stav je potrebné dosiahnuť pri výchove k vlastenectvu v tibetských buddhistických kláštoroch a pri posilnení riadenia podľa zákonov?**

Pri výchove k vlastenectvu v tibetských buddhistických kláštoroch a pri posilňovaní riadenia podľa zákonov je potrebné dosiahnuť týchto šesť cieľov:

1) Vytvoriť orgány Výboru pre demokratickú správu kláštora, ktoré budú podliehať vedúcim predstaviteľom strany a vlády, zabezpečia integritu vlasti, postavia sa na odpor separatizmu a budú schopné v zhode so zákonmi a príslušnými právnymi predpismi riadiť kláštor.

2) Vytvoriť regulárny náboženský poriadok a dobrú atmosféru lásky k vlasti a lásky k náboženstvu, atmosféru dodržiavania zákonov a nariadení, jednoty a pokroku.

3) Dosiahnuť stav, aby bola situácia v komunitách mníchov a mníšok jasná: kláštory by sa mali zbaviť tých mníchov a mníšok, ktorí napriek opätovným pokusom o ich nápravu naďalej porušujú zákony a stoja na platforme reakcionárstva.

4) Realizovať určenie povoleného počtu mníchov a mníšok a týmto vydať mníšky preukaz, čím sa kláštor zbaví nadbytočných mníchov, ktorí prevyšujú stanovený počet.

5) Systém nariadení kláštora má byť vo všetkých oblastiach dokonalý, každý mních alebo mníška má nariadenia dobre poznať a prísne dodržiavať.

6) Na základe princípu územnej príslušnosti (kláštor je podľa miesta, kde sa nachádza, spravovaný miestnou vládou) sa majú jasne a zreteľne stanoviť riadiace povinnosti a zodpovednosť a realizovať riadiace opatrenia.

### **Prečo sa má uskutočňovať znovuzrodenie tulkuov?**

Tulkuovia sú jedným z objektov viery nás vyznávajúcich tibetský buddhizmus. Znovuzrodenie tulkua je špecifickým spôsobom pokračovania línie v tibetskom buddhizme a do dnešných čias už má vyše sedemstoročnú históriu. Roku 1958, keď sa uskutočnila demokratická reforma náboženského systému, bolo znovuzrodenie tulkuov vo všetkých oblastiach zastavené. V 90. rokoch, v období efektívnej realizácie politiky slobody vierovyznania, je vek súčasných tulkuov už pomerne vysoký a vo veľkej miere nezodpovedá požiadavkám náboženského života veriacich nás, preto predstavitelia náboženských kruhov a široké masy veriacich opakovane dôrazne požadovali, aby sa obnovil proces výberu tulkuov. No separatistická klika

v exile, ktorej cieľom je narušiť územnú celistvosť našej vlasti, v záujme rozšírenia svojho vplyvu využila príležitosť a mieša sa do záležitostí súvisiacich s výberom tulkuov. V krajine táto skupina identifikovala množstvo tulkuov a zápasí s nami o vedúcu úlohu pri vyhľadávaní tulkuov. Aby boli rešpektované špecifické učenia tibetského buddhizmu, aby sa v plnej miere realizovala národnostná a náboženská politika Komunistickej strany a štátu a pre posilnenie boja so separatistickou klikou, Ústredný výbor Komunistickej strany [Číny] a Štátna rada rozhodli, že proces výberu tulkuov bude obnovený v súlade s konkrétnymi podmienkami. Od roku 1991, keď bol proces výberu tulkuov obnovený, v provincii Kan-su bolo podľa princípu „prísne dodržiavajúc zásadu, možno umožniť znovuzrodenie tulkuov, no nemožno umožniť znovuzrodenie všetkých tulkuov“, na základe dôsledného preverovania a štúdia, vychádzajúc z toho, že najprv sa opatrne a spoľahlivo vytvorila skúšobná báza, sa svedomito uskutočňovala činnosť v oblasti vyhľadávania tulkuov a až do súčasnosti bolo postupne odsúhlasených, potvrdených a intronizovaných 54 tulkuov, čo po všetkých stránkach vyvolalo jednohlasnú pozitívnu odozvu. V prvom rade to ocenili všetci predstavitelia náboženských kruhov a masy veriacich. Identifikácia každého tulkua prispela k tomu, že sa naplnili požiadavky istej skupiny más veriacich a účinne sa obmedzili politické intrigy dalajlamovej kliky, usilujúcej sa o identifikáciu tulkuov v oblastiach osídlených Tibet’anmi. Bol tak odrazený útok dalajlamovej kliky, ktorá chcela zneužiť proces identifikácie tulkuov na separatistické ciele a to prispelo k ďalšej stabilizácii a rozvoju v oblastiach osídlených Tibet’anmi. Skutočnosť, že sa proces identifikácie tulkuov úspešne rozbehol, posilnila propagáciu a realizáciu národnostnej a náboženskej politiky Komunistickej strany, zároveň prispela aj k posilneniu jednoty národností, spoločenskej stability a integrity štátu a v oblasti vytvárania „dvoch kultúr“ [t. j. duchovnej a materiálnej] na územiach osídlených národnostnými menšinami znamenala prínos a pozitívny vplyv. V budúcnosti sa proces výberu tulkuov musí dôsledne uskutočňovať v duchu politických nariadení, pri zachovaní vedúcej úlohy Komunistickej strany a štátu a je potrebné dosiahnuť stav, aby bol tento proces ešte štandardizovanejší a rozvíjal sa správnym smerom.

### **Čo tvorí základné princípy pri výbere tulkuov?**

Pri výbere tulkuov musí mať rozhodujúcu úlohu Komunistická strana a vláda a v súlade so zákonmi je potrebné posilniť riadenie náboženstva vládnymi orgánmi. Táto činnosť sa musí opierať o ústavu, právne normy a politické nariadenia, musí byť prospešná, aby sa dodržiavala úcta k zákonom, musí ochraňovať záujmy ľudu, jednotu národností a integritu štátu. Táto činnosť musí byť prínosom pre normálny

poriadok v tibetskom buddhizme, pre jednotu národností a spoločenský pokrok a musí prispievať k prispôsobovaniu náboženstva socializmu. Akákoľvek skupina alebo jednotlivец nesmú zneužiť proces výberu tulkuov na narušenie územnej integrity štátu a spoločenskej stability.

Proces výberu tulkuov musí dodržiavať princíp „prísne dodržiavajúc zásadu, možno umožniť znovuzrodenie tulkuov, no nemožno umožniť znovuzrodenie všetkých tulkuov, je potrebné obmedziť celkový počet tulkuov”.

Výber tulkuov je vnútornou náboženskou záležitosťou štátu a nemôžu do neho zasahovať, alebo ho kontrolovať akékoľvek zahraničné organizácie či jednotlivci.

K výberu dieťaťa, do ktorého sa tulku znovuzrodil, je potrebné pristupovať diferencovane na základe konkrétnych podmienok. Bežný tulku sa musí vyhľadávať v hraniciach danej provincie alebo v danej oblasti. Tých tulkuov, ktorých vplyv siaha do celej provincie alebo do celého štátu, je potrebné v zásade vyhľadať v hraniciach danej provincie a na základe špecifických potrieb; ak pri vyhľadávaní tulkua je potrebné prekročiť hranice provincie, je nevyhnutné túto záležitosť najprv oznámiť provinčnému oddeleniu pre náboženské záležitosti a až po jeho schválení uskutočniť vyhľadávanie. Deti, do ktorých sa tulkuovia znovuzrodili, by pri bežných tulkuoch nemali byť vyhľadávané medzi synmi a dcérami štátnych zamestnancov na obecnej alebo na vyššej úrovni a zakazuje sa ich vyhľadávanie medzi synmi a dcérami straníckych kádrov na okresnej alebo na vyššej úrovni.

Pri procese vyhľadávania tulkuov sa nesmie obnoviť v minulosti odstránený systém náboženských feudálnych privilégií a feudálneho útlaku a vykorisťovania a nesmú sa obnoviť vzťahy subordinácie medzi kláštormi.

Činnosť všetkých tých, ktorí porušujú vyššie uvedené nariadenia a princípy a bez oficiálneho súhlasu uskutočňujú výber tulkuov, je nezákonná a neplatná.

### **Aké sú podmienky a rozsah procesu vyhľadávania tulkuov?**

Rozsah vyhľadávania tulkuov je potrebné prísne kontrolovať. Tie kláštory, ktoré uskutočňujú vyhľadávanie tulkuov, sa musia podľa zákonov zaregistrovať na oddelení pre náboženské záležitosti na okresnej alebo na vyššej úrovni, aby sa tak z nich stali miesta náboženských aktivít. Ďalšou požiadavkou je, aby tieto kláštory mali v minulosti tulkua. Tieto kláštory musia dodržiavať princípy kampane „milovať vlast’ a milovať náboženstvo”, nesmú uskutočňovať separatistickú činnosť, a v prípadoch, že v minulosti v kláštore existovalo veľké množstvo tulkuov, treba z nich vybrať tých, ktorých znovuzrodenie bude vyhľadané. Tulku sa inkarnuje vo svojom sídelnom kláštore, jeden tulku sa nemôže [súčasne] znovuzrodiť do niekoľkých reinkarnácií.

Je potrebné vytvoriť register tých tulkuov, ktorí sa môžu znovuzrodiť. Na úrovni provincie je potrebné vytvoriť špeciálny orgán, ktorý po dôkladnom preskúmaní, na báze vypočutia si širokého spektra názorov predstaviteľov náboženských kruhov a más veriacich, konzultácií s oddeleniami pre náboženské záležitosti na úrovni autonómneho kraja (prípadne na miestnej úrovni), navrhne menný zoznam tých tulkuov, ktorí sa môžu znovuzrodiť. Po preskúmaní a verifikácii provinčným oddelením pre náboženské záležitosti a po súhlase provinčnej vlády sa tento menný zoznam dostane do registra Štátneho úradu pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade. Tí tulkuovia, ktorí sa nedostanú do zoznamu, sa nebudú môcť znovuzrodiť.

Tulku sa nemôže znovuzrodiť za nasledovných podmienok:

- 1) ak sa doma alebo v zahraničí angažoval v separatistických aktivitách a ohrozoval bezpečnosť štátu;
- 2) ak porušil zákony a bol zbavený občianskych práv;
- 3) ak opustil kláštor a odišiel k dalajlamovej klike;
- 4) ak samotný tulku zanechal závet, že sa už neznovuzrodí;
- 5) ak kláštor a masy veriacich neprejavia požiadavku vyhľadať znovuzrodenie tulkua;
- 6) ak v historickom procese prirodzene zaniklo jeho postavenie;
- 7) ak získal cudzie občianstvo.

Tí náboženský predstavitelia, ktorí pôvodne neboli tulkuami, sa nemôžu znovuzrodiť [a založiť novú líniu tulkuov].

### **Ako sú rozdelené kompetencie pri vyhľadávaní tulkuov, ich identifikácii, intronizácii a vyslovení súhlasu?**

Vyhľadávanie, potvrdenie a intronizácia tulkuov sa musí uskutočňovať za asistencie a pri zachovaní vedúcej úlohy organizácií Komunistickej strany a vlády na jednotlivých úrovniach a pod vedením Buddhistickej asociácie. Je potrebné prísne dodržiavať relevantné politické smernice a rešpektovať náboženské rituály a tradície.

Žiadosť o určenie znovuzrodenia tých tulkuov, ktorých mená sú v registri, a teda môžu sa znovuzrodiť, podá príslušný Výbor pre správu kláštora podľa sídla daného tulkua.

Pri vyhľadávaní tých tulkuov, ktorých vplyv siaha na úroveň autonómneho kraja a okresu, najskôr orgány Buddhistickej asociácie na úrovni autonómneho kraja a oblasti oznámia tento zámer oddeleniu pre náboženské záležitosti na rovnakej administratívnej úrovni, ktoré o tom informuje nadriadené orgány a po získaní

ich súhlasu budú kandidáti vyhľadávaní za asistencie krajských orgánov [Čínskej] buddhistickej asociácie, pričom vyhľadávanie tulkuov je v pôsobnosti daného Výboru pre správu kláštora. Po výbere kandidátov musia orgány Buddhistickej asociácie na úrovni autonómneho kraja túto skutočnosť oznámiť oddeleniu pre náboženské záležitosti na rovnakej administratívnej úrovni, ktoré to nahlásia nadriadeným orgánom. Po získaní ich súhlasu, pod dozorom vládneho oddelenia pre náboženské záležitosti na krajskej úrovni a Buddhistickej asociácie, za asistencie krajskej organizácie Buddhistickej asociácie a v pôsobnosti daného Výboru pre správu kláštora sa z kandidátov vyberie jedno meno skutočného tulkua. Jeho meno sa oznámi orgánom Oddelenia pre náboženské záležitosti na úrovni autonómneho kraja so žiadosťou o jeho intronizáciu. Krajské oddelenie pre náboženské záležitosti vyšle zástupcu, ktorý oznámi rozhodnutie o súhlase s intronizáciou a vydá doklad o súhlase. Doklady o súhlase sú jednotne vytlačené provinčným Oddelením pre náboženské záležitosti.

Pri tulkuoch, khänpoch<sup>300</sup> (a tých, čo sú na ich úrovni) a pri vyšších buddhistických hodnostároch, ktorých vplyv je rozšírený na úrovni celej provincie a na masy veriacich, kompetencie v otázke vyslovenia súhlasu pri ich vyhľadávaní, identifikácii a intronizácii má provinčné Oddelenie pre náboženské záležitosti. Je potrebné dôsledne dbať na to, aby príslušné zodpovedné orgány vytvorili špeciálnu skupinu, ktorá bude mať vedúcu úlohu pri výbere znovuzrodenia konkrétneho tulkua, ďalej aby sa z tulkuov a vysokých mníchov vytvorila skupina s poradnou úlohou pri výbere tulkuov. Príslušný Výbor pre správu kláštora musí byť zodpovedný za vytvorenie skupiny pre vyhľadanie tulkua. Obrad intronizácie tých tulkuov, ktorí získali súhlas so znovuzrozením, riadi zástupca, ktorého vyšle vláda autonómneho kraja. Zástupca provinčného Oddelenia pre náboženské záležitosti oznámi rozhodnutie o súhlase s intronizáciou a vydá doklad o súhlase.

V prípade malého počtu tulkuov, ktorých vplyv je celoštátny a zasahuje široké masy veriacich, má kompetencie v otázke vyslovenia súhlasu pri ich vyhľadávaní a identifikácii provinčná vláda. O súhlas s intronizáciou je potrebné požiadať Štátny úrad pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade. Na úrovni provinčnej vlády a príslušných zodpovedných orgánov treba vytvoriť skupinu s vedúcou úlohou pri výbere znovuzrodenia tulkua, na základe pozvania provinčnej Buddhistickej asociácie prizvať zástupcov Čínskej buddhistickej asociácie, ktorí vytvoria skupinu s poradnou úlohou pri výbere tulkua. Zo zástupcov Buddhistickej asociácie na úrovni provincie a autonómneho kraja (oblasti) a zástupcov daného Výboru pre správu kláštora podľa

---

<sup>300</sup> *Mkhan po* – predstavený kláštora alebo jeho fakulty.

sídla tulku sa vytvorí skupina pre vyhľadávanie tulku, ktorá zodpovedá za vedúcu a poradnú úlohu a uskutočňuje výber tulku. Obrad intronizácie riadia zástupcovia, vyslaní provinčnou vládou a Štátnym úradom pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade, ktorí oznámia rozhodnutie o súhlase s výberom a vydajú doklad o súhlase.

