

Edice **R***eligionistika*

vydává

Ústav religionistiky Filozofické fakulty
Masarykovy univerzity v Brně

svazek 9

Normativní a žité náboženství

uspořádali

Luboš Bělka a Milan Kováč

**MASARYKOVA UNIVERZITA V BRNĚ
CHRONOS BRATISLAVA
1999**

Karmický a nirvánický buddhismus jako normativní a žité náboženství

Luboš Bělka

Obsah

Viktor Krupa: <i>K náboženským představám a praxi v Polynézii</i>	11
Josef Kandert: <i>Orišové a lidé. Jorubové ze západní Afriky</i>	23
Milan Kováč: <i>Tlaminime a ľudová zbožnosť u starých Aztékov</i>	44
Dalibor Antalík: <i>Proměny kultu předků v náboženství Izraele</i>	56
Dalibor Papoušek: <i>Židovský nomismus v prvotním křesťanství prizmatem Pavlova díla</i>	70
Iva Dolčalová: <i>Raně křesťanská misie a problém konverze</i>	80
Pavel Spunar: <i>Napětí mezi oficiálním a „lidovým“ náboženstvím ve středověku</i>	90
Miloš Mendel: <i>Normativní a „žitá“ víra v klasickém islámu</i>	103
Luboš Bělka: <i>Karmický a nirvánický buddhismus jako normativní a žité náboženství</i>	115
Martin Slobodník: <i>Tibetský buddhismus ako žité náboženstvo</i>	125
Dušan Lužný: <i>Normativita v New Age a neopaganismu</i>	137
Břetislav Horyna: <i>Žité a normativní náboženství (Základní otázky)</i>	146

Tématem pojednání je naznačení některých úvah plynoucích z vymezení a vztahu dvou rovin buddhismu (karmické a nirvánické orientace buddhismu) v souvislosti se dvěma možnými výklady první Buddhovy rozpravy. Jedná se o dvě interpretační možnosti pálijské kategorie či pojmu *vibhavatanhá*. Předběžně je možné konstatovat, že nelze ztotožnit jednu interpretaci pojmu *vibhavatanhá* s tradicí raného buddhismu či dnešní théravády a druhou s mahájánou. Taktéž nelze ztotožnit jednu interpretaci pojmu *vibhavatanhá* s tím, co je nazýváno karmický či žitý buddhismus a druhou s tím, co je nazýváno nirvánický či normativní buddhismus. Níže diskutovaná ambivalentnost interpretace pojmu *vibhavatanhá* jde napříč tradicemi jako je théraváda a mahájána a napříč orientacemi na karmický či žitý buddhismus. Navíc nelze ztotožnit karmický či žitý buddhismus s buddhistickými tradicemi jako je théraváda či mahájána.

Od konce šedesátých let našeho století se sociologicky zaměřeni buddhologové soustředili na propracování konceptu “karmického” a “nirvánického” buddhismu jako normativního a žitého náboženství. Nejcitovanější v této souvislosti bývá americký badatel Melford E. Spiro /Spiro 1970/, který oba pojmy použil při interpretaci svého terénního výzkumu v Barmě a založil tím nový směr bádání.

Nirvánický buddhismus odpovídá pojmu normativní náboženství, je to tedy náboženská praxe (v nejširším významu slova praxe), která bezprostředně vychází z kanonických textů a jejímž charakteristickým rysem je usilování jedinců, zpravidla mnichů a mnišek, o dosažení stavu vyvanutí, nirvány (pálij. *nibbána*). Synonymně se používají termíny “buddhismus mnichů”, “velká tradice” (není identické s termínem mahájána), “čistý buddhismus”, nebo také “kanonický buddhismus”.

Z takového vymezení může vzniknout dojem, že jiný je buddhismus kánonu a jiný je buddhismus žitý. To je pravda pouze částečně, jak bude argumentováno níže.

Karmický buddhismus odpovídá pojmu žité náboženství, je to tedy náboženská praxe (opět v nejširším významu slova praxe), jejímž charakteristickým rysem je usilování jedinců, zpravidla laiků, o dosažení lepšího

příštího zrození. Karmický se nazývá proto, že je spojen se sanskrtským termínem karma (pálj. *kamma*), tedy s činy, skutky a jejich důsledky.

