

Buddhismus – univerzální náboženství Asie

(doc. PhDr. Luboš Bělka, CSc., Ústav religionistiky FF MU, Brno)

1. Úvod

Buddhismus je jedním z mnoha náboženských proudů, které se vyvíjely v Indii a značné množství ideových základů sdílí s jinými indickými náboženskými tradicemi. Obklopuje ho řada paradoxů. Rozšířený je dnes mezi většinou obyvatelstva Střední, Východní a Jihovýchodní Asie, avšak paradoxně z domovské Indie téměř vymizel. Leckdy se setkáme s poněkud přehnaným názorem, že buddhismus je ateistické náboženství. Tento názor sice přehlíží skutečnost, že v dochovaných výrocích Buddha sám nabádá k uctívání božstev, na straně druhé však skutečně božstva nehrají nijak ústřední roli v jádru Buddhovy nauky.

Buddhismus není jednotným a jediným náboženským systémem, existuje velké množství buddhistických tradic, které se pro vnějšího pozorovatele mohou značně odlišovat. Takové tradice se však často utvářely rozvíjením a prohlubováním některých z velmi rozmanitých myšlenek a prvků přítomných v dochovaných Buddhových rozpravách. Zároveň je buddhismus známý pro svou schopnost přijímat do sebe různé lokální náboženské představy, které proměňuje do podob slučitelných se svými základními náboženskými myšlenkami. Vnitřní pružnost buddhismu a jistá vstřícnost vůči jiným náboženským představám jsou hlavními příčinami oné různorodosti buddhistických nauk, které si ale přes různorodost uchovávají jistý společný základ. Lépe než o buddhismu v jednotném čísle je hovořit o mnoha jednotlivých buddhismech.

2. Buddha

Buddha byl historickou postavou, kterou badatelé dnes datují různě. Nejčastěji se uvádějí jako léta jeho života 563(564)-483(484) před n. l. či 623-543. Jméno pod kterým je dnes známý není jeho vlastním jménem, ale přízviskem. To lze do češtiny dobře přeložit slovem “Probuzený”. Čeština je stejně jako jazyk indických učenců zvaný sanskrt jazykem indoevropské skupiny a to umožňuje nalézat v češtině kořeny slov obdobné oněm indickým. V našem případě “bud” obsažené ve slovech jako “budit”, “budík” atp., odpovídá onomu “bud” ve výrazu Buddha. “Probuzení” je i cílem náboženského usilování buddhistů a tento výraz zřetelně zdůrazňuje, že

tak má stát vlastním úsilím lidského jedince. Jiným výrazem užívaným pro takový cíl je nirvána. Ze sanskrtu lze tento výraz přeložit jako “vyvanutí”. Nějakému konkrétnímu vymezení tohoto stavu za pomoci pozitivních charakteristik se Buddha sám vyhýbal a výrazy charakterizující tento stav jsou povětšinou negativní, tj. vymezují jej jako nepřítomnost či absenci něčeho.

Historický Buddha Šákjamuniho se sám nepovažoval za ustanovitele zcela nové tradice. Buddha sám zmiňuje buddhy (s malým “b” pro odlišení) minulých eónů. Nejstarší známé buddhistické texty ani nijak souvisle nelíčí Buddhův život. Taková souvislá líčení se objevují až v prvním století našeho letopočtu. Zdá se, že události Buddhova života nebyly mezi jeho časově nejbližšími stoupenci až tak ústřední. Texty se soustředí především na jeho nauku (dharmu), a tak přestože i zde začínáme od této postavy, je to dáno tak trochu přizpůsobením se tradici evropské, ve které je například Ježíšův život pro křesťana ústředním tématem.

Budoucí “Probuzený” se narodil v parku nedaleko města Kapilavastu, jehož zbytky se dnes nacházejí na hranici mezi Nepálem a Indií. Toto město bylo i sídlem vládce rodu Šákjů, otce budoucího Buddha jménem Šuddhódana. K rodu Šákjů odkazuje i jedno z častých Buddhových přízvisk znějící Šákjamuni, tedy “Mnich z rodu Šákjů”. Legendární podání líčí nejprve sen jeho budoucí matky jménem Mahámája, ve kterém do ní vstoupil bílý slon, aby poté zázračně porodila v parku Lumbiní svého syna. Ten měl vyjít z jejího pravého boku a ihned po narození učinit sedm kroků. Z jeho stop ihned vyrostlo sedm bílých lotosů. Po narození dostal jméno Siddhárta (“Ten, kdo dosáhnul cíle”).

Princ Siddhárta byl podle legendy vychovávaný v přepychu otcova paláce a vzdělával se v množství věd. Kromě skvělého vzdělání byl obdařený i nesmírnou silou a dovedností. Otec ho držel v zajetí přepychu paláce, neboť se obával věštby, podle které měl jeho syn dojít poznání, kterým povede lidstvo k odpoutání se od strasti. V šestnácti letech se Princ Siddhárta oženil s Jašódharou, která mu později přivedla na svět syna Ráhulu (dosl. “Pouto”), ale čas trávený v radovánkách ho počínal skličovat. Legenda praví, že při cestě mimo královský palác potkal postupně starce věkem chatrného, nemocného ničeného chorobou a potřetí pohřební průvod s mrtvým. Na otázku svému vozatajovi, zdali se toto týká jen oněch jedinců dostal odpověď, že je to údělem každého člověka. Poté potkal potulného poustevníka, ze kterého vyzařoval klid a vyrovnanost. Rozhodl se stát takovým “hledáčem pravdy” (v sanskrtu “šramana”). Ve svých devětadvaceti letech opustil královský palác, odstříhl své vlasy a stal se “tulákem v bezdomoví”.

Cesta ho svedla nejprve ke dvěma prvním učitelům, jimiž byli Áráda Kálama a Udraka Rámaputra. Brzy zvládl jejich nauku, ale odešel nespokojený. Později se věnoval spolu s pěti společníky, žáky Udraky Rámaputry, tvrdé askezi. Toto období svého života má sám Buddha později popisovat i takto: “Chodil jsem k dobytčím stájím, když byli pastevci pryč, živil jsem se výkaly mladých, sajících telat. Jedl jsem také nestrávené zbytky v mých lejnech.” Podle legendy si měl každý den snižovat dávku jídla, až se jeho denní stravou stalo jediné semínko konopí.

Takové způsoby byly v Indii za života Siddhárty běžné. Objevovali se tu potulní hledači pravdy, kteří si ne pouze nějak teoreticky, ale prakticky svým životem hleděli najít nějaký základ svého života, který nepodléhá proměnám. Pro takový základ se objevuje sanskrtský název *átman*, překládaný velmi nepřesně jako “já”. Takový átman měl být odrazem nějakého těžko pojmenovatelného a neměnného kosmického principu, pro který se užívalo názvu *brahma*. Praktickým očištěním od různých proměnlivých nánosů a pošpinění uvnitř člověka mělo dojít také k očištění onoho átmanu, podílu onoho brahma. Tyto spekulace, často ve velmi symbolickém hávu, najdeme v literatuře oné doby, známé jako upanišady.

Obdobné představy byly bezpochyby známé i budoucímu Buddhovi a jeho pěti společníkům. Badatelé se domnívají, že je lze nějak volně vztáhnou ke skupině blízké názorům pozdějších takzvaných džinistů. Ti nazývali podobný princip v člověku, živých tvorech, ale i přírodních předmětech jako skalách a podobně, výrazem dživa (srovnej české “živý”). Tím měl být nějaký základní životní princip v člověku, který však byl nejrůznějším konáním pošpiněn. Základní úsilí následovníků takových tradic tedy směřovalo k očištění onoho dživa. To se mělo uskutečnit takovým praktickým chováním, které nebude dále tento základní životní princip pošpiňovat a i ono pošpinění přiměje s časem opadnout. K tomu vedly jak zásady, které bychom nazvali etickými, tedy nezabíjet i nejnepatrnějšího tvora (džinisté dodnes pijí jen preceděnou vodu, aby ušetřili životy i drobných živočichů okem nepostřehnutelných), tak i zásady týkající upouštění od závislosti běžného života, v případě džinistů často na jídle (například zakladatel džinistů Mahávíra měl zemřít dobrovolným vyhladověním). Patrně odtud vane vítr při askezi budoucího Buddhy.

Přes úctu svých společníků se však budoucí Buddha náhle, asi po šesti letech po odchodu do bezdomoví, rozhodl přestat s askezí. Usedl pod strom a zbožná dívka z nedaleké vesnice přinesla obětovat rýžovou kaši duchu onoho stromu, ochránci koz, aby se jí dostalo dobrého manžela a syna. Pokládala budoucího Buddhu za ono božstvo. Podle jiných legend si rýžovou

kaši asketa vyžebra. Jeho společníci se od něj odvrátili, neboť přerušení askeze považovali za jeho slabost.

Budoucí Buddha však nedlouho poté usedl pod indický fikovník (*Ficus religiosa*) a rozhodl se místo neopustit, dokud nedojde probuzení. Podle legendy ho marně několikrát pokoušel indický ďábel Mára i se svými dcerami Žízni, Mrzutostí a Veselostí či svými vojsky, aby ho odradil od jeho úmyslu. Při jednom takovém pokoušení se budoucí Buddha dotkl prsty země, aby mu svědčila, že se svými (i předchozími) životy blíží probuzení. To je známé jako “gesto dotyku země” a velmi časté je zobrazení Buddhy s tímto gestem.

Během noci, dělené obvykle ve starověkém světě na tzv. “noční hlídky”, prošel již “skorobuddha” čtyřmi meditativními vnory (sanskrtsky dhjána). První z nich je známý jako “odloučení” (tedy od chtivosti a jiných světských špatností), druhý jako “zklidnění”, třetí jako “potlačení” (prudkých hnutí mysli, třeba špatné a dobré nálady) a přešel do čtvrtého, známého jako “zničení” (tedy stav čistého sebeuvědomění a pozornosti). Tak dospěl k probuzení a od této chvíle se zve “Probuzeným”, tedy Buddhou.

Buddha měl posléze váhat s tím, zdali je vůbec možné hlásat a sdělovat učení vedoucí k takovému probuzení. Podle legendy ho přemluvili bohové, ale i tak započal s učením až sedm týdnů po svém probuzení. Ale o jeho nauce bude řeč až v další kapitole.

Nyní trochu přestávky v souvislém vyprávění. Zatímco následující část ze života Buddhy je sice ne zcela, ale poměrně dobře podepřená i dochovanými údajnými výroky Buddy, není tak s touto předešlou částí. Legendární pasáže líčící mládí budoucího Buddhy jsou daleko pozdější. Avšak nechci tvrdit, že jsou nějak liché. Jsou poutavým příběhem, který evidentně čerpá z Buddhových rozprav. Například osud syna z přebohaté rodiny, který spatří starce, nemocného a mrtvého, tak sám Buddha líčí osud jednoho ze svých pozdějších následovníků. Není žádného dokladu, že by se tak stalo přímo jeho osobě, ale z jeho dochovaných výroků je vidno, že tento příklad ze života (byť nemusel být v tak vyhraněné podobě z jeho vlastního) použil pro ilustraci svých myšlenek. Badatelé se domnívají, že otec budoucího Buddhy nebyl až tak královským boháčem, ale jen jakýmsi poddaným správcem malého území závislého na daleko větší říši Magadha. A tak bychom mohli jít v podrobnostech dále. Je dobré rozlišovat na jedné straně pravděpodobnou historickou realitu, ale zároveň nepodceňovat onen pozdější příběh. Je z daného prostředí a obsahuje velmi často zesílené motivy známé z Buddhových rozprav, trocha nadsázky

někdy pouze zdůrazňuje důležité momenty příběhu reálného. A i v případě, že by se zdála neodpovídat myšlenkám Buddhy samotného, ukazuje na jejich porozumění v daném prostředí.

Buddha měl dojít probuzení ve svých pětatřiceti letech. V osmdesáti letech odešel ze světa, podle tradice došel “konečného vyvanutí” (sanskrtsky parinirvána). Doba těchto pětatřiceti let byla naplněná putováním po severní Indii a formulováním nauky nejrozličnějším typům lidí, od podobných “hledáčů pravdy” přes hospodáře, vládce až po ženy. Dochované výroky Buddhy ho líčí jako velmi bystrého pozorovatele, který se snaží vystihnout jádro problémů lidského života, jádro takové, které vede k praktickému překonání lidského utrpení. Přitom dokázal přizpůsobovat slovník svým posluchačům. Jeho výroky netvoří nějakou ucelenou a systematizovanou nauku, snahy jeho učení systematizovat se objevují až po jeho skonu.

Mezi jeho přední žáky patří Šáriputra (“Syn Šárin”) a Maudgaljájana. Tito představují typ “hledáčů pravdy”, kteří si Buddhovu nauku měli rychle osvojit a brzy dojít tzv. arhatství (arhat je doslova “zasloužilý”, má dojít nirvány ihned po své smrti). Šáriputra je známý jako typ učenice, který velmi dobře ovládal nauku spočívající v klasifikaci různých jevů, která se později objevuje v literárním žánru zvaném abhidharma. Maudgaljájana je líčený jako žák s velmi dobře vyvinutým intuitivním náhledem spojeným s meditací. Tito dva bývají velmi často zobrazováni po boku Buddhy. Oba zemřeli krátce před konečným vyvanutím jejich Mistra, patrně byli zavražděni.

Poněkud jiným žákem je Buddhův vlastní bratranec Ánanda. Již jeho jméno, které by se dalo přeložit jako “Radost”, přibližuje něco z jeho charakteru. Po zhruba pětadvacet let byl pobočníkem či jakýmsi osobním sluhou Buddhy. Tuto službu přijal až poté, co ho Buddha ujistil, že mu z toho nebudou plynout žádné zvláštní výhody. Ánanda je líčen často jako ne zrovna nejbystřejší z Buddhových žáků. Zatímco většina předních žáků došla arhatství ještě z a Buddhova života, Ánanda až po učitelově konečném vyvanutí. Představuje však člověka velmi jemného a vřelého. Byl to on, kdo přemluvil Buddhu, aby i ženy mohly být mniškami. Převážná část později zaznamenaných výroků Buddhy (v tzv. “koši súter”, sanskrtsky súpítace, viz níže), má být podle tradice dílem jeho fenomenální paměti.

Buddhovými mecenáši měli být i vládcové jednotlivých států severní Indie. Byl jím i vládce Magadhy Bimbisára. Podle tradice se měl stát laickým vyznavačem Buddhova učení a jedním z prvních mecenášů Buddhových stoupců. Věnoval jim bambusový háj zvaný “Obora veverek” (Véluvanára), ve kterém Buddha sám strávil šest období dešťů v letních měsících.

Buddhistické texty líčí i králův neslavný konec. Krále Bimbisáru jeho vlastní syn Adžátašatru (dosl. “Nenarozený nepřítel”) uvrhnul do vězení poté, co se násilím zmocnil trůnu. Ve vězení Bimbisára zemřel. Adžátašatru se měl později sám stát příznivcem Buddhovým.

Buddhistické texty znají i svého odpadlíka, Buddhova bratrance jménem Dévadatta. Pozdější tradice jej líčí jako rozkolníka, který usiloval o hlavní pozici mezi Buddhovými příznivci. Měl se spráhnout s králem Adžátašatruem a pokoušet se Buddhu zabít. Najatí vrahové se však stali Buddhovými příznivci, omámeného slona Buddha zklidnil a Buddhu nepřipravil o život ani svržený balvan. Takové líčení je však patrně dílem pozdější tradice. V nejstarších textech Buddha jmenuje Dévadattu mezi svými deseti předními žáky. Dévadatta měl požadovat přísnější pravidla pro mnichy. Neměli se podle něj zdržovat ve městech, neměli se účastnit hostin pořádaných jejich příznivci a k oblečení jim měly sloužit jen nalezené hadry, neměli tedy přijímat drahé oděvy od svých příznivců. Toto není příliš v souladu s líčením o jeho vražedných úmyslech. Dévadatta spíše představoval tradici osamělých poustevníků, která v dějinách buddhismu vždy existovala vedle později rozvinuté tradice klášterní, monastické. Zajímavé je i následující svědectví čínského poutníka Fa-Siena ze Severní Indie, okolí města Šrávastí, které pochází z pátého století našeho letopočtu (Fa-Sien, str. 55, překlad J. Kolmaše):

“Dévadatta tam má také několik svých stoupenců, kteří přinášejí oběti třem minulým buddhům, nikoliv však Buddhovi Šákjamunimu.” Zdá se tedy, že ještě téměř tisíc let po odchodu Buddha byla tradice spojená s Dévadattou stále živou.

Události spojené s koncem Buddhova života líčí Maháparinirvānasútra (v pálijštině Maháparinibbānasutta, dosl. “Sútra o konečném vyvanutí”). Buddha byl ke konci svého života sužovaný úplavicí, v tomto roce byli patrně zavražděni i dva jeho přední žáci: Šáriputra a Maudgaljájana. Buddha sám o sobě hovoří: “Starý a vetchý jsem nyní, na konci svého života, osmdesátiletý stařec. Jako provazy drží pohromadě káru, je i mé tělo držené pohromadě provazy.” Po požití vybrané pochoutky, na kterou Buddhu pozval kovář Čunda, se jeho stav prudce zhoršil. Název onoho pokrmu se překládá jako “prasečí pochoutka”, ale jsou i dohady o tom, že to mohlo být jídlo z hub. Buddha dojde se svým pobočníkem Ánandou do Kušinagary, kde se připravuje na “konečné vyvanutí”. Předtím ještě v rozhovoru s Ánandou zmíní čtyři místa, která mají být uctívána. Jsou jimi (1) Buddhovo rodné místo, tedy park Lumbiní na hranicích Nepálu a Indie, (2) místo, kde Buddha došel probuzení, tedy Bódhgaja, (3) místo, kde Buddha

poprvé pronesl svou nauku, tedy Sárnáth, (4) místo, kde Buddha došel konečného vyvanutí, tedy Kušinagara.

Buddha prošel opět čtyřmi stupni meditačního vnoru a vydechl naposled. Jeho poslední slova zněla “usilujte s bdělostí”. Stalo se tak podle tradice v den úplňku lunárního měsíce vaišákha (zhruba duben až květen, pálijsky vésákha), který je dnes svátkem stejného jména, svátkem jak Buddhova narození, tak i jeho odchodu. Oheň na pohřební hranici se nechtěl vznítit, až se poté vzňal sám od sebe. Jeho ostatky rozdělili na osm dílů, aby se o ně podělili vládcové či příslušníci nejrůznějších států a státek tehdejší Severní Indie. Ti pak nad nimi vystavěli pohřební mohyly (stúpa), které měly být předmětem uctívání. Ty se vyvíjely do dnešních různorodých podob stúp (jejíž tvar se v jednotlivých zemích liší), stavby naplněné nesmírným množstvím symbolických významů, počínaje pěti živly, přes model všehomíra, až po symbolicky představenou cestu k probuzení.

