

tvrdit, že vysvobození pochází z poznání, jak věci skutečně jsou, z pravé povahy věcí. To, že nahlédnutí, jak se věci ve skutečnosti mají, přináší soteriologický prospěch, by se očekávalo a je to jen jiný způsob formulace binární dimenze „je“ a „má být“ indické *dharmy*. Ono „má být“ (pragmatický prospěch) není nikdy odtrženo od „je“ (kognitivní faktické pravdy). Jinak by z toho vyplývalo, že Buddha může být k prospěchu bytostem (a tak jim přinést probuzení), aniž by nahlédly věci, jak skutečně jsou. A to není buddhismus.

2/ BUDDHISMUS HLAVNÍHO PROUDU: BUDDHOVY ZÁKLADNÍ MYŠLENKY

ČTYŘI UŠLECHTILÉ PRAVDY

Knihy o buddhismu začínají často takzvanými čtyřmi ušlechtilými pravdami, a to plným právem, protože tento námět je ústředním tématem toho, co tradice považuje za první Buddhovu rozpravu po jeho probuzení. V páli je tato rozprava známa jako *Dhammačakka-ppavattanasutta* (Rozprava o roztočení kola *dharmy*). Ale jak ukázal K. R. Norman, neexistuje žádný důvod, proč bychom měli pálijský výraz *arijasaččáni* překládat jako „ušlechtilé pravdy“. Právě tak bychom jej mohli přeložit jako „pravdy ušlechtilých“ nebo „pravdy pro ušlechtilé“ či „zušlechťující pravdy“ nebo „pravdy patřící ušlechtilým“ (1990–96, ve svazku 1993: 174). To vše může znamenat pálijský výraz (i jeho sanskrtský ekvivalent), i když pálijská komentátoři uvádějí „ušlechtilé pravdy“ ve svém chápání jako *nejméně* významný termín (tamtéž; viz také Normana 1997: 16). Normanovým vlastním názorem je, že by nejlepším překladem bylo „pravda(-y) ušlechtilého (Buddhy)“. Vyjadřovalo by to, jak jsou věci vnímány Buddhou („pravda“, sanskrtsky *satja*, v páli *sačča*, odvozeno od „*sat*“, jsou takové, jaké je), jak jsou věci, vidíme-li je správně. Nevidíme-li je takto a chováme se podle toho, trpíme. Ale i když budeme mít na mysli tyto alternativní způsoby výkladu onoho výrazu, zůstaneme u (západní) tradice překladu jako „ušlechtilých pravd“.

Vzorec čtyř ušlechtilých pravd je pravděpodobně založen na vzorci lékařské diagnózy: konstatuje nemoc, zdroj nemoci, potom léčení nemoci a nakonec způsob, jak toto léčení provádět. Proberme si postupně všechny čtyři.

DUHKHA/DUKKHA

V pálijské *Rozpravě o roztočení kola dhammy* Buddha konstatuje:

Zrození je *dukkha*, stáří je *dukkha*, nemoc je *dukkha*, smrt je *dukkha*, spojování s věcmi nemilými je *dukkha*, odlučování od věcí milých je *dukkha* – zkratka: patero skupin lpění (*khandha*, v sanskrtu *skandha*) je *dukkha*.²³

Znamená to, že úplně všechno týkající se neprobuzeného jedince spadá pod pojem *dukkha*. Leccos už bylo napsáno proti překládání tohoto výrazu jako „utrpení“. Podněcuje to snad pocit, že tvrzení, že veškerý náš neprobuzený život je utrpením, zní dost pesimisticky, i když se někdy dodává, že buddhismus je realistický, protože říká, jak to je – a optimistický, protože učí způsobu, jak *dukkhu* překonat. Je pravda, že buddhistická tradice dospěla k rozlišování tří typů *dukkhy*. Prvním je doslova bolest (v sanskrtu *dukkhadukkha*), pocit onoho druhu, jaký máte, když šlápnete bosou nohou na připínáček. Druhým typem *dukkhy* je *dukkha* ze změny, *dukkha*, kterou mají věci prostě proto, že jsou nestálé (sanskrtsky *anītja*, pálijsky *aničča*). Podléhají změně, stávají se jinými. V tomto smyslu je *dukkhou* i štěstí, protože i štěstí je podrobena změně. Tento druh *dukkhy* považují buddhisté v koloběhu znovuzrovnání (*sansāre*) za všudypřítomný. Radikální neúprosná nestálost, dokonale ilustrovaná tím, jak budoucí Buddha objevil stárnutí, nemoc a smrt, je podstatnou ontologickou dimenzí našeho neprobuzeného stavu. A konečně je tu *dukkha* podmínek či okolností. To je ona *dukkha*, jež je součástí naší samotné existence jako existence podmíněných jedinců žijících v podmíněném světě. Je to *dukkha*, jež je neodmyslitelná od našeho stavu nedokonalosti, neprobuzenosti. Jak to formuluje Rupert Gethin:

Jsme součástí světa tvořeného nestálými a nespolehlivými podmínkami, světa, v němž jsou bolest i radost, štěstí i utrpení spjaty všemožnými způsoby. Buddhovo učení naznačuje, že musíme chápat reálnost tohoto stavu věcí, máme-li se někdy vysvobodit z utrpení. (Gethin 1998: 62)

²³ Překlad je obsažen v Nārādovi (1980: 50), jeho „utrpení“ nahrazujeme pojmem *dukkha*. Srv. Vettera (1998). [Pro překlad celé *sutty* do češtiny viz knihu *Raný indický buddhismus* (Praha: Argo, 2008, str. 10).]

Z toho tedy vyplývá, že *dukkha* jako technický termín buddhismu má mnohem širší význam než „utrpení“. Buddhista nepopírá, že se smějeme a jsme šťastni, i když i smích a štěstí spadají pod *dukkhu*. Nespadají pod ni tím, že by byly opravdu ubohé, nýbrž v tom smyslu, že nejsou stálé, a v každém případě je to smích a štěstí bytostí, jež nejsou probuzené (jak by mohly být). I tak, pokud máme na paměti tento rozšířený význam *dukkhy* v buddhismu, zůstává stále skutečností, že Buddha zvolil pro započetí své lékařské diagnózy existenciální situace bytostí všední slovo *dukkha*, bolest a strast. To odpovídalo jeho postavení člověka, který se zřekl světa a hledal úplné vysvobození. A tak je skutečně vhodným překladem termínu *dukkha* „strast“. Jako technický termín buddhistického sanskrtu nebo páli má širší rejstřík významů než prostá každodenní *dukkha* (*dukkhadukkha*), a proto musíme také uznat, že v buddhistické mluvě je „strast“ technický termín se širším významem než v každodenním hovoru. Pro Buddhu z jeho probuzeného pohledu je veškerá naše existence jako neprobuzených jedinců skutečně „strastná“, a od Inda, který se zřekl světa, můžeme očekávat, že bude diagnostikovat nekonečný cyklus opětovných smrtí právě tak.

PŮVOD (SAMUDAJA)

O původu strasti je řečeno, že je jím žádostivost (doslova „žízeň“, sanskrtsky *tršná*, pálijsky *tanhá*). *Rozprava o roztočení kola dhammy* říká o žádostivosti (žizni) (Nārada 1980: 51): „Je to tato žádostivost, která plodí znovuzrození, doprovázené vášnivým lpěním, vítající tento i onen (život). Je to žádostivost po smyslových radostech, žádostivost po bytí a žádostivost po nebytí.“ Tato pasáž naznačuje také tři typy, na které lze žádostivost rozdělit. Žádostivost nezahrnuje jen prostou touhu po smyslových požitcích, ale také žádostivost po pokračující existenci – věčném životě – a žádostivost po úplném ustání, neexistenci, úplném „skoncování se vším“. To všechno může být předmětem žádostivosti. Povšimněte si, že „žádostivost“ je mnohem lepší překlad slova *tršná* než prostá „touha“, neboť touha je často synonymem pro „chtění“, a mně se zdá, že Buddha tu nechce říci, že by chtění bylo samo o sobě něčím vadným. Domnívám se, že provádíme-li vědomě rozumnou činnost, od níž lze očekávat, že přinese *x*, je možné o nás říci, že chceme *x*, pokud nejednáme nahodile nebo proti své vůli. Když Buddha chodil

za almužnou, pravděpodobně chtěl jít za almužnou. Nejednal nahodile ani nebyl nucen chodit za almužnou proti své vůli. Jednal podle své svobodné vůle. Chtěl tedy chodit za almužnou. Z toho, že někdo něco chce, ještě nevyplývá, že po tom touží. Buddhovy obchůzky za almužnou nebyly následkem žádostivosti. Nepramenily z *tršny*. Není žádnou chybou a určitě ne protimluvem (jak mi někdy lidé říkají), jestliže buddhista chce získat probuzení. Buddhista chce probuzení v tom smyslu, že chtít něco je podmínkou svobodných a záměrných praktik, jež mají přinést probuzení. Je skutečně vadou žíznit po probuzení, a protože buddhistická cesta je přesně určena k tomu, aby skoncovala s veškerou žádostivostí, znamená to, že chceme-li dosáhnout probuzení, chceme praktiky, které zlikvidují mimo jiné i samotnou žádostivost po dosažení probuzení. Není v tom žádný rozpor.

Není pochyb o tom, že izolováním žádostivosti jako viníka se Buddha přidržel obecného postoje *šramanů*, těch, kdo se zřekli světa. Tento postoj přisuzoval opětovné zrody a skony egoistickým zájmům, přání osobního zisku, které bylo motorem védské obětnické kultury a vedlo ke karmanovým následkům „k dobrému údělu v tomto i příštím životě“. Mezi askety bylo asi běžné, že způsobem, jak skoncovat s veškerým znovuzrozdáváním, bylo zcela odetnout cosi podobného žádostivosti, která jako by plodila budoucí znovuzrození, aby naplnila následky odpovídajícího jednání. Tuto žádostivost považuje však buddhismus za hluboce zakořeněný druh lpění, protože je pokládá za téměř instinktivní reakci každé neprobuzené bytosti už od narození. Nejenže prostě chce, nýbrž žízni. Žízeň čili žádostivost může vést ke lpění (*upádána*) a buddhistická tradice hovoří o čtyřech druzích lpění (Gethin 1998: 71) – lpění na předmětech smyslové touhy, lpění na názorech (v sanskrtu *dršti*, v páli *ditthi*), lpění na předpisech a závazcích a lpění na učení o „Já“. Pověšimněte si, že rozhodujícím faktorem tu není *objekt* žádostivosti a lpění. Pro Buddhův přístup k tomuto námětu bylo na rozdíl od jeho šramanských kolegů příznačné psychologické vysvětlení. *Tršná* je věcí myslí, a proto ji neeliminuje tvrdá askeze, trýznění těla, nýbrž mentální transformace prostřednictvím meditace. Pro buddhistu má kritický význam mentální faktor: Osvobození je ryze věcí myslí.

Ale o co přesně jde v případě *tršny*, žádostivosti, co přináší takové následky, a jak přesně vede likvidace žádostivosti k osvobození?

Pokud chce někdo překonat strast, je na žádostivosti tak záluďná (psychologická) rozpornost s pomíjivostí. Žádostivost po *x*, když *x* určitě zanikne, vede k pocitu ztráty *x* (neboť zklamaná žádostivost je bolestná) a k obnovené žádostivosti, která je sama odsouzena ke konečné ztrátě. A tak dále, s výjimkou vysvobození navždy, neboť žádostivost způsobuje také další životy. Tato žádostivost je ve světle pomíjivosti radikálně nerozumná. K tomu, abychom viděli věci, jak opravdu jsou, což je vysvobození, je podstatné vidět všechny tyto pomíjivé věci jako pomíjivé, a proto se vzdát žádostivosti.