Praktikanti či vyznavači karmického buddhismu tedy chtějí dosáhnout prostřednictvím nakupení dobrých či blahodárných skutků (pálj. *kusala*, sanskr. *kuśāla*) takové karmy, aby měli zajištěno lepší příští zrození. Takové skutky jsou prosté chtivosti (pálj. i sanskr. *lobha*), zášti (pálj. *dōsa*, sanskr. *dvēṣa*) a klamu (pálj. i sanskr. *mōha*), tedy "tři jedů" či "tři kořenů zla" (pálj. *akusalamūla*, sanskr. *akuśalamūla*). Prostřednictvím takto motivovaných skutků vznikají zásluhy (pálj. *puñña*, sanskr. *pūṇja*). Zásluhy jsou soubory dobrých skutků, opak skutků špatných, řekli bychom hříchů (pálj. i sanskr. *pāpa*), které zabezpečují jedinci lepší příští zrození. Tato zrození jsou však vždy pokračováním sansáry, nejsou jejím prolomením.

Příznivé příští zrození (pálj. i sanskr. *sugati*) pak znamená, že jedinec se narodí na základě svých skutků do tří sfér, či světů. A to buď opět jako lidská bytost (pálj. *manussa*, sanskr. *manuṣya*) do našeho pozemského světa, nebo v jednom z mnoha buddhistických "rájů" jako božstvo (pálj. i sanskr. *dēva*) či jako polobůh, titán, démon (pálj. i sanskr. *asura*).

Nepříznivé příští zrození (pálj. *duggati*, sanskr. *durgati*) pak znamená, že jedinec se na základě svých skutků narodí jako zvířecí bytost (pálj. *tiračchāna*, sanskr. *tiraścīna*), nebo jako hladový duch (pálj. *pēta*, sanskr. *prēta*) či dokonce jako bytost, jež musí dlít v jednom z mnoha buddhistických pekel (pálj. *niraja*, *naraka*, sanskr. *naraka*).

Hromadění zásluh je činnost určená tradičně již od dob Buddy Šákjamuniho spíše pro laiky (pálj. i sanskr. *upāsaka*) a laičky (pálj. i sanskr. *upāsika*) než pro ordinované osoby, mnichy (pálj. *bhikkhu*, sanskr. *bhikṣu*) a mnišky (pálj. *bhikkhuni*, sanskr. *bhikṣuṇī*, *bhikṣuki*). Mahájánský koncept bódhisattvy obsahuje v sobě princip vzdávání se zásluh ve prospěch ostatních citících bytostí. Adept bódhisattvajány to ostatně vyjadřuje *expressis verbis* ve svém slibu (pálj. *panidhāna*, *abhinīhāra*, sanskr. *pranidhāna*). Zásluhy u laické části buddhistické komunity, sanghy, se vytvářejí především prostřednictvím obdarování monastické části sanghy, poskytováním almužen (pálj. *bhikkha*, sanskr. *bhikṣa*) a uskutečňováním předepsaných obřadů uctívání (pálj. i sanskr. *pūḍā*).

Synonymně se k pojmu karmický buddhismus používají termíny "buddhismus laiků", "malá tradice" (není identický s pojmem hinajána, théraváda či raný buddhismus) a také "žitý buddhismus".

Spiroova koncepce nirváničského a karmického buddhismu si získala řadu příznivců, ale i odpůrců. Argumenty odpůrců tohoto pojetí nejsou zaměřeny proti samotnému rozlišování dvou rovin buddhismu, ale spíše proti stavění

těchto rovin do dvou protikladných typů, které se v extrémním případě navzájem vylučují. V podobném duchu k problému normativního a žitého náboženství přistupuje i toto pojednání. Základní teze tedy je, že se nejedná o protiklady, ale komplementární složky učení a praxe buddhismu.

Problém třetího typu touhy, žízně (pálj. *vibhavatanhá*, sanskr. *vibhavatrśnā*) ve druhé Buddhově vznešené pravdě