3. Nauka

Buddhismus sám sebe nezve náboženstvím (náboženství v dnes užívaném významu je dílem evropského osvícenství), ale dharmou. Toto mnohovýznamové slovo je těžké adekvátně přeložit. Kořen slova dharma je příbuzný našemu slovu držet, odtud pokus indologa V. Miltnera o překlad jako “držmo”. V indických tradicích tak byly zvané jednak předpisy pro jednotlivé vrstvy lidí, tzv. varny, dosl. “barvy”, jimiž jsou varna bráhmanů - obětníků, kšatrijů - válečníků a vládců, vaišjů - hospodářů, rolníků či obchodníků a varna šúdrů - služebníků, ze kterých se daleko později vyvinuly dnešní indické kasty. Takové předpisy zahrnovaly jak pravidla běžného života, tak pravidla jejich náboženského chování. Slovo dharma zde má tedy zřetelný význam zákon, norma či pravda. Buddha navazuje na tuto tradici a svou nauku zve slovem dharma. Snad tím chce říci, že jeho nauka je “pravdivým zákonem” a staví ji tak proti významu tohoto slova v tehdy běžném smyslu. Navíc však slovo dharma označuje vše, co má nějakou společnou charakteristiku, co “drží pohromadě”. Tento další význam slova dharma by se dal přeložit našim slovem “jev”.

Buddhova dharma má mnoho společného s dobovými indickými náboženskými tradicemi. Je to především představa nekonečného cyklu přerodování tzv. “cítících bytostí” (sattva), která se zve samsára. Výstižný, leč na hranici publikovatelnosti se pohybující, je překlad tohoto slova V. Miltnerem (dámy a pánové prominou, Miltner ho sám nepublikoval) jako “souser”. Sloveso

“sarati” znamená v sanskrtu “řinout se”, “proudit” a samsára je buddhisty vnímaná velmi negativně. Představa takového “koloběhu životů” se zdá být běžnou ve spekulacích “hledačů pravdy” Buddhovy doby, nejstarší indická literatura (tzv. védy) ji nezná. Badatelé se domnívají, že může pocházet od původního neindoevropského obyvatelstva Indie.

Druhá představa je spojená se slovem karman (či karma, v indických jazycích je však mužského rodu). Toto slovo znamená “skutek”, “čin” a slovo karman se užívá i v takovémto běžném významu. Nicméně “činy” jsou v náboženském smyslu chápány jako určující pozdější charakter i osudy bytosti. Někdy se hovoří o “karmanovém zákonu”, ale tento výraz buddhisté neužívají, je spíše snahou Evropanů přiblížit význam tohoto slova. Představa je to taková, že náš nynější stav je z valné části způsoben minulými činy (i myšlenkami) celé řady minulých životů, které podle buddhistů “zrají”, až na bytost dopadnou jako “plod”. Avšak pozor, úplný determinismus a z toho plynoucí fatalismus je buddhismu cizí. Člověk má přeci jen prostor pro volbu svého chování, karman ovlivňuje jen jeho současné podmínky. Tato představa “činu” má patrně původ v dávných indických obětních rituálech, kde byl “karmanem” zván “rituální čin”, který vedl k nějakému výsledku, v indických jazycích doslova “plodu”.

Buddha sám poprvé vyslovil svou nauku v Antilopím háji v Sárnáthu. Setkal se zde se svými někdejšími společníky z let, kdy se oddával askezi. Přednesl rozpravu známou jako Dharmáčakrapravatana (Roztočení kola zákona). V této krátké rozpravě adresované asketům ohlašuje tzv. “střední cestu” mezi krajnostmi smyslového potěšení a připoutanosti k sebeumrtvování. Tato cesta, což je důležité, vede podle Buddha ke klidu, k vědění a probuzení. Buddha hledá cestu, která by zbavovala strasti a bylo by omylné považovat buddhistickou nauku za pesimismus, tak, jak se tomu někdy v Evropě dělo. Buddha nauka upozorňuje na pomíjivost a strastnost lidského údělu ne pro utápění se v zoufalství, ale naopak pro překonání strastnosti. Slova jako “spokojenost”, “radost” atp., ta většinou charakterizují stav jedinců pokročilých na Buddhově stezce. Přehnaná askeze je tedy podle Buddha “strastná, neušlechtilá a neprospěšná”.

Buddha v této své první rozpravě dále vyslovil tzv. “čtyři vznešené pravdy”. Indické výrazivo lze v tomto případě chápat různě i jako “čtyři pravdy pro vznešené” či “čtyři pravdy Vznešeného”, ale zůstaňme u nejběžnějšího překladu. Ocitujme zde klíčovou pasáž (podle překladu M. Rozehnal):

“Hle, mnichové, toto je ušlechtilá pravda o strasti: zrození je strastné, stáří je strastné, nemoc je strastná, smrt je strastná, spojení s věcmi nemilými je strastné, odloučení od věcí milých je strastné, slovem: pět skupin lpění je strastných.

Hle, mnichové, toto je ušlechtilá pravda o příčině strasti: je to ona žízeň, jež vede ke znovuzrození, pojí se s radostí a vášní a tu a tam se něčím potěší, totiž žízeň žádosti, žízeň po bytí a žízeň po nebytí.

Hle, mnichové, toto je ušlechtilá pravda o zániku strasti: je to naprosté zničení oné žízně, její odvrhnutí, vzdání se oné žízně, neulpívání na oné žízni.

Hle, mnichové, toto je ušlechtilá pravda o cestě vedoucí k zániku strasti: je to ona ušlechtilá osmidílná stezka: pravé pochopení, pravé rozhodnutí, pravá řeč, pravé jednání, pravé živobytí, pravé snažení, pravá bdělost, pravé soustředění.”

Již při zběžném pohledu zjistíme, že není obvyklým textem, tak, jak jej známe z domácího prostředí. Typické je opakování, které poukazuje na to, že text se učí zpaměti a odříkává. V asijském prostředí nebyvalo tiché čtení textů v soukromí běžným, texty se odříkávají nahlas. Dalším rysem je, že se tu setkáváme s poměrně nejednoznačnými a leckdy metaforickými termíny. Jakoby Buddha chtěl své poznání formulovat hutně a sevřeně, zároveň s tím však musel používat nejednoznačných slov, k jejichž porozumění je třeba dlouhého soustředění a odpovídající životní zkušenosti. Povšimněme si také, že Buddha užívá téměř lékařského postupu ohledání pacienta, diagnózy stanovující příčinu nemoci, návrh léčebné strategie a její aplikaci. Při ohledání konstatuje stav strastnosti (skrt. dukkha) a tento výraz zahrnuje představy “nelehkosti”, “obtíží”, jejichž opakem je “spokojenost”, “vyrovnané potěšení” (skrt. sukha). Příčinu takového strastného stavu pojmenovává slovem “žízeň” (skrt. tršna), které v dalších rozpravách nahrazuje někdy “touha” či “chtivost” (skrt. rāga). Nezdá se, že by tím mínil jakoukoliv emoci, buddhisté přiznávají léčebnou roli “ctnostnému toužení”, které vede ke správnému úsilí, ale jsou to spíše vypjaté emoční stavy vedoucí ke ztrátě sebekontroly. Výraz “žízeň po bytí” snad lze vztáhnout k onomu extrému smyslového potěšení a výraz “žízeň po nebytí” k onomu asketickému umrtvování. Stanovením léčebné strategie je odstranění oné žízně. A aplikací je pak osmidílná stezka, která se ne náhodou počíná “pravým pochopením” či “pochopením pravdy”, toho, jak se záležitosti opravdu mají. Jen z takového pochopení mohou vzejít pravá řeč, pravé jednání atp.

Druhou Buddhovou rozpravou pronesenou na stejném místě a stejným posluchačům je rozprava o “ne-já” (skrt. anátman). V této krátké rozpravě se opět objevují pojmy poněkud

obtížně pochopitelné a nejednoznačné. Prvním z nich je pojem átman, z nedostatku vhodnějšího českého ekvivalentu překládaný jako “já”. Tento pojem již byl zmíněný, dobové spekulace “hledačů pravdy” hovořily o átmanu jako o základním principu člověka, ze kterého vše ostatní vychází. Pro pochopení následující rozpravy je však nutné zmínit, že átman byl chápán i jako “vlastník” či “pán” všeho ostatního v člověku.

Dalšími kategoriemi je tzv. “pět složek” (skrt. pañcaskandha). Těchto pět složek tvoří podle Buddha osobnost člověka a jsou jimi: tělo (rúpa), citění (védana), vnímání (sandžña), tvůrčí představivost (sanskára) a vědomí (vidžžána). Vidíme, že taková velmi opatrná klasifikace jednotlivých složek osobnosti je opět poněkud zvláštní. Jakoby byla vytvořena na základě introspekce, která jen pečlivě zaznamená to, co se jeví být ústředním. Neptá se naopak na vztahy mezi jejími jednotlivými složkami. Nyní můžeme přejít k ústřední pasáži této druhé rozpravy (podle překladu J. Marxe):

“Tělo, mniši, není trvalým Já. Kdyby tělo bylo trvalým Já, nemohlo by toto tělo vést k nemoci. Cožpak se vám splní přání ‘ať je moje tělo takové’ nebo ‘nechť takové moje tělo není’? Jelikož tedy, mniši, tělo není trvalým Já, proto tělo směřuje k nemoci, nelze u těla dosáhnout, aby ‘mé tělo bylo takové’ nebo aby ‘takové moje tělo nebylo’. Podobně nejsou trvalým Já ani citění, vnímání, tvůrčí představivost ani vědomí.

‘Co myslíte, mniši, je toto tělo stálé nebo nestálé?’

‘Nestálé, pane.’

‘Je to, co je nestálé, šťastné nebo strastné?’

‘Strastné, pane’

‘Je potom správné si myslet o tom, co je nestálé, bolestivé a podléhajícím změnám: To je moje, to jsem já, to je moje trvalé Já?’

‘Jistě ne, pane.’

‘Podobně, mniši, jsou nestálé a strastné citění, vnímání, tvůrčí představivost a vědomí.’

Tato rozprava se zdá být v indickém prostředí oné doby velmi originální a zároveň charakteristickou pro způsob Buddhova opatrného a velmi praktického uvažování. Jmenuje jednotlivé složky osobnosti a hledá, zda je v nich Já, tedy něco, co dokáže člověka ovládat, co panuje nad zbytkem osobnosti. V žádné z nich nic takového nenalezne. Zároveň pak jmenuje tzv. “tři znaky” složek těla či obecněji všeho složeného. Těmi jsou “ne-já”, poněkud srozumitelněji by se dalo říci bezpodstatnost (anátman), nestálost (anitja) a strastnost (duhkha). Takto se poněkud

pragmaticky odvrací od některých z dobových spekulací a činí z toho nové poznání. Všechny zmíněné složky člověka jsou neustále v proudu proměn, není v nich nic, co by je ovládalo a neodvratně přispívají ke strastnosti. Buddha později hovoří o tom, že mělo-li by se uvažovat o míře trvalosti jednotlivých složek osobnosti, pak nejtrvalejší z nich by bylo tělo.

4. Vývoj buddhismu

Tradice tvrdí, že se zhruba tři měsíce po Buddhově konečném vyvanutí sešel koncil v Rádžagrze. Předsedal mu Buddhův žák Mahákášjapa a svými otázkami podnítil Buddhovy žáky, aby odříkávali to, co si zapamatovali z Buddhových výroků. Tomu odpovídá i indický název pro “koncil”, který je doslova přeloženo “souzpěv” (sanskrt. sangíti). Vznikly tak soubory, které nebyly ještě zapsané, ale sborově odříkávané. V této době vznikl patrně základ tzv. “koše rozprav” (sútrapitaka) a “koše pravidel disciplíny” (vinajapitaka). O třetím “koši” pozdějších sbírek textů starších buddhistických tradic, abhidharmapitace (Miltner překládá “koš scholastiky”, je především klasifikací a výčtem různých dharem, zde ve významu “jevů”), se badatelé domnívají, že vznikl později.

Zhruba o století později se sešel koncil ve Vaišálí a důvodem jeho svolání mělo být nedodržování kázně některých mnichů z Vaišálí. Ti závěry koncilu nepřijali a došlo tak k prvnímu štěpení.

Třetí koncil svolal buddhistický mecenáš, maghadský vládce Ašóka (268/4-234/2). Dodnes se dochovaly Ašókovy sloupy s nápisy, které nechal vztyčit mj. i na místě narození Buddha v Lumbiní. Ašóka podle legendárního podání po letech krutého válčení konvertoval k buddhismu a stal se jeho mocným podporovatelem. Důvodem svolání koncilu byl názor mnicha Mahádévy, že arhat může mít během spánku poluci, být částečně nevědomý, mít pochybnosti, spoléhat při cestě k nirváně na pomoc jiných a používat zaříkadel (manter). Koncil spory neurovnal a následovníci Mahádévy se začali zvat “velká obec” (mahásanghika) a v kontrastu s nimi si jejich odpůrci říkali “staří” (skrt. sthavira, pálijsky théra).

Čtvrtý koncil se konal na Cejlonu patrně roku 29 př. n. l. a během něj byl zapsán nejstarší dochovaný kánon buddhistických textů. Je známý jako “Pálijský kánon” psaným jazykem zvaným dnes páli či pálijština. V Indii je veliké množství různých jazyků, nářečí a dialektů, badatelé se však neshodnou na tom, jakým jazykem tzv. “pálijština” je. Toto jméno označuje ne jazyk, ale “původní text”, je to tedy “jazyk původních textů”. Podle tradice je jazykem užívaným

na onom prvním koncilu krátce po Buddhově smrti. Někteří badatelé se však domnívají, že je původně směsí různých severoindických dialektů, které si později buddhističtí mniši poměrně volně upravovali. “Pálijský kánon” je dodnes autoritativní sbírkou kanonických textů tzv. théravádských tradic (doslova “starších”) a sestává se z již zmiňovaných “košů”, tedy “koše nauk”, “koše pravidel disciplíny” a “koše scholastiky”. Víme o tom, že v této době již v Indii existovalo množství buddhistických tradic (pozdější buddhistické texty hovoří o osmnácti), které patrně měly své vlastní kánony, ať již ústní či zapsané. Z některých takových jiných kánonů se dochovaly jen útržky (především v Nepálu či Turkestánu), jiné známe jen z překladů čínských či tibetských. Další z nich jsou patrně navždy ztracené po vymizení buddhismu z indického subkontinentu zhruba ve 12. století. Pálijský kánon je tedy sice nejstarší ucelenou sbírkou buddhistických textů, přesto však zapsanou staletí po Buddhovi.

Pro další vývoj buddhismu sehrálo významnou roli hnutí nazývané “mahájána”, tedy “velký vůz”. Dnes se často hovoří o tzv. tradicích “velkého vozu” a “malého vozu” (hínajána). Předně, vůz může znít našim uším poněkud vzdáleně, ale v indických představách představuje “prostředek pohybu po cestě”, tedy jisté způsoby, které nejsou jen naukou, ale praktickou pomůckou k pohybu jedince směrem k probuzení. Výraz “malý vůz” je trochu opovržlivým pojmenováním buddhistických tradic nemahájánských, které jej pro sebe pochopitelně nepoužívají. Mahájánu v době svého nejasného utváření nelze chápat jako tradici nějak zcela oddělenou a jedolitou. Poněkud ucelenějšími se staly v nových oblastech Asie, kam se rozšířily. Často tam vznikla potřeba nějak tyto různorodé nauky alespoň částečně uspořádat. Mahájánu si můžeme tedy představit původně jako jakési neorganizované a vnitřně velmi rozmanité hnutí, které se soustředilo kolem nově vznikajících různorodých textů, jejichž autoritu jiné tradice (tedy hínajánské z hlediska mahájány) neuznávaly. Zdá se, že hnutí to nebylo nijak silně početně zastoupené, avšak dokázalo vyprodukovat velké množství nových textů. Tyto nové texty se stávají předmětem kultu. Někteří badatelé vidí počátky mahájánského hnutí na zmiňovaném třetím koncilu a spojují je s tradicí “velké obce” (mahásághika). Jiní badatelé je kladou zhruba do roku 100 př. n. l., avšak frekventované užití názvu “veliký vůz” se objevuje až kolem 5. století n. l. Jedna z teorií hovoří o tom, že svůj základ má v uctívání stúp (tedy původně oněch pohřebních mohyl), na které navazuje zmíněný kult nových textů.

Zde je třeba poznamenat, že je velmi obtížné nějakým způsobem tyto tradice hodnotit a religionistice to ani nepřísluší. Z hlediska tzv. “hínajánských tradic”, z nichž dnes zdaleka

nejrozšířenější je tradice “starších” vzešlá ze Šrí Lanky (théraváda), jsou pozdější texty neautoritativní. Jejich vlastní kánon autoritativních textů se však téměř uzavřel, přestože lze později pozorovat i jisté možné vlivy onoho hnutí “mahájány” i na tuto tradici “starších”. Z hlediska historického (a blízkému přesné evropské vědě) tak tomu do jisté míry vskutku patrně je, málokterý z badatelů se domnívá, že nové mahájánské texty jsou vskutku pronesené historickým Buddhou, ačkoliv to tyto texty často uvádějí. Na druhé straně však ustnutí u provždy daného souboru textů může být nevýhodou ve smyslu tvůrčího rozvíjení. Z takového pohledu pak vychází ocenění hnutí “velkého vozu”.

Hnutí tzv. mahájány však spolu s novými texty uchovávalo i starší tradici. Jejich novým textům nelze upřít inspiraci v Buddhových výročí, avšak mohly se v nich promítnout i dobové podněty přicházející s novými myšlenkami a důrazy.