Erich Frauwallner (1973: 155 nn.) navrhl, že Buddhovou původní myšlenkou možná bylo, že žádostivost je prostě následkem kontaktu smyslů s jejich objekty. Žádostivost vyplývá zpravidla (ale zřejmě nikoli nutně) ze všech smyslových zkušeností včetně duševních, neboť buddhismus spolu s veškerou indickou filosofií pojímá mysl (*manas*) jako šestý smysl, „vidění“ mentálních objektů jako vzpomínek a představ fantazie. Cesta k osvobození spočívala proto v bdělosti, v neustálém pozorování smyslových zkušeností, aby se zabránilo vzniku žádostivosti, která by hnala zkušenost k budoucímu znovuzrození. Žádostivost následuje po smyslové zkušenosti. To vyplývá z formule „závislého vznikání“ (v sanskrtu *pratítjasamutpáda*, v páli *patiččasamuppáda*), která například říká, že na šesti smyslech je závislý smyslový kontakt, na smyslovém kontaktu závisí pocit a na pocitu závisí žádostivost. Je (snad) možné vsunout pomocí bdělosti zábranu mezi smyslovou zkušenost a následnou žádostivost. Tím se zablokuje i dynamika znovuzrozdávání. Frauwallner se však domnívá, že Buddha (nebo buddhistická tradice – kdo ví?) potom přesunul svůj zájem z žádostivosti jako příčiny koloběhu znovuzrozdávání (*sansáry*) na faktor za žádostivostí, který má tak dramatické účinky. V podstatě je oním faktorem za žádostivostí a skutečnou příčinou strasti *avidjá* (pálijsky *avidžžá*), nevědomost či mylné chápání, jež plodí egoismus.

Zda to představuje dvě různé fáze Buddhova chápání, zůstává otázkou. Možná že je lepší pohlížet na nevědomost a na žádostivost jako na dvě rozdílné, ale neodlučně spjaté dimenze zkušeností v *sansáře*, kognitivní a citovou (Gethin 1997b: 221). V každém případě není nevědomost v buddhismu první příčinou ve smyslu něčeho, co chronologicky nastartuje celý proces. Není tomu tak, že tu kdysi nebylo nic a potom se objevila nevědomost a potom vznikl svět. Tradičním buddhistickým názorem je, že řada životů se táhne až do

nekonečné minulosti. A znovuzrozování – s výjimkou vysvobození – bude pokračovat i do nekonečné budoucnosti. Neexistuje tu tedy žádná chronologická (nebo ontologicky opravdu nutná) první příčina. Nevědomost je spíše pojmová a mohli bychom říci první soteriologická příčina. Je tím, co je považováno za pojmově finální vysvětlení strasti a cyklu opětovných znovuzrozování, za kořen *sansáry*. Je tím, z čeho vyplývá i vysvobození, je-li nevědomost zcela překonána. Když buddhismus označuje za kořen strasti nevědomost, potvrzuje jen znovu svou příslušnost k indickým systémům zaměřeným na pravé poznání. Je-li příčinou *sansáry* nevědomost, stává se poznání, vědění (*vidjá = džňána*), nejvyšší podmínkou *nirvány*.

Když buddhistická tradice hovoří o nevědomosti jako o příčině strasti, má konkrétně na mysli neznalost čtyř ušlechtilých pravd. „Jinak řečeno, je to neznalost věcí, jak opravdu jsou, nebo vlastního já, jak skutečně je. Nevědomost zatemňuje veškeré pravé poznání.“ (Nārada 1980: 240). Je to tedy neznalost *dharmy*, neznalost toho, co je kognitivně i prakticky Buddhou považováno za pravdu. Zejména pak nevědomostí je, opět ve shodě s upanišadami, neznalost pravé povahy „Já“. Ale na rozdíl například od upanišad (nebo třeba džinismu), jež hledají „Já“ ukryté za vším, Buddha radikálně tvrdí, že každý z kandidátů prohlašovaných za „Já“ je „ne-Já“. Upustit od všech těchto kandidátů na titul „Já“ je nevyhnutným předpokladem pro *nirvánu*. A tím, co činí žádostivost tak zrádnou, je způsob, kterým se chtění skoro neodlučně mísí se silným utvrzováním se v konceptu jáství, „Já“ a „moje“, čímž se mění v žádostivost. Cesta k osvobození nespočívá tedy jenom – nebo alespoň ne ve skutečnosti – v bdělosti vůči smyslovým zkušenostem. Jde spíše o to navždy přetnout veškeré falešné představy o „Já“ poznáním, že žádný z uchazečů o titul „Já“ vůbec není „Já“. Je to zásadně významné téma, k němuž se ještě vrátíme.

USTÁNÍ (NIRÓDHA): O NIRVÁNĚ

Buddha dokončil svou diagnózu. Nyní nabízí léčbu. Je-li strast ve všech svých podobách následkem žádostivosti, vyplývá z toho, že odstraníme-li nadobro žádostivost, skončí i strast. Jak jsme už viděli, cestou k úplné likvidaci žádostivosti je odstranit její příčinu – nevědomost – tím, že pochopíme tím nejhlubším možným způsobem, jak věci skutečně jsou. Úplné ustání strasti je *nirvána* (v páli *nibbána*).

Nirvána je široce vzato výsledek oproštění, oproštění se od samotných sil žádostivosti, které jsou motorem pokračujících prožitků radosti i nevyhnutelné strasti v průběhu celého tohoto života, skonu, znovuzrození i opětovné smrti. To je ve zkratce *nirvána*. Je to trvalé a úplné ustání koloběhu znovuzrozování (*sansáry*), tedy ustání všech typů strasti, vyplývající z oproštění se od sil, které jsou hybnou silou *sansáry*, dík překonání nevědomosti (a tedy i nenávisti a zaslepenosti, „tří základních jedů“) poznáním, jak věci ve skutečnosti jsou. *Nirvána není* „buddhistický název pro absolutní skutečnost“ (nebo snad dokonce „buddhistický název Boha“). *Nirvána* je událost (nikoli *bytí* ani bytost). Doslova znamená toto slovo „vyvanutí“ jako „vyhasnutí plamene“ a soteriologicky znamená úplné uhašení chtivosti, nenávisti a především základního klamu (tj. nevědomosti), sil, jež pohánějí koloběh znovuzrozování (*sansáru*). Tyto síly jsou tedy zcela zničeny. K této události uhašení došlo, když se Gautama stal Buddhou. Buddha „dosáhl *nirvány*“, když seděl v meditaci na úpatí stromu. Když se probral z meditace, věděl, že konečně dospěl k cíli, jednou a provždy. Pojem „*nirvána*“ *nepoužívají* buddhisté pro vyhasnutí osoby či jedince. Buddha nepřestal v době svého osvobození najednou existovat. Z použití samotného termínu tedy nevyplývá, že by vysvobození bylo v buddhismu (jak se zřejmě někteří lidé domnívají) ekvivalentem ustání existence. Nevyplývá z něho ani v žádném jiném než čistě gramatickém slova smyslu, že *nirvána* je zcela negativní. Buddha žije a jedná v životě i po své *nirvăně* dál, žije a jedná jako osoba zcela oproštěná od chtivosti, nenávisti a zaslepenosti. Povšimněte si také, že žít tímto způsobem je tak definováno něčím, co bychom mohli nazvat morálními termíny. Kdo jedná oproštěn od chtivosti, nenávisti a zaslepenosti, žije a jedná mravně. *Nirvána* není chápána jako nějaký amorální stav.

Tradice hovoří o *nirvăně*, které dosáhl Buddha, když se zcela oprostil od chtivosti, nenávisti a zaslepenosti, jako o „*nirvăně* se zbytkem [paliva' či života?]" (v sanskrtu *sópadhíšéšanirvána*, v páli *sa-upadisésanibbána*). Když zemře probuzená osoba jako Buddha, nutně už nenásleduje žádné další znovuzrození. Když k tomu dojde, vyplývá z toho, že psychofyzické skupiny, z nichž se skládá tělesný živý jedinec (psychofyzické skupiny známé hromadně jako patero skupin), ustanou a nejsou nahrazeny dalšími. To se pak nazývá *nirupadhíšéšanirvána*, v páli *anupadisésanibbána*). Jak uvádí Gethin (1998: 76, viz též Normana 1990–96, svazek 1996: 12–18), je tato

„*nirvána* beze zbytku“ uváděna v moderním buddhistickém úzu (pravděpodobně nesprávně) jako *parinirvána* a pojem *nirvána* je vyhrazen pouze pro „*nirvánu* se zbytkem“. A co Buddha, který dosáhl „*nirvány* beze zbytku“? Čím je to pro takového jedince? Zábavou? Je to absurdní představa. Bez psychofyzických skupin (včetně vědomí, ale srv. Harveye 1990: 67 a 1995) nemá představa takové osoby žádný smysl (a jistě ani představa „zábavy“, alespoň ne tak, jak je v *sansáře* normálně chápána). A jak ještě uvidíme, Buddha odmítal jakéhokoli dodatečného kandidáta na status „já“, který by mohl být „skutečnou osobou“ prožívající zábavu. Není tu nic, čeho by se mohla naše mysl zachytit („lidé ani bozi ho nevidí“, Norman 1990–96, svazek 1993: 253). A protože tu není pro mysl nic k zachycení, nelze o tom říci nic víc. Viděli jsme už, že otázka, zda Buddha (Tathágata) po smrti existuje, neexistuje, existuje i neexistuje či ani existuje ani neexistuje, byla jednou z oněch zbytečných otázek, na něž Buddha nehodlal odpovídat. Každý pokus o to by byl pokusem o nemožné a také by odporoval buddhistické tradici.²⁴

Nejranější buddhistická tradice tedy vyjadřuje *nirvánu* pojmem pro událost, spíše jako „dosažení“ a „vyhasnutí“, než substantivními termíny, jaké se vyskytují v evropské metafyzice, jako „absolutno“, „skutečnost“ či „Bůh“. Bohužel je však celá tato věc složitější, než se na první pohled zdá. Zůstává tu zajímavý problém, jak vyložit pasáže následujícího typu o *nirváně*, přisuzované Buddhovi jako „inspirované výroky“ (*udána*):

Existuje, mnichové, oblast, kde není žádná země, žádná voda, žádný oheň, žádný vítr; žádný nekonečný prostor, žádný prostor nicoty, žádný prostor nekonečného vědomí, žádný prostor ani vědomí ani nevědomí; není tam tento svět, není tam onen svět, není tam slunce ani měsíc. Nenazývám to přicházením, odcházením, ani stáním ani umíráním ani znouzrozením; je bez opory, bez výskytu, bez cíle. A právě to je konec strasti. (Překlad podle Gethina 1998: 76–77)

„Oblast“ se zdá být podstatné jméno. Z toho může plynout, že vedle naší předchozí diskuse o *nirváně* jako události bychom snad měli dát prostor i *nirváně* chápané jako absolutní skutečnost. Byla by nejzazší podstatou, spíše jako *brahma* upanišad nebo snad školy advaitavédánta, či nevyslovitelným „božstvem“ některých teistických učen.

²⁴ O „smrti a Tathágatovi“, viz Normana (1990–96, svazek 1993: 251–263).

Navíc, jako v případě hinduistického přístupu, je snad tato absolutní skutečnost také totožná s pravým „já“ (*átman*), a to navzdory tomu, co se jeví jako Buddhou přijímané. A tak by se jeho popírání týkalo jen toho, co „není já“, nikoli pravého „já“.²⁵ Tohle všechno mě ale nepřesvědčuje. Buddhistická tradice hovoří v těchto souvislostech o *nirváně* prostě jako o „nepodmíněné“ (sanskrtsky *asankrta*, pálijsky *asankhata*), nebo jako o „nepodmíněné oblasti“ (*asamskrta-dhātu*). Stojí za povšimnutí, že jediným pozitivním výrazem v celém citátu z uvedeného textu *Udány* je „sféra“ či „oblast“ (*ájatana* = *dhātu*). Nedomnívám se, že je možné tu z řady záporů vyvodit jakékoli závěry souhlasící (pro nedostatek lepšího výrazu) s „hinduistickou“ či „absolutistickou“ interpretací. Prostě z toho nevyplývá, že i když popíšeme stejně dvě věci (jako *brahma* a *nirvánu*) s použitím negativní terminologie, popisují už tím stejnou věc. Vezměte si banán a pomeranč, obě popsane jako „ne jablko“, „ne zelí“, „ne na kolech“, „nepoháněné naftovým motorem“ a tak dále. A z takového jazyka, jaký je použit v uvedeném citátu, jistě nelze vyvodit bez dalších důkazů a argumentů, že buddhisté tu hovoří o tomtéž, jako je například *brahma* advaitavédánty. Je třeba se tu přiklonit k tradicím buddhismu hlavního proudu, které toto spojení výslovně popírají.