Obě orientace buddhismu, karmická i nirváničská, byly konceptuálně založeny již v první rozpravě Buddy Šákjamuniho. Existují totiž dva možné výklady pojmu *vibhavatanhá*, tedy pojmu, který se objevuje ve formulaci Buddhovy druhé vznešené pravdy. Z existence dvou výkladů jednoho pojmu lze vyvodit i existenci obou zmíněných orientací buddhismu, karmické i nirváničské. Prakticky byly obě tyto orientace založeny již se vznikem rané sanghy, tedy ještě za života zakladatele buddhismu. Ambivalentnost termínu *vibhavatanhá* dovoluje dvě interpretace, jedna vede k akcentování rozvoje, druhá vede k akcentování zániku. V Buddhově promluvě je ovšem termín *vibhavatanhá* zmiňován vlastně negativně, tedy jako jedna ze tří žízní po něčem (buď je to touha po zániku - první výklad, nebo to je touha po rozvoji - druhý výklad). V každém případě je to síla či puzení, či připoutanost, tedy něco, co bytost stále udržuje v sansárickém kole a tudíž něco, co je třeba pochopit a odstranit. Co je obsahem třetího typu žízně, žádostivosti či touhy (pálj. *vibhavatanhá*, sanskr. *vibhavatrśnā*) v druhé vznešené pravdě, je stále předmětem výkladů buddhistů a buddhologů.

Vincenc Lesný ve své první české akademické monografii o buddhismu /Lesný 1921: 105/ pojednává o stavu této diskuse v minulém a na počátku našeho století. Otevírá tak českému a slovenskému čtenáři problém interpretace kategorie *vibhavatanhá*. Upozorňuje na skutečnost, že termín *vibhava* "(...) znamená buď (a) rozvoj, štěstí, bohatství, moc anebo (b) opak *bhava*: ukončení života, nebytí". Již V. Lesný tedy zmínil problém interpretační ambivalentnosti původního textu. Vladimír Miltner upozorňuje na stejnou ošidnost tím, že uvádí ještě více českých ekvivalentů: "*vibhava* - nebytí, touha po nebytí, zánik, tento pojem může znamenat též 'znásobení bytí', rozvoj, vrcholnou seberealizaci, důstojné postavení, moc a bohatství" /Miltner 1997: 223/.

Celé úskalí interpretace základního Buddhova textu tedy spočívá v tom, že existují dva významy jednoho termínu a záleží na čtenáři, kterou interpretaci či překlad si při výkladu této formy touhy či žízně vybere. V. Lesný shrnuje celou diskusi do počátku dvacátých let 20. století, upozorňuje na obě interpretace a nakonec se přiklání ve svém překladu *Rozpravy o roztočení*

kola zákona (pálj. *Dhammacakkappavattana sutta*, sanskr. *Dharmačakrapravartana sūtra*) k jím zmiňovanému prvnímu výkladu ("žizeň rozvoje" a "touha po rozvoji v životě", /Lesný 1921: 105 a 106/).

Pozdější české překlady, komentáře a výklady této rozpravy se přiklánějí buď k první interpretaci, tedy připoutání k touze po neexistenci, nebytí, nebo k interpretaci druhé, tedy připoutání k touze po zmnožené existenci, po rozvoji bytí. Někteří autoři, jako například Karel Werner, upozorňují na zmíněnou problematičnost výkladu, nicméně se vpsledku přiklání k druhé skupině výkladů: "Žizeň po rozvoji, *vibhavatanhá*, pak jen dále mobilizuje činnost a vynalézavost za účelem rozmnožení forem ukájení. Kdybychom zde chtěli přijmout théravádský překlad *vibhava* jako zničení, bylo by logičtější interpretovat *vibhavatanhá* jako touhu po odstranění negativních nebo nesnesitelných stránek existence, nikoli existenci jako takovou" /Werner 1995: 73/. Jiný český buddholog Ivo Fišer taktéž připomíná obě varianty výkladu či překladu pojmu *vibhava*, přiklání se však k výkladu "žizeň po sebezničení". Dále o tom píše: "Slovo *vibhava* znamená buď ukončení života, nebytí (opak *bhava*), nebo rozvoj, bohatství, moc (zdůraznění pojmu *bhava*). Někteří autoři (Lesný a jiní) se přidržují druhé možnosti, zatímco většina dává přednost prvnímu významu" /Fišer 1992: 24-25/.

První interpretaci či překlad uvádí například Mircea Eliade, který rozvíjí myšlenku zániku *ad absurdum*: Třetím druhem touhy je "(...) touha po zániku (po sebezničení). Povšimněme si, že touha po zániku je odsuzována s ostatními projevy 'žizeň'. Touha po zániku, která je rovněž 'žádostivostí', může vést k sebevraždě, a to vlastně není řešení, protože se tím neruší věčný koloběh stěhování duší" /Eliade 1996: 90/. Od posledních slov o "stěhování duší" je asi lépe odhlédnout. Ve stejném duchu pojednává i první český théravádský mnich Martin Novosad: "(...) touha po sebezničení, po smrti" /Nyanasatta Thera 1992: 58/. Jiný théravádský mnich, Mahá Thera Nárada hovoří o "žádostivosti po neexistenci" /Nárada 1998: 73/. Jan Filipický uvádí termín "žizeň zániku" /Filipický 1997: 303/, Miroslav Rozehnal užívá překlad "žizeň po neexistenci" /Rozehnal 1994: 12/ a Jakub Bartovský "touha po ne-bytí" /Bartovský 1995: 19/. Další théravádský mnich, Američan Adžán Sumedhó o "touze se něčeho zbavit (*vibhavatanhá*)" doslova říká: "(...) můžeme vidět, jak velmi blízko si je stávání se něčím a zbavování se něčeho" /Adžán Sumedhó 1995: 19/.

Dosud nepublikovaný překlad první Buddhovy rozpravy od Mirko Frýby uvádí pojem *vibhavatanhá* jako "žádost po zničení bytí". V této souvislosti je pozoruhodné, že pokud M. Frýba hovoří o "žizni či touze po rozvoji", tak jedinec v souvislosti s termínem *bhavatanhá*, termín *vibhavatanhá* je zde vymezen pouze negativně (spadá tedy pod kategorii první interpretace), tedy jako touha po zničení, zániku. Tento překlad jako jediný český převod tohoto

Buddhova textu používá v případě *bhavatanhá* přesně opačného vymezení a o touze po existenci či bytí hovoří jako "žádosti po rozvíjení bytí" /Frýba 1998: 173/.

Druhou interpretaci či překlad uvádí vedle již zmíněného V. Lesného a K. Wernera také Zbyněk Fišer, když hovoří o "žizni rozvoje" /Fišer 1968: 63/. Stejný termín je použit v českém překladu Rádhakrišnanovy Indické filozofie /Rádhakrišnan 1961: 359/.

Pokud slovo *vibhava* značí ukončení života, tedy smrt, pak je ovšem nutné si tento pojem přiblížit a zkoumat, jak ho nahlíží buddhistická doktrína. Ukončení života lze chápat ve dvojitým smyslu. První je smrt jako završení individuálního bytí konkrétní bytosti (pálj. i sanskr. *marana*). Toto završení, tato smrt ovšem neznamená vymaření se ze sansáry a proto není buddhisty chápána jako něco absolutního a definitivního, ale jako jedna fáze či moment v koloběhu znovuzrovnání bytosti na základě jejich skutků (pálj. i sanskr. *sansára*). Druhý smysl ukončení života znamená přetržení, ukončení koloběhu znovuzrovnání a je synonymní s dosažením stavu nirvány. To je nebytí; z tohoto hlediska by byla *vibhava* totožná s nirvánou. Jenže takto jednoduché to zase není. Ukončení života z hlediska buddhistické nauky není smrt, je to jenom změna stavu v celkovém, globálním, proudu bytí. Po obyčejné, prosté a běžné smrti následuje zákonitě, karmicky, nové zrození, život opět povstává. Ukončení života jako dosažení stavu nirvány, tedy situace, kdy jedinec, buddha, přestává existovat, je synonymní s termínem "konečné vyvanutí, ustání" (pálj. *parinibbána*, sanskr. *parinirvána*).

Jak usilování o budoucí existenci (či podle M. Frýby žizeň po rozvoji) *bhavatanhá*, tak i usilování o budoucí neexistenci *vibhavatanhá*, respektive lpění na nich, jsou podle Rozpravy o rozložení kola zákona kořenem utrpení. Je zřejmě třeba analyzovat, co je neexistence, a zdali je totožná s dosažením stavu nirvány. To ovšem přesahuje možnosti tohoto pojednání.

H. Bechert se k dichotomii nirvánického a karmického buddhismu staví značně kriticky, když hovoří o "(...) jednom rozšířeném nedorozumění, objevujícím se v novějších religionistických knihách, totiž o názoru, že v tradiční théravádě existují vlastně dva druhy buddhismu, jeden 'nirvánský' a druhý 'karmický'. (...) Toto dělení vůbec neodpovídá skutečnosti. Buddhovo poselství je pro všechny; ale protože jsou lidé různí, chápe je každý jedinec různou měrou. Plně je pochopí jenom málokdo, ale pomáhá i tehdy, je-li pochopeno třeba jenom z malé části. Neexistuje žádná dělící čára mezi dobrými skutky a úsilím kráčet cestou vysvobození. Skutky jsou jenom prvním krokem po správné cestě" /Küng, Bechert 1998: 81/. Přesto se však koncept nirvánického a karmického buddhismu v citované knize Hanse Künga a Heize Becherta *Křesťanství a buddhismus* zcela neztratuje, respektive Hans Küng

uvádí slova H. Becherta, který hovoří o rozdílu mezi buddhismem "několika lidí" a "buddhismu zástupů obyvatelstva" právě z hlediska základního usilování obou skupin; ti první usilují o nirvánu, ti druzí "shromažďují náboženské zásluhy". Co jiného než nirvánický a karmický buddhismus tato slova vyjadřují?

H. Bechert to vysvětluje následovně: "Zatímco usíli o dosažení nirvány a o pochopení hlubokého smyslu buddhistického učení muselo přirozeně zůstat jen záležitostí několika lidí, pro zástupy buddhistického obyvatelstva mohly být obsahem zbožnosti jen mravní příkazy jeho náboženství, znalost životního příběhu Buddha a světců a konečně shromažďování náboženských zásluh, přičemž značný vliv si získalo magické uvažování, které bylo původnímu Buddhovu učení cizí" /Bechert 1966: 16 an, citováno dle Küng, Bechert 1998: 95/.

M. E. Spiro o tom říká: "Charakteristické je, že místo aby se buddhisté zřikali všech tužeb (a světa), usilují raději o budoucí existenci ve světě, v níž se splní všechna jejich přání. V protikladu k nirvánovému buddhismu, který učí, že nevyhnutelným charakteristikem (sic!, LB) sansárské existence je marná námaha, spatřují ve svém utrpení přechodný stav, důsledek svého současného postavení v sansáře. A snaží se dospět k jiným formám sansárské existence, které umožňují velké uspokojení - počínaje zemskou existencí velkého boháče až po nebeskou existenci blaženého dévy. (...) V protikladu k doktríně nirvánového buddhismu není tedy buddhismus pro většinu buddhistů ani tak prostředkem k potlačení lidských přání, jako spíše prostředkem k jejich uspokojení; není ani tak prostředkem k ukončení znovuzrození, jako spíše k dosažení lepšího znovuzrození; není ani tak cestou jakési absolutní odevzdání - ve smyslu potlačení bytí anebo (ne tak vyhrčeně) potlačení individualizovaného já - jako spíše prostředkem k dosažení trvalosti individuálního já ve stavu smyslově vnímatelné blaženosti. I když se tedy o soteriologickém cíli mluví jako o nirvānē - 'Kéž dosáhnu nirvány!' - je předmět touhy spíše sansárický než nirvánský" /Spiro 1971: 67, citováno dle Küng, Bechert 1998: 95-96/.

Tento protiklad, či dvojkolejnost nirvánického a karmického buddhismu, jak je uváděn M. Spiroem, se vztahuje spíše k ranému buddhismu, či k jeho dnešnímu nástupci théravádě. Ostatně M. Spiro studoval právě tuto tradici během svého pobytu na Barmě v šedesátých letech.

Jeden z nejradiálnějších doktrinárních přínosů nastupující mahájány byl filozofický koncept identity, totožnosti sansáry a nirvány. Jako téměř každé filozofické tvrzení má i ono několik možných interpretací. Jedna z nich je ta, že právě sansára je to místo, kde lze dojít nirvány; sansára je nutným předpokladem nirvány, přičemž nirvána je stav mysli, nikoliv nějaká zvláštní ontologická realita, entita či svět, který by měl svoji lokalizaci někde mimo sansáru. Ale to je jenom jeden z mnoha výkladů.

Zdali překonáním dichotomie nirvánického a karmického buddhismu je ztotožnění nirvány a sansáry v mahájáně, je otázka, která teprve musí být zodpovězena. Autoři používající pojmy nirvánického a karmického buddhismu zdůrazňují, že tyto pojmy mají opodstatnění v théravádě. O mahájáně nehovoří. Přesto však lze v praxi mahájánského buddhismu najít jevy, které odpovídají tomu, co existuje v théravádě: buddhismus mnichů a buddhismus laiků. Hodně pozornosti tomu věnuje v kontextu tibetského náboženství J. Samuel /viz Samuel 1993/.

Můžeme tedy hovořit o dichotomii nirvánického a karmického buddhismu? Ano, je však nutné dodat, že tato dichotomie není antagonistická, je komplementární. Jsou to dvě strany jedné mince: podobně jako je sansára totožná s nirvánou, je karmický buddhismus totožný s nirvánickým buddhismem. O tom, že existují tyto dvě buddhistické cesty, dva aspekty či dvě orientace v buddhismu není ze zkušenosti pochyb, diskuse se vede o jejich vzájemném vztahu a o konkrétních podobách obou těchto orientací v jednotlivých buddhistických komunitách. A tuto diskusi vedou jak buddhisté, tak buddhologové.

J. Samuel hovoří ve své knize o tibetských náboženských společnostech o třech aspektech, směřováních či orientacích náboženství. Chápe je jako tři aspekty buddhismu, které jsou navzájem propojeny, ovlivňují se, vytvářejí systém (ačkoliv o systému J. Samuel otevřeně nehovoří). Jsou to:

(1) orientace na probuzení (Bóधी orientation)

(2) orientace na na karmu (Karma orientation)

(3) pragmatická orientace (Pragmatic orientation). První dvě vymezení jsou obvyklá, třetí "se soustřeďuje na takové světské cíle jako je bohatství, zdraví a úspěch. Vztah této orientace k buddhismu je složitý" /Samuel 1993: 7/.

Samuelovo dělení na tři orientace rozšiřuje původní Spiroovo členění na dva typy buddhismu pouze zdánlivě. Neexistuje zřejmě rozdíl mezi orientací na karmu a pragmatickou orientací, obojí znamená, že vynavač se zaměřuje na vytvoření (dobré) karmy a to jak prostřednictvím konání dobrých skutků (hromadění zásluh) pro sebe, tak pro společnost, především sanghu a mnichy. Nirvánický buddhismus či orientace na probuzení je z tohoto hlediska opačná. Jediněc se orientuje na ustání karmy, tedy usiluje o to, aby jeho činy nebyly činy s karmickým dopadem. Jediněc je se svými činy mimo rámec dobrého či špatného, dosažení stavu nirvány je identické s ustáním karmy. Buddha po probuzení sice ještě po více než čtyři desetiletí působil mezi lidmi, ale veškeré jeho konání nemělo pro něj samého žádný karmický dopad. Z tohoto hlediska spočívá rozdíl mezi karmickým a nirvánickým buddhismem pouze v individuální hodnotové orientaci daného jedince. Z hlediska vnějšího pozorovatele není rozdíl mezi Buddhovým nekonáním činů a mnišským konáním činů, obojí

nese důsledek pro jejich okolí, Buddha vytváří sanghu, náboženskou komunitu, je zde naprosto hmatatelný důsledek jeho činnosti. Pro něj samého to všem nemá žádný karmický dopad, žádná karma pro něj neexistuje. Je to tedy věc osobního uchopení postoje daného individua k životu. Takže by se zdálo, že jediný rozdíl je v osobní motivaci a osobním vysvětlení konání. Jak lze ale potom tento fenomén studovat sociologicky? Přesunutí rozdílu mezi nirvánickým a karmickým buddhismem do hlavy vyznavačů střední cesty by nahrávalo Bechertovu odsudku těchto termínů. Přesto však existuje rozdíl mezi buddhismem mnichů a buddhismem laiků. V raném buddhismu by tento rozdíl neměl spočívat v možnosti disponovat učením: "Učil jsem, Ánando, *Dhammu*, aniž bych dělal rozdíly mezi vnitřní a vnější naukou. *Tatháhata*, Ánando, nezná sevřenou pést učitele /Maháparinibbána sutta 1995: 51/. Nebylo žádné učení, které by Buddha tajil, rozdíl mezi buddhisty nirvánickými a buddhisty karmickými tedy spočíval v míře jejich zapojení do uskutečňování nauky. Navíc probuzení mohl docílit pouze mnich, takže laik musel být orientován karmicky, alespoň do té doby, než přestal být laikem a stal se mnichem. V severním, tibetském, buddhismu je situace odlišná, komplikovanější. Rozdíl mezi exotrickým a esoterickým učením je patrný (tajné učení lamů, stupně zasvěcení atp.) a jedinec může dosáhnout cíle náboženského usilování již v tomto životě a nemusí nutně být mnichem.