Mahájánské texty lze zhruba rozdělit na texty vzývající jednotlivé buddhy či bódhisattvy a texty naukové, přestože většina z nich v sobě tyto dva prvky v sobě spojuje. V oněch prvních se narůstá role množství buddhistických božstev a počet buddhů se značně rozšiřuje. Objevuje se značný důraz na ideál tzv. bódhisattvy. Výraz bódhisattva je tvořený dvěma slovy: bódhi znamená “probuzení” a sattva “cítící bytost”. Je nesnadné tento výraz jednoznačně přeložit. V literatuře se často uvádí, že jde o bytost, která oddálí své probuzení, aby pomáhala ostatním bytostem. To lze sice z některých mahájánských textů vyčíst, ale daleko běžnější je představa bytosti, která buď teprve usiluje o probuzení, avšak motivací není přímo toto vlastní probuzení. Vlastní probuzení je jen podmínkou pro účinnou pomoc ostatním bytostem, což se stává ústředním motivem. Bódhisattvou je i ten, kdo již probuzení dosáhl a takovou pomoc jiným bytostem poskytuje. Z hlediska “velkého vozu” jsou potom “probuzení” tzv. “malého vozu” vedeni především motivací prospěchu pro sebe a taková motivace je považovaná za nižší. To může být i příkladem typicky buddhistického neodmítnutí tradice svých spoluvěrců zcela, pouze snížení jejich významu.

Typickým žánrem mahájánové literatury je tzv. pradžňáparamita, což je přeložitelné jako “dokonalost vědění”. Je celým souborem velkého množství textů, jejichž vznik odhadujeme do doby od 1. století před n. l. až do dob 8. století n. l.. V češtině máme přeložené jen některé krátké, ale v buddhistickém prostředí nesmírně populární texty, jakými jsou tzv. “Sútra srdce” či “Diamantová sútra”.

Buddhisté “velkého vozu” považují pradžňápáramitovou literaturu za pronesenou Buddhou samotným. Obraz jejich Buddha je poněkud odlišný. Je to Buddha, který se volně pohybuje v tisícerých světech, v množství tzv. “buddhovských polích”. Nauku pradžňápáramit sdělil jen pokročilejším bytostem na cestě k probuzení. Pradžňápáramity byly podle tradice všechny pronesené naráz, avšak k lidem se dostaly v různých podobách.

Pro ilustraci a lepší porozumění si uvedeme úryvek z nejkratšího z pradžňápáramitových textů, tzv. “Sútry srdce” (skrt. Hrdajasútra), který snad ukáže, že bez pochopení kontextu, na který text jen velmi jemně odkazuje, se může jevit absurdní a nesmyslnou.

Text začíná formulkou “tuto řeč jsem jednou zaslechl”. Tato formulka se objevuje v textech Pálijského kánonu a chce říci, že je svědectvím nějakých Buddhových rozprav. Poté se objevuje pompézní scéna Buddha na tzv. Supí hoře (na které měl pronést pradžňápáramitové texty) u města Rádžagrhy. Buddha je obklopený nesmírným množstvím mnichů a bódhisattvů. Buddha se pohrouží do hlubokého meditačního vnoru. Náhle se Buddhův žák Šáriputra otáže bódhisattvy Avalókitěšvary, který ztělesňuje soucit, jakpak že se má pěstovat “dokonalé vědění” (tedy pradžňápáramita). Nato bódhisattva Avalókitěšvara ve své odpovědi zmiňuje nám již známých “pět složek” osobnosti:

“A z Buddhovy moci se ctihodný Šáriputra obrátil na mocného bódhisattvu-mahásattvu Avalókitěšvaru s touto řečí: “Jak se těch několik synů vznešeného rodu, kteří touží pěstovat hluboké dokonalé vědění, jak se tomu mají učit?” A mocný bódhisattva-mahásattva Avalókitěšvara promluvil k ctihodnému Šáriputrovi takto: “Šáriputro, těch několik synů a dcer vznešeného rodu, kteří touží pěstovat hluboké dokonalé vědění, ti mají takto dojít k dokonalému náhledu a poté naprosto zřetelně spatřit, že i pět ‘složek osobnosti’ je svou přirozeností prázdných. Tělo je prázdným, prázdnota sama je tělem. Prázdnota sama není něčím jiným než tělo. A také tělo není něčím jiným než prázdnota sama. A podobně jsou i pocitování, vnímání, ‘mentální tvořivost’ a vědomí prázdnými. Šáriputro, takto jsou všechny jevy (dharmy) prázdnou samou. Nemají charakteristik, nerodí se, neustávají, nejsou znečištěné, nejsou zbavené nečistoty, neubývají ani nepřibývají. A tak, Šáriputro, v prázdnotě samé není těla, není pocitování, není vnímání, není ‘mentální tvořivosti’ ani vědomí. Není v ní oka, nosu, ucha, jazyka, těla ani mysli. Není v ní tvaru, zvuku, vůně, chuti ani doteku”, není v ní žádných jevů (dharem).”

Bódhisattva Avalókitéšvara jmenuje postupně další kategorie a všechny je absurdně prohlásí za prázdné. Na konci textu se Buddha zdvihne ze svého meditačního vnoru a pochválí slova Avalókitéšvary.

Tento krátký text říká mnoho v náznacích. Nejprve, uvedením oné formulky na začátku se chce říci, že bude svědectvím z Buddhova života. V textu samotném však nepromlouvá Buddha, ale Avalókitéšvara, Buddha jen jeho slova pochválí. Rozpravu o “dokonalém vědění” tedy nepronáší fyzicky sám Buddha. Avšak první věta našeho úryvku hovoří o tom, že celá rozprava se děje “z Buddhovy moci”. Tím se text přiznává k tomu, že není sice zaznamenaný mezi “historickými” výroky Buddha, ale přesto je svým způsobem Buddhovým vyjádřením. Podruhé, samotná scéna velmi působivě naznačuje, že pronesená slova Avalókitéšvary vycházejí z meditačního vnoru. Buddha v něj pohroužený je pozadím celé rozpravy a celá rozprava se děje z jeho popudu.

Postavy, které se zde objevují nejsou vybrané náhodně. Buddhův žák Šáriputra byl známý svou učeností, kterou představuje především znalost jednotlivých buddhistických kategorií jevů (dharma). Tyto kategorie pak v buddhistické literatuře bývaly později shrnuté v textech tzv. abhidharmy. Šáriputra tak představuje jakousi buddhistickou verzi profesora znalého nejrůznějších pojmů. Naopak Avalókitéšvara je bódhisattva, ideál hnutí mahájány, ztělesňující “soucit k ostatním bytostem”. V této scéně se “profesor” Šáriputra ptá bódhisattvy Avalókitéšvary, ne naopak. Tím se naznačuje, že typ takové “moudrosti” znalé různých pojmů nepostihuje ještě vše. Zároveň však v duchu buddhismu není Šáriputra ztrapněný zcela, jistá důležitost mu zůstává. Je však i vědění vyšší než to jeho. To představuje bódhisattva Avalókitéšvara. Takové vědění pak jmenuje jednotlivé kategorie (tedy je přeci jen dobré je znát), ale tyto pojmy poslouží jen k náhledu, který je nakonec prohlásí za prázdné. Podle tradice je to podobné odložení voru po úspěšném přepravení se přes řeku.

Pradžňápáramitové texty byly a jsou v mahájánských tradicích velmi uctívány. Zároveň obsahují i jádro naukové. Hlavním tématem se stává překonání “označujícího myšlení”, jakéhosi nálepkování, a překonání takového vnímání, které skutečnosti rozděluje, aby je pak třídilo. K tomu slouží především pojem “prázdnoty”.

V souvislosti s pradžňápáramitovou literaturou se objevuje i jméno jednoho z nejoceňovanějších indických myslitelů, Nágardžuny, žijícího někdy v prvním či druhém století n. l. Jeho jméno doslova znamená “Vítěz nad nágy”. Nágové jsou podzemní bytosti žijící

především ve vodě a často způsobují epidemie či jiné pohromy. Nágardžuna měl podle legendy kázat mezi nágy Buddhovu nauku a ti mu poté věnovali úplný soubor pradžňápáramitové literatury. Nágardžuna jej pak vynesl na povrch a odkryl lidem.

Toto líčení by bylo neúplné, kdyby se tu neobjevila zmínka o tradici tantrického buddhismu. Typicky pro indické prostředí, slovo tantra je opět obtížné jednoznačně přeložit. V Indii samotné se objevuje množství různých populárních etymologií tohoto slova. V nejstarší literatuře toto slovo označuje tkalcovský stav, přeneseně potom nějakou osnovu. Tento výraz se později užívá i pro nauky, které bychom nazvali “lehce světskými”, jakou je například lékařství. Zhruba od počátku n. l. se pak objevují specifické nauky zvané tantry. Jejich původ badatelé hledají daleko v minulosti a spojují je s původním neindoevropským obyvatelstvem Indie. První buddhistické tantry se objevují kolem 2. století n. l., avšak až osmé století přináší všeobecnou popularitu a rozšíření tantrických nauk v Indii, včetně těch buddhistických.

Evropští badatelé měli v minulosti tendenci hledat nějaký “původní” a “čistý” buddhismus. Z tohoto pohledu plynul jistý nezájem o nauky mahájány. Tantrické nauky už považovali definitivně za naprosto zkaženou tradici onoho původního buddhismu. Současný pohled badatelů je daleko opatrnější. Bylo prokázáno, že nějaký “původní buddhismus” je často jen zbožným přáním badatelů. To, co máme dnes k dispozici, je časově daleko vzdálené Buddhově době. A ony tradice, které pocházejí prokazatelně z doby pozdější, mohou odkrývat či rozvíjet stejně tak Buddhovy záměry, jako to mohou činit tradice distancující se od oněch pozdějších textů. Podobně jsme na tom i v případě buddhistických tanter, které nelze ihned diskvalifikovat pro jejich pozdější původ.

Buddhistické tantrické nauky, tak, jak se nám dochovaly, jsou nesmírně různorodé. Zároveň jsou pro svoji sevřenost, symboliku a požadované skrývání před neinicioványi v danou nauku nesmírně obtížné. Seriózních studií tanter je poměrně málo, proti nim stojí v kontrastu značné množství nepříliš poučené populární literatury.

Počátky buddhistických tanter je možné vidět v odříkávání magických formulí. Ty jsou běžné i v buddhismu tradice “starších” (tedy oné tzv. “hínajány”). Tam se objevují zaříkávání, třeba proti uštknutí hada, známá jako paritta. V mahájánských textech se s časem stále častěji objevují tzv. mantry (populární etymologie je vysvětluje jako “ochrana mysli”). Mantry indolog F. Staal provokativně přirovnává k některým cizím slovům jazyka západních intelektuálů, neboť původně asi nesly význam a spolu s představou o nepřenositelnosti onoho významu na jiná slova

se pak s časem význam ztrácí. Mantra se například objevuje i na konci textu zde citované “Sútry srdce”. Přestože některé z dochovaných tanter jsou v podstatě rituály s jasnými záměry “posílit magickou moc”, zničit nepřítele, svést ženu atp., jiné tantry jsou daleko silněji v buddhistickém tónu, naplněné buddhistickou symbolikou. Tyto představují praktický postup k probuzení za užití nesmírně komplikovaných a velmi symbolických postupů, kterými se například imituje smrt, zároveň však taková smrt představuje zničení ono zmíněného “škatulkujícího vnímání” a užívá i lékařských znalostí k dosažení probuzení. Při nich se často záměrně užívají emoce, buddhisty v jiném kontextu považované za škodlivé. Na Západě tolik populární záliba v sexuálních praktikách spojovaných s tantrami vytváří přehnaný obraz tanter jako převážně zabývajících se sexuální tematikou. Přestože v nich přítomná je, je jenom jedním z nesmírného množství užívaných prostředků, navíc v praxi užívaného daleko cudněji, než by se zdálo z mnoha textů v evropských jazycích.

5. Šíření buddhismu mimo Indii

Je zajímavé sledovat, že mahájánské hnutí indického buddhismu mělo v Indii patrně jen málo následovníků v porovnání se směry tzv. “hínajánskými”. Přesto je tento poměr v zemích mimo Indii, kam se buddhismus rozšířil, právě opačný. Je možné to připsat i tomu, že mahájánské proudy neusilovaly o doslovné výklady textů či rigidní dodržování všech pravidel “mnišské disciplíny”. Tím pružněji reagovaly na potřeby a zvyklosti mnoha specifických prostředí.

Z Indie buddhismus vymizel po 12. století za přispění muslimské invaze ničící buddhistické kláštery. Buddha však našel své následovníky na většině území Asie a v Indii samotné je zařazovaný mezi postavy hinduistického kultu.

a) Šrí Lanka (Cejlon)

Buddhismus na ostrov Šrí Lanku přivedl podle tradice již syn zmiňovaného buddhistického mecenáše Ašóky, jménem Mahinda. Stalo se tak kolem roku 240 před n. l.. Na Šrí Lance proběhl také zmiňovaný koncil, jehož výsledkem bylo zapsání tzv. Pálijského kánonu. Ten je dnes nejstarší ucelenou sbírkou buddhistických textů. Během 5. stol. n. l. vytvořil mnich Buddhaghóša komentář pokoušející se shrnout nauky Pálijského kánonu nazvaný “Cesta k čistotě” (pálijsky Visuddhimagga), dodnes hojně užívaný jako autoritativní výklad. Během pátého století se zde již pevněji zformovala tradice zvaná “théraváda”, tedy doslova “tradice starších”. Až do dvanáctého

století tu vedle domácí tradice théravády existovaly i méně zastoupené formy mahájánského hnutí. Po třináctém století se zároveň s krizí společenského systému postupně ochabuje i role buddhismu. Během 16., 17. a 18. století posílají dokonce pro mnichy z Barmy a Thajska, aby podpořili upadající úroveň buddhismu. V 19. století se zde angažují Evropané a Američané z Theosofické společnosti podporující buddhismus proti křesťanským misionářům. Mniši ze Šrí Lanky v roce 1950 zakládají Světové společenství buddhistů ve snaze spojit vyznavače buddhismu.

b) Střední Asie

Do Střední Asie položené na kdysi frekventované obchodní cestě spojující Indii, Čínu a Persii, se buddhismus šířil z oblastí Kašmíru a Gandhary (zhruba dnešní Afghánistán) od prvního století před n. l. Záhy se tu objevily jak formy mahájánského hnutí, tak tzv. "hínajánský" buddhismus. Z Gandhary, která byla pod vlivem řeckých panovníků do 1. stol. př. n. l., se do této oblasti rozšířil umělecký styl ovlivněný řeckým uměním. Mezi mnoha národy Střední Asie především turkického, hunského a perského původu byl buddhismus rozšířený během prvních staletí n. l. Archologické nálezy z této oblasti zahrnují kromě uměleckých předmětů skvělého stylu i mnoho textů v indických jazycích, ale i překladů do perských jazyků či tureckých. Na počátku 20. století bylo objeveno nesmírné množství textů tohoto druhu v dnes pouštní oáze Tun-chuang na dnešním čínském území, která bývala důležitou zastávkou karavan obchodníků. Kromě buddhistických textů tam byly objeveny texty manichejské, nestoriánské, a také zhruba na 3000 textů tibetských pozdějšího data a zhruba 4000 textů v čínštině. Buddhismus tu koexistoval s manichejstvím i nestoriánským křesťanstvím a definitivně ho vymýtili muslimové ve 13. století.

c) Čína

Čína přišla do styku s buddhismem skrze oblasti Střední Asie během dynastie Chan (25-220 n. l.), která se zmocnila východního okraje Hedvábné stezky. První překlady buddhistických textů vzešly od parthského mnicha An Š'-kao (2. stol. n. l.) Avšak zpočátku byl buddhismus rozšířený mezi jednotlivci především z řad cizinců a obchodníků. Pro čínskou tradiční kulturu byl buddhismus z mnoha důvodů cizí. Nezajímal se o dlouhověkost (tradiční téma čínských spekulací), ženy v něm mají na čínské poměry příliš volné postavení, je těžko spojitelný s rozvinutým kultem předků v Číně. Snad následující úryvek z textu poněkud staršího pomůže

ilustrovat rozpaky, jaké někdy Buddhova nauka v Číně budila (z textu “Vzpomínky na Buddhovu kost” od Chan-jü /768-824/):

„..Buddha se narodil jako barbar, neznal jazyk Říše Středu, jeho oděv byl jiného střihu. Jeho mluvený jazyk ani oděv skrývající tělo nebyly takové, jaké předepsali dávní vládci, nevěděl nic o povinnostech ministra k princovi ani o vztahu syna k otci...”

Avšak postupem času po adaptaci i za pomoci přepisování některých pasáží a použití tradičního čínského výraziva si buddhismus svou cestu v Číně prorazil. Definitivní nabytí vlivu spadá do pátého století a následující doba mezi 5. a 8. stoletím n. l. je dobou rozkvětu buddhismu v Číně a vzniku množství nejrůznějších škol. Na počátku tohoto období se objevují i poetické překlady buddhistických textů Kumáradživy (asi 334-413), jehož otcem byl Ind. Jeho překlady jsou užívané dodnes. Buddhismus v Číně užíval často taoistickou terminologii a to vedlo posléze k ztotožňování těchto náboženských tradic. Objevovaly se spekulace, že Lao-c’ (který položil taoismu základ) žil nějakou dobu svého života v Indii (období spekulací o pobytu Ježíše v Indii z našeho prostředí) atp.. Buddhismus v Číně má řadu specifických rysů, například bódhisattva Avalókitéšvara tu nabyl ženské podoby coby bohyně Kuan-jin, silnou pozici tu měl kult mahájánského buddhy Amitábhy, uctívaného často laiky pro budoucí zrození v jeho západní “čisté zemi”. Místní buddhistické tradice se často soustředily jen kolem jednoho textu a objevil se způsob výuky, který neklade důraz na postupné studium mnoha různých textů, ale na intuitivní pochopení leckdy záhadných pasáží. Jedna z takových tradic, soustředěná kolem textu “Girlanda květů” (skrt. Avatamsakasútra) a známá pod čínským jménem chua-jen, poskytla ideový základ pozdější a asi nejznámější čínské meditativní tradici čchan, v Japonsku známé jako zen. Ta těží i z pradžňápáramitové literatury, v Číně populární ve svých kratších textech, jejíž poselství dovádí někdy až k odmítání spekulací množství buddhistických textů jako “nepotřebného smetí”. Tradice čchanu se odkazuje na zpola mýtického zakladatele Bódhidharmu, který měl tuto tradici do Číny uvést na začátku 6. století. O čchanu je možné hovořit od dob šestého patriarchy jménem Chuej-neng (638-713), který po sporech uvnitř tradice ohledně způsobů postupného či náhlého probuzení vytvořil její jižní větev, tradici, k níž se hlásí dnešní čchan.

Jinou typickou tradicí je škola “čistá země” (čching-tchu) založená především na uctívání buddhy Amitábhy a vycházející z již pevně zakořeněných lidových proudů. Další vlivnou čínskou tradicí byla škola tchien-tchaj (nazvaná podle pohoří, ve kterém žil její zakladatel) se soustředí kolem mahájánského spisu tzv. “Lotosové sútry” (skrt. Saddharmapundarika), líčící

množství buddhovských světů a obsahující důležitou kapitolu uctívající bódhisattvu Avalókitéšvaru.

To jsou také tradice, které se objevují i po 11. století. Tradice čchanu se štěpí do mnoha podškol a kláštery se postupně přesunují z opuštěných míst do městských sídel. V osmnáctém století se objevují pokusy císařů skloubit tibetskou formu buddhismu s čínským a zakládají v Pekingu klášter Jung-cho-kung, v němž se mezi zobrazováními tibetského buddhismu objevují i Konfucius atp.

Čínský buddhismus silně ovlivnil další dálnévýchodní země. Do Koreje se dostal v pátém století a korejský buddhismus byl vždy silně pod čínským kulturním vlivem. Na počátku 20. století buddhismus v Koreji skomíral, ale od konce 2. světové války zažil nebývalý návrat.

d) Japonsko

Do Japonska přichází buddhismus kolem roku 550 skrze Koreu. Spojil se s místním kultem šintó, jehož božstva asistovala buddhistickým. V počátečním období buddhismu v Japonsku se vytvořily školy vykládající jednotlivé texty mahájánského buddhismu. V 8. století se opět projevuje vliv Číny a vzniká tradice tendaj, vycházející z čínského učení tchien-tchaj a soustředící se na "Lotosovou sútru". Druhou tradicí této doby je šingon, která převzala některé prvky tantrismu se silným zaměřením na rituál. V lidovém prostředí se prosadilo, tak, jako v Číně, vzývání buddhy Amitábhy, které mělo dovést věřícího do jeho západní "čisté země".

Další období od 12. století je ve znamení rozkvětu buddhismu. Objevuje se zde čínský čchan, známý v Japonsku jako zen. Vzápětí Japonci vytvářejí množství vlastních tradic. Jednou z nich je rinzai, která se záhy stala oblíbenou mezi samuraji a vedla ke kultu tzv. bušidó, tedy "cestě bojovníka". Jinou z nich je tradice sótó, užívající specifické meditační techniky zazen, chápající i běžnou každodenní činnost jako formu meditace. Zen, tak jako čchan v Číně, silně inspiroval umění a jeho střediska se stala i kulturními a uměleckými centry. Oživení zenu v Japonsku je spojované se 17. stoletím, kdy se objevuje jeho několik nových proudů.

Jiná silná tradice kvetoucí od 12. století vzešla z nových impulsů, kterým se dostalo zlidovělému kultu buddhy Amitábhy. Nejznámější školou je džódó (založil ji Hónen, 1133-1212), který zavrhl všechny ostatní praktiky vyjma vzývání Amitábhova jména. Objevuje se mnoho jiných škol spojených s kultem Amitábhy, škola džódó však nabyla asi největší popularity a přetrvala dodnes.

Ve 13. století se objevuje poměrně militantní škola zakladatele Ničirena, ostře vystupující proti jiným tradicím. Ta vzešla z uctívání Lotosové sútry. Ničiren kromě napadání zenu zavrhl i běžnou praxi vyslovování mantry Amitábhy a nahradil ji formulí “namó mjóhó renge kjó” (vykládaná v tradici zhruba jako “zasvěcuji svůj život mystickému Zákonu Lotosové sútry”). Tato škola se později štěpila a životnou se ukázala tradice zvaná Ničiren šošu (“Pravá škola Ničirena”). Během druhé poloviny 20. století zaznamenala tato poněkud militantní tradice v Japonsku obrovský nárůst laických příznivců.

Od 16. století buddhismus poněkud ustupuje tradici konfucianství i obnovené domácí tradici šintó. Od konce 19. století pak opět začíná posilovat.

e) Jihovýchodní Asie

Oblast jihovýchodní Asie bývala pod kulturním vlivem Indie. Indická kultura se nejprve soustředila v obchodnických centrech a později od 3. století byli vládcové této oblasti často indického původu.

Do Barmy se buddhismus dostal zhruba v 5. století a to převážně v mahájánských formách, ale i tantrických. Ovšem v 11. století se do Barmy dostává Pálijský kánon a král přivádí i několik mnichů ze Šrí Lanky. Vedle této králem podporované tradice se mahájánské proudy udržují do 15. století. Po 15. století je Barma rozdrobená do množství drobnějších království, ale théravádská tradice zde pokračuje. V 18. století je opět sjednocená a v 19. století přejímá král patronát nad buddhistickými kláštery. Koncem 19. století do země vtrhli Britové a v následném hnutí odporu hráli buddhističtí mniši značnou roli. Brzy po odchodu Britů (1948) se v Barmě rozzařila občanská válka ústící v totalitní režim a následné převraty. V Barmě je buddhismus silně zakořeněný. Mniši z klášterů jsou blízko laickému obyvatelstvu, které se z valné většiny stává na nějakou dobu novici a učí se například číst a psát.

V 5. století si buddhismus prorazil cestu i do Thajska a Indočíny. S výjimkou 20. století je zde historie buddhismu obdobná oné v Barmě. Zpočátku se šíří mahájánské směry i tantrismus, avšak od 14. století začíná zcela dominovat théraváda, tradice přivedená ze Šrí Lanky. Buddhistická tradice tu podobně jako v Barmě žije v prostředí kultu duchů stromů a místních božstev. Král je “ochráncem buddhismu” a vskutku i jeho štědrým mecenášem. Buddhismus je v Thajsku státním náboženstvím.

Obdobného charakteru je i buddhismus v Kambodži, od 14. století zde théravádská tradice postupně vytlačuje tantrické formy buddhismu. Objevuje se tu také kult místních božstev, ale spolu s buddhistickými božstvy bývají uctívána i božstva hinduistická, například Šiva.

Narozdíl od těchto zemí se Indonésie, kam se buddhismus rozšířil také v době kolem 5. století, postupně zcela vymanila z indického vlivu a tantrické formy buddhismu rozšířené na Jávě a Sumatře v 15. století zcela ustoupily islámu.

f) Tibet a Mongolsko

Do Tibetu se buddhismus šíří během expanze mladé tibetské říše do Číny a oblastí Hedvábné stezky v 8. století. Přestože je pravděpodobné, že se Tibeťané s buddhismem mohli setkat již dříve, teprve v 8. století tibetský císař Thisong Decän zve indické misionáře a dává postavit první buddhistický klášter. V něm měla proběhnout disputace mezi čínskými a indickými mnichy a indický směr měl podle tradice zvítězit. Král ediktem nařizuje tibetským kněžím a zařikávačům (bönpö), aby se stali buddhistickými mnichy. V prvním tibetském klášteře pak dochází k mohutnému překládání veskrze mahájánských textů do tibetštiny. V 9. století se objevuje další silná vlna překládání převážně indických textů a Tibeťané sestavují sanskrtsko-tibetský slovník sloužící k unifikaci způsobů překládání. Koncem 9. století se však královská dynastie rozpadá a země je rozdrobená. Po zhruba století, o kterém není mnoho informací, přichází nová vlna indických misionářů z Indie na počátku 11. století. Tradice vzešlá ze staršího překládání však pokračuje a především pro odlišení jejich tantrických nauk se zve "starou" (tib. ňingma) oproti tradicím "novým" (tib. sarma). V této době se také objevuje systematizovaná tradice zvaná bön, která považuje za svého zakladatele záhadnou postavu Šenraba Miwo. Ta užívá texty obdobné buddhistickým tradicím a v zásadních záležitostech se dnes od náboženských tradic hlásících se k Buddhovi mnoho neliší.

Několik staletí po 11. století je obdobím usilovného překládání i tvůrčí práce Tibeťanů. Krystalizují tu svébytné tradice buddhismu soustředěné buď kolem vynikajících mistrů či klášterů často sponzorovaných lokálními vládci (tradice sakja, kagjü atp.). Ve 13. století se objevuje specifická tibetská instituce rozpoznávaných převtělců a brzy se rozšiřuje napříč všemi tradicemi. Zhruba ve stejné době jsou vytvořené sbírky buddhistických textů kandžur a tandžur. První z nich má obsahovat především překlady Buddhových výroků a druhý pak jejich výkladů. Dohromady obsahují na 4 500 děl především indického původu, ale i několika textů přeložených

z čínštiny. Narozdíl od mnoha tradic Číny se v Tibetu ustanovuje praxe studia různých typů především mahájánských textů a jednotlivé školy se nesoustředí jen kolem jednoho textu. Za vrchol takového postupného a usilovného studia jsou dnes vesměs shodně považované nauky tantrické. To je i postup, který zdůrazňoval Congkhapa ve 14. století, spolu s důrazem na “klášterní disciplínu” (vinaja). Jeho působení vedlo k ustanovení nového řádu gelugpa (“ctnostná tradice”). V 16. století získává její přední představitel od mongolského vládce Číny titul “dalajlama” (“mistr [, jehož moudrost je jako] oceán”) a předává mu vládu nad Tibetem. Tento titul je zpětně přidělen i dvěma jeho předchůdcům a vznikla tak instituce panovníka-buddhistického mnicha. Tibet sjednocuje v 17. století 5. dalajlama, který se také úspěšně vymaňuje z vlivu mongolských panovníků. Následní dalajlamové bývali předmětem nejrůznějších intrik a i z důvodů vraždy umírali mladí. Na počátku 20. století 13. dalajlama opět zemi sjednotil, avšak po jeho smrti byla kolem roku 1950 země obsazena vojsky čínských komunistů. V roce 1959 mladý 14. dalajlama uprchl ze země po celonárodním povstání a od té doby žije v indickém exilu. Ránu tibetskému buddhismu zasadila kulturní revoluce, ale od 80. let se začíná náboženská politika v Číně uvolňovat, což vede i k obnově klášterů i vzniku klášterů nových. Přes střídavě zasahující represivní režim je tak tibetský buddhismus stále velmi živým.

Do Mongolska se buddhismus poprvé šířil ve 13. století tibetským představitelem školy sakja, jménem Phagpa. Neudržel se však dále než jedno století. Druhá vlna šíření buddhismu přišla v 16. století opět z Tibetu a tentokrát byla daleko úspěšnější. Buddhismus se šířil skrze nejmočnější tibetskou školu gelug a Mongolové převedli do svého jazyka mimo jiné i obě rozsáhlé sbírky buddhistických textů kandžur a tandžur. Mongolským vládcem se podle vzoru Tibetu stal buddhistický mnich, poslední úřadující bogdogen (jak zní jeho titul) zemřel v roce 1924. Dnes žije v Indii jeho tibetské převtělení, které se však vzdalo nároků na dřívější výsady. Mongolové šířili tibetský buddhismus i na sever do Burjatska a Kalmycka, na dnešní území Ruska. Komunistický režim zničil téměř všechny kláštery s výjimkou kláštera Gandan v hlavním městě Mongolska Ulanbátoru. Od devadesátých let 20. století se kláštery obnovují i za přispění tibetských mnichů.

6) Buddhismus na Západě

Buddhismus si našel své následovníky i v prostředí Západu. Vyznavači buddhismu z řad západanů se objevují relativně nedávno vzhledem k dlouhé historii buddhismu, kontakty s buddhismem a znalostí o buddhismu jsou ovšem data staršího.

I v případě kontaktů Evropy s buddhismem lze použít ono obligátní “již staří Řekové”. Výprava Alexandra Makedonského (4. stol. př. n. l.) do Indie měla za následek vznik několika řeckých států, především Baktrie na sever od dnešního Afghánistánu. Ve sbírkách buddhistických textů se dochoval i spis “Otázky Milindovy” (pálijsky Milindapañha), ve kterém na otázky řeckého panovníka Milindy odpovídá učený buddhistický mnich Nágaséna. Ten měl údajně krále Milindu i na buddhismus obrátit. Přesto však v Řecku samotném, přes jistou znalost indického prostředí, nenajdeme nikde nějakou podrobnější informaci o buddhismu.

Kontakty Evropy s Asií byly na nějakou dobu přerušeny muslimy. Do buddhistického prostředí v asijských zemích se později dostávají buď obchodníci (Marco Polo) či misionáři. Ti druzí jsou vedeni převážně úsilím šířit křesťanství. Proto se hlavním motivem pro poznávání buddhismu stává ona možnost vyvrátit jeho tvrzení a přivést jeho následovníky ke křesťanství. Příkladem nám může být jezuita Ippolito Desideri, jehož cestopis z Tibetu máme přístupný i v češtině. Desideri pobýval v 18. století pět let v Tibetu a obstojně se naučil tibetsky. Studoval s mnichy několik místních spisů a převedl část evangelií a jakýsi katechismus do tibetštiny. Měl přeložit do latiny i několik tibetských textů, které se nám však bohužel nedochovaly. Po svém odvolání z misie sepsal zmíněný cestopis plný informací, které byly do té doby v Evropě naprosto neznámé. Jeho cestopis i překlady však nebudily zájem, překlad tibetského textu se ztratil a cestopis byl znovuobjevovaný až koncem 19. a na počátku 20. století. Co se týče výsledků jeho křesťanské misie, stěžuje si sám, že nemá skoro žádných výsledků. Ale snaha o křesťanskou misii je základním hybným momentem ze strany Evropanů k poznávání jiných náboženství v době mezi koncem středověku a počátkem novověku.

Další kapitolou evropského poznávání buddhismu je éra kolonialismu, především v 19. století. Objevení sanskrtu a jeho společných kořenů s evropskými jazyky vede k nadšení pro věci orientální a lingvistiku. Objevuje se již ne pohled vedený perspektivou křesťanského náboženství, ale perspektivou sekulární vědy. Ta často klade sebestředně důraz na vlastní civilizaci a pokrok. Její pohled je často vedený snahou najít cosi “původního”. Že takový pohled mívá jiné oči než oči křesťanského misionáře může ilustrovat text britského úředníka, který s britskými vojsky na počátku 20. století došel do Lhasy, centra Tibetu (A. Waddell, Lhasa and its Mysteries):

“...Ovinuta romantikou staletí, stála Lhasa, tajná citadela nesmrtelného Velkého Lamy, ponořena do neproniknutelného tajemství na Střeše světa, vábící, ale i vzdorující vstupu nejodvážnějších cestovatelů do jejích zavřených bran....A nyní, v roce dřeva-draka (1904), ji pohádkový princ Civilizace zvednul z její dřímoty, prorazil její zavřené brány, nadzvihnul její temný závoj tajemství dlouho zapečetěné modlitebny se svými groteskními kulty a idealizovaným Velkým Lamou odstřiženým od své falešné svatozáře, vyzdvihnul její tajemství a položil je zbaven iluzí před naše západní oči...”

Možná poněkud vypjatá rétorika, ale ve svém extrému možná dobře ilustrující změnu pohledu. Dobový zájem v lingvistice vedl mimo jiné i k teorii ras. Ta pak k obdobnému hledání nějaké původní a čisté rasy. Přes nezpochybnitelné úspěchy a přínos vědomostí o vzdálených jazycích a kulturách máme snad ještě všichni na paměti druhou světovou válku...

Postkoloniální období je těžké nějak souvisle hodnotit, je ještě příliš blízké. Buddhismus si v něm nachází i své vyznavače na Západě. Studie buddhismu na Západě ukazují na tři formy jeho šíření. První z nich je J. Nattierem nazvaná “etnickým buddhismem”, je buddhismem, který se objevuje jako přirozená součást kultury asijských imigrantů. Druhým z nich je “evangelický buddhismus”, tedy náboženství, jehož šíření podporují a iniciují buddhistické organizace ze zemí s dlouhou buddhistickou tradicí. Tohoto způsobu šíření není mnoho, nejčastěji se s ním setkáme v případě buddhistických tradic Japonska. Posledním způsobem a zdaleka nejběžnějším, je tzv. “elitní buddhismus”. V tomto případě se buddhismus šíří na popud Západanů samotných, většinou jakési “elitní skupiny”, která platí a zve mistry z asijských zemí, aby buddhismus šířili. Zdá se tedy, že se buddhismus na Západě nešíří ani tak z popudu obyvatel Asie, ale z popudu obyvatel Západu samotných.

Literatura:

a) překlady buddhistických textů

“*Sútra o roztočení kola zákona*“, přel. Miroslav Rozehnal, in: *Buddhovy rozpravy I*, Praha: DharmaGaia 1994, 11-15; nebo “*Rozprava o roztočení kola zákona*“, přel. Jan Filipický, in: *Duchovní prameny života*, Praha: Vyšehrad 1997, 301-304 (1. vyd. *Prameny života*, Praha: Vyšehrad 1982, 250-253).

“*Maháparinibbánasutta*“, přel. Miroslav Rozehnal, in: *Buddhovy rozpravy IV*, Praha: DharmaGaia 1995.

Dhammapadam: Cesta k pravdě, přel. Karel Werner, Bratislava: CAD Press²2001 (1. vyd. Praha: Odeon 1992).

Džátaky. Příběhy z minulých životů Buddhy, přel. Dušan Zbavitel, Praha: DharmaGaia 1992.

Chuej-neng, *Tribunová sůtra Šestého patriarchy*, přel. Oldřich Král, Praha: Odeon 1988.

Jádro transcendentální moudrosti, přel. Josef Kolmaš, Praha: DharmaGaia – Buddhistická společnost ČSFR 1992.

Otázky Milindovy, přel. Vladimír Miltner, Praha: Supraphon 1988.

Šántidéva, *Uvedení na cestu k probuzení – Bódhičarjávatára*, Praha: DharmaGaia 2000.

b) knihy o buddhismu

Fišer, Ivo, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, Praha: DharmaGaia 1992.

Lesný, Vincenc, *Buddhismus*, Olomouc: Votobia 1996 (1. vyd. Praha: Samcovo knihkupectví 1948).

Lester, Robert C., *Buddhismus: Cesta k osvícení*, přel. Kateřina Hronová, Praha: Prostor 1997.

Miltner, Vladimír, *Vznik a vývoj buddhismu*, Praha: Vyšehrad 2001. Werner Karel, *Náboženství jižní a východní Asie*, Brno: Masarykova univerzita 1995.

Conze, Edward, *Stručné dějiny buddhismu*, přel. Jolana Navrátilová, Brno: Jota 1997

Zotz, Volker, *Buddha*, Olomouc: Votobia 1995.

Carrithers, Michael, *Buddha*, Praha: Odeon 1994.

Nárada, Maháthera, *Buddha a jeho učení*, Olomouc: Votobia 1998.

c) Encyklopedie

Lexikon východní moudrosti: Buddhismus, hinduismus, taoismus, zen, Praha: Victoria Publishing – Olomouc: Votobia 1997.

Miltner, Vladimír, *Malá encyklopedie buddhismu*, Praha: Práce 1997.