Mám dojem, že jisté pochopení toho, o čem tu jde, se může vynořit, podíváme-li se blíže na jediné pozitivní výrazy, jež tu jsou – na buddhistické použití „sféry“ (*ájatana*) a „oblasti“ (*dhātu*). Raná buddhistická pojednání o vnímání (epistemologie) hovoří o dvanácti *ájatanách* a osmnácti *dhātu*. Oněmi dvanácti *ájatanami* je šest smyslů (pět smyslů plus mysl) a jim odpovídajících šest tříd intencionálních objektů (viditelné objekty, hmatatelné objekty atd.). Osmnáct *dhātu* je totéž jako dvanáct *ájatan* plus šestero typů výsledného vědomí (zrakové vědomí, jež vzniká jako následek „kontaktní“ smyslu zraku se zrakovým objektem atd.). Tak se v souvislosti s teorií vnímání termín *dhātu* překrývá s termínem *ájatana*. Případá mi jasné, že když se hovoří o *nirváně* jako o „sféře“ či „oblasti“, jde o *nirvánu* jediné jako o intencionální²⁶ objekt poznání, kde „x jako objekt

²⁵ Viz např. Bhattacharyu (1973) a Pereze-Remona (1981). Srv. Collinse (1982a) a Collinsův útočný recenzní článek (1982b) o Perezu-Remonovi.

²⁶ Slovo „intencionální“ je tu použito v technickém filosofickém smyslu slova, sahajícím přinejmenším až k Franzi Brentanovi (1838–1917). V tomto kontextu se hovoří o „intencionálních objektech“ ve smyslu objektů intencionálních, tj. mentálních stavů. Mentální stavy jako přání, víra či poznání se týkají něčeho. To, čeho se týkají, je jejich

poznání“ značí prostě, že „člověk může mít zkušenost x“ (a nic víc než to).²⁷ Proto konstatuje Buddha v jiné slavné pasáži *Udány*: „Kdyby neexistovalo toto nezrozené, nestavší se, neudělané, nesložené, neexistoval by zřejmě ani únik z toho, co je tu zrozené, stavší se, udělané, složené.“²⁸ Ve svém buddhistickém kontextu to pouze říká, že dosažení *nirvány* není odsouzeno k nezdaru vinou neschopnosti mysli poznat ji tímto způsobem, tj. že tu není žádný takový kognitivní obsah. Jako intencionální objekt poznání je *nirvána* popisována skoro výhradně s použitím záporů, protože je popisována v polárním protikladu k tomu, čeho je úplným popřením, tj. koloběhu znovuzrození (*sansáry*) (viz Normana 1990–96, stať 117, zejména 23–24). *Sansára* je podmíněná. Proto je pomíjivá, a jelikož podléhá pomíjivosti, je podrobena alespoň jednomu druhu *dukkhy*. Proto *nirvána*, definovaná záměrně jako *ne-sansára*, je definována specificky s použitím záporů. Není podmíněná, protože není součástí formule pro „závislé vznikání“ týkajícího se *sansáry*; neexistuje tu nic podmíněného (K. R. Norman) a není také pomíjivá (a proto zapletena do *dukkhy*) jako podmíněné věci. A tak dále. Mám dojem, že tím jediným, co je v tom všem obsaženo, je, že *nirvány* je možné dosáhnout. Hledání *nirvány* není odsouzeno k nezdaru. Poznat *nirvánu* není nemožné z toho důvodu, že nemá žádný poznatelný obsah nebo odkaz. Kromě toho je *nirvána* negací *sansáry* a všeho, co zahrnuje ustání. Ale není v tom obsažen vůbec žádný pozitivní ontologický závazek. V tomto smyslu je *nirvána* prostě jen – a nic víc – vjemová podmínka pro *událost nirvány* (toho, co se stalo s Buddhou pod stromem probuzení). A tak je jediným potřebným nebo možným pozitivním výrazem pro *nirvánu ájatana* či *dhátu*, v překladu „sféra/oblast“. Všechno ostatní může naznačit popření strasti,

intencionální objekt. K němu se vztahují. Mentální stavy jsou odlišné od nementálních stavů právě onou „intencionalitou“. Výrazu „intence“ je tu použito v jiném významu, než jaký má „záměr“ zahrnující vůli, když například řekneme: „Mým záměrem je jet do Londýna,“ nebo „*karman* zahrnuje záměr“, nebo když hovoříme o druhém článku osmidílné stezky jako o „pravém záměru“.

²⁷ A povšimněte si, že jak na to poukázali filosofové jako Sartre, je patrně možné mít negativní intencionální objekty jako absence (viz Sartrův komentář ke vnímání *ne-přítomnosti* Pierra v kavárně v knize *Bytí a nicota* (1966: kap. 1.2). Bytí tedy poznatelným objektem ještě vůbec neznamená „pozitivní skutečnost“.

²⁸ Úmyslně tu cituji se všemi omyly chybný překlad Woodwarda (citovaný u Normana 1990–96, svazek 1996: 18). Tento překlad bývá často uváděn, aby vyložil „advaitové“ či „pravé já“ v buddhismu.

kteřou je *sansára*, ať už přímo použitím slovesného záporu jako zde, nebo nepřímo s pomocí výrazů jako „nadsvětý“ (v sanskrtu *lókóttara*), vyznívajících jako negativní výrazy („ne z tohoto světa“). V tomto třetím významu je tudíž *nirvána* obsahem, či intencionálním objektem probouzejícího poznání. A to je vše.

CESTA (SANSKRTSKY *MÁRGA*, PÁLIJSKY *MAGGA*)

O cestě k *nirváně* hovoří *Rozprava o roztočení kola dhammy* jako o „osmidílné stezce“. Ve svém plném rozvinutí je to osmidílná (či osmírozměrná) cesta *árjů*. *Árjové* jsou ušlechtilí, světci, ti, kdo dosáhli „plodů stezky“, „oně střední stezky Tathágotova pochopení, jež podporuje vidění a poznání a vede k míru, vyššímu poznání, probuzení a *nibbánu*“ (Nārada 1980: 50). Tato cesta je v této rané rozpravě popsána jako střední stezka mezi tím, co asketi jako Buddha považovali za hovění smyslovým choutkám hospodáře, a mezi sebeumrtvováním, tělesným týráním, jak je prováděli někteří jiní asketi. Pozitivní a přípustné hovění smyslovým radostem (*káma*), pokud neodporovalo *dharmě*, bylo v indické civilizaci považováno vždy za právo hospodáře (*Kámasútra*, zejména kap. 2). Podle Buddha se právě to nehodí pro jedince, „který se zřekl (světa)“ a vážně se věnuje cestě zaměřené na odstranění strasti a znovuzrození. Když Buddha hovoří o „střední cestě“, naznačuje přímo překročení rámce hospodáře. Ale Buddha chápal osvobození právě tak i po psychologické stránce jako něco, co souvisí s přeměnou mysli správným pochopením. Asketismus sám o sobě nemůže přinést vysvobození a některé typy askeze (jako vyhladovění k smrti) byly nepochybně považovány za něco, co vážně odvádí člověka od práce s vlastní myslí.

Buddhistická cesta je překonáním chtivosti, nenávisti a zaslepenosti pěstováním jejich protikladů – nelpění, milující laskavosti a poznání. Seznam oněch osmi složek stezky (vhodnější by byl možná výraz „dimenzí“, naznačující spíše komplementárnost než následnost) je raný a nacházíme jej už v *Rozpravě o roztočení kola dhammy*. Každé složce předchází přívlastek „pravý“ (v sanskrtu *samjag*, v páli *sammá*) či „dokonalý“, „vhodný“, mohli bychom téměř říci „příhodný“. A tak tu stojí:

(i) pravý názor (*samjagdršti/sammáditthi*)

(ii) pravé rozhodnutí

(iii) pravá řeč

- (iv) pravé jednání
- (v) pravé žití
- (vi) pravé snažení
- (vii) pravá bdělost
- (viii) pravé soustředění.²⁹

„Pravý názor“ je tu vyložen jako nahlédnutí pravdivosti čtyř ušlechtilých pravd (což v pěkném odkazu na sebe sama zahrnuje ovšem samotnou osmidílnou stezku).³⁰ Znamená to, že člověk mluví, jedná a myslí ve shodě se skutečností, s tím, jak věci opravdu jsou. Pověšimněte si, že je tu použito slovo „názor“ (*dršti/ditthi*) a že jeho použití v tomto smyslu je tedy třeba odlišovat od smyslu, v němž byly předtím všechny „názory“ označeny v posledku za zhoubné. Dokonce i zastávat správný názor s žádostivostí znamená mít *dršti*, jehož je nakonec třeba se vzdát, i když se zdá jasné, že to musí mít v očích buddhisty přednost před zastáváním mylného názoru, nutně spojeným s žádostivostí. To proto, že zastávat správný názor s žádostivostí znamená věnovat se cestě, jejíž sledování podryje nakonec veškerou žádostivost a povede k správnému názoru bez žádostivosti, tj. k žádnému „názoru“. „Pravé rozhodnutí“ se vysvětluje jako úmysl bez lpění na světských radostech a sobectví a inspirovaný dobročinností a soucítěním (viz Nārada 1980: 181–183). Z hlediska trojího rozdělení buddhistické stezky – na poznání (*pradžñā*, v páli *paññā*), mravnost (či chování: *śīla*, v páli *sīla*) a soustředění (v sanskrtu i páli *samādhi*) – spadají pravý názor a rozhodnutí pod „poznání“. „Pravá řeč“ je ta, která není lživá, nepodněcuje rozbroje, neubližuje a není pouhým žvaněním. „Pravé jednání“ upouští od ubližování živým bytostem, zejména jejich zabíjení, upouští od toho brát si, co nebylo dáno (v postatě krádeže), a od nevhodného sexuálního chování. V případě mnichů a mnišek to znamená upustit od veškeré sexuální činnosti.³¹

²⁹ Uvedené překlady jsou od Gethina (1998: 81), který interpretuje osmidílnou stezku ve velmi přehledné tabulce. Jsem mu zavázán za toto jasné a čtivé vysvětlení více než obvykle.

³⁰ Toto „vidění“ není nutně totožné se zastáváním správného názoru nebo víry. K této komplexní otázce viz Gethina (1997b: zejména 223).

³¹ Viz velmi užitečnou a obsažnou knihu o klášterním kodexu, nedávno vydanou v angličtině, od Thanissara Bhikkhūa (1994). „Pravá řeč“ a „pravé jednání“ zahrnují společně čtyři nebo pět předpisů, které mají dodržovat všichni buddhisté včetně laiků. Dalším předpisem je vystříhat se opojných látek. O předpisech viz Gethina (1998: 170 nn.).