Dále je asi vhodné podotknout, že znovuzrození - podle buddhistické doktríny zaměřené na nirvánu - není nic, co by samo o sobě bylo pozitivní - a to se týká i zrození do vyšších stavů (páljij i sanskr. *sugati*). To že se jedinec (znovu)zrodí jako například déva, božstvo, mu sice zajišťuje blaženější, tedy pohodlnější, komfortnější a ovšem delší život ve sférách vyšších než pozemských, nicméně z hlediska cíle náboženského usilování buddhistů, totiž dosažení stavu nirvány, je toto zrození spíše neblahodárné. Pouze člověk má optimální podmínky pro poslední vysvobození, pouze člověk má dobře vyvážené utrpení a slast tak, aby byl schopen poznat a překonat obojí. Bytost zrozená jako člověk má největší a nejvhodnější příležitost dosáhnout vlastním úsilím stavu vyvanutí ze sansárického kolotání, dosáhnout stavu nirvány. Je tomu tak i proto, že míra kritické sebereflexe lidské bytosti umožňuje správné pochopení a vyrovnání se s ústředním tématem buddhistické nauky - utrpením.

Bytosti zrozené do vyšších stavů, jako například déva, jsou příliš zaslěpeny slastí či blažeností svého stavu a k vysvobození jim schází motivace. A bytosti v nižších sférách zrození jsou na tom stejně, ale s opačným znaménkem, jejich aktuální utrpení je natolik velké, že jim neumožňuje věnovat se čemukoliv jinému, než zmirňování následků tohoto utrpení, nevěnují se však odstraňování příčin utrpení. Zrození do vyššího stavu by tedy i z hlediska naukového nemělo být cílem náboženského usilování buddhistů, protože to v určitém slova smyslu vlastně zpomaluje postupné přibližování se nirváně.

Avšak i bytost, která později proslula jako Buddha Šákjamuni, prošla velkým množstvím zrození, než došla posledního zrození jako princ Siddhártha. Džátaky to ve formě pohádkových příběhů, které jim zaručovaly velkou popularitu mezi prostým lidem, dobře ilustrují. Tedy i na postavě a příběhu Buddhy našeho věku lze dokumentovat, že rozdíl mezi buddhismem orientovaným na příští lepší zrození založeným na konání dobrých skutků (karmická orientace) a buddhismem zaměřeným na ukončování zrozování (nirvánická orientace) je pouze rozdílem umělým. Jednalo se o cestu jedné bytosti, kdy předejde zrození byla nutnými kroky na cestě k dosažení osvobození. Karmický buddhismus tak není v protikladu s buddhismem nirvánickým, naopak se předpokládají a navzájem doplňují.

Žitý, karmický, buddhismus je tedy jakousi "přípravnou fází", která teprve vytváří možnost pro fázi následnou, definiivní, totiž nirvánickou. V tomto smyslu jsou obě orientace komplementární, v tom spočívá jejich dichotomie, která je spíše vývojová, sukcesivní, následná, než souběžná. Nicméně v konkrétním případě může být a bývá současná, současně existují skupiny následovníků střední cesty, které se věnují karmické či nirvánické orientaci svého náboženského usilování. Karmický buddhismus jako předstupeň buddhismu nirvánického ovšem není vztažen na individuum, ale na všechny cítící bytosti: jedinec v mahájáně již neusiluje výlučně o své individuální vysvobození z řetězce znovuzrození, ale o vysvobození všech bytostí. Ve zjednodušené podobě to lze ilustrovat na proměně ideálu arhatství (raný buddhismus a nynější théraváda) v ideál bódhisattvovství (mahájána).

Karmický a nirvánický buddhismus, tak jak existuje v théravádských i mahájánských buddhistických komunitách tvoří (antagonistický) protiklad, ale spíše komplementární dvojici. Ostatně i sangha, buddhistická komunita, sestává již od dob Buddhových z ordinovaných osob, mnichů a mnišek, a laických přívrženců, mužů i žen. Na příkladech fungování konkrétních buddhistických komunit lze ukázat, jak se obě složky sanghy navzájem doplňují: mniši již svoji samotnou existenci umožňují laikům a laičkám konání záslužných činů (jedná se především o almužny) a laici mají naopak v mnišské komunitě svůj morální a náboženský vzor.