V prípade tulkuov, ktorí sa v zahraničí nezaoberali separatistickou činnosťou, pri posúdení otázky, či má byť vo vhodnom čase umožnená ich reinkarnácia v Číne, je nevyhnutné zvážiť príslušné pripomienky a koordinovať prácu. Ak tulkuovia žijúci v zahraničí opustili platformu tzv. nezávislosti Tibetu, musia osobne požiadať o návrat a po schválení vládnymi orgánmi sa môžu navrátiť do vlasti. Problém vyhľadania ich znovuzrodenia je potrebné riešiť individuálne podľa vyššie uvedených nariadení a procedúr.

Je potrebné prísne obmedziť finančné náklady, spojené s vyhľadávaním tulkuov. Náklady spojené s vyhľadaním tulku znáša iba daný kláštor. Nie je dovolené, aby sa na týchto nákladoch podieľali masy veriacich. Obrad intronizácie tulku má byť pomerne jednoduchý, nesmie ovplyvniť pracovnú činnosť mäs a verejný poriadok. Zakazuje sa zvyšovať finančnú záťaž mäs veriacich. Zväčša je zakázané stavať nové sídlo pre tulku. Najbližší príbuzní tulku z tohto titulu nemajú právo na privilegované zaobchádzanie.

Tým buddhistickým školám, ktoré počas historického vývoja až do súčasnosti vyberajú a určujú znovuzrodenie tulku špecifickým spôsobom, sa umožňuje používať tento tradičný spôsob, ktorý však nesmie byť v protiklade s vyššie uvedenými nariadeniami a princípmi.

### **Akým spôsobom posilniť výchovu a vzdelávanie tulkuov?**

Keď bol tulku intronizovaný, treba prísne dbať na jeho výchovu a vzdelávanie. Úlohou orgánov, zaoberajúcich sa náboženskými záležitosťami na všetkých úrovniach je pomôcť kláštoru správne sa postarať o štúdium tulku, pripraviť nevyhnutný plán strednodobej a dlhodobej výchovy a vzdelávania a zabezpečiť, aby sa činnosť v oblasti výchovy a vzdelávania uskutočnila. Kláštor má angažovať vysokopostavených mníchov milujúcich vlasť a milujúcich náboženstvo, s pevnými politickými názormi a vynikajúcich v buddhistickom štúdiu aj praxi a poveriť ich úlohou učiteľov tulku. Výber učiteľov preveria a potvrdia orgány Buddhistickej asociácie na úrovni autonómneho kraja, ktoré to oznámia krajskému Oddeleniu pre náboženské záležitosti a to výber odsúhlasí. V prípade tulkuov, ktorých vplyv siaha do celej provincie, výber ich učiteľov preveria a potvrdia provinčné orgány Buddhistickej asociácie, ktoré výsledok oznámia provinčnému Oddeleniu pre náboženské záležitosti a to výber odsúhlasí. Okrem štúdia buddhistických sútier v kláštore je potrebné pre



tulkua vo vhodnej forme zabezpečiť aj štúdium aktuálnej politiky, právnych noriem, dejín, tibetčiny a čínštiny a poznatkov o vede a kultúre. Provinčný Buddhistický inštitút [sídli v kláštore Labrang] má v pravidelných časových intervaloch pripravovať špeciálne školenia zamerané na výchovu tulkuov, aby sa zvýšili ich poznatky v oblasti politického vzdelávania. Zároveň treba nových tulkuov plánovite vysielat' študovať do Čínskeho inštitútu vyšších budhistických štúdií s tibetským vyučovacím jazykom v Pekingu a do provinčného Buddhistického inštitútu.

Súčasne s náboženským vzdelávaním musia orgány jednotného frontu a oddelenia pre náboženské záležitosti na jednotlivých úrovniach tulkuov neustále vzdelávať vo vlastenectve, socializme a v oblasti právneho systému, musia rozširovať rozsah vzdelávania a iniciatívne rozvíjať vzdelávanie smerom k jeho pestrosti, ani na chvíľu nepoľavovať v úsilí, aby sa z tulkuov stali takí predstavitelia náboženstva, ktorí budú podporovať stranických a štátnych vedúcich predstaviteľov, ochraňovať územnú celistvosť štátu a budú mať pomerne veľké znalosti o náboženstve.

V oblasti náboženského vzdelávania tulkuov a ich ideologického školenia je potrebné vytvoriť systém zodpovednosti, pokiaľ ide o riadenie zámerov tohto procesu. Túto otázku je nevyhnutné prediskutovať a preskúmať s predstaviteľmi náboženských kruhov, vytvoriť mechanizmus skúšok a previerok a v pravidelných intervaloch skúšať tulkuov z ich náboženských poznatkov a ideologickej pripravenosti, vytvoriť kartotéku a registrovať ich výsledky. Je potrebné ich naučiť, aby sa podriadovali autorite Výboru pre správu kláštora, dodržiavali mníšske sľuby, prísne sa pridržovali zákonov a nevytvárali si akékoľvek osobné privilégiá. Tulkuovia by nemali chodiť mimo kláštora uskutočňovať náboženské aktivity skôr, ako absolvovali študijné povinnosti. Voči tým tulkuom, ktorí sa prejavujú zle, je potrebné vzniesť kritiku, bezodkladne realizovať opatrenia s cieľom pomôcť im a vyžadovať ich nápravu. Tulkuov, ktorí nasledujú dalajlamovu kliku a vyvíjajú separatistickú činnosť, v prípade, že sa napriek opakovaným pokusom nenapravili, je potrebné nahlásiť provinčnej vláde, ktorá potvrdí zrušenie ich statusu tulkua a nedovolí im vyvíjať činnosť s oprávnením tulkua.

Výchova tulkuov sa uskutočňuje v Číne. Tulkuovia, ktorí ešte nezískali súhlas provinčného Oddelenia pre náboženské záležitosti, nesmú vycestovať do zahraničia za účelom štúdia buddhizmu.

### **Akým spôsobom vhodne vyriešiť problém tých takzvaných tulkuov, ktorí nezískali vládny súhlas?**

V rámci obnovy a rozvoja procesu vyhľadávania tulkuov sa v niektorých oblastiach provincie Kan-su vyskytli prípady takzvaných tulkuov, ktorí nezískali

vládný súhlas, čo v štandardnom systéme vyhľadávania tulkuov vytvára zmätok. Preto je nevyhnutné tomuto stavu venovať zvýšenú pozornosť a zabezpečiť vhodné riešenie.

Medzi tulkuami, ktorí nezískali vládný súhlas, existujú tieto tri kategórie:

1) jednu skupinu tvoria tulkuovia identifikovaní bez oficiálneho súhlasu dalajlamovou klikou, ktorá sleduje vlastné politické ciele, škodlivo zasahuje do výberu tulkuov v Číne a súperí s nami o to, kto bude mať v kláštoroch rozhodujúce slovo;

2) druhú skupinu tvoria takzvaní tulkuovia, ktorých identifikovali a potvrdili niektorí zahraniční tulkuovia a mnísi zasahujúci do výberu tulkuov prostredníctvom rozličných kanálov;

3) napokon sú to takzvaní tulkuovia, ktorých svojvoľne vyhľadali niektoré kláštory. K riešeniu otázky týchto takzvaných tulkuov, ktorí ešte nezískali vládný súhlas, je potrebné pristupovať diferencovane s prihliadnutím na konkrétnu situáciu.

Čo sa týka tých takzvaných tulkuov, ktorých identifikovala dalajlamova klika alebo iní zahraniční tulkuovia a mnísi, ak sa nachádzajú v zahraničí, ani jeden takýto výber nemožno uznať a treba prísne zabrániť tomu, aby vstúpili na naše územie.

V prípade takzvaných tulkuov, ktorých identifikovala dalajlamova klika alebo iní zahraniční tulkuovia a mnísi a nachádzajú sa v Číne, základným východiskom je neuznať ich identifikáciu. V prípade tulkuov, ktorí medzi masami veriacich nemajú významnejší vplyv, či dokonca nie je jasný ich historický pôvod, treba oslabovať ich pozície. Problém tulkuov, ktorí medzi masami veriacich majú istý vplyv a neangažovali sa v separatistických aktivitách, či nenarušovali verejný poriadok, možno odsunúť na neskorší čas a riešiť ho po uplynutí istej doby. V prípade tulkuov, ktorí sa politicky prejavujú negatívne a ich činy sú jednoznačne nesprávne, nevyhnutne musia opustiť kláštor a treba im zakázať, aby so statusom tulkua v spoločnosti otvorene čakali na ďalšiu príležitosť podvodne konať. Voči tým, ktorí porušili zákony, je potrebné postupovať na základe platných právnych predpisov. Niekoľko ostatných tulkuov, na ktorých sa toto nevzťahuje a zatiaľ konajú v zhode s príslušnými nariadeniami, provinčné Oddelenie pre náboženské záležitosti môže na princípe dôslednej kontroly podrobiť prísnej previerke. V zhode s náboženskými rituálmi a tradíciami budú nanovo potvrdení, čo je potrebné oznámiť provinčnej vláde, ktorá vysloví súhlas, a tiež Štátnemu úradu pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade, aby ich zaregistroval.

Voči takzvaným tulkuom, ktorých svojvoľne identifikovali kláštory, je potrebné uskutočniť prísnu previerku. Tulkuom, ktorých znovuzrodenie sa udialo v zhode s podmienkami, je potrebné v súlade s príslušnými predpismi a poriadkom vybaviť formality a vysloviť súhlas. Tulkuov, ktorých znovuzrodenie sa neudialo v zhode s podmienkami, nemožno uznať a treba im zakázať, aby vyvíjali činnosť so statusom tulkua.

Vhodné riešenie problému takzvaných tulkuov, ktorí ešte nezískali vládny súhlas, je významnou úlohou politického a strategického charakteru. Príslušné krajské a miestne orgány musia problém svedomito preskúmať, dôkladne usmerňovať, na základe reálnej situácie v danej lokalite určiť efektívne postupy práce a zabezpečiť, aby táto činnosť prebiehala pokojne a bezproblémovo. Je potrebné úspešne pracovať v oblasti myslenia negatívne ovplyvnených náboženských predstaviteľov a más veriacich danej oblasti, presviedčať ich a dohovárať im, aby neuctievali takzvaných tulkuov, ktorí nedostali vládny súhlas. Prostredníctvom tulkuov, ktorí získali vládny súhlas, treba získať masy veriacich a uspokojiť ich náboženské potreby, a tým obmedziť a odstrániť vplyv takzvaných tulkuov, ktorí nezískali vládny súhlas. Je nevyhnutné využiť efektívne opatrenia na prerušenie kontaktov medzi dalajlamovou klikou a miestnymi klášťormi. Je nevyhnutné vo zvýšenej miere byť v strehu a neodkladne zabrániť, aby tí, ktorí majú vedľajšie úmysly, vyvolávali napätie a zneužívali na nelegálne náboženské aktivity masy, ktoré nechápu skutočnú situáciu. Je nevyhnutné zaručiť spoločenskú stabilitu a vyriešiť problém takzvaných tulkuov, ktorí ešte nezískali vládny súhlas. Základným princípom tejto aktivity je, že musí byť prínosom pre eliminovanie škodlivej činnosti dalajlamovej kliky a musí viesť k tomu, aby sa zachovala spoločenská stabilita, aby proces výberu tulkuov riadila vláda a aby sme takto získali na svoju stranu masy veriacich, oklamané a podvedené dalajlamovou klikou.



## PRÍLOHA D

### „NARIADENIE O NÁBOŽENSKÝCH ZÁLEŽITOSTIACH” (2005)

„Nariadenie o náboženských záležitostiach” (čín. *Cung-t'iao š'-wu tchiao-li* 宗教事务条例)<sup>301</sup> predstavuje zatiaľ posledný pokus čínskych štátnych orgánov upraviť postavenie jednotlivých náboženstiev, náboženských predstaviteľov a náboženských inštitúcií v súčasnej Číne. Dokument bol schválený 7. júna 2004 na zasadaní Štátnej rady, najvyššieho exekutívneho orgánu. Oficiálne miesta Nariadenie zverejnili v novembri 2004 a do platnosti vstúpilo 1. marca 2005. Nariadenie schválené čínskou vládou má pravdepodobne nahradiť dlho očakávaný zákon o náboženstvách, ktorý by schvaľovalo Celočínske zhromaždenie ľudových zástupcov, najvyšší čínsky zákonodarný orgán. Vynútiteľnosť takéhoto zákona v praxi by bola pravdepodobne väčšia ako v prípade Nariadenia schváleného vládou, ktoré budú vykladať štátne orgány (najmä Štátny úrad pre náboženské záležitosti) a tie budú takisto dbať na jeho dodržiavanie. Text Nariadenia o náboženských záležitostiach predstavuje kombináciu strohého právnického jazyka a ideologických floskúl. Dokument vychádza zo štandardných princípov náboženskej politiky Komunistickej strany Číny v postmaoistickom období: napríklad vnímanie náboženstiev ako potenciálne podvratných síl ohrozujúcich stabilitu štátu, zdôrazňovanie princípu nezávislej samosprávy a zákazu zasahovania akýchkoľvek zahraničných aktérov do náboženského života v Číne. Duch nového Nariadenia odráža tieto tradičné stereotypy a predsudky a nepredstavuje výrazný posun politických elít v chápaní postavenia náboženstiev v súčasnej čínskej spoločnosti.

Nariadenie má celoštátnu platnosť a je záväzné pre všetky štátom tolerované náboženské skupiny. Cieľom schválenia tohto Nariadenia bolo posilniť administratívnu kontrolu náboženstiev v ČĽR zo strany štátnych orgánov, čo je charakteristický trend náboženskej politiky od začiatku 90. rokov. Nariadenie sa venuje pomerne širokému okruhu otázok (náboženské inštitúcie, miesta náboženských aktivít, náboženský hodnostári, finančné a ekonomické otázky pôsobenia jednotlivých náboženstiev,

---

<sup>301</sup> Čínsky text a anglický preklad nariadení pozri Chan – Carlson 2005: 71-87; čínsky text je dostupný aj na internetovej adrese <http://www.sara.gov.cn/GB/zcfg/xzfg/116b855c-0581-11da-adc6-93180af1bbla.html> (19. 3. 2007). Zhodnotenie týchto nariadení v kontexte čínskej náboženskej politiky pozri Malek 2005.

trestnoprávna zodpovednosť náboženských predstaviteľov), ktoré boli pôvodne – v priebehu 90. rokov – upravené v jednotlivých dokumentoch schválených na centrálnej a provinčnej úrovni, niektoré z týchto predchádzajúcich noriem po vstupe do platnosti „Nariadenia o náboženských záležitostiach” stratili platnosť. Zároveň sa v texte Nariadenia spomínajú aj opatrenia, regulujúce náboženský život jednotlivých náboženských komunit (napríklad otázky púte muslimských veriacich do Mekky či identifikácia nových tulkuov v tibetskej buddhistickej tradícii). Po zverejnení Nariadenia čínsky byrokratický aparát spustil pre predstaviteľov jednotlivých náboženských tradícií a kádre implementujúce náboženskú politiku v praxi fázu školení o obsahu tohto dokumentu.

## Nariadenie o náboženských záležitostiach

### Oddiel 1: Všeobecné princípy

Článok 1: Toto nariadenie bolo formulované v súlade s Ústavou a relevantnými zákonmi s cieľom zaručiť občanom slobodu vierovyznania a zabezpečiť náboženskú a spoločenskú harmóniu a správu náboženských záležitostí.

Článok 2: Občania majú slobodu vierovyznania (čín. *sin-jang cung-t'iao c'-jou* 信仰宗教自由).

Nijaká organizácia alebo jednotlivec nesmie nútiť občanov, aby vyznávali, alebo nevyznávali nejaké náboženstvo, prípadne diskriminovať tých, ktorí nejaké náboženstvo vyznávajú (ďalej sa označujú ako veriaci [čín. *sin-t'iao kung-min* 信教公民]), alebo občanov, ktorí nevyznávajú nijaké náboženstvo (ďalej sa označujú ako neveriaci [čín. *pu sin-t'iao kung-min* 不信教公民]).

Veriaci i neveriaci, občania vyznávajúci rozličné náboženstvá, sa majú navzájom rešpektovať a nažívať v harmónii.

Článok 3: Štát zákonom chráni normálne náboženské aktivity [čín. *čeng-čchang te cung-t'iao chuo-tung* 正常的宗教活动], náboženské združenia, miesta náboženských aktivít a legitímne nároky veriacich.

Náboženské združenia, miesta náboženských aktivít a veriaci majú dodržiavať Ústavu, zákony, nariadenia a predpisy, ochraňovať národnú jednotu, národnostnú solidaritu a spoločenskú stabilitu.

Nijaká organizácia alebo jednotlivec nesmie zneužívať náboženstvo na aktivity narúšajúce spoločenský poriadok, škodiace zdravotnému stavu obyvateľov, brániace štátnemu vzdelávaciemu systému, alebo iným spôsobom poškodzujúce národné, sociálne či verejné záujmy a legitímne nároky obyvateľov.

Článok 4: Všetky náboženstvá sa musia pevne pridržať princípu nezávislej

samosprávy. Náboženské združenia, miesta náboženských aktivít a náboženské záležitosti sa nesmú dostať pod kontrolu zahraničných síl.

Náboženské združenia, miesta náboženských aktivít a náboženský predstavitelia majú udržiavať vzťahy so zahraničím na základe priateľstva a rovnosti. Iné organizácie alebo jednotlivci nesmú pri ekonomickej, kultúrnej či inej spolupráci a kontaktoch so zahraničím pristúpiť na akékoľvek náboženské podmienky.

Článok 5: Oddelenia pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na okresnej alebo vyššej administratívnej úrovni majú spravovať náboženské záležitosti v súlade so zákonom a s ohľadom na národné, sociálne a verejné záujmy. Iné relevantné orgány ľudovej vlády na úrovni okresu alebo vyšších administratívnych úrovniach sú zodpovedné za správu záležitostí v súlade so zákonom v rámci ich pôsobnosti.

Ľudové vlády na jednotlivých administratívnych úrovniach musia pri koordinácii správy náboženských záležitostí brať do úvahy názory náboženských združení, miest náboženských aktivít ako aj názory veriacich.

## Oddiel 2: Náboženské združenia

Článok 6: Založenie náboženských združení, zmeny v ich fungovaní a zrušenie ich registrácie sa musí riadiť „Nariadením o registrácii spoločenských združení“ (čín. *Še-chuej tchuan-tchi teng-ti kuan-li tchiao-li* 社会团体登记管理条例).<sup>302</sup>

Stanovy náboženských združení musia zodpovedať príslušným ustanoveniam „Nariadenia o registrácii spoločenských združení“.

Náboženské združenia sa pri svojej činnosti musia riadiť svojimi stanovami, výlučne tieto ich činnosti sú chránené zákonom.

Článok 7: Náboženské združenia môžu v súlade s relevantnými štátnymi nariadeniami vydávať a tlačiť náboženské publikácie ako materiály pre vnútornú potrebu [čín. *nej-pu c'-liao* 内部资料]. Vydávanie náboženských publikácií určených na verejnú distribúciu sa musí riadiť štátnymi nariadeniami týkajúcimi sa vydávania publikácií.

Publikácie s náboženským obsahom musia dodržiavať ustanovenia „Nariadenia o správe vydávania publikácií“ a nesmie v nich byť obsah:

- 1) narúšajúci harmóniu medzi veriacimi a neveriacimi;
- 2) narúšajúci harmóniu medzi jednotlivými náboženstvami a harmóniu v rámci jedného náboženstva;
- 3) diskriminujúci či urážajúci veriacich alebo neveriacich;

<sup>302</sup> Tento dokument schválila Štátna rada v októbri 1998.

4) propagujúci náboženský extrémizmus [čín. *cung-tiao ti-tuan-ču-i* 宗教极端主义];

5) porušujúci princíp nezávislej samosprávy.

Článok 8: Náboženské združenia s celoštátnou pôsobnosťou môžu požiadať Štátnu radu o vytvorenie náboženských vzdelávacích inštitúcií. O založenie náboženskej vzdelávacej inštitúcie môžu požiadať aj náboženské združenia na úrovni provincie, autonómnej oblasti alebo mesta pod priamou správou centrálnaj vlády, a to príslušné oddelenia pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni provincie, autonómnej oblasti alebo mesta pod priamou správou centrálnaj vlády podľa toho, kde má byť takáto inštitúcia založená. Oddelenia pre náboženské záležitosti na úrovni provincie, autonómnej oblasti alebo mesta pod priamou správou centrálnaj vlády sa musia vyjadriť do 30 dní od prijatia žiadosti. V prípade, že ich odpoveď bude pozitívna, musia požiadať o preskúmanie a súhlas Štátneho úradu pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade.

Štátny úrad pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade musí kladne alebo záporne rozhodnúť do 60 dní odo dňa, keď od náboženského združenia s celoštátnou pôsobnosťou, alebo od oddelení pre náboženské záležitosti na úrovni provincie, autonómneho kraja alebo mesta pod priamou správou centrálnaj vlády prijal žiadosť o vytvorenie náboženskej vzdelávacej inštitúcie.

Článok 9: Pri vytvorení náboženskej vzdelávacej inštitúcie musia byť splnené nasledujúce podmienky:

- 1) Mať jasné vzdelávacie ciele, stanovy pôsobenia školy a plán výučby.
- 2) Mať študentov spĺňajúcich predpoklady na vzdelávanie.
- 3) Mať potrebné finančné prostriedky na chod školy a stabilné zdroje financovania.
- 4) Mať v potrebnom rozsahu priestory a zariadenia na zabezpečenie výučby a vzdelávania.
- 5) Mať administratívny a pedagogický personál zamestnaný na plný úväzok a orgány vnútornej správy.
- 6) Mať racionálny celkový plán.

Článok 10: Náboženské združenia s celoštátnou pôsobnosťou môžu na základe potrieb ich náboženstva a v súlade s príslušnými nariadeniami vysielat' do zahraničia a prijímať zo zahraničia študentov náboženstva.

Článok 11: Za organizáciu púť občanov Číny vyznávajúcich islám [do Mekky] zodpovedá islámske celoštátne náboženské združenie.<sup>303</sup>

<sup>303</sup> T. j. Čínska islámska asociácia (čín. *Čung-kuo i-s'-lan-t'iao sie-chuej* 中国伊斯兰教协会).



### Oddiel 3: Miesta náboženských aktivít

Článok 12: Kolektívne náboženské aktivity veriacich sa v zásade musia uskutočňovať vnútri zaregistrovaných miest náboženských aktivít (buddhistických chrámov a kláštorov, taoistických chrámov a kláštorov, mešít, kostolov a iných miest určených na náboženské aktivity). Tieto aktivity sa majú uskutočňovať v súlade s príslušnými náboženskými učeniami a predpismi, organizovať ich majú miesta náboženských aktivít alebo náboženské združenia a hlavnú úlohu pri nich majú zohrávať náboženský predstavitelia alebo iné osoby zodpovedajúce pravidlám príslušného náboženstva.

Článok 13: V príprave na vytvorenie miesta náboženských aktivít musia náboženské združenia podať žiadosť na príslušné oddelenia pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni okresu (podľa toho, kde má byť miesto náboženských aktivít). V prípade, že okresné oddelenia pre náboženské záležitosti ľudovej vlády plánujú udeliť súhlas, musia do 30 dní od prijatia žiadosti požiadať o preskúmanie a súhlas oddelenie pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni mesta.

V prípade, že oddelenie pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni mesta plánujú udeliť súhlas na zriadenie buddhistických chrámov a kláštorov, taoistických chrámov a kláštorov, mešít či kostolov, musia do 30 dní od prijatia správy od okresného oddelenia pre náboženské záležitosti ľudovej vlády požiadať o preskúmanie a súhlas oddelenie pre náboženské záležitosti na úrovni provincie, autonómnej oblasti alebo mesta pod priamou správou centrálnej vlády. V prípade zriadenia iných stálych miest náboženských aktivít majú tieto orgány rozhodnúť o tom, či bude, alebo nebude udelený súhlas s ich zriadením.

Oddelenia pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni provincie, autonómnej oblasti alebo mesta pod priamou správou centrálnej vlády musia o udelení alebo neudelení súhlasu rozhodnúť do 30 dní od prijatia žiadosti o zriadenie buddhistických chrámov a kláštorov, taoistických chrámov a kláštorov, mešít či kostolov od oddelenia pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni mesta.

Náboženské združenia môžu začať s prípravou na výstavbu miesta náboženských aktivít až potom, čo získali súhlas na zriadenie miesta náboženských aktivít.

Článok 14: Na zriadenie miesta náboženských aktivít musia byť splnené nasledujúce podmienky:

- 1) Zriadenie nesmie byť v rozpore s článkami 3 a 4 tohto nariadenia.
- 2) Miestni veriaci musia mať potrebu pravidelne usporadúvať kolektívne náboženské aktivity.
- 3) Musia existovať náboženský predstavitelia, prípadne iné osoby zodpovedajúce pravidlám príslušného náboženstva, ktoré smú usporadúvať náboženské aktivity.

4) Musia byť k dispozícii potrebné finančné prostriedky.

5) Musí existovať racionálny celkový plán zabezpečujúci, že nebudú obmedzované normálne pracovné a životné podmienky okolitých podnikov a obyvateľov.

Článok 15: Potom, čo bol vyslovený súhlas so zriadením miesta náboženských aktivít a skončili sa prípravné práce, je nevyhnutné požiadať o registráciu príslušné okresné oddelenie pre náboženské záležitosti ľudovej vlády. Príslušné okresné oddelenie pre náboženské záležitosti ľudovej vlády musí do 30 dní od prijatia žiadosti preskúmať a overiť správne orgány daného miesta náboženských aktivít ako aj ich stanovy a iné náležitosti. V prípade, že sú splnené podmienky, miesto náboženských aktivít bude zaregistrované a bude vydaný „Doklad o registrácii miesta náboženských aktivít“.

Článok 16: V prípade, že miesto náboženských aktivít bude zlúčené s iným takýmto miestom, že bude rozdelené, ukončená jeho činnosť alebo v porovnaní s registráciou dôjde k iným zmenám, musia sa na príslušnom oddelení, kde bola vydaná pôvodná registrácia, vybaviť potrebné zmeny a formality.

Článok 17: Povinnosťou miest pre náboženské aktivity je vytvoriť správne orgány, uskutočňujúce demokratickú správu. Členovia správnych orgánov miesta pre náboženské aktivity sa volia prostredníctvom demokratických konzultácií [čín. *min-ču sie-šang* 民主协商] a ich mená majú byť kvôli registrácii oznámené na príslušné správne orgány.

Článok 18: Miesta náboženských aktivít musia posilniť vnútornú správu a vytvoriť systém personálnej a finančnej správy, účtovníctvo, verejný poriadok, protipožiarnu ochranu, ochranu kultúrnych pamiatok, zdravia a prevencie pred epidémiami v zhode s príslušnými ustanoveniami zákonov, nariadení a ustanovení. Musia akceptovať vedenie, dozor a kontrolu príslušných orgánov ľudovej vlády.

Článok 19: Oddelenia pre náboženské záležitosti musia vo vzťahu k miestam náboženských aktivít uskutočňovať dozor a kontrolu v oblasti dodržiavania zákonov, nariadení a ustanovení, dozor a kontrolu situácie v oblasti vytvorenia a realizovania systému správy, zmien týkajúcich sa pôvodnej registrácie, náboženských aktivít a kontaktov so zahraničím. Miesta náboženských aktivít musia akceptovať dozor a kontrolu oddelení pre náboženské záležitosti.

Článok 20: Miesta náboženských aktivít môžu v zhode s náboženskými zvykmi prijímať dary od veriacich, ale nesmú ich vyžadovať alebo nariadiť.

Nenáboženské združenia alebo miesta, ktoré nie sú miestami náboženských aktivít, nesmú organizovať a uskutočňovať náboženské aktivity a nesmú prijímať náboženské dary.

Článok 21: Na mieste náboženských aktivít možno predávať náboženské

predmety, náboženské umelecké predmety a náboženské publikácie.

Buddhistické chrámy a kláštory, taoistické chrámy a kláštory, mešity či kostoly, ktoré boli zaregistrované ako miesta náboženských aktivít (ďalej označované ako chrámy a kostoly), môžu v súlade s relevantnými štátnymi ustanoveniami vydávať a tlačiť publikácie charakteru materiálov pre vnútornú potrebu.

Článok 22: Na uskutočnenie rozsiahlych náboženských aktivít, presahujúcich hranice provincií, autonómnych oblastí alebo miest pod priamou správou centrálnej vlády a prevyšujúcich kapacitu miest náboženských aktivít, alebo na uskutočnenie náboženských aktivít mimo miest na to určených, musí príslušné náboženské združenie, chrám alebo kostol 30 dní pred ich konaním požiadať podľa miesta konania o súhlas oddelenie pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni provincie, autonómnej oblasti alebo mesta pod priamou správou centrálnej vlády. Oddelenie pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni provincie, autonómnej oblasti alebo mesta pod priamou správou centrálnej vlády musí do 15 dní od prijatia žiadosti vyriešiť súhlasné alebo nesúhlasné stanovisko s ich uskutočnením.

Rozsiahle náboženské aktivity sa musia uskutočniť v súlade s náboženskými rituálmi a podmienkami stanovenými v súhlasnom stanovisku štátnych orgánov a nesmú byť v rozpore s relevantnými ustanoveniami článkov 3 a 4 tohto nariadenia. Náboženské združenia, chrámy a kostoly, organizujúce takéto aktivity, musia vykonať efektívne opatrenia, aby zabránili nehodám. Príslušné orgány ľudovej vlády na úrovni obcí a miest, kde sa rozsiahle náboženské aktivity uskutočňujú, ako aj na okresnej alebo vyššej úrovni musia v súlade so svojimi kompetenciami vykonať príslušné opatrenia, aby zaistili bezpečnosť a poriadok týchto rozsiahlych náboženských aktivít.

Článok 23: Miesta náboženských aktivít musia dbať, aby sa v ich priestoroch neudiali nijaké nehody, alebo nedošlo k urážke náboženských tabu či náboženských citov veriacich, prípadne k činom narušajúcim národnostnú solidaritu alebo spoločenskú stabilitu.

Ak by došlo k vyššie uvedeným udalostiam, miesto náboženských aktivít ich musí okamžite hlásiť podľa miesta príslušnému okresnému oddeleniu pre náboženské záležitosti ľudovej vlády.

Článok 24: Náboženské združenia, chrámy a kostoly, ktoré plánujú na voľnom priestranstve postaviť veľké náboženské sochy mimo miest náboženských aktivít, musia prostredníctvom náboženského združenia na úrovni provincie, autonómnej oblasti alebo mesta pod priamou správou centrálnej vlády požiadať o súhlas oddelenie pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni provincie, autonómnej oblasti alebo mesta pod priamou správou centrálnej vlády. Oddelenie pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na úrovni provincie, autonómnej oblasti

alebo mesta pod priamou správou centrálnej vlády musí do 30 dní od prijatia žiadosti vzniknúť pripomienky a ak plánuje udeliť súhlas, musí to oznámiť Štátnemu úradu pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade, aby záležitosť preskúmal a vyslovil súhlas.

Štátny úrad pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade musí do 60 dní od prijatia správy o žiadosti postaviť na voľnom priestranstve veľkú náboženskú sochu vysloviť súhlasné alebo nesúhlasné stanovisko.

Okrem náboženských združení, chrámov a kostolov iné organizácie a jednotlivci nesmú stavať veľké náboženské sochy vo vonkajších priestoroch.

Článok 25: Príslušné organizácie a jednotlivci, ktoré v priestoroch miest pre náboženské aktivity renovujú, alebo stavajú náboženské stavby, chcú tam poskytovať komerčné služby, usporiadať výstavu, premietat' filmy alebo televízne programy, musia najprv získať súhlas daného miesta pre náboženské aktivity a príslušného oddelenia pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na okresnej alebo vyššej administratívnej úrovni.

Článok 26: V prípade, že miesta náboženských aktivít predstavujú hlavnú turistickú atrakciu výletných miest, majú miestne orgány ľudovej vlády na okresnej alebo vyššej úrovni koordinovať a riešiť vzájomné vzťahy medzi miestom náboženských aktivít a parkami, pamiatkami a turizmom, aby boli zaručené legitímne práva a záujmy miest náboženských aktivít.

V prípade, že miesta náboženských aktivít predstavujú hlavnú turistickú atrakciu výletných miest, musí byť ďalšie plánovanie [stavby budov] v súlade so štýlom a prostredím miesta náboženských aktivít.

#### Oddiel 4: Náboženský predstavitelia

Článok 27: Náboženský predstavitelia môžu vykonávať náboženskú činnosť iba potom, čo boli vo funkcii potvrdení náboženským združením a po registrácii oddelením pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na okresnej alebo vyššej administratívnej úrovni.

Pokiaľ ide o nástupníctvo tulkuov<sup>304</sup> v tibetskom buddhizme, proces výberu sa má uskutočňovať pod vedením buddhistického združenia<sup>305</sup> v súlade s náboženskými rituálmi a historickými zvykmi.<sup>306</sup> Výsledok treba oznámiť oddeleniu pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na okresnej alebo vyššej úrovni, prípadne ľudovej vláde na

<sup>304</sup> Čínske pramene používajú na označenie tulkuov nepresný termín *chuo-fo* 活佛, „živý Buddha“.

<sup>305</sup> Myslí sa tým Čínska buddhistická asociácia, z neznámych dôvodov sa však nespomína menovite, rovnako ako v prípade organizácií združujúcich muslimov a katolíkov.

<sup>306</sup> Pravdepodobne odkaz na mechanizmus výberu prostredníctvom zlatej urny.

okresnej alebo vyššej úrovni a získať súhlas týchto orgánov. Pokiaľ ide o menovanie katolíckych biskupov, celočínske náboženské združenie katolíkov oznámi ich mená štátnemu úradu pre náboženské záležitosti pri Štátnej rade, aby boli zaregistrované.

Článok 28: Ak sú náboženský predstavitelia menovaní do významných funkcií v miestach náboženských aktivít, alebo sa týchto funkcií vzdávajú potom, ako získali súhlas príslušného náboženského združenia, ich mená treba oznámiť oddeleniu pre náboženské záležitosti na okresnej alebo vyššej administratívnej úrovni, aby boli zaregistrovaní.

Článok 29: Pri výkone náboženských aktivít a náboženských obradov a pri iných aktivitách, ako napríklad editovaní klasických náboženských diel alebo výskume náboženskej kultúry, náboženský predstavitelia sú chránení zákonom.

#### Oddiel 5: Náboženský majetok

Článok 30: V súlade so zákonom využívaná pôda, budovy, stavby, vybavenie a iný majetok či legálne príjmy náboženských združení a miest náboženských aktivít sú chránené zákonom.

Nijaká organizácia alebo jednotlivец sa nesmie nelegálnym spôsobom zmocniť, vyplieniť, rozdeľovať, ničiť, ilegálne vziať do úschovy, zmraziť, skonfiškovať alebo voľne nakladať s legálnym majetkom náboženských združení a miest náboženských aktivít. Kultúrne pamiatky, ktoré sú majetkom náboženských združení alebo miest náboženských aktivít, sa nesmú ničiť.

Článok 31: O registráciu budov a pôdy využívaných náboženskými združeniami alebo miestami náboženských aktivít treba požiadať oddelenia pre správu budov a pôdy ľudovej vlády na okresnej alebo na vyššej administratívnej úrovni, aby získali doklady o svojich majetkových právach a o práve využívať ich. V prípade, že dôjde k zmenám majetku, je potrebné ich načas ohlásiť a vybaviť formality súvisiace so zmenami.

Pri určení alebo zmenách majetkových práv náboženských združení alebo miest náboženských aktivít si musia oddelenia pre správu pôdy vyžiadať pripomienky oddelenia pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na danej administratívnej úrovni.

Článok 32: Budovy, stavby a príslušné ubytovacie zariadenia, kde žijú náboženský predstavitelia a ktoré patria náboženským združeniam a miestam náboženských aktivít, nesmú byť prevedené na iného vlastníka, založené, alebo použité ako kapitálová investícia.

Článok 33: V prípade, že budovy a stavby patriace náboženským združeniam alebo miestam náboženských aktivít, je potrebné zbúrať alebo premiestniť kvôli mestskému plánovaniu alebo kvôli výstavbe kľúčových stavebných projektov, strana, ktorá zbúranie plánuje, musí tieto záležitosti konzultovať s príslušnými náboženskými

združeniami a miestami náboženských aktivít a musí si vyžiadať pripomienky príslušných oddelení pre náboženské záležitosti. Ak výsledkom týchto všestranných konzultácií je súhlas so zbúraním, strana, ktorá plánuje búranie, musí stavby, ktoré budú zbúrané, znovu postaviť, alebo v súlade s príslušnými štátnymi nariadeniami vyplatiť odškodnenie zodpovedajúce odhadovanej trhovej cene zbúraných budov a stavieb.

Článok 34: Náboženské združenia a miesta náboženských aktivít môžu v súlade so zákonmi vykonávať sociálnu a verejnoprospešnú činnosť. Prostriedky získané takýmto spôsobom ako aj iný legálny príjem musí podliehať finančnej a účtovnej správe. Tieto príjmy možno využiť na činnosti, ktoré sú v súlade s cieľmi náboženských združení a miest náboženských aktivít a so sociálnou a verejnoprospešnou činnosťou.

Článok 35: Náboženské združenia a miesta náboženských aktivít môžu v súlade s relevantnými štátnymi nariadeniami prijímať dary od domácich i zahraničných organizácií a jednotlivcov. Tieto príjmy možno využiť na činnosti, ktoré sú v súlade s cieľmi náboženských združení a miest náboženských aktivít a so sociálnou a verejnoprospešnou činnosťou.

Článok 36: Náboženské združenia a miesta náboženských aktivít musia v praxi uplatňovať štátny systém správy v oblasti financií, účtovníctva a daní. V súlade s príslušnými štátnymi daňovými ustanoveniami sú oslobodené od daní, alebo majú daňové úľavy.

Náboženské združenia a miesta náboženských aktivít musia svoje finančné príjmy a výdavky, ako aj využitie darov oznámiť oddeleniam pre náboženské záležitosti ľudovej vlády na okresnej alebo vyššej administratívnej úrovni. Zároveň musia tieto údaje vhodnou formou zverejniť veriacim.

Článok 37: V prípade, že náboženské združenie a miesto náboženských aktivít príde o registráciu, alebo bude zatvorené, musí sa uskutočniť účtovná likvidácia majetku. Majetok, ktorý po účtovnej likvidácii zostane, je potrebné využiť na činnosti, ktoré sú v súlade s cieľmi náboženských združení a miest náboženských aktivít a so sociálnou a verejnoprospešnou činnosťou.

## Oddiel 6: Právna zodpovednosť

Článok 38: V prípade, že štátni funkcionári pri správe náboženských záležitostí zneužijú svoje právomoci, zanedbávajú svoje povinnosti, presadzujú osobné záujmy, prijímajú úplatky a ich činy majú trestnú povahu, treba preskúmať ich trestnoprávnu zodpovednosť. Ak ich činy nemajú trestnú povahu, treba im v súlade so zákonom udeliť disciplinárne tresty.

Článok 39: Oddelenia pre náboženské záležitosti majú zjednať nápravu

v prípade, ak sú občania nútení vyznávať alebo nevyznávať nejaké náboženstvo, alebo keď sú narušané normálne náboženské aktivity náboženských združení alebo miest náboženských aktivít. V prípade, že dôjde k narušeniu verejného poriadku, treba udeliť poriadkové tresty.

Všetci, ktorí porušia legitímne práva a záujmy náboženských združení a miest náboženských aktivít, v súlade so zákonom majú občianskoprávnu zodpovednosť. V prípade trestných činov treba v súlade so zákonom preskúmať trestnoprávnu zodpovednosť.

Článok 40: V prípade, že je náboženstvo zneužitá na uskutočňovanie nelegálnych aktivít ohrozujúcich štátnu a verejnú bezpečnosť, obmedzujúcich osobné a demokratické práva občanov, ohrozujúcich spoločenský poriadok či súkromný majetok, alebo je zneužitá na inú nelegálnu činnosť a dôjde k trestnému činu, treba v súlade so zákonom preskúmať trestnoprávnu zodpovednosť. V prípade, že nedošlo k trestnému činu, majú relevantné orgány v súlade so zákonom udeliť poriadkové tresty. Ak občanom, právnickým osobám alebo iným organizáciám vznikli škody, musia príslušné strany v súlade so zákonom znášať občianskoprávnu zodpovednosť.

Tam, kde v dôsledku rozsiahlych náboženských aktivít príde k ohrozeniu verejnej bezpečnosti alebo vážnemu narušeniu spoločenského poriadku, je potrebné na mieste okamžite zistiť vinníkov a udeliť tresty v súlade so zákonmi a administratívnymi predpismi týkajúcimi sa združovania, protestných pochodov a demonštrácií. Ak sú za to zodpovedné náboženské združenia, správne orgány zrušia registráciu chrámom a kostolom, ktoré tieto aktivity organizovali.

Ak sa rozsiahle náboženské aktivity uskutočňujú bez oficiálneho súhlasu, musí oddelenie pre náboženské záležitosti nariadiť ich okamžité ukončenie. V prípade, že [z takýchto aktivít] boli získané nelegálne príjmy, tie budú skonfiškované a možno udeliť peňažný trest vo výške jednonásobku až trojnásobku nelegálne získanej sumy. Ak sa rozsiahle náboženské aktivity uskutočňujú bez oficiálneho súhlasu, môžu správne orgány nariadiť, aby príslušné náboženské združenia alebo miesta náboženských aktivít odvolali priamo zodpovedné osoby a nahradili ich inými.

Článok 41: V prípade, že dôjde k niektorej z nižšie uvedených činností, musia oddelenia pre náboženské záležitosti zjednať nápravu. Ak sú tieto činnosti závažnej povahy, správne orgány majú nariadiť, aby príslušné náboženské združenia alebo miesta náboženských aktivít odvolali priamo zodpovedné osoby a nahradili ich inými. Ak sú tieto činnosti veľmi závažnej povahy, správne orgány majú zrušiť registráciu príslušných náboženských združení alebo miest náboženských aktivít. Ich nelegálny majetok bude skonfiškovaný:

1) Ak sa formality súvisiace s registráciou a prípadnými zmenami neuskutočnili v súlade s predpismi.

2) Ak miesta náboženských aktivít porušili článok 18 tohto nariadenia tým, že nevytvorili správny systém alebo ich správny systém nespĺňa príslušné ustanovenia.

3) Ak neboli oznámené vážne udalosti, ktoré sa na mieste náboženských aktivít udiali a vyvolali vážne dôsledky.

4) Ak miesta náboženských aktivít porušili článok 4 tohto nariadenia tým, že nedodržiavali princíp nezávislej samosprávy.

5) Ak v rozpore s príslušnými štátnymi normami prijali dary z domova alebo zo zahraničia.

6) Ak odmietali akceptovať v súlade so zákonmi uskutočňovaný dozor a kontrolu registračných správnych orgánov.

Článok 42: Ak sa v náboženských publikáciách vyskytuje aj obsah, ktorý je v článku 7 tohto nariadenia označený ako zakázaný, majú príslušné správne orgány v súlade so zákonom udeliť zodpovedným organizáciám alebo jednotlivcom disciplinárne tresty. V prípade trestných činov treba v súlade so zákonom preskúmať trestnoprávnu zodpovednosť.

Článok 43: Ak bez oficiálneho súhlasu vznikne miesto náboženských aktivít, prípadne ak miesto náboženských aktivít, ktorého registrácia bola zrušená, pokračuje vo svojej činnosti, alebo bez súhlasu bola založená náboženská vzdelávacia inštitúcia, oddelenia pre náboženské záležitosti majú zakázať ich činnosť a skonfiškovať ilegálne získané prostriedky. Príslušné stavebné úrady v súlade so zákonmi potrestajú osoby zodpovedné za tieto ilegálne budovy a stavby. V prípade, že dôjde k narušeniu verejného poriadku, treba v súlade so zákonom udeliť poriadkové tresty.

Ak združenia, ktoré nemajú status náboženského združenia, alebo miesta, ktoré nie sú miestami náboženských aktivít, prijímajú dary náboženskej povahy, organizujú a uskutočňujú náboženské aktivity, oddelenie pre náboženské záležitosti nariadi okamžité zastavenie týchto činností. Prípadný nelegálny zisk bude skonfiškovaný. V prípade veľmi vážnych okolností možno udeliť peňažný trest vo výške jedno- až trojnásobku nelegálne získanej sumy.

Ak niekto bez povolenia organizuje púte veriacich do zahraničia, oddelenie pre náboženské záležitosti nariadi okamžité zastavenie týchto činností. Prípadný nelegálny zisk bude skonfiškovaný a možno udeliť peňažný trest vo výške jedno- až trojnásobku nelegálne získanej sumy.

Článok 44: Ak dôjde k porušeniu ustanovenia tohto nariadenia o budovaní veľkých náboženských sôch na voľnom priestranstve, musí oddelenie pre náboženské záležitosti nariadiť okamžité zastavenie stavebných prác a určiť dátum, dokedy budú sochy odstránené. Prípadný nelegálny zisk bude skonfiškovaný.