„Pravé žití“ se vysvětluje jako způsob obživy nezahrnující porušení správné řeči a správného jednání. Některé (pálijské) prameny hovoří o pěti druzích zaměstnání, obzvláště nevhodných pro buddhisty (natožpak pro mnichy a mnišky): obchodu se zbraněmi, lidskými bytostmi, masem, opojnými nápoji (patrně také s jinými „rekreačními“ drogami) a jedy (Nārada 1980: 184). Z hlediska trojího hlavního rozdělení buddhistické stezky jsou pravá řeč, pravé jednání a pravé žití zařazeny pod „mravnost“ a zbývající složky osmidílné stezky pod „soustředění“. „Pravé snažení“ je úsilí zabránit vzniku nezdravých duševních stavů (tj. chtivosti, nenávisti a zaslepenosti), které dosud nevznikly, a snaha vzdát se nezdravých stavů, jež už vznikly. Je to snaha vzbuzovat zdravé stavy (např. nelpění, milující laskavost a poznání), které dosud nevznikly, a snaha rozvíjet a podporovat zdravé, již vzniklé stavy.³² „Pravá bdělost“ je neustálá pozornost, uvědomělost ve vztahu k tělu, ve vztahu k emocím, ve vztahu k mysli a ve vztahu k fyzickým i mentálním procesům (podle Gethina na základě théravádských komentářů). Je-li člověk vůči nim bdělý, uvědomuje si jejich prchavou povahu, okamžiky, kdy vznikají a zanikají, uvědomuje si jejich pomíjivost i to, jak se jich zříká. Když je takto pozoruje, vnímá je takové, jaké jsou, a zbavuje se jakéhokoli názoru, že by stály za žádostivost jako to, co může člověku zajistit trvalé štěstí, nebo jako objekty lpění jako pravé „Já“. Když pak člověk pozná, vidí tělo, emoce, mysl a fyzické a mentální procesy, jakými skutečně jsou, začne podryvat základnu jakékoli žádostivosti a tím i síly pohánějící strast a znovuzrození. „Pravé soustředění“ je koncentrace mysli na jeden bod, neochvějné soustředění na jediný objekt, které lze dovést až tak daleko, že člověk dosáhne postupně čtyř *dhjān* (pálijsky *džhán*), čtyř „meditací“ neboli snad v tomto kontextu „pohřížení“. O těchto *dhjánách* se praví, že jako by vedly meditujícího z oblasti touhy (*kāmadhātu*), v níž my lidé normálně žijeme, do oblasti (čiré) formy *rūpadhātu*. První a nejnižší *dhjána* zahrnuje (ve standardním schématu) myšlenkové pojmání, uvažování, radost, štěstí a zaměření mysli na jeden bod. Druhá *dhjána* se vyznačuje stejnými rysy s výjimkou myšlenkového pojmání a uvažování, které už nejsou přítomné ve zkušenosti a odpadly. Třetí

³² Badatelé diskutují o překladu slova *kušala* (v páli *kusala*) a jeho protikladu jako „prospěšný“ a „neprospěšný“ spíše než třeba „ctnostný“ a „nectnostný“, či dokonce „dobrý“ a „špatný“. Viz Cousinse (1996b).

obsahuje štěstí a jednobodové zaměření a čtvrtá jenom jednobodové zaměření a duševní vyrovnanost.³³ Jak říká Peter Harvey:

Čtvrtá *džhána* je stav hlubokého klidu a míru, v němž mysl spočívá s neotřesitelnou jednobodovostí a vyrovnaností a dech se utišil až k ustání. Mysl je zářivě čistá; díky svým „jasně zářícím“ hloubkám, které byly odkryty a projevují se již na hladině. Říká se o ní, že je velice „tvárná“ a „přízpůsobivá“ jako pročištěné zlato, z něhož lze vyrobit nejružnější vzácné a obdivuhodné věci. Je to tedy ideální výchozí bod pro různá další rozvíjení. Zdá se opravdu, že je to stav, z něhož Buddha dosáhl probuzení. (Harvey 1990: 250–252)

O čtyřech *dhjánách* se hovoří také jako o oblastech, do nichž se člověk může narodit jako určitý typ boha. Zajímavým způsobem se tak kosmologické oblasti propojují s přetvářením mysli, což poukazuje na splynutí „vnější“ kosmologie s „vnitřní“ psychologíí na těchto jemných úrovních buddhistické zkušenosti. K tomuto námětu se ještě později vrátíme.

NE-JÁ (ANÁTMAN, V PÁLI ANATTÁ)

V knihách vydávaných v angličtině se často praví, že Buddha popíral existenci duše. Nepovažují to za příliš šťastný způsob vyjádření. „Duše“ je v západním myšlení pojímána v nejširším slova smyslu jako to, co dává tělu život. Někteří jako Aristotelés o ní uvažovali jako o „formě“ těla, tj. jako o tom, co oživuje hmotu těla jako skutečně živou věc, kterou je, asi jako tvar činí z vosku voskový předmět. Aristotelés zřejmě neuvažoval o duši jako odlučitelné od těla. Jiní (včetně Aristotelových středověkých následovníků, jako byl svatý Tomáš Akvinský) pohlíželi na lidskou duši jako na něco nehmotného, schopného žít mimo tělo i po jeho smrti, a další spojovali tělesný život, přežití po smrti, s osobní identitou radikálně dualistickým způsobem. Jak je dobře známo, Descartes ztotožnil to, co dává tělu život a přežívá smrt, s myslí a tuto mysl-duši

³³ Viz Gethina (1998: 184–186); srv. poněkud odlišný popis u Harveye (1990: 250–251). O „myšlenkovém pojímání a uvažování“ viz Cousinse (1992).

ztotožnil také s pravým „Já“ z látky nutně odlišné od těla. Mysl-duše je složka, v níž spočívá identita osoby mimo čas a změnu. Ale tyto rozdílné názory jsou jen rozdílné názory dotyčných myslitelů. Křesťanská teologie se například nepřiklání k určitému pojetí duše nebo osobní identity. Jejím jediným závazným konstatováním je, že existuje *něco*, co dává tělu život, a že smrt není pro člověka koncem příběhu.

Mám dojem, že jen máloco z této diskuse má nějaký význam pro Buddha.³⁴ Buddha konstatoval, že mnoho věcí je *anátman*, ne-Já, ale nevidím žádný důvod k domněnce, že tím chtěl popřít to, co dává tělu život, *ať už je to cokoli*. Nemyslím si také, že mu šlo o to popřít, že smrt není koncem příběhu. Velice mu záleželo na tvrzení, že příběh v určitém smyslu po smrti pokračuje („život po smrti“, „znovuzrození“). Tvrdit, že tomu tak není, bylo vždy považováno v buddhismu za kardinální „omyl“, za omyl *uččédavády*, anihilacionismu. Navzdory tomu, co se dnes někdy říká, hlásá tradiční buddhismus plně život po smrti v nějakém pojetí.³⁵ To všechno však nemá nic společného s ústřední složkou Buddhova učení, s učáním, že věci jsou *anátman* neboli ne-Já.

Kupodivu se Buddha o ne-Já vůbec nezmiňuje v *Rozpravě o roztočení kola dhammy*. Podivné je to obzvláště z toho hlediska, že tato rozprava je považována za Buddhovu první promluvu. Má popisovat, co Buddha objevil při svém probuzení (zřejmě čtyři ušlechtilé pravdy), a učení o ne-Já považovali buddhisté vždy za Buddhův jedinečný objev, který mu zajistil nadřazenost nad všemi ostatními učiteli. Jestliže bylo to, co Buddha objevil, pravda, která osvobozuje, pak je touto osvobozující pravdou v pravém slova smyslu ne-Já.

³⁴ Viz podobné poznámky v této souvislosti u Gombricha (1996: 15–16).

³⁵ Srv. Hirakawu (1990: 6), který tvrdí, že znovuzrození není pro Buddhovo učení podstatné, protože jeho zájmem bylo pouze osvobození. Buddha prý prostě převzal znovuzrození ze širšího indického náboženského okolí. Nesouhlasím s ním. Buddhovo osvobození bylo mimo jiné právě osvobozením od znovuzrovnání. Osvobození bylo pro něho tak naléhavé právě proto, že uznával znovuzrození. Jinak by alespoň stárnutí a smrt (k nimž dojde jen jednou) nebyly tak děsivé (stárnutí se lze dokonce vyhnout brzkou smrtí). Kromě toho, protože by pak měla pravdu *uččédaváda*, mnoho zlých skutků by nepřineslo těm, kdo je spáchali, své neblahé následky (*karma* by se zhroutil). Všichni by dosáhli ve smrti ustání chtivosti, nenávisti a zaslepenosti i veškeré strasti. Je těžké nahlédnout, co by při popírání znovuzrození zbylo z buddhismu, jak je tradičně chápán.

Tradice, snad aby smířila tuto anomálii, tvrdí, že po *Rozpravě o roztočení kola dhammy* následovala další rozprava, tentokrát o ne-Já, známá v pálijské verzi pod názvem *Anattalakkhanasutta* (Rozprava o definování ne-Já). Tato *sutta* je pravděpodobně nejvýznamnějším zdrojem k pochopení hlavní pozice buddhistického myšlení ve vztahu k jeho soteriologické perspektivě. Buddha v ní oslovuje své nejranější žáky:

Bhikkhuové [mnichové], materiální forma [fyzická forma, *rúpa*] není Já [*rúpaṃ bhikkhavé anattá*].³⁶ Kdyby materiální forma byla Já, tato materiální forma by nevedla ke strasti a o materiální formě by platilo: „Nechť je moje materiální forma taková, nechť moje materiální forma není taková.“ A protože materiální forma není Já, vede ke strasti, a o této materiální formě nemůže platit: „Nechť je moje materiální forma taková, nechť moje materiální forma není taková.“

Pocitování [*védanā*] není Já...

Vnímání [*saññā*, v sanskrtu *sañdžñā*] není Já...

Mentální formace [chtění atd., *sankhāra*, v sanskrtu *sanskāra*] nejsou Já...

Vědomí [*viññāna*, sanskrtky *vidžňána*] není já...

(Překlad podle Nánamóliho 1992: 46)

Buddha chce tedy říci, že žádný z těchto možných kandidátů na označení „Já“ není „Já“. Jeho důvodem pro toto tvrzení je, že kdyby něco bylo „Já“, pak by to (i) nevedlo ke strasti a (ii) podléhalo by to tomu, jehož „Já“ tvoří.³⁷ Jinak řečeno, ať už je oním „Já“ cokoli, je to něco, nad čím má člověk plnou nadvládu, a je to něco, co vede ke štěstí (anebo alespoň nevede ke strasti). Seznam pěti typů věcí, jež by bylo možné považovat za „Já“, ale které pouhé prozkoumání usvědčí z toho, že tomu neodpovídají, se rozpadá do dvou tříd: na

³⁶ Pověšimněte si tu překladu. Pálijský text neříká, že forma postrádá „Já“, nebo že nemá „Já“, nebo je bez „Já“, nebo cokoli jiného. Po gramatické stránce praví docela jasně, že materiální forma *není* „Já“. Viz Normana (1997: 26–28).

³⁷ Pověšimněte si tu „upanišadového“ zabarvení. „Já“, které hledali Buddhovi asketičtí druhové, je to, co zahrnuje *úplnou kontrolu* („Já“ jako „úplný kontrolor“ známý z upanišad) a co je *mimo veškerou strast* (možná, i když ne nutně, „Já“ jako blaženost, *ánanda*); jak uvidíme, je také *neměnné* (neboť je nad veškerou změnou). To jsou charakteristické znaky *átmana*. Buddha nezajímalo abstraktní filosofování. Zajímaly ho odpovědi na konkrétní duchovní problémy a nemělo by nás nijak překvapit, když zjistíme, že jeho vyjádření odráží kontext, v němž nabízí své poučení. Viz k tomu Gombricha (1996: 15–17).

fyzické (hmotné formy) a mentální (ostatní čtyři: pocitování, vnímání, mentální formace [tj. chtění/vůle] a vědomí). Těchto pět tříd věcí je známo jako pět „souborů“ či „skupin“ (*skandha*, v páli *khandha*).³⁸ Buddha pokračuje dalšími charakteristickými znaky jakéhokoliv domnělého „Já“:

„Co si myslíte, mnichové, je materiální forma trvalá nebo pomíjivá?“ – „Pomíjivá, pane.“ – „Ale je to, co je pomíjivé, nepříjemné nebo příjemné?“ – „Nepříjemné, pane.“ – „Je však namísto pohlížet na to, co je pomíjivé, nepříjemné a podléhá změně, takto: To je moje, tím jsem já, to je moje já?“ – „Ne, pane.“ (Nánamóli 1992: 46)

A Buddha vysvětluje, že totéž lze říci i o ostatních čtyřech skupinách. Můžeme tedy také dodat, že jakékoli „Já“ by (iii) muselo být nepomíjivé. A pokud by bylo namísto uvažovat o čemkoli tak, že „je to moje, tím jsem já, to je moje já“, mělo by to být přinejmenším nepomíjivé, radostné a nepodléhat změně. Z toho všeho vyplývá jasně, že žádná součást našeho psychofyzického vybavení, nic, co by bylo možné přiřadit k té či oné z pěti skupin, neodpovídá popisu toho, čím by muselo být, aby mohlo být „Já“. Žádná z nich není „Já“. A což je důležité, všechno je to pomíjivé. Správné je pohlížet na věci takto:

Proto byste měli, bhikkhuové, pohlížet na každou materiální formu, ať už minulou, budoucí či přítomnou, hrubou či jemnou, nižší nebo vyšší, dalekou nebo blízkou jako na takovou, jakou skutečně je, se správným pochopením: „Toto není mé, toto nejsem já, to není moje já.“ (Nánamóli 1992: 46)

A totéž platí samozřejmě i o ostatních skupinách. Na jiném místě (v *Alagaddúpamasuttě*) poznamenává Buddha, že když někdo páli dříví, nikdo se nedomnívá, že je sám upalován. A tak není našim „Já“ jenom naše fyzické tělo, ale je naprosto zřejmé, že ani svět nemůže být „Já“ (jak se mohli domnívat někteří stoupenci upanišad). Na základě toho, co právě vyplývá z *Anattalakkhanasutty*, nemůže být „Já“ ani celý svět, protože ten vede rovněž ke strasti, neposlouchá toho, jehož „Já“ by měl být, a je pomíjivé. Nemůžeme říci: „Jsem všechno toto, to je moje já.“ Nemohu získat nadvládu nad makrokosmem tím, že si uvědomím, že jeho podstata (*brahma*) je

³⁸ O *skandhách* viz Gethina (1986 a 1998: 135–136).

skutečně totožná s mou podstatou (*átmanem*), protože makrokosmos zjevně není mé „Já“. Neodpovídá popisu „Já“.³⁹

A nyní přicházíme k nejvýznamnější části této diskuse. Povšimněte si, co považuje Buddha v *Anattalakkhanasuttě* za důsledek vidění věcí tak, jak opravdu jsou:

Když toto, bhikkhuové, vidí moudrý ušlechtilý žák, stane se lhotejným vůči materiální formě, stane se lhotejným vůči pocítování... [atd.] Se získáním lhotejnosti uvadne jeho chtivost; s uvadnutím chtivosti je osvobozeno jeho srdce; když je osvobozeno, přijde poznání, že je osvobozeno. Pochopí: zrození je vyčerpáno, svatý život byl prožit, co mělo být vykonáno, bylo vykonáno, nic dalšího už nepřijde. (Ñānamóli 1992: 47)

Myslím, že to obdivuhodně jasně ukazuje souvislost mezi viděním věcí, jak skutečně jsou, z hlediska nazírání, jaký je opravdu psychofyzický svět, a mezi vysvobozením. Do vidění toho, jak věci jsou („je“), je tu zabudována transformace morální reakce („mělo by být“). Buddha jako by tu naznačoval, že tato transformace je automatickou reakcí na vidění věcí, jak opravdu jsou. Navzdory tomu, co říká v osmnáctém století skotský filosof Hume, je pro Buddha zcela možné dostat „mělo by být“ z „je“. Vysvobození nastane, vzdáme-li se toho, co nahlédneme, že to není naše „Já“. Vidí-li člověk, že věci jsou zdrojem neštěstí, že jsou mimo jeho kontrolu a jsou pomíjivé, vidí, že nemohou být žádným druhem „Já“. Tím se jich vzdá, protože jakákoli angažovanost v nich může vést jediné k útrapám. Vzdát se jich znamená osvobodit se, protože už pak neexistuje žádostivost vedoucí ke strasti a znovuzrození. Pochopení, že to všechno není „Já“, je cestou k osvobození.

Buddha charakterizoval ony skupiny (*skandhy*) jako ne-Já, protože vedou ke strasti, neposlouchají toho, jehož skupinami jsou, a jsou pomíjivé. Z toho vyplývá, že kdyby bylo něco negací těchto znaků (nevedlo ke strasti, poslouchalo člověka a bylo trvalé), bylo by to jeho „Já“, nebo by alespoň mohlo být silným kandidátem na „Já“. Na základě toho se někteří lidé domnívají, že Buddha tu neudělal nic víc, než že ukázal, co není „Já“, ale neřekl, že nic takového jako „Já“ neexistuje. Musím se přiznat, že jejich tvrzení nechápu. Kdyby se byl Buddha domníval, že pouze ukázal, co není „Já“,

³⁹ Viz Normana (1990–96, stat 48) a (1997: 27) a Gombricha (1990b: 13 nn.); srv. Gombricha (1996: kap. 2).

a přitom uznával nějaké „Já“ mimo toto popření, „Já“ mimo oněch pět skupin, něco odpovídajícího popisu „Já“, určitě by to byl řekl. A můžeme si být jisti, že by to byl řekl naprosto jasně. Ale neřekl to. Jak se zdá, všichni ostatní, kdo se v jeho době zřekli světa, se domnívali, že pátrání po osvobození od veškeré strasti končí objevením „Já“. Indické systémy hlásající *átmana*, jako například upanišada *Brhadáranjaka*, věnují této otázce velikou pozornost a říkají jasně, jakým způsobem pojmají „Já“. Nikdo nikdy netvrdil, že by upanišady nehlásaly „Já“. Ani by nemohl. Na druhé straně je vším, co nacházíme v raných buddhistických textech a v textech buddhismu hlavního proudu, popírání, konstatování, že žádné věci nejsou „Já“. Kdyby se byl Buddha domníval, že nějaké „Já“ existuje, a chtěl tu pouze naznačit, co tímto „Já“ není, je nepředstavitelné, že by si myslel, že nalezení tohoto „Já“ nemá nic společného s osvobozením. Očekávali bychom, že bude v *Anattalakkhanasuttě* pokračovat výkladem, jak člověk, vida, co není „Já“, nalezne ono „Já“, a že „vede k poznání: Je dosaženo osvobození“. To však neudělal. V této rozpravě se o objevení nějakého „skutečného Já“ nezmiňuje. Jak jsme již viděli, Buddha vysvětluje, jak vysvobození vzchází z upuštění od veškeré žádostivosti a lpění prostě tím, že pochopíme, že věci nejsou „Já“. A to je vše. Člověk přetne sílu vedoucí ke znovuzrození a strasti. Nad to všechno netřeba předpokládat žádné „Já“. Takové předpokládané „Já“ by vskutku vedlo ke lpění, neboť Buddha, jak se zdá, soudí, že „Já“ odpovídající popisu by mohlo být vhodným subjektem lpění. Neexistuje absolutně žádný náznak, že by se byl Buddha domníval, že tu je nějaký dodatečný faktor zvaný „Já“ (nebo jakkoli jinak, ale odpovídající popisu „Já“) mimo pět skupin (*skandha*).⁴⁰

Tak jako existují lidé, kteří se domnívají, že Buddha skutečně hlásá nějaké „pravé Já“ i vedle všeho tohoto popírání (názor eternalismu, v páli *sassataváda*, sanskrtsky *śāśvataváda*), objevují se i takoví, kteří si myslí, že Buddhovým záměrem je popřít, že vůbec jsme. To je verze anihilacionismu (v páli i sanskrtu *ucchédaváda*). „Střední cesta“ může v buddhismu znamenat také střední cestu mezi eternalismem a anihilacionismem. Tímto středem je, že existujeme v jakési závislosti na dynamických, příčinně vytvořených psychofyzických svazcích (*skandha*). Z toho, co už bylo řečeno, by

⁴⁰ Daleko nejlepší studii o ne-Já, skutečně standardní dílo, napsal Collins (1982a).

mělo být jasné, že bytost, mluvíme-li o lidech, osoba jako taková, je vykládána z hlediska pěti skupin fyzického a psychického kontinua. Každá z nich tvoří proud, v němž všechny prvky proudu a všech pět těchto kontinuí je spolu svázáno v dynamický svazek. Principy tohoto sepětí, to, co je drží pohromadě, jsou, jak uvidíme v příští kapitole, příčinné. Jakákoli myšlenka, že za tím vším existuje ještě něco víc, než co odhaluje tento výčet, je z hlediska toho, jak věci skutečně jsou, mylná. Žádný neměnný prvek, žádné opravdové „Já“ prostě neexistuje. Je to fikce, a jako fikce je následkem nevědomosti bez počátku (*avidjá/avidžžā*) a příčinou nekonečné strasti. Tento eternalismus je falešný. Povšimněte si ale taky, že toto vysvětlení běžné lidské bytosti, jednotlivce, předpokládá, že jednotlivci skutečně existují. Takže anihilacionismus je také klamný. Ačkoli samotný Buddha mohl mít větší zájem o svá osvobozující popírání, buddhistická tradice se později postarala o to, aby nebylo žádných pochyb o tom, co zde popíráno není. Praktický způsob jak označit takový soubor *skandh*, je dát mu jedno jméno, například Archibald nebo Fiona; to se obecně považuje za přijatelné.⁴¹ Osoby v každodenním smyslu existují a v pozdější buddhistické tradici se často hovoří o jedinci jako o *pudgalovi* (pálijsky *puggala*), pečlivě odlišovaném od *átmana*, jehož existence je popírána. Buddha odmítá něco konkrétního, „Já“, které považuje za kořen strasti těch, kdo jsou neprobuzení (ať už o tom vědí nebo ne), nepopírá však existenci jedince. Netvrdí nic tak absurdního, jako že ty a já či on sám prostě neexistujeme, a všichni bychom na tom byli lépe, kdybychom si to uvědomili. Osoby existují jako praktický způsob hovoru o *skandhách*.

⁴¹ K jednomu vlivnému pozdějšímu pramenu, který vyjadřuje věc velmi jasně, viz pálijskou *Milindapañhu* (Otázky [krále] Milindy) 2.1.1. S použitím vozu jako příkladu poukazuje na to, že vůz nelze ztotožňovat se žádnou jeho částí (například koly). Neexistuje žádná základní část, jež by byla vozem. A určitě neexistuje ani žádná *přidaná* část zvaná „vůz“ za všemi částmi, jako jsou kola, oj atd. Přesto můžeme hovořit o vozu z praktických důvodů s použitím konvenčního označení v závislosti na různých částech, z nichž se vůz skládá.

ZÁVISLÉ VZNIKÁNÍ

V *Mahátanhásankhajasuttě* (Velké rozpravě o zničení žádostivosti) dostane jistý hloupý mnich Sāti nápad, že vědomí je neměnný subjekt prožitků, vlastně tedy „Já“, a že proto z jednoho života do druhého přechází nezměněné vědomí. Buddha tuto myšlenku vehementně odmítne. Vědomí vzniká v závislosti na té či oné podmínce. „Vědomí“ je pouhý název, který dáváme například smyslovému prožitku, jenž se objeví, když se zrak jakoby setká s vizuálním objektem. Hovoříme pak o „zrakovém vědomí“. Existuje celý tok podobných prožitků, a dojde-li k onomu prožitku, není zapotřebí žádného skutečně existujícího dodatečného subjektu jako vědomí nad vědomý zážitek a mimo něj. Jak poznamenává Buddha jinde, bylo by lepší pojímat jako „Já“ spíše tělo než mysl. Mysl se zjevně neustále mění, kdežto tělo vykazuje alespoň jistou vnímanou stálost (*Samjuttanikája* II: 74–75, u Lamotta 1988: 29). Buddhovou odpovědí na tvrzení, že bylo nalezeno nějaké „Já“, je mimo jiné poukaz na to, že je zřejmé, že ono domnělé „Já“ (pokud se vůbec objeví) se vyskytne jen jako následek spojení kauzálních podmínek. Proto nemůže být neměnné, a proto to nemůže být „Já“. „Vědomí“ není o nic víc „Já“ než cokoli jiného. Je to fakticky název, kterým označujeme proud prožitků. Buddha tedy nahrazuje vizi světa založeného na množství „Já“, jež podléhají změně, odkazem na to, co vidí jako v podstatě dynamickou povahu, dynamiku prožitků založenou na ústředním postavení příčinné podmíněnosti. Jinými slovy je třeba nahradit únik ze světa k „Já“ nazřením světa, jaký skutečně je, a pak jej zanechat. Buddha soudil, že podíváme-li se na celek koloběhu znovuzrovnání (*sansáru*), jaký je, vidíme, že je prostoupen třemi charakteristickými znaky (*trilakšana*, v páli *tilakkhana*). Je to strast (*dukkha*). Je to pomíjivost (*anitja*). A je to ne-já (*anátman*). Svět je vpravdě proud příčin a následků bez jakékoli stálosti kromě té, kterou se neustále snažíme vytvořit si pro sebe jako útočiště před změnou a nevyhnutelnou smrtí. Tato nestálost jen jitrí strast, protože je to fiktivní stabilita vytvářená naším zoufalým úsilím o bezpečí. Jediná skutečná stabilita spočívá proto v *nirváně*, protože (jak jsme již viděli) jediné *nirvána* není proudem *sansáry*. Důraz na dynamický charakter *sansáry* staví do ostrého světla pokojný,

klidný rozměr *nirvány*. Kauzální závislost měla pro Buddhu takový význam především proto, že naznačovala racionální koherentní strukturu veškerenstva. Ukazuje, co je třeba udělat, abychom dosáhli vysvobození, *nirvány*, zvrácením procesu *sansáry*. Buddhu zajímala skutečnost, že *x* vzniká v důsledku *y*, zejména proto, že ustane-li *y*, nebude ani *x*. Příčinná závislost byla pro Buddhu důležitá také proto, že ukazuje, jak může dojít ke znovuzrození, aniž bychom se uchýlili k nějakému „Já“. Navíc ukazuje mechanismus, kterým vyplývají z kladných a záporných skutků (*karmanů*) odpovídající příjemné a nepříjemné následky. Pro buddhisty bylo důležité naznačit také, jakým způsobem existuje *sansára* jako nekonečná řada kauzálních procesů, protože to zbavovalo osobního božského stvořitele jakéhokoli významu. Buddha záměrně nebo jako něco samozřejmého nahradil jakýkoli hovor o Bohu hovorem o příčinné závislosti. V bežešvé síti přirozené podmíněnosti nemá Bůh žádné místo, neboť každou podmíněnou věc lze vysvětlit jako příčinný následek jiné podmíněné věci *ad infinitum*. V *Mahátanhásankhajasuttě* opravuje Buddha Sātiho zdůrazněním toho, že věci mají svůj původ v závislosti na kauzálních podmínkách, a tento důraz položený na kauzalitu je ústředním rysem buddhistické ontologie. Všechny složky *sansáry* jsou tak či onak ve vztahu ke svým příčinám a podmínkám. Proto jsou pomíjivé, protože je-li pomíjivá příčina, je pomíjivý i následek. Zejména existence nás samotných jako tělesných jedinců je následkem spojení příslušných příčin a existujeme jen tak dlouho, dokud nás v existenci udržují příslušné příčiny. Proto jako vtělení jedinci přestaneme nevyhnutelně jednoho dne existovat. V této rozpravě nabízí Buddha obraz příčinné závislosti (příčinného vznikání), vyjádřený tím nejživějším způsobem spolu s nabádáním, abychom usílovali o vysvobození. Jeho uskutečnitelnost se vyznačuje bezprostředností raného pramene. Dítě se narodí a vyroste:

Když vidí viditelnou formu očima, když slyší zvuk ušima, když cítí pach nosem, když okusí chuť jazykem, když se dotkne něčeho hmatatelného tělem, když pozná myšlenku myslí [to naznačuje osmnáct oblastí (*dhātu*) smyslů, objektů a výsledného vědomí pro všech šest smyslů], zatouží po tom, je-li to příjemné, nebo to přijme s nelibostí, pokud je to nepříjemné [na základě neznalosti pravé povahy toho si vytvoří chtivost nebo nenávisť]. Zůstává bez pozornosti vůči tělu a s myslí omezenou,

zatímco správně nechápe vysvobození mysli a vysvobození díky poznání, v němž tyto špatné, neblahé stavy ustávají beze zbytku. Přijímaje a odmítaje, když pociťuje jakýkoli pocit, ať už příjemný nebo nepříjemný nebo ani příjemný ani nepříjemný [= tři druhy pocitů], užívá si tento pocit a přijímá jej. Když to činí, vzniká v něm vychutnávání. Ale jakékoli užívání těchto pocitů je lpěním. S tímto lpěním jako podmínkou povstává existence; s existencí jako podmínkou nastává zrození; se zrozením jako podmínkou přichází stárnutí a smrt a také strast a nářek, bolest, žal a zoufalství. Takový je původ veškeré hromady utrpení. (Podle Nānamóliho 1992: 251 nn.)

Takto vzniká v praktickém slova smyslu strast. Povstává z *příčin*. Odstraníme-li příčiny, můžeme pak skoncovat i se strastí. A text dále praví, že se třeba objeví na světě nějaký buddha. Někdo uslyší *dhammu* a nakonec se stane mnichem. Tím, že bude kráčet vážně buddhovskou cestou jako mnich, může v sobě vyvinout schopnost bdělosti a meditativního pohřžení, takže se naučí eliminovat touhu po smyslových zážitcích. A tak v uvedeném seznamu ustane každý článek ustáním předchozího článku:

S ustáním užívání si ustane lpění; s ustáním lpění ustane existence; s ustáním existence ustane zrození; s ustáním zrození ustane stárnutí a smrt a také strast a nářek, bolest, žal a zoufalství; takto dojde k ustání veškeré hromady utrpení. (Tamtéž: 255)

Proto chce Buddha propojit vznik strasti s neosobním zákonitým principem a rozhodne se zakotvit toto propojení v neosobním automatickém procesu příčinnosti. Tuto neosobní zákonitou povahu kauzality demonstruje dobře její standardní formulace, jak ji nacházíme v raných buddhistických pramenech: „Protože existuje toto, existuje ono; protože vzniká toto, vzniká ono; jestliže neexistuje toto, neexistuje ani ono; jestliže ustane toto, ustane i ono.“ (Gethin 1998: 141). Tím je kauzalita pro rané buddhistické myšlení. Je to vztah mezi událostmi a nazýváme tak to, že když se vyskytne *x*, následuje *y*, a když se *x* nevyskytne, *y* nenásleduje (v páli *imasmim sati, idam hōti; imasmim asati, idam na hōti*). Příčinnost není nic víc než toto. Protože kauzalita je neosobní a zákonitá, staví Buddha „závislé vznikání“ (v sanskrtu *pratītyasamutpāda*, v páli *paṭiṭṭhasamutpāda*) do samotného centra střední cesty („Kdo vidí závislé vznikání, vidí *dhammu*; kdo vidí *dhammu*, vidí závislé vznikání“,

Maháhatthipadópamasutta, pálijský text I: 191). Tento neosobní zákonitý kauzální řád považuje *Samjuttanikája* (II: 12–20) pálijského kánonu za podmínku, proč vznikají nebo nevznikají buddhové. Říká se, že jej znovuobjevil Buddha a kvůli tomuto znovuobjevení a jeho důsledkům je považován za probuzeného. Protože strast je přímá, neosobní, zákonitá reakce na příčiny, lze se strastí skoncovat automaticky, odstraní-li se její příčiny (bez pomoci obětí nebo proseb božstvům). Můžeme tedy tvrdit, že (stejně jako v případě ne-Já), i když se Buddha v *Dhammačakkappavattanasuttě* o závislém vznikání nezmiňuje, zakládá se význam čtyř ušlechtilých pravd tvořících obsah jeho probuzení nepřímo na neosobním zákonitým fungování příčinnosti. Možná že se Buddhovo pochopení ne-Já či závislého vznikání vynořilo, když (při meditacích) přemýšlel stále víc o důsledcích toho, co objevil. Jak už jsme viděli, Frauwallner (1973) se domníval, že když Buddha dovedl vše nakonec až k nevědomosti spíše než jenom k bezprostřední příčině žádostivosti, byla to až další etapa jeho chápání a vývoje jeho učení. Z tohoto hlediska tvoří ne-Já a závislé vznikání společně dva pilíře konečného vědění (*vidjá*), které je protilemkem nevědomosti (*avidjá*).

Úvaha v *Mahátanhásankhajasuttě* představuje velmi pravděpodobně Buddhovu ranou formulaci složitějšího (a mnohem méně jasného) schématu závislého vznikání, jak ji nacházíme například v obšírné podobě v *Mahánidánasuttě* (Větší rozpravě o příčinách). Buddha proslovil tuto *suttu* ke svému věrnému pobočníkovi Ánandovi, který se odvážil poznamenat, že i když je závislé vznikání hluboké, připadá mu docela jasné. Ono však není jasné a Buddha tu tvrdí, že právě nepochopení závislého vznikání poutá už tak dlouho lidi k *sansáre*. Protože (jak poznamenává Richard Gombrich 1996: 46) ji hlásal osobně Ánandovi, který zůstal podle tradice neprobuzený až do Buddhovy smrti, pravděpodobně ji v oné době nechápal ani samotný Ánanda. Plná formulace závislého vznikání (uvedená podle pálijské verze v *Samjuttanikáji* II: 12.1, srv. Gethina 1998: 141–142) zní:

Podmíněny (i) nevědomostí (*aviddhá*) jsou (ii) formace (*sankhára*), podmíněno formacemi je (iii) vědomí (*viññána*), podmíněny vědomím jsou (iv) mysl a tělo (*námarúpa: náma* – jméno – rovná se tu myslí), podmíněno myslí a tělem je (v) šestero smyslů (*salájatana*), podmíněno šesti smysly je (vi) smyslový kontakt (*phassa*), podmíněno smyslovým

kontaktem je (vii) pocítování (*védaná*), podmíněna pocíčováním je (viii) žádostivost (*tanhá*), podmíněno žádostivostí je (ix) lpění (či „uchopování“, *upádána*), podmíněno lpěním je (x) vznikání (*bhava*), podmíněno vznikáním je (xi) zrození (*džáti*), podmíněny zrozením jsou (xii) stárnutí a smrt (*džarámaraṇa*).

A proto pochází veškerá strast ze *sansáry*. Jelikož ji lze přisoudit neosobní zákonité povaze příčinnosti, pak obrátíme-li tento proces, povede překonání nevědomosti zaručeně – opět zcela neosobně – k osvobození.

Tady by se měl čtenář při četbě zastavit a docenit ono čiré vzrušení, které musel Buddha pocítit, když si uvědomil význam toho, že *následky vyplývají přirozeně z příčin*. Dozvídáme se, že Buddhův nejbystřejší žák Šáriputra okamžitě opustil svého předchozího učitele a následoval Buddha, když slyšel, že Tathágata „zjistil příčinu oněch *dharem*, jež vznikají z příčin, a také [jejich] ustání“.⁴² Buddha objevil skutečnou zákonitost věcí (v páli *dharmatá*, sanskrtsky *dharmatá*), něco, co si zřejmě ostatní neuvědomovali, protože ho to neučili. Díky této zákonitosti měl nyní klíč k zastavení toho, co by chtěli zastavit všichni, kdyby jen věděli jak. Tento objev byl absolutně – osvěcujícím způsobem – osvobozující. Z tohoto čirého Buddhova údivu a objevení vnitřního fungování veškerenstva a z úžasné svobody zastavit tento neustálý koloběh pochází celá historie buddhistického myšlení.

Domnívám se však, že i když je jasné, co se tu odehrává, není vůbec zřejmé do podrobností, co skutečně *znamená* ona dvanáctidílná

⁴² Přeloženo u Gethina (1998: 141). Slovo *dharma* (pálijsky *dhamma*) je použito ve specifickém technickém významu. Někdy se používá v tomto smyslu jako výraz pro cosi jako „věc“. Specifičtěji se týká „jevu“, něčeho zakoušeného nebo schopného stát se zkušeností (bez jakýchkoli důsledků, že za jevem existuje nějaká základnější skutečnost, „noumenon“). Ve značné části buddhistické filosofie (abhidhammy, v páli abhidhammy) odkazuje slovo „dharma“ na to, co tu skutečně je ve vši naší zkušenosti. Je to pluralita, pluralita „skutečností“. Dostalo tak význam (například ve vaibhášikové abhidhamě) posledních skutečností („substancí“, *dravja*), které vytvářejí zkušenostní základnu, z níž je vybudován svět, jak je nám dán a v němž žijeme. Stalo se mezi badateli zvykem používat malé „d“, (a podle kontextu také plurál) když hovoří o *dharmách* v tomto smyslu, aby je odlišili od „Dharmy“, toho, co objevil a čemu učil Buddha. Situaci však bohužel ještě víc komplikuje používání překrývajících se výrazů *dharmy* (v plurálu a rovněž s malým „d“) ve významu objektů šestého smyslu, myslí. Zde jsou „dharmy“ široce řečeno objekty myslí, když člověk například něco předjímá nebo vzpomíná.

formule závislého vznikání. To může odrážet její složený původ, protože model, který jsme našli v *Mahátanhásankhajasuttě*, byl mnohem jasnější a soustředěnější. Podle jedné teorie, široce (i když ne všeobecně) rozšířené v pozdější buddhistické tradici, je oněch dvanáct článků rozloženo do tří životů.⁴³ Dvanáctidílná formule pro závislé vznikání se tak mimo jiné stává rozhodující pro vysvětlení znovuzrozdování bez trvalého „Já“. Podle tohoto modelu konstatuje první článek dvanáctidílné formule, že z důvodu nevědomosti dochází ke karmickým formacím – k jednání tělem, řeči či myslí, vyplývajícím z morálně prospěšných nebo neprospěšných záměrů. Buddha prý řekl o karmickém jednání: „Tvrdím, že jednání je záměr (*čétanā*), neboť jeho prostřednictvím člověk koná tělem, řečí či myslí.“ (*Anguttaranikája* III: 415, u Lamotta 1988: 34). Tak pro Buddha *karman* jako jednání, z kterého vyplývají odpovídající následky (podmiňující nutně znovuzrození), přestává být vnějším aktem (jakým je například v bráhmánistické obětnické tradici). Z hlediska „karmických následků“ jsou určující prospěšné či neprospěšné projevy vůle, tj. *záměry*.⁴⁴ Celý buddhismus se zabývá myslí. Jak uvidíme v dalším oddílu, Buddha internalizoval celý systém „důležitého konání“ a tím jej z hlediska neosobního kauzálního zákona proměnil v mravní.

První dva články procesu se týkají minulých životů. Právě nevědomost v minulém životě vyvolala morálně určující záměry, což do

⁴³ Viz *Visuddhimagga* a *Abhidharmakóšu* ve výtečném výkladu Gethina (1998: 149–159).

⁴⁴ Bylo by možné namítnout, že máme-li uvažovat o *karmanu* jako o morálním nebo nemorálním, musí být něčím víc než jen záměrem. Je jasné, že kdyby byl nemorálním skutkem *úmysl* zabít, nic by k tomu morálně nebo z hlediska sledování buddhistické cesty nepřidalo vlastní zabítí. Buddhistická tradice to uznává a dodává, že k tomu, aby došlo k naplnění *karmanu*, jsou nutné různé jiné faktory. Člověk musí *rozpoznat*, o jaký objekt jde (tj. v případě zabítí poznat, že *x* je *živý tvor*), mít *úmysl* spáchat skutek, skutečně jej *provést* a musí *dojít* k očekávanému a žádanému následku skutku (tj. *tvor* musí zemřít). Théravádská tradice o tomto námětu, jak to popisuje Gethin (1998: 120), uvádí před tímto čtyřčlenným seznamem ještě jednu podmínku, totiž že objekt musí být v nějakém smyslu přítomen (tj. musí tu být *živý tvor*). Dobrým tibetským pramenem, založeným na indických textech, je Pabongka Rinpoche (1991: 442 nn.). Tento text ještě přidává další faktor, zapojení *zaslepenosti*. Je to odkaz na přítomnost chtivosti, nenávisti a zaslepenosti. Důsledkem je ponechat otevřenou možnost, například pro zabítí bez chtivosti, nenávisti nebo zaslepenosti. Takové zabítí by pak nebylo nepříznivým skutkem (nebo alespoň ne zcela nepříznivým skutkem). Tato formulace odráží snad mahájánské názory na „obratné prostředky“ a „obratnost v prostředcích“ (*upájakauśalja*), kdy je skutečně možné, aby *bódhissatta* zabil ze soucítění a nespáchal tím žádný nepříznivý skutek. Viz dále.

současného života přineslo třetí článek – vědomí. Podle tohoto výkladu je tu „vědomí“ vědomím, jež se objevuje už v mateřském lůně jako první etapa procesu znovuzrození. Tímto vědomím je pak podmíněn čtvrtý článek, mysl a tělo. Označení „mysl“ (*nāma*) se tu vztahuje vedle vědomí i na ostatní tři *skandhy* – citění, vnímání a mentální formace – pojmávané jako mentální (tedy nehmotný) aparát. „Tělo“ (*rúpa*) je tu fyzická stránka organismu, složená z odvozenin čtyř velkých živlů, „země“, „vody“, „ohně“ a „vzduchu“. S tímto článkem tu tedy máme tělesného jedince, zrozeného v závislosti na dřívějších morálně determinovaných skutcích, jež lze vysledovat až ke skutečnosti, že člověk nebyl v minulých životech probuzený – byl nevědomý.

Buddha se nedomníval, že „znovuzrozená“ bytost je *stejná* jako ta, co zemřela. Přísně vzato nejde o znovuzrození. „Znovuzrozená“ bytost však není ani odlišná od bytosti, která zemřela, alespoň pokud pod pojmem „odlišný“ rozumíme někoho zcela odlišného, jako když se například řekne ty a já jsme odlišní. Znovuzrozená bytost je spojena s bytostí, jež zemřela, kauzálním procesem. Nazvěme si toho, kdo zemřel, *A* a znovuzrozeného *B*. *B* pak není stejný jako *A*. *B* není například (alespoň to se zdá být nesporné) stejná osoba jako *A*. *B* je (jistým způsobem) kauzálně závislý na *A*. K závažným kauzálním faktorům tu patří eticky prospěšné nebo neprospěšné skutky (*karmany*), které vykonal *A* (ve shora uvedeném smyslu) v minulosti (nebo jež dokonce vykonal předchozí zrození *A*, jako *X*, *Y* a *Z*, teoreticky až do nekonečna). Při smrti vstoupí tyto faktory komplexně do kauzálního procesu („karmické příčinnosti“), který vede k tomu, že se objeví další zrozený jedinec v přímé závislosti na skutcích, jež vykonal *A* v jednom nebo více svých životech. Proto se pou- to mezi „znovuzrozenou bytostí“ a „bytostí, která zemřela“, vysvětluje také z hlediska příčinné závislosti, kde je karmická příčinnost považována za ústřední faktor držící celý proces pohromadě. Při příčinnosti není vůbec zapotřebí žádné „Já“, jež by spojovalo *A* s *B*. Proto hovoříme o příčinné závislosti „správného druhu“. Při smrti se psychofyzický svazek přeskupí. Jedna sestava se zhroutí a objeví se jiná. Svazek je svazkem pěti skupin (*skandh*), ale každá *skandha* je jako celek svazkem okamžikových nestálých složek, tvořících součásti příslušné třídy *skandh*. Tak lze osobu zredukovat na dočasný svazek svazků, v němž jsou všechny součásti zcela nestálé, dočasně udržované pohromadě kauzálními vztahy *správného druhu*. To všechno je ve shodě s kauzálními zákony (jmenovitě karmického

druhu). Protože existuje tento správný druh příčinné závislosti, nemůžeme říci o *B*, že je zcela odlišný od *A*.⁴⁵

A tak Buddha závislým vznikáním ve smyslu kauzální závislosti nahrazuje totožnost či různost a eternalismus či anihilacionismus. Tím se závislé vznikání stává dalším významem „střední cesty“. Ale povšimněte si, že zatímco toto všechno bylo řečeno specificky o procesu znovuzrození (a pozdější buddhistické tradice tento proces velmi detailně rozpracovávají), Buddha zastával názor, že to vše platí i o průběhu života. K neustálým změnám ve shodě s kauzálními zákony a procesy toho správného druhu dochází i v průběhu života. U osoby v jedné etapě života – kterékoli – a v jiné etapě života není vztahem mezi těmito etapami ani totožnost ani různost, nýbrž závislé vznikání. Speciálním druhem změny je smrt, při níž vstupují do hry speciální modalita kauzálních vztahů. Ale nezdá se, že by se Buddha domníval, že existuje nějaký základní rozdíl ve způsobu, jakým věci skutečně existují – mezi Archibaldem ve věku tří let a Archibaldem třiasmdesátiletým na jedné straně a Archibaldem, když v jedenaosmdesáti zemře a zrodí se znovu jako dítě Fiona na straně druhé. Je tu však rozdíl mezi Archibaldem a Fionou na jedné straně a Duncanem (který byl Archibaldovým pojišťovacím agentem) na druhé. Archibald ve věku tří, Archibald ve věku třiasmdesáti, Archibald v jedenaosmdesáti a dítě Fiona nemají vůbec nic společného kromě kauzálních spojení toho správného druhu. U Duncana chybí i toto spojení. A tak popíráme-li, že Archibald třiasmdesátiletý, Archibald jedenaosmdesátiletý a dítě Fiona jsou totožní, popíráme také, že jsou různí. Různý je Duncan.

Máme-li tu nyní tělesného jedinice, dvanáctidílná formule interpretovaná pro tři životy vysvětluje podrobněji proces, kterým v tomto životě zabředáváme ještě hlouběji do strasti, znovuzrození a opětovné smrti. Jak jsme viděli, strast vzniká skrze žízeň po smyslových požitcích (s připomínkou, že v Indii patří ke smyslům i mysl). Tak, v závislosti na mysli a těle, je tu pátý článek – šest smyslů. Těchto šest smyslů naváže kontakt (šestý článek) s příslušnými objekty. Skrze tento kontakt dojde k sedmému článku, pocíťování – příjemnému, nepříjemnému nebo neutrálnímu. To je v tomto procesu

⁴⁵ Nejlepší studii k tomuto tématu napsal Collins (1982a). K filosofickým úvahám a kritice viz Williamse (1998a: kap. 2 a 5). Viz též recenzní články Pettita (1999) a Sideritse (2000) s připojenými Williamsovými odpověďmi.

důležitá etapa, neboť tento článek spolu se všemi předchozími články v tomto životě (tj. počínaje třetím článkem, vědomím) je následkem dřívějšího *karmanu*. Nejsou tedy samy o sobě morálně prospěšné nebo neprospěšné; jsou morálně neutrální. Ale v tomto stadiu (bezpochyby vinou dřívějších návyků, které by si moudrý člověk měl pečlivě hlídat a potírat je) může v závislosti na těchto podmínkách snadno vzniknout osmý článek – žádostivost.⁴⁶ Z žádostivosti vzejde devátý článek, lpění (o čtyřech typech lpění viz str. 54). A protože jak žádostivost, tak lpění jsou morálně negativní („vášně“, v páli *kilésa*, v sanskrtu *kléša*), jde to odtud pořád z kopce dolů. Podle formule vzniká v závislosti na lpění desátý článek, „vznikání“. Není na první pohled zřejmé, co to znamená. „Vznikání“ je tu to, co povstává ze lpění a vysvětluje zrození, stárnutí, smrt a tak dále. Protože vznikáním je podmíněn jedenáctý článek, zrození, musí se zde – máme-li vyložit tuto formuli pro tři životy – „vznikání“ nakonec rovnat čemukoli, co na počátku této formule vysvětlovalo *tento* život. A tak „vznikání“ musí znamenat vznikání *karmanu*, prospěšných i neprospěšných záměrů vznikajících ze lpění (vinou žádostivosti), což vysvětluje další znovuzrození.⁴⁷ A z toho dojde pak ke zrození do nového života a k dvanáctému článku, jímž je stáří a smrt.

Dvanáctidílná formule závislého vznikání je tak, jak je, podivná. Na jedné straně dává smysl, je-li rozložena do tří životů, jenže toto vysvětlení vypadá jako pokus dodat smysl něčemu, co může být kompilací z původně různých zdrojů.⁴⁸ Proč vysvětlovat například

⁴⁶ Povšimněte si, že vztah mezi vznikem pocitu a vznikem žádostivosti tu nemůže být vztahem prosté příčiny a následku (podle formule „Když existuje toto, vyskytne se ono“, atd.). To proto, že je možné, aby sice povstal pocit, ale žádostivost *nenásledovala*. Kdyby tomu tak nebylo, byla by dvanáctičlenná formule závislého vznikání zcela uzavřeným deterministickým systémem a osvobození by bylo nemožné.

⁴⁷ Na první pohled je tu problém (nebo alespoň jisté napětí). Skutkům se říká „příznivé“ (*kušála/kusala*) ne proto, že by byly ctnostné nebo dobré, ale protože z hlediska buddhistické soteriologie vedou také k podpoře cesty k probuzení. Přesto dobré skutky samy o sobě nevedou k probuzení. Jsou to skutky (*karmany*) a jako takové vedou k budoucím radostem včetně příznivých znovuzrození, aby po nich mohly následovat další radosti. Stejně jako ve všech indických myšlenkových systémech je probuzení důsledkem vědění, poznání. Nelze však popřít, že příznivé skutky podporují cestu k osvobození.

⁴⁸ Existuje názor, že všech dvanácti členů se má používat nejen v průběhu tří životů, ale v *každém okamžiku*. Může jít o důvtipnou aplikaci, ale zdá se pochybné, že to bylo prvotním záměrem dvanáctidílné formule. Ale byl tu vůbec nějaký původní záměr? O tomto názoru o „souběžném“ výskytu dvanácti členů řetězce i o jiných názorech pojednává kriticky slavné sarvástivádské kompéndium *Mahāvibhāṣā*. Viz Pottera (*aj.*) (1996: 114) a textové odkazy v tomto svazku.

první z oněch tří životů jen z hlediska prvních dvou článků a desátý článek, „vznikání“, jako v podstatě totéž co druhý článek, mentální formace? Proč uvádět výklady z hlediska *karmanu*, když se o *karmanu* nezmiňuje žádný z článků? Frauwallner (1973) tvrdí, že od osmého po dvanáctý článek je tu jistá logika, zakládající strast na žádostivosti. Možná že první až sedmý článek byly zkonstruovány tak, aby propojily žádostivost s nevědomostí. Ale za současného stavu bádání není pravděpodobně možné dobrat se uspokojivého závěru v otázce, jaká měla původně být logika úplné dvanáctidílné formule, pokud tu vůbec nějaký záměr existoval.

PODROBNĚJI O KARMANU

Jak jsme již uvedli, *karman* je pro Buddhu v podstatě chtění (záměr), vedoucí ke skutkům těla, řeči nebo mysli.⁴⁹ Prospěšné i neprospěšné karmické záměry přinášejí (v tomto životě nebo příštích) jako svůj karmický následek příjemné a nepříjemné prožitky spolu se specifickým psychofyzickým organismem schopným prožít tyto prožitky. Zatímco prospěšné i neprospěšné záměry jsou morálně ctnostné nebo nectnostné, důsledky – ať už radostné či strastné – nejsou samy o sobě ani prospěšné ani neprospěšné. Strast nemá sama o sobě žádnou mravní kvalitu. Je však následkem neprospěšného karmického záměru (či záměrů). Proto není nepříjemný zážitek jako takový morálně špatný. Nenávistné nebo chtivé chtění či úmysl (vytvořené nevědomostí) jsou na druhé straně jako mentální reakce na to, co je nepříjemné, morálně špatné (tj. nezdravé, nevedoucí na cestu k vysvobození). Pro Buddhu je toto všechno podepřeno neosobním zákonitým charakterem kauzality. Jelikož je neprospěšný záměr příčinou, přináší jako následek zážitek strasti. Zážitek strasti (jako všechno v *sansáře*) musí být následkem, a proto to musí být následek své příčiny, neprospěšného záměru.⁵⁰

⁴⁹ O tom, zda to činí z buddhismu etiku záměru, nebo spíše teleologickou etiku, kde dobro a zlo (prospěšné a neprospěšné) závisí na tom, jak dalece to přispívá k důležitému záměru dosáhnout soteriologického cíle, viz Keowna (1992).

⁵⁰ Na Západě, zejména v médiích, panuje v této otázce často spousta zmatků. Když Buddha říká, že například strasti jsou karmickým následkem nepříznivých záměrů

A zážitek strasti jako následek se vyskytuje (samozřejmě) ve stejném kauzálním kontinuu, kde se neprospěšný záměr vyskytl jako příčina. Proto, jak říkají buddhisté, ani při nestálém psychofyzickém kontinuu a bez „Já“ není žádný „kauzální chaos“ nebo „chaos kontinuu“. I bez „Já“ se objevují karmické následky ve stejném kontinuu, v němž se objevily neprospěšné záměry. Prožitky strasti nepřinášejí tedy druhí (jiné osoby, Bůh nebo bozi), nýbrž jedinec sám v tom smyslu, v jakém používáme v každodenní řeči výraz „sám“ pro události ve stejném kauzálním kontinuu. To je situace „naprosté zodpovědnosti“ (Gombrich 1971: kap. 5).

Richard Gombrich poznamenává, že „tak jako v jádru světového názoru upanišad spočívá bytí, je v srdci Buddhova světového názoru čin. ‚Čin‘ je ovšem *kamma*; a týká se primárně morálně závažného jednání.“ (Gombrich 1996: 48–49). Gombrich tím chce říci, že Buddha nepřevzal jednoduše už existující bráhmánistické učení o *karmanu*, jež se často jen těžko snášelo s jeho skutečným zájmem o vědění a vysvobození. Buddhův postoj ke *karmanu* je odlišný od postoje širší bráhmánistické kultury a je zajedno s jeho vizí toho, co patří k získání vysvobození. Jinak řečeno, Buddha chápal *karman* ve smyslu zcela odlišném od chápání svých krajanů a tento odlišný smysl byl soteriologicky závažný. V bráhmánistickém kontextu je *karman* významný rituální čin. Pro džinisty (abychom uvedli alespoň jeden příklad jiné asketické skupiny, o níž máme alespoň nějaké informace) byl *karman* jakýsi kvazimateriál, asi jako znečišťující špína, která zatěžuje „Já“ a udržuje je v *sansáře*. Pro džinisty je tedy *karman* tak či onak špatný. V konečném důsledku by měl člověk upustit od veškerého jednání.⁵¹ Buddhovo stanovisko bylo od obou těchto skupin zcela odlišné a (s jeho pojetím „Já“) bylo, pokud to můžeme posoudit, odlišné také od všech ostatních v Indii.

v minulosti včetně minulých životů, má v úmyslu pouze popsat ono „je“ konkrétní situace. Vysvětluje to, proč lidé zažívají strast. Buddha v skutku uvažuje o konkrétní situaci jako o zahrnující „měl by“. Toto „měl by“ znamená, že by se člověk měl vystříhat nepříznivých záměrů a jednání, jež z nich vyplývají. Tak člověk přivodí situaci, kdy nebude v budoucnu trpět. Buddhická tradice to ale *nepojímá* tak, jako by konkrétní strastná situace, vzhledem k pravdivosti karmické kauzality, znamenala, že člověk by měl jednat s osobou trpící strastí tak, že by jí například neměl litovat, neměl jí pomáhat a měl ji ignorovat, „protože je si tím sama vinna“.

⁵¹ Sr. Kršnovu kritiku v třetí kapitole *Bhagavadgíty*. Toto nabádání, aby člověk skoncoval s veškerým jednáním, může být spjato (třeba jen podvědomě) s džinistickou *sallékhanou*, posvátnou smrtí vyhladověním. Viz Jainiho (1979: 227–233) a Tukola (1976).

Buddha hlásal, že *karman* je záměr, mentální čin. Jak poznamenává Gombrich, Buddha tím „otočil bráhmanskou ideologii vzhůru nohama a dal veškerenstvu etický charakter. Nevidím, jak by bylo možné přehnat význam tohoto Buddhova zetičtění světa, jež považují za bod obratu v dějinách civilizace.“ (Gombrich 1996: 51) Tak obrátil Buddha pozornost od fyzických úkonů, které zbavují znečištění pocházející ze „špatného *karmanu*“ – jako například skutky fyzické askeze nebo bráhmanské očištné úkony, jež typicky zahrnují omývání nebo požívání „pěti produktů krávy“ – k „vnitřní očištění“, mentálnímu výcviku. Jak jsme viděli, pro Buddhu vzniká žádostivost – mentální stav – z nevědomosti – mentálního stavu – a vede k (neblahému) *karmanu* – mentálnímu stavu – a ten vede ke strasti – mentálnímu stavu. Buddhova představa *karmanu* jako záměru je stejného druhu jako jeho důraz na překonání žádostivosti vnitřním poznáním toho, jak věci opravdu jsou. V pochopení toho, jak věci skutečně jsou, se žádostivost rozplyne. Tuto myšlenku lze přiřadit ke Gombrichově „zetizovanému vědomí“ (1996: 61). Gombrich hovoří podle *Tévidžžasutty* (Rozpravy o trojí znalosti [věd]) o mnichovi, aktivně postupujícím veškerenstvo laskavou a soucítivou myslí. To je svého druhu nekonečný *karman*, vrcholný *karman*, vedoucí k překonání strasti, k osvobození.⁵²

BUDDHŮV VESMÍR

Na tomto místě bych chtěl shrnout, jak pohlížel Buddha (nebo raná buddhistická tradice) na strukturu vesmíru, v němž setrval, ale který už překonal.⁵³ Doktrínálním rámcem je tu rámec pěti (či šesti) typů znovuzrození a „trojdílného světa“.

Zpočátku hovoří Buddha v textech jako *Mahásíhanádasutta* (Větší rozprava o lvím řevu) o pěti typech znovuzrození. Každé

⁵² Gombrich tím chce říci, že z pozorné četby pramenů vyplývá, že Buddha hlásal laskavost a soucítění jako prostředek k dosažení osvobození. Jak Gombrich připouští, není to tradiční buddhistický způsob chápání těchto textů. K tomuto bodu se opět vrátil ve svém článku z roku 1998.

⁵³ Výborný popis buddhistické kosmologie viz u Gethina (1998: kap. 5), jemuž jsem velice zavázán, a také u téhož autora (1997a).

znovuzrození způsobuje *karman* a není trvalé. S výjimkou případu, kdy člověk dosáhne probuzení, se v každém znovuzrození narodí a zemře, aby se zase narodil jinde ve shodě se zcela neosobním kauzálním charakterem svého *karmanu*. Tento nekonečný cyklus narození, znovuzrození a opětovných skonů je *sansára*. Člověk se může znovu narodit v pekle (překládaném někdy jako „očistec“, aby se zdůraznila jeho dočasná, očištná povaha), jako zvíře (včetně všech tvorů kromě těch, kteří figurují v ostatních typech znovuzrození), jako duch,⁵⁴ jako člověk nebo jako bůh. Je třeba si povšimnout tohoto seznamu, neboť jiné buddhistické texty hovoří o šesti „údělech“: přidávají *asury*, závistivé protivníky bohů, kteří vedou údajně s bohy neustále válku. Seznam šesti typů znovuzrození či „údělů“ je známější na Západě, zejména z tibetských vyobrazení takzvaného „Kola života“. Je sporné, zda jich nejranější formulace zahrnovala jen pět, a *Kathávatthu* (8.1) – pátá kniha *Abhidhammapitaky* pálijského kánonu – výslovně popírá učení o šesti údělech a tvrdí, že *asury* lze rozdělit mezi bohy a duchy.⁵⁵

O znovuzrození v pekle, v podobě zvířete nebo ducha se hovoří jako o špatném „údělu“ (*gati*), kdežto znovuzrození v podobě člověka či boha je dobrý úděl. „Špatné úděly“ jsou takto označeny proto, že v nich převládá strast. Dobré úděly zahrnují (při rovnosti ostatních věcí) buď převahu radosti nad strastí (božské znovuzrození), nebo ve stejné míře radost i strast (u člověka). Pekel je mnoho a čas v nich strávený je skutečně velmi, velmi dlouhý. Jsou doslova pekelná. Tomu nejnižšímu se říká „Bez přestání“ (*Avičči*), i když i život v pekle nakonec vždy skončí. Povšimněte si, že to, co odsoudí člověka k jednomu z těchto údělů, není jednání nějakého boha nebo kohokoli jiného, nýbrž jeho vlastní *karman*. Člověk má tedy volbu svého údělu ve vlastních rukou. Pozdější tradice si je velmi nejistá v tom, zda není dobrým údělem i znovuzrození jako *asura* (ačkoli jsou *asurové* stravováni závistí). Časté tvrzení, že je to dobrý úděl,

⁵⁴ Ty charakterizuje často nenasytý hlad, v němž se odrážejí představy o mrtvých jako o hladových bytostech, které potřebují potravu, a proto číhají na své živé potomky jako na kořist. Viz dřívější odkaz na pozdně védskou ideu krmení zemřelých určitými obětními rituály a jejich udržování naživu v posmrtném životě vhodnými skutky, *karmany*.

⁵⁵ Je zajímavé, že v *Sangítisuttě* (Rozpravě o zpěvu) v *Díghanikáji* v pálijském kánonu najdeme seznamy jak pěti údělů (D III 234) tak šesti údělů (D III 264); je to znakem jisté nestability raných buddhistických pramenů.