

Náboženství Číny a Japonska – sborník statí

Editoři: Dušan Vávra a Pavel Šindelář

Masarykova univerzita

Brno 2011

Tento projekt je spolufinancován Evropským sociálním fondem a státním rozpočtem České republiky.



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Náboženství Číny a Japonska – sborník statí

Editoři: Dušan Vávra a Pavel Šindelář

Tento sborník byl vytvořen v rámci projektu OP VK „Inovace oboru religionistika na Masarykově univerzitě v Brně se zaměřením na kulturu Číny a Japonska“ (reg. č. CZ.1.07/2.2.00/07.0032) řešeného v letech 2009 – 2012 na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Sborník představuje základní studijní materiál v kurzech Náboženství Číny a Náboženství Japonska a využíván může být rovněž v dalších tematicky souvisejících kurzech.

První část sborníku, věnovaná problematice náboženství v čínské kultuře, sestává z osmi kapitol. Z nich se čtyři zabývají náboženstvím v tradiční čínské kultuře a čtyři náboženskou situací v moderní Číně. Druhá část sborníku se věnuje náboženství Japonska a zahrnuje tři kapitoly, které se zabývají japonským buddhismem, šintoismem a problematikou nových náboženských hnutí v soudobém Japonsku.

První kapitola sborníku popisuje základní podobu náboženských představ a praktik v čínském starověku, z nichž řada je platná i pro pozdější období čínských dějin. Z důvodu povahy pramenů je v této kapitole sborníku pozornost věnována především státním kultům, tj. náboženským představám a praktikám v elitní a oficiální sféře čínské společnosti.

Ve druhé kapitole sborníku je ukázáno na řadě příkladů, jak byly tradiční náboženské představy a praktiky reinterpetovány v textech, které dnes označujeme jako filozofické. Záměrem druhé kapitoly je ukázat souvislost filozofických idejí s tradičními náboženskými představami a rozlišit různé filozofické přístupy k nim: zpochybnění a odmítnutí; potvrzení a zahrnutí do vlastního výkladu světa; reinterpetace a transformace v představy o možnosti sebezdokonalování lidské osobnosti.

© 2011 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-210-5456-1

Třetí kapitola se zabývá představami o nesmrtelných v raně středověké Číně. Myšlenka dosažení nesmrtelnosti se objevila poprvé na konci období Válčících států a v různých podobách vždy patřila mezi základní rysy taoistických kultů, avšak jako literární topos byla integrální součástí elitní čínské kultury obecně. Organizované taoistické kultury představují specifickou podobu čínské religiozity počínaje prvními staletími našeho letopočtu (dynastie Východních Han). V kapitole jsou zevrubně popsány různé techniky vedoucí k dosažení nesmrtelnosti především na základě Ge Hongova (284-364 n. l.) díla *Baopuzi*.

Čtvrtá kapitola je úvodem do problematiky vzniku a povahy mahájánového buddhismu a mahájánových textů v Indii. Vzhledem k tomu, že čínský buddhismus byl převážně mahájánový, má otázka vzniku, původu a identity mahájány zásadní význam pro studium čínského buddhismu. Problematika vzniku a vývoje mahájány je vyložena na základě nejnovějších buddhologických výzkumů, přičemž výklad zahrnuje i kritiku starších, často dodnes velmi vlivných koncepcí.

Pátá kapitola sborníku představuje studii věnovanou jedinému textu – *Diamantové sůtře*. Tato sůtra je jedním z nejvlivnějších buddhistických textů, který zásadním způsobem formoval recepci a vývoj buddhismu ve východní Asii.

Autor šesté kapitoly sborníku se zaměřuje na vztah náboženství a státu v moderních dějinách Číny, přičemž opomenuty nejsou ani historické kořeny této problematiky. Text přehledně popisuje základní aspekty vztahu náboženství a státu v čínské kultuře. Největší pozornost je věnována druhé polovině 20. století a zejména současné situaci.

Sedmá kapitola sborníku se zabývá náboženskými směry, které nejsou domáčího čínského původu, nýbrž do Číny v různých dobách za různých historických situací pronikly a etablovaly se tam, získaly podporu části čínského obyvatelstva. V kapitole je pozornost věnována náboženstvím, jež se zásadním způsobem podílely na formování tradiční čínské kultury (buddhismus), méně významným a známým směrům (manicheismus, zoroastriánství ad.) a rovněž těm, jež v čínské kultuře zapustily kořeny relativně nedávno, avšak tvoří významnou položku v soudobé náboženské situaci v Číně (křesťanství).

Osmá a devátá kapitola sborníku se zabývají náboženskou realitou, jak existuje a funguje v dnešní Čínské lidové republice i v zahraničních čínských komunitách, které situaci v ČLR významně ovlivňují. Osmá kapitola se zabývá „lokálními“ tradicemi, především obnovou a proměnami tradiční čínské religiozity, zvyků a kultických praktik po skončení Kulturní revoluce a nástupu reformního a prag-

matického politického kurzu od konce 70. let 20. století. Devátá kapitola se zabývá „globálními“ tradicemi, tj. tím, jak ve specifickém prostředí soudobé Číny fungují a rozvíjejí se náboženské tradice (domáčího i zahraničního původu) s globálním významem nebo přesahem. Pozornost je věnována kultu bohyně Mazu, který hraje zajímavou roli ve vztazích mezi pevninskou Čínou a zámořskými (včetně Taiwanu) Číňany, buddhistické charitě, v rámci které vznikají různé iniciativy mimo sféru státní moci, hnutí nového konfucianismu a fungování křesťanských církví v ČLR.

Desátá kapitola sborníku představuje obsáhlý historický a tematický přehled japonského buddhismu. Výklad se zabývá vývojem japonského buddhismu od jeho počátků až do moderní doby, přičemž hlavní pozornost je věnována tradičním buddhistickým školám a jejich nauce.

Jedenáctá kapitola sborníku se zabývá šintoismem, přičemž hlavní pozornost je věnována metodologickým problémům vymezení a identity šintoismu. Autor kapitoly se vyrovnává s nejlivnějšími přístupy ke studiu šintoismu a ukazuje problematiku šintoismu a japonského náboženství v celé její komplexnosti. Všimá si rovněž složitých vztahů mezi náboženskými představami a praktikami v Japonsku na jedné straně a sociálními a politickými souvislostmi konstituování a sebepochopení moderního japonského národa na straně druhé.

Dvanáctá kapitola sborníku se zabývá otázkou nových náboženských hnutí v moderním Japonsku. Autor kapitoly si všimá politických souvislostí fungování různých náboženských skupin v moderním Japonsku a na třech příkladech ukazuje vývoj fenoménu nových náboženských hnutí v průběhu 20. století.

Celý sborník zdaleka nepokrývá problematiku náboženství Číny a Japonska v celé její šíři. Představuje však poměrně široký a reprezentativní výběr témat k dané problematice, který významně usnadní studentům orientaci v oblasti dosud v českém akademickém prostředí značně zanedbávané.

ÚVOD	3
I. ČÍNA	
1. Náboženské představy a praktiky v čínském starověku	10
Dušan Vávra	
2. Reinterpretace tradičních náboženských představ a praktik ve filozofickém myšlení čínského starověku	28
Dušan Vávra	
3. Představy o nesmrtelnosti ve staré Číně	54
Zornica Kirková	
4. Mahájánový buddhismus	70
Jiří Holba	
5. Studie k <i>Diamantové sútře</i>	102
Jiří Holba	
6. Náboženství, stát a politika v tradiční čínské kultuře a moderní historii	130
Pavel Šindelář	
7. Historie pronikání cizích náboženských tradic do Číny	154
Pavel Šindelář	
8. Náboženská situace v dnešní Číně – „lokální tradice“	178
Pavel Šindelář	
9. Náboženská situace v dnešní Číně – „globální tradice“	203
Pavel Šindelář	

II. JAPONSKO

10. Japonský buddhismus	234
Zuzana Kubovčáková	
11. Šintó: „Cesty kami“ v perspektivách vědeckého bádání	282
Jakub Havlíček	
12. Nová náboženská hnutí v Japonsku	317
Jakub Havlíček	



I. Čína

(1) Náboženské představy a praktiky v čínském starověku

Dušan Vávra

Nejstarším obdobím čínských dějin, z kterého se dochovaly písemné prameny, je doba dynastie Shang 商 (asi 1570 – 1045 př. n. l.), přičemž dochované písemné prameny (především zápisy věštb na zvířecích kostech a želvích krunyřích – *jiaguwen* 甲骨文) pokrývají pouze období vlády posledních devíti králů z celkem dvaceti devíti, tj. asi od roku 1200 př. n. l. Shangský stát měl své jádro na dolním toku Žluté řeky (v dnešní provincii Henan a okolí) a jeho kulturní vliv je patrný na rozsáhlém území zahrnujícím většinu severní Číny až po Dlouhou řeku na jihu.

Shangský stát z pramenů vystupuje jako nositel centristického vnímání světa, jež v zásadě charakterizuje čínskou kulturu v celých dalších dějinách. Pro dynastii Shang máme rovněž první jasné doklady základního modelu fungování náboženských představ v čínské kultuře. Tento model spočívá v nedělitelnosti politických a náboženských (především rituálních) funkcí. Shangský král byl nositelem centrální politické moci a stejně tak náboženské autority. Sám byl hlavním vykonavatelem náboženských aktivit, z nichž do popředí z dochovaných pramenů vystupují dvě základní – oběť a věštění. Tyto náboženské aktivity patřily mezi základní funkce královské moci, již byly nedělitelnou součástí. Podílely se na nich způsobem odpovídajícím společenskému postavení rovněž příslušníci celé společenské a mocenské elity. Účast při těchto aktivitách byla odstupňována hierarchicky a do značné míry analogicky hierarchickým mocenským strukturám.

Naše znalosti shangských náboženských představ jsou zásadně omezeny charakterem dochovaných textů. Jedinými autentickými shangskými texty jsou výše zmíněné nápisy na kostech a želvích krunyřích.¹ Jedná se

¹ K tomu je ještě třeba připočítat nápisy na bronzových nádobách, jež jsou však v shangském období málo sdělné a jejich význam je proto omezený. Teprve v následujícím období dynastie Zhou se charakter nápisů na bronzích mění a ty jsou pro toto období jedním z hlavních pramených zdrojů.

o texty (celkem asi 200 000 kusů kostí nebo želvích krunyřů), jež byly nalezeny archeologicky poprvé na přelomu 19. a 20. století. Tradiční čínská kultura se utvářela a kontinuálně proměňovala do značné míry v návaznosti na předávané a reinterpretované texty, avšak autentickými shangskými texty nedisponovala a její konstrukce shangské kultury se opíraly o pozdější texty, jež se dnes za autentické nepovažují. Kostí a želví krunyře byly používány jako jedna z hlavních věštbých metod a v období pozdních Shangů byl průběh a výsledek věštby vyrýván písemně do použitého materiálu. Jedná se tedy o žánrově velmi omezený zdroj, jenž nám nutně zprostředkovává pouze výsek shangské kultury. Kostí s nápisy jsou kromě toho známy výhradně z prostředí shangského královského rodu a dále v omezenější míře z předshangského centra Zhouů 周, kteří později Shangy svrhli a nastolili novou dynastii Zhou. Známé je však množství věštbých kostí bez nápisů, z předshangských dob, z období dynastie Shang i po ní. Nálezové situace mnohých z těchto kostí naznačuje, že samotná věštbá praktika byla rozšířena v širších společenských vrstvách, neomezovala se pouze na prostředí královského rodu.²

Vzhledem k významu věštbám připisovanému a šíří témat, kterých se věštění týkalo, nám tyto texty ze svého specifického zorného úhlu podávají relativně bohatý obraz elitní shangské kultury. Tematicky lze věštby rozdělit do dvou základních okruhů – významné státní záležitosti (rituální aktivity, zahraniční vztahy (válka, tribut), lov a zemědělství) a otázky spjaté s osobním životem hlavních členů vládnoucího rodu (zrození, smrt, nemoc apod.) O těchto oblastech jsme informováni relativně bohatě, na druhé straně naše informovanost o věcech mimo tyto oblasti je velmi nízká (v zásadě omezená na interpretaci dalších archeologických nálezů).

Nejtypičtější rysy čínské religiozity, které zřetelně vystupují již v shangských pramenech, lze rozdělit do dvou hlavních okruhů:

1) věštění: Věštění pomocí kostí (hovězích lopatek) a želvích krunyřů patřilo mezi základní formy komunikace mezi lidmi a božstvy shangského panteonu nebo duchy předků a zároveň bylo rutinní součástí chodu státního aparátu. Mělo standardizovanou formu konkrétních dotazů, jež se týka-

² Viz Poo 1998, 27.

ly důležitých témat z hlediska státu a královské rodiny – kdy a zda provést určitou akci (rituál, válka, lov, zemědělství), zda bude akce úspěšná, otázky na počasí, zdraví členů královské rodiny a na postoje bohů a duchů předků ke konkrétním akcím či událostem. Věštění bylo těsně spjaté s kalendářem a jeho provádění do značné míry systematizováno a formalizováno. Zvláště na samém konci období dynastie Shang mizí *ad hoc* věštby a věštění se stává plně podřízeným kalendáři.

Druhou základní věšební praktikou doloženou již v shangských pramenech, je věštění pomocí stonků řebříčku (nebo prostě klacíků). Kolem této věšební metody později vznikl korpus Knihy Proměn (*Yijing* 易經). V pozdějších starověkých pramenech je pak doložena řada dalších způsobů, jak získat znalost o budoucím osudu (výklad snů, interpretace neobvyklých jevů, čtení lidské fyziognomie ad.)

2) oběť: Nejdůležitější podobou shangských i pozdějších náboženských aktivit byl kult božstev rozsáhlého panteonu a především kult předků. Základním typem komunikace mezi lidmi a bohy nebo duchy předků byla oběť – nejčastěji oběť jídla a pití (běžným typem oběti byla rituální hostina, jíž se spolu s žijícími členy rodu účastnil symbolicky i některý z předků, jemuž byla oběť určena), dále oběť zvířat, oběť lidí ad.³ Kulty bohů a předků byly úzce svázány se společenskou hierarchií, bylo přesně vymezeno, kdo komu obětoval. Čas a charakter oběti byly rovněž spojeny s kalendářem a tudíž do určité míry formalizovány.

Základním principem shangských náboženských kultů bylo přesvědčení, že bohové a duchové přímo ovlivňují lidské aktivity (důležité záležitosti státu a vnitřní záležitosti života královské rodiny – v případě státních kultických aktivit, o nichž jediných jsme informováni) a lidské jednání je třeba přizpůsobit tomuto faktu. Před každým krokem tedy bylo třeba zjistit, jaký je k dané aktivitě postoj příslušných božských sil, případně vykonáním jakých obřadů je možné si božské síly naklonit a získat jejich souhlasný postoj a asistenci, nezbytnou pro úspěšné vykonání dané aktivity. Shangská královská moc a administrativní aparát kolem ní vybudovaný řešily všechny záležitosti, které úspěšné fungování státu vyžadovalo, a *součástí* těchto

³ Podrobněji viz Keightley 1999, 258-260.

aktivit byly i náboženské praktiky. Souhlas a asistence předků a dalších božstev byly vnímány jako nezbytné pro výkon státní moci a komunikace s bohy a předky byla v kompetenci státu (krále). Legitimita královské moci těsně souvisela s rolí krále jako hlavního věštee a obětníka.

Nejdůležitější složkou shangských kultických aktivit byl kult předků. Zde je důležité zdůraznit, že kult předků nebyl pouhým „uctíváním mrtvých“. Působení či asistence předků byly stěžejní pro úspěšné završení jakéhokoliv díla společenského významu a výklad událostí ve světě i v intimním životě královské rodiny. Slovy Keightleyho: „Předkové Shangů měli ve své kompetenci spoustu věcí a bylo úkolem jejich žijících potomků jednak předky podporovat prostřednictvím jejich kultu a jednak udržovat hierarchické, kompetenční a funkční struktury, které umožňovaly předkům vykonávat trvalý a systematický vliv na svět.“⁴

Shangská kultura disponovala konceptem nejvyššího boha⁵ (*di* 帝 nebo *shangdi* 上帝), který v dochovaných pramenech vykazuje řadu specifických rysů, jež jej odlišují od jiných složek shangského panteonu. Především byl nejmocnější ze sil, jež měly vliv na počasí – mohl například přímo nařídit (*ling* 令), aby přšelo (nebo naopak nepršelo apod.)⁶ *Di* byl zřejmě jediným bohem, kterému nebyly přinášeny oběti, neměl svůj vlastní chrám. Bylo možné věstit o postoji *shangdih* k různým plánovaným akcím, avšak nebylo možné s ním komunikovat přímo.⁷ V některých případech je rovněž doloženo, že *di* se mohl v zásadních věcech (válka) postavit proti Shangům na straně jejich nepřátel.⁸ Shangský král mohl Shangdih ovlivnit, avšak pouze nepřímou – prostřednictvím předků, kteří už mohli s Shangdim komunikovat přímo. Shangský panteon byl hierarchický, přičemž nejbližší žijícím stáli bezprostřední předkové – s těmi byla komunikace nejsnadnější

⁴ Keightley 1999, 256.

⁵ Existují různé názory na povahu shangdih, podle kterých mohl být nejvyšším předkem vládnoucího rodu, nejvyšším božstvem bez rodového vztahu k vládnoucímu rodu, nebo též kolektivním označením pro shangská božstva. Přehled těchto názorů v: Puett 2002, 48-49.

⁶ Viz Keightley 1999, 252.

⁷ Viz Puett 2002, 49.

⁸ Viz *ibid.*, 40; Keightley 1999, 253.

a nejfrekventovanější a jejich prostřednictvím se obětník často obracel na vzdálenější složky panteonu.⁹

Podle Keightleyho Shangové předky vlastně vytvářeli¹⁰, tj. vytvářeli panteon coby hierarchizovanou kompetenční strukturu. Předkem (duchem předka) se příslušník rodu nestal pouze na základě faktu, že zemřel, či z pouhé nutnosti nebo závazku uctívat mrtvé. Jeho uvedení do panteonu předků předcházela rituální aktivita, jíž bylo zemřelému přiděleno posmrtné jméno, obětní místo (chrám) a místo v hierarchii předků, jímž byly zároveň legitimizovány hierarchické vztahy mezi žijícími příslušníky rodu. Ne všichni zemřeli i v rámci královského rodu totiž byli předmětem státního kultu, který se v zásadě omezoval na příslušníky královského rodu v přímé linii (na krále, jejichž otcem i synem byl rovněž král).¹¹ Tímto způsobem (omezením kultu na vlastní předky) si vládnoucí rod (přesněji pouze určitá jeho větev) udržovala monopol na vztah s duchy předků a jejich prostřednictvím i na další složky panteonu, a díky tomu posiloval svou moc a její legitimitu. „[...] Vytváření předků [v shangské kultuře] bylo něčím více než pouhým ceremoniálním aktem diktovaným závazky příbuzenství. Spíše se jednalo o rituál, jehož smyslem bylo rekrutovat a přivolat transcen-

⁹ Významnou složkou rituálních aktivit, jejichž cílem bylo navázat kontakt se zemřelými předky a dalšími božskými silami, byl obřad bin . Provedení obřadu zahrnovalo věštění (určení vhodného dne) a rituální hostinu, při níž jeden z členů královské rodiny, sloužil jako imperzonátor shi) – představoval zemřelého předka, jenž byl rituálně hostěn. Zároveň se předpokládalo, že příslušný předek bude schopen (a ochoten) stejným způsobem hostit výše postavené členy shangského panteonu, ti ještě vyšší, až po Shangdiho. Viz Puett 2002, 47-48. Liší se názory na úlohu imperzonátora. Pro některé badatele je imperzonátor jedním z dokladů přítomnosti šamanistických představ v nejstarší čínské kultuře – považují totiž imperzonátora za osobu, která ztělesňuje zemřelého předka v transu, v němž je schopna ho přivolat, aby do ní sestoupil (např. Paper 1995, 112-115; srov. Falkenhausen 2006, 47-49). Jiní autoři zdůrazňují obecně byrokratický charakter shangských kultů (formalizace, podřízení kalendáři) a přítomnost šamanistických prvků v shangské kultuře zpochybňují (např. Keightley 1999, 262). Obsažný výklad o problematice přítomnosti šamanistických a dalších představ a praktik zahrnujících trans a funkci prostředníka mezi lidským a božským světem (médiá) v nejstarší čínské kultuře podává Maršálek 2002, 33-41. Shrnutí různých názorů v: Poo 1998, 23-27; Puett 2002, 32-40.

¹⁰ Viz Puett 2002, 45-46.

¹¹ Viz Keightley 1999, 256-258.

dentní mocnosti, a kterým byli předkové přetvořeni z příbuzných v symboly božské moci.”¹²

Celkově je shangský panteon zpravidla dělen do šesti kategorií:¹³

- 1) Shangdi, Nejvyšší božstvo
- 2) Božstva přírodních sil – Země (*tu* 土); Žlutá řeka (*he* 河); Hora – zřejmě dnešní hora Song (嵩) v provincii Henan
- 3) Dávni páni (*xian gong* 先公 – moderní termín) – významné osobnosti dávných dob, které však nebyli předky vládnoucího shangského rodu a jejich kult byl odlišný
- 4) Předdynastiční předkové
- 5) Dynastiční předkové
- 6) Dynastiční předkové ženského pohlaví – královny z hlavní linie vládnoucího rodu

Obecně lze říci, že s nejbližšími předky probíhala kultická komunikace nejčastěji, ale o méně důležitých věcech (převážně zdravotní problémy a jiné intimní záležitosti královské rodiny). Platilo, že čím vzdálenější byl předek, tím řidič byl jeho kult, avšak zároveň tím důležitější byly záležitosti, které daná mocnost mohla ovlivnit.

V roce 1045 př. n. l. byla dynastie Shang svržena a nastolena byla nová dynastie Zhou (1045 – 256 př. n. l.) Zhouové jsou známi ze shangských pramenů jako v různých dobách spojenec či nepřítel. Představovali tudíž autonomní mocenský celek, který ovládal vlastní území a vůči Shangům byl v konkurenčním postavení, zpočátku podřízeném. V době útoku proti shangskému centru Zhouové sídlili na západ od Shangů, v oblasti dnešní jižní části provincie Shaanxi (s centrem v oblasti dnešního Xi'anu). Poté, co porazili Shangy, Zhouové v několika taženích ovládli poměrně rozsáhlou oblast – prakticky veškeré území severní Číny na východ od původní zhouské domény až k Bohaiskému zálivu (povodí Žluté řeky) a na severu až k oblasti dnešního Pekingu. Toto území ovládali prostřednictvím

¹² Yu 2005, 34.

¹³ Viz Keightley 1999, 252-254.

vazalů – dobyté území bylo rozděleno mezi příslušníky vládnoucího rodu a dalších rodů, jež se podílely na vzniku dynastie, případně spojence. Takto ovládnuté území bylo zřejmě podstatně větší, než území do té doby ovládané poraženými Shangy.¹⁴

Zhouové rovněž věštili pomocí kostí a želvích krunýřů, ale věštby na ně nezapisovali. Na druhé straně zejména v prvních staletích vlády Zhouů existovala praxe zapisování často obsažných nápisů na rituální bronzové nádoby, jež jsou jedním z hlavních pramenných zdrojů. Druhým základním zdrojem jsou historicky dochované texty – počátek dynastie Zhou je dobou, do které jsou nejstarší dochované texty datovány – zejména příslušné části *Knihy písní* (*Shijing* 詩經) a *Knihy dokumentů* (*Shujing* 書經 nebo *Shangshu* 尚書).

Názory na povahu přechodu mezi shangskou a zhouskou kulturou se různí, různými autory je zdůrazňována kontinuita i diskontinuita ve vývoji kultury po zhouském záboru.¹⁵ Zde se přidržuji názoru o kontinuitě mezi Shangy a Zhouy v oblasti náboženských představ, přičemž zmíněny budou i základní zhouské inovace.

Klíčovou charakteristikou shangských i zhouských náboženských aktivit je neexistence specializované kněžské vrstvy coby prostředníka mezi lidmi a bohy. Hlavním obětníkem či věštcem byl král, případně jiný člen královského nebo jiného elitního rodu. Při výkonu jednotlivých kultických aktivit asistovala celá řada specialistů, ti však měli spíše instrumentální charakter a byli podřízeni hlavnímu obětníkovi (králi), s objektem kultu v pravém slova smyslu nekomunikovali. Byli to specializovaní služebníci, nikoliv kněží. Mocenská elita byla zároveň náboženskou elitou.

Kult předků byl rovněž základní složkou zhouských kultů, avšak Zhouové zvolili jinou cestu legitimizace své moci. Zhouská ideologie královské moci spočívala v tvrzení o přímém zvláštním vztahu vládnoucího rodu k Shangdimu. Výraz Shangdi se v zhouských pramenech objevuje vedle výrazu *tian* 天 – Nebesa, přičemž v nejstarších textech je jejich význam

totožný. Dochované prameny umožňují rekonstruovat ideologii královské moci, kterou Zhouové vytvořili a již legitimizovali své vítězství nad Shangy. Základem této ideologie byla idea „Mandátu Nebes“ (*tianming* 天命), jež byla geniálním konceptem, který se stal základním pojmem ideologie centrální moci po celou dobu následujících tří tisíciletí. Mandát získal pro vládnoucí rod král Wen (*Wen wang* 文王), jenž byl později uctíván jako zakladatel dynastie Zhou. Jeho synem byl král Wu (*Wu wang* 武王), který Mandát převzal, porazil Shangy a dynastii Zhou fakticky založil. Mandát Nebes byl králi Wenovi udělen pro jeho osobní kvality, konceptualizované jako *charizmatická síla* (*de* 德)¹⁶. Úkolem jeho následovníků bylo řídit své jednání podle vzoru charizmatické síly krále Wena, a tak udržet Mandát Nebes pro panující dynastii. Od počátku totiž koncept Mandátu Nebes implikoval, že je ho možné ztratit – pokud potomci selžou v následování vzoru zakladatele dynastie, což se přihodilo Shangům. Koncept Mandátu Nebes byl tedy dvojsečný – legitimizoval stávající moc, ale rovněž potenciálně umožňoval konkurentům legitimitu stávající moci zpochybnit a nárokovat Mandát Nebes pro sebe.

Kultické praktiky dynastie Zhou zřejmě v mnohém navazovaly na dynastii Shang, jakkoliv je srovnání obtížné kvůli zcela odlišné pramenné základně. Základní změnou je proměněné pojetí vztahu vládnoucí dynastie k Shangdimu (nebo Nebesům). V zhouských textech vystupuje jako základní motiv úsilí prezentovat veškeré lidské jednání jako řídicí se vzorem jednání předků, tedy v nejzazší perspektivě vzorem králů Wena a Wua, kteří se řídili podle záměru Nebes. Nebesa tedy vystupují jako aktivní síla řídicí události v lidském světě, určující základní modely jednání, které mají potomci napodobovat (a udržet tak mandát pro panující dynastii).

¹⁴ Podrobněji k průběhu nastolení zhouské moci viz Shaugnessy 1999, 307-312; dále viz Maršálek 2002, zejména mapa na str. 45.

¹⁵ Přehled různých názorů viz Puett 2002, 54-57.

¹⁶ Základním významem tohoto termínu je „přízeň, milost, dobrodini“ někomu prokázané. Prokázaná přízeň nebo obdarování vyvolává pocit závazku. Odtud lze odvodit význam *de* „zásluha“ a dále význam zde vyjádřený jako „charizmatická síla“ – obdarování a přízeň má za následek charisma dárce v očích obdarovaných a pocit závazku vůči němu. V těchto intencích je patrně třeba chápat původ představy o „vládě charizmatickou silou (*de*)“. Tento termín nicméně nabývá různých významových odstínů v různých kontextech (viz níže). K významu *de* v nejstarších čínských dějinách (zejména raných Zhouů) viz Maršálek 2002, 46

V protikladu k tomu ze shangských pramenů vyplývá spíše takové pojetí, podle kterého se lidé (král) rozhodují sami a svá rozhodnutí pouze upravují podle postoje božských sil (zjištěného věštění). Pokud porovnáme rétoriku shangských a zhouských pramenů, je rozdíl markantní. Puett uvádí jako příklad rituální aktivity týkající se založení města/usedlosti v shangských pramenech. Shangské věštění týkající se založení města usedlosti:

Věštění: Král založí usedlost, [protože pokud to udělá], Di to bude schvalovat.¹⁷

Věštění: Král by neměl založit usedlost, [protože pokud to neudělá], Di to bude schvalovat.¹⁸

Věštění z prasklin v kosti dne renzi, věstec Zheng: Založíme usedlost, [protože pokud to uděláme], Di nebude proti.¹⁹

Proti tomu Puett staví krátký úsek z kapitoly „Shaogao“ 召誥 z *Knihy dokumentů*, jež obsahuje popis aktivit a promluv spojených se založením města Luoyangu (druhého hlavního města) králem Chengem (druhý zhouský král):

Král by měl přijít a pokračovat v [dile] Shangdiho a sám sloužit ve středu země.²⁰

Tato věta je zasazena do kontextu, z kterého je zřejmé, že založení města ve „středu země“ je pokračováním a završením aktivit vzešlých z podnětu Shangdih, jejichž legitimita je dána Mandátem Nebes (nebo Shangdih). Puett k tomu říká: „Vskutku se zdá, že celý komplex vztahů mezi předky a potomky, který existoval za pozdních Shangů, byl obrácen vzhůru nohama. Místo toho, aby králové ustanovovali předky [v jejich kultických pozicích], jsou žijící králové v nápisech na bronzích z období Západních Zhou

¹⁷ Heji 14.201. Cit. dle Puett 2002, 41.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Heji 14.206. Cit dle: ibid.

²⁰ Cit. dle Puett 2002, 58. Další doklady toho, že zhouští králové zdůrazňovali, že je jejich jednání vedeno přáním či rozkazem Shangdih viz Shaughnessy 1999, 314.

často prezentováni tak, jakoby pouze následovali vzory a modely předků [a Shangdih]. [...] Nebesa (nebo Shangdi) jsou působícím činitelem, zatímco Zhouové pouze sledují jejich božský plán. Každý následující král se staví do pozice toho, kdo se řídí vzorem svých předchůdců, a každý územní zisk, konsolidace a domestikace jsou prezentovány jako nic než pokračování v díle předků.”²¹

Zhouský koncept nejvyššího božstava (Shangdi, Nebesa) se z dochovaných pramenů jeví jako základní a klíčová zhouská inovace. Pokud však jde o kult předků a dalších božských sil a o věšební praktiky, do popředí vystupuje spíše kontinuita shangských a zhouských představ.²² Věštění Zhouové používali nejspíš v zásadě stejným způsobem jako Shangoové – zjišťovali jím postoj božských sil k záměrům lidí. Kapitola „Shaogao“ z *Knihy dokumentů* totiž začíná tímto popisem aktivit, jež předcházely výstavbě města:

Velký strážce (taibao 太保) se vydal na cestu dříve než vévoda z Zhou, aby prozkoumal lokalitu [nového hlavního města]. Do Luo dorazil třetího měsíce, ráno dne wushen, třetí den od chvíle, kdy se měsíc objevil nad Bingwu. Provedl věštění ze želvích krunýřů, kterým se dotazoval na [vhodnost] jednotlivých míst. Když obdržel příznivé znamení, začal připravovat plán města.²³

O charakteru zhouského kultu předků nás zpravují především nápisy na bronzích – na bronzových nádobách nebo zvonech, které sloužily k rituálním účelům – např. rituálnímu hoštění zemřelých předků, což je praxe dokumentovaná rovněž pro shangské kultury. Nápisy na bronzích obsahují v řadě případů poměrně obsáhlé narativy, jež typicky popisují kariéru rodu osoby, která dala danou nádobu odlít (samo o sobě rituální akt), často u příležitosti nástupu do služby dynastii. Kariéra služebného rodu je v některých případech spojena i s výkladem o kariéře královského rodu, takže

²¹ Puett 2002, 59-60.

²² V tomto názoru tato práce vychází z analýz Michaela Puetta (2002, 57-68).

²³ Cit. dle elektronické databáze Academia Sinica (<http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3>): Shisan jing zhushu, Shaogao, 218. Přihlédnuto k překladu Jamese Leggeho v: <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=21349&if=en>.

tyto nápisy slouží jako důležitý pramen pro nejstarší dějiny dynastie Zhou. Obecně sdíleným názorem však dnes je, že nápisy na bronzích byly primárně určeny předkům²⁴ – jako zpráva o úspěších a věrném zachovávaní dědictví předků. Smyslem ovšem pak bylo nejen předka informovat, ale zároveň ho potěšit a zajistit si jeho loajalitu a přízeň. Jejich smyslem tedy byla komunikace s božskými silami s cílem získat jejich podporu. Řada nápisů pak naznačuje, že nešlo pouze o přímou podporu směřující od příslušného předka k potomkům, nýbrž rovněž (a možná především) o podporu, kterou dotyčný předek pro potomky získal intervencí ve vyšších patrech panteonu. Příkladem může být nápis na bronzové nádobě *gui* (*Tianwang gui* 天亡簋):

*At' veliký a zářný zemřelý král Wen slouží a těší Shangdiho.*²⁵

Tato bronzová nádoba je datována do doby krále Wua a obrací se ke králi Wenovi (zemřelému Wuově otci).²⁶ Smyslem přitom není přímá asistence zemřelého předka v reálném světě, nýbrž ve světě bohů. Král Wen je na Nebesích a má tudíž možnost tam ovlivnit nejvyšší božstvo.²⁷ Situace je tedy obdobná jako u shangského kultu – předmětem kultu je hierarchie předků, kteří mají možnost ovlivnit ve prospěch dynastie ještě mocnější síly, především Shangdiho. Udržet si přízeň Shangdiho (a tedy Mandát) tudíž závisí na přesném vykonávání náboženského kultu.

Porážka Shangů a nastolení nové dynastie zahrnovala rituální likvidaci členů shangského rodu a jejich služebníků ve velkém měřítku.²⁸ Obětování byli rovněž výrobci shangských bronzových nádob, což podle Puetta mohlo představovat symbolické přerušení komunikace s předky Shangů. Jako součást rituálních aktivit provedených bezprostředně po vítězství nad Shangy je zaznamenána tato řeč krále Wua:

[Kráľ Wu] rituálně ohlásil (gao 告) v zhouském chrámu předků: „Slyšel jsem, že v dřívějších dobách se moji vznešení předkové řídili vzory Shangů. Nyní, když je hlava [shangského krále] Zhoua oddělena od těla, obracím se k Nebesům a k [Hou] Jimu²⁹.“ Obětoval menší obětiny – ovce, psy a kance – všem duchům, vodě a zemi a k oltáři země se obrátil slovy: „Já, nejmladší, nyní usmiřuji (sui 綏) vznešené předky, at' [jejich přízeň] dosáhne až k nejmladšímu [tj. ke mně].“³⁰

V první promluvě král Wu oficiálně oznamuje změnu kultu, od shangských vzorů se obrací k Nebesům a Hou Jimu. Hou Ji je nejzazší předek Zhouů, jde tedy o výměnu panteonu – shangští předkové jsou nahrazeni zhouskými. V druhé promluvě král Wu říká, že je to on, kdo *usmiřuje* předky. Tento výraz se objevuje na více místech v dobových pramenech jako charakteristický výraz spojený s kultem předků – předkové jsou usmiřováni tím, že jsou v jejich prospěch konány oběti.³¹ „Usmíření“ předkové jsou pak naklonění obětujícím a Mandát Nebes je zachován.

Rovněž koncept *de* (charizmatické síly, ctnosti) se v nejstarších textech objevuje v rituálním kontextu. *De* znamená jednak *přízeň*, kterou získává obětující od božstva, jemuž obětuje, jednak charisma osobnosti, jež je důsledkem přízně božstva, přičemž oba významy spolu nerozlišitelně souvisí.³² *De* je tedy živena obětí, bez náležitě prováděných obětí vyhasne.³³

Je možné formulovat následující závěry týkající se fungování náboženských představ v čínské kultuře za dynastie Shang a na počátku dynastie Zhou:

1) V období dynastií Shang a Západních Zhou, ale stejně tak i později, představovala interakce s nadpřirozenými silami komunikační a výkladový

²⁴ Viz Falkenhausen 2006, 53-54.

²⁵ Cit. dle Puett 2002, 61.

²⁶ Překlad delší části nápisu na této bronzové nádobě v: Keightley 1999, 366, 368.

²⁷ Další příklady viz Puett 2002, 62-65; Falkenhausen 2006, 295.

²⁸ Viz Shaughnessy 1997a, 31-41, 52-56.

²⁹ Hou Ji byl mytický nejbližší předek Zhouů.

³⁰ Kapitola „Shifu“ 世俘 ze Ztracené knihy Zhouů (Yizhoushu 逸周書), považovaná za autentický text z doby počátků dynastie Zhou. Cit dle: Shaughnessy 1997a, 36.

³¹ Viz Puett 2002, 62-63.

³² Viz Maršálek 2001, 207; 2002, 46.