Lze si položit otázku, jak se mají oba "druhy" buddhismu (karmický a nirvánický) k pozdějšímu mahájánskému pojetí ztotožnění sansáry a nirvány? Je to jenom potvrzení názoru o komplementaritě obou orientací. Významným posunem je skutečnost, že monastická složka sanghy ztrácí v mahájáně část své výlučnosti, nyní i laik může dosáhnout vysvobození a nemusí se za tímto účelem nutně stát mnichem.

LITERATURA

- BARTOVSKÝ, J. (1995): „Čtyři ušlechtilé pravdy“. In: A. Sumedho, A. Čá: *Osvobození mysli*. Praha, s. 1-53.
- BECHERT, H. (1966): *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theraváda-Buddhismus. Band I*. Frankfurt - Wiesbaden.
- ELIADE, M. (1996): *Dějiny náboženského myšlení II*. Praha.
- FILIPSKÝ, J. (1997): „Rozprava o roztočení kola zákona“. In: *Duchovní prameny života*. Praha, s. 301-304. (nebo první vydání: *Prameny života*. Praha 1982, s. 250-253) (přel. J. Filipický).
- FÍŠER, I. (1992): *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*. Praha.
- FÍŠER, Z. (1968): *Buddha*. Praha.
- FRÝBA, M. (1998): *Páli - jazyk, texty, kultura* (nepublikovaný rukopis).
- KÜNG, H.- BECHERT, H. (1998): *Křesťanství a buddhismus na cestě k dialogu*. Praha.
- LESNÝ, V. (1921): *Buddhismus. Buddha a buddhismus pálijského kánonu*. Kladno.
- MILTNER, V. (1997): *Malá encyklopedie buddhismu*. Praha.
- NÁRADA, M. T. (1998): *Buddha a jeho učení*. Olomouc.
- NYANASATTA, T. (1992): *Základy buddhismu. Buddhismus jako filosofie 20. století*. Praha.
- RÁDHAKRÍŠNAN, S. (1961): *Indická filosofie I*. Praha.
- ROZEHNAL, M. (1994): „Rozprava o roztočení kola zákona“. In: *Buddhovy rozpravy sv. I*, Praha, s. 11-15, (přel. M. Rozehnal).
- SAMUEL, G. (1993): *Civilized shamans: Buddhism in Tibetan societies*. Washington - London.
- SPIRO, M. E. (1970): *Buddhism and society: A great tradition and its Burmese vicissitudes*. New York - Evanston - San Francisco - London.
- SUMEDHÓ, A. (1995): „Čtyři ušlechtilé pravdy“. In: A. Sumedhó, A. Čá: *Osvobození mysli*. Praha, s. 1-53.
- WERNER, K. (1995): *Náboženství jižní a východní Asie*. Brno.

PRAMENY

“Maháparinibbána sutta” (1995) In: *Buddhovy rozpravy sv. IV.*, Praha (přel. M. Rozehnal).

Luboš Bělka (1958)

Po studii filozofie a biologie (1979-1983) na Filozofické a Přírodovědecké fakultě Masarykovy (tehdy J. E. Purkyně) univerzity působil v Československé akademii věd v Praze, od roku 1995 na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. V letech 1993-1994 organizoval terénní výzkum v Burjatsku. Studijně pobýval na londýnské univerzitě. Svoji pozornost v posledních letech soustřeďuje na severní (tibetský) buddhismus, zejména na studium procesu obnovy náboženského života v Burjatsku. K danému tématu publikoval několik studií v odborných časopisech, v tisku je monografie *Tibetský buddhismus v Burjatsku*. Výběrová bibliografie: (1994): „Restoration of Buryat Buddhism: Some notes about monasteries“, in: *Religio* 2/1, s. 92-106; (1996): „Buddhismus v Estonsku“, in: *Religio* 4/1, s. 89-94; (1996): „Buddhism in Buryatia: The Current State“, in: I. Doležalová, B. Horyna and D. Papoušek (eds.): *Religions in Contact: Selected Proceedings of the Special IAHR Conference*, Brno, s. 163-177; (1996): „Oriental and Buddhist studies in Estonia“, in: *Archiv orientální* 64/3, s. 451-459; (1998): „Acagatský klášter. Kapitola z historie burjatského buddhismu“, in: *Religio* 6/2, s. 202-212.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.