Článok 45: Ak náboženský predstavitelia pri výkone náboženských aktivít porušia zákony, nariadenia alebo ustanovenia, v súlade so zákonom bude voči nim



vyvodená právna zodpovednosť, a okrem toho oddelenie pre náboženské záležitosti navrhne príslušnému náboženskému združeniu, aby danú osobu zbavili náboženských funkcií.

Ak náboženské aktivity usporadúvajú osoby vydávajúce sa za náboženských predstaviteľov, oddelenie pre náboženské záležitosti nariadi okamžité zastavenie takýchto činností. Prípadný nelegálny zisk bude skonfiškovaný. Ak dôjde k narušeniu verejného poriadku, treba v súlade so zákonom udeliť poriadkové tresty.

Článok 46: V prípade odmietnutia konkrétnych administratívnych rozhodnutí oddelenia pre náboženské záležitostí, v súlade so zákonom možno požiadať o opätovné prejednávanie záležitostí. V prípade odmietnutia rozhodnutia takéhoto opätovného prejednávania, možno v súlade so zákonom vzniknúť žalobu na správnom súde.

#### Oddiel 7: Záverečné ustanovenia

Článok 47: Náboženské kontakty medzi vnútrozemím [t. j. ČĽR, čín. *nej-ti* 内地] a zvláštnou administratívnou oblasťou Hongkong, zvláštnou administratívnou oblasťou Macao a územím Tchaj-wann sa majú uskutočňovať v súlade so zákonmi, administratívnym predpismi a relevantnými štátnymi nariadeniami.

Článok 48: Toto nariadenie vstupuje do platnosti dňa 1. marca 2005. V tento deň zároveň stráca platnosť „Nariadenie o správe miest náboženských aktivít“ vyhlásené Štátnym výborom dňa 31. januára 1994.



## BIBLIOGRAFIA

- ACKERLY, John (1993): „Die harte Hand der chinesischen Verwaltung. Die Unterdrückung des tibetischen Buddhismus in den achtziger Jahren.” In: STECKEL, Helmut, ed.: *Tibet – eine Kolonie Chinas. Ein buddhistisches Land sucht die Befreiung*. Hamburg: Olaf Hille Verlag, s. 83-96.
- ADAMS, Brad – SPIEGEL, Mickey – SAUNDERS, Joe (2005): *Devastating Blows. Religious Persecution of Uighurs in Xinjiang*. London – New York: Human Rights Watch.
- ADLER, Joseph A. (2004): „The Qianlong emperor and the Confucian ‘Temple of Culture’ (Wen miao) at Chengde.” In: MILLWARD, James A. – DUNNELL, Ruth W. – ELLIOT, Mark C. – FORÉT, Philippe, eds.: *New Qing Imperial History. The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*. London – New York: RoutledgeCurzon, s. 110-122.
- ANDERSON, Benedict (1991): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Press.
- ANON. (1991): *Defying the Dragon. China and Human Rights in Tibet*. London: Lawasia – Tibet Information Network.
- ANON. (1992): *Komu prinadležit suverenitet nad Tibetom i kak v Tibete obstoit delo s pravami čeloveka*. Peking: Press-kancel'arija gossoveta KNR.
- ANON. (1994a): „Buddhism in Gansu.” *Chinese Sociology and Anthropology*, roč. 26, č. 3, s. 73-90.
- ANON. (1994b): „Lamaism in Gansu.” *Chinese Sociology and Anthropology*, roč. 26, č. 3, s. 49-59.
- ANON. (1996): *Cutting off the Serpent's Head. Tightening Control in Tibet, 1994-1995*. New York – London: Human Rights Watch.
- ANON. (1997): *A Poisoned Arrow. The Secret Report of the 10<sup>th</sup> Panchen Lama*. London: Tibet Information Network.
- ANON. (1998): *Cang-čchuan fo-t'iao aj-kuo ču-i t'iao-jü süe-si süan-čchuan cchaj-liao* 藏传佛教爱国主义教育学习宣传材料 (Propagandistické materiály k štúdiu a vzdelávaniu k vlastenectvu v tibetskom buddhizme). Lan-čou: Čung-kung Kan-su šeng wej tchung-čan pu – Kan-su šeng cung-t'iao š'-wu t'ü.
- ANON. (1999a): *Relative Freedom? Tibetan Buddhism and Religious Policy in Kandze, Sichuan, 1987-1999*. London: Tibet Information Network.
- ANON. (1999b): *A Sea of Bitterness: Patriotic Education in Qinghai Monasteries*. London: Tibet Information Network.

- ANON. (1999c): *Regulations of the Republic of China Concerning Rule over Tibet (1912-1949)*. Peking: Wu-čou čchuan-po čchu-pan-še.
- ANON. (2001): *News Review. Reports from Tibet, 2000*. London: Tibet Information Network.
- ANON. (2002a): *Čchüan-kuo cung-t'iao sing-čeng fa-kuej kuej-čang chuej-pien* 全国宗教行政法规规章汇编 (Zbierka celoštátnych administratívnych nariadení a noriem týkajúcich sa náboženstva). Peking: Cung-t'iao wen-chua čchu-pan-še.
- ANON. (2002b): *Čung-kuo kung-čchan-tang kuan-jü min-cu wen-tchi te t'i-pen kuan-tien che čeng-cche* 中国共产党关于民族问题的基本观点和政策 (Zásadné stanoviská a politika Komunistickej strany Číny v národnostnej problematike). Peking: Min-cu čchu-pan-še.
- ANON. (2002c): *News Review. Reports from Tibet, 2001*. London: Tibet Information Network.
- ANON. (2004a): *Sin š'-čchi cung-t'iao kung-cuo wen-sien süan-pien* 新时期宗教工作文献选编 (Výber dokumentov o náboženskej práci v novom období). Peking: Cung-t'iao wen-chua čchu-pan-še.
- ANON. (2004b): *When the Sky Fell to Earth. The New Crackdown on Buddhism in Tibet*. Washington – Amsterdam – Berlin: International Campaign for Tibet.
- ASHIWA, Yoshiko – WANK, David L. (2006): „The Politics of Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China.” *The Journal of Asian Studies*, roč. 65, č. 2, s. 337-359.
- BAGDO (1999): *Peklo na zemi*. Praha: DharmaGaia.
- BARNETT, Robert (2006): „Beyond the Collaborator-Martyr Model: Strategies of Compliance, Opportunism, and Opposition within Tibet.” In: SAUTMAN, Barry – DREYER, June Teufel, eds.: *Contemporary Tibet. Politics, Development, and Society in a Disputed Region*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, s. 25-66.
- BAYS, Daniel H. (2004): „A Tradition of State Dominance.” In: KINDOPP, Jason – HAMRIN, Carol Lee, eds.: *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*. Washington: Brookings Institution Press, s. 25-39.
- BENARD, Elizabeth (2004): „The Qianlong emperor and Tibetan Buddhism.” In: MILLWARD, James A. – DUNNELL, Ruth W. – ELLIOT, Mark C. – FORÊT, Philippe, eds.: *New Qing Imperial History. The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*. London – New York: RoutledgeCurzon, s. 123-135.
- BENICKÁ, Jana (2006): „Postavenie buddhizmu v cisárskej Číne (6.-13. storočie).” In: SLOBODNÍK, Martin – KOVÁCS, Attila, ed.: *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*. Bratislava: Chronos, s. 193-205.
- BEER, Robert (2005): *Symboly tibetského buddhismu*. Praha: BB/art.

- BĚLKA, Luboš (2001): *Tibetský buddhismus v Burjatsku*. Brno: Masarykova univerzita.
- BĚLKA, Luboš (1999-2000): „Burjatští ‘převtělenci‘ (chubilgani).” *Hieron*, roč. 4-5, s. 3-11.
- BĚLKA, Luboš (2004): „Náboženská politika ve vztahu k tibetskému buddhismu v Rusku.” *Studia Orientalia Slovaca*, roč. 3, č. 1, s. 73-89.
- BĚLKA, Luboš (2006): „Burjatský buddhismus a Rusko: Inštituce bandido chambolamy a chubilgánů.” In: SLOBODNÍK, Martin – KOVÁCS, Attila, ed.: *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*. Bratislava: Chronos, s. 251-267.
- BĚLKA, Luboš (2007): „Inštituce mongolského (chalšského) bogdgegéna: Náboženství a politika ve Vnitřní Asii na prahu 21. století.” In: BUBÍK, Tomáš, ed.: *Náboženství a politika*. Pardubice: Univerzita Pardubice.
- BIRNBAUM, Raoul (2003): „Buddhist China at the Century’s Turn.” In: OVERMYER, Daniel L., ed.: *Religion in China Today*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 122-144.
- BLONDEAU, Anne-Marie – BUFFETRILLE, Katia (2002): *Le Tibet est-il chinois?* Paris: A. Michel.
- BRUCE, Steven (2003): *Politics & Religion*. Cambridge: Polity Press.
- BUSH, Richard C., Jr. (1970): *Religion in Communist China*. Nashville: Abingdon Press.
- CARRASCO, Pedro (1959): *Land and Polity in Tibet*. Seattle: University of Washington Press.
- CCH’-WANG, Ľün-mej 次旺俊美 (2001): *Si-cang cung-t’iao jü še-chuej fa-čan kuan-si jen-t’iou* 西藏宗教与社会发展关系研究 (Výskum vzťahov medzi tibetským náboženstvom a spoločenským vývojom). Lhasa: Si-cang žen-min čchu-pan-še.
- CCHAJ, Č’-čchun 蔡志纯 – CHUANG, Chao 黄颢 (2000): *Chuo-fo čuan-s’* 活佛转世 (Znovuzrodenie tulkuov). Peking: Chua-wen čchu-pan-še.
- CONNER, Victoria – BARNETT, Robert (1997): *Leaders in Tibet. A Directory*. London: Tibet Information Network.
- Constitution of the People’s Republic of China* (2004). Peking: China Legal Publishing House.
- CRAIGOVÁ, Mary (1999): *Krvavé slzy. Čínská okupace Tibetu 1951-1991*. Praha: DharmaGaia.
- ČA-ČA 扎扎 (2000): *La-pu-leng s’ chuo-fo š’-si* 拉卜楞寺活佛世系 (Genealógie tulkuov kláštoru Labrang). Lan-čou: Kan-su min-cu čchu-pan-še.
- ČANG, Jü-sin 张羽新 (1988): *Čching čeng-fu jü lama-t’iao* 清政府与喇嘛教 (Čchingská vláda a lamaizmus). Lhasa: Si-cang žen-min čchu-pan-še.

- ČANG, Jü-sin 张羽新, ed. (2002): *Čching-čchao č' cang tien-čang jen-tiou* 清朝治藏典章研究 (Výskum nariadení čchingskej dynastie o vládnutí v Tibete). Peking: Čung-kuo cang-süe čchu-pan-še.
- ČANG, Pao-chaj 张宝海 – SÜ, Feng 徐峰 (2002): „Nan-t'ing kuo-min čeng-fu (1927-1937) cung-t'iao fa-kuej pching-si 南京国民政府 (1927-1937) 宗教法规评析 (Analýza zákonov a nariadení o náboženstve nanťingskej národnej vlády, 1927-1937).” *Cung-t'iao* 宗教, č. 1, s. 123-127.
- ČANG, Šuang-č' 张双志 (2003): „Nan-t'ing kuo-min čeng-fu š' -čchi te min-cu s' -siang che min-cu čeng-cche 南京国民政府时期的民族思想和民族政策 (Názory na národnostnú otázku a národnostná politika v období nanťingskej národnej vlády).” *Čung-kuo cang-süe* 中国藏学, č. 4, s. 46-53.
- ČCHEN, Ťin-lung 陈金龙 (2002): „Lun 1958-1960 nien Čung-kuo cung-t'iao č' -tu te min-ču kaj-ke 论 1958-1960 年中国宗教制度的民主改革 (O demokratickej reforme čínskeho náboženského systému v rokoch 1958-1960).” *Š' -t'ie cung-t'iao jen-tiou* 世界宗教研究, č. 3, s. 23-31.
- DABRINGHAUS, Sabine (1997): „Chinese Emperors and Tibetan Monks: Religion as an Instrument of Rule.” In: DABRINGHAUS, Sabine – PTAK, Roderich – TESCHKE, Richard, eds.: *China and her Neighbours. Borders, Visions of the Other, Foreign Policy 10th to 19th Century*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, s. 119-134.
- DAIBER, Karl-Fritz – KÖNIG, Wiebke – KÖNIG, Mathias, Hrsg. (2007): *Religion and Politics in the People's Republic of China*. Würzburg: Ergon-Verlag.
- DALAI LAMA (1962): *Mein Leben und mein Volk*. München: Knaur.
- DAWA NORBU (2001): *China's Tibet Policy*. Richmond: Curzon Press.
- DAWA NORBU (2006): „Economic Policy and Practice in Contemporary Tibet.” In: SAUTMAN, Barry – DREYER, June Teufel, eds.: *Contemporary Tibet. Politics, Development, and Society in a Disputed Region*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, s. 152-165.
- DEAN, Kenneth (1989): „Revival of Religious Practices in Fujian: A Case Study.” In: PAS, Julian F., ed.: *The Turning of the Tide. Religion in China Today*. Hong Kong: Oxford University Press, s. 51-78.
- DE GROOT, J. J. M. (1903): *Sectarianism and Religious Persecution in China*. Amsterdam: Johannes Müller.
- DE-LE-KE 德勒革 (1998): *Nej meng-ku la-ma t'iao š' -t'ie* 内蒙古喇嘛教史 (Dejiny lamaizmu vo Vnútorom Mongolsku). Chöch-chot: Nej meng-ku žen-min čchu-pan-še.
- DILLON, Michael (2001): *Religious Minorities in China*. London: Minority Rights Group International.

- DREYER, June Teufel (2006): „Economic Development in Tibet under the People’s Republic of China.” In: SAUTMAN, Barry – DREYER, June Teufel, eds.: *Contemporary Tibet. Politics, Development, and Society in a Disputed Region*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, s. 129-151.
- DUARA, Prasenjit (1991): „Knowledge and Power in the Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth-Century China.” *The Journal of Asian Studies*, roč. 50, č. 1, s. 67-83.
- DUARA, Prasenjit (1995): *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. Chicago: University of Chicago Press.
- DUNG-DKAR, blo-bzang ‘phrim-las (1991): *The Merging of Religious and Secular Rule in Tibet*. Peking: Foreign Languages Press.
- DUSSEL, Enrique (2002): „World Religions and Secularization from a Postcolonial and Anti-Eurocentric Perspective.” In: PETERSON, Derek R. – WALHOF, Darren R., eds.: *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick: Rutgers University Press, s. 179-189.
- EPSTEIN, Israel (1983): *Tibet Transformed*. Peking: New World Press.
- EVANS, Carolyn (2002): „Chinese Law and the International Protection of Religious Freedom.” *Journal of Church and State*, roč. 44, č. 4, s. 751-774.
- FARQUHAR, David M. (1978): „Emperor as Bodhisattva in the Governance of the Ch’ing Dynasty.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, roč. 38, č. 1, s. 5-34.
- FÖLDESI, Tamás (1996): „The Main Problems of Religious Freedom in Eastern Europe.” In: VAN DER VYVER, Johan D. – WITTE, John, Jr., eds.: *Religious Human Rights in Global Perspective. Legal Perspective*. The Hague – Boston – London: Martinus Nijhoff Publishers, s. 243-262.
- GOLDSTEIN, Melvyn C. (1989): *A History of Modern Tibet, 1913-1951. The Demise of the Lamaist State*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- GOLDSTEIN, Melvyn C. (1997): *The Snow Lion and the Dragon. China, Tibet, and the Dalai Lama*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- GOLDSTEIN, Melvyn C. (1998a): „Introduction.” In: GOLDSTEIN, Melvyn C. – KAPSTEIN, Matthew T., eds.: *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, s. 1-14.
- GOLDSTEIN, Melvyn C. (1998b): „The Revival of Monastic Life in Drepung Monastery.” In: GOLDSTEIN, Melvyn C. – KAPSTEIN, Matthew T., eds.: *Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, s. 15-52.
- GOOSSAERT, Vincent (2006): „1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?” *The Journal of Asian Studies*, roč. 65, č. 2, s. 307-336.

- GRUNFELD, A. Tom (2006): „Tibet and the United States.” In: SAUTMAN, Barry – DREYER, June Teufel, eds.: *Contemporary Tibet. Politics, Development, and Society in a Disputed Region*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, s. 319-349.
- HAMRIN, Carol Lee, (2004): „Advancing Religious Freedom in a Global China: Conclusions.” In: KINDOPP, Jason – HAMRIN, Carol Lee, eds.: *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*. Washington: Brookings Institution Press, s. 165-185.
- HARRIS, Clare (1999): *In the Image of Tibet. Tibetan Painting after 1959*. London: Reaktion Books.
- HARRIS, Ian C. (2001): „Buddhism and Politics in Asia: the Textual and Historical Roots.” In: HARRIS, Ian C., ed.: *Buddhism and Politics in Twentieth Century Asia*. London: Continuum Publishers, s. 1-25.
- HAYNES, Jeff (1997): „Religion, Secularisation and Politics: a Postmodern Conspectus.” *Third World Quarterly*, roč. 18, č. 4, s. 709-728.
- HUCKER, Charles O. (1985): *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- HUBINA, Miloš (2006): „Wat, sangha a král: sociálno-politická úloha mníšskej obce v Thajsku.” In: SLOBODNÍK, Martin – KOVÁCS, Attila, ed.: *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*. Bratislava: Chronos, s. 167-191.
- CHAN, Kim-kwong (1992): „A Chinese Perspective on the Interpretation of the Chinese Government’s Religious Policy.” In: HUNTER, Alan – RIMMINGTON, Don, eds.: *All under Heaven. Chinese Tradition and Christian Life in the People’s Republic of China*. Kampen: Vitgeversmaatschappij J. H. Kok.
- CHAN, Kim-kwong – CARLSON, Eric B. (2004): *Religious Freedom in China: Policy, Administration, and Regulation. A Research Handbook*. Santa Barbara – Hong Kong: Institute for the Study of American Religion – Hong Kong Institute for Culture, Commerce and Religion.
- CHAN, Kim-kwong – HUNTER, Alan (1994): „Religion and Society in Mainland China in the 1990s.” *Issues & Studies*, roč. 30, č. 8, s. 52-68.
- CHAN, Kim-kwong – HUNTER, Alan (1995): „New Light on Religious Policy in the PRC.” *Issues & Studies*, roč. 31, č. 2, s. 21-36.
- CHAN, Wing-tsit (1955): *Religiöses Leben im heutigen China*. München: Otto Wilhelm Barth-Verlag.
- CHANG, Maria Hsia (2004): *Falun Gong. The End of Days*. New Heaven – London: Yale University Press.
- CHAU, Adam Yuet (2006): *Miraculous Response. Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press.
- CHE, Chu-šeng 何虎生 (2004): *Čung-kuo kung-čchan-tang te cung-t’iao čeng-cche*



- jen-tiou* 中国共产党的宗教政策研究 (Výskum náboženskej politiky Komunistickej strany Číny). Peking: Cung-t'iao wen-chua čchu-pan-še.
- CHE, Kuang-chu 何广沪 (2006): *Cung-t'iao jü tang-taj Čung-kuo še-chuej* 宗教与当代中国社会 (Náboženstvo a súčasná čínska spoločnosť). Peking: Čung-kuo žen-min ta-süe čchu-pan-še.
- CHEN, Nancy N. (2003): „Healing Sects and Anti-Cult Campaigns.” In: OVERMYER, Daniel L., ed.: *Religion in China Today*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 199-214.
- JAGCHID, Sechin (1976): „The Manchu-Ch'ing Policy Toward Mongolian Religion.” In: HEISSIG, Walter, ed.: *Tractata Altaica*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, s. 301-319.
- JUERGENSMEYER, Mark (1993): *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- JING, Wei (1989): *100 Questions about Tibet*. Beijing: Beijing Review Press.
- JÜ, Pen-jüan 于本源 (1999): *Čching wang-čchao te cung-t'iao čeng-cche* 清王朝的宗教政策 (Náboženská politika dynastie Čching). Peking: Čung-kuo še-chuej kche-süe čchu-pan-še.
- KAPSTEIN, Matthew T. (2004): „A Thorn in the Dragon's Side. Tibetan Buddhist Culture in China.” In: ROSSABI, Morris, ed.: *Governing China's Multiethnic Frontiers*. Seattle – London: University of Washington Press, s. 230-269.
- KARMAY, Samten G. (1994): „Mountain Cults and National Identity in Tibet.” In: BARNETT, Robert – AKINER, Shirin, eds.: *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst & Company, s. 112-120.
- KIENZLER, Klaus (1996): *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*. München: C. H. Beck.
- KINDOPP, Jason (2004): „Policy Dilemmas in China's Church-State Relations: An Introduction.” In: KINDOPP, Jason – HAMRIN, Carol Lee, eds.: *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*. Washington: Brookings Institution Press, s. 1-22.
- KINDOPP, Jason – HAMRIN, Carol Lee, eds. (2004): *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*. Washington: Brookings Institution Press.
- KMEĽ, Norbert (2000): *Postavenie cirkví na Slovensku 1948-1951*. Bratislava: Veda.
- KOL. (1991): *Religion in China – 100 Questions and Answers*. Peking: New Star Publishers.
- KOL. (1995): *Čung-kung Si-cang tang š' ta-š' ti 1949-1994* 中共西藏党史大事记 1949-1994 (Chronológia významných udalostí v dejinách Komunistickej strany Číny v Tibete 1949-1994). Lhasa: Si-cang žen-min čchu-pan-še.

- KOL. (1996): *Lexikon východní moudrosti. Buddhismus, hinduismus, taoismus, zen.* Olomouc: Votobia.
- KOL. (1997): *Freedom of Religious Belief in China.* Peking: Information office of the State Council
- KOL. (1999): *Kan-nan cang-cu c'-č' čou č'* 甘南藏族自治州志 (Anály Tibetského autonómneho kraja Kan-nan). Peking: Min-cu čchu-pan-še.
- KOLÁS, Āshild (1996): „Tibetan Nationalism: The Politics of Religion.” *Journal of Peace Research*, roč. 33, č. 1, s. 51-66.
- KOLÁS, Āshild – THOWSEN, Monika P. (2005): *On the Margins of Tibet: Cultural Survival on the Sino-Tibetan Frontier.* Seattle: University of Washington Press.
- KOLMAŠ, Josef (1994): *The Ambans and Assistant Ambans of Tibet (A Chronological Study).* Praha: The Oriental Institute.
- KOLMAŠ, Josef (1995): *Buddhistická svatá pisma.* Praha: Práh.
- KRAUSE, Carsten (2005): „Interdependenz zwischen Staat und Buddhismus in der Volksrepublik China.” *China heute*, roč. 24, č. 6, s. 222-233.
- KUANG, Haolin (1991): „On the Temple Economy of Tibetan Areas in Modern Times.” *Social Sciences in China*, roč. 12, č. 3, s. 123-155.
- KUNG, Süe-ceng 龚学增, ed. (1998): *Tang-taj Čung-kuo min-cu cung-t'iao wen-tchi jen-t'iou* 当代中国民族宗教问题研究 (Výskum náboženskej a národnostnej otázky v súčasnej Číne). Peking: Čung-kung čung-jang tang-siao čchu-pan-še.
- KUNG, Süe-ceng 龚学增, ed. (2000): *Cung-t'iao wen-tchi. Kan-pu tu-pen* 宗教问题. 干部读本 (Náboženská otázka. Čítanka pre kádre). Peking: Čung-kung čung-jang tang-siao čchu-pan-še.
- KUNG, Süe-ceng 龚学增 (2003): *Še-chuej-ču-i jü cung-t'iao* 社会主义与宗教 (Socializmus a náboženstvo). Peking: Cung-t'iao wen-chua čchu-pan-še.
- KUZNETSOV, Viacheslav (2001): „Policy Toward Religion in China.” *Far Eastern Affairs*, roč. 28, č. 1, s. 80-96.
- LALIBERTÉ, André (2004): *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan: 1989-2003.* London – New York: RoutledgeCurzon.
- LAMBERT, Anthony P. B. (1992): „Post-Tiananmen Chinese Communist Party Religious Policy.” *Religion, State & Society*, roč. 20, č. 3-4, s. 391-397.
- LAMBERT, Tony (2001): „The Present Religious Policy of the Chinese Communist Party.” *Religion, State & Society*, roč. 29, č. 2, s. 121-29.
- LESSING, Ferdinand (1942): *Yung-ho-kung: An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking with Notes on Lamaist Mythology and Cult.* Štokholm: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

- LEI, Sin-chung 雷新鸿, ed. (2000): *Čching-chaj šeng č' – cung-t'iao č'* 青海省志 – 宗教志 (Anály provincie Čching-chaj – oddiel náboženstvo). Si-an: Si-an čchu-pan-še.
- LI, An-che (1994): *History of Tibetan Religion. A Study in the Field*. Peking: New World Press.
- LI, Narangoa (1998): *Japanische Religionspolitik in der Mongolei 1932-1945*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- LI, Te-ču 李德洙 (2003): *Si-cang č'-š't'ien-ming tu-pen* 西藏知识简明读本 (Stručná čítanka poznatok o Tibete). Peking: Chua-wen čchu-pan-še.
- LIANG, Nai-ming, ed. (1964): *Tibetan Source Book*. Hongkong: Union Research Institute.
- LIAO, Zugui – ZHANG, Shuhua (1999): *Peaceful Liberation of Tibet*. Peking: China Intercontinental Press.
- LIN, Ťin-tung 林錦東, ed. (1958): *Čung-kuo fo-t'iao fa-ling chuej-pien* 中國佛教法令彙編 (Zbierka zákonov a nariadení o čínskom buddhizme). Tchaj-čung: Kuo-t'i fo-t'iao wen-chua čchu-pan-še.
- LIU, Peng (1996): „Church and State Relations in China: characteristics and trends.” *Journal of Contemporary China*, roč. 5, č. 11, s. 69-76.
- LIU, Peng (2004): „Unreconciled Differences: The Staying Power of Religion.” In: KINDOPP, Jason – HAMRIN, Carol Lee, eds.: *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*. Washington: Brookings Institution Press, s. 149-164.
- LUO, Fa-si 罗发西 *et al.* (1982): *La-pu-leng s' kaj-kchuang* 拉卜楞寺概况 (Stručné pojednanie o kláštore Labrang). Che-cuo: Wen-š' c'-liao jen-t'iou wej-jüan-chuej.
- LUO, Kuang-wu 落广武, ed. (2001): *Sin Čung-kuo cung-t'iao kung-cuo ta-š' kaj-lan* 新中国宗教工作大事概览 (Prehľad významných udalostí v náboženskej práci v novej Číne). Peking: Chua-wen čchu-pan-še.
- LUO, Li 罗莉 (2004): *S'-miao ting-t'i lun* 寺庙经济论 (O kláštornej ekonomike). Peking: Cung-t'iao wen-chua čchu-pan-še.
- LUO, Zhufeng, ed. (1991): *Religion under Socialism in China*. Armonk: M. E. Sharpe.
- LUŽNÝ, Dušan (1999): *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- LUŽNÝ, Dušan (2000): *Zelení bódhisattvové. Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*. Brno: Masarykova univerzita.
- LUŽNÝ, Dušan (2005): „Stará a nová témata sociologie náboženství.” In: LUŽNÝ, Dušan, ed.: *Řád a moc*. Brno: Masarykova univerzita, s. 9-32.

- MACINNIS, Donald E. (1972): *Religious Policy and Practice in Communist China. A Documentary History*. London – Sydney: Hodder and Stoughton.
- MACINNIS, Donald E. (1989): *Religion in China Today: Policy and Practice*. Maryknoll: Orbis Books.
- MADSEN, Richard (2003): „Catholic Revival during the Reform Era.” In: OVERMYER, Daniel L., ed.: *Religion in China Today*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 162-181.
- MALEK, Roman (1988): „Der traditionelle chinesische Staat und die Religion(en).” In: MALEK, Roman – PRAWDZIK, Werner, Hrsg.: *Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen*. Nettetal: Steyler Verlag, s. 31-53.
- MALEK, Roman (1996): *Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas*. Freiburg: Herder.
- MALEK, Roman (1997): „Religion – Ideologie – Kultur. Bemerkungen zum Religionsverständnis im traditionellen und heutigen China.” In: WIELAND, Georg, Hrsg.: *Religion als Gegenstand der Philosophie*. Paderborn: Schöningh 1997, s. 11-47.
- MALEK, Roman (2005): „Neue Religionsvorschriften und keine religionspolitische Wende.” *China heute*, roč. 24, č. 1-2, s. 2-5.
- MALEK, Roman (2006a): „Religionspolitik und harmonische Gesellschaft: Maßnahmen, Pläne und Befürchtungen.” *China heute*, roč. 25, č. 1-2, s. 2-5.
- MALEK, Roman (2006b): „Sino-vatikanische Beziehungen. Pingpong und Karussell von Aktionen und Reaktionen.” *China heute*, roč. 25, č. 3, s. 82-90.
- MALEK, Roman (2007): „Die Quadratur des Kreises. Zum *status quo* der chinesischen Religionspolitik und der vatikanischen Kirchenpolitik.” *China heute*, roč. 26, č. 1-2, s. 6-13.
- MAO, Ce-tung (1953): *Vybrané spisy (svazek 1)*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- MAO, Ce-tung (1956): *Vybrané spisy (zväzok 4)*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo politickej literatúry.
- MAO, Ce-tung 毛泽东 (2001): *Mao Ce-tung Si-cang kung-cuo wen-süan* 毛泽东西藏工作文选 (Vybrané spisy Mao Ce-tunga o práci v Tibete). Peking: Čung-kuo cang-süe čchu-pan-še.
- MEDHURST, K. (1981): „Religion and Politics. A Typology.” *The Scottish Journal of Religious Studies*, roč. 2, č. 1, s. 115-133.
- MICHAEL, FRANZ (1982): *Rule by Incarnation: Tibetan Buddhism and Its Role in Society and State*. Boulder: Westview Press.
- MILLER, Robert James (1959): *Monasteries and Culture in Inner Mongolia*.

- Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- NIETUPSKI, Paul Kocot (1999): *Labrang. A Tibetan Buddhist Monastery at the Crossroads of Four Civilizations*. Ithaca: Snow Lion Publications.
- NORRIS, Pippa – INGLEHART, Ronald (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- OBUCHOVÁ, Ľubica (2006): „Velká čínská rodina. Říše středu, barbaři a ti druzí.“ In: OBUCHOVÁ, Ľubica – CHARVÁT, Petr, ed.: *Stát a státnost ve starém Orientu*. Praha: Česká orientalistická společnost, s. 150-191.
- OLIVOVÁ, Lucie (2003): „Tibetan Temples in Forbidden City (An Architectural Introduction).“ *Archiv orientální*, roč. 71, č. 3, s. 409-432.
- PALDĀN GJACCHO – CCHERING ŠÁKJA (1998): *Oheň pod sněhem*. Praha: Volvox Globator.
- PAS, Julian F. (1989): „Revival of Temple Worship and Popular Religious Traditions.“ In: PAS, Julian F., ed.: *The Turning of the Tide. Religion in China Today*. Hong Kong: Oxford University Press, s. 158-209.
- PEŠEK, Jan – BARNOVSKÝ, Michal (1997): *Štátna moc a cirkvi na Slovensku 1948-1953*. Bratislava: Veda.
- PEŠEK, Jan – BARNOVSKÝ, Michal (1999): *Pod kuratelou štátnej moci. Cirkvi na Slovensku v rokoch 1953-1970*. Bratislava: Veda.
- PETECH, Luciano (1983): „Tibetan Relations with Sung China and with the Mongols.“ In: ROSSABI, Morris, ed.: *China among Equals. The Middle Kingdom and its Neighbors, 10<sup>th</sup>-14<sup>th</sup> Centuries*. Berkeley: University of California Press, s.173-203.
- PETERSON, Derek R. – WALHOF, Darren R. (2002): „Rethinking Religion.“ In: PETERSON, Derek R. – WALHOF, Darren R., eds.: *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick: Rutgers University Press, s. 1-16.
- PHUNTSOG WANGYAL (1975): „The Influence of Religion on Tibetan Politics.“ *The Tibet Journal*, roč. 1, č. 1, s. 78-86.
- PHUNTSOG WANGYAL (1987): „Chinas Angst vor der Wahrheit. Ein Bericht von der zweiten Delegation des Dalai Lama 1980.“ In: LUDWIG, Klemens, Hrsg.: *Tibet - Traum oder Trauma?* Wien – Göttingen: Pogrom, s. 29-71.
- POTTER, Pitman O. (2003): „Belief in Control: Regulation of Religion in China.“ In: OVERMYER, Daniel L., ed.: *Religion in China Today*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 11-31.
- POWERS, John (2004): *History as Propaganda. Tibetan Exiles versus the People's Republic of China*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- RAHUL, Ram (1969): „The Role of Lamas in Central Asian Politics.“ *Central Asiatic*

- Journal*, roč. 12, č. 3, s. 209-227.
- RICHARDSON, Hugh E. (1962): *Tibet and its History*. London: Oxford University Press.
- ROBERTSON, Roland (2003): „Religion und Politik im globalen Kontext der Gegenwart.“ In: MINKENBERG, Michael – WILLEMS, Ulrich, Hrsg.: *Politik und Religion*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, s. 581-594.
- SAGASTER, Klaus (1975): „Die Institution der Dalai Lamas und das Verhältnis zwischen Religion und Politik in Tibet.“ In: THIEL, Franz Josef – DOUTRELOUX, Albert, Hrsg.: *Heil und Macht. Approches du sacré*. St. Augustin: Anthropos-Institut, s. 120-38.
- SAGASTER, Klaus (1999): „Identität im Tibetischen Buddhismus.“ In: GEPHART, Werner – WALDENFELS, Hans, Hrsg.: *Religion und Identität: im Horizont des Pluralismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 170-191.
- SAMUEL, Geoffrey (1993): *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Washington – London: Smithsonian Institution Press.
- SAUTMAN, Barry (1999): „The Tibet Issue in Post-Summit Sino-American Relations.“ *Pacific Affairs*, roč. 72, č. 1, s. 7-21.
- SAUTMAN, Barry – DREYER, June Teufel, eds. (2006): *Contemporary Tibet. Politics, Development, and Society in a Disputed Region*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe.
- SCHWARTZ, Ronald D. (1994): *Circle of Protest: Political Ritual in Tibetan Uprising*. London: Hurst & Company.
- SIMONS, Lewis S. (2002): „Tibetans. Moving Forward Holding On.“ *National Geographic*, roč. 20, č. 4, s. 2-37.
- SLOBODNÍK, Martin (1999): „Čínska ľudová republika – národnostné zloženie a národnostná politika.“ *Medzinárodné otázky*, roč. 8, č. 3, s. 81-96.
- SLOBODNÍK, Martin (2002a): „Obnova náboženského života v tibetskom kláštore Labrang.“ *Religio*, roč. 10, č. 1, s. 67-84.
- SLOBODNÍK, Martin (2002b): „Konštitutívne prvky identity Tibeťanov v okrajových oblastiach – na príklade regiónu Amdo.“ *Český lid – Etnologický časopis*, roč. 89, č. 4, s. 351-361.
- SLOBODNÍK, Martin (2004): „Tibet v americkej zahraničnej politike.“ *Nový Orient*, roč. 59, č. 2, s. 4-7.
- SLOBODNÍK, Martin (2006): „Inthronisierung des 7. Gungthang.“ *China heute*, roč. 25, č. 4-5, s. 131-132.
- SLOBODNÍK, Martin – BĚLKA, Luboš (2001-2002): „Vplyv turizmu na tibetské kláštory – príklad Labrang.“ *Hieron*, roč. 6, s. 24-33.
- SMITH, Warren W., Jr. (1996a): *Tibetan Nation: A History of Tibetan Nationalism and*

- Sino-Tibetan Relations*. Boulder: Westview Press.
- SMITH, Warren W., Jr. (1996b): „The Nationalities Policy of the Chinese Communist Party and the Socialist Transformation of Tibet.” In: BARNETT, Robert – AKINER, Shirin, eds.: *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst & Company, s. 51-75.
- SNELGROVE, David – RICHARDSON, Hugh (1968): *A Cultural and Political History of Tibet*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- SPENCE, Jonathan D. (1990): *The Search for Modern China*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- SPIEGEL, Mickey (1997): *China: State Control of Religion*. New York – Washington: Human Rights Watch.
- SPIEGEL, Mickey (2004): „Control and Containment in the Reform Era.” In: KINDOPP, Jason – HAMRIN, Carol Lee, eds.: *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*. Washington: Brookings Institution Press, s. 40-57.
- STODDARD, Heather (1994): „Tibetan Publications and National Identity.” In: BARNETT, Robert – AKINER, Shirin, eds.: *Resistance and Reform in Tibet*. London: Hurst & Company, s. 121-156.
- SU, Fa-siang 苏发祥 (2001): *Čching-taj č' Cang čeng-cche jen-tiou* 清代治藏政策研究 (Výskum politiky dynastie Čching voči Tibetu). Peking: Min-cu čchu-pan-še.
- SUN, Chung-nien 孙宏年 (2002): „Kuo-min cchan-čeng-chuej jü kuo-min čeng-fu te č' cang čeng-cche 国民参政会与国民政府的治藏政策 (Tibetská politika národného zhromaždenia a národnej vlády).” *Čung-kuo pien-tiang š'-ti jen-tiou* 中国边疆史地研究, roč. 12, č. 3, s. 41-51.
- ŠINDELÁŘ, Pavel (2006): „Ohrožení mandátu nebes: vztah čínského státu k náboženskému hnutí Fa-lun-kung ve světle jeho historických analogií.” In: SLOBODNÍK, Martin – KOVÁCS, Attila, ed.: *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*. Bratislava: Chronos, s. 231-250.
- TÄNDZIN GJAMCCHO (1992): *Svoboda v exilu*. Praha: Práh.
- TRÁVNÍČEK, Zdeněk (2006): „Angažování buddhističtí mniši na Srí Lance – od nibbány k politice.” In: SLOBODNÍK, Martin – KOVÁCS, Attila, ed.: *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*. Bratislava: Chronos, s. 143-165.
- TSERING SHAKYA (1999): *The Dragon in the Land of Snows: A History of Modern Tibet since 1947*. London: Pimlico.
- TUTTLE, Gray (2005): *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*. New York: Columbia University Press.
- ŤIANG, Pching 江平 et al. (1996): *Si-cang te cung-t'iao che Čung-kuo kung-čchan-tang*

- te cung-t'iao čeng-cche* 西藏的宗教和中国共产党的宗教政策 (Tibetské náboženstvo a náboženská politika Komunistické strany Číny). Peking: Čung-kuo cang-süe čchu-pan-še.
- WANG, Cuo-an 王作安 (2002): *Čung-kuo te cung-t'iao wen-tchi che cung-t'iao čeng-cche* 中国的宗教问题和宗教政策 (Náboženská otázka a náboženská politika v Číně). Peking: Cung-t'iao wen-chua čchu-pan-še.
- WANG, Furen – SUO, Wenqing (1984): *Highlights of Tibetan History*. Peking: New World Press.
- WANG, Jün-feng (1997): *Chuo-fo te š'-t'ie* 活佛的世界 (Svet tulkua). Peking: Min-cu čchu-pan-še.
- WANG, Xiangyun (2000): „The Qing Court's Tibet Connection: Lcang skya Rol pa'i rdo rje and the Qianlong Emperor.” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, roč. 60, č. 1, s. 125-163.
- WELCH, Holmes (1961): „Buddhism under the Communists.” *China Quarterly*, č. 6, s. 1-14.
- WELCH, Holmes (1968): *The Buddhist Revival in China*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- WELCH, Holmes (1972): *Buddhism under Mao*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- WELLER, Robert P. (2004): „Worship, Teachings, and State Power in China and Taiwan.” In: KIRBY, William C., ed.: *Realms of Freedom in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, s. 285-314.
- WENZEL-TEUBER, Katharina (1997): „Religionsverständnis und Religionspolitik in der Volksrepublik China. Aktuelle Tendenzen.” In: HAMMER, Christina – FÜHRER, Bernard, Hrsg.: *Tradition und Moderne. Religion, Philosophie und Literatur in China*. Dortmund: Projekt Verlag, s. 223-238.
- WILLEMS, Ulrich – MINKENBERG, Michael (2003): „Politik und Religion im Übergang – Tendenzen und Forschungsfragen am Beginn des 21. Jahrhunderts.” In: MINKENBERG, Michael – WILLEMS, Ulrich, Hrsg.: *Politik und Religion*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, s. 13-41.
- WOODHEAD, H. G. W., ed. (1939): *The China Yearbook 1939*. Šanghaj: The North-China Daily News Herald.
- WU, Shu-hui (1995): *Die Eroberung von Qinghai unter Berücksichtigung von Tibet und Khams 1717-1727*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- WYLIE, Turrell V. (1987): „Reincarnation: A Political Innovation in Tibetan Buddhism.” In: LIGETI, Louis, ed.: *Proceedings of the Csoma de Kőrös Memorial Symposium*. Budapešť: Akadémiai Kiadó, s. 579-586.
- XU, Guangqiu (1997): „The United States and the Tibet Issue.” *Asian Survey*, roč. 37,



č. 11, s. 1062-1077.

- XU, Mingxu – YUAN, Feng (2006): „The Tibet Question: A New Cold War.” In: SAUTMAN, Barry – DREYER, June Teufel, eds.: *Contemporary Tibet. Politics, Development, and Society in a Disputed Region*. Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, s. 305-318.
- YAMAMOTO, Tatsuro – YAMAMOTO, Sumiko (1953): „The Anti-Christian Movement in China, 1922-1927.” *The Far Eastern Quarterly*, roč. 12, č. 2, s. 133-147.
- YAN, Hao (2000): „Tibetan Population in China: Myths and Facts Re-examined.” *Asian Ethnicity*, roč. 1, č. 1, s. 11-36.
- YANG, Ching-kun (1961): *Religion in Chinese Society. A Study of Contemporary Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- YU, Anthony C. (2004): *State and Religion in China. Historical and Textual Perspectives*. Chicago: Open Court Publishing.
- ZHE, Ji (2004): „Buddhism and the State: A New Relationship.” *China Perspectives*, č. 55, s. 2-10.
- ZÜRCHER, Erik (1959a): *The Buddhist Conquest of China*, 2 vols. Leiden: Brill.
- ZÜRCHER, Erik (1959b): „Zum Verhältnis von Kirche und Staat in China während der Frühzeit des Buddhismus.” *Saeculum*, Vol. 10, No. 1, 73-81.



## MAO AND BUDDHA – RELIGIOUS POLICY TOWARDS TIBETAN BUDDHISM IN CHINA

### SUMMARY

The publication deals with the issue of religious policy presenting a detailed analysis of how the relationship between religion and politics in China evolved. It focuses on the situation of Tibetan Buddhist community in China, as the political measures adopted in relation to this distinctive religious tradition has posed a particular challenge to the Chinese secular state due to the fact that the religion has traditionally been closely interrelated with politics in Tibet. The publication offers a broad and in-depth analysis of the state authorities approaches in historical context, highlighting the post-1949 developments.

The introducing chapter discusses the relationship between the state and religion in Asia against the backdrop of the European idea of secularization and separation between church and state as promoted by the Enlightenment. It also deals with the birth of religious nationalism and fundamentalism in Asia in response to the spread of the Western idea of secular nationalism combined with liberal democracy. The author mentions the various patterns of state – church relationship as defined by K. Medhurst and their relevance to the situation in China. This chapter also discusses the state of research of religious policy in China and the research methods adopted. The research dwells on two closely interrelated issues: first, a detailed analysis of the various laws, regulations and official policy documents promulgated by the state and Party authorities which address the issue of religious policy towards Tibetan Buddhism. The normative aspect of the religious policy has been studied and analyzed using primary sources written in Chinese and Tibetan languages representing the official positions (laws, regulations, policy statements etc.). The research on the normative level of the religious policy functioning was supplemented by a focus on the practical implementation of these regulations and laws which enabled the author to analyze both the religious policy's theory and praxis in China. In years 2000-2006 the author repeatedly conducted field research mainly in the area around the Labrang Tashikhyil (*bla brang bkra shis 'khyil*) monastery in the Gansu Province 甘肃省 (Xiahe township 夏河县). As the Labrang monastery is currently the largest Tibetan Buddhist monastery in China, its experience with the implementation of the religious policy

of Chinese authorities at the local level is of a representative character. This part of research work included empirical field research using qualitative methods (participant observation, interviewing).

As the research was primarily focused on the problem of continuity/discontinuity of the Chinese policy towards Tibetan Buddhism during the Qing 清 Dynasty, the Republican period (1912-1949) and the post-1949 situation, the second and third chapters provide a necessary historical background on this issue. The author first discusses the role of religion in the traditional Tibetan polity, in Tibetan characterized as “having two (powers): religious and political” (Tib. *chos srid gnyis ldan*) which reflected the fact, that between 1642 and 1951 the supreme political and religious powers rested with the successive reincarnations of the Dalai Lama. In the traditional Tibet, monasteries and high incarnations (Tib. *sprul sku*) hold considerable chunks of land and the population subordinated to a monastery had to pay taxes that represented the main source of income. On the other hand, the Imperial Chinese state was characterized by the official support for the orthodox Confucianism, embodied by the ritual role of the Son of Heaven, i.e. the Chinese Emperor. Other religious traditions, namely Buddhism and Daoism, were traditionally perceived as potential sources of social unrest and the Imperial bureaucracy strived to control and supervise the activities of clergy and laity. Because of ideological, political and economic reasons especially the Chinese Buddhists repeatedly encountered state-sponsored religious persecutions. The Manchu-Chinese Qing Dynasty (1644–1911) was involved in both Tibetan political and religious affairs. The Qing Imperial government issued a number of decrees and regulations with the aim to regulate the status and powers of religious institutions and dignitaries. After 1949 some of these measures and regulations adopted by the Imperial bureaucracy have also been repeatedly referred to by the government of the People’s Republic as an important element of its Tibet policy (namely the system of identification of the successive reincarnations of the Dalai Lama and the Panchen Lama, so-called “drawing lots from a gold urn”). The role of Tibetan Buddhism in the Qing policy towards Inner Asia was not limited to Tibet proper as the Qing emperors also used Tibetan religion as a tool of their policy towards Mongolia. Moreover, some Qing emperors – especially Qianlong 乾隆 (r. 1736–1796) – had shown deep personal interest in Tibetan Buddhist teachings and the presence of high-ranking Tibetan lamas as well as the exposure to Tibetan culture had also its bearing on the art at the Qing court.

The period following the foundation of the Republic of China in 1912 was characterized by a negative approach towards religion culminating in the antireligious and anti-Christian campaigns in the 1920s. Especially after the May Fourth Movement of 1919 that promoted program for the modernization of Chinese

society under the slogans of democracy and science, the two notions representing in the eyes of Chinese intellectuals progressive aspects of Western civilization, the traditional Chinese religions became the target of harsh criticism and refusal. In the eyes of young intelligentsia they stood for a relict from the past, an obstacle to modernization, an antithesis of rational and scientific way of thinking. This negative approach towards the religion was adopted also by Guomintang 國民黨. In 1928 and 1929 representatives of the left wing of Guomintang launched a vigorous campaign against religion and “superstition”. The aim of the religious policy of the Guomintang government was to strengthen the state’s administrative control of religious groups, while the authorities attempted to distinguish between various local deities from the pantheon of folk religion labeled as “superstitions” which should be eliminated and those religious traditions (Buddhism, Taoism, Confucianism, Christianity) which should be preserved and protected. This administrative control of religion entailed the approval of a number of regulations and rules, some of which were specifically tailored to Tibetan Buddhism (e. g. rules for the identification and enthronement of Tibetan incarnations). Political instability and the weak authority of central government prevented the full implementation of these regulations and due to the *de facto* independent status of Central Tibet in the years 1912–1950 Tibetan Buddhist monasteries were not subordinated to the jurisdiction of the Guomintang government.

The post-1949 situation is analyzed in great detail. The author discusses the approach of the state authorities to Tibetan Buddhism in comparative perspective with the status of Chinese Buddhists in order to illustrate the similarities and differences in the state authorities approach towards various religious groups. First it discusses the shaping of religious policy by the Chinese Communist Party in the 1930s and 1940s. By quoting the most important official documents (e.g. Common Program approved in 1949, Chinese Constitution adopted in 1954, 17-Point Agreement signed in 1951) it illustrates the legal and political guarantees relevant to Tibetan Buddhism as stipulated by socialist authorities. The institutional foundations of the religious policy (Religious Affairs Bureau and Chinese Buddhist Association) are also dealt with. The so-called Democratic Reform of the Religious System (Chin. *zongjiao zhidu minzhu gaige* 宗教制度民主改革) launched as of 1958 in the peripheral Tibetan areas (Amdo, Kham) and in spring 1959 in Central Tibet has dramatically affected the religious life of Tibetans and the economical basis of the monasteries. The drastic reduction of monastic community and the partial closure of the monasteries (as documented for instance in the secret report submitted by the 10<sup>th</sup> Panchen Lama in May 1962) represented a first blow by the state authorities to Tibetan Buddhism. The short relaxation of religious policy in Tibet (and, generally, in China) after the

corrections in the years 1961-62 turned to be just a short interlude before the ill-famed Cultural Revolution that broke out in 1966 resulting in the complete destruction of religious life and religious institutions in Tibet.

The final part of the monograph deals with the development of religious policy towards Tibetan Buddhism since the late 1970s, i.e. during the period of opening and economic reforms. The religious policy towards Tibetan Buddhism in the post-Mao period could be divided into two periods: the 1980s and the 1990s. The publication firstly discusses the legal guarantees stipulated by the Constitution of the PRC adopted in 1982 and then goes on describing the qualitative and quantitative characteristics of the massive religious revival started in Tibetan areas after 1979. The revival of Buddhism in Tibet led to the anti-Chinese riots in Lhasa in 1987-1989 after which monasteries and monks were identified as sources of political dissent by the Chinese authorities. The new policy towards religions in general, which attempted to subordinate religious life to the “rule by law” and Party leadership, came to the forefront in 1991 and brought about the tightening of religious life also in Tibet. The Chinese religious policy in Tibetan areas has been focused on the political campaigning (under the slogan “love the motherland and love the religion”), strengthening the administrative grip on the monasteries through the newly established Monastery Management Committees, downsizing the monastic communities, supervising the process of identification and enthronement of new incarnations (the issues surrounding the recognition of a new Buddhist reincarnation in Tibet were highlighted in 1995 when the choice of the 11<sup>th</sup> Panchen Lama stirred up a controversy between the Dalai Lama and the Chinese government). The author discusses the impact of these measures on Tibetan Buddhist monastic communities and illustrates some controversies between the state authorities and religious circles. As of late 1980s the economic arguments have played a significant role in the official discourse on the limits of religious freedom in Tibet. According to the authorities Tibetan Buddhist monasteries should provide services and establish subsistence production units, which would finance their religious activities and sustain monastic communities. Economic activities hamper the internal life of Buddhist institutions – scarce resources limit the scope of religious life, while the impact of tourism presents a challenge to some monasteries.

During the 1990s the Party and government authorities have successfully carried out the administrative, legal and organizational measures which have strengthened the state apparatus grip over the Tibetan Buddhist monasteries but failed to solve major problems of religious work in Tibet such as the role and influence of the Dalai Lama or the size of monastic communities. Political campaigns and the lip-service monks and nuns have paid to Party and State did not undermine their traditional loyalty to the

Dalai Lama. The divergent Chinese and Tibetan perceptions of the role of religion, religious institutions and religious figures in society have led and will inevitably lead to further confrontations and conflicts which will impede the overall Chinese policy on Tibet of which the religious policy constitutes only a small, though very important part. As was the case in the then Communist countries in Central and Eastern Europe, religions in China are considered “necessary evils” that could not be eradicated by force but rather have to be tolerated and should adapt to socialism. According to some Chinese authors the government’s re-think in religious policy is only a matter of time and opportunity as religion is a relatively easy area in which to make adjustments. The example of Tibetan Buddhism – as in the case of Islam and Uighurs – shows that religious policy is a complex issue involving sensitive question of ethnic identity, territorial integrity, adequate and sustainable economic policy; any predictions should be therefore formulated with great caution and relevant to particular religion. The research uncovered a certain degree of voluntarism in the implementation of religious policy in post-Mao period as some of the restrictions (size of the monastic community etc.) are not adhered to. In conclusion the continuity of the relations between state and religion in China, one of the main issues raised by the monograph, is discussed including the possible scenarios on how the role of religious groups in Chinese society with special reference to Tibetan Buddhist community might evolve. It also deals with the issue of the religious freedom in China’s foreign relations (especially with the U.S.).

The detailed analysis of the development of religious policy towards Tibetan Buddhism in China since 1949 made it possible to suggest a more precise chronology reflecting both the shifts in its theoretical framework and practical implementations: a) 1950-1958: relatively tolerant religious policy, respecting the specific status of Tibet in the PRC; b) 1958-1959: “democratic reform of the religious system”, vast destruction of the institutionalized forms of religion in Tibet; c) 1960-1963: partial liberalization of religious policy; d) 1964-1976: gradual uprooting of Tibetan Buddhism in both its institutional and individual form; e) 1977-1989: revitalization of Buddhism in Tibet, return to relatively tolerant policy, limited interference by the state authorities; f) after 1990: intensifying state interference with the internal life of Buddhist monasteries (e. g. by way of political campaigns), more restrictive implementation of religious policy.

The author concludes that the revival of religious life in Tibetan areas has reached a certain limit. The future will show whether it will be possible within the revitalization process to reconcile two entirely different sets of interests: on the one hand the desire by the Chinese authorities to administratively control the internal life of the Buddhist monasteries; on the other hand the endeavor by the Tibetan monks

and laypeople to proceed further with the revival of the monastic communities aimed at reestablishing them in their traditional role, which encompassed not only religious authority but also political and economic power. The two trends are contradictory: for Tibetans the alternative of a limited revival is unacceptable in the same measure as the Chinese balk at the vision of the gradual resurrection of the traditional role of Tibetan monasteries, represented by the high incarnations, which would lead to the creation of parallel administrative structures independent of the Chinese state.

The publication is supplemented by translations of important post-1979 official documents and regulations on religious policy with specific pertinence to Tibetan Buddhism, namely “Measures for the Management of Buddhist Monasteries in the Gansu Province” (1991); “An Investigation Report on the Situation in the Management of the Labrang Monastery” (1995); selected parts on patriotic education and the identification of incarnations from *Propaganda Materials for Education and Study to Patriotism in Tibetan Buddhism* (1998); and “Regulations on Religious Affairs” (2005).







## MENNÝ REGISTER

**A**

Abachaj 37, 40  
 Agja rinpoče 157  
 Altan-chan 22  
 Ašóka 15  
 Avalókitéšvara, bódhisattva 25, 39, 82, 137

**B**

Benická, Jana 32  
 Bruce, Steven 11  
 Bush, George W. 148

**C**

Casanova, José 12  
 Clinton, Bill 147  
 Congkhapa 30  
 Čagán gegén 73  
 Čang, Ťing-wu 89  
 Čankajšek 49, 152

Čao, Pchu-čchu

100, 106

Čchen, Tu-siou

47

Čchien-lung, cisár

34, 37, 39, 40, 41

Čou, En-laj

68, 87, 88

**D**

dalajlama

17, 19, 22, 23, 24, 25, 37,  
 42, 56, 57, 72, 94, 133,  
 159

3. Sönam Gjamccho

22

5. Ngawang Lozang Gjamcco

22, 37

7. Kalzang Gjamccho

39

13. Thubtän Gjamccho

53, 70, 124

14. Tändzin Gjamccho

25, 58, 72, 73, 76, 77, 78,  
 84, 85, 115, 116, 117,  
 118, 124, 125, 130, 131,  
 132, 133, 134, 135, 136,  
 137, 142, 148, 149, 155,  
 156, 157, 173, 174, 190,  
 191, 193, 194, 196,  
 198, 201, 202, 203,

Duara, Prasenjit

45

- džamjang žäpa  
28, 175  
6. Lobzang Džigme Thubtän  
Čhökji Ňima  
75, 83, 109, 110, 125,  
133, 136, 177, 178, 180,  
183
- džebcündampa chutuchtu  
38, 56
- E**  
Engels, Fridrich  
62
- F**  
Fico, Robert  
146  
Földesi, Tamás  
153
- G**  
Gendün Čhöphel  
30  
Godan  
21  
Goldstein, Melvyn C.  
20, 53  
Goossaert, Vincent  
31  
gungthang  
28  
6. Džigme Tämpä Wangčhug  
83, 109, 110, 125, 130,  
136, 157, 162, 177, 178,  
180
7. Lozang Geleg Tämpä  
Khänčhen  
133  
Gušri chan  
22
- H**  
Hajagríva  
82  
Hrušovský, Pavol  
146
- CH**  
Chomejní, ajatolláh  
15  
Chu, Jao-pang  
108, 116, 178  
Chu, Ťin-tchao  
148, 151, 152  
Chubilaj-čán  
21
- J**  
Jie, Siao-wen  
150  
Juergensmeyer, Mark  
13, 118  
Jung-čeng, cisár  
40
- K**  
karmapa, 17. Ugjän Thinlä Dordže  
131, 132, 157  
Kchang, Jou-wej  
45

- Konfucius  
49
- Kuang-sü, cisár  
45
- L**
- Langdarma  
97
- Lao-c'  
49
- Li, Pcheng  
119
- Li, Ta-čao  
47
- Li, Wej-chan  
90, 99
- Liang, Čchi-čchao  
45
- Lin, Piao  
87, 91, 100
- Liou, Šao-čchi  
66, 87, 91
- Lozang Tändzin  
41
- M**
- Malek, Roman  
102, 159
- Maňžušrí, bóđhisattva  
39
- Mao, Ce-tung  
62, 63, 64, 76, 77, 78, 81,  
86, 87, 89, 90, 91, 93, 99,  
103
- Medhurst, K.  
14, 15
- Meng-c' (Mencius)  
31
- N**
- Nurhači  
37
- P**
- pančhenlama  
17, 25, 37, 56, 57, 72, 159
6. Lozang Paldän Ješe  
40
9. Lozang Thubtän Čhökji  
Ňima  
54
10. Čhökji Gjalčchän  
58, 59, 73, 76, 77, 78, 85,  
86, 87, 89, 90, 91, 92,  
100, 109, 112, 114, 116,  
118, 124, 132, 157, 178,  
179
11. Gendün Čhökji Ňima  
124, 132, 133, 134, 142,  
157, 173
11. Gjalčchän Norbu  
124, 132, 133, 136, 137,  
142, 158, 159
- Phagpa Lodö Gjalčchän  
21
- Powers, John  
11
- R**
- Rolpä Dordže, 2. čangkja chutuchtu  
38, 39, 40
- Russel, Bertrand  
48

**S**

- Sakja-pandita Kunga Gjalccän  
21, 22
- Samuel, Geoffrey  
27
- Songcän Gampo  
25
- Suej, Jang-t'ien, cisár  
32
- Sunjatsen  
47, 49, 52
- Šákjamuni, Buddha  
23, 49, 81, 97, 212
- Šerab Gjamccho  
55, 73, 74, 78, 89, 90, 91
- Šun-č', cisár  
37, 39

**T**

- Teng, Siao-pching  
87, 91, 99
- Thisong Decän  
25
- Tchaj-sü  
46, 69
- Tchaj-wu-ti  
33
- Tchan, S'-tchung  
45
- Tsering Shakya  
108
- Ťiang, Ce-min  
119, 121, 123, 142
- Ťiang, Čching  
91, 100, 103

**V**

- Vadžrapáni, bódhisattva  
39

**W**

- Welch, Holmes  
19, 35, 94
- Wen, Ťia-pao  
146
- Wilson, Bryan R.  
11
- Wu, Ce-tchien, cisárovná  
32
- Wu-cung, cisár  
33
- Wu, Čung-sin  
58
- Wu, Jao-cung  
79
- Wu-ti, cisár  
33

**Y**

- Yang, Ching-kun  
35, 36, 43, 47, 49, 59

**Z**

- Zürcher, Erik  
34



**Martin Slobodník**

**Mao a Buddha: náboženská politika voči tibetskému  
buddhizmu v Číne**

Jazyková redakcia slovenského textu: Viktória Kalafutová

Sadzba: Michal Hatala

Tlač: Fidat, s. r. o., Bratislava

Vychádza v spolupráci Katedry jazykov a kultúr krajín východnej Ázie FF

UK a vydavateľstva CHRONOS

Vo vydavateľstve CHRONOS vychádza ako 39. publikácia

a 5. zväzok edície RELIGIONISTICKÁ KNIŽNICA

Náklad: 400 ks

Vydanie prvé, Bratislava 2007

ISBN 978-80-89027-23-1