³³ Postupně tento koncept nabývá etického rozměru („mravní“ charisma vycházející ze širěji a etičtěji pojatých nároků na náležité jednání), ovšem v nejstarších textech je toto pojetí nedílně spjato s rituálními požadavky. Požadavkům na řádné jednání dominuje povinnost řádně obětovat.

rámec, v němž se odvíjelo uvažování o všech důležitých záležitostech tehdejší společnosti. Žádné důležité rozhodnutí nebylo učiněno bez pomoci rituálních aktivit (obětí, věštění), jejichž smyslem bylo zjistit postoj předků a dalších božských sil k plánovaným aktivitám a naklonit si je. Je třeba zde však výslovně zdůraznit, že obětí a věštění byly základními náboženskými aktivitami po celý čínský starověk i později a že tyto aktivity byly běžnou a klíčovou součástí rozhodování v důležitých i méně důležitých záležitostech lidského života. Nesmíme se nechat zmást tím, že čínské myšlení i jednání se z dochovaných pramenů počínaje dynastií Východních Zhou (770 – 256 př. n. l.) jeví ve vzrůstající míře jako sekularizované a skeptické vůči tradičním náboženským představám a praktikám. Je to do značné míry dáno povahou těchto pramenů – texty byly psány příslušníky kulturní elity, ve které „sekularizované“ myšlení postupně zapouštělo kořeny (viz níže v této kapitole). To však neznamená, že stejným vývojem procházela celá společenská elita. Evidentně nikoliv, jak o tom svědčí četné doklady o významu připisovaném věštbám a obětem ve státním kultu i v soukromí za Východních Zhouů, dynastie Han i později (hrobové nálezy, doklady o státních kultech v oficiálních historiích).³⁴

2) V oblasti náboženských představ a praktik této doby lze vysledovat určitou dvojznačnost či napětí. Předkové a božstva na jedné straně vystupují jako autonomní, nevypočitatelné síly, jejichž kooperaci lze rituálními aktivitami zajistit jen podmíněně a je třeba se podrobit vůli božstva. Na druhé straně z nejstarších čínských pramenů zřetelně vystupuje úsilí komunikaci s božskými silami formalizovat, přetvořit panteon nevyzpytatelných božstev v organizovaný systém, svého druhu byrokratickou strukturu. Komunikace s takto pacifikovanými božskými silami je podřízena pevnému systému, především kalendáři a hierarchickým vazbám mezi lidmi i předky (pozdně shangské věštbé nápisy, důraz na rituálně bezchybné jednání vládců za raných Zhouů). Příslušné rituální aktivity jsou předem naplánovány a úkolem lidské společnosti je rituálně bezchybně jednat, nedopustit se přestupků. Kosmos, zahrnující svět lidí i bohů, je pak chápán jako *apriori* harmonický, přičemž tuto harmonii mohou narušit pouze lidské nedostat-

34

K tomuto tématu viz kap. 10 Antologie textů k náboženství Číny.

ky.³⁵ Součástí této dvojznačnosti náboženských představ jsou i výše zmíněné tendence k „sekularizaci“, tedy zbavení lidského rozhodování závislosti na komunikaci s božskými silami (příčemž jde buď o transformaci, nebo popření jejich významu – viz níže výklad o filozofických školách).

V průběhu období Západních Zhou (1045-771 př. n. l.) a v období Letopisů (770-453 př. n. l.) došlo ke dvěma významným reformám kultu předků. První z nich je kladena do doby kolem roku 850 př. n. l.,³⁶ druhá do doby kolem roku 600 př. n. l. – doklady v archeologických nálezech se objevují v průběhu 6. stol. př. n. l.³⁷ Následující výklad základních rysů reformy z období Letopisů vychází z analýzy tohoto tématu u Falkenhausen.³⁸ V průběhu 6. stol. př. n. l. dochází k hluboké proměně sad bronzových obětních nádob a zvonů, jež doprovází změna (částečně dokumentovaná nápisy na těchto nádobách) v pojetí významu předků a obecně představ týkajících se posmrtného života (dokumentováno změnami v pohřebních zvyklostech). V nápisech na bronzech předkové ustupují do pozadí, v řadě z nich nejsou vůbec zmíněni. V dřívější době byli předkové výhradními adresáty obětí a cílem obětí bylo zajistit si kooperaci a asistenci předků (přetvořit potenciální nepřátelské síly ve funkční hierarchii předků). Obsažnější nápisy na obětních nádobách zahrnují výčet úspěchů rodu (předků) toho, kdo nádobu nechal zhotovit a používal ji a zpravidla se koncentrují na výraz loajality stávajícímu politickému řádu (královskému rodu), již se vyznačovali předkové a k níž se hlásí i nyní žijící generace, přičemž obětní nádoby a prováděné rituály jsou výslovně adresovány předkům – předkové se jimi mají „těšit“. V druhé půli období Letopisů nápisy na bronzích obsahují často *pouze* výraz loajality stávajícímu řádu, přičemž je zřetelně implikováno, že rituál, při němž daná nádoba sloužila, soužil k „potěše“ žijících lidí (krále, dalších nadřazených, žijících příbuzných

35 Různí autoři akcentují buď harmonii (formalizovaný vztah mezi lidmi a bohy), nebo agonistický vztah mezi lidmi a bohy. Vyhraněným příkladem prvního je Keightley (zejména 1978), příkladem druhého Puett (2002, 40-79).

36 Viz Falkenhausen 2006, 29-73.

37 Viz *ibid.*, 293-321. Obě tyto reformy jsou rekonstruovány na základě archeologických nálezů, neexistují o nich žádné doklady v dochovaném písemnictví.38 *Ibid.*, 293-369. Falkenhausen mluví o „Middle Springs and Autumns Ritual Restructuring“.

a dalších spřízněných osob). Předkové jsou vytlačeni či upozaděni, rituál přestává sloužit komunikaci s předky a božstvy a koncentruje se na posílení a utvrzení společenských vazeb.³⁹

Změnu v představách o posmrtném životě indikuje proměna sad bronzových nádob v pohřebních výbavách. Zatímco ve starším období sady ukládané do hrobů v zásadě odpovídaly těm, které byly užívány v chrámech, reforma z období Letopisů znamenala přítomnost širokého spektra předmětů denní potřeby v pohřebních výbavách a dále (s výjimkou nejvyšší společenské elity) nepřítomnost regulérních sad bronzových obětních nádob a zvonů, které byly nahrazeny levnějšími nápodobami (*mingqi* 明器). Zatímco starší pohřební výbavy reflektují kultické potřeby zemřelých (předkové participovali na týchž rituálních praktikách jako žijící), v druhé polovině období Letopisů pohřební výbavy vyjadřují snahu vybavit zemřelé předměty denní potřeby (indikuje představu posmrtného života analogického života pozemskému). Rovněž vývoj hrobové architektury směřoval k podobnosti mezi hrobem a obydlím žijících.⁴⁰

Podle Falkenhausena lze rekonstruovat základní rysy proměny náboženských představ, jež archeologicky doložitelné změny v rituálu implikují. Pro následující období Válčících států (453-221 př. n. l.), období dynastie Han i období Šesti dynastií existují již zřetelné doklady o tom, že „zemřelí předkové se proměnili z nadpřirozených pomocníků sídlících v Nebi v potenciálně zhoubné bytosti“⁴¹. Smyslem rituálních aktivit spojených s kultem předků (včetně pohřbů) bylo vybavit zemřelého vším potřebným, uspokojit jeho potřeby, jež byly chápány jako analogické potřebám lidí. V opačném případě hrozilo, že se duch předka (*gui* 鬼) vrátí do světa lidí škodit. V komunikaci s předky tedy šlo – v protikladu ke kultickým praktikám a souvisejícím představám v nejstarší době – o uspokojení jejich potřeb a zabránění tomu, aby se projevovali. Světy mrtvých a živých byly odděleny a neprostupnost hranice mezi nimi byla zajišťována kultickými

³⁹ Ibid., 293-297, zejména citace kontrastních nápisů na bronzech z doby Západních Zhou a z 6. stol.

⁴⁰ Ibid., 298-316.

⁴¹ Ibid., 316.

praktikami. Na druhé straně se přes tuto hermetickou uzavřenost utvořila představa, že svět mrtvých je ve všech podstatných ohledech analogický světu živých, včetně byrokratické správy, kterou představoval panteon božstev. Archeologické nálezy podle Falkenhausena indikují, že k této zásadní proměně náboženských představ a kultických praktik došlo kolem poloviny období Letopisů, tj. kolem roku 600 př. n. l.⁴²

Neměla by však zároveň být přehlédnuta kontinuita s náboženskými představami Shangů a raných Zhouů. V centru pozornosti byla v obou obdobích snaha pacifikovat (domestikovat) v zásadě nevypočitatelné božské síly (jednou, aby pomáhali žijícím, podruhé, aby žijícím neškodili)⁴³, a to v obou případech prostřednictvím rituálních praktik, jež byly součástí výkonu státní moci. Projevuje se v tom základní charakteristika fungování náboženských představ v čínské kultuře, jíž je nedělitelnost náboženského kultu a politických struktur (neexistence kněžské vrstvy, monopol vládce a státního aparátu na výkon kultických praktik). Důležité kultury byly chápány jako „velké záležitosti státu“, podobně jako válka nebo zemědělství. I méně důležité kultury však v čínské kultuře vždy spadaly – aspoň teoreticky – do kompetenční sféry státní správy. Stát se zajímal i o „malé záležitosti“. Funkční kompetence byrokratického aparátu zahrnovaly nejrůznější intervence do světa božských sil (i těch méně významných).

Výbavy hrobů od konce období Letopisů dále naznačují, že již zde existovala představa (dobře doložená za Hanů a později), o souvislosti státního aparátu a světa božských sil na základě téhož byrokratického modelu,

⁴² Ibid., 316-321.

⁴³ Jde především o relativní důležitost toho či onoho přístupu. I v pozdějších dobách lze nalézt množství dokladů o tom, že předky a další božstva si lze naklonit, aby byli žijícím nápomocni v jejich usilování. Převládá však přece jen snaha vztah s božskými silami formalizovat, podřídit kalendáři apod. Neplánované zjevení nějakého božstva je vnímáno jako ohrožení, vzniká otázka „co teď?“, jaké rituální praktiky použít, aby byla potenciální hrozba zažehnána (a případně přetvořena ve spolupracující sílu, ovšem).

⁴⁴ V době Válčících států některé hroby například obsahují oficiální zprávu o sociálním statusu zemřelého a okolnostech jeho smrti, adresovanou byrokracií ve světě zemřelých, dále inventáře předmětů do hrobu uložených, se stejným adresátem. Implikuje to představu, že zemřelý by měl ve světě mrtvých zaujmout postavení odrážející význam jeho statusu ve světě živých. Viz Falkenhausen 2006, 317-318.

jež implikovala řád v božském světě, jenž byl analogem řádu ztělesněného pozemskou byrokracií.⁴⁴ Svět bohů, do kterého přicházel zemřelý, byl tedy znovu „domestikovaný“, modelovaný podle pozemských mocenských struktur.

Hranice mezi lidskými záležitostmi a záležitostmi bohů a duchů, mezi světem lidí a světem božských sil, byla (a je) v čínské kultuře vždy ve více ohledech neostrá a průchozí. Koncepty a instituce společenského řádu byly běžně promítány do světa bohů, lidé se po smrti stávali božskými silami a žijící lidé disponovali mnoha nástroji nejen ke komunikaci, ale i k ovládnutí božstev a duchů.

Bibliografie

- Falkenhausen, Lothar von (2006). *Chinese Society in the Age of Confucius (1000 – 250 B.C.) The Archeological Evidence*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archeology, University of California.
- Keightley, David N. (1978). „The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture“. *History of Religions* 17, No. 3-4, 211-225.
- ——— (1999). „The Shang: China’s First Historical Dynasty“. Michael Loewe a Edward L. Shaughnessy. *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge UP.
- Maršálek, Jakub (2001). „The Views of History in the Western Zhou Period“. *Acta Universitatis Carolinae – Philologica 1, Orientalia Pragensia XIV*, Praha: Univerzita Karlova, 197 – 218.
- ——— (2002). „Duchovní představy v rané Číně“ *Z myšlenek a představ Žluté země* (CDrom). Brno: Moravské zemské muzeum.
- Paper, Jordan (1995). *The Spirits Are Drunk. Comparative Approaches to Chinese Religion*. Albany: SUNY Press.
- Poo, Mu-chou (1998). *In Search of Personal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion*. Albany: SUNY Press.
- Puett, Michael J. (2002). *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- Shaughnessy, Edward L. (1997a). „New Evidence on the Zhou Conquest“. Edward L. Shaughnessy. *Before Confucius*. Albany: SUNY Press.
- ——— (1997b). „From Liturgy to Literature: The Ritual Contexts of the Earliest Poems in the Book of Poetry“. Edward L. Shaughnessy. *Before Confucius*. Albany: SUNY Press.
- ——— (1999). „Western Zhou History“. Michael Loewe a Edward L. Shaughnessy. *The Cambridge History of Ancient China. From the Origins of Civilization to 221 B.C.* Cambridge: Cambridge UP.
- Yu, Anthony C. (2005). *State and Religion in China. Historical and Textual Perspectives*. Chicago, La Salle: Open Court.

(2) Reinterpretace tradičních náboženských představ a praktik ve filozofickém myšlení čínského starověku

Dušan Vávra

Od 5. stol. př. n. l. se v elitní čínské kultuře začal prosazovat diskurz, kterému se v moderní době dostalo označení „filozofický“. Tento diskurz byl zpočátku nesen především významnými jednotlivci (mistry, učiteli), kteří se obklopovali družinou žáků, jimž předávali své učení. Tento diskurz byl nejprve především orální (učitelé nepsali knihy) a jeho psaná podoba se prosazovala postupně (zpočátku jako záznamy výroků a modelových skutků těchto učitelů). Pro druhou polovinu 4. století př. n. l. jsou již doloženy texty, které můžeme označit jako „autorské“ – jejich autory sice neznáme, nicméně dané texty (většinou nepříliš rozsáhlé) jsou zřetelně formovány se záměrem vytvořit významově jednotné a formálně sofistikovaně strukturované dílo.⁴⁵ Avšak čínská kultura se stala vysloveně textově orientovanou až od doby dynastie Han, kdy vznikla rozsáhlá kompendia různých oborů, bylo sebráno a usoustavněno tradované vědění ve formě fixovaných textových korpusů a základem vzdělání se stalo memorování předepsaných textů.

Je třeba podpořit a zdůraznit často opakované tvrzení o praktické orientaci čínské filozofie. Otázka „jak jednat?“ je zcela nepochybně klíčovou otázkou čínského myšlení a teprve v odpovědi na ni se rozvíjejí další obory filozofického zkoumání. Čínské myšlení je rovněž velmi výrazně politicky orientováno – zmínění mistři či učitelé v drtivé většině usilovali o politické uplatnění, tedy o to, aby jejich nauka byla uplatněna v praxi, teprve v tom byl spatřován legitimní cíl filozofického myšlení. Extrémem v opačném smyslu byla postava učence záměrně opustivšího aspirace běžné v lidské společnosti, ovšem i tento životní postoj měl vždy politické konotace: postava světa se stranící a mravně dokonalé osobnosti sebou vždy nesla implikaci kritiky stávajících poměrů (odmítnutí společensky se angažovat na protest proti poměrům). Čínské písemnictví lze proto nalézt mnoho

zpráv o úsilí vládařů nejrůznějších dob přesvědčit osaměle se realizující osobnosti vstoupit do jejich služeb a vzdát se tak svého politicky nekorektního postoje.

Otázka „jak jednat?“ naznačuje, kde hledat vazbu čínského filozofického myšlení na tradiční náboženské představy a praktiky. Výše bylo řečeno, že komunikace s nadpřirozenými silami byla chápána v tradiční čínské společnosti jako nezbytná pojistka a korektiv lidského jednání, jako způsob, jak se vyhnout neštěstí a dosáhnout úspěchu. Filozofické texty formulují jiné korektivy lidského jednání, avšak jejich cíl je v podstatě totožný – také zde jde o to získat vodítko k úspěšnému jednání (v nejširším slova smyslu), které by svým významem a účinností přesahovalo bezprostřední reflexi konkrétní životní situace.

Postoje různých filozofických textů k významu a hodnotě tradičních kultů a věštebných praktik lze rozdělit na tři základní strategie: 1) jejich zpochybnění či odmítnutí; 2) jejich zahrnutí do koherentního racionálního rámce, ve kterém jsou dříve autonomní božské síly podřízeny univerzálně platným principům; 3) tvrzení, že nadlidské schopnosti, připisované tradičně božstvům a duchům, lze pomocí určitých technik rozvinout ve vlastní osobnosti. Tyto tři přístupy se navzájem nevylučují a náběhy k nim lze rozeznat i v jiných textech než filozofických.

V následujícím textu jsou probrány různé strategie vyrovnávání se s tradičními náboženskými představami a praktikami podle tradiční klasifikace filozofických škol. Nejprve jsou stručně popsány postoje mohistů a legistů k významu tradičních praktik. Následuje obsáhlejší výklad této problematiky v konfucianismu a taoismu.

Mohisté

Mohisté (*mojia* 墨家) odvozují svůj název od Mozia (mistr Mo, vlastním jménem Mo Di 墨翟, asi 470 př. n. l. – 391 př. n. l.) Na rozdíl od ostatních „škol“, které jsou pouze zpětně utvořenými konstrukty ve snaze utřídit nepřehledné pole čínského myšlení v období Válčících států, mohisté představovali reálnou skupinovou identitu. Následovníci Mo Diho se organizovali v přísně spravované organizaci, jejímž cílem bylo prosazovat mohistické ideje v politické praxi. Základy mohistického myšlení lze shrnout

⁴⁵ Jedná se především o některé guodianské rukopisy (podle naleziště, kde byly nalezeny coby součást hrobové výbavy). Viz Meyer 2008.

následovně: přísná hierarchie nadřazenosti a podřazenosti sloužící k prosazení co největšího dobra ve prospěch celku, odpor k plýtvání (zejména vůči nákladným činnostem s pouze symbolickou hodnotou, jako byly obřady prosazované konfuciány), důraz na aktivitu ve prospěch celku a loajalitu vůči nadřazeným, odpor k útočným válkám (pozoruhodnou součástí mohistického *milieu* je smysl pro řemeslnou dovednost; sám Mo Di byl uznávaným odborníkem na vedení obranných válek a sestrojování složitých obranných válečných zařízení).

Zatímco postoje všech ostatních filozofických škol byly založeny na skepsi k tradičním kultům a snaze nahradit je účinnějšími principy jednání, mohisté se k tradičním náboženským představám a praktikám stavěli způsobem výrazně odlišným od ostatních filozofických škol. Význam tradičních kultů různých božstev a duchů nejenže nezpochybňovali, ale obhajovali a podporovali. Božstva však v mohistických očích nabývají morálního rozměru a stávají se integrální součástí univerzálního systému, ve kterém spolu s lidmi (vládnoucími i ovládanými) pracují na společném cíli, harmonicky fungující společnosti, ve které základním kritériem je všeobecný prospěch. Božstva mají korektivní funkci: odměňují dobro a trestají zlo. Mohistická představa společenského řádu spočívá na ideji bezvýhradné oddanosti pravidlům stanovených nadřazenými a usilovné a neúnavné aktivitě ve prospěch celku. Tato vize všezahrnujícího spolupracujícího kolektivu zahrnuje i božstva a duchy. Božské síly tedy v mohistické perspektivě rozhodně nejsou autonomní – jsou podřizeny obecným morálním nárokům, podle kterých jednají.

Legisté

Legisté představují pragmatický směr odmítající tradici jako oporu pro rozhodování a zabývají se úkolem posílit stát bez ohledu na tradiční politické, společenské nebo náboženské hodnoty a normy. Mezi základní principy legistické vlády patří především veřejně známý a bez rozdílu uplatňovaný zákoník, systém odměn a trestů k povzbuzení a odstrašení obyvatelstva a specifické pojetí role vládce, který má pomocí důmyslných metod pouze kontrolovat chod vládního mechanismu.

K tradičním náboženským praktikám, jimiž si staří Číňané snažili zajistit úspěch svých aktivit, jsou legisté kritičtí, přičemž osten kritiky je na-

mířen na neúčinnost a tudíž zbytečnost a škodlivost praktik jako je věštění nebo oběti duchům a božstvům. Legisté jsou vzdáleni konfuciánské představě o civilizačním významu obřadů a tradiční praktiky bezvýhradně odmítají. Jedinou zárukou úspěchu jsou typicky legistická vládní opatření – vláda zákona a systém trestů a odměn.

Typicky legistický postoj k tradičním náboženským představám a praktikám vystihuje následující krátká pasáž z díla *Hanfeizi*, nejvýznamnějšího legistického textu:

Zhao [...] věštilo z krunýřů a stébel řebříčku ohledně případného útoku na sever na Yan, neboť zamýšlelo zastrašit Yan, aby se v klidu mohlo obrátit proti Qin. Znamení byla vyložena jako příznivá. Zhao začalo útok na Daliang, a v tu chvíli vyrazila qinská vojska ze Shangdangu. Když zhaoské vojsko dorazilo do Li, šest zhaoských měst už bylo dobyt, a když Zhao dosáhlo Yangchengu, Qin už mělo dobyt Ye. Zhaoský generál Pan Xuan táhl zpět na jih k obraně země, a tou dobou Qinům padlo do ruky už i celé Zhang. Já proto říkám: I kdyby zhaoské krunýře nedohlédly do vzdáleného Yan, měly by dohlédnout do blízkého Qin. Qin na základě příznivé věštby rozšířilo svoje území a získalo pověst toho, kdo zachránil Yan, zatímco Zhao na základě příznivé věštby přišlo o území, jeho vojsko bylo zahabeno a vládce zemřel, aniž by naplnil své záměry. Věc se ale opět nemá tak, že by qinské krunýře byly spolehlivé a zhaoské krunýře klamaly.

Zpočátku bylo Wei po několik let obráceno k východu, kde postupně dobylo Tao a malé Wei, po několik let byl obráceno k západu, a přišlo při tom o notný díl území. Není to ovšem tím, že by šťastné hvězdy a souhvězdí jako Hojnost, Pět jezírek, Nejzazší jednota, Wang Liang, Pozvednutí, Šest božstev, Pět vozů, Nebeská řeka, Červenavá tyč nebo Jupiter byly několik let na západě, není to ani tím, že by nešťastné hvězdy a souhvězdí jako Nebeská strážnice, Luk, Jitřenka, Mars, Pánev nebo Terasa byly několik let na východě. Proto tvrdím: Želví krunýře, stébla řebříčku ani nejrůznější duchové nestačí na to, aby nám zajistili vítězství, stejně tak pohyby nebeských těles nejsou s to rozhodovat bitvy. V takovém případě není větší hlouposti nežli se na ně spoléhat.⁴⁶

⁴⁶ Hanfeizi, 19. Překlad: Lukáš Zádrapa.

Konfucianismus

Termín konfucianismus je západního původu a nemá přesný čínský ekvivalent. Nejbližšími čínskými termíny jsou výrazy *ru* 儒 a *rujia* 儒家, které jsou běžně překládány jako „konfuciáni“ a „konfucianismus“. Výraz *ru* odkazuje k osobám a *rujia* k poslušnosti osob, „rodokmenu“ předávání určitého učení. V tomto smyslu začíná/začínají *rujia* Konfuciem (541-479) jako původcem určité nauky, kterou další *rujia* dále rozvíjejí. Pokud jde o vývoj konfucianismu před dynastií Han, je *rujia* navíc termínem retrospektivním – byl vytvořen za dynastie Han jako součást klasifikačního systému předhanského myšlení. Ve svém tradičním kontextu tedy *ru* ani *rujia* neodkazují primárně k nauce (souboru idejí, jež by představovaly konfuciánskou nauku).

Výraz *ru* znamená „slabý“ nebo „ohebný“. Obojí odkazuje k základní charakteristice *ru* – prosazování kulturních hodnot a modelů jednání (*wen* 文) v protikladu k válečnickým hodnotám (*wu* 武). Existují dva tradiční výklady o původu *ru*.⁴⁷ Podle prvního patřili *ru* původně k Shangům, poraženým Zhou, kterým nezbylo než se poddat vítězům. Následně se měli uplatnit na zhouském dvoře jako znalci kulturního dědictví, především rituálu a hudby, tedy oborů, jež měly v očích starověkých Číňanů prvořadý význam pro stabilitu státní moci. Podle druhého výkladu byli *ru* původně příslušníky zhouské aristokracie, avšak v průběhu doby a vlivem společenských změn přišli o majetek a výsady. Udrželi si však znalosti základních kulturních statků, jako byl rituál a hudba, a začali se živit jako profesionální znalci těchto oborů. V obou případech jsou tedy *ru* identifikováni jako specialisté na kulturní dědictví (znalci starých textů, rituálů a hudby), kteří uplatňovali své znalosti na dvorech různých vládců, kde byly tyto znalosti chápány jako nezbytné pro řádné fungování státu a společnosti.

V moderním bádání panuje obecná shoda v tom, že v důsledku společenských změn probíhajících v období Letopisů (770 – 475 př. n. l.) došlo k pauperizaci části aristokracie (především nejnižší aristokratické vrstvy

⁴⁷

Viz Nylan 2001, 23.

shi 士), jejíž členové si hledali alternativní společenské uplatnění a zdroj obživy ve službě u dvorů jednotlivých států, v této době již fakticky nezávislých na ústřední královské moci. *Ru* pak patřili mezi ty, kdo se profilovali jako znalci předávaného kulturního dědictví, zejména rituálu.

Pokud jde o postoj konfuciánů k tradičním kultům, obecně se dá říci, že nepopírali existenci božstev a duchů ani potřebu jim sloužit prostřednictvím obřadů, avšak na první místo kladli potřebu náležitě uspořádat vztahy mezi lidmi ve společnosti. Typické jsou tyto tři pasáže z Konfuciových *Hovorů*:

Mistr nikdy nemluvil o podivuhodnostech, o siláckých výkonech, o porušení pořádku nebo o nadpřirozených bytostech (shen). (Hovory 7.21)

Ji Lu se zeptal, jak má člověk sloužit božstvům a duchům. Mistr řekl: Pokud ještě nedokážeš sloužit lidem, jak bys mohl sloužit duchům? [Ji Lu] řekl: „Odvážím se zeptat na smrt.“ Mistr řekl: Pokud ještě nerozumíš životu, jak bys mohl rozumět smrti? (Lunyu 11.12)

Fan Ji se zeptal na moudrost. Mistr řekl: Starat se o to, co je náležité ve vztahu k lidu, uctívat duchy a božstva a udržovat je v povzdálí, to lze nazvat moudrostí. (Lunyu 6.22)

V těchto pasážích z *Hovorů* není účinné působení božstev a duchů zpochybněno, jen je zdůrazněno, že Konfucius to nepovažoval za důležité, nezabýval se tím, dával přednost tomu, uspořádat lidské záležitosti lidskými prostředky. Konfuciův o dvě a půl století mladší následovník, Xunzi 荀子, je v tomto ohledu radikálnější:

*Když lidé obětují, aby přšelo, a následně skutečně přší, co to znamená? Odpovídám: Nic to neznamená, je to stejné, jako když neobětují, a stejně přší. Při zatmění Slunce nebo Měsíce se [lidé] snaží [rituálně] pomáhat, když je sucho, obětují za déšť, a důležité věci rozhodují teprve poté, co provedli věštebné úkony. Provedením těchto úkonů však nedosáhnou toho, o co usilují – pouze tomu dodají zdobenou ceremoniální formu (*wen* 文). Proto platí, že ušlechtilý muž (*junzi* 君子) to považuje za zdobnou ceremonii, avšak lid to považuje za [komunikaci] s božstvy (*shen*).*

Považovat to za zdobnou ceremonii je příznivé, ale považovat to za [komunikaci] s božstvy je nepříznivé. (Xunzi 17.8)

Xunzi je zcela explicitní v tom, že účinnost tradičních kultických praktik neuznává. Důležité však je si povšimnout, že ani Xunzi neodmítá tradiční obřady úplně, rozhodně je nenavrhuje zrušit. Podle Xunzia je totiž absurdní se domnívat, že si pomocí obřadů nakloníme božské síly, je však třeba je i nadále vykonávat jako výraz lidské kultury, civilizace. *Li* 禮, obřady, u Xunzia naprosto nemají význam komunikace s duchy, mají však smysl samy o sobě jako základ lidské kultury. Význam výrazu *li*, jenž je v nejstarších zhou-ských textech poměrně vzácný a odkazuje výhradně k úzce náboženským aktivitám (obětem), byl v období Letopisů zásadním způsobem reinterpretován. Nabyl postupně významu „pravidla obřadnosti“ či „rituálně korektní jednání“ a pokrýval veškerou sféru lidského jednání. Dodržování *li* (rituálních norem kladených na veškeré lidské jednání) v představách mnoha myslitelů konce období Letopisů (a na prvním místě Konfucia) představovalo základní prostředek pro nastolení či udržení společenského řádu. Celá lidská civilizace je v konfuciánské perspektivě chápána v podstatě jako soubor *li* (tedy pravidel obřadnosti, zdvořilého jednání). Pravidla obřadnosti jsou chápána jako to, co lidskou bytost civilizuje, jako kultivace přirozených pocitů a hnutí mysli, kterým umožňuje projevit se kultivovanou formou. Pregnantně to vyjadřuje jedna z úvodních pasáží *Zápisů o obřadech* (*Liji* 禮記):

Pomocí obřadů (li) jsou ustanoveny rozdíly v příbuzenství na bližší a vzdálenější, rozhodnuty nejasnosti a pochybnosti, rozlišeny shody a rozdíly, objasněno, co je správné a co nesprávné. [...] Kultivovat svou osobnost a držet slovo, to se nazývá správným jednáním. [Náležitě] spravované jednání a slova držící se správného uspořádání věcí (dao 道), jsou základem obřadů (li). V souladu s obřady je, když je člověk vybrán druhými, a nikoliv, když vybírá druhé. V souladu s obřady je, když se [lidé] přicházejí učit, a nikoliv, když [učitel sám] jde učit druhé. Správné uspořádání věcí (dao), charizmatickou silou (de 德), dobro (ren 仁) a náležitost (yi 義) nelze uskutečnit bez obřadů. Formování řádných zvyků učením [lidí] rovněž nelze uskutečnit bez obřadů. Ani diskuze a pře nelze rozhodnout bez obřadů. [Korektní vztahy mezi] vládcem a poddaným, nadřazeným a podřízeným, otcem a synem, starším a mladším bratrem nelze ustanovit bez obřadů. [...] Ušlechtilý muž je pro-

to uctivý a zdvořilý, neúnavný v plnění povinností, ústupný a upozadující se, čímž objasňuje obřady. Papoušek dokáže mluvit, ale přesto se neliší od ostatního ptactva. Opice dokáže mluvit, ale přesto se neliší od ostatní zvěře. Pokud by člověk byl bez obřadů, pak ačkoliv by dokázal mluvit, rovněž by se svou myslí (xin 心) nelišil od ptactva a zvěře. Pouze ptáci a zvířata jsou bez obřadů, a proto [mezi zvířaty] otec a syn sdílejí stejnou družku. Z toho důvodu se objevili světci (shengren 聖人) a vytvořili obřady, aby jimi vychovávali lid a aby lidé skrze obřady pochopili, jak se odlišit od ptactva a zvěře.⁴⁸

Tato pasáž vyjadřuje hned několik základních idejí společných veškerému konfucianismu. Především je řečeno, že obřady představují normy pro veškeré lidské jednání, má-li být civilizované. Závěr pasáže ve zkratce formuluje konfuciánskou představu o lidské přirozenosti. Jakkoliv se v konfuciánském prostředí lišily představy o charakteru vrozené lidské přirozenosti⁴⁹, panovala v zásadě shoda o tom, že vrozené dispozice lidské osobnosti je nutno kultivovat a kultivací rozvinout *druhou* lidskou přirozenost, která člověka odlišuje od zvířat a vytváří civilizaci. Obřady (*li*) stojí v základu druhé lidské přirozenosti, pravidla obřadného chování lidskou osobnost a celou lidskou kulturu strukturují. Zahrnují i obřady (oběti) v tradičním slova smyslu, avšak zdůrazňují jejich dokonalé (rituálně korektní) provedení, nikoliv komunikaci s božskými silami.

Člověk, který v sobě plně integroval požadavky obřadnosti, se nazývá „ušlechtilý muž“ (*junzi* 君子). Výraz „ušlechtilý muž“ prošel zásadní významovou proměnou právě v Konfuciově době a tato proměna se zřetelně odráží v Konfuciových *Hovorech*. Zatímco původním významem tohoto slova byl „aristokrat“ (člověk ušlechtilý původem), v *Hovorech* je tento výraz používán výhradně jako označení pro člověka ušlechtilého výchovou.

48

49

Překlad autor, s přihlédnutím k překladu Jamese Leggeho.

Odlíšný názor na tuto otázku je hlavním bodem rozdílu mezi naukou děl Mengzi a Xunzi, dvou velkých konfuciánských děl období Válčících států. Podle Mencia je lidská přirozenost dobrá, jde jen o to, nebránit rozvoji výhonků základních ctností, v lidské přirozenosti obsažených. Podle Xunzia je lidská přirozenost špatná, neliší se od přirozenosti zvířat a je třeba ji přetvořit v druhou lidskou (kulturní) přirozenost záměrným úsilím.

Protikladem je „malý člověk“ (*xiaoren* 小人), který se vyznačuje absencí kulturních hodnot, jež ztělesňuje ušlechtilý muž, a který je předmětem formativního působení ušlechtilého muže:

Mistr se chtěl usadit mezi devíti kmeny východních barbarů. Kdosi řekl: Copak to půjde, vždyť jsou hrubí a nekulturní! Mistr řekl: Když mezi nimi bude sídlit ušlechtilý muž (junzi), jak by mohli být hrubí a nekulturní? (Hovory 9.14.)

Nejvyšší míra lidské dokonalosti je (nejen) v konfuciánských textech označována jako „světec“ (*shengren* 聖人). Tento pojem je chápán jako obtížně dosažitelný ideál a za světce jsou považováni především dokonalí vládcové dávnověku, především legendární tvůrci civilizace, zakladatelé dynastií nebo jiné vzorové osobnosti (vévoda z Zhou). Pozdější věky považovaly za světce rovněž Konfucia, který je ale určitou výjimkou – základní představa světce totiž zahrnuje dokonalou lidskou osobnost a zároveň vládce. Mravně dokonalá lidská osobnost by měla vládnout – to je základní konfuciánská představa.

Tím se dostáváme k druhému bodu, kde lze v rámci konfucianismu hledat transformované tradiční náboženské představy. Výrazy jako „ušlechtilý muž“, „(pravý) král“ nebo „světec“ vystupují nezřídka v souvislostech nadlidského (božského) působení na svět. Příkladem mohou být následující úryvky z díla *Mencius* (*Mengzi* 孟子):

Mencius řekl: Za vlády hegemonů (ba 霸) je lid šťasten. Za vlády [dokonalého] krále (wang 王) žije lid v blažené spokojenosti – pokud je uplatněn trest smrti, lid necítí zášť, a pokud je činěn prospěch, lid necítí vděk. Lid každým dnem směřuje k dobru (shan 善), aniž by věděl, kdo to způsobuje. Proto platí, že kudy ušlechtilý muž (junzi 君子) prochází, [věci se] proměňují, a kde přebývá, projevuje se jako božstvo (shen 神). Ti nahoře i ti dole plynou spole s Nebem a Zemí – kdo by mohl říci, že [vláda ušlechtilého muže] přináší jen málo? (Mengzi 7.A.13)

Haosheng Buhai se zeptal: Jaký člověk je Yuezhengzi? Mencius řekl: Je to dobrý (shan) člověk, a důvěryhodný (xin 信). [Haosheng Buhai se zeptal]: Čemu se říká dobré a čemu důvěryhodné? [Mencius] odpověděl: To, po čem lze toužit, se nazývá dobrým, zatímco mít to v sobě, se nazývá důvěryhodností. Být tím naplněn a uskutečnit to se nazývá krásným. Být tím naplněn, uskutečnit to a ještě to vyzářo-

vat se nazývá velkým. Být velký a navíc [být schopen] proměňovat [věci] se nazývá světečtím (sheng 聖). Být světečem, aniž by o tom [druzí] věděli, se nazývá božstvím (shen 神). Yuezhengzi dosáhl prvních dvou, ale zbývajících čtyř nedosahuje. (Mengzi 7.B.25)

První citace rozvíjí obraz vlády dokonalého krále (ušlechtilého muže nebo světce), se kterou je lid natolik v souladu, že tresty a prospěch, jichž se mu od vládce dostává, vnímá jako přirozené věci, které v něm nebudí žádnou odezvu. Lid „každým dnem směřuje k dobru“, aniž by si byl vědom pořádkující aktivity vládce, který za vším stojí. Pouhá přítomnost („procházení“) vládce přetváří svět směrem k dobru (náležitěmu uspořádání věcí), a svět člověka nabývá harmonie s Nebem a Zemí. Působení vládce má kosmický rozměr – nejen že uspořádává svět podle lidských norem, tato aktivita navíc vede k harmonii s kosmickými silami.

Vládce sám se projevuje jako božstvo (*shen* 神). Tento výrok vyžaduje podrobnější výklad. *Shen* znamená „božstvo, duch, bůh“ a primárně odkazuje k nepřebornému množství bohů a duchů, jež obývají dle tradičních (ale i současných) čínských představ svět. V předchozí kapitole jsme viděli, že oběti bohům a duchům představovaly základní podobu starověkých čínských náboženských představ, jež zasahovaly všechny vrstvy čínské společnosti. Účinné fungování vlády rovněž zahrnovalo náležité ošetření božských sil a jejich získání na stranu obětujícího.

V této souvislosti je významné, že v následujícím období Válčících států dochází k prudkému intelektuálnímu kvasu (rozkvět tzv. „sta filozofických škol“), jehož výraznou součástí je v různých souvislostech se objevující idea, že člověk je schopen rozvinout božství (*shen*) ve vlastní osobě. Takto rozvinutá osobnost se sama stává „božstvem“ v tom smyslu, že nabývá kvalit tradičně spojovaných s božstvy, jež byly předmětem náboženských kultů – nadlidských schopností, především vidění do budoucnosti a vůbec vědění svým rozsahem přesahujícího možnosti běžného člověka. Tato tvrzení o potenciálně božských kvalitách člověka byla rozvíjena především v kontextu raného taoismu.⁵⁰ Avšak počínaje Menciem se objevuje

50

Podrobněji viz níže v této kapitole.

i v konfuciánských textech jako kvalita náležící světci (*shengren*). Idea světece vznikla nezávisle na představě božství v člověku, ale byla s ní postupně asociována (často výrazem *shenming* 神明, „božský zrak“, což vyjadřuje právě schopnost vidět více a hlouběji, než je možné běžným zrakem).

U Mencia se s tématem božství člověka setkáváme pouze ve dvou výše uvedených citacích. Obě se koncentrují na jeden aspekt božství v člověku, se kterým se ovšem setkáváme rovněž v řadě dalších textů jiné než konfuciánské provenience. Tímto aspektem je idea neviditelnosti či nepostřehnutelnosti božského působení. Vláda dokonalého krále se vyznačuje tím, že lid neví o jeho vládnutí – žije v „blažené spokojenosti“ a jednotlivé projevy vlády (např. popravy) vnímá jako něco přirozeného (jedná se o dokonalého vládce, popravuje tedy pouze ty, kteří to skutečně zasluhují). Soužití vládnoucího i ovládaných je zcela harmonické, tvoří jednotu i s Nebesy a Zemí.⁵¹ V druhé uvedené citaci je výraz *shen* užít v obdobném významu. Citace obsahuje sekvenci stále dokonalejších projevů lidské osobnosti, na jejímž konci je „božství“, jež je popsáno jako světectví, ale aniž by o tom druzí věděli. Pasáž vlastně implikuje dvojí druh světece: prvním je světec „se vši parádou“, jenž charizmatickou mocí své osobnosti uspořádá svět, druhým (a vyšším) je světec, jenž téhož dosahuje nepostřehnutelným působením.

Obdobná myšlenka se objevuje v mnoha dalších textech. Na závěr výkladu o konfucianismu uvedu ještě pasáž z díla *Xunzi*, kde se mluví o tom, že správným jednáním (u Xunzia hromaděním dobra) se může lidská osobnost stát kosmickou silou spolu s Nebem a Zemí, jež se vyznačuje „božským zrakem“:

Pokud přimějete obyčejného člověka z ulice, aby se držel správných metod a věnoval se učení, koncentroval svou mysl na jediný cíl, vše promýšlel a pečlivě zkoumal,

⁵¹ Celá tato představa je v zásadě taoistická – podle tradičního kategorizování starověkého čínského myšlení. Podrobněji je tato idea v taoismu probírána níže v této kapitole, zde jen dodávám, že takové prolínání idejí napříč tradičními kategoriemi „filozofických škol“ je mnohem více pravidlem než výjimkou a dokládá umělost těchto kategorií a tím vlastně i jejich omezenou heuristickou hodnotu pro výklad starověkého čínského myšlení.

po dlouhou dobu postupoval každý den, bez oddychu hromadil dobro, nakonec dosáhne božského zraku a utvoří triádu s Nebem a Zemí. Proto platí, že světec není ničím než tím, čeho se dosahuje nahromaděním [zásluh, dobra atd.] (Xunzi 23)

Taoismus

Taoismus v období Válčících států nepředstavoval kolektivní identitu, osoby a texty, jež byly později shrnuty pod tento termín, v této době nebyly řazeny do jedné kategorie.⁵² Kategorie „taoismus“ (*daoia* 道家) se objevuje až ve slavné klasifikaci „šesti filozofických škol“ (*liujia* 六家) obsažené v Sima Qianových *Zápisích historika* (*Shiji* 史記).⁵³ Taoismus je obvykle chápán jako protiklad k ostatním starověkým školám v jednom podstatném ohledu. Zatímco hlavní zásadou konfuciánů, mohistů či legistů je politická angažovanost, taoismus bývá prezentován jako učení politickou angažovanost odmítající či pojmající politickou angažovanost zvláštním, paradoxním způsobem. Pravá cesta (*dao*) konfuciánů či mohistů představuje základní principy náležitého uspořádání společnosti, které lze uchopit a společnost podle nich zorganizovat a řídit. Pravá cesta taoismu je oproti tomu tradičně vykládána jako řád primárně přírodní, který přítomná lidská civilizace vlastně narušuje, a ke kterému je možné se obrátit, „navrátit se“ k němu. Politický projekt taoismu tedy bývá vykládán v negativních termínech – jako vzdání se civilizace, rezignování na kulturu, návrat k přírodě, „nezasahování“ (*wuwei* 無為) do přirozeného běhu věcí.

Faktem je, že ve starověkých čínských textech – a nejen v těch, klasifikovaných jako taoistické – nacházíme řadu míst, které prozrazují, že vědomá rezignace na touhu po společenském a politickém uplatnění patrně byla již v období Válčících států vnímána jako seriózní projekt a účtyhodná životní možnost. Taková místa se nacházejí rovněž v Konfuciových *Hovorech*:

⁵² Viz především přehled myslitelů obsažený v závěrečné kapitole díla Zhuangzi (in: Guo 1985, 1065-1115; Král 2006, 413-415); srov. Cheng 2006, 101-102; Král 2005, 113.

⁵³ *Shiji* 130, 3288-92.

Zhangju a Jieni pracovali spolu u pluhu. Mistr Kong [tj. Konfucius], který šel náhodou mimo, řekl Ziluvovi, aby se jich otázel, kde lze přebrodit řeku. Zhangju pravil: Kdo je ten muž, jehož vůz řídíš? Zilu pravil: Kong Qiu. Pravil: Cože, Kong Qiu z Lu? Zilu pravil: Ano, ten. Zhangju pravil: Tak ten už bude vědět, kde je brod. Zilu se pak tázal Jienia. [...] Jieni pravil: Všichni pod nebem jsou unášeni týmž proudem. Takový je svět a kdo jej může změnit? A ty bys učinil lépe, kdybys místo abys následoval člověka, jenž prchá před tím a tím mužem, následoval člověka, jenž se strání celé této generace. A pak dále zasýpal osev. [...]”⁵⁴

Tato pasáž prozrazuje ironickou distanci od projektu, jemuž Konfucius zasvětil celý svůj život – napravit pomocí svého učení svět. Ironizována je nejen marnost takového počinání, nýbrž zřejmě i sebevědomé přesvědčení, s nímž „ušlechtilý muž“ jako Konfucius prezentuje své „knižní“ znalosti jako cestu k nápravě všech věcí („ten bude vědět, kde je brod“). Příběhy a ideje tohoto typu bývají charakterizovány jako „prototaoistické“⁵⁵ – jako rudimentární podoby toho, co bylo později rozpracováno systematictější taoistickými filozofy. Otázkou však je, zda je oprávněné považovat právě distanci vůči státotvornému usilování konfuciánů a dalších za jádro taoismu. Na následujících řádcích bude předvedeno, že i většina taoistických textů s konfuciány sdílí základní paradigma dokonalé lidské osobnosti a její politické kompetence. Taoistickými texty, které jsou probírány v této práci, jsou kapitola z díla *Guanzi* 管子⁵⁶ – „Vnitřní cvičení“ (*Neiye* 内业), dílo *Laozi* 老子 (*Daodejing* 道德经) a *Vnitřní kapitoly* (*Neipian* 内篇) díla *Zhuangzi* 莊子.

„Vnitřní cvičení“ z díla *Guanzi* představují krátký text, jehož obsahem je kultivace lidské osobnosti pojatá ve zcela jiných termínech, než je tomu v konfuciánských textech. Přesto však – podobně jako i v jiných starově-

⁵⁴ Lunyu 18.6. Překlad Jaroslav Průšek (1995, 169).

⁵⁵ Viz např. Král 2005, 113-116.

⁵⁶ *Guanzi* je rozsáhlá sbírka různorodých textů, její autorství je tradičně připisováno Guan Zhongovi (?-645 př. n. l.), prvnímu ministrovi vévody Huana z Qi, prvního z hegemónů 7. stol. př. n. l. Ve skutečnosti texty v díle *Guanzi* obsažené pokrývají období 4.-2. stol. př. n. l., přičemž jejich autory nelze určit. Názory na dataci díla *Vnitřních cvičení* se různí – 4.-3. stol. př. n. l. (viz Roth 1991, 608-611; Rickett 1998, 32-39).

kých textech – má sebekultivace i v tomto textu totožný obecný cíl – dokonalou lidskou osobnost, jež představuje dokonalý model politické kompetence. Text pracuje s třemi základními pojmy: *qi* 氣⁵⁷ („životní energie“), esence (*jing* 精) a duch (*shen* 神). *Qi* je základní životní energií či silou kolující v lidském těle i v kosmu a sebekultivace ve „Vnitřních cvičeních“ je v zásadě vnitřní (meditační) prací s *qi*. Esence (*jing*) je jemnou formou *qi*, která oživuje živé bytosti a tvoří nebeská tělesa. Esenci je možné příslušnou životosprávou a cvičením hromadit uvnitř vlastní osobnosti, čímž lidská mysl (*xin* 心) nabude kvalit označovaných jako „duch“ (*shen*). Typickým projevem *qi* jsou lidské emoce. Emoce text „Vnitřní cvičení“ považuje za škodlivé extrémy, podobně jako například přesycenost a hlad. Ve všech případech je třeba následovat střed mezi krajnostmi, zklidnit mysl (v protikladu k pohybu, jímž jsou různorodé emoce a hnutí mysli), čímž se uvnitř člověka vytvoří prostor, v němž se shromažďuje esence a v němž spočine duch:

Existuje duch (shen), který se sám od sebe usazuje v těle [člověka] a nikdo nedokáže pochopit, proč jednou přichází a jindy zase odchází. Když odejde, nutně vzniká chaos, když je přítomen, nutně vzniká řád. Uctivě čistí jeho přibýtek a esence (jing) se objeví sama od sebe. Přemýšlej o tom s klidnou myslí, spravuj to v tichém usebrání, zachovávej přísné a důstojné vzezření a esence dosáhne stálosti. Když to získáš a neztratíš, uši a oči tě nebudou svádět, mysl se nebude zaobírat jinými zájmy. Pokud je mysl uvnitř správně nastavena, deset tisíc věcí dosahuje své míry. (Neiye 8.4)

Soustřed' qi jako bys byl božstvo (shen) a deset tisíc věcí se usadí uvnitř. Dokážeš se soustředit? Dokážeš se sjednotit? Dokážeš poznat příznivý a nepříznivý osud bez pomoci věštění pomocí stonků řebříčku a prasklin v kostech? Dokážeš se zastavit? Dokážeš spočinout? Dokážeš to nehladat u druhých, nýbrž najít to sám

⁵⁷ Nechávám tento výraz bez překladu. Překládán bývá různě – životní energie, energo-materie, pneuma, éter. Nejběžnějším významem je životní energie či síla, jež cirkuluje v těle a je zodpovědná za všechny tělesné i duševní procesy. Význam tohoto pojmu je však širší, *qi* rovněž cirkuluje v kosmu, kde jsou kosmické procesy vykládány jako proměny *qi*, i nebeská tělesa jsou jen podobou *qi*.

v sobě? Přemýšlej o tom, přemýšlej o tom, znovu o tom přemýšlej. Pokud o tom přemýšlíš, ale nepronikneš do toho, duchové a božstva (guishen) do toho proniknou. Není to však díky moci duchů a božstev, nýbrž díky nejčistší esenci životní energie qi. (Neiye 11.1)

Tyto pasáže zcela explicitně kladou do kontrastu moc duchů a božstev (jejíž význam je popírán) a moc kultivované lidské osobnosti, která v sobě samé rozvine nadlidské schopnosti rovněž označované jako *shen*. Zdůrazněn je rozdíl mezi spoléháním se na vnější síly (např. pomocí věštění) a spoléhání se na síly vnitřní. Uvnitř lidské osobnosti je možné rozvinout nadlidské síly – vědění přesahující vědění přístupné obyčejnému člověku a schopnost prodloužit vlastní život. Esence (*jing*) schraňovaná v nitru člověka je rovněž přímo spojena se světectvím (*shengren* 聖人):

Pokud jde o esenci (jing) všech věcí, její nahromadění je tím, co jim dává život. Dole dává zrod pěti druhům obilí, nahoře utváří souhvězdí. Když plyne v prostoru mezi Nebem a Zemí, nazývá se bohy a duchy (guishen 鬼神). Když je shromážděna v lidské hrudi, nazývá se světcem (shengren). (Neiye 1.1)

Světec je dokonalou osobností, jejíž vědění je božské (*shen*) – obsáhne vše v Podnebesí a chápe i budoucí věci, takže mu nic nezpůsobí újmu a dosáhne dlouhého života. Sebekultivace zahrnuje především regulaci *qi*, což znamená těsné sledování všech hnutí vlastní mysli, přičemž jde o to, zabránit, aby se mysl nechala rozptylovat vnějšími věcmi, jež vyvolávají pocity, tužby apod. Kvality dokonalé osobnosti se nezadržitelně projevují navenek, což je pochopeno jako nejúčinnější způsob dosažení kontroly nad vnějším světem (což je idea, kterou obsahují i konfuciánské a další dobové texty):

Pokud lidské nitro obsahuje dokonalou mysl (quanxin 全心), nelze to skrýt. Poznat to lze podle výrazu tváře, pozorovat to lze na základě vzhledu pokožky. [...] Projevy mysli a životní energie jsou jasnější než slunce a měsíc, pronikavější než [zrak] otce a matky. Odměny nestačí k povzbuzení dobra, tresty nestačí k potrestání prohřešků. Když jsou záměry životní energie uměřené, celý svět se podrobí; když jsou záměry mysli ustálené, celý svět je uspořádán. (Neiye 10.2)

Dílo Laozi⁵⁸ (*Daodejing*) obsahuje sedm výskytů výrazu *shen*, z nichž pět zřetelně odkazuje k tradičně chápaným duchům či božstvům a zbývající dva⁵⁹ se objevují v nejasném kontextu. Dílo Laozi přesto obsahuje ideu – obecně sdílenou starověkým myšlením – dokonalé osobnosti světce (*shengren*), jež představuje plnost politické kompetence (za jeho vlády panuje dokonalý řád). Vláda světce však představuje paradoxní koncept, neboť dílo Laozi opakovaně zdůrazňuje, že světec vládne tak, že „nedělá nic“ (*wuwei*):

Pevnými pravidly je náležitě spravován stát, překvapivými nápady je náležitě použito vojska. Avšak získat celý svět lze jen zbavením se vlastních zájmů. Odkud vím, že je to tak? Odtud: Čím více je na světě zákazů, tím chudší je lid. Čím více je mezi lidmi ostrých nástrojů, tím je společenský řád chaotičtější. Čím více má lid znalosti a dovednosti, tím více neobvyklých věcí se objevuje. Čím více jsou zákony a nařízení veřejně známa, tím více je zlodějů a lupičů. Proto světec říká: Nedělám nic

⁵⁸ Vznik díla Laozi a jeho historický a společenský kontext představuje komplikovaný problém, jenž byl vždy předmětem diskuzí. Všeobecně se předpokládá, že vznik textu v dochované podobě nebyl jednorázovým aktem, nýbrž dlouhodobým procesem, o jehož podobě máme částečnou představu díky dvěma významným archeologickým objevům – nálezům rukopisů díla Laozi v Mawangdui (1973) a v Guodianu (1993). Na základě těchto nálezů lze s jistotou stanovit, že dílo Laozi existovalo v podobě víceméně shodné s dochovanou verzí na počátku dynastie Han (mawangduiské rukopisy) a že jednotlivé kapitoly díla Laozi existovaly již kolem roku 300 př.n.l. (guodiananské rukopisy), ovšem jejich řazení a počet v rukopisech z Guodianu nemá s dochovaným textem nic společného. Dílo Laozi tudíž vzniklo nejspíše v druhé polovině 4. stol. př.n.l. a k jeho definitivní redakci došlo v průběhu následujícího století, přičemž o konkrétní podobě tohoto procesu nic určitého známo není. Viz Baxter 1998, 231-2; Lau 2001, 155-84; Henricks 2000, 4.

⁵⁹ Pozornost zasluhuje výraz *shen* v kapitole 6 díla Laozi, kde se objevuje ve větě „*gu shen bu si* 谷神不死“, což je běžně překládáno jako „*duch údolí neumírá*“ (srov. Krebsová 2003, 44; Lau 2001, 9). David Sehnal (v nepublikovaném překladu díla Laozi) výraz *gushen* 谷神 („*duch údolí*“) překládá jako „*gravitace*“, „*duch údolí*“ tedy odkazuje k prostému faktu, že údolím vše stéká dolů (což je idea tematizovaná na více místech díla Laozi). Tento překlad považují za velmi přesvědčivý, zvláště vezmeme-li v úvahu, že výraz *shen* se ve starověké literatuře často objevuje ve významu „*neviditelného, tajemného působení*“, kdy lze pozorovat účinky, ale nikoliv příčiny (viz výše).

(wuwei) a lid se sám od sebe proměňuje. Dávám přednost nehybnosti a lid se sám od sebe napravuje. Nemám žádné zájmy a lid sám od sebe bohatne. Po ničem netoužím a lid je sám od sebe prostý jako kus dřeva. (Laozi 57)

Tato pasáž vyjadřuje koncepci vládnutí, jež se podobá tomu, co bylo výše uvedeno u Mencia nebo Xunzia (vláda „jakoby zázrakem“ (*ru shen* 如神), kdy si lid není vědom vládcova vládnutí). Pouze zde říká vládce-světce sám o sobě, že „nedělá nic“, nejde tedy zřejmě o totéž jako v konfucianismu. Vzniká otázka, jak máme tuto charakteristiku vládce (to, že nic nedělá) chápat: doslovně, kdy by byla vlastně implikována důvěra v bezvládní, vládce by byl nepotřebný, nebo metaforicky, kdy by „nicnedělání“ znamenalo pouze nějaké rafinované pojetí aktivity. Na řadě míst díla *Laozi* je jasně řečeno, že proklamované zdržení se aktivity není ničím než rafinovaným způsobem, jak dosáhnout přesně toho, čeho se lidé obvykle snaží dosáhnout aktivitou:

[...] Světec upozaduje svou osobu, a tím se dostává do popředí, považuje ji za něco vnějšího, a tím se uchovává. Copak právě díky tomu, že nemá soukromé zájmy, své soukromé zájmy neuskutečňuje? (Laozi 7)

Co je ohnuté, bude zachováno, co je křivé, bude narovnáno, co je prázdné, bude naplněno, co je vetché, bude obnoveno, čeho je málo, přibývá, čeho je hodně, dojde změnění. Proto světec objímá Jedno a stává se modelem pro celý svět. Neukazuje se, a proto září. Neprosazuje se, a proto je zřetelný. Nevychloubá se, a proto je úspěšný. Není pyšný, a proto je ctěn. Právě proto, že [s nikým] nesoupeří, není na světě nikdo, kdo by s ním mohl soupeřit. (Laozi 22)

Tyto výroky lze chápat jako v zásadě praktický návod k úspěšnému jednání, jehož předpokladem je zdržení se snahy dosáhnout svého násilím či obecněji aktivním prosazováním vlastní autority a vlastních záměrů. Pokud text říká, že vládce „nedělá nic“, jedná se zjevně o hyperbolu vyjadřující zdržení se pouze určitého typu aktivit běžně s úspěšným jednáním spojených (aktivismus v nejširším smyslu). Pro úspěch jednání (vlády) je škodlivá jakákoliv činnost, jež podněcuje reaktivní jednání druhých. Pokud člověk příliš vehementně a s „tahem na branku“ prosazuje své zájmy, vzbudí

dí nevoli a negativní reakci druhých; pokud vystavuje na odiv svou moc a bohatství, vzbudí závist; pokud vládce vládne pomocí přísných zákonů, jen podnítl vynalézavost, s níž je druzí obcházejí. Tento princip platí obecně, netýká se pouze jednání vládce – na několika místech v textu jsou výslovně požadována omezení, jež má vládce uvalit na lid v zájmu udržení pevné vlády: lidu má být zabezpečen rudimentární komfort, avšak zabráněno mu má být v přístupu ke všemu luxusnímu, co by jen „rozněcovalo mysl lidí“, včetně cestování, obchodu, myšlení či gramotnosti.⁶⁰ Tato místa zřetelně dokládají, že vládce v díle *Laozi* pozitivně jedná, ve skutečnosti se po něm nepožaduje, aby se zcela stáhl a „nechal věci být sebou samými“.⁶¹ Fakt, že princip „slabé přemáhá silné“ představuje bezprostřední návod k jednání (byť obtížně uskutečnitelný), podle mého názoru vcelku jasně vyjadřuje následující pasáž:

Na světě není nic měkčího a poddajnějšího než voda. Nic z toho, co útočí na tvrdé a silné, ji nemůže překonat. Je to tím, že ji nic nemůže nahradit. Poddajně přemáhá silné a měkké přemáhá tvrdé. Na celém světě není nikoho, kdo by to nevěděl, a přesto to nikdo nedokáže uplatnit v praxi. (Laozi 78)

Dílo *Laozi* na několika místech zaujímá postoj k tradičně chápaným božstvům nebo duchům (*shen*). Tento postoj je negativní, cílem je vyloučit tyto síly z lidského světa, řečeno slovy Konfuciových *Hovorů*, „udržet je v pozdálí“. V tomto bodě zaujímají oba texty velmi blízký postoj:

⁶⁰ Viz zejména Laozi 3 a 80.

⁶¹ Další typ pozitivní aktivity vládce podle mého názoru naznačují kapitoly 63 a 64 díla: „Co je v klidu, lze snadno uchopit. Proti tomu, co se ještě neprojeví, lze snadno zosnovat plán. Co je křehké, lze snadno zničit. Co je nepatrné, lze snadno rozptýlit. Jednej ještě dřív, než se [potenciálně zhoubné jevy] objeví. Reguluj je ještě dřív, než způsobí chaos. Obrovský strom vzniká z nepatrného výhonku, devítipatrová terasa začíná jako hromada hlíny, cesta dlouhá tisíc li začíná prvním krokem. Kdo něco dělá, zničí to. Kdo něco pevně drží, ztratí to. Světec z toho důvodu nedělá nic (wuwei), a proto nic nezničí. Nic pevně nedrží, a proto nic neztratí.“ (Laozi 64). Tato citace myslím potvrzuje, že wuwei je třeba chápat jako hyperbolu. V první části text popisuje náležité jednání ve zcela praktických termínech a v následující se totéž jednání označuje jako wuwei.

Pokud je svět spravován pravou metodou (dao), duchové se neprojevují (gui bu-shen 鬼不神). A nejen že se neprojevují – jejich působení neškodí lidem. (Laozi 60)

Pravá metoda (dao) je tedy nejen nástrojem k uspořádání lidského světa, nýbrž její moc zasahuje božstva a duchy – připraví je o jejich sílu. Podobně jako v případě konfuciánských textů rozebíraných výše i zde je pravděpodobné, že tyto výroky jsou cíleny proti konkurenci – rituálním specialistům, čarodějům, šamanům apod., kteří se snažili prosadit právě tvrzením, že tyto božské síly dokážou ovládnout a využít.

Správná metoda vlády je v díle Laozi formulována bez odkazu na božské síly získané světcem-vládce.⁶² Dílo však obsahuje ideu vlády, kdy vládce působí natolik rafinovaným způsobem, že ovládnutí si jeho působení nejsou vědomi, takže jim připadá, jakoby se vše dělo „samo sebou“ (ziran 自然; v podobném kontextu se u Xunzia i Mencia objevuje „jakoby zázrakem“ – ru shen):

Když vládne nejdokonalejší [vládce], ti dole pouze vědí, že existuje. Měně dokonalejšího milují a chválí. Ještě horšího se obávají. Nejhoršího podvádějí. [...] Jak je [nejdokonalejší vládce] úzkostlivý! Pečlivě váží svá slova! Když jsou úkoly dokončeny a záležitosti vykonány, lid říká: Povedlo se nám to samo od sebe (wo ziran 我自然)! (Laozi 17)

V sedmé z Vnitřních kapitol díla Zhuangzi⁶³ nacházíme následující pasáž:

⁶² Dílo Laozi rovněž staví kosmický rozměr osobnosti vládce-světce, ovšem jiným způsobem. Vládce své jednání modeluje podle „pravé cesty“ (dao), jež má zde význam kosmického počátku a zdroje.

⁶³ Dílo Zhuangzi tvoří 33 kapitol, jež se tradičně dělí na Vnitřní (1-7), Vnější (8-22) a Různé (23-33). Název díla odkazuje k hypotetickému autorovi – mistru Zhuangovi, který měl žít ve 4. stol. př. n. l. Biografické detaily o Zhuangovi jsou velmi nejisté. Vnitřní kapitoly jsou do značné míry myšlenkově koherentní a je zvykem je připisovat „historickému“ Zhuangovi. Vnější a Různé kapitoly obsahují ideje různého původu. Celý text je tudíž antologií textů a vzešel v přítomné podobě z rukou Guo Xianga, komentátora a editora tohoto díla z přelomu 3. – 4. stol. n. l. K problematice datace a různých textových vrstev díla Zhuangzi viz Graham 1990; Liu 1994. Výklad díla Zhuangzi v této kapitole do značné míry sleduje výklad Michaela Puetta (2002, 122-133).

Ve státě Zheng žil božský šaman (shenwu 神巫), řečený Ji Xian, a ten pokaždé poznal, kdo z lidí na zemi má zemřít a kdo bude žít, kdo přežije a kdo zhyne, komu hrozí neštěstí, na koho čeká štěstí, kdo se dožije dlouhého věku a kdo zemře mlád, všechno předurčil na rok a měsíc i dekádu a den, jako kdyby byl sám jeden z bohů (ruo shen 若神). (Zhuangzi 7)

Text dále pokračuje příběhem o tom, jak mladý Liezi, student mistra Hu, byl uchvácen šamanovým uměním a považoval ho za dokonalejší než umění vlastního mistra. Mistr Hu však při několika setkáních šamana zcela zmátl, ukazoval se mu v různých podobách podle vlastní volby a šaman se ukázal neschopným jeho umění čelit.

Šaman je v textu označen jako „božský“ (shen) a jeho schopnost předvídat osudy lidí je popsána slovy „jako by byl sám božstvem“. Příběh odkazuje k tradičním praktikám, podle kterých lze komunikaci s božstvy předvídat či ovlivnit budoucnost, avšak šaman sám je představitelem jiného typu představ – „božské“ schopnosti má sám, obejde se bez komunikace s božstvy obývajícími vnější svět. Je zřejmě osobností blízkou tomu, co popisují „meditační“ kapitoly díla Guanzi, i když asi nikoliv přesně tímtež.⁶⁴ Osobnost popisovaná v příslušných kapitolách díla Guanzi však v každém případě se šamanem sdílí základní charakteristiku – schopnost rozvinout ve vlastní osobnosti schopnosti, označované jako „božské“ (shen), jež otevírají vědění přesahující vědění dosažitelné běžnou lidskou myslí, případně ovlivňovat události ve vnějším světě (u šamana jen naznačena schopnost léčit). Dokonalá lidská osobnost v díle Zhuangzi je však jiného ražení. Příběh o setkání Liezia se šamanem končí následujícími slovy:

Po této zkušenosti se šamanem mistr Lie uznal, že on sám ještě ani zdaleka nezačal s opravdovým studiem, a navrátil se domů, tři roky odtamtud nevyšel. Vařil na kamnech místo své ženy, krmil prasata tak, jako by hostil lidi, ničemu ve svém konání nedával přednost před druhým, od broušení a řezání drahých kamenů se vrá-

⁶⁴ „Vnitřní cvičení“ a další příbuzné texty v díle Guanzi jsou součástí elitní vzdělanosti tím, že odkazují k politické kompetenci vnitřně dokonalé osobnosti. To v případě šamana z díla Zhuangzi chybí.

til k surové prostotě. Až posléze stál sám jak navršený kopec hlíny, uprostřed všech zmatků zůstáváje svůj a v jednotě se vším setrval do konce.⁶⁵

Základním rysem dokonalé osobnosti v díle *Zhuangzi* je přizpůsobení se principům strukturujícím vnější svět, takže taková osobnost se světem „tvoří jednotu“. Hlavním požadavkem je „přijímání všeho tak, jak je“ a „nedávání přednosti ničemu před ničím“:

Stalo se, že onemocněl mistr Yu, a mistr Si se za ním vypravil, aby se ho přeptal, jak se mu vede. „Velkolepé! Stvořitel mě vzal do ruky tak, že jsem jako svázaný, sevřel mě v dlani, že vypadám jako hrbatý trpaslík, který má všechny vnitřní orgány vyhrželé někam nahoru, bradu zapíchnutou do pupku, ramena výš než temeno hlavy, kostrč mi trčí k nebi. Něco se nejspíš zadrhlo v poměru yin a yang. [...] Mistr Si řekl: „Máte snad něco proti tomu?“ – „Ale vůbec nic. Co bych měl namítat? Půjde-li to tak dál, udělá z mého levého ramene za čas kohouta a já skrze něj budu držet noční hlídku; [...] z mých hýždí udělá časem kola a já s duší koně se sám zapřáhnou do kočáru, rozjedu se a už nikdy nebudu potřebovat žádné spřežení. Tak přicházíme ve svůj čas a odcházíme, jak věci plynou. [...] Staří tomu říkali zbavit se pout! Někdo se ovšem osvobodit nedokáže, věci ho příliš svazují. Žádná věc nemůže přemoci Nebe; tak tomu bylo odjakživa, takže proč bych měl něco namítat!“⁶⁶

Dílo *Zhuangzi* na více místech prezentuje tento postoj ke světu jako ideál. Podstatné je nenamítat nic proti tomu, co se děje, a přizpůsobit se tomu. To, co se děje, je chápáno jako nepředvídatelné, jako osud. Spojeno je to s pojetím Nebes blízkým konfucianismu, podle něhož se proti Nebesům nelze stavět (nelze je „přemoci“ – *sheng* 勝), lze jen bez reptání akceptovat vše, co nastane. Uvedené citace ovšem implikují specifický koncept sebekultivace, jejímž cílem je zde „sjednotit se“ se světem, „splývat“ s jeho proměnami. Smyslem je na jedné straně změna v nastavení mysli – naprosto ve vlastní osobnosti integrovat postoj „nenamítání ničeho“ (proti všemu, co se

⁶⁵ Překlad Oldřich Král (2006, 137-138).

⁶⁶ *Zhuangzi* 6. Překlad Oldřich Král (2006, 122). Překlad poslední věty upraven.

děje). Na druhé straně lze vlastní osobnost vycvičit k tomu, aby „splývala se světem“ tak dokonale, až by ji nemohlo vůbec nic vnějšího ohrozit:

Dokonalý člověk⁶⁷ má božskou povahu (zhiren shen yi 至人神矣). Močály mohou hořet a on se nespálí, velké řeky zamrznou a on nepocítí chladu, hromobití budou štípat skály, vichřice vzduje hladinu moře, jím to nezatřese. Takový člověk jezdí na mracích a na mlhách, sedlá si slunce a měsíc a na nich putuje za břehy čtyř oceánů. Na tomto člověku nezmění nic ani smrt, ani život, o to méně se ho dotknou pravidla prospěchu a škody!⁶⁸

Světec (shengren) se opírá o slunce a měsíc, objímá časoprostor a tvoří s ním nerozlučnou jednotu, splývá s jeho chaosem, vidí v ponížených rabech čest a slávu. Ostatní lidé se lopotí a pachtí, světec je hloupý prostáček. Prochází tisíciletími a z jednoty dosahuje své prostoty. Necháváje deset tisíc věcí tak, jak jsou, přivádí je k sobě.⁶⁹

Dokonalá osobnost v pojetí díla *Zhuangzi* nabývá kosmických rozměrů (nadlidská schopnost pohybu, absolutní neohroženost vnějšími vlivy) avšak zároveň je charakterizována prostotou. To je zřejmě třeba chápat tak, že světec (dokonalý člověk) po ničem netouží, nic nechce, nerozlišuje mezi věcmi – každá je pro něho stejně hodnotná. Tento postoj je předpokladem schopnosti „splývat s celým světem“⁷⁰, jež má za následek nadlidské schopnosti, jimž v díle *Zhuangzi* dominuje imunita vůči jakýmkoliv vnějším vlivům. Světec tedy akceptuje převahu Nebes (přijímá vše jako dané, nic nepreferuje) a právě tento postoj z něho činí osobnost kosmických rozměrů, zbavuje ho závislosti na věcech.

⁶⁷ V díle *Zhuangzi* se objevuje více výrazů pro dokonalou osobnost: „dokonalý člověk“ (zhiren), „pravý člověk“ (zhenren 真人), „božský člověk“ (shenren 神人) i „světec“ (shengren). Používány jsou v zásadě zaměnitelně.

⁶⁸ *Zhuangzi* 2. Překlad Oldřich Král (2006, 76-77). Překlad první věty upraven.

⁶⁹ *Zhuangzi* 2. Překlad Oldřich Král (2006, 77). „Shengren“ překládám jako „světec“, na rozdíl od Krále, který překládá „mudřec“.

⁷⁰ Na jiných místech textu se rovněž hovoří o kultivaci qi a zbavení se závislosti na smyslech při interakci s vnějším světem. Sebekultivace orientovaná na meditační techniky je v tomto díle rovněž přítomna, i když spíše okrajově a nesytematicky.

Úsilí vést lidský život tak, aby člověk nedošel úhony, je v díle *Zhuangzi* pojato širěji, i osobnost, která není dokonalá, se může vyhnout škodě, pokud dodržuje určitá pravidla. V tomto ohledu je podle mého názoru dílo *Zhuangzi* nejbližší dílu *Laozi*, neboť nejde o nic jiného, než zaujímání, nízké, nenápadné pozice, zatímco jakákoliv nápadnost je zdrojem potíží. U Zhuanga je však potlačen politický aspekt této věci, jde pouze o náležitě vedení života jedince. Typickým příkladem těchto idejí v díle *Zhuangzi* je známé téma „užitečnosti neužitečného“, rozvíjené především v závěrečných odstavcích čtvrté z *Vnitřních kapitol*:

Ve státě Song ve vesnici Jingů se daří katalpám, cypřišům a moruším. To, co z nich vyroste na délku paže, ulomí ti z tavných lidí, kteří právě potřebují bidýlko pro svou opičku. To, co naroste do několika objemů, uříznou si ti, kteří potřebují přizdobit střechy svých domů. To, co naroste do sedmi objemů, dají si uříznout urození a zámožní lidé na bočnice rakví. Tak se žádný z těchto stromů nedožije přirozeného počtu svých let. Všechny stejně umírají předčasně, v polovině své cesty, pod ranami seker. Tak nebezpečná je užitečnost! Při obřadech osvobození není řeče dost dobrý býček s bílým čelem, vepř s vyvráceným rypákem, člověk stížený hemeroidy. Každý šaman a kněz to ví, proto jsou taková tvorová považována za prokleté. Ze stejného důvodu ale považuje božský člověk (shenren) taková znetvoření za nejvíši štěstí!⁷¹

Obecně lze říci, že mistr Zhuang předpokládá u každé bytosti přirozený způsob vedení života jen jí vlastní, lišící se od druhých. U člověka se tato záležitost komplikuje, neboť člověk má svobodnou vůli a svůj způsob života si volí. Náležitý způsob lidského života dle Zhuanga (odhlédneme-li od nadlidské postavy „božského člověka“) je pak určen základním požadavkem „neupozorňovat na sebe“ (podobně jako v díle *Laozi*) a požadavkem „nedávat ničemu přednost před druhým“. Obojí spolu souvisí, neboť toužit pouze po určitých věcech znamená projevit se, vystavit se soupeření s druhými.

Následující pasáž spojuje několik témat v díle *Zhuangzi* spojených s náležitým vedením života: pěstování celistvé životní energie *qi* a ducha

(*shen*), zbavování se krajností a výstřelků a nabytí přirozené (nebo „nebeské“ – *tian* 天) celistvosti:

Mistr Lie se ptal strážce soutěsek Yina: „Dokonalý muž (zhiren) putuje pod hladinou, aniž se zalkne, prochází ohněm, aniž se spálí, putuje nad deseti tisíci věcí a nelekne se. Smím se vás zeptat, jak to vše dokáže?“ Strážce Yin pravil: „Je to tím, že stráží čistotu qi. Není to ani věcí vědění, ani obratnosti, nadání či odvahy. [...] Věci vznikají tam, kde ještě neexistuje tvar, a dospívají až tam, kde se nic nemění. Tomu, kdo tohle pochopí hluboce a úplně, nebudou věci překážet. Zůstane stát ve sféře bez výstřelků, skryje se v kraji bez krajností, proputuje koncem i počátkem deseti tisíce věcí, sjednotí svou přirozenost (xing 性), žije svou qi, sjednocuje svou charismatickou sílu (de), aby pochopil, z čeho se rodí věci. Takový je to člověk, jeho nebe stráží svou celost, jeho qi je bez kazu. Věci do něj neproniknou. Vypadne-li opilec z vozu, zraní se, ale nezabije. I když má kosti a klouby jako ostatní lidé, přece si neuškodí jako oni, protože jeho duch (shen 神) zůstává celý a nedotčený. Neví, že jel, neví, že vypadl. Smrt a život, leknutí a strach nevstoupily do jeho hrudi a on tak čelí věcem bez vědomí jakéhokoli nebezpečí. Jestliže tedy on dosáhl takové celistvosti toliko alkoholem, co teprve celost dosažená nebem/přírodou! Světec se skrývá v nebeském/přírodě, a proto mu nikdo neublíží.⁷²

Ideálem je stav, kdy člověk jedná bez vědomých záměrů, automaticky. Cestou k tomuto stavu je sebekultivace, vyjádřená slovy „střežení čistoty *qi*“, „nedotčenost ducha (*shen*)“, výsledkem je plné splynutí s přírodními procesy („skrytí se v nebeském“). V takovém stavu, kdy jsou vyloučena emocionální a myšlenková hnutí, je člověk imunní vůči všem vnějším vlivům, nic mu nemůže ublížit. Jak se říká v jiné pasáži, „je sám sebou, aniž by věděl, čím/proč tomu tak je“⁷³.

⁷¹ Zhuangzi 4. Překlad Oldřich Král (2006, 102). „Shenren“ překládám jako „božský člověk“, na rozdíl od Krále, který překládá „duchovní člověk“.

⁷² Zhuangzi 19. Překlad Oldřich Král (2006, 245). Překlad upraven.

⁷³ Jedná se o pasáž z Zhuangzi 17: „Jednonožec oslovil stonožku: Skáčí po jedné noze, v tom nemám rovného, ale ty se pohybuješ na tolika nohou, jak to vůbec děláš? Stonožka pravila: Ale tak to není. Neviděl jsi plivat člověka? Když plive, ty větší kapky jsou jako perly, menší jsou jako rosa, padají v tak podivuhodné směsici, že ji nikdo nikdy nerozpočítá. A tak i já spouštím svůj nebeský/přírodní mechanismus (tianji 天機), aniž bych věděla, čím k tomu dochází. Překlad Oldřich Král (2006, 228). Překlad upraven.

Všechny tři rozebírané taoistické texty, každý v jiném smyslu, obsahují ideu nabytí nadlidských (božských) schopností. Nabytí takových schopností je možné prostřednictvím porozumění principům, jež formují veškerou realitu, a využití tohoto porozumění ve vlastním jednání. Ve všech případech jde o cestu k dosažení moci (různě chápané, nikoliv nutně politicky), avšak zřetelně nikoliv o estetický či kontemplativní postoj „nechat věci být sebou samými“, ani o distanci vůči politické realitě ve smyslu stažení se do ústraní (dokonce ani v díle *Zhuangzi* není podle mého názoru tato idea v centru pozornosti – u Zhuanga jde o fundamentálnější distanci vůči realitě (bytí) jako celku a cílem je sebezáchova vystupňovaná do nadlidské dimenze – božského člověka neohrozí vůbec nic, nejen lidé, ale ani přírodní jevy).

Bibliografie

- Baxter, William H. (1998). „Situating the Language of the Lao-tzu: The Probable Date of the Tao-te-ching“. Livia Kohn a Michael LaFargue (eds.) *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Albany: SUNY Press.
- Graham, Angus C. (1990). „How Much of Chuang-tzu Did Chuang-tzu Write?“ Angus C. Graham. *Studies in Chinese philosophy and philosophical literature*. Albany: SUNY Press.
- Guo Qingfan (ed.) (1985). *Zhuangzi jishi*. Beijing: Zhonghua shuju.
- Henricks, Robert G. (1976). *Hsi K'ang (223-262): His Life, Literature, and Thought*. Dissertation, The University of Wisconsin, Madison.
- Cheng, Anne (2006). *Dějiny čínského myšlení*. Praha: DharmaGaia, 2006.
- Král, Oldřich (2005). *Čínská filozofie. Pohled z dějin*. Lásenice: Maxima.
- ——— (přel.) (2006). *Mistr Zhuang. Sebrané spisy*. Lásenice: Maxima.
- Krebsová, Berta (přel. a kom.) (2003). *Tao te ťing. O tao a ctnosti*. Praha: DharmaGaia.
- Lau, D. C. (přel.) (2001). *Tao te ching*. Hongkong: Chinese UP.
- Liu Xiaogan (1994). *Classifying the Zhuangzi chapters*. Ann Arbor: Center for Chinese Studies, University of Michigan.
- Nylan, Michael (2001). *The Five „Confucian“ Classics*. New Haven & London: Yale UP.
- Průšek, Jaroslav a Vincenc Lesný (přel.) (1995). *Konfucius. Rozpravy: hovory a komentáře*. Praha: Mladá fronta.
- Puett, Michael J. (2002). *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*. Cambridge: Harvard University Asia Center.
- Rickett, W. Allyn (1998). *Guanzi: Politic, Economic, and Philosophical Essays from Early China*. Vol. 2. Princeton: Princeton UP.
- Roth, Harold D. (1991). „Psychology and Self-Cultivation in Early Taoistic Thought“. *Harvard Journal of Asiatic Studies* 51/2, 599 – 650.

(3) Představy o nesmrtnosti ve staré Číně⁷⁴

Zornica Kirková

Nesmrtelnost (*xian* 仙) představuje zvláštní pojetí věčného života, ve kterém setrvávají nejenom duchovní složky člověka, ale i jeho fyzické tělo, které ale bylo pročištěno a sublimováno v průběhu předcházejících praktik. Po rozpadu starých náboženských systémů bylo pro Číňany řešení problému věčného života spojeno s tímto pojetím. Před příchodem buddhismu se obecně věřilo, že člověk žije na zemi pouze jednou. I když se lišily názory na to, co se stane s duchovními složkami po smrti, taoisté i konfuciáni se shodovali na tom, že znovuzrození (*zai sheng* 再生 nebo *fusheng* 復生) není možné. Číňané na rozdíl od evropské tradice nepovažovali ducha a hmotu za radikální protiklad. Veškerenstvo bylo chápáno jako jednotné kontinuum, které přechází hladce z primordiálního nebytí (*wu* 無) do hmotného světa. Člověk představoval homogenní entitu, která nebyla ani čistě duchovní, ani čistě hmotná. Ve staré Číně totiž duše nikdy nevystupovala jako neviditelný duchovní protějšek viditelného a hmotného těla. Duše a tělo byly spíše aspekty jediného, prvotního dechu (*qi* 氣) v různé míře jeho kondenzace. Krom toho měl člověk nikoliv jednu, ale více duší, nebo spíš duchovních složek, rozdělených do dvou skupin – obvykle tři vyšší duše *hun* 魂 a sedm nižších duší *po* 魄, které se po smrti rozprchly. Pohromadě je drželo právě fyzické tělo a vytvářelo tak i individuální jednotu každé lidské osobnosti, podobně jako nit spojující korálky. Proto jenom skrze uchování těla by bylo možné dosáhnout oné nesmrtnosti, jež je živé pokračování osobnosti, která se nerozpadla do několika samostatných fragmentů. Vlastní hodnota lidského těla vyplývala i z toho, že bylo tělo chápá-

⁷⁴ Tato studie vychází z traktátu Ge Honga 葛洪 (284-364 n. l.) Baopuzi 抱朴子 („Mistr, který objímá prostotu“). To znamená, že pojednává především o pojetí nesmrtnosti v taoistické tradici jižní Číny v prvních staletích našeho letopočtu, ještě před vznikem školy Horní čistoty (Shangqing pai 上清派) a před taoisticko-buddhistickou syntézou školy Posvátného klenotu (Lingbao pai 靈寶派). Použito je kritické vydání Wang Minga (1982).

no jako dokonalý obraz veškerenstva.⁷⁵ I proto byla snaha hledačů nesmrtnosti zaměřená na přeměnu hmotného těla v tělo nesmrtné, které by bylo odolné vůči rozkladu.

I když se liší hypotézy o původu kultu nesmrtnosti, badatelé se shodují na tom, že vznikl na konci období Valčicích států, ve 4. stol. př. n. l. ve východních oblastech Číny – ve státech Qi a Yen. Obecně se dá říci, že se v něm spojily sílící tradiční snaha o dosažení dlouhého věku, tradice extatického šamanismu, filosoficko-meditativní proudy (dílo *Zhuangzi*) a snad i určité nečínské vlivy. Tento celek zahrnoval také kosmologické, astrologické a lékařské teorie. Termín *xian* se ale nevyskytuje v žádném textu z doby Válčicích států. V souvislosti s nesmrtností se poprvé objevuje v *Zápisích historika* (*Shiji* 史記, 2. stol. př. n. l.) od Sima Qiana, kde je použit starší zápis tohoto slova: *xian* 僊.

Fonetická složka znaku znamená dodnes „vznést se a letět jako pták“, a jeho nejstarší forma byla pravděpodobně odvozena od archaického piktoqramu, který zobrazoval tělo s křídly. Slovník *Shuowen jiesi* (počátky 2. stol. n. l.) vysvětluje *xian* jako „dosáhnout dlouhého věku a odejít jako nesmrtný“. Tento výklad poukazuje na dva základní aspekty, které byly obsaženy v pojmu od samého začátku: na jedné straně obsahuje představu dlouhověkosti a úplného úniku před smrtí, na druhé straně představu úniku z lidského světa, buď v extatickém letu, nebo v odchodu do hor. Těmito základním významům odpovídají dva okruhy výrazů, kterými se nesmrtnost také označovala. Jedna skupina odkazuje na nekonečné prodloužení pozemského života - to jsou pojmy jako *changsheng* 長生 („dlouhý život“), *bao shen* 保身 („zachování těla“), *que lao* 卻老 („odmítnutí stáří“) a zejména *busi* 不死 („nezemřít“). Druhá skupina výrazů neodráží snahu po nekonečném

⁷⁵ Představa těla jako mikrokosmu, který v sobě obsahuje nebe, zem, hvězdy a božstva prolíná všechny taoistické texty. Vertikálnímu dělení kosmu odpovídá trojdílné členění těla na hlavu, hrud' a břicho, jejichž centrem jsou tři rumělková pole, dantian 丹田. Na horizontální úrovni je tělo spojeno s kosmem skrze soustavu pěti útrobu, wuzang 五臟 (plíce, srdce, slezina, játra a ledviny). Na pozemské úrovni jim odpovídá pět posvátných hor, na nebeské – pět planet, na kosmické úrovni – pět fází (*wuxing* 五行). Navíc, se procesy v lidském těle řídí stejnými principy, které řídí kosmos a určují střídání ročních dob a hodin.

životě na zemi, nýbrž úsilí povznést se nad lidský svět a radikálně přetrhnout všechna pozemská pouta: *du shi* 渡世 („překročit svět“), *deng xia* 登遐 („vystoupit na vzdálené“), *deng xia* 登霞 („vystoupit na červánky“), *xiaju* 霞居 („bydlet ve vzdáleném“). V různých dobách, v různém společenském prostředí a u různých autorů byl zdůrazňován buď jeden nebo druhý aspekt, přesná konotace pojmu *xian* v textech proto často není úplně jasná.

Já sama bych se chtěla zaměřit na jiný aspekt nesmrtnosti (*xian*), který sice chybí ve slovníkových definicích, o kterém se nicméně domnívám, že představuje ústřední rys čínské představy o nesmrtnosti, a je pojátkem mezi jejími různými podobami. Tímto centrálním rysem je pojem proměny – *bianhua* 變化. Sama cesta k nesmrtnosti je pojímána především jako *bianhua*, jako proměna adepty osobnosti. Nadlidské schopnosti, kterými se nesmrtelní vyznačují, pocházejí z dokonalého ovládnutí umění proměny. Dokonce i teoretické zdůvodnění možnosti dosažení nesmrtnosti se opírá o představu neustálé proměny veškerenstva, jehož součástí je i člověk. Základ veškerenstva, prapůvodní síla, která je přítomná v každé věci a oživuje ji, je dech, přesněji životní síla (*qi*). Její proměny jsou základním principem a dynamikou přírodního dění. Jak píše Ge Hong ve druhé kapitole *Baopuzi* „O nesmrtelných“: „Pokud se říká, že všechny bytosti dostávají určité *qi* a proto musí být neměnné, jak je potom možné, že bažanti se proměňují ve velké ústřice a vrabci v malé; zemnímu hmyzu narůstají křídla; žáby se zvedají k letu; z ústřice se stávají vážky; z polních myší křepelky; ze shnilých trav světlušky; z krokodýlů tygři a z hadů draci?“ (Wang 1982, 14) Proměny, o kterých mluví Ge Hong, jsou často zmiňované ve starých textech, jako je *Huainanzi* 淮南子. Ve 4. stol. n. l. o nich systematicky pojednává Gan Pao v dvanácté kapitole *Zápisů o hledání duchů* (*Soushenji* 搜神記), kde rozlišuje několik druhů proměn:

1) Zvíře jednoho druhu se může měnit ve zvíře zcela jiné po dosažení určitého věku, t.j. když se jeho vlastní *qi* dostává do jiné fáze: „Když je bažantům 1000 let, odcházejí do moře a proměňují se ve velké ústřice; když je vrabcům 100 let, odcházejí do moře a proměňují se v malé ústřice; když je želvě 1000 let, stává se schopnou mluvit lidskou řečí...“ Ge Hong na to rovněž odkazuje: „Když je medvědovi 500 let, nabývá schopnosti transformace, *bianhua*. Lišky a vlci žijí 800 let - když je jim 500, mohou se měnit do lidské podoby“ (Wang 1982, 47-8).

2) Proměny živých bytostí nevyvolává jejich věk, ale pravidelné střídání ročních dob: „Během jarní rovnodennosti se jestřábové proměňují v hrdličky a během podzimní rovnodennosti se hrdličky proměňují v jestřáby“.

3) Poněkud odlišný je třetí druh transformace. Ten je v *Soushenji* nazýván přeměnou druhů neobdařeného smysly v druh, mající smyslové vjemy. Jejich *qi* jsou odlišné: „Hnijící tráva se proměňuje v světlušky, shnilý rákos – v cvrčky; pšenice – v motýly. Narůstají jim křídla, formují se oči, objevuje se rozvažování a schopnost poznání“.

4. Poslední, čtvrtý druh transformace, který Gan Bao rozlišuje, je proměna výhradně zevnějšku: „Čápi se proměňují v kabara pižmového, cvrčci se proměňují v krevety. Při tom se nemění jejich vlastní krev a *qi*, mění se pouze jejich vnější podoba a povaha (*xing* 性)“.

Zatímco možnost proměny zvířat, hmyzu a některých druhů rostlin byla všeobecně uznávána, názory na možnost proměny u člověka se výrazně liší. Například v historickém díle *Řečí států* (*Guoyu* 國語) vévoda Jian ze státu Zhao vzdychá nad lidským osudem: Vrabci vlétají do moře a proměňují se ve velké ústřice, bažanti vlétají do řeky Huai a proměňují se v malé ústřice; želvy, krokodýli a ryby – všichni se mohou proměňovat, jenom člověk toho není schopen – ach, jak je to smutné!“ (Taskin 1987, 234) Podle Wang Chonga 王充 (1. stol. n. l.) jedině člověk nepodléhá transformaci, protože on jediný je obdařen *zhengqi* 正氣, pravdivým, skutečným dechem (*qi*) Nebes, a „jeho přirozenost je ta nejvznešenější mezi nebem a zemí“ (Forke 1907, 326-327). Ge Hong přímo navazuje na tuto diskusi a uvádí případy proměny člověka v jinou bytost, zaznamenané v starých textech: „Prohlásíme-li, že člověk je obdařen skutečnou přirozeností (*zhengxing* 正性), již mu udělilo samo Nebe, která se od přirozenosti ostatních bytostí odlišuje, a že se s člověkem tudíž nemůže dít totéž co s jinými bytostmi, jak je možné, že Niu Ai se proměnil v tygra, stařenka ze státu Chu v želvu, Ji Li ve vrbu a ženy ze státu Qin v kameny? Jak se tedy může stát, že mrtví znovu ožívají, muži a ženy mění svoje pohlaví?“ (Wang 1982, 14).⁷⁶

76

Příběh o Niu Aiovi je zaznamenán v druhé kapitole *Huainanzi* (2. stol. př.n.l.): „Pán Niu Ai onemocněl a za sedm dnů se proměnil v tygra. Když jeho starší bratr vešel k němu do pokoje, tygr ho chytil a sežral.“ O proměně stařenky ze Chu se zmiňují

Ge Hong vyjmenovává různé druhy lidské proměny: ve zvíře, v rostlinu, v kameny, vzkříšení mrtvého a změnu pohlaví. Nejen že nepochybuje o autenticitě těchto příběhů, ale podtrhuje, že proměněná bytost se nijak neliší od bytosti, vzniklé přirozeným způsobem: například když se žena změní v muže, pak se tento muž ničím neodlišuje od ostatních mužů. Nejde jenom o změnu zevnějšku, ale o transformaci celé bytosti. Pro Ge Honga možnost získání nesmrtnosti vyplývá z jeho víry v proměnu jako základní princip přírody a z pojetí člověka jako mikrokosmické realizace stejného životního principu (životní energie *qi*), který prostupuje veškerenstvím. Nesmrtnost proto není pro Ge Honga něčím transcendentním, není ani popřením kosmického plynutí, ani vykročením z něj, nýbrž je naopak součástí přírodního procesu proměn.

Podstatu transformace těla v tělo nesmrtelné vysvětluje Ge Hong na základě analogie s řemesly: „Hlína lehce mění svou formu, když je ale hrnčářem vypálena do cihly, nabývá stejné trvalosti jako dva počátky (t.j. Nebe a Země). Dub rychle trouchniví. Když je ale spálen a stane se z něho uhlí, potom jeho dřevo neshnije ani za milion let” (Wang 1982, 112). Proces proměny v nesmrtelného je přirozený, nicméně je možný jenom na základě osobního usilování. Úsilí o přeměnu smrtelného těla se zároveň zaměřovalo s tím, aby se tělo stalo nepřístupné fyzickému rozkladu způsobenému nemocemi a smrtí, a aby se maximálně pročistilo a odlehčilo. K této proměně nikdy neexistoval jednotný návod. Používané techniky se značně liší

Dějiny Pozdních Hanů (Hou hanshu 後漢書, 4. stol. n.l.) v „Traktátě o pěti prvcích“, (Wuxingzhi 五行志): „V době vlády císaře Lina (konec 2. – počátek 3. stol. n. l.) matka z rodiny Huang v újezdě Jiangxia se během koupání v řece přeměnila v želvu a odplula do hlubin.” Příběh o proměně Ji Li ve vrbu pochází pravděpodobně z díla Zhuangzi, kap. 18. Autor Wu Shu z dynastie Song (960-1279 n. l.) v jedné své popisné básni odkazuje na Zápisky království Shu (Shuji) a vypráví: „V újezdě Zitong je hora Pět žen. Kdysi království Qin poslalo do království Shu pět krasavic, a král Shu poslal Wu Dinga aby je přivítal. Když k ním Wu Ding dorazil, dupnul nohou o zem a hlasitě zakřičel. Všechny pět žen se proměnilo v kameny”. O proměně pohlaví se mluví například v Kronice dynastie Han (Hanshu 漢書) v „Traktátě o pěti prvcích“: „V třináctém roce vlády weiského krále Xiangua v království Wei se jedna žena proměnila ve svého manžela; během éry jianping za vlády hanského císaře Aie v Yuchangu byl muž, který se proměnil v ženu.”

u různých autorů a v různých obdobích, ale také i u jednotlivců, kteří nesmrtnosti dosáhli. Co je v těch příbězích důležité, je univerzalita nesmrtnosti – každá lidská bytost, nehledě na věk, pohlaví, sociální postavení a vzdělání, se může stát nesmrtelnou. Ge Hong neustále opakuje, že nesmrtelní nejsou zvláštní druh. Existuje jenom jedna podmínka. Podle Ge Honga při svém narození musí člověk obdržet zvláštní osud a specifické *qi* nesmrtelných. Takové *qi* je jim dáno přírodou a není to nic jiného než esence (*jing* 精) hvězd v momentě početí. Pokud člověk není obdařen osudem nesmrtelného, nebude nikdy ani přitahován učením o nesmrtnosti (Wang 1982, 226).

Velice důležité je také to, že pro Ge Honga nesmrtnost není člověku darována bohy, a není dosažitelná skrze náboženské akty, t.j. obřady a oběti. Je to cesta osobního usilování a kultivace života. Zde se Ge Hong radikálně rozchází s ranou tradicí nesmrtnosti, tak jak byla praktikována na císařských dvorech za dynastie Han (206 př.n.l. – 220 n.l.) Za Hanů bylo dosažení nesmrtnosti chápáno velmi prostě – jednotlivec se usiloval setkat s nesmrtelnými, od kterých mohl obdržet posvátné materiály a již hotový elixír, který by ho učinil nesmrtelným. Proto invocace, rituály a oběti božstvům a nesmrtelným zaujímalý ústřední místo, spíše než požívání léků nebo jiné způsoby. Dokonce i proslulé obřady *feng* 封 a *shan* 禪, měly mimo jiné zaručit nesmrtnost tomu, kdo ty obřady vykonával. Ge Hong ale podobné snahy odsuzuje. Podle něho usilování hanských císařů ztroskotalo, protože nebyli schopni splnit základní předpoklad pro dosažení nesmrtnosti – morálně správný život v ústraní. Metody dosažení nesmrtnosti předpokládají snahu o klid a čistotu, o odstranění vášní, o „vnitřní nazření a obrácené slyšení”, a o poustevnický život v kontemplaci. Proměna předpokládá ztišení, nekonání (*wuwei* 無為), zapomenutí na vlastní tělo, ale také péči o všechny tvory, kteří se pohybují. Předpokládá se, že se o ostatní budeme starat jako o sebe (Wang 1982, 17-18). Ge Hong vnáší do hledání nesmrtnosti silný etický rozměr: všechny magické a alchymické procedury budou marné, pokud adept nejdříve nezdokonalí své ctnosti a neshromáždí dostatek zásluh. Požadavek fyzické a duchovní čistoty jako předpoklad nesmrtnosti plyne z představy, že jakákoliv extrémní emocionální nebo fyzická námaha ubírá životní sílu (*qi*), kterou člověk dostal při narození. Také jeho hříchy způsobí, že božstva, odpovědná za lidské pře-

stupky, uberou odpovídající množství *qi* a tím zkrátí jeho věk (Wang 1982, 125). Navíc žádná rituální praxe by nebyla možná bez pomoci invokovaných božstev, která mají ráda klid a čistotu.

K přeměně těla v nesmrtelné je zapotřebí dodržovat určité diety. Znamenalo to především „vystříhat se obilnin“ (*duangu* 斷穀), které jsou spjaté s představou chthonických sil sídlících uvnitř těla a působících rozklad a smrt. Takzvaní tři červi (*sanchong* 三蟲), neboli tři mrtvolky (*sanshi* 三尸), kteří sídlí ve třech rumělkových polích těla, se totiž živí obilninami, a když je člověk nepoživá, oslabí červy natolik, že je pak lze lehce zlikvidovat pomocí léku.

Člověk je tím, co jí, když se živí hrubým, přizemním jídlem, bude sám hrubý a těžký. Obyčejná potrava musí být tedy nahrazena různými bylinami a houbami, které mohou prodloužit věk a dodat adeptovi záračné schopnosti. Za nejučinnější z hub se považovaly různé magické houby (*lingzhi* 靈芝), o kterých se tvrdilo, že jsou produkty sublimace drahých kovů uvnitř země – především zlata a rumělky, a jako takové byly považovány za přírodní alchymické produkty, za esence těchto kovů. Konečným ideálem bylo živit se pouze dechem a světlem, pít ranní rosu a sluneční záři.

Velice důležitá jsou i dechová cvičení (*daoyin* 導引). Ge Hong píše, že člověk dlí v dechu (*qi*), a dech dlí uvnitř člověka. Přirozené procesy vedoucí ke smrti jsou založené na ztrátě *qi*. Je proto nutno, aby se člověk navrátil k prapůvodnímu dechu a aby se naučil nechat *qi* cirkulovat ve svém těle a zabránit tak jeho ztrátě. Cílem cvičení byl návrat ke způsobu, kterým dýchá embryo v děloze. Adepti měli zadržovat vdech a výdech, aby byl co možná nejtišší, a především držet dech „zavřením“ (*biqu* 閉氣) po co nejdelší dobu, a tím v těle způsobit jeho zhuštění a intenzifikaci. Regulace dechu vyvolávala u adepta magické schopnosti – mohl léčit choroby, krotit tygry a hady, zastavit krvácení, žít pod vodou a chodit po vodě, utišit hlad a žízeň, prodloužit svůj věk a navrátit si mladost. Cirkulaci dechu (který v těle představuje energii *yang*) odpovídá cirkulování spermatické esence (*jing* 精), která zastupuje princip *yin*. Pomocí této cirkulace se adept snaží udržet co největší množství esence v těle, a usměrnit ji tak, aby se obrátila a vyživovala mozek (*huanjing bunao* 還精捕腦). Později bude rozpracována myšlenka, že se komplementární *qi* a *jing* mohou vzájemně prolnout

a jejich spojením v těle vznikne nesmrtelný zárodek, z něhož adept muže vypěstovat své nové, nesmrtelné tělo.⁷⁷

Ge Hong nicméně tvrdí, že všechny tyto metody – strava, dechové a sexuální praktiky, nejsou tím nejučinnějším, jsou „menším uměním“. Podle Ge Honga mají schopnost prodloužit věk adepta o pár století, aby měl dostatek času na přípravu jednoho z alchymických elixírů, který jedině je schopen proměnit obyčejné tělo v tělo nesmrtelné. Významné je, že Ge Hong rozhodně odmítá nadřazenost rostlinných drog nad minerálními nebo kovovými.⁷⁸ Rostliny samy podléhají rozkladu a smrti, neschopné udržet svůj život – tak jak by mohly odvrátit smrt od někoho jiného? Jenom kovy a minerály, zejména zlato, které nepodléhají zkáze, jsou schopné předat tělu svou dlouhověkost. Za doby císaře Wu (vládl 140 – 87 př. n. l.) hrálo alchymické zlato jenom zprostředkovatelskou roli – mělo přimět duchy a nesmrtelné zjevit se adeptovi a darovat mu elixír nesmrtelnosti. Ale u Ge Honga je nejdůležitější vlastní konzumace zlata v té či jiné formě – tak, aby lidské tělo nabylo čistoty a trvanlivosti zlata.

Základní princip čínské alchymie spočívá rovněž ve víře v proměnu – ve víře, že v přírodě minerály a kovy postupně zrají a proměňují se a že právě zlato je konečným výsledkem této pomalé transmutace. Alchymista přirozený proces růstu pouze urychluje. Víra v možnost urychlení dějů se rozvíjí na podkladě učení o identitě mikrokosmu a makrokosmu. Alchymistova pec je zmenšená podoba celého kosmu, ingredience zastupují základní prvky kosmu a jejich rozmístění v tyglíku odpovídá kosmografickému schématu. Samotná alchymická transmutace měla symbolicky odpovídat kosmickým

⁷⁷ Výše zmíněné metody nepatří výhradně taoistům. Obdobná dechová a sexuální cvičení včetně požadavku vystříhat se obilnin jsou popsána již v lékařských manuskriptech, nalezených v hrobce č. 3 v Mawangdui (hrobka byla zapečetěná v roce 168 př.n.l.) Z těchto textů se dá usoudit, že ve 3. a 2. stol. př. n. l. to byly sekulární předpisy určené vyšším vrstvám pro zlepšení každodenního zdraví a pro dlouhý život (Harper 1998). Taoistický rozměr dostávají tehdy, když jsou spojeny s představou prvotního dechu (*yuanqi* 元氣) a s pojetím těla jako analogie veškerenstva.

⁷⁸ V době dynastie Qin (221 – 206 př.n.l.) a za raných Hanů byla totiž všeobecně rozšířená víra v lék nesmrtelnosti rostlinného původu, jak naznačují jména jako „bylina nesmrtelnosti“ (*busi zhi cao* 不死之草) a „strom nesmrtelnosti“ (*busi zhi shu* 不死之樹).

procesům a cyklům. Redukce kosmického prostoru komprimuje i časový rozměr – jde o jakousi intenzifikaci času. Procesy, které v přírodě potřebují miliony let, v tyglíku proběhnou za měsíc nebo rok. Opakované transformace dodávají elixíru větší účinnost. S každým novým opakováním se stává čistší a čistší a jeho nejčistší forma je schopna adepta učinit nesmrtelným během jednoho dne. Nejúčinnější ze všech elixírů je podle Ge Honga devětkrát transmutovaný elixír Nejvyšší Čistoty (*Taiqingdan* 太清丹). Tento elixír dovoluje adeptovi aby se vznesl na nebesa za bílého dne.

Ingredience, používané pro dosažení nesmrtelnosti, byly vybírány na základě jejich symbolické hodnoty. Ústřední místo mezi nimi zaujímala rumělka, která byla považovaná za esenci energie *yang*, a často byla přirovnávána ke slunci. Byla to vysoce koncentrovaná forma sluneční energie, která dávala život všem bytostem a mohla zastavit každý rozklad. Jeden ze základních procesů je transmutace rumělky v rtuť a naopak – tzv. „návrát k rumělce“ (*huandan* 還丹). Na symbolické úrovni transmutace rumělky ve rtuť skrze oheň odkrývá mystérium obrody života skrze smrt (spalování symbolizuje smrt). Lidské tělo přitom nabývá kvality požitých minerálů a kovů. Věřilo se, že po požití rumělky tělo zčervená. Jeden z nesmrtelných, o němž nám vyprávějí *Životopisy nesmrtelných* (*Liexian zhuan* 列仙傳, tradičně připisované Liu Xiangovi, 77 – 6 př. n. l.), Qu Fu, se po 30 letech požívání rumělky začal podobat dorůstajícímu mladíkovi a jeho chlupy a vlasy byly úplně rudé (Wang 1996, 146).

Co se ale děje dále s adeptem poté, co bylo jeho tělo dostatečně odlehčeno a zároveň učiněno odolným proti rozkladu? Přejít mezi smrtelným životem na zemi a novým druhem věčného, ušlechtilého způsobu bytí, je všeobecně pojímán jako vystoupení na nebesa. Jsou různé způsoby jak ho uskutečnit. Dokonalí nesmrtelní dokáží dostatečně zušlechtit svoje tělo a přeměnit ho v nesmrtelné během svého života a vznášejí se v dokonalém těle aniž by prošli smrtí. Nejvyšší metou bylo vznést se za bílého dne, v nebeském kočáru nebo na zádech draka. V pohanských hagiografiích a v poezii je takové nanebevstoupení důkladněji propracováno a zobrazováno jako slavnostní ceremonie: po doručení pozvání do nebeského úřadu, v přesně určený den, je nesmrtelný slavnostně usazen do oblačného kočáru s dračím spřežením doprovázeným velkým průvodem nebeských strážců, fantastických jezdců a božských chlapců. Nejznámější podobné nane-

bevstoupení bylo uskutečněno Žlutým císařem, který vystoupil na nebeském draku spolu s dalšími sedmdesáti lidmi ze svého doprovodu (*Shiji*, kap. 28; Vjatkin 1986, 180).

Méně pokročilí adepty, kteří nedokázali učinit svoje tělo a kosti nesmrtelnými a kteří „nemají dostatek dechu *qi*, ale zato přebytek masa“, museli uskutečnit konečnou přeměnu skrze zdánlivou smrt. Tento způsob je znám jako „osvobození/oddělení od mrtvol“ (*shijie* 尸解). Mrtvolou se zde míní veškeré fyzické složky těla, které podléhají rozkladu a zkáze. Často jsou taková nesmrtelná přirovnávána k cikádě, která ponechává za sebou svou kuklu, nebo k hadu, který se zbavuje staré kůže. Komentář *Xiang'er* 想爾 (2 stol. n. l.) k větě „pak zánik těla není hrozbou“ z 16. kapitoly *Daodejingu* vysvětluje, že lidé osvobození od mrtvol zdánlivě umírají jako obyčejní smrtelníci, ale ve skutečnosti přecházejí do oblasti Nejvyšší Temnoty (*Taiyin* 太陰) v nejsevernějších částech vesmíru, a tam dosahují pročištění a znovuoživení, a tak nikdy nezanikají (Rao 1956, 22). Oblast Nejvyšší Temnoty je jakýmsi tyglíkem, v němž po smrti tělo mudrce prochází rafinací a transmutací a je znovuoobnoveno v čistší podobě. Je třeba podotknout, že to nejsou pouze duše, které odcházejí, aby byly pročištěny a potom se navracejí, aby oživil mrtvolu – jde bez pochyby o samotné fyzické tělo, které prochází obnovením. Podle jednoho z textů ze 4. století tělo (*shen* 身), prochází skrze tři Úřady podsvětí chráněné různými božstvy, která „shromáždí duše *po*, ochrání kostru, ochrání životní sílu (*qi*), shromáždí duše (*hun*), aby se maso a kosti nerozpadly a patero útroby se nerozložilo“. Adept se cítí jako by prospal jednu noc, a přitom se ocitá jako nesmrtelný mimo rakev.

Způsoby, jak se oddělit od mrtvol jsou různé. Společné jim je ale to, že jsou všechny formou proměny (*bianhua*). Od proměn, které provádějí nesmrtelní, je odlišuje to, že „osvobození od těla“ je radikální proměna modu bytí – uskutečňuje se na konci pozemského života a převádí adepta do jiné roviny bytí mezi božstva a duchy. V jednom pozdějším textu je definován jako „odcházení pryč za pomoci hmotného předmětu“. Jaké byly tyto předměty, hned uvidíme. „Osvobození od těla“ rovněž předpokládalo, aby adept zanechal po sobě nějaký hmotný znak své pozemské existence. Adept musel podlehnout zdánlivé smrti, ale mrtvola, kterou po sobě zanechal byla např. nahrazená bambusovou holí, mečem nebo sandály.

Zůstala-li tělem, nepodléhala rozkladu, a často navíc toto tělo nemělo kosturu. Občas se nad rakví vznášela vůně a růžové obláčky, provázené nebeskou hudbou. Případy, kdy adept po smrti ožil, byly také považované za „osvobození od těla“.

Prameny se shodují na tom, že nejušlechtlejším způsobem oddělení od mrtvoly bylo oddělení pomocí meče (*jianjie* 劍解). Většinou to byl magický meč připravený speciálním rituálem na odlehlém místě. Meč byl natírán elixírem a pokryt rudými magickými nápisy. Adept ulehl objímaje ten meč a měl vidění božstva Taiyi, božstva Velké Jednoty, přijíždějící k němu na nebeském koni. Potom adept na koně nasedl, a meč, který držel v ruce se proměnil v jeho mrtvolu, kterou oblékl do svých šatů. Zdá se, že bůh Taiyi 太一 zde hrál ústřední roli, protože o něm vypráví i Ge Hong, když mluví o Li Shaojunovi, proslulém hledači nesmrtnosti na dvoře hanského císaře Wu. Právě před smrtí Li Shaojuna měl císař Wu sen, ve kterém spatřil posla božstva Taiyi, jak přijíždí na drakovi a zve Li Shaojuna k sobě (Wang 1982, 19). Tento druh oddělení od mrtvoly dovozoval adeptovi, aby se „navracel do své vesnice pod jiným jménem“, protože úředníci podzemní říše již nad ním neměli žádnou moc. Kdyby se hrobka po nějaké době otevřela, našel by se tam pouze meč. Podle *Životopisů nesmrtných* se tak stalo, když byla otevřená hrobka Žlutého císaře – byl v ní pouze jeho meč a jeho sandály (Wang 1996, 9). Také se věřilo, že po uplynutí 500 let meč odletí pryč proměněný v koně nebo v draka.

Jindy se v hrobkách nacházely jen sandály, které se po určité době změnilly v ptáky a odletěly pryč, nebo hůl, která má stejnou úlohu jako magický meč.⁷⁹ Taková magická hůl je popisována v pozdějších pramenech. Má pět kolínek a na každém z nich je napsána rumělkou magická formule odpovídající pěti vládčům pěti světových stran, nahoře je formule Nebes a dole formule Země.

Jiný způsob oddělení od mrtvoly se dosahuje pomocí zbraní (*bingjie* 兵解). To je proměna těch, kteří byly popraveni, jako například Xi Kang nebo

Zuo Ci, známý taoista na dvoře vládce státu Wei (Wan 1982, 228). Podle *Životopisů svatých nesmrtných* (*Shenxian zhuan* 神仙傳, připisováno Ge Hongovi) se podobným způsobem v nesmrtného proměnil i Guo Pu, slavný editor *Knihy hor a moří* (*Shanhai jing* 山海經). Když byla po třech dnech otevřena jeho rakev, byla prázdná (Guntsch 1988, 277). Zdá se, že tento způsob předpokládal předběžné požití nějakého elixíru. Jeden ze základních spisů školy Horní čistoty *Řeči dokonalých* (*Zhengao* 真告) praví, že Sima Jizhu spolkl pilulku před tím, než byly jeho hlava a nohy utřaty, a nazývá tento případ „osvobození od mrtvoly za pomoci zbraně skrze magickou pilulku“ (*yi lingwan zuo bingjie* 以靈丸作兵解).

Během doby Šesti dynastií (4. – 6. stol. n. l.) bylo nejoblíbenějším způsobem oddělení od mrtvoly požití zázračných alchymických elixírů, které byly často silně jedovaté.

Existují také způsoby oddělení od mrtvoly pomocí ohně (*huojie* 火解). Věřilo se, že taoista, který je zaživa upálen, odlétá pryč jako pták. V *Životopisech nesmrtných* se píše o Mistru Rudém Boru, Chi Songziovovi, že vcházal do ohně a spaloval se a po větru a dešti vystupoval na Nebesa a sestupoval na zem (Wang 1996, 1). Podle Kaltenmarka (1953, 37-38) je to pravděpodobně pozůstatek starších šamanských obřadů. Ning Fengzi, jiný nesmrtný ze stejné knihy, se také spaloval, a vystupoval a sestupoval po kouři (Wang Shumin 1996, 4). V určitých případech samotné tělo adepta vyzařuje oheň, který ho spálí.

Obecně se věřilo, že prováděním určitých praktik se tělo adepta začne pokrývat peřím, a jeho ruce se změny v křídla. Je těžko určit původ této představy, ale bezpochyby už v době hanského císaře Wu byla značně rozšířená, protože Sima Qian (145-85 př. n. l.) píše, že mág Luan Da nosil oblečení z ptačích per, aby ukázal svoji příbuznost s okřídlenými nesmrtnými (*Shiji* 28; Vjatkin 1986, 176-177). Kaltenmark (1953, 13-17) předpokládá, že představy spojené s opeřenými nesmrtnými byly přímým dědictvím náboženských představ týkající se Východních barbarů Yi 夷. Od starověku se věřilo že Východní Yi vypadají jako ptáci. Různé kmeny Yi měli společnou legendu o původu prvního předka z vejce. Barbaři-ptáci žili na východním pobřeží Číny – právě v oblasti, kde vznikla víra o ostrovech nesmrtných. Představa okřídlených nesmrtných je nepochybně také spojena s tradicí extatického šamanismu, který při formování kultu nesmr-

79

Ge Hong v druhé kapitole mluví o nesmrtných Fei Zhangfangovi a Li Yiqiovovi a jeho dvou žácích. V jejich hrobkách byli mrtvoly nahrazeny bambusovými holemi, které byly popsány kouzelnými formulemi v rumělce (Wang 1982, 20).

telnosti hrál klíčovou roli. Všude ve starém světě jsou peří a křídla znakem šamana a symbolem jeho schopnosti překračovat svět a volně navazovat spojení s různými kosmickými sférami.

Zásadní příbuznost mezi nesmrtelnými a ptáky je pociťována trvale. Nesmrtelný je pokryt peřím a jeho sandály, které zůstávají v rakvi namísto zmizelého těla, se mění v ptáky. A v hagiografiích nesmrtelný často odlétá na nebesa na jeřábu, nejpobulárnějším jizdním zvířetem pozdějších nesmrtelných, který je rovněž symbolem nesmrtelnosti.

Reliéfy sice zobrazují nesmrtelné jako fantastické, nadpozemské bytosti, jejich popis u Ge Honga a v *Životopisech nesmrtelných* však tyto rysy nemá. Jako jejich nejpobulárnější tělesný znak se často uvádí čtvercové zorničky, znovuzčernání bílých vlasů či opětovný růst vypadlých zubů. Jejich výjimečnost spočívá spíš v jejich schopnostech, zejména ve schopnosti proměny, než ve vnějškové podobě. Ge Hong nám zanechal krásný popis nesmrtelného, který připomíná Dokonalého člověka z díla *Zhuangzi*: „Kráčejí skrze planoucí oheň a neshoří, lehkými kroky přecházejí po temných vlnách, letí v čistém vzduchu na větrném spřežení a na voze z mraku. Zvednou oči a dosáhnou až na Purpurový pól, sklopí zrak a usadí se na Kunlunu. Jak je mohou lidé, ty chodící mrtvolky, spatřit? I když jen pro zábavu putují mezi lidmi, skrývají svou skutečnou povahu a své nadpozemské rysy; zevnějškem se podobají obyčejným smrtelníkům” (Wang 1982, 15).

Ge Hong píše, že existuje nespočetné množství metod, které dovolují nesmrtelnému proměnit staré tělo v nové, a změnit je tak, aby přijalo zevnějšek jiné bytosti (Wang 1982, 284). Dále píše, že když jsou tyto metody správně použity, adept dokáže dokonale měnit svůj vzhled: stačí se usmát, a stane se dámou, svraštit obličej a promění se v starce, dřepnout si na zem, a stane se malým chlapcem, chytit se hole, a stane se lesním stromem (Wang 1982, 337). Je třeba jen použít nějakou věc nebo gesto, bytostně spřízněné s věcí, ve kterou se chce proměnit. „Pomocí dřeva se promění v dřevo, pomocí kamene se promění v kámen, pomocí vody se promění ve vodu, pomocí ohně se promění v oheň” (Wang 1982, 271). Tento způsob spočívá také v urychlení přírodního procesu přeměny: stačí aby ten, kdo ovládá toto umění, hodil na zem pár semínek, a okamžitě vyrostou tykve nebo ovoce, stačí, aby nakreslil na zemi čáru, a ona se změní v řeku, stačí, aby nasypal hrst hlíny, a ona se promění v horu (Wang 1982, 337).

Přeměna vlastního těla nebo jiných předmětů je jeden z nejoblíbenějších motivů v příbězích o nesmrtelných. Ukázkový příklad je historka o již zmíněném Zuo Ciovi. Když ho Cao Cao chtěl chytit a popravit, strážníci ho spatřili uprostřed tržiště. Ale ve chvíli, kdy se ho chystali chytit, se najednou všichni lidé kolem proměnili v Zuo Ciy a nikdo nemohl rozpoznat, který z nich je ten pravý. Když byl podruhé spatřen v horách, Zuo Ci se skryl mezi stádo ovcí a proměnil se v jedno ze zvířat. Vojáci se tedy uchýlili ke lsti: poprosili Zuo Ciu, aby šel s nimi ke dvoru, protože Cao Cao se chce prý jenom naučit podstatu jeho umění, a ne ho popravit. V tu chvíli ze stáda vyšel starý beran, který poklekl před vojáky, potom se vzpřimil na zadní nohy a promluvil lidským hlasem: „To jste ale, pánové, rozrušení!” Když se vojáci k němu vrhli, aby ho chytili, najednou se celé stádo (a bylo tam několik set ovcí) proměnilo v berany, kteří poklekli na přední nohy, potom vstali na zadní a promluvili: „To jste ale pánové rozrušení!” A nikdo nevěděl kterého berana chytit (Wang 1938, 4-5).

Nesmrtelný také ovládá umění rozdělení těla (*fenxing dao* 分形道) a dokáže být přítomný na několika místech zároveň. Klasickým příkladem je historka o Ge Xuanovi, který dokázal být zároveň na deseti místech. Když přijímal hosty, bavil je v hlavním sále, zároveň vítal nově přichodící na schodech, a ještě se k tomu na břehu řeky věnoval oblíbené činnosti taoistů – lovení ryb (Wang 1982, 325). Podle Ge Honga podstata toho umění spočívá v tom, že adept, který již objal Nejvyšší Jedno, soustředí svou mysl na tělo a dokáže ho uzít rozdělené do tří identických postav. Potom tyto tři postavy znovu rozmnoží do vícero kopií. Ge Hong dodává, že když taoista dokáže rozdělit své tělo, dokáže rovněž spatřit i své duše (*hun* a *po*) a zároveň nebeská božstva a zemní duchy (Wang 1982, 326).

Ge Hong rovněž píše o umění meditace, vizualizace (*cun* 存) a pamatování (*nian* 念), které umožňuje uplatňovat metody proměny a „vnitřním zřením nazírat všechny duchy, kteří v těle sídlí“ (Wang 1982, 324). Ten, který ovládl toto umění, rovněž dokáže, aniž by se hnul z místa, nazírat všech osm konců světa, i věci, nacházející se pod zemí (Wang 1982, 337). Má tedy schopnost rozprostřít se nad celým světem, a být všudypřítomný. Jeden z nejdůležitějších aspektů ovládnutí proměny je umění neviditelnosti – nesmrtelní dokáží svobodně učinit svá těla neviditelnými i je naopak zviditelnit. Ge Hong píše, že „lidské tělo je viditelné, existují však způso-

by jak ho učinit neviditelným; duchové a démoni jsou přirozeně neviditelní, existují ale metody jak je učinit viditelnými” (Wang 1982, 284). Lidé jsou viditelní, protože jsou shlukem (koagulací) prapůvodního dechu. Aby se nesmrtelný učinil neviditelným, musí umět uvolnit tuto koncentrovanou formu dechu a navrátit se do původního éterického stavu.

Na druhé straně dokáže nesmrtelný koncentrovat rozptýlené *qi*, podobně jako magická zrcadla koncentrují sluneční energii, když jsou vystavena slunci (zrcadla *yangsui* 陽燧) a nebeskou rosou, když jsou vystavena měsíčnímu světlu (zrcadla *fangchu* 方諸). Na stejném principu jako jsou magická zrcadla dokáže nesmrtelný vyvolat déšť nebo sníh pouze koncentrací a koagulací dechu *qi*. S viditelností a neviditelností je spojena i schopnost nesmrtelných vyzařovat světlo – podle Ge Honga mohou nesmrtelní vyzařovat světlo na vzdálenost 10 000 stop, a osvětlit tmavý prostor (Wang 1982, 337). O pár desítek let později bude dialektika světla a tmy, zrcadlení a vyzařování podrobně rozpracována v tradici taoistické školy Horní čistoty. Ovšem nauka této jižní školy, která byla přímým dědicem Ge Hongova učení o nesmrtelnosti, představuje již další fázi vývoje taoistického myšlení a není předmětem této studie.

Bibliografie

- Forke, Alfred (1907): *Lun-heng. Part I. Philosophical Essays of Wang Ch'ung.* Leipzig: Harrassowitz. Reprint: New York, Paragon Book Gallery, 1962.
- Harper, Donald (1998): *Early Chinese Medical Literature – The Mawangdui Medical Manuscripts.* London and New York, Kegan Paul International.
- Güntsch, Gertrud (1988): *Das Shen-hsien-chuan und das Erscheinungsbild eines Hsien.* Frankfurt am Mein, Peter Lang.
- Kaltenmark, Max př. (1953): *Le Lie-sien Tchouan.* 2.vyd. : Paris, College de France, 1987.
- Taskin, V.S. př. (1987): *Guoyu (Reči carstv).* Moskva, Nauka.
- Vjatkin, R.V. př. (1986): *Istoričeskije zapiski (Shiji).* sv. IV. Moskva, Nauka.
- Wang Yunwu ed. (1938): *Soushenji.* Shanghai, Shangwu yinshuguan.
- Wang Ming ed. (1982): *Baopuzi neipian jiaoshi.* 4. vyd.: Beijing, Zhonghua shuju, 1996.
- Wang Shumin ed. (1996): *Liexianzhuan jiaojian.* Taipei: Zhongyanyuan wen-zhisuo.
- Rao Zongyi ed. (1956): *Laozi xiang'er zhu jiaozheng.* Hong Kong, Tong Nam.

(4) Mahájánový buddhismus

Jiří Holba

Buddhismus je velmi rozsáhlá a komplexní filosoficko-náboženská tradice, kterou založil Gautama Buddha v severní Indii v 5. st. př. n. l. Termínem mahájána (dosl. „velké vozidlo“) se označuje buddhismus, který se pěstoval a stále pěstuje v Koreji, v Japonsku a v Tibetu. Mahájána je rozšířena také v Číně, kam buddhismus přichází v 1.–2. st. n. l. Velmi obtížnou otázkou, kterou se zde budu zabývat, je, co vše lze říci o ranějším a pravděpodobně formativním období mahájány v Indii, kde se slovo „mahájána“ objevuje v nápisech teprve v 5. až 6. st. n. l. (Schopen 2004: 492). S tím poměrně úzce souvisí i problematika původu, charakteru a postavení raných mahájánových sůter, která tvoří druhou část tohoto textu. Na závěr krátce pojednám o postavě bódhisattvy, budoucího buddhy, jenž ztělesňuje altruistický ideál mahájány.

Vznik mahájány

Při hledání počátků mahájány se bohužel nemůžeme opřít o žádné spolehlivé historické údaje.⁸⁰ V Indii se z různých důvodů tradice kritické historiografie do příchodu muslimů nevytvořila. Je přirozené, že tento nedostatek historiografie má vliv i na naše celkové pochopení indického buddhismu. Jak uvádí Bechert (1973–76: 6–7), texty popisující důležité historické události vzniku a vývoje buddhismu v Indii nemají ani nejzákladnější hodnoty historických záznamů a navzájem si odporují takovým způsobem, že je nemožné z nich zjistit historická fakta. Proto studium rané buddhistické historie spočívá zejména na nepřímých důkazech, které můžeme rozdělit přibližně takto: (1) nápisy; (2) reference v doktrinních textech;

(3) srovnání existujících verzí kanonických buddhistických textů; (4) zprávy čínských poutníků; (5) srovnání terminologie používané různými školami v jejich řádových pravidlech (*vinaya*); (6) jazykové zvláštnosti v dochovaných indických textech.

Už výše uvedené skutečnosti naznačují, že se při studiu vzniku mahájánového buddhismu pohybujeme na velmi nejisté půdě. Neobyčejná nejasnost počátků a okolností vzniku mahájány je pro badatele vskutku opravdovým oříškem a zdrojem mnoha kontroverzí. Na základě nejnovějších výzkumů je však třeba zpochybnit, popřípadě vyvrátit několik úporně přetrvávajících mýtů, které nekriticky přejímají i mnozí zahraniční badatelé a v různých úvodech do buddhismu bez nějaké další reflexe nebo znalosti posledních výsledků výzkumu neustále opakují.

Prvním velkým problémem je už samotná základní definice či charakteristika mahájánového buddhismu.⁸¹ Je to nová doktrína a druhý velký směr vedle théravády (jak se domnívá Conze a někteří badatelé), nebo je to oddělené náboženské hnutí, škola, sekta, směr, či něco zcela jiného, co se těmto charakteristikám vymyká? V tomto kontextu bych rád citoval P. Harrisona (1995: 56), podle kterého byla „mahájána pan-buddhistické hnutí nebo lépe řečeno volný svazek hnutí, skoro jako letniční hnutí nebo charismatické křesťanství překračující sektářské hranice.“ Domnívám se, že Harrison není v tomto případě daleko od pravdy, pokud si ovšem odmyslíme určitý druh fanatismu a fundamentalismu, který velmi často uvedená křesťanská hnutí a jim podobná hnutí doprovází a činí z nich jen další do sebe uzavřenou a nesnášenlivou sektu. Mahájána byla naopak v tomto smyslu většinou velmi tolerantní, i když můžeme v některých sůtrách (zejména v těch pozdějších) nalézt kritiku těch, kteří mahájánu jako celek neuznávali nebo měli výhrady k určité sůtre. S velmi pěknou charakteristikou přichází také Williams (2000: 102), podle něhož je mahájána záležitostí „vnitřní motivace a vnitřní vize, která může být nalezena u každého bez ohledu na jeho institucionální postavení.“ Uvedenou charakteristiku považuji za velmi výstižnou, neboť mahájána je něčím skutečně tak různorodým, že se zde jen sotva dají nacházet nějaké společné jmenovatele, které by platily

⁸⁰ Skvělé shrnutí problematiky týkající se vzniku mahájánového buddhismu z pohledu současného stavu bádání podává Williams 1996: 1–33; Williams 2000: 96–111.

⁸¹ K problémům definování mahájány viz Williams 1996: 2–4.

všeobecně. Stěží lze mahájánu vsunout jako celek do nějaké předem označené škatulky. Navíc už samotná idea bódhisattvy, který usiluje o dosažení plného buddhovství, aby tak mohl lépe pomáhat všem cítícím a trpícím bytostem, zcela jasně implikuje překračování různých doktrinárních a sektářských hranic. Ohledně vzniku mahájány existuje množství různých, často zavádějících teorií. I když je celý problém vzniku mahájány jistě velmi spletitý, dřívější teorie začínají ztrácet svou platnost. Abych to dokázal, pokusím se zde alespoň velmi stručně nastínit některé z těch, jež byly přijímány až do nedávné doby. Poté se budu zabývat tím, jak jsou viděny ve světle nejnovejších výzkumů, které jsou založeny zejména na zkoumání textů a na archeologických nálezích. Jejich výsledky nám nabízejí teorie nové, které dřívější názory vyvracejí a zároveň přicházejí se svými vlastními. Ty jsou sice přesvědčivější a pravděpodobnější, avšak celý problém je tak komplexní a složitý, že v současné době nějaké konečné závěry činit nelze.

Vznik mahájány ze školy mahásanghika

Podle jedné z teorií, která byla kdysi široce akceptována, se mahájánový buddhismus rozvinul ze školy mahásanghika (dosl. „velká obec“), jež vznikla v důsledku rozporů v rané buddhistické obci (*saṅgha*). Tyto rozpory později vyvrcholily rozdělením sanghy na sthaviry (dosl. „starší“) a mahásanghiky.⁸² Rozkol v sangze (*saṅghabheda*) se měl podle pálijských zdrojů odehrát sto let po Buddhově smrti na druhém koncilu ve Vaišáli (pálijsky Vésáli). Avšak prameny, které popisují události a důvody rozdělení buddhistické obce, se od sebe poměrně dosti liší a vyskytuje se v nich spousta nejasností. Navíc i ty nejstarší zdroje pocházejí z období zhruba mezi čtyřmi až šesti sty lety po rozdělení sanghy. Extrémní nejasností panují rovněž ohledně datování tohoto koncilu.⁸³ Podle théravadových a mahásanghikových zdrojů byl důvodem rozkolu spor ohledně

⁸² K mahásanghice viz Bateau 1955: 55–74.

⁸³ Zatímco Bateau přijímá datum druhého koncilu 137 let po Buddhově smrti, podle Nattierové a Prebische se tento koncil odehrál 116 let po této události (Nattier and Prebish 1976: 270–272). Jestliže přijmeme datování Buddhovy smrti podle současného stavu

řádových pravidel (*vinaya*). V théravadové anonymní pálijské kronice *Dípavansa* (*Ostrovní kronika*) se píše, že se spor týkal porušování deseti bodů řádových pravidel mnichy ve Vaišáli.⁸⁴ Konflikt prý byl vyřešen tím, že váišálští mniši byli nuceni přiznat svou porážku, nicméně poté se odtrhli a založili školu mahásanghika. Pravdivost tohoto záznamu však badatelé zpochybňují a považují za velmi nepravděpodobnou (Nattier and Prebish 1976: 239). Prameny školy sarvástiváda⁸⁵ naopak uvádějí, že rozkol nastal kvůli rozporům, které se týkaly samotné buddhistické nauky. Doktrinární spor, který vedl k rozdělení obce, se prý rozhořel kvůli jistému Mahádévuvi (či Bhadrovi) a jeho pěti heretickým tezí, jež se týkaly nového definování buddhistického světce neboli arhata.⁸⁶ Nattierová a Prebish ale docházejí k závěru, že Mahádéva nemá s uvedeným rozkolem nic společného, protože žil později, než se předpokládalo, a byl zapojen až do druhého „schizmatu“, který proběhl v mahásanghice, když se tato škola později rozdělila na několik větví (Nattier and Prebish 1976: 238, 260nn.).

Ačkoli západní badatelé věnovali uvedeným problémům mimořádnou pozornost, přesto jsou tyto záležitosti – tak důležité pro historii indického buddhismu – stále velmi nejasné. V současnosti badatelé zastávají tezi, že první rozdělení sanghy, které se odehrálo až po druhém koncilu, vzniklo především kvůli sporům ohledně řádových pravidel (Nattier and Prebish 1976: 238–39; Cousins 1991: 101). Tehdy se „reformisté“ neboli sthavirové (pálijsky thérové) pokusili zpřisnit určité body týkající se řádových pravidel, protože se jim zdálo chování některých členů sanghy příliš laxní. Ale většina obce, to jest mahásanghika, s tím nesouhlasila, neboť se domníva-

bádání, tj. konec 5. st. př. n. l. nebo dokonce začátek 4. století, pak by se druhý koncil odehrál na začátku 3. st. př. n. l. To by znamenalo, že k této události došlo před nastoupením krále Ašóky na trůn (vládl přibližně 268–232 př. n. l.). Některé zdroje dokonce uvádějí, že tento koncil proběhl během Ašókovy vlády.

⁸⁴ Tato kronika popisuje historii buddhismu na Šrí Lance do konce vlády krále Mahásény (334–361 n. l.).

⁸⁵ Sarvástiváda (toto slovo pochází ze slovního spojení sarvam asti, doslovně „všechno jest“, tj. že základní prvky jsoucna neboli dharmy existují současně v minulosti, v přítomnosti a budoucnosti), byla velmi důležitou školou raného buddhismu. Vznikla oddělením od sthaviravády někdy v polovině 3. st. př. n. l.

⁸⁶ K těmto tezí viz Cousins 1991.

la – a pravděpodobně tomu tak i bylo –, že její řádová pravidla jsou nejstarší. Když ani jedna strana nechtěla ustoupit, došlo k rozkolu. Tento názor potvrzují nezávisle také výsledky různých badatelů.

Jak ale správně upozorňuje Williams (2000: 99), neměli bychom nekriticky převádět model doktrinního schizmatu mezi protestantským a římskokatolickým křesťanstvím na rozdělení buddhismu na mahájánu a „hínajánu“, jak to v minulosti činili mnozí badatelé, kteří vycházeli z polemického, urážlivého a nadřazeného tónu některých pozdějších mahájánových sůter vůči „hínajáně“ neboli nižšímu vozidlu.

I když je mahájánová literatura vzniklá v Indii dosti rozsáhlá, stoupenců mahájánových idejí bylo po několik století velmi málo. Navíc tito následovníci mahájánové vize žili mírumilovně společně se svými buddhistickými bratry na základě přijetí stejných řádových pravidel. Společnou existenci mahájánových a „hínajánových“ mnichů ve stejných kláštorech potvrzují také zprávy čínských poutníků z jejich cest po Indii. H. Bechert (1982) na základě rozboru tzv. Ašókovy ediktu⁸⁷ velmi přesvědčivě dokázal, že buddhistická obec vždycky považovala za „rozkol v sanghze“ (*saṃghabheda*) rozpory týkající se řádových pravidel (*vinaya*). Pokud se mniši shodli na společných řádových pravidlech a byli schopni jejich dodržování v praktickém životě své komunity, žádný důvod k rozkolu neexistoval. Stěží se dá tedy přijmout teze, že mahájána vznikla jako sektářské hnutí mahásanghiky kvůli rozporům ohledně rozdílného výkladu buddhistické nauky.

Mahásanghika bývá také někdy spojována se vznikem mahájány také kvůli její nauce o transcendentním neboli nadsvětském (*lokottara*) charakteru Buddhy. Tuto nauku, jež je často srovnávána s křesťanským doketismem, nacházíme v lókóttaravádě, podškole mahásanghiky, která je mahájáně nejbližší.⁸⁸ V této nauce jsou Buddha, buddhové, popřípadě i bódhisattvové líčeni jako transcendentní bytosti, které nepodléhají obyčejným lidským potřebám (spánek, hlad apod.), nemohou se unavit, onemocnět, netýká se jich karmanový zákon o následnosti skutků, jejich tělo,

život a nadpřirozená síla jsou neomezené atd. Jednání a kvality těchto bytostí se zdají být obyčejné neboli „světské“ (*laukika*), ale ve skutečnosti jsou nadsvětské (transcendentní). Naoko tyto bytosti vykonávají běžnou lidskou činnost, ve skutečnosti jsou ale neustále pohrouženy v meditaci. Někteří současní autoři se domnívají, že podle mahásanghiky byl Buddha iluzorní bytostí nebo „magickou emanací“ nějakého transcendentního buddhy. Williams (2000: 129–130) s tímto názorem ale nesouhlasí a tvrdí, že v nemahájánových textech neexistuje ani náznak, že by Buddha nebo jeho život (potřeba jíst, spát atd.) či dokonce smrt byly pouhým zdáním.

Bareau (1955: 296–305) soudí, že mahájána vznikla mezi mahásanghiky, neboť jejich ontologie a koncepty transcendentního Buddhy a bódhisattvů jsou velmi blízké mahájánovým naukám. Tento názor lze podepřít i svědectvím některých buddhistických historiků (Paramártha, Butön) a údajně také míněním stoupence školy madhjamaka Avalókitavraty (asi 8 st. n. l.). Jak uvádí Harrison (1982: 228), jisté podobnosti mezi některými naukami přisuzovanými mahásanghice a různými myšlenkami mahájánových pradžňápáramitových textů nasvědčují tomu, že názor Bareaua „obsaahuje alespoň zrnko pravdy“.

Vznik mahájány z laického hnutí

Podle další teorie musíme počátky mahájány hledat mezi buddhistickými laiky (*upāsaka*). Tento názor prosazoval významný belgický badatel Étienne Lamotte, jenž žil v letech 1903–1983. Nová forma buddhismu vznikla podle jeho názoru krátce před počátkem našeho letopočtu kvůli oprávněným požadavkům hnutí laiků, kteří nebyli částí oficiální buddhistické obce. Měla to být reakce na nadřazené chování a výhody mnichů, které už laici nechtěli dále snášet. Nové hnutí se v opozici proti tzv. šrávakajáně („vozidlu posluchačů“) neboli „hínajáně“ nazvalo mahájánou („velkým vozidlem“) či bódhisattvajánou („vozidlem bódhisattvů“). Lamotte (1984: 90–93) píše:

Buddhismus se pozoruhodně rozvinul během prvních pěti století své historie, nicméně musel čelit vnějším i vnitřním problémům kvůli různým tendencím, které vznikaly v jádru mnišské komunity. Někteří mniši zpochybňovali autenticitu raných

⁸⁷ Ašókův edikt se týkal ukončení tohoto rozkolu a následného vypuzení ze sanghy těch mnichů a mnišek, kteří porušovali řádová pravidla.

⁸⁸ K lókóttaravádě viz Bareau 1955: 75–77 a Lamotte 1976: 690–693.

písem a domáhali se přidávání některých textů; jiní se přikláněli k volnější interpretaci pravidel mnišského života. Postupně se zvětšoval počet scholastických pojednání, která se stávala stále rozpornějšími. Nakonec se především laici, kteří považovali privilegia mnichů za nepřiměřená, pokusili dosáhnout stejných náboženských práv i pro sebe.

Podle Lamotta (1988: 620–621) laici v tomto sporu zvítězili a hínájána musela přiznat, že se i mahájánový laik (*kulaputra*)⁸⁹ může stát buddhistickým světcem neboli arhatem nebo dokonce aspirovat na buddhovství. Následkem těchto doktrinních ústupků a díky narůstající úspěšnosti propagandy se buddhismus začal transformovat z počátečního filosoficko-mystického poselství, jakým zpočátku byl, na opravdové náboženství včetně Boha (přesněji zbožštělého Buddhy), pantheonu světců, mytologie a uctívání. Toto náboženství se poté rozšířilo i do klášterů a ovlivnilo i učence.

Tezi, že mahájána vznikla mezi laiky a ne v kláštorech, podporovali zejména badatelé japonští. Hlavním exponentem této teorie, která měla po dlouhou dobu velký vliv na západní badatele, byl významný japonský badatel Akira Hirakawa (1963). Podle něj mahájána vznikla ze stúpového kultu okolo organizovaného řádu bódhisattvů (*bodhisattvagaṇa*). Hirakawa založil svoji hypotézu na krátké, nicméně velmi důležité pasáži z *Maháparinibbānasutty* 5.10 (*Dīghanikája* 16), která patří mezi nejcitovanější pasáže buddhistické kanonické literatury a v překladu M. Rozeznala (1995: 116–117) zní takto:

Co máme, pane, udělat s tělem Tathágoty?“ „Ánando, vy se nestarejte o uctění Tathágotova těla! Usilujte, Ánando, o vyšší věci, snažte se a starejte se o své vlastní dobro. Buďte svědomití, horliví a rozhodní. Jsou zde, Ánando, moudří bojovníci, bráhmani a hospodáři, kteří jsou Tathágotovi oddáni, ti uctí Tathágotovo tělo.

Na základě této pasáže, která zachycuje Buddhovu odpověď na otázku jeho pobočnicka Ánandy, vyvozuje Hirakawa (1987: 93) závěr, že Buddha

⁸⁹ Kulaputra, dosl. „syn (z dobré) rodiny“, je čestný titul pro stoupence mahájány přisuzovaný jak mnichům, tak laikům.

zakázal mnichům mít jakékoli spojení s pohřebními obřady, jež se týkaly jeho ostatků, a že tyto obřady měli na Buddhovo vyzvání provádět moudří a zbožní laici. Z kontextu *Maháparinibbānasutty*, která popisuje události před a po Buddhově smrti, pro Hirakawu vyplývá, že to byli právě laici a ne mniši a mnišky, kteří prováděli pohřební rituál, uctívali Buddhovo tělo květinami, vonnými tyčinkami, tancem, hudbou a zpěvem a následně stavěli stúpy nad jeho ostatky. Uctívání ostatků (*śarīrapūjā*) ve stúpách je proto podle Hirakawy (1963: 102) záležitostí laiků a ne mnišské obce.

Hirakawa (1963) uvádí, že tyto stúpy začaly být následně uctívány a spravovány a staly se jak sociálními, tak náboženskými centry (místa, kde se léčily nemoci, studovaly texty atd.). Postupně se komunita shromažďující se kolem stúp začala rozdělovat na dvě skupiny. Poutníci, kteří přicházeli uctívat stúpy dary a obětinami (zlato, stříbro, jídlo, květiny atd.), vytvářeli tak materiální podporu pro ty, kteří o stúpy pravidelně pečovali a žili kolem nich. Díky dostatečnému materiálnímu zabezpečení ze strany těchto uctivačů pak měli ti, kteří o stúpy pečovali, dostatek času na studium a mohli nabízet duchovní pomoc laikům a poutníkům. Tímto způsobem, kromě rozrůstající se skupiny obyčejných laických věřících, se postupně vytvořil řád bódhisattvů skládající se z laiků a asketů, který pravděpodobně existoval nezávisle na řádu šrávaků neboli buddhistické obci (*saṃgha*).⁹⁰ S narůstajícím počtem osob shromažďujících se a žijících kolem stúp se začaly také více zdůrazňovat i zásluhy pocházející z uctívání stúp. Postupně vzrostla víra, že Buddha je věčný a ve stúpe přítomný, takže je možné ho tam přímo uctívat. Stúpový kult tak položil základy pro vznik mahájánového buddhismu.

Tuto Hirakawovu interpretaci *Maháparinibbānasutty* však striktně odmítá Schopen (1997a: 101) jako chybnou, vzniklou z nesprávného čtení textu. Píše, že v sanskrtském termínu *śarīrapūjā*, jež Hirakawa překládá jako „uctívání (Buddhových) ostatků“, slovo *śarīra* znamená „tělo“ a nikoliv „ostatky“. Argumentuje tím, že když je v *Maháparinibbānasuttě* slovo *śarīra* uvedeno v jednotném čísle, znamená to „tělo“, zatímco v čísle

⁹⁰ Williams (1996: 20) zřejmě oprávněně soudí, že zdůrazňování laického řádu bódhisattvů, odráží dosti věrně situaci v současném japonském buddhismu.

množném má význam „ostatky“. Z veškerých dokladů, které máme z rané buddhistické literatury k dispozici, podle Schopena (1997a: 104–108) jednoznačně vyplývá, že termín *śarīrapūdžā* znamená slovní spojení „uctívání těla“ během pohřebních obřadů toto: zacházení s tělem, jeho spálení a postavení stúpy. Nemá to ale nic společného s ostatky.

Schopen, jenž důrazně vystoupil proti teorii o laických počátcích mahájány, se ve svých výzkumech zaměřuje zejména na klášterní život v indickém buddhismu a vznik různých hnutí nazývaných mahájánou. Jeho práce patří k těm nejdůležitějším pro současné porozumění a diskusi o otázkách týkajících se vzniku mahájánového buddhismu. Schopenovy výzkumy vycházejí zejména z archeologických materiálů a svědectví napsů. On sám se velmi důrazně staví proti převládajícímu pojetí moderního západního bádání, které se při studiu historie indického buddhismu zaměřuje v prvé řadě na studium textů. Nápisy mají podle něj dvě výhody: (1) mnohé z nich časově předcházejí to, co můžeme určitě poznat z literárních zdrojů; (2) sdělují to, co buddhisté skutečně dělali (Schopen 1985: 23). Schopen (1997b: 9) píše, že „připisování prvenství textovým zdrojům v buddhistických studiích nejen že fakticky neutralizuje nezávislost archeologických a nápisových zdrojů, ale také fakticky vylučuje z historie jejich vlastního buddhistického náboženství to, co buddhisté dělali a čemu věřili.“

Schopen (1997b: 3–5) také upozorňuje na problémy, které vznikají v důsledku tohoto jednostranného přístupu. Jedná se například o velký rozpor mezi striktní teorií karmanového zákona, kterou se zabývají texty, a její podobou (doloženou nápisy) ve skutečném životě stoupců buddhismu, která se od kanonické někdy velmi pozoruhodně liší. Schopenův pohled (1997b) na tuto problematiku je přibližně tento:

Texty studované západními badateli nemusely být vůbec známy ani mnichům, ani laikům, nebo pro ně nebyly důležité a netvořily součást skutečné praxe a duchovního života buddhistických mnichů v Indii. Oproti tomu západní věda zcela neproblematicky chápe kanonická klášterní mnišská pravidla a formální popisy ideálů klášterního života obsažené v textech, jako kdyby byly přesným obrazem náboženského života buddhistických mnichů. Západní buddhologie se nezamýšlí se nad tím, že tyto texty mohou být pouhým ideálem, nikoli skutečností. Na základě interpretace textů a klášterních mnišských pravidel líčí západní badatelé buddhismus

jako „asketické náboženství par excellence“. Avšak archeologické nálezy z jeskynního kláštera v Adžantě (asi 2.–7. st. n. l.), překvapivě dokazují, že mniši mohli vlastnit soukromý majetek a někteří tamní mniši byli značně bohatí.⁹¹ Nálezy velkého množství olovených mincí a hliněných forem na jejich výrobu v klášteře číslo 1 v Nágárdžunakondě, které pocházejí z 2. st. n. l., dále dokazují, že si tamní mniši zhotovovali vlastní mince. Schopen z toho vyvozuje, že mniši, kteří žili v tomto klášteře, se buď „zabývali obchodem a komerčními záležitostmi a měli na to oprávnění od státu, nebo se zabývali paděláním.“⁹²

Z výše řečeného vyplývá toto: pro hlubší pochopení buddhismu je důležité (1) nahlížet rozdíly mezi teorií kanonických buddhistických textů a praxí neboli skutečným životem buddhistů; (2) všimnout si výjimečné důležitosti a efektivnosti archeologických materiálů a nápisových dokladů. Nicméně by ovšem bylo velkou chybou považovat textovou evidenci za něco bezcenného. Historii buddhismu můžeme lépe porozumět, jestliže budeme používat obě metody, které by se měly navzájem doplňovat.

Jak uvádí Nattierová (2003: 104), přes určitou extrémnost a přehnanost, že nápisy opravdu reflektují „aktuální“ přesvědčení a praktiky živých buddhistů, jsou Schopenovy korekce velmi užitečné a nápomocné, protože badatelé měli sklon číst pálijský kánon a další texty jako doslovné záznamy idejí a praktik Buddha a jeho následovníků. Na druhou stranu je však nutno korigovat i některé Schopenovy (1991: 2) pokusy o minimalizaci hodnot kanonických materiálů, podle nichž tyto materiály obsahují pouze taková přesvědčení a praxi v rámci buddhistické obce, kterou si přála malá atypická část buddhistické sanghy. Nattierová (2003: 104) totiž správně upozorňuje, že zachovalé dedikační nápisy, na jejichž základě Schopen argumentuje, jsou velmi omezené jak obsahově, tak i svojí formou. Navíc fakt, že dedikační formule jsou zcela stereotypní, naznačuje, že zde nejde

⁹¹ Z dostupných dokladů, které máme k dispozici, vyplývá, že mniši a mnišky vlastnili soukromý majetek, i když to odporuje kanonickým klášterním předpisům (Schopen 1997b: 4).

⁹² Rané doklady o ražbě mincí v buddhistických kláštřech se netýkají pouze Nágárdžunakondy, ale pocházejí i z Nálandy a dalších míst (Schopen 1997b: 18).

tolik o skutečná přesvědčení a praktiky buddhistů, nýbrž spíše o to, co bylo přijatelné či dokonce závazné na nápisy vytesávat. Oproti tomu mahájánové bódhisattvovské texty obsahují záznamy různorodých názorů a aktivit mnoha buddhistů, navíc po velmi dlouhou dobu. Skutečnost, že se nám tyto sůtry dochovaly, svědčí o tom, že je mnoho generací buddhistů považovalo za velmi důležité, protože ústní text by nemohl přežít, pokud nebyl recitován ostatním a učen nazpaměť, a text psaný by nevydržel pro něj velmi nepříznivé indické klima, pokud by nebyl neustále opisován. Proto texty, které nebyly pro buddhistickou obec nějakým způsobem důležité, neměly téměř žádnou šanci na přežití, popřípadě jen velmi malou (Nattier 2003: 104–105). Je tedy na čase vyhnout se jak dřívějšímu nekritickému přijímání, tak hyperkritickému odmítání textových záznamů, jak to někdy činí Schopen, podle něhož to jsou právě nápisy a nikoli kanonické texty, které odhalují skutečné názory a postoje buddhistů.

Po této krátké, ale nutné odbočce pokročíme dále v záležitosti historie buddhistické nauky, o níž je, jak říká Schopen (1985: 9), „stálá diskuze, ale málo důkazů“. Jeden z Schopenových argumentů proti teorii, že mahájána vznikla díky laikům, pochází z nápisových dokladů. Schopen zkoumal nejranější nápisy týkající se darů, které pocházejí přibližně z let 120–80 př. n. l. a jež se nacházejí na stúpách v Bhárhutu a Sání. Tyto nápisy dokazují, že značné množství osob, které byly aktivně spojeny se stúpovým kultem a dárcovskými aktivitami, byli mnichové a mnišky. Rovněž je doloženo, že počet těchto osob se postupně zvětšoval. Na základě nápisových dokladů tedy podle Schopena nic nenasvědčuje tomu, že by stúpový kult byl převážně záležitostí laiků nebo že zde existoval jasný rozdíl mezi aktivitami mnichů a laiků. Nápisové doklady od roku 150 př. n. l. naopak přesvědčivě dokazují, že to byli právě mniši a mnišky, kteří tvořili hlavní část aktivit spojených se stúpovým kultem a poskytováním záslužných darů a později i kultem zpodobenin. Podle dostupných informací byl kult zpodobenin v každém případě kultem klášterním, kde také vznikl. Počet dárců a osob z řad mnišské komunity, kteří byli spojeni s těmito kulty, se během času postupně zvětšoval. Navíc velké množství těchto osob bylo velkými znalci buddhistické nauky. Patřili mezi ně například znalci *Tripitaky* (*trepiṭaka*), řádových pravidel (*vainayika*) a ti, kteří měli oprávnění hlásat buddhistickou nauku (*bhānaka*). Schopen (1985: 23–30) tvrdí, že „od prvního obje-

vení se v nápisech byla mahájána hnutím, ve kterém dominovali mniši, a tak to pokračovalo až do 13. století, ze kterého pochází náš poslední známý mahájánový nápis“. Stúpový kult byl od samého počátku kontrolován a ovládan kláštery, neboť nám známé stúpy se nacházely vždy v těsné blízkosti klášterů nebo byly přímo jejich součástí. Tento názor potvrzuje i Harrison (1995: 16), podle něhož by silný stúpový kult ovládaný laiky ohrožoval živobytné buddhistické obce, která byla na laické podpoře plně závislá. I kdyby tomu tak nebylo ihned po Buddhově smrti, jistě by z tohoto důvodu a rovněž pro jeho náboženský význam mnišská obec stúpový kult brzy ovládla.

Schopen (1979) se také zabýval odkazy na mahájánu, které se v některých nalezených nápisech vyskytují. Zatímco Lamotte (1970: xiii) píše, že slovo „mahájána“ se nikdy v nápisech neobjevilo, Schopen nachází přinejmenším 14 nápisů (z období od 6. do 12. st. n. l.), ve kterých se slovo „mahájána“ vyskytuje přímo. Dále existuje přibližně 80 nápisů datujících se od 4. st. n. l., ve kterých se sice k mahájáně neodkazuje přímo jménem, ale různými variantami votivní formule, považované za mahájánovou. Tato formule, popisovaná jako „obecná mahájánová formule“, která obsahuje titul a jméno dárce, říká, že zásluha pocházející z daného „náboženského“ daru (pálijsky *deyadhammo*), má být věnována všem bytostem (rodičům, učitelům apod.), aby získali nejvyšší vědění (*anuttarajñāna*). I když je myšlenka o „přenosu zásluh“ charakteristická zejména pro mahájánu, ze současného stavu výzkumu vyplývá, že se tento typ formule nachází i v pálijských zdrojích a také v textech nebuddhistických (Schopen 1979: 1–7). Na nápisech, které odkazují jménem přímo k mahájáně, je zajímavé to, že jsou všechny spojeny s tituly *śākjabhikṣu* a *śākjabhikṣuṇi* jako označení mnichů a mnišek a *paramópāsaka* a *paramópāsikā* pro laické členy mahájánové buddhistické komunity mužů a žen. Všechny tyto osoby jsou „následovníky mahájány“ (*mahāyānānuyāyin*).

Schopen na základě zkoumání nápisů nabízí tuto interpretaci. Texty nazývané mahájánovými sůtrami se objevují na počátku našeho letopočtu. Nevíme však, zdali se jejich autoři považovali za nezávislou skupinu a jak se sami nazývali. Na druhé straně víme, že od 4. st. n. l. se začínají v buddhistických nápisech objevovat tituly *śākjabhikṣu* a *paramópāsaka*. Po užívání těchto titulů jasně ukazuje, že to byli příslušníci specifické skupiny,

kteřá byla v 6. st. n. l. označována za „následovníky mahájány“. Skupina, kterou nazýváme mahájána, začala pravděpodobně používat tento název v nápisech pouze velmi pozvolna a spíše později. Velmi zajímavé je, že mahájánová votivní formule a s ní spojované tituly *śákyabhikšu* a *paramópá-saka* se vůbec neobjevují ani na jihu Indie (Nágárdžunakonda atd.), ani na severozápadě Indie; tedy právě v místech, kde podle většiny badatelů mahájána vznikla a vyvíjela se! Schopen (1979: 15) z toho vyvozuje dva důležité závěry. (1) „První spolehlivé indické informace o demografii mahájány v Indii máme teprve od 4. st.“ (2) „To, co nyní nazýváme mahájánou, se nezačalo objevovat jako oddělená a nezávislá skupina před 4. st. n. l.“

Zajímavé výsledky, kterými Schopen (1987) potvrzuje svůj předchozí výzkum, přináší také jeho práce ohledně nápisu v Góvindnagaru na okraji indického města Mathura, které je mimo jiné úzce spjato s indickým bohem Kršnou. V roce 1977 tam byl odkryt nápis vytesaný na podstavci sochy, jenž odkazuje k buddhovi Amitábhovi. Jedná se o nejstarší nalezený mahájánový nápis, který pochází z 2. st. n. l.⁹³ Tento nápis obsahuje ranou podobu dárcovské formule, která je na pozdějších indických nápisech nezaměnitelně spojována s „mahájánou“. Podivné ovšem je, že tento nápis, který můžeme spolehlivě identifikovat jako mahájánový, je ze své doby jediný a ani v následujících staletích se podobný nápis nevyskytuje. Další nalezený nápis, který se týká Amitábhy, totiž pochází až ze 7. st. n. l. Co se týče indických nápisů, ve kterých se objevuje termín „mahájána“, ty úplně nejstarší (odkazující na buddhu Avalókitéšvaru) pocházejí z 5.–6. st. n. l. „Klasická“ mahájánová dárcovská formule se neobjevuje nikde před 4.–5. st. n. l. (Schopen 1987: 99). Schopen (1987: 124–125) na závěr uvádí toto:

... Zdá se, že dokonce i po svém objevení se ve veřejné sféře ve 2. st. [mahájána] zůstala výjimečně omezeným drobným hnutím – a zachovala-li se alespoň v takové podobě –, že nepřitáhla absolutně žádnou doloženou veřejnou nebo širší podporu alespoň po dvě další staletí. Je také evidentním faktem, že jakákoli, byť i postupná širší podpora mahájáně, nemůže být

93

Tento nápis obsahuje přesné datum svého vzniku: „Dvacátý šestý rok velkého krále Huvešky.“ Pokud bychom přijali teorii, že Huveška (nazývaný též Kaniška) nastoupil na trůn roku 78 n. l., pak tato socha pochází z roku 104 n. l. (Schopen 1987: 99, 126).

doložitelná do 4.–5. st. n. l., a dokonce i pak je tato podpora [poskytovaná] v naprosté většině klášterními dárci a ne laiky. Ve skutečnosti před naším nápisem z Góvindnagaru neexistoval jednoduše vůbec žádný nápisový doklad pro „ranou“ mahájánu... svojí úplnou izolovaností a nedostatkem vlivu naznačuje [Góvindnagarský nápis] mlhavý, váhavý a nejistý charakter „počátků“ [mahájány]. Toto všechno se samozřejmě špatně shoduje s přijímaným a dlouho běžným názorem – založeným téměř výlučně na literárních zdrojích –, že hnutí, které nazýváme „mahájánou“, se objevilo na scéně jaksi plně zformováno a skoro hotovo na začátku našeho letopočtu... Ačkoli existovala – jak víme z čínských překladů – rozsáhlá raná mahájánová literatura, neexistovalo žádné raně organizované, nezávislé a veřejně podporované hnutí, které by k ní mohlo patřit.

Vznik mahájány z kultu knih

Poté, co Schopen jednoznačně odmítl teorii o laickém vzniku mahájány, sám hledá možné příčiny jejího vzniku a pokouší se najít spojení vzniku mahájánového buddhismu s rostoucím kultem knih. Na základě studia některých mahájánových textů dokazuje, že určité texty byly považovány za „svaté“, a proto byly uctívány květinami, vonnými tyčinkami, praporci, lampami atd. Studium, čtení, recitování, vyučování a uctívání textů mělo přinášet velké síly a nesmírné zásluhy stoupencům těchto kultů. Například v 11. paragrafu *Diamantové sútry*, která je jedním z nejdůležitějších a nejslavnějších buddhistických textů, se píše:

Vznešený [Buddha] pravil: „A kdyby pak na jedné straně, Subhúti, nějaká žena nebo muž naplnili sedmi drahokamy tolik takových světů a darovali je tathágátům, arhátům, plně a dokonale probuzeným; a naopak na straně druhé nějaký syn nebo dcera z dobré rodiny z *Rozpravy o nauce* [tj. z *Diamantové sútry*] vzali dokonce jen jediný verš a jiným ho ukázali a vysvětlili – právě oni by díky tomu získali velké, nezměrné a nespočetné množství zásluh.“⁹⁴

94

Uvedené překlady z *Diamantové sútry* pořídil JH.

Podle Schopena (1975: 167–68) byla důležitá role přisuzována místům, kde se kult vynořil a kde byly texty uloženy. Později začala být tato místa sama uctívána jako posvátná. Schopen ve své teorii o vzniku mahájány z kultu knih vychází z velmi jednoduché, ale základní formule: „Toto místo na zemi ať se stane svatyní (posvátným místem)“ (*sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*). Například výše zmíněná *Diamantová sůtra* (§ 12) praví: „A dále pak, Subhūti, kdyby [někdo] vzal někde na Zemi z Rozpravy o nauce dokonce jen jediný verš a hlásal by ho nebo vysvětloval, *toto místo na zemi necht' se stane svatyní (sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet)* pro svět bohů, lidí i asurů.“ Uvedená formule se opakuje v mnoha mahájánových textech různého stáří i stylu v téměř stejné podobě a kontextu. Schopen tvrdí, že tato formule patří nepochybně ke kultu knih – ať už se jedná o ústní nebo psanou tradici –, neboť pasáže s touto formulí nám poskytují základní informace o tomto kultu.

Schopen (1975: 169–170) tvrdí, že z textů a dalších zdrojů evidentně vyplývá, že se kult knih nerozvíjel v izolaci, nýbrž v závislosti na silnějším kultu stúp, který vznikl dříve. Kult knih musel soupeřit se stúповým kultem, protože zásluhy pocházející z uctívání knih jsou v textech označovány za důležitější než ty, které vznikly z uctívání stúp. Zajímavé je také to, že kult knih měl velmi podobnou strukturu jako stúповý kult, pouze místo ostatků byl uctíván určitý text uložený ve schránce. Uctívání příslušných textů spolu s jejich studiem bylo považováno za velmi záslužné a mělo vést mimo jiné ke zrození v buddhovských rájích, například v Sukhávátí budhy Amitábhy.⁹⁵

95

mahájánovém buddhismu existuje nekonečné množství buddhovských světů či rájů. Do těchto rájů se rodí lidé díky své víře v toho buddhu, jenž v té které zemi vládne. Nezáleží zde už ani tak na ctnostech či činech dotyčného člověka, jako na síle víry a důvěry v určitého konkrétního buddhu, který pak pomáhá věřícímu v dosažení vysvobození v tomto ráji. Tyto světy podle lidové mahájány reálně existují, ale je možné, že původně snad znamenaly jen stavy vědomí. Nejznámější a nejdůležitější z těchto rájů je Západní ráj jménem Sukhávátí (V. Miltner překládá velmi vtipně slovem „Blaženka“), v němž vládne buddha Amitábha (dosl. „Nekonečný jas nebo světlo“). Blíže viz např. Gomez (1996).

Téměř ve všech mahájánových sůtrách se nacházejí pasáže zmiňující cíl výhody a prospěch (ochrana božstvy, víze buddhů atd.), které pocházejí z uctívání textů. Charakteristickým rysem textů, vyzdvihujících kult knih, je, že se snaží být nezávislémi na kultu uctívání Buddhových ostatků. Texty tvrdí, že právě jejich kult je nejvyšší formou uctívání Buddha. Dalším rysem je to, že každý z textů pokládá své uctívání za nejvyšší a nejzáslužnější projev úcty. Tak máme zvláštní kultury *Lotosové sůtry*, *Samádhirádžas-útry* a dalších textů. To znamená, že místa kultu svatých textů možná vytvořila určitou „institucionální základnu“, ze které mohla vzniknout raná mahájána. V posledku celý problém Schopen (1977: 187–188) uzavírá takto: „Protože každý text byl umístěn do středu svého vlastního kultu, raná mahájána byla (ze sociologického hlediska) ve svých počátcích spíše než identifikovatelnou jednolitou skupinou, volným svazkem určitého počtu rozličných, i když vzájemně spjatých kultů stejného modelu, které se ale vztahovaly ke svému specifickému textu.“

T. Vetter (1994) na rozdíl od Schopena podporuje a obhajuje Hirakawovu tezi, že při vzniku mahájány hráli důležitou úlohu laici, kteří opatrovali, navštěvovali a uctívali stúpy. I když nesouhlasí s některými Schopenovými závěry, Vetter si uvědomuje jisté slabiny Hirakawových tezí, které velmi úspěšně kritizoval Schopen. Proto se snaží Hirakawovy názory korigovat současnými objevy, a to zejména výzkumem P. Harrisona. Vetterovy argumenty nejsou ale velmi přesvědčivé, neboť jsou založeny na příliš mnoha předpokladech a pouhých domněnkách.

Schopenova práce velmi výrazně přispěla ke korekci Hirakawovy teze, že stúповý kult byl charakteristickým rysem rané mahájány. Také významný badatel R. Gombrich (1990) v článku „Jak začala mahájána“ kritizuje názor o vzniku mahájány z laického hnutí a sám spojuje vznik mahájány s používáním písma. Podle jeho velmi jednoduché hypotézy rané mahájánové texty přetrvaly díky tomu, že byly zapsány. Oproti tomu nemohly přetrvat ty rané texty, které byly odlišné nebo kritizovaly kanonické normy, protože nebyly zahrnuty do textů, které si raná sangha předávala ústně. Vetterova výtky, že Gombrichův článek svým atraktivním názvem slibuje mnohem více, než sám obsahuje, je sice do jisté míry oprávněná, nicméně Gombrich ukazuje zcela jasně, že jakmile byly mahájánové texty zaznamenány písemně, pak mohly přetrvat, ať už jejich obsah někdo odmítal, nebo

přijímal. Tyto texty mohly pravděpodobně vzniknout pouze v buddhistických klášterech mezi mnichy. Proto podle Gombriche mahájána určitě nemohla být laickým hnutím. Tento názor je způsoben špatným pochopením toho, co znamenal buddhistický laik ve staré Indii.

Nattierová (2003: 185) souhlasí s tím, že čtení, recitování a opisování některých mahájánových textů hrálo důležitou roli v indickém buddhismu a že komunity, které se shromažďovaly kolem takových textů, byly jistě početné a tak mohl mít každý text svůj vlastní kult, jak uvádí Schopen. Rovněž je zcela jisté, že písemné zaznamenávání buddhistických textů hrálo velmi důležitou a dynamickou roli při přenosu písem, jak tvrdí Gombrich. Na druhou stranu však množství raných mahájánových textů nepřipisuje čtení a recitování textů žádnou záslužnou roli. Tak tomu není ani v případě *Uparipariprčchásútry*, která je přitom jednou z nejvlivnějších a nejranějších mahájánových sůter, které se zabývají cestou bódhisattvů.

Vznik mahájány mezi lesními mnichy

Obrázek rané mahájány, který se nám začíná vynořovat na základě nejnovějších výzkumů, je přibližně tento: Mahájána nebyla jednotným hnutím a její ideje pravděpodobně vznikly mezi mnichy, kteří pocházeli z různých škol. Harrison (1995: 65) přichází s tezí, že mahájánové ideje mohly vzniknout obzvláště mezi lesními mnichy: „část impulsu pro raný vývoj mahájány vzešla od mnichů, kteří pobývali v lese. Mnoho mahájánových sůter, které zdaleka nebyly produkty městského, laického a uctivačského hnutí, vypovídá o konzervativním asketickém pokusu vrátit se k původní inspiraci buddhismu, k hledání buddhovství nebo probuzeného poznání.“

Harrisonův (1987) zajímavý názor je založen na studiu jedenácti nejstarších mahájánových textů, které přeložil do čínštiny v druhé polovině 2. st. n. l. Lókakšéma, jenž působil přibližně v letech 168–189 n. l. Z velmi nízkého výskytu termínů „mahájána“, „hínájána“ a „bódhisattvajána“ v těchto textech lze vyvodit, že v tomto období ještě nebyla buddhistická sangha rozdělena na dvě oddělená hnutí, tj. na „mahájánu“ a „hínájánu“. Zajímavé je, že tyto texty kladou velký důraz na pobyt v lese nebo

v džungli a na zvláštní asketické praktiky.⁹⁶ Stěžejní úlohu ve vývoji mahájány však hrála meditace (*samādhi*), jak vyplývá i z mnoha dalších mahájánových textů. Harrison se domnívá, že to bylo nejen kvůli jejím výsledkům a praktickému významu, ale zejména že meditace a z ní vyplývající magické schopnosti sloužily jako „zbraň“ proti nepřátelství některých buddhistů, stejně jako nebuddhistů, k tomuto novému hnutí. Harrison (1995: 66) přichází s velmi zajímavou myšlenkou ohledně častého výskytu různých magických zjevení a zázraků v mahájánových sůtrách. Ty podle něho nejsou „pouze nějakým druhem vyprávěcích vycpávek nebo skeletu pro vypracování nauky; jsou skutečnou esencí mahájánového boje za získání vlastního místa a přežití v konkurenčním prostředí“.

Názor, že mahájána vznikla v lesních klášterech jako meditační a asketické hnutí, podporuje i Schopen (1999) ve velmi zajímavém článku o *Maitréjasinhanádasútre*. Ta vznikla v 1. st. n. l., pochází ze severozápadní Indie a patří mezi nejraněji datované mahájánové sůtry. *Maitréjasinhanádasútra* je zcela jistě klášterní text určený mnichům. Autor této sůtry kritizuje jako podřadné některé klášterní praktiky (např. zpodobování Buddhy nebo stúpový kult), které jsou prováděny za účelem získávání vlastní obživy. Sútra se nesnaží obhajovat mahájánu, nýbrž volá po návratu k recitování a studiu textů a k přísným asketickým praktikám prováděným v lesích.⁹⁷ Sútra volá po reformě, ne po opuštění klášterního života. Postavení laiků je podle ní mnohem nižší než postavení bódhisattvů žijících a provádějících svou praxi v lesích. Toto úsilí o znovuoživení „starého“ lesního ideálu přichází pravděpodobně v době, kdy jsou kláštery velmi dobře a nákladně organizovány. Zajímavé také je, že *Maitréjasinhanádasútra* předkládá mnohem konzervativnější výklad řádových pravidel (*vinaya*) než nacházíme v théravádě. Schopen (1999: 313) shrnuje celou problematiku takto: „Jestliže existuje nějaký ‚vztah‘ polemiky, která se nachází v *Maitréjasinhanádasútre*, ke ‚vzniku mahájánového buddhismu‘, tak tento vztah zůstává tajemstvím. Tato raná ‚mahájánová‘ polemika se nezdá být spojena se

⁹⁶ Důležitou roli lesních meditačních center a fakt, že klášterní bódhisattvové vedli velmi asketický život, potvrzuje ostatně i Hirakawa 1993: 310.

⁹⁷ K bódhisattvovskému lesnímu ideálu viz také Ray 1994: 251–292.

„vznikem“ čehokoli, ale spíše s kontinuitou a trváním omezeného souboru konzervativních buddhistických idejí o kultu a klášterní praxi.“

Z charakteru raných mahájánových textů můžeme usoudit, že byly určeny pro velmi pokročilé mnichy, kteří byli zbehlí jak v buddhistické nauce, tak v buddhistické praxi. Z praktických důvodů se tito mnichové zajímali také o nauku *abhidharmy*,⁹⁸ neboť pro svůj duchovní růst používali její texty jako meditační příručky. Dá se předpokládat, že model a ideál bóddhisattvy a rané mahájánové texty vznikly právě mezi těmito mnichy (ne tedy laiky). Těch bylo spíše velmi málo, zdržovali se v lesích a pokoušeli se dosáhnout svého cíle zejména s pomocí různých meditačních technik a asketických cvičení. Také charakter anonymních pradžňápáramitových textů, které začínají vznikat přibližně kolem roku 100 př. n. l. a jsou prvními mahájánovými texty, napovídá, že tyto texty nebyly určeny pro běžné vyznavače, nýbrž pro adepty značně pokročilé. Byly sepsány mnichy filosoficky vzdělanými, kteří se o *abhidharmu* zajímali a v této nauce a v jejích problémech se velmi dobře orientovali.

Shrneme-li výzkum ohledně vzniku mahájány, situace vypadá asi takto. Dříve se někteří badatelé domnívali, že mahájána vznikla jako laické hnutí na protest proti elitářství a zkosnatělé nauce mnichů nebo že její počátky pocházejí ze stúpového kultu. Podle jiného názoru vznikla mahájána ze školy mahásanghika v důsledku doktrinálního schizmatu. Na základě současného výzkumu však tyto názory už nejsou dále držitelné. Ukazuje se, že mahájána byla drobným klášterním hnutím, které ideově tvořili mniši z různých škol. Tento stav pravděpodobně trval přinejmenším až do 5. st. n. l. Poté se mahájána oddělila od hlavního proudu buddhismu už jako sa-

⁹⁸ Abhidharma (dosl. „vyšší nauka“): (1) soubor textů, které tvoří tzv. Koš vyšší nauky; (2) vlastní myšlenkový systém „vyšší nauky“ vyložený v Koši vyšší nauky a jejich komentářích. Abhidharma pochází přibližně z období od 3. st. př. n. l. do 1.–2. st. n. l. Abhidharma se pokusila o systematické uspořádání a vyložení buddhistických nauk, vedena snahou o maximálně přesné teoretické uchopení, vyjasnění a klasifikování toho, co přesně obsahuje (často implicitně) Buddhova nauka zachycená v jeho rozpravách (sútra). Texty abhidharmy jsou základem pro celou buddhistickou filosofii. Nejdůležitějším je Pokladnice vyšší nauky (Abhidharmakóša) od Vasubandhua (3.–4. st. n. l.).

mostatné hnutí. Jeden ze současných názorů říká, že úplné počátky mahájány je nutné hledat mezi asketickými mnichy pobývajícími v lesích nebo džunglích, kteří se pokoušeli o návrat ke „starému ideálu“ původního buddhismu. Jiný názor inklinuje ke spojení vzniku mahájány s rostoucím kulturním textem. I když konečné slovo o těchto záležitostech nebylo ještě řečeno, a také bez ohledu na to, která hypotéza bude nakonec uznána za pravdivou, v každém případě je nutné zdůraznit, že rozdíly mezi mahájánou a tzv. hinajánou nejsou tak velké, jak se všeobecně předpokládalo. Přestože se o vytváření mahájánových súter hovoří jako o „náboženské revoluci“ (MacQueen 1981: 303), přesto podle mě pořád platí slova Ruperta Gethina (1988: 5): „I když mahájána jistě kritizovala aspekty hlavního proudu buddhistického myšlení a praxe, mnohem více převzala tak, jak to bylo řečeno a uděláno, a pouze převedla.“

Původ, charakter a postavení mahájánových súter

Samotný Buddha nenapsal žádnou knihu ani žádné pojednání. Jeho veškerá výuka probíhala ve formě rozprav. Proto ihned po Buddhově smrti vznikla silná potřeba zachytit a fixovat Buddhovy rozpravy, neboli buddhistickou nauku (*dharma*), a stanovit řádová pravidla pro mnichy a mnišky (*vinaya*). Ustanovení *vinaji* bylo velmi důležité pro řádný chod komunity Buddhových následovníků (*sangha*). Proto se podle dobře doložené a všeobecně uznávané tradice tři měsíce po Buddhově smrti uskutečnil v severní Indii v Rádžagrze (pálijsky Rádžagaha) první buddhistický „koncil“ (dosl. „souzpěv“ [*saṅgīti*] neboli společná recitace textů). Tento koncil byl prvním pokusem ustanovit buddhistický kánon čili autoritativní „slovo Buddhovo“ (*buddhavacana*), jak si ho pamatovali jeho přímí žáci a posluchači. Buddhova nauka zde byla rozdělena na dvě části (dosl. „koše“ [*piṭaka*]), tj. *Koš súter* (sanskrtky *Sūtrapiṭaka*; pálijsky *Suttapiṭaka*), trest' jeho nauky, a *Koš řádových pravidel* (*Vinayapiṭaka*), tj. klášterní pravidla pro mnichy a mnišky. Je možné, jak uvádějí některé záznamy, že se zde objevil i třetí oddíl nazývaný *mátrká* (pálijsky *mātikā*, dosl. „matice“), jenž byl přehledem mnemotechnických pomůcek pro zapamatování si některých důležitých bodů Buddhovy nauky a který později mohl eventuálně vytvo-

řit základ pro koš poslední, tj. *Koš vyšší nauky (Abhidharmapiṭaka)*. Tyto koše později vytvořily tři koše Buddhovy nauky (sanskrtsky *Tripitaka*; pálijsky *Tipiṭaka*), tj. „buddhistický kánon“.

Zprávy o tomto koncilu říkají, že se ho zúčastnili pouze arhati, tedy ti, kteří dosáhli nejvyššího cíle buddhistické praxe, tj. nirvány. Zdůrazňují, že *dharm* neboli pravda o tom, jak se věci mají, kterou Buddha objevil, byla Buddhovým následovníkům předána v dokonalém a definitivním stavu.⁹⁹ Bohužel ale nevíme, v jaké míře byl na tomto koncilu kánon skutečně sestaven a definitivně uzavřen, neboť v théravádové verzi kánonu nacházíme i sůtry, které vznikly mnoho let po Buddhovi. Davidson (1990: 299) se domnívá, že zde možná byla kodifikována některá řádová pravidla pro mnichy, recitovány některé Buddhovy nauky a některé verše byly standardizovány, ale prý je vysoce nepravděpodobné, že by přímo na prvním koncilu vznikla nějaká formální sbírka doslovného rozlišování různých druhů Buddhova učení. Co se týče *Koše sůter*, MacQueen (1981: 315) uvádí, že ten byl velmi brzy pevně uzavřen a že po jeho definitivním ustanovení už byly změny v existujících sůtrách jen drobné a konzervativní a nových sůter bylo vytvořeno jen málo. K tomuto tvrzení došel na základě porovnávání dochovaných verzí *Koše sůter* různých buddhistických škol. Nicméně je akceptovaným faktem, že během staletí, které následovaly po Buddhově smrti, dále vznikaly některé buddhistické sůtry nebo texty, které byly rovněž přijaty jako slovo Buddhovo.

V tomto kontextu se v návaznosti na literaturu dřívější začíná přibližně kolem počátku našeho letopočtu objevovat nový typ buddhistické literatury, jenž navazuje a rozvíjí literaturu předešlou. Nové texty se odlišují od nauk ranějších buddhistických škol tím, že zdůrazňují jako klíčovou postavu a základní ideál buddhismu postavu bódhisattvy, budoucího buddhy, oproti předchozímu ideálu théravádového kánonu arhatovi. Toto rozrůstající se hnutí se začíná nazývat bódhisattvajánou („vozidlo bódhisattvů“), aby se odlišilo od hnutí přímých Buddhových žáků, které bylo nazváno šrávakajánou („vozidlo posluchačů“). Cílem stoupenců nového hnutí bylo stát

se plně a dokonale probuzeným buddhou (*samyaksaṃbuddha*) v kontrastu s cílem šrávakajány, arhatstvím, kdy se člověk „spokojí“ s odstraněním příčin vlastní strasti. Bódhisattvajána, jejíž stoupenci byli podle veškerých dokladů ve výrazné menšině, se postupem času deklaruje jako mahájána („velké vozidlo“) a tvrdí, že je početnějším, větším a nadřazenějším vozidlem, než tzv. hínajána („nižší vozidlo“) neboli šrávakajána.

Rané mahájánové texty jsou anonymní a v době svého vzniku nebyly spojovány s žádnými jmény nebo školami. Pravděpodobně je vytvořili a předávali tzv. *dharmabhánakové* (dosl. „hlasatelé nauky“), noví nadšení šířitelé mahájány. Dharmabhánakové plnili v mahájánových komunitách důležitý sociologický úkol, neboť získávali lidi, aby složili bódhisattvovský slib a připojili se k jejich komunitě. Dále tuto komunitu vedli, podporovali a organizovali její kultu, jichž bylo v rané mahájáně více. Dharmabhánakové byli například spojeni s kultem ostatků, s bódhisattvovským kultem, tj. uctíváním určitých nebeských bódhisattvů jako např. Avalókitéšvary, a kultem knih (MacQueen 1982).

Protože se nové sůtry jasně odlišovaly svým stylem i obsahem od celé předchozí buddhistické literatury, byly kritizovány a odmítány. Toto špatné přijetí vedlo některé stoupence mahájány k tvrzení, že jejich texty pocházejí přímo od historického Buddha Šákjamunioho či od jiných buddhů a jsou tedy autentickým buddhistickým učením. Nicméně podle raných buddhistických škol mahájánové sůtry „slovem Buddhovým“ nejsou, neboť jsou poetickým dílem básníků (*kavikṛtaṃ kāvyam*). Tento argument byl stoupenci mahájány tvrdě popírán a označován jako falešná a velmi nebezpečná slova buddhistického pokušitele Máry. Například v nejstarším mahájánovém textu *Aṣṭasahasrikāpraḍḍhāpāramitāsūtra (Rozprava o dokonalém poznání o osmi tisících verších)*, Tathágata před tímto pokoušením varuje a praví, že to, co se zde vyučuje, je vskutku nauka Buddha (*dharm*), tedy slovo Buddhovo.

Abychom lépe porozuměli sporu ohledně autenticity buddhistických textů, je důležité mít na paměti, že z hlediska nemahájánové buddhistické tradice je jednou ze základních podmínek pro přijetí určité nauky jako slova Buddhova jeho přítomnost na světě v čase, kdy je tato nauka hlášána. Pouze v tomto případě může být buddhistický text považován za slovo Buddhovo, tedy za plně autoritativní. Přesněji řečeno – i řeč, kterou nevy-

⁹⁹ Ohledně překladů hlavních částí těchto záznamů viz Przulski 1926–1928.

slovil sám Buddha – může být přijímána jako slovo Buddhovo, pokud spadá do jedné ze tří následujících kategorií (MacQueen 1981: 309):

- (1) Buddha vyslovil svůj souhlas s tím, co bylo při nějaké příležitosti řečeno, protože to bylo v souladu s tím, jak by to vyjádřil on sám.
- (2) Rozprava byla podána osobou, kterou Buddha osobně pověřil, aby hovořila v jeho zastoupení.
- (3) Rozprava byla podána některým z Buddhových předních žáků, kteří od něj dostali oprávnění šířit nauku (*dharmu*), neboť Buddha uznával jejich moudrost a schopnosti.

Pokud souhlasíme s těmito kritérii, tak je evidentní, že po smrti Buddha a jeho přímých žáků se buddhistický kánon musel teoreticky uzavřít. Jak ale uvádí Williams (1996: 29), jestliže by Buddha díky svému nesmírnému soucítění v nějakém kontaktu se světem po své smrti stále zůstával, pak by existovala možnost ustanovit nový, „mystický autorizovaný“ kánon písem. Jak dále uvidíme, někteří stoupenec mahájány začali používat právě tento argument, aby ospravedlnili vznik nového kanonického materiálu.

V této debatě používal „filosofičtější“ směr mahájány na svoji obranu rozsáhlou škálu různých argumentů. Například tvrdil, že všichni buddhové (ať už minulí, přítomní i budoucí včetně Buddha Šákjamuniho), dosáhli nebo dosáhnou svého probuzení díky stejnému druhu dokonalého poznání (*prajñāpāramitā*). Dokonalé poznání neboli vzhled do povahy věcí, tj. do jejich prázdnoty (*sūnyatā*), mohlo tedy sloužit k objasnění Buddhovy vlastní nauky. Tento žánr mahájánových sůter totiž začíná úplně stejně jako sůtry autorizovaného pálijského kánonu, tj. frází „tako jsem slyšel“, následován názvem místa rozpravy. Nicméně z toho, co z historického a literárně kritického hlediska o mahájánových textech víme, je zcela evidentní, že nemůžeme přijmout názor, že mahájánové sůtry jsou skutečným slovem Gautamy Buddha. Protože se však už na prvním koncilu objevily problémy a neshody týkající se detailů Buddhovy nauky, je podle Williamse (1996: 29) možné, že některé mahájánové sůtry či mahájánová tradice jako celek mohou obsahovat prvky tradice datující se až zpět k historickému Buddhovi, které mohly být při formulování pálijského kánonu bagatelizovány nebo vypuštěny. Například můžeme mluvit o tzv. „protomadhjame“, neboť

v *Suttanipátasuttě*, která patří mezi nejranější pálijské sůtry, se objevují nauky blízké madhjamace, jedné ze dvou hlavních filosofických škol mahájány (Gomez 1976). Podobnou myšlenkovou linii následuje i J. Pettit (1999: 46), podle něhož nelze posoudit, zda filosofické a etické aspekty mahájánových pradžňápáramitových sůter představovaly, nebo nepředstavovaly platné Buddhovy nauky. Není dokonce možné vyloučit ani možnost, že pradžňápáramitové sůtry, stejně jako sůtry pálijského kánonu, byly složeny alespoň zčásti z ústních tradic, neboť jejich nejdůležitější pojem prázdnota (pálijsky *suññatā*) se vyskytuje už v pálijském kánonu.

Důkazem autenticity mahájánových textů je pro následovníky „teističtějšího“ směru mahájány argument, že tyto nauky pocházejí z přímých vizí a snů meditujících (Williams 1996: 30). Meditující osoba je po určité době schopna spatřit ve vizi nebo ve snu určitého konkrétního buddhu, hovořit s ním a naslouchat jeho naukám.¹⁰⁰ Tento argument je ovšem založen na víře, že buddhové (včetně Buddha Šákjamuniho) jsou stále naživu a že díky svému nesmírnému soucítění pokračují v pomoci svým oddaným stoupenecům ze svých čistých zemích, ve kterých pobývají. Buddha nebo buddhové jsou proto stále plně přítomni a své věrné oddané nikdy neopouštějí. Tento názor se vyskytuje už v raných mahájánových sůtrách, ale zejména je zdůrazněn ve slavné *Lotosové sůtre*.

Když postupem času nové hnutí získávalo stále větší popularitu, rozpory mezi ním a „hínajánou“ se začínaly přiošťovat, zejména mezi 4.–6. st. n. l.¹⁰¹ Stoupenec mahájány správně pochopili, že obhajoba autenticity mahájány jako „slova Buddha“ je velmi důležitá. Proto se tohoto úkolu

¹⁰⁰ Například Pratjupannabuddhasanmukhāvasthitasamādhisūtra (Sútra o soustředění toho, jenž stojí tvář v tvář přítomným buddhům, zkráceně Pratjupannasūtra) se zabývá meditačními soustředěními, ve kterých se meditující upamatovává na buddhy (buddhānusrť), a vizualizuje si zejména buddhu Amitábhhu v jeho čisté zemi, jak je obklopen bódhisattvy a hlásá nauku. Ten, kdo provádí tyto meditace, je schopen vidět ve vizi nebo ve snu buddhu Amitábhhu, naslouchat buddhistické nauce (dharma) a dokonce Amitábhovi klást otázky. Po vynoření z meditace je bódhisattva schopen nauky, které slyšel a zapamatoval si, vysvětlovat druhým (Harrison 1978).

¹⁰¹ To by odpovídalo Schopenovu (1979: 15) tvrzení, podle něhož se mahájána nevynořila jako oddělená a nezávislá skupina dříve než ve 4. st. n. l.

ujali její nejlepší myslitelé. Například důležitý mahájánový spis *Mahájanasútrálanakāra* (*Ozdoba mahájánových sůter*) (kap. 1.7), který se připisuje jednomu z nejvýznamnějších buddhistických filosofů Asangovi (310–390? n. l.), uvádí dokonce osm argumentů, proč má být mahájána akceptována jako slovo Buddhovo. Jedním z nich je tvrzení, že pěstování mahájány se stává protijedem vůči různým nečistotám mysli (*kleśa*), neboť mahájána tvoří dokonalou základnu pro dosažení nekonceptuálního poznání (*sarvanirvikalpajñāna*). Proto musí být mahájána slovem Buddhovým, protože pouze ono může sloužit jako správný protijed. Jiný argument říká, že nikdo nemůže dokázat pomocí doslovného významu slov, že mahájána není slovo Buddhovo. Například by mohl někdo tvrdit, že Buddha hlásal, že složky (*skandha*), z nichž se skládá osobnost, existují. Pokud by se tento výrok bral doslova, tak pradžňápáramity samozřejmě „slovem Buddhovým“ být nemohou, protože vyhlásují, že složky neexistují, protože jsou prázdné.¹⁰² Tyto nesprávné názory vznikají z nesprávného myšlení a z předpokladů kvůli tomu, že mahájánové sůtry nejsou studovány s učenými mistry (Davidson 1990: 309–310). Tyto a podobné argumenty tedy používají pozdější autoři jako výchozí bod při obhajování mahájány.

¹⁰² Tento problém souvisí s buddhistickým pojetím dvou pravd (*satya*) neboli úrovní skutečnosti či poznání, které je mimořádně významné zejména v mahájánovém buddhismu. Nicméně nauka o existenci dvou pravd, se objevuje určitě implicitně, ne-li explicitně, už u samotného Buddha. Velmi stručně řečeno, podle buddhismu existuje rozdíl mezi tím, jak se nám věci jeví, tzv. konvenční pravda (*saṃvṛtisatya*) a tím, jak se ve skutečnosti mají, tzv. nejvyšší pravda (*paramārthasatya*). Pálijské komentáře říkají, že když Buddha mluví o věcech, osobách, bozích apod., jeho slova mají nepřímý význam, neboť na úrovni nejvyšší pravdy (*paramārtha*) žádné věci, osoby či bozi neexistují. Proto se nemá těmto věcem chybně přisuzovat význam definitivní, z něhož by šlo vyvodit, že je Buddha považoval za stálé a metafyzicky platné. Pokud ale Buddha například říká, že složky (*skandha*) jsou nestálé, strastné a ne-Já, tak jeho slova mají význam definitivní, tj. jsou nejvyšší pravdou. Komentáře říkají, že konvenční nauku hlásal Buddha těm, kteří jsou schopni jí naslouchat, proniknout do jejího významu a odstranit nevědomost. Těm, kteří jsou schopni naslouchat nejvyššímu učení, proniknout do jeho významu a odstranit nevědomost, hlásal nauku nejvyšší. Mezi těmito dvěma druhy nauk však žádný rozdíl není, neboť obě vedou ke stejnému poznání; jsou to jen dvě rozdílné cesty vedoucí ke stejnému cíli. Je to jako by jednou Buddha mluvil tamilsky, a jednou jazykem Ándhry (pokud by je oba znal), a přitom říkal stejné věci. Excelentní výklad o dvou pravdách podává Jayatilleke 1963: 361–368.

Kromě slov Buddha je pro vytváření raných buddhistických sůter výjimečně důležitý pojem *pratibhāna* (pálijsky *paṭibhāna*), neboli kreativní, spontánní či inspirovaná řeč.¹⁰³ Je to schopnost mluvit okamžitě a spontánně, která vychází z určitého vhledu, intuice nebo velmi jasně myslí. Tato „inspirovaná řeč“ může za určitých okolností sloužit jako základ sůtry, musí ji však odsouhlasit Buddha. V pálijském kánonu je taková inspirovaná řeč podřízena slovu Buddha a je autoritativní pouze tehdy, když byla uznána jako slovo Buddhovo (Davidson 1990: 310–315). Raná mahájána však vztah mezi inspirovanou řečí a slovem Buddhovým pojímá úplně novým způsobem. Tvrdí, že slovo Buddhovo je zpřístupněno mahájánové komunitě právě pomocí inspirované řeči, kterou pronáší inspirovaný hlasatel nauky (*dharmabhāṇaka*). MacQueen (1982: 58) velmi výstižně charakterizuje *dharmabhāṇaku* jako inspirovaného mluvčího, šířitele *dharmy*, jenž dosáhl vhledu do prázdnoty všech jevů a který dokáže mluvit při každé příležitosti naprosto svobodně a plynule, čímž odhaluje pravou povahu světa ostatním. Tímto způsobem učí ostatní, jak uskutečňovat bódhisattvovské poslání.

Mahájánová *Adhjáśajasančódanasútra*, která je velmi známá díky výroku „cokoli je dobře řečeno, všechno to je slovo Buddhovo“,¹⁰⁴ spadá do této kategorie textů. Obsah tohoto prohlášení cituje také Šántidéva v první kapitole *Śikšásamuččaji*. Buddha zde praví Maitréjovi, že inspirovaná řeč (*pratibhāṇa*) může být považována za „slovo Buddhovo“, splňuje-li tato čtyři kritéria:

- (1) Je obdařena (*upasaṃhita*) pravdou (*satya*), ne nepravdou (*asatya*).
- (2) Je obdařena Buddhovou naukou (*dharma*), a ne jejím opakem (*adharmā*).
- (3) Přináší vzdání se nečistot mysli (utišení vášní) (*kleśa*), ne jejich růst.
- (4) Ukazuje chvályhodné kvality vysvobození (*nirvāna*), ne koloběhu znovuzrozdování (*saṃsāra*).

¹⁰³ Slovo *pratibhāna* vzniklo ze slovesného kořene *prati+bhā-*, *pratibhāti*, „zářit“, „objevit se v mysli“, „stát se jasným“, „inspirovat se“ apod. Osoba, která tuto řeč pronáší, je *dharmabhāṇaka* (viz výše).

¹⁰⁴ Tento výrok se vyskytuje už v pálijské *Uttaravipattisuttě* (*Anguttaranikájā* 4.143), kde ho pronáší mnich Uttara. V kontextu této suty se tím ale podle MacQueena (1981: 314) myslí všechny dobré věci v tradici pocházející od Buddha neboli slova mající velkou hodnotu na cestě k probuzení.

Jestliže „inspirovaná řeč“ splňuje tato čtyři kritéria, pak „cokoli je dobře řečeno (*subhāṣita*), ó Maitréjo, to je řečeno Buddhou (*buddhabhāṣita*)“.

Tato konkrétní kritéria pro uznání autority mahájánových textů implicitně neodporují nemahájánovému buddhistickému chápání Buddhovy nauky a cesty k probuzení. Ve skutečnosti mahájánový buddhismus z raných forem buddhismu vyšel a jednoduše rozvíjel to, co bylo před ním. Nicméně je zde jasný posun ve významu a chápání raných buddhistických idejí a nauk vyjádřených konkrétními a realistickými příklady v pálijském kánonu. Mahájána totiž uznává důležitost vizí (jakkoli je v některých aspektech velmi filosofická) a zaměřuje se na smysl a pravdivost Buddhových nauk. Dělá to bez ohledu na to, jestli danou věc vyjádřil někdo jiný než historický Buddha. Tím ponechává větší prostor inspiraci a imaginaci.

Problematiku týkající se autenticity a charakteru mahájánových textů charakterizuje Williams (1996: 32) velmi pregnantně takto: „Mahájána vyzvedla Buddhovo tvrzení, že po jeho smrti má jeho následovníky vést Buddhova nauka (*dharma*). Kladla důraz na to, že Buddha popsal *dharma* jako vše, co vede k probuzení, tedy jako to, co je duchovně nápomocné. Duchovně nápomocné se bude podstatně lišit v závislosti na osobě, místu a době. Protože se osoby, místo a doba mění, tak se inovace stávají nevyhnutelnými. Jediný problém spočívá v ospravedlnění této inovace. Jestliže v tomto ohledu argumentují nemahájánové tradice proti mahájáně, že není slovem Buddhovým, pak je to nepochopení podstaty věci. Důležitost historického Buddhy upadla za prvé na úkor principů, které artikuloval a určil jako vodítka po své smrti, a za druhé na úkor vzrůstající důležitosti buddhy, který setrvává na úrovni, která byla jiná a duchovně jemnější než ten svět, ve kterém pobýval náš Buddha Šákjamuni jako historická postava v dějinách lidstva.“

Bódhisattva

Bódhisattva (pálijsky bódhisatta) neboli budoucí buddha je klíčovou postavou mahájánového buddhismu. Je to bytost, která ze soucítění s trpícími bytostmi složila slib, že dosáhne buddhovství (ať bude cesta k němu trvat

jakkoli dlouho), aby mohla osvobodovat všechny cítící bytosti ze strastné existence v koloběhu znovuzrozdání (*saṃsāra*). Cílem bódhisattvova snažení je dosažení probuzení (*bodhi*) a prospěch bytostí. O tyto dva cíle usiluje rozvíjením dokonalého poznání (*prajñā*) a soucítění (*karuṇā*).

Postava bódhisattvy se však v buddhistické literatuře nezačíná objevovat až v mahájáně. Nachází se už v pálijském kánonu, kde je do Buddhových úst vložen výrok, že před svým probuzením byl ještě bódhisattvou. Na jiném místě si Buddha vzpomíná na svůj pobyt v nebi nazývaném Tuṣita (dosl. „Radostné“), kde jako bódhisattva pobýval těsně před tím, než se zrodil jako lidská bytost, která se pak stala Buddhou neboli Probuzeným. Postava bódhisattvy se objevila rovněž v *džátakách*, které vyprávěly o minulých zrozeních Buddhy a v lidovém buddhismu hrály velmi důležitou úlohu.

Podle tradičního pohledu arhat, ideál raného buddhismu, opouští po dosažení nirvány strastný koloběh znovuzrozdání. Mahájánová tradice proto tvrdí, že stát se arhatem je cíl nižší, protože arhat se soustřeďuje zejména na své vlastní vysvobození od utrpení a znovuzrozdání, zatímco bódhisattva putuje v koloběhu znovuzrozdání bezpočetné věky a zdokonaluje si svoje duchovní kvality; zároveň pracuje pro blaho všech cítících bytostí a eventuálně se stává plně probuzeným buddhou. Mahájána však cestu a cíl arhatů nezavrhuje, neboť to podle buddhistického učence a misionáře v Tibetu Atíši (982–1054) vidí takto: na začátku cestu jsme v prvé řadě většinou nevyhnutelně motivováni přáním zbavit se individuálního utrpení. Teprve postupně začínáme opravdu chápat, že utrpení (*duḥkha*) je něčím, co sdílíme společně s ostatními. Když si to uvědomíme, jsme pohnuti soucítěním a touhou pomáhat ostatním. Tím se mění naše motivace a směřování naší původní cesty a vydáváme se na mahájánovou cestu, tj. cestu bódhisattvů (Williams 2000: 101–102).

Po složení slibu začíná bódhisattva svoji cestu tzv. vznikem probuzené mysli (*bodhicitta*). Ve vlastní mysli/srdci se snaží o vyvolání a ustanovení pravé touhy stát se buddhou, neboť si plně uvědomuje utrpení ostatních bytostí a soucítí s nimi. Hluboce si přeje chovat se laskavě ke všem bytostem bez výjimky. Šántidéva v *Bódhičarjávátáře* 8.94 říká:

Proto bych měl odstraňovat strast druhých, vždyť je stejná jako má vlastní. Měl bych být stále prospěšný druhým, vždyť jsou bytostmi stejně jako já.

Jelikož probuzení nemůže být dosaženo bez praxe, bódhisattva musí pěstovat a zdokonalovat různé kvality a prostředky, které jsou důležité pro jeho cestu a pomoc ostatním bytostem. K nim patří zejména šestice tzv. dokonalostí (*pāramitā*): dokonalá dobročinnost, dokonalá ctnost, dokonalá trpělivost, dokonalé úsilí, dokonalé pohroužení a dokonalé poznání (*prajñā*), které se soucítěním patří podle mahájány mezi hlavní atributy bódhisattvů.

V mnoha knihách se dočteme, že bódhisattva odkládá vstup do *nirvány* nebo se od ní dokonce odvrací, aby mohl pomoci ostatním bytostem k dosažení tohoto konečného vysvobození. Kdyby však musely všechny bytosti dosáhnout *nirvány* dříve než konkrétní bódhisattva, pak by musel existovat pouze jeden bódhisattva. V opačném případě bychom viděli absurdní divadlo mnoha bódhisattvů, jak nahánějí ostatní bytosti včetně ostatních bódhisattvů do *nirvány*, aby tak mohli splnit svůj slib! Podle mahájány je navíc počet bytostí nekonečný, což by znamenalo, že žádný bódhisattva by nikdy nemohl dosáhnout probuzení. Bódhisattva samozřejmě o *nirvánu* usiluje, ale je to jiný typ *nirvány* než je tomu u arhatů (Williams 1996: 52–54).

Bódhisattva se snaží dosáhnout tzv. „neulpívavé či nezakotvené *nirvány*“ (*apratiṣṭhitanirvāna*). Tato *nirvána* je nezakotvená, protože při jejím dosažení bódhisattva, který se stal buddhou, neodešel ani do *nirvány*, ani není uvězněn v *sansáře*, v koloběhu znovuzrozování. Není podroben ani nekontrolovanému utrpení v *sansáře*, ani utišujícímu stavu *nirvány*, který by ho zanechal bezmocného při jeho snaze lidem v *sansáře* pomáhat. Buddhovství je tedy dosažení stavu vysvobození bez toho, aby buddha pobýval mimo svět. Je samozřejmé, že v tomto konceptu (paradox nepodmíněného buddhovství oproti aktivní účasti v podmíněném světě) jsou logické rozpory, které však mohou být podle jógáčáry vyřešeny osobním prozřením a po dosažení buddhovství všechny paradoxy jednoduše zmizí.

Bibliografie

- Bureau, Andre (1955). *Les Sectes bouddhiques du petit véhicule*. Saigon: École Française d'Extrême-Orient.
- Bechert, Hans (1973–76). “Notes on the Formation of Buddhist Sects and the Origins of Mahāyāna.” In *German Scholars in India*. The Cultural Department of the Embassy of the Federal Republic of Germany, ed., New Delhi – Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 6–18.
- Bechert, Hans (1982). “The importance of Aśoka’s schizm edict.” In L. A. Hercus et al. *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday*. Canberra: Faculty of Asian Studies, 61–68.
- Cousins, Lance (1991). “The ‘Five Points’ and the Origins of the Buddhist Schools.” *The Buddhist Forum* 2: 79–119.
- Davidson, Ronald (1990). “An Introduction to the Standards of Scriptural Authenticity in Indian Buddhism.” In R. E. Buswell, Jr., ed., *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 291–325.
- Gethin, Rupert (1998). *The Foundations of Buddhism*. Oxford – NY: Oxford University Press.
- Gombrich, Richard (1990). “How the Mahāyāna Began.” In T. Skorupski, ed., *The Buddhist Forum: Volume 1*. London: SOAS, University of London, 21–30.
- Gomez, Louis (1976). “Proto Mādhyamika in the Pāli Canon.” *Philosophy East and West* 26.2: 137–165.
- Gomez, Louis (1996). *Land of Bliss. The Paradise of the Buddha of Measureless Light*. Honolulu: University of Hawai’i Press.
- Harrison, Paul (1978). “Buddhānusmṛti in the Pratyutpanna-buddha-saṃmukhāvasthita-samādhi-sūtra.” *Journal of Indian Philosophy* 6: 35–57.
- Harrison, Paul (1982). “Sanskrit Fragments of a Lokottarāvādin Tradition.” In Luise Anna Hercus et al., eds., *Indological and Buddhist Studies: Volume in Honour of Professor J.W. de Jong on his Sixtieth Birthday*, 211–34.
- Harrison, Paul (1987). “Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-image and Identity among the Followers of the Early Mahāyāna.” *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10.1: 67–89.

- Harrison, Paul (1995). "Searching for the Origins of the Mahāyāna: What are We Looking for?" *Eastern Buddhist* 28.1: 48–69.
- Hirakawa, Akira (1963). "The Rise of Mahāyāna Buddhism And Its Relationship to the Worship of Stupas." In *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* (The Oriental Library) No. 22, Tokyo: Toyo Bunko, 57–106.
- Hirakawa, Akira (1987). □ "Stupa Worship." In *The Encyclopedia of Religion*, vol. 14. Mircea Eliade, ed., New York: Macmillan, 93.
- Hirakawa, Akira (1993). *A History of Indian Buddhism from Śākyamuni to Early Mahāyāna*. trans. and ed. by P. Groner. 1st Indian ed. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Jayatilleke, Kulatissa Nanda (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Lamotte, Étienne (1970). *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*. Tome 3, réimpr. Louvain: Université de Louvain, Institut Orientaliste.
- Lamotte, Étienne (1984). "Mahāyāna Buddhism." In Hans Bechert and Richard Gombrich, eds., *The World of Buddhism*. London: Thames and Hudson, 90–93.
- Lamotte, Étienne (1988). *History of Indian Buddhism: from the Origins to the Śaka Era*. Trans. from the French by S. Webb-Boin. Louvain: Université Catholique de Louvain.
- MacQueen, Graeme (1981). "Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism I." *Religion* 11: 303–19.
- MacQueen, Graeme (1982). "Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism II." *Religion* 12: 49–65.
- Nattier, Jan and Charles Prebish (1976). "Mahāsāṃghika Origins." *History of Religions* 16: 237–272.
- Nattier, Jan (2003). *A Few Good Men. The Bodhisattva Path according to The Inquiry of Ugra (Ugraparipṛcchā)*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Pettit, John (1999). *Mipham's Beacon of Certainty*, Boston: Wisdom Publications.
- Przyluski, Jean (1926–1928). *Le Concile de Rājagṛha*. Paris: Paul Geuthner.
- Ray, Reginald (1994). *Buddhist Saints in India. A Study in Buddhist Values and Orientations*. Oxford – NY: Oxford University Press.

- Rozehnal, Miroslav, překl. (1995). *Mahāparinibbānasutta*. Buddhovy rozpravy sv. 4. Praha: DharmaGaia a Sdružení přátel Indie.
- Schopen, Gregory (1975). "The Phrase ,sa pṛthivīpradeśaś caityabhūto bhavet' in the Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in Mahāyāna." *Indo-Iranian Journal* 17: 147–81.
- Schopen, Gregory (1977). "Sukhāvātī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna sūtra Literature." *Indo-Iranian Journal* 19: 177–210.
- Schopen, Gregory (1979). "Mahāyāna in Indian Inscriptions." *Indo-Iranian Journal* 21: 1–19.
- Schopen, Gregory (1985). "Two Problems in the History of Indian Buddhism: The Layman/Monk Distinction and the Doctrines of the Transference of Merit." *Studien zur Indologie und Iranistik* 10: 9–47.
- Schopen, Gregory (1987). "The Inscription on the Kuṣān Image of Amitābha and the Character of the Early Mahāyāna in India." *The Journal of the International Association of Buddhist Studies* 10: 99–137.
- Schopen, Gregory (1997). *Bones, Stones and Buddhist Monks*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Schopen, Gregory (1997a). "Monks and the Relic Cult in the *Mahāparinibbāna-sutta*." In Schopen 1997: 99–113.
- Schopen, Gregory (1997b). "Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism." In Schopen 1997: 1–22.
- Schopen, Gregory (1999). "The Bones of Buddha and the Business of a Monk: Conservative Monastic Values in an Early Mahāyāna Polemical Tract." *Journal of Indian Philosophy* 27: 279–324.
- Schopen, Gregory (2004). "Mahāyāna Buddhism." In Robert E. Buswell, Jr., ed., *Encyclopedia of Buddhism*. 2 vols. New York: Macmillan Reference USA, 492–497.
- Vetter, Tilmann (1994). "On the Origin of Mahāyāna Buddhism and the Subsequent Introduction of Prajñāpāramitā." *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 48.4: 1241–1281.
- Williams, Paul (1996). *Mahāyāna Buddhism*. Reprint. London – NY: Routledge.
- Williams, Paul with Anthony Tribe (2000). *Buddhist Thought. A Complete Introduction to the Indian Buddhism*. London – NY: Routledge.

(5) Studie k Diamantové sútře

Jiří Holba

Název a stav textu¹

Když byly kolem roku 1900 v severozápadní Číně odkryty slavné buddhistické jeskyně Mogaoku v Dunhuangu, důležité zastávce na Hedvábné stezce, nikdo netušil, jaký poklad pro studium buddhismu bude v těchto jeskyních ukryt. Bylo zde nalezeno kolem patnácti tisíc buddhistických rukopisů, které byly pečlivě popsány a zabaleny. Mezi těmito vzácnými texty byla i z dřevěných matric vytištěná kopie *Vadžraččhédikápradžňápáramitásútry* neboli *Diamantové sútry*, jak ji podle zkráceného čínského názvu (*Jin'gangjing*) začal nazývat Max Müller. V kolofónu této sútry se uvádí, že byla zhotovena 11. května roku 868 n. l. To znamená, že tento xylografický výtisk *Diamantové sútry* je vůbec nejstarší tištěnou knihou na světě. Název *Vadžraččhédikápradžňápáramitásútra* je potvrzen kolofóny několika rukopisů od roku 500 n. l., dále v překladu do tibetštiny, citáty v Šántidévově *Šikšásamuččaji*² a dalších spisech. Podle počtu šlóků je tato sútra známa také jako *Trišatikápradžňápáramitásútra* (*Sútra o dokonalém poznání o 300 šlócích*).

Co se týče názvu *Diamantová sútra*, tak podle Conzeho není pravděpodobné, aby buddhisté chápali termín *vadžra* (tib. *dordže*) jako označení pro diamant. Tento termín prý spíše označuje neodolatelnou sílu vztahující se k mytickému blesku, jak je také hojně znám z buddhistických textů včetně pradžňápáramitových sútér. Kompletní název této sútry tedy podle Conzeho (1974: 7–8) znamená: *Dokonalá moudrost, která krájí jako blesk* nebo (méně pravděpodobně) *Dokonalá moudrost, jež je schopná rozkrojit i blesk*. Metafora sekání, polcení či krájení, která se často objevuje v bud-

¹ Základní údaje v této kapitole pocházejí z Conze 1957: 1–9.

² *Šikšásamuččaja* 171 (8. kap.), 252 (16. kap.).

dhistických textech, značí rozseknutí a odstranění poskvrnění, mraků nevědomosti, iluzí nebo pýchy.³ Představa krájení či polcení se rovněž objevuje v ikonografické podobě *Pradžňápáramity*, která je identifikována s mečem poznání, jenž nebeský bódhisattva Maňdžuší drží v pravé ruce nad hlavou, a jímž poltí pouta nevědomosti a odstraňuje její temnotu.⁴ V levé ruce drží Maňdžuší dva lotosové květy, na nichž je umístěna kniha. Touto knihou je pradžňápáramitová sútra a má to být *Aštasahasriká* (*Osmitisícovka*).⁵

Sanskrtský text *Vadžraččhédiky* neobsahuje rozdělení do oddílů či kapitol. Byl to Müller, který rozdělil text do třiceti dvou oddílů tak, jak se nacházejí v čínském překladu Kumarádživově (384–417 n. l.).⁶ Toto rozdělení, které je nyní obecně přijímáno, bylo včleněno do Kumarádživova překladu čínským císařem Wudim, prvním vládcem dynastie Liang. Müllerovo vydání (1881: 19–46) je založeno na třech dokumentech, které pocházejí z poměrně pozdní doby.⁷ Jedná se o (1) rukopis z Japonska, který obsahuje sanskrtský text, jeho čínský přepis a čínské doslovné vydání textu; (2) text, který obsahuje sanskrtskou verzi, tibetský přepis spolu s tibetským překladem (tento text byl ale pravděpodobně vytištěn v Číně); (3) tištěný text z Pekingu. Uvedené texty jsou v podstatě stejné včetně nadbytečných opakování. Müller se při rekonstrukci tohoto textu řídil především čínskými a tibetskými autoritami a čínskými překlady, i když občas dával přednost japonskému rukopisu.

³ Srv. hromoklín (symbol blesku) coby mocnou zbraň bájněho boha starověké Indie Indry. V buddhistickém kontextu však slovo *vadžra* neoznačuje zbraň, ale symbol něčeho nezníčitelného, pevného, trvanlivého a silného. V tantrickém buddhismu termín *vadžra* označuje sílu a nezníčitelnost probuzení (*bodhi*) a hraje hlavní symbolickou úlohu v některých jeho textech.

⁴ P. Williams soudí, že to je možná odkaz na *Sustimatipariprčhásútru*, kde se praví, že Maňdžuší pozvedl meč a učinil náhlý výpad na Buddhu, aby ho zabil a tím pomohl těm bódhisattvům, které jejich minulé přestupky pozdržely na duchovní cestě (Williams 2000: 270–271).

⁵ Pradžňápáramitové sútry uvádím v jejich zkráceném názvu, tedy *Vadžraččhédiká*, *Aštasahasriká* atd., nikoliv *Aštasahasrikápradžňápáramitásútra* apod.

⁶ *Jin'gang banruoboluomi jing* (Taisho 235, vol. 8, s. 748–752). Conze (1957: 16) uvádí, že Kumarádživův čínský překlad byl pořízen roku 402 n. l.

⁷ Müller 1881: 15–17.

Dále zůstaly zachovány dva staré sanskrtské rukopisy, z nichž jeden pochází z východního Turkestánu přibližně z roku 500 n. l. Tento rukopis, který vydal Pargiter (1916: 176–195), je bohužel nekompletní a mnoho slov je nečitelných. Chybí tři pasáže, a to foliant 1 (tj. začátek sútry do středu § 2), folianty 3–5 (tj. text od středu § 4 do § 10) a foliant 12 (tj. § 16c–17d). Rukopis se liší od vydání M. Müllera hlavně vynecháváním stereotypních frází a nadbytečných opakování a drobnými rozdíly v pravopise.

Velmi cenným raným zdrojem je gilgitský rukopis pocházející z 5.–6. st. n. l. Dochovaný rukopis pokrývá § 13d–14e a § 15b–32b (z dvanácti foliantů zůstalo zachováno sedm, tedy folianty 5 a 7–12). Je v něm velmi málo chyb, které jsou buď pravopisné, nebo vznikly přehlédnutím. Text vynechává zbytečná opakování ještě více než rukopis vydaný Pargiterem a je pravděpodobně mladší. Přestože byl gilgitský rukopis vydán už dvakrát (Dutt a Chakravarti), rozhodl se G. Schopen k dalšímu vydání textu, tentokrát ale v přepisu do latinky (Schopen 1989: 91–139). Jedním z důvodů bylo to, že obě předcházející vydání tohoto velmi důležitého textu jsou plná chyb a zkromolenin. Schopen uvádí všechny chyby předcházejících vydání ve svých poznámkách. Nepouští se ale do žádných úprav nebo „oprav“ a neuvádí ani žádné domněnky apod. Text je zachován – bez jakýchkoli gramatických nebo syntaktických poznámek – téměř úplně stejně, jak se objevuje v rukopisu, a je doplněn anglickým překladem. Schopen (1989: 95–96) říká, že gilgitský text *Vadžraččhédiky* je krásným příkladem toho, jak doopravdy vypadaly pradžňápáramitové texty v 6. nebo v 7. st. n. l. Tento text měl podle něj pozoruhodný význam pro historii „stylu“ literatury tohoto druhu, stejně jako pro historii jazyka, jak byl skutečně zapisován. To se týká zejména syntaxe, používání slovních složenin a jejich tvarů.

I když je Conzeho vydání *Vadžraččhédiky* (Conze 1974) obecně považováno za standardní, podle Schopena (1989: 96) je z textově kritického hlediska problematické a někdy i chybné, neboť obsahuje texty evidentně rozdílných vydání a dosti odlišných dat. Ačkoliv Conze uvádí, že jeho vydání je v podstatě stejné jako M. Müllera (které je pro něj základním textem), přesto vynechává celou pasáž na konci § 17c a začátku § 17d, která se ve vydání M. Müllera vyskytuje. Tato pasáž není uvedena v Kumáradživově překladu, v tibetském textu, v gilgitském rukopisu, ani ve vydání Pargitera. Conze (1974: 6, 48) na základě toho usuzuje, že tato pasáž (§ 17c–d) je pozdějším

dotatkem, jenž se prý vloudil do textu po roce 800 n. l. Navíc je prý z hlediska nauky pochybná, protože je v rozporu s celou buddhistickou tradicí.⁸ Podle Schopenovy (1989: 96–97) naprosto oprávněné kritiky je to dosti podivná a svévolná práce s textem, neboť při tomto způsobu práce by Conze musel vyloučit ze svého vydání některé pasáže, které se nevyskytují ani v jednom z těchto čtyř zdrojů a které přesto zahrnul do svého vydání. Conze navíc ve svém vydání kopíruje chyby z gilgitského vydání, které udělal Chakravarti.

Chotanská verze *Diamantové sútry* (Konow 1916), která mimochodem hrála důležitou úlohu při rozluštění chotanštiny, pochází pravděpodobně z doby mezi 8.–9. st. n. l. Je mnohem kratší než sanskrtský text, vynechány jsou některé paragrafy (§ 13c, § 15b, § 16c, většina § 17d, § 18b–25, § 27, § 28, § 30a a § 30b (kromě posledních tří vět). Paragrafy 6 a 7 vykazují určité odchylky od sanskrtského textu a zdá se, že § 9 a § 32a jsou komentáře přidané do textu. Conze (1978: 59–60) uvádí, že uvedené texty se od sebe odlišují pouze v drobných detailech a téměř nikdy nemají vliv na smysl. Text, který máme před sebou, je podle něj ve všech podstatných rysech stejný jako text, ke kterému Asanga a Vasubandhu napsali své komentáře ve 4. st. n. l. Na základě upozornění E. J. Thomase nevylučuje Conze (1974: 6) možnost, že původní text *Diamantové sútry* mohl pravděpodobně končit § 13a. To se ale nezdá být příliš pravděpodobné, neboť gilgitský rukopis, jenž pochází z 6.–7. st. n. l., obsahuje § 13c–32. A právě tento gilgitský rukopis je v současné době pokládán badateli za jednu z nejstarších verzí *Diamantové sútry*.

Diamantová sútra a pradžňápáramitové texty

Diamantová sútra je jedním z nejznámějších spisů mahájánového buddhismu a o její nesmírné popularitě v zemích Asie svědčí velké množství ko-

⁸ Vynechaná pasáž zní následovně: [17c] ...*tathāgata iti subhūte / anutpāda dharmatāyā etad adhivacanam / tathāgata iti subhūte / dharmacchedasyaitad adhivacanam / tathāgata iti subhūte / atyantānutpannasyaitad adhivacanam / [17d] tat kasya hetoḥ / eṣa subhūte 'nutpādo yah paramārthaḥ... / Srv. Müller 1881: 37.*

mentářů, podkomentářů a překladů do dalších jazyků, například do chotantštiny, sogštiny, ujgurštiny, mandžuštiny, kalmyčtiny atd. V minulosti byla *Diamantová sůtra* překládána, ústně tradována a recitována zejména v Tibetu, v Mongolsku, v Číně a v Japonsku. Patří do velmi rozsáhlého korpusu tzv. pradžňápáramitového písemnictví neboli textů o dokonalém poznání (*prajñāpāramitā*), které se začaly vytvářet v Indii přibližně 100 let před Kristem a jejichž vývoj trval více než tisíc let.

Pradžňápáramitové texty včetně *Diamantové sůtry* nejsou systematickými filosofickými nebo doktrinárními pojednáními, i když filosofické myšlenky už obsahují a jsou tak právem zařazovány do buddhistické filosofie, protože vytvářejí filosofickou základnu pro pozdější buddhistickou filosofii, zejména pro školu madhjamaka („škola středu“), kterou založil jeden z nejslavnějších buddhistických filosofů Nágárdžuna (asi 2. st. n. l.).

Jak upozorňuje Peregrin (1992: 73), velmi zajímavá zmínka o *Diamantové sůtre* se objevila v knize Hao Wanga *Beyond Analytical Philosophy* (1988), v níž její autor upozorňuje na velmi zajímavou shodu mezi *Diamantovou sůtrou* a Wittgensteinovou výzvou chápat jeho *Tractatus logico-philosophicus* nikoli jako soustavu tvrzení, nýbrž pouze jako metodu, která má vést ke správnému pochopení a poté být překonána. Ten, kdo Wittgensteinovi rozumí, „musí takřikajíc odhodit žebřík, poté co po něm vylezl“, tj. musí překonat jeho věty, aby správně uviděl svět (*Tractatus* 6.54). Pasáž v *Diamantové sůtre* (§ 6), se kterou je tento výrok srovnáván, zní takto: „Ti, kteří poznali *Rozpravu o nauce* [tj. *Diamantovou sůtru*] podobnou voru, mají opustit jak nauky, tak ještě mnohem více nepravé nauky.“ I když bývá Wittgenstein často srovnáván s Nágárdžunou a některé jeho myšlenky znějí docela „buddhisticky“, nemáme žádný doklad, že by se buddhismem skutečně nějak zabýval.

Diamantová sůtra je považována za posvátný buddhistický text, a proto byla a je stále nábožensky uctívána a těší se neobyčejné oblibě. Datum jejího sepsání je nejisté, badatelé uvádějí 3. – 4. st. našeho letopočtu, jméno autora či autorů neznáme. *Diamantová sůtra* je poměrně krátký text, který obsahuje rozhovor mezi Buddhou a jeho žákem Subhútim. Text je sice krátký, avšak zároveň velmi hutný a obtížný. Japonští a čínští buddhisté ho považují dokonce za jeden z nejobtížnějších buddhistických textů vůbec. Jeho styl, dikce a poselství odpovídá ostatním pradžňápáramitovým textům. Stejně jako v ostatních pradžňápáramitových sůtrách i zde jsou

hlavními tématy prázdnota (*śūnyatā*) a altruistická cesta bódhisattvy, jenž je veden snahou pomoci ostatním bytostem dosáhnout probuzení. Prázdnota (*śūnyatā*) všech *dharem* neboli základních mentálních a fyzikálních prvků naší každodenní reality, které podle abhidharmy konstituují svět jeví a které už nelze dále rozdělit ani myšlenkovou analýzou, ani materiálně, a dokonalé poznání (*prajñāpāramitā*) této prázdnoty jsou základní filosofickou naukou celé pradžňápáramitové literatury. V textech se říká, že toto dokonalé poznání vede ostatní k dokonalosti stejným způsobem, jako vidoucí člověk vede ty, kteří jsou slepí. *Diamantová sůtra* nesmírně zdůrazňuje plody zásluh, které získá ten, jenž bude tuto sůtru studovat, a když ji pochopí, bude sůtru vyučovat a předávat druhým. I když se termín prázdnota v sůtre ani jednou nevyskytuje, nauka o prázdnotě je jejím hlavním tématem a podle Conzeho (1957: 11) je zde ustavena v ontologické, psychologické a logické formě. Výklad logické formy je ovšem dosti složitý a natolik důležitý pro správnou interpretaci *Diamantové sůtry*, že mu věnuji jednu z následujících kapitol.

Conze (1953) tvrdí, že nejáství (*an-ātman*) všeho zde ontologicky znamená, že neexistují vůbec žádné *dharmy*, a jejich ontologický status rozděluje z pohledu pradžňápáramit na šest ohledů:⁹ (1) *Dharmy* neexistují, protože to, co nemá vlastní bytí (*svabhāva*), neexistuje. (2) *Dharmy* existují pouze nominálně. Jsou to pouhá slova, záležitost konvenčního vyjádření. (3) *Dharmy* nemají žádné vlastní charakteristiky (*lakṣaṇa*). Základní charakteristikou je prázdnota *dharem*. „Vlastním bytím“ *dharem* je to, že žádné nemají. *Dharmy* nejsou spojené, ani rozpojené, jsou nemateriální, nespátřitelné, neodporují si navzájem a mají pouze jedinou charakteristiku, tj. že nemají žádnou charakteristiku. (4) *Dharmy* jsou absolutně odloučeny (*vivikta*). Tento termín je synonymem pro slovo „prázdny“. To znamená, že nemají žádný vztah k jiným a nemohou na sebe reagovat. Proto nejsou složené. (5) *Dharmy* nikdy nevznikly (*anutpāda*), jsou nezrozené (*ajāta*) a nikdy neopustily prázdnotu. (6) Nevznikání *dharem* je charakterizováno různými přírovnáními, například Aštasáhasriká přírovnává *dharmy* ke snu, magické iluzi, ozvěně, odrazu, prostoru apod. Právě na konci *Dia-*

⁹ Conze 1953: 122-124.

mantové sútry se objevuje jeden z nejslavnějších buddhistických veršů na toto téma: „Na podmíněné se má nahlížet jako na hvězdy, zákal, lampu, přelud, rosu, bublinu, sen, blesk a mrak.“ Jak říká Conze (1953: 103), nazírat vznikání a zanikání *dharem* bylo jednou z hlavních meditačních praktik abhidharmy. Pro pradžňápáramity ale byla taková meditace pouhou iluzí. Lze jasně vidět, že pradžňápáramity byly sestaveny a napsány osobami, které ontologii abhidharmy kritizovaly, avšak velmi dobře ji znaly. Pradžňápáramity si nečiní nárok být nějakými soustavnými filosofickými pojednáními a ani nepoužívají filosoficky vybroušených a důkladných argumentů nebo přesných filosofických pojmů. Popisují nám daný svět z pohledu probuzené osoby, která dosáhla dokonalého poznání, zbavila se připoutání, neboť nazřela všechna jsoucna ve světě jako prázdná, a tak dosáhla vysvobození (*vimuktí*) neboli probuzení (*bodhi*). V první kapitole *Aštasahasriky* říká Subhúti, že nevidí *dharmu* jménem bódhisattva, ani *dharmu* jménem dokonalé poznání. Subhúti dále říká Vznešenému: „Jestliže, ó Vznešený, při takové řeči, takovém učení a poučení, duch bódhisattvy neklesne, nepoklesne, nezhroutí se, neupadne do zděšení, jestli jeho myšlení neztratí páteř, není paralyzován, když se nerozechvěje, nerozklepe, neupadne v ochromení, pak má být takový bódhisattva poučen v Dokonalosti poznání.“²⁸ Na jiném místě tamtéž praví Vznešený Subhútimu, že neexistují ani bytosti, které by měl bódhisattva vést k vysvobození. Je důležité si uvědomit, že pradžňápáramitová nauka o prázdnotě musela vzbuzovat ve své době v některých vážných zájemcích velké obavy ne-li přímo velký strach. Velmi případně se k tomu vyjadřuje Conze (1953: 129): „Ontologie pradžňápáramit je popis světa, jak se jeví těm, jejichž vlastní Já (Self) vyhaslo. To je jejich ospravedlnění a zdroj jejich síly i omezení.“

Co ale přesně autorům pradžňápáramitových textů tolik na abhidharmě vadilo, že se vůči ní tak silně vymezovali? Podle abhidharmy *dharmy* vznikají v závislosti na příčinách a podmínkách v jediném okamžiku vznikají a zanikají, neboť jsou podrobeny kauzálnímu řetězci odvislého vznikání. I když jsou však *dharmy* nestálé, podle sarvástivádové abhidharmy, která byla terčem pradžňápáramit, přesto existují. Minulé a budoucí *dar-*

²⁸ Bondy 1997: 131.

my avšak existují v jiném modu než *dharmy* přítomné, neboť mají *pouze* vlastní bytí (*svabhāvamātra*), zatímco přítomné *dharmy* mají *navíc* účinnost (*kāritra*). To znamená, že když nazraje vhodný čas, *dharma* podléhající karmanovému zákonu v přítomném okamžiku projeví svoji účinnost (*kāritra*) a vyvolá následek. Není-li *dharma* aktivní, pak je budoucí. Jestliže projevila účinnost, pak je minulá (Vasubandhu, *Abhidharmakóśabhāṣja* 5.26). Proč však sarvástiváda přišla s tak komplikovaným a diskutabilním pojetím existence všech *dharem*? Důvodem je to, že pokud by *dharmy* neexistovaly nějakým způsobem v minulosti a v budoucnosti, pak by nemohly sloužit jako objekt poznání (např. v paměti) nebo by nebyly schopny vyvolat následek, tj. nefungoval by karmanový zákon (Williams 2000: 114). Proto sarvástiváda rozvinula teorii o vlastním bytí *dharem* a jejich existenci i v minulosti a budoucnosti. Tato zvláštní nauka však byla tvrdě kritizována ostatními školami, zejména jejich nauka o vlastním bytí (*svabhāva*) byla zřejmě největším trnem v oku pradžňápáramitovým myslitelům. Ti se domnívali, že je to v rozporu s původním buddhismem, jenž učí, že žádná věc nemá své vlastní trvalé a neměnné Já (sa. *ātman*) a že vše je jen dočasně složené a podmíněné zákonem příčiny a následku (*karman*). Podle pradžňápáramitových myslitelů se tak do buddhismu doslova *vkradl* pojem něčeho trvalého, neboť *dharmy* se sice skládají a rozkládají, ale přesto existují věčně. *Dharmy* se pak stávají jakýmsi stavebními kameny tohoto fenomenálního světa a tím se začínají podobat atomům. Jak píše Bondy (1997: 117), tato teorie však už nebezpečně hraničila se sánkhjovou teorií o věčné hmotě, která zůstává trvalá ba dokonce i věčná při všech změnách a proměnách věcí. Proto pradžňápáramity jedním dechem zdůrazňují, že vůbec žádné věci či koncepty nemají žádné Já. Je ale dlužno dodat, že se pradžňápáramity nevymezují proti starším školám celkově, nýbrž jen proti této příliš komplikované, na druhou stranu velmi zajímavé a vypracované sarvástivádové nauce. Williams (2000: 93) upozorňuje na to, že největší neshody v buddhistické filosofii se odehrávaly ohledně stanovení toho, co je to nejvyšší pravda či pravdy. Pro abhidharmu byly těmito nejvyššími pravdami *dharmy*, které tvořily jakýsi psychofyzický substrát, ze kterého se skládá nám daný svět. I když jsou *dharmy* pomíjející, přesto po nějakou dobu (bytí neobyčejně krátkou) reálně existují a zabírají určitý prostor. Taková nauka však z pohledu pradžňápáramit a později i madhjamaky odporuje hned dvěma ze tří základních buddhistických charakteristik veškeré existence, totiž

nauce o nestálosti (*anitya*) a o ne-Já (*anātman*). Navíc může být příčinou připoutání k *dharmám* a ulpívání na nich. Proto pradžňápáramity prohlašují, že všechny *dharmy* jsou prázdné od vlastního bytí (*svabhāvaśūnya*). Prázdné jsou také všechny buddhistické představy, cvičení vedoucí k probuzení a stavy na této cestě k buddhovství. Proto bódhisattva, který je na cestě k probuzení, nemůže považovat *dharmy* za reálné nebo se k nim nějakým způsobem připoutávat. Stejně tak se nemá připoutávat k výše zmíněným cvičením a stavům na cestě k buddhovství. Jak upozorňuje Williams (2000: 261), nesmíme ale za pradžňápáramitovými negacemi a její naukou o prázdnotě hledat nějakou nejvyšší Skutečnost či Absolutno, jak to činí Conze a někteří další badatelé. Jak uvádí *Aśtasahasriká* 40, kap. 3., i nirvána je prázdná, i ta je jako sen či magická iluze. O co více všechno ostatní!¹⁰ Pro pradžňápáramity jsou všechny věci pojmovými jsoucnými bez vlastního bytí (Williams 2000: 135). Ale ani k této prázdnotě se nemá bódhisattva připoutávat nebo ji uchopovat (*upalabdhi*), protože i prázdnota je v posledku, jak říká madhjamaka, prázdná. Co se týče zmíněného psychologického aspektu, *Diamantová sůtra* vede své čtenáře neustále k takovému způsobu myšlení a přístupu, aby se k ničemu nepřipoutávali, nebyli na ničem závislí a na ničem neulpívali. Nemají se připoutávat nebo být závislí ani na nepřipoutání, ani na prázdnotě či nirváně, protože to by byl jen jiný druh ulpívání, který by ve svém důsledku nevedl k vysvobození, ale k pravému opaku. Ostatně zásada neulpívání či neuchopování (*upādāna*) patří mezi základy celé buddhistické nauky a je podmínkou cesty k probuzení. Podobně jako v ostatních buddhistických sůtrách, i v *Diamantové sůtre* se často opakují celé věty nebo formulace. Jak uvádí Williams (1996: 38), buddhistický mnich pravděpodobně nevlastnil více než jednu či dvě sůtry. Brzy se je tedy naučil nazpaměť a časté opakování některých formulací tomuto procesu jen napomáhalo. Buddhistické texty byly především meditační příručky či mnemotechnickými pomůckami, jakousi kostrou pro výklad textu

¹⁰ Podle Williamse (2000: 135) chtěli pozdější buddhističtí učenci zamezit radikálním implikacím nauky, že všechno je iluze. Proto tvrdili, že to ve skutečnosti neznamená, že je všechno iluzorní, ale že věci jsou jako iluze. To znamená, že se věci jeví jako mající vlastní bytí, ale že ve skutečnosti jsou pouhými pojmovými konstrukty.

učitelem podle jeho vlastních zkušeností a tradice, která pocházela od samotného Buddha nebo od nějaké jiné autority.

Pradžňápáramitové sůtry nejsou doktrinární buddhistická pojednání, která by pomocí zdůvodňování systematicky předávala vypracovanou buddhistickou nauku. Podávají naopak jednoduchá, často až dogmatická tvrzení, jejichž platnost a pravdivost zakládají na tom, že to jsou podle jejich názoru slova samotného Buddha. Cílem je konečné vysvobození z oceánu strastného koloběhu znovuzrozdání, do něhož podle buddhistů opět a opět upadáme kvůli svým karmickým podmíněným skutkům. Z tohoto pohledu jsou věci kolem nás nestálé, strastné a bez nezávislého stálého Já (*ātman*). To, že tuto skutečnost nedokážeme nahlédnout nebo si ji nechceme připustit, způsobuje připoutání a lpění na věcech kolem nás a to je hlavní příčinou naší strasti a celkové neuspokojenosti (*duḥkha*). Právě díky rozvíjení dokonalého poznání můžeme v posledku nahlédnout, že celý tento pomíjivý a strastiplný svět je ve skutečnosti prost vlastního bytí (*svabhāva*) a dosáhnout vysvobození.

Překlady a komentáře

O nesmírné popularitě a důležitosti *Diamantové sůtry* svědčí mimo jiné velký počet jejích komentářů a překladů do dalších jazyků. Tato sůtra se těší stále velké oblibě a byla překládána, ústně tradována, recitována a komentována v Tibetu, Mongolsku, Číně a Japonsku. Naším nejstarším zdrojem pro studium je čínský překlad Kumáradžívův z roku 402 n. l. Jak uvádí Conze, tento překlad, i přes své velké stáří, vrhá málo světla na problémy textové kritiky. Zčásti je tomu tak, protože tento překlad nepochází přímo ze sanskrtu, zčásti také z toho důvodu, že tento překlad je méně přesný než pozdější překlady tibetské. Naopak text, na kterém je založen tibetský překlad (přel. Šiléndrabódhi a Ješede [Ye shes sde]),¹¹ jenž pochází asi z roku

¹¹ Tento text vydal a do němčiny přeložil I. J. Schmidt 1837. Dále existuje mnoho tibetských verzí *Diamantové sůtry* v rukopisech a xylografických vydáních, např. Tohoku 6763 (starý rukopis) atd.

800 n. l., je velmi podobný sanskrtskému textu v té podobě, jak se nám dochoval. Conze se domnívá, že je zde značná tendence zkracovat stereotypní fráze, které podle něj dosáhly své nynější délky jen díky staleté práci pisarů. Podle Conzeho (1957: 1–5) je pravděpodobné, že také *Vadžraččhédiká*, stejně jako ostatní pradžňápáramitové texty, kolovala v různých recenzích, které se lišily jen v drobných detailech. Co se týče čínských překladů, kromě překladu Kumáradživy se nám dochovalo dalších pět překladů: Bódhiručiho (*Taisho* 236, vol. 8, s. 752–761; 509 n. l.); Paramárthův (*Taisho* 237, vol. 8, s. 762–766; 562 n. l.); Dharmaguptův (*Taisho* 238, vol. 8, s. 766–772; 605 n. l.);¹² Xuanzangův (*Taisho* 220, vol. 7, s. 980–985; 648 n. l.) a Yijingův (*Taisho* 239, vol. 8, s. 772–775; 703 n. l.). Důležitým japonským vydáním je *Mo-zo Bon-kan-wa Gappeki, Kongo Hannya Haramitsu-kyo*.¹³ Kromě japonského překladu z mongolštiny tato práce navíc obsahuje tibetský a mongolský text, dále sanskrtský text, jenž vydal M. Müller, a překlad Kumáradživův. *Diamantová sůtra* se objevuje kromě už zmíněné chotanské verze, také v sogštině, ujurštině, mandžuštině, kalmyčtině, mongolštině atd.¹⁴

Za nejstarší komentáře k *Diamantové sůtre* se považují dva texty: *Trišatikájáh Pradžňápáramitájáh Kárikásaptati (Trišatikāyāḥ Prajñāpāramitāyāḥ Kārikāsaptatiḥ*, dále jen *TPK*) a *Saptapadārthatikā (Saptapadārthatikā)*. První komentář obsahuje sedmdesát sedm veršů v sanskrtu. Tento zčásti poškozený a neúplný malý rukopis, jenž byl napsán na palmových listech, našel G. Tucci během svých cest po Tibetu a Nepálu v klášteře Ngor. Tucci (1956: 5) na základě kolofónu, v němž se za autora spisu uvádí Asanga, přisoudil tuto práci významnému buddhistickému filosofovi a zakladateli školy vidžňánaváda Asangovi (cca 310–390 n. l.). Tucci tento veršovaný komentář později vydal, přeložil,¹⁵ opatřil tibetským překladem

¹² Tento důležitý dokument by měl velmi věrně reprodukovat sanskrtský originál (Conze 1957: 4).

¹³ *Mo-zo Bon-kan-wa Gappeki, Kongo Hannya Haramitsu-kyo*, Hashimoto Koho and Shimizu Ryosho 1941.

¹⁴ K bibliografickým údajům těchto vydání srv. Conze 1978: 61–62; Conze 1957: 16–19.

¹⁵ Tucciho překlad je založen na systematickém paralelním čtení všech čtyř uvedených textů a navíc tento znalec používal existující čínské komentáře k *TPK*. Jak mi sdělil

a dvěma čínskými překladovými verzemi *TPK*, které přeložili roku 509 n. l. Bódhiručí (*Taisho* 1511) a roku 711 n. l. I-t'ing (*Taisho* 1514.1).¹⁶ I když je *TPK* obecně považována za práci Asangovu, přesto se podle určitých náznaků dá říct, že Asanga autorem tohoto textu není. Podle významného amerického buddhologa Johna Dunna¹⁷ ani styl, ani uspořádání sanskrtského kolofónu příliš nenasvědčují tomu, že autorem textu je skutečně Asanga. Zdá se, že se opravdu jedná o práci, která vznikla později, neboť terminologie i styl kolofónu ukazují spíše na pozdější sanskrtské.¹⁸ Také samotný text vzbuzuje svým stylem velké pochyby, zda se opravdu jedná o Asangovu práci. Text je velmi zhuštěný, nejasný a bez pomoci dalších komentářů nesrozumitelný. Tibetský překlad *TPK* nazvaný Šerabkji pharabroltučhinpa dordžečöpa bšäpä šächargji cchigleur čhäpa¹⁹ neuvádí ani jméno autora, ani překladatele, což je už samo o sobě trochu podivné, zvláště pokud by se opravdu jednalo o tak významného autora, jakým Asanga bezesporu byl. Tucci (1956: 7) navíc uvádí, že tibetský překlad této práce se nevyskytuje v katalogu Tandžuru sestaveného Butönem mezi těmi díly, které jsou připisovány Asangovi. Z toho usuzuje, že tento text byl připojen k *Tandžuru* až po Butönovi (1290–1364). Subkomentář významného buddhistického filosofa Vasubandhua (cca 320–380 n. l.) k *TPK* se ztratil, dochovaly se jen jeho dva překlady do čínštiny. První překlad nazvaný *Jin'gang banruo boluomiduo jinglun (Taisho* 1511; Nj. 1168) pochází z roku 509 n. l. a je dílem Bódhiručiho, překlad druhý *Jin'gang banruo boluomiduo jinglun shi (Taisho* 1513; Nj. 1231) byl pořízen roku 711 n. l. Yijingem. K Vasubadhovu subkomentáři vznikly další tři komentáře, jejichž autory byli: (1) Vadž-

emailem německý sinolog dr. Alexander Mayer, jenž se zabývá právě čínskými komentáři k *Diamantové sůtre*, Tucciho překlad je obdivuhodný. Podle jeho názoru se Tucci vyznačoval velkou znalostí a porozuměním *TPK*, i když tyto verše jsou často záhadné a sanskrtský originál je na mnoha místech neúplný. Tucciho anglický překlad je ale podle mě spíše volnou interpretací (založenou na komentářích Vasubandhua, Kamalašily a čínských komentátorů).

¹⁶ Viz Tucci 1956.

¹⁷ Ústní sdělení.

¹⁸ Kolofón, jenž by opravdu ukazoval na Asangu, by měl v odborném přepise vypadat spíše takto: *ācāryāsaṅgasya kārikāsaptati samāptā*.

¹⁹ *Tandžur* 78.1 (tento překlad není uveden ani ve vydání Derge, ani v katalogu Tohoku).

rarši (čínsky se komentář nazývá Jin'gang xian lun), údajný žák Vasubandhua, do čínštiny přeložil Bódhiruči (*Taisho* 1512.10; v Nj. neni). (2) Kuiji (*Taisho* 1816.3); k překladu Bódhiručiho (*Taisho* 1511). (3) Yijing (*Taisho* 1817.1); taktéž k překladu Bódhiručiho.

Druhý nejstarší sanskrtský komentář k *Diamantové sútře*, pravděpodobně nazvaný *Saptapadárthatiká* (podle kolofónu tibetského překladu) nebo *Saptárh(ik)atíká*, se nám nedochoval. Existují dva čínské překlady z roku 600 n. l., které jsou přisuzovány Dharmaguptovi (*Taisho* 1510.2; Nj. 1167).²⁰ Ohledně autora *Saptapadárthatiky* se objevují určité nesrovnalosti. Zatímco čínská tradice přisuzuje tento komentář Asangovi, tibetská se domnívá, že to je komentář Vasubandhuův (tib. Jigñen [dbYin gnyen]).²¹ Na základě rozboru všech dostupných údajů se Tucci domnívá, že tento komentář napsal zřejmě Vasubandhu. Tibetský překlad nazvaný *Dön düngji gjaccher drelpa* (*Don bdun gyi rgya ccher 'grel pa*) přeložil Šonpal roku 1450 n. l. (*Tohoku* 3816). Třetí sanskrtský komentář sepsal Šrídatta (Gunáda?). Dochoval se pouze jeho čínský překlad Divákárův (Dévákára) z roku 683 n. l. (*Taisho* 1515.2; Nj. 1192). Čtvrtý a poslední sanskrtský komentář nazvaný *Vajraččhédikápradžňápáramitátiká* (tibetsky Šerab pharoltučhinpa dordžečöpä gjaccher drelpa) napsal jeden z nejslavnějších buddhistických filosofů Kamalašila (cca 700–750).²² Kamalašila ve svém komentáři následuje velmi věrně schéma a sedm témat, do kterých rozdělil Vasubandhu svůj komentář: 1. Nepřerušeni linie buddhů (*gotrānupaccheda*). 2. Charakteristiky praxe bódhisattvy (*prayogalakṣaṇa*). 3. Osmnáct podpor (útočišť) (*ādhāra, āśraya*) na cestě bódhisattvy. 4. Bódhisattvovy překážky (*pratipakṣa*) na cestě k probuzení. 5. Jasnost (*samprakhyāna*) neboli nepoblouznění (*asaṃmoṣa*). 6. Úrovně (*bhūmi*) na cestě k probuzení. 7. Důvody, proč je kniha nazvána *Vadžraččhédikou*. Kamalašila pouze zredukoval uvedených sedm Vasubandhuových témat na pět.

Velmi důležitou roli hrála *Diamantová sůtra* v Číně a pak i v Japonsku, zvláště ve školách Tiantai (jap. Tendai) a Chan (jap. Zen). Z těchto důvo-

dů čínští a japonští buddhisté tuto sůtru velmi studovali a sepisovali k ní různé komentáře. Z důležitých čínských komentátorů sůtry je třeba uvést tyto: Zhiyi (*Taisho* 1698.1); Dizang (*Taisho* 1699.4); Kuiji (*Taisho* 1700.2); Zongmi (*Taisho* 1701.2); Zixuan (*Taisho* 1702.1); Zonglei a Ruqi²³ (*Taisho* 1703.1); Ziyān (*Taisho* 1704.2) a Lüzu.²⁴ Z dalších komentářů stojí za zmínku komentář *Jin'gang jueyi* chanového mistra Hanshana napsaný roku 1616 n. l.²⁵ Hanshan tvrdí, že cílem *Diamantové sůtry* je odstranění kořenů všech pochyb. Člověk musí v textu nejprve odhalit třicet pět pochyb skrytých v Subhútiho myslí, které nebyly vyjádřeny slovně, a proto ani nejsou zaznamenány v sútře. Na tyto pochyby existují pouze Buddhovy odpovědi. Jakmile jsou postupně tyto pochyby navždy odstraněny, Buddhova *Diamantová sůtra* se stává automaticky zcela jasná, nepotřebuje žádná další vysvětlování a člověk dosáhne poznání skutečnosti. Na velmi zajímavou věc upozorňuje Tucci (1956: 23), když říká, že tibetští historici Butön a Táranátha uvedené komentáře k *Diamantové sútře* vůbec nezmiňují, i když tato sůtra byla mezi buddhisty díky své stručnosti uctívána jako nejpůsobivější komentář k pradžňápáramitovým sůtrám a také její opisování, čtení nebo rozšiřování bylo považováno za velmi velkou zásluhu. V Tibetu místo těchto komentářů k pradžňápáramitám nahradila pro Tibetany nanejvýš důležitá *Abhisamajálankára*, detailní přehled rovněž významné *Pañčavinšatisáhasriky* (Tucci 1956: 23). Na závěr bych chtěl zmínit alespoň některé z moderních komentářů k *Diamantové sútře*. Vietnamský zenový mistr, básník a mírový aktivista Thich Nhat Hanh (1992) ve své velmi pěkné malé knížce komentuje tuto sůtru živým, současným jazykem. Jeho výklad, jenž se vyznačuje hlubokým vhledem do podstaty věci, je doprovázen praktickými příklady, které pocházejí z vlastních zkušeností a každodenního života. Druhý velmi zajímavý komentář napsal současný korejský zenový mnich Mu Soeng (2000), který prezentuje starou moudrost *Diamantové sůtry* současnému čtenáři velmi neotřelým a nekonvenčním způsobem. Snaží

²⁰ Ohledně rozdílů těchto dvou vydání srv. Tucci 1956: 18–19, 41–50.

²¹ Tucci 1956: 8–18.

²² Suzuki 1957.

²³ Tito dva autoři napsali komentář k *Diamantové sútře* na císařův rozkaz v roce 1378 n. l. To jen ukazuje na její důležitost a popularitu v Číně.

²⁴ Srv. neúplný francouzský překlad de Harlez 1891: 440–509.

²⁵ Anglický překlad pořídil Ch. Luk 1961–1962: 149–206.

se ukázat na spojení starých buddhistických pravd se současnou kvantovou fyzikou a teorií literární dekonstrukce. Pokouší se také osvětlit určité paralely mezi touto sútrou a současným postmodernismem a inspirovat a obohatit i život současného čtenáře, který se v současné době ztrácí v záplavě informací – a jak sám velmi výstižně poznamenává – i dezinformací (Mu Soeng 2000: ix).

Struktura *Diamantové sútry*

Kdyby někdo provokativně prohlásil, že text *Diamantové sútry* není ničím jiným než směsicí útržků a vět, které byly sesbírány bez sebemenší logiky a jen tak náhodně sestaveny dohromady, jistě by byl tento názor zcela odmítnut poukazy na její nesmírnou oblíbenost, hloubku, rozšířenost atd. Nicméně i největší znalec pradžňápáramitové literatury Conze (1958: 51–52) tvrdí, že alespoň druhá část této sútry, která začíná § 13b, nemusí být ničím jiným než náhodným shlukem zbloudilých prohlášení. Conze se domnívá, že ti, kdo sútru recitovali, dokonce přidali nějakou pasáž sem nebo tam. Navíc písaři podle něj časem změnili pořadí palmových listů, na které sútru přepisovali, nebo přenesli okrajové poznámky z okraje textu do textu samotného. V tomto případě by byla logická souvislost argumentů determinována sérií bezděčných náhod. Z těchto důvodů se Conze ani nepokouší komentovat § 13–29, neboť tyto paragrafy jsou podle něj téměř vždy variacemi na témata v první části textu. Komentuje až § 30–32, které se zabývají už novým tématem. Bohužel se zdá, že v tomto ohledu může mít Conze pravdu, neboť častá opakování určitých témat v druhé části textu tuto domněnku potvrzují. Nelze se tedy příliš divit tomu, že k takovému názoru dospěl. Přesto tento Conzeho názor není příliš pravděpodobný, neboť není možné argumentovat, že tento text je pouze shlukem různých útržků jen z toho důvodu, že není souvislým vyprávěním. Jak mi řekl Williams, není totiž nutné předpokládat, že text vůbec měl nějakou logickou posloupnost. Proč by takovou posloupnost vlastně měl mít? Tento text přece není nějakým příběhem. Může to být například záznam odpovědi na určité otázky, jak se také domnívá Vasubandhu a po něm i Hanshan. Může být i něčím docela jiným, neboť neznáme záměr autora nebo autorů textu a ani

nevíme, jak k sestavení textu došlo. Víme jen, že sútru používali následovníci Buddha a jeho nauky v kontextu určité buddhistické praxe. Dále víme pouze to, že zde máme určitou sútru pocházející z té a té doby. Metodologicky je velmi důležité si při práci s takovým druhem textu klást otázku, o jaký fenomén nebo typ textu se jedná. Je třeba vyhnout se myšlence, že se zabýváme textem, který nezbytně reflektuje určité záměry. Na Západě pracujeme s texty jako s knihami, které byly napsány s určitým záměrem. Podle Williamse bychom s buddhistickými texty, které jsou podobného typu jako *Diamantová sútra*, měli zacházet spíše jako s archeologickými nálezy. To znamená, jako kdyby někdo někde vykopal v ruinách pouhé části čehosi a v archeologických termínech bychom se ptali: Co je to? Tvoří to jeden celek nebo se to skládá z částí? Vytvořila to jedna osoba nebo více osob? Jak to bylo používáno? Za jakým účelem to bylo vytvořeno? Dají se spojit tyto fragmenty dohromady? Kvůli kontextu si proto uveďme teorii jednoho z nejvýznamnějších badatelů v této oblasti Schopena, který tvrdí, že rané mahájánové texty byly ukládány do schránek a poté uctívány jako svatá písma. Na základě studia některých mahájánových textů Schopen dokazuje, že některé texty byly považovány za svaté a byly uctívány květinami, vonnými tyčinkami, praporce, lampami atd. Jejich studium, čtení, recitování, vyučování a uctívání mělo přinášet velké síly a nesmírné zásluhy stoupcům těchto kultů.²⁶ Důležitá role byla přisuzována místům, kde se kult objevil a kde byly texty uloženy. Později začala být tato místa sama uctívána jako svatá. Schopen (1975: 167–168) vychází z velmi jednoduché základní formule „toto místo na zemi nechť se stane svatyní“ (*sa prhivipradeśaś caityabhūto bhavet*). Tato formule se opakuje v mnoha mahájánových textech různého stáří i stylu v téměř stejné podobě a kontextu a podle Schopena patří nepochybně ke kultu knih, ať už se jedná o ústní nebo psanou tradici. Charakteristickým rysem tohoto kultu je, že se snaží být nezávislými na kultu uctívání ostatků Buddha. Texty tvrdí, že jejich kult je nejvyšší formou uctívání Buddha. Dalším rysem je to, že každý z textů pokládá uctívání právě sebe za nejvyšší a nejzáslušnější projev úcty. Před-

²⁶

Srv. § 5, § 8, § 11, § 13e *Diamantové sútry*.

pokládejme tedy například, že někdo z nám neznámých důvodů napsal určitou část textu a uložil ji do schránky na uchovávání oněch svatých textů. Po několika letech napsal další část, o které si myslel, že navazuje na předešlou, opět ji uložil a popřípadě později někdo jiný k tomu opět něco připsal a uložil. Po letech někdo další objevil tuto schránku a řekl si: „Aha, to musí být nějaké svaté písmo, když bylo uctíváno“. a pak zapsal tento text jako svaté písmo. Tradice by pak s tímto textem začala zacházet jako se svatým písmem a také ho za svaté písmo přijímat. My bohužel neznáme kontext a nevíme, jaký byl charakter této sútry. Neznáme ani způsob, jakým byla používána. Můžeme pouze předpokládat, že byla pravděpodobně určena jako meditační příručka. Ale i kdyby byla touto meditační příručkou, nemusí to nutně znamenat, že musí mít určitou koherentní souvislost. Rovněž nevíme, kde a v jakém období byl náš text zapsán. Je dokonce možné i to, že byl původně napsán v nějakém středoevropském jazyce a později přeložen do sanskritu a přijat jako sútra.²⁷ Jakmile je nějaký text prohlášen za sútru, pak pro ty, kteří ho jako sútru přijímají, se stává slovem Buddhovým (*buddhavacana*). Později k němu Vasubandhu, Kamalašila a další sepisují komentáře jako ke slovu Buddhovu. V jednom z těchto komentářů čínský chanový mistr Hanshan rozděljuje *Diamantovou sútru* na dvě části. První část se podle jeho komentáře zabývá běžnými názory a postoji, které zaujímají Subhúti a vlastně všichni studenti mahájány. Opakování obsažené v části druhé se snaží odstranit a vykořenit názory a představy nepozorovatelně a nepostižitelně skryté pod povrchem běžných názorů, které jsou obsaženy v části první.²⁸

Sútra začíná tradičním vzýváním dokonalého poznání a poté se v úvodu popisuje místo rozpravy a shromáždění osob, které se zúčastní rozhovoru Buddhy se Subhútim (§ 1). Subhúti žádá Buddhu o návod a vysvětlení, jak mají jednat ti, kteří se chtějí stát příštími buddhy a vydat se k buddhovství na mahájánovém vozidle bódhisattvů (§ 2). Paragrafy 3–5 se zabývají životní dráhou a osobním přístupem bódhisattvy, budoucího buddhy.

²⁷ Osobní sdělení od P. Williamse.

²⁸ Ch. Luk, 1961–1962: 149.

Bódhisattvova cesta začíná slibem, který vyjadřuje jeho rozhodnutí dosáhnout probuzení ne jenom pro sebe, ale i pro ostatní bytosti. Bódhisattva si přitom musí ale být neustále vědom toho, že si nesmí představovat nějaké Já, bytost, duši nebo osobu a že žádná bytost nebude nikdy vysvobozena (§ 3). Na příkladu dokonalé štědrosti (*dānapāramitā*), je nepřímě vysvětleno i pět dalších dokonalostí (tj. dokonalá ctnost, dokonalá trpělivost, dokonalé úsilí, dokonalé pohroužení a dokonalé poznání), neboť tyto jsou v dokonalosti dávání zahrnuty. Sútra hovoří o nepřipoutanosti bódhisattvy při dávání darů a nepřipoutání k vnějším smyslovým objektům (§ 4). Třiceti dvěma tělesnými znaky, které doprovázejí dosažení buddhovství, jež odlišují Buddhu nebo jiné buddhy od těl ostatních lidí, se zabývá § 5.

Paragrafy 6–8 se zabývají Buddhovou naukou (*dharma*) nazíranou ze tří hledisek: (1) úpadek nauky (§ 6); (2) rozpoznání nauky (§ 7); (3) nauka (*dharma*) jako výsledek zásluh (§ 8). Paragraf 6 hovoří o moudrých a ctnostných bódhisattvech, kteří, jsouce prosti všech představ, budou schopni rozumět slovům sútry, tj. dobré nauce (*saddharma*) v době jejího nevyhnutelného úpadku. Tento paragraf končí velmi slavným přirovnáním nauky (*dharma*) k voru, které se objevuje v *Alagaddúpamasuttě* (*Rozprava o přirovnání k vodnímu hadu*). Paragraf 7 pojednává o nejvyšším dokonalém probuzení, o nevyjádřitelnosti a neuchopitelnosti nauky a o nepodmíněném (*asaüskta*), kterým jsou charakterizovány ušlechtilé osoby. Paragraf 8 popisuje nezměřitelnost a nespočitatelnost množství zásluh pocházejících z předávání nauky (*dharma*). Paragrafy 9–12 se opět vracejí s určitým posunem k prvním osmi paragrafům. Paragrafy 9a–9e pojednávají o cestě a plodech zásluh čtyř typů ušlechtilých osob, krátce zmíněných v § 7. Paragraf 10 hovoří znovu o bódhisattvovské cestě k buddhovství. Nejprve pojednává o jejím počátku, kdy byl Buddha ještě bódhisattvou a přijal buddhistickou nauku (*dharma*) od buddhy Dípankary (§ 10a). Když bódhisattva postoupí na cestě k buddhovství na osmý stupeň (*bhūmi*), je schopen pomáhat bytostem v různých oblastech vesmíru. Postupně pak tyto oblasti přetváří v harmonicky uspořádaná buddhovská pole (*kṣetravyūha*), tzv. Čisté země (§ 10b). Paragraf 10 také hovoří o nepřipoutané mysli plně a dokonale probuzeného bódhisattvy, když tento dosáhl desátého a posledního stupně (*bhūmi*) na své cestě k dosažení buddhovství (§ 10c). Paragrafy 11–12 pojednávají opět o zásluhách pocházejících z předávání nauky (srv.

§ 8). Paragraf 13a říká, že *dokonalé poznání* není dokonalé. Tímto paragrafem končí první část sútry.

Druhá část sútry začíná prohlášením, že neexistuje žádná nauka, kterou hlásal Tathágata (§ 13b). Toto bylo už předtím řečeno v § 7. Částice prachu, o kterých se mluví v § 13c, byly už zmíněny v první části § 11. Paragraf 13d se vrací k třiceti dvěma charakteristikám Tathágy, kterými se zabýval už předtím § 5. Paragraf 13e opět mluví o obrovských zásluhách pocházejících z šíření a vysvětlování bytí i jediné strofy této sútry (srv. § 8 a § 11). Paragrafy 14a–14b hovoří o úžasnosti a výjimečnosti nauky hlášené v této sútře. Paragraf 14c prohlašuje, že vznešení buddhové jsou prosti všech představ (srv. § 6). Paragraf 14d hovoří o dokonalosti sútry a také o úžasnosti, které dosáhnou ty bytosti, překonají-li nebezpečnost spojená s nasloucháním této sútry. Paragraf 14e hovoří o dokonalé trpělivosti, neexistenci jakýchkoli představ u Tathágy a nepřipoutané mysli bódhisattvy, jenž dosáhl plného a dokonalého probuzení. Paragraf 14f mluví o neexistenci bytostí a o tom, že Tathágata hlásá to, jak se věci ve skutečnosti mají. Paragraf 14g se zabývá nazřením nauky, která není ani pravdou, ani klamem. Paragraf 14h hovoří o buddhovském poznání, *Rozpravě o nauce* neboli o *Diamantové sútře* a o množství zásluh, které z ní pocházejí. Paragrafy 15a–15c probírají opět nauku diskutovanou v § 8 a § 11–12. Paragraf 16a, § 16b, § 16c opět hovoří o velikosti získaných zásluh, o jejich předpokladech a výsledcích spojených s recitováním, studováním a vyučováním *Diamantové sútry* (srv. § 8, § 11–12, § 15). Paragraf 17 se znovu věnuje cestě bódhisattvů a vrací se k začátku sútry. Paragraf 17a opakuje Subhútiho otázku z § 2 o tom, jak si má počínat bódhisattva na cestě k buddhovství. Odpověď Vznešeného odpovídá tomu, co říká v § 3. Paragraf 17b odpovídá § 10a. Paragraf 17d odpovídá § 7 a § 14g (nauka není pravdou, ani klamem), a končí § 8 (Buddhovy nauky). Paragraf 17e odpovídá § 10c (přirovnání k muži obdařenému velkým tělem). Paragraf 17f deklaruje neexistenci jsoucna (*dharma*), které by neslo jméno bódhisattva. Paragraf 17g hovoří o vytváření harmonicky uspořádaných buddhovských polí stejně jako § 10b. Další paragrafy se zabývají následujícími tématy: Buddha je obdařen paterým zrakem a jasnozřivostí (§ 18a–18b); nashromáždění zásluh (§ 19) (srv. § 8, § 11–12 a § 15); Buddhovo fyzické tělo a jeho opatření charakteristikami (§ 20a–20b); Buddhova nauka § 21a (srv. § 6), § 21b (srv. § 14), § 22–23;

zásluhy pocházející z vyložení nauky (§ 24) (srv. § 15a); Buddha jako vysvoboditel bytostí (§ 25) (srv. § 3); pravá přirozenost Buddhy (§ 26a–26b); mahájánová nauka není nihilismus (§ 27); o zásluhách (§ 28) (srv. § 4); Tathágata (§ 29); materiální svět a uchopování jeho objektů § 30a–30b (srv. § 13c); představa Já a jsoucen (§ 31a–31b) (srv. § 6); jak se má nahlížet podmíněně (§ 32a); radost z naslouchání nauce (§ 32b).

Logika a mystika v *Diamantové sútře*

„O čem, ó Vznešený, hovořil Tathágata jako o nahromadění zásluh, o tom řekl, že to není nahromadění. Proto Tathágata říká ‚nahromadění zásluh‘.“²⁹ Tato formule, která se v textu mnohokrát opakuje, hraje pro pochopení smyslu naší sútry klíčovou úlohu a její vysvětlení je pro pochopení *Diamantové sútry* mimořádně důležité. Sútra používá uvedenou formuli (*x* není *x*, proto *x*) také tehdy, když mluví o bytostech (§ 14f, § 17f, § 21b), o charakteristikách Tathágy (§ 5, § 13d, § 20b, § 26a), Buddhových naukách (§ 8), muži obdařeném velkým tělem (§ 10c, § 17e), ovoci ušlechtilých osob (§ 9a–9d), harmonických buddhovských polích (§ 10b, § 17g), částicích prachu (§ 13c), správném vnímání (§ 14a), dokonalé trpělivosti (§ 14d), proudu myšlenek (§ 18b), dokonalém dovršení tělesné podoby u Tathágy (§ 20a), vyložení nauky (§ 21a), dobrých naukách (§ 23), uchopování Já (*ātman*) obyčejnými lidmi (§ 25), Tathágotovi (§ 29), seskupení atomů (§ 30a), světových systémech (§ 30b), uchopování materiálních objektů (§ 30b), pohledu na Já, bytost, osobu a duši (§ 31a) a vnímání jsoucen (§ 31b).

Přijímám Williamsovu metodologii používat při pokusu o systematické racionální vysvětlení pradžnápáramitových suter vyjadřování a perspektivu školy madhjamaka. Stejně tak jako při interpretaci bódhisattvovy cesty k plnému a dokonalému probuzení používáme jazyk mnohem

²⁹ *yo 'sau bhagavan puṇyaskandhas tathāgatena bhāṣtaḥ / askandhaḥ sa tathāgatena bhāṣitaḥ / tasmāt tathāgato bhāṣate puṇyaskandhaḥ puṇyaskandha iti //* (srv. Conze1957: 33).

pozdějších sůter, které se touto cestou zabývají.³⁰ V našem konkrétním případě je takový přístup pro pochopení smyslu této formule důležitý a zcela oprávněný.³¹

Podle největšího znalce pradžňápáramit Conze (1957: 11) tato zvláštní formule vyjadřuje to, že každý z hlavních buddhistických pojmů je ekvivalentní svému protikladu. To je logické poselství sůtry. V sanskrtském textu naší sůtry je v uvedené formuli použit výraz *ténóčjaté* (*tenocyate*), tj. *téna* + *učjaté* (*tena* + *ucyate*).³² Nás však hlavně zajímá ukazovací zájmeno *tad-*, „ten“, které je zde použito v instrumentálu (*tena*), což můžeme překládat buď ve smyslu „proto“, „z toho důvodu“, nebo „takto“, „tímto způsobem“, podobně jako slovní vazbu *téna upájéna* („tímto způsobem“), která se v buddhistické literatuře velmi často používá. V našem textu překládám jako „proto se říká...“, tedy zcela v souladu se smyslem formule. Conze (1957: 12–13) dále píše: „Tato fráze je obvyklou součástí buddhistických definic a argumentace v textech všech buddhistických škol a naznačuje logické spojení, které je přijatelné a odsouhlasitelné. V této sůtre je ale tato fráze použita proto, aby naznačila paradoxní, neprůkazný a nelogický vztah mezi tím, co předchází, a tím, co následuje. Jasně ukazuje protiklad, který existuje mezi esoterickou pravdou a pouhým mluvením, mezi pravým stavem věcí a slovy, ve kterých je to vyjádřeno. Toto je zcela v souladu s použitím slova *tasmád* v *Hrdajasútre*. Protože se nám říká, že prázdnota je stejná jako složky (*skandha*), právě proto se nám říká, že přesně protiklad je pravdivý, tj. že složky jsou v prázdnotě zcela nepřítomny. Zrušením principu sporu se logika pradžňápáramit odlišuje od logiky Aristotelovy přinejmenším v tomto zásadním bodě.“

³⁰ Williams 2000: 132–33.

³¹ Následující výklad této klíčové formule by nemohl vzniknout bez nezištné pomoci Paula Williamse, se kterým jsem měl tu čest dlouhé hodiny diskutovat a probírat záležitosti týkající se této sůtry, Nágárdžuny, školy madhjamaka a mahájánového buddhismu jako celku. Jeho znalost buddhistické filosofie, jasný vhled a stimulační entuziasmus, mi pomohly začít pomalu chápat a odkrývat to, co jsem dosud maximálně jen intuitivně tušil.

³² *Učjaté* („říká se“) – 3. osoba jednotného čísla, pasivní tvar sanskrtského kořene *vac-*, „mluvit, říkat“ apod.

Je nutno přiznat, že i když se autor nebo autoři naší sůtry snaží obeztřetně a všemi dostupnými prostředky říci to, co mají na mysli, nehovoří na toto téma (naneštěstí pro nás) dosti konkrétním jazykem a ze samotného textu se smyslu této velmi důležité formule stěží dobereme. To, že své sdělení vyjádřili ve stylu sůtry, tj. ve velmi zhuštěné a úsporné podobě, nám naše porozumění ještě více ztěžuje. Navíc je *Vadžraččhédiká* velmi krátký text, takže například na rozdíl od velmi důležité *Aštasáhasriky*, není ve *Vadžraččhédice* uváděno mnoho příkladů nebo přirovnání, které by nám mohly být nápomocné při interpretaci. A pokud se v *Diamantové sůtre* nějaká taková přirovnání vyskytují, jsou někdy stejně dosti záhadná a velmi obtížně interpretovatelná (srv. např. § 10c o muži vybaveném velkým tělem, jako je král hor Suméru).

Pokud se ale na naši formuli podíváme očima Nágárdžuny a jeho školy madhjamaka, začíná nám použití této formule dávat smysl a její interpretace přestává činit problémy. Klíč pro pochopení se nachází ve 24. kapitole Nágárdžunova textu *Múlamadhjamakakáriká* (dále *MMK*), která pojednává o dvou pravdách nebo přesněji řečeno o dvou „úrovních skutečnosti“ a rozdílu mezi nimi. Toto pojetí dvou pravd ukazuje, že je rozdíl mezi tím, jak se nám věci jeví (*saṃvṛtisatya*, tzv. „konvenční pravda“), a tím, jak se ve skutečnosti mají (*paramārthasatya*, dosl. „pravda nejvyššího smyslu“ neboli „nejvyšší pravda“). Ale ještě než přistoupíme k interpretaci dvou pravd z pohledu Nágárdžuny a madhjamaky jako takové, nebude na škodu pojednat o tom, jak byla nauka o dvou pravdách traktována předtím. Už od samých počátků buddhistické filosofie se buddhisté snažili nějak rozlišovat mezi tím, co se obvykle nazývá konvenční pravdou a pravdou nejvyšší; tedy tím, jak se věci jeví a jak se ve skutečnosti mají (Williams 2000: 88–89). Konvenční pravdou se rozumí také to, čemu lidé věří a co bez jakékoli reflexe přijímají na základě jazykových konvencí. Pod konvenční pravdou si můžeme představit například to, jak obvykle mluvíme o věcech nebo co říkáme v každodenním běžném hovoru. Vasubandhu, významný filosof sarvástivády a její pozdější kritik, podává ve své standardní a pro buddhistickou filosofii mimořádně důležité práci *Abhidharmakóša* (*Pokladnice vyšší nauky*) přehled nauky této školy. Na začátku kap. 7 hovoří Vasubandhu o deseti různých typech poznání (*prajñā*). V podstatě ale existují pouze dva typy: „Poznání je čisté nebo

nečisté.³³ Vědění, které je doprovázeno nečistotami (poskvrnami) myslí (*āsrava*), a vědění zbavené těchto nečistot. Konvenční pravda je tedy to, co je těmito nečistotami zakaleno, zatímco nejvyšší pravda (vědění) je těchto nečistot zbavena.³⁴ Vasubandhu říká, že předměty (*viśaya*) konvenčního vědění jsou džbány, šaty, muži, ženy atd., tedy vše, o čem se obyčejní lidé domnívají, že existuje. Vědění je nejen kontaminováno připoutáním k smyslovým objektům a jejich užívání atd., ale také se zabývá objekty, jejichž neexistence může být dokázána při poslední analýze. Takže o jejich existenci můžeme hovořit pouze v konvenčním slova smyslu. Jestliže tedy tyto věci v pravdě neexistují, co vlastně zbývá? Vasubandhu praví: „Konvenční jsoucno je to, co není vnímáno, jestliže se rozpadlo, jako např. džbán, nebo když je rozumem odloučeno od jiných věcí jako např. voda; skutečné jsoucno je [však] jiné.“ Ve svém prózovém komentáři tyto verše komentuje takto: „Konvenční jsoucno je to, co nelze vnímat, když se to rozpadne na kusy, jako např. džbán na vodu. Neboť jestliže se džbán rozpadl na kusy, vnímání (*buddhi*) neexistuje. Když někdo mentálně vyloučí další vlastnosti (*dharma*), vnímání [džbánu] neexistuje. A toto má být také poznáno jako konvenční jsoucno. Jako např. voda, neboť když někdo vyloučí tvar a další vlastnosti, vnímání vody [přestane] existovat. Ale konvenční označení jsou aplikována na tyto [věci], takže ti, kdo řekli, že ‚z důvodu síly konvence je to džbán a voda‘, ti řekli pravdu, nikoli nepravdu. Toto je konvenční pravda. Nejvyšší pravda je jiná. To je skutečné jsoucno, u čeho vskutku vzniká vnímání, i když se to rozpadlo, a když byly [jeho] další vlastnosti vyloučeny.“ Pro Vasubandhu jsou tedy všechny věci skutečné jen v konvenčním slova smyslu (konvenční pravda), zatímco *dharmy* jsou z hlediska nejvyšší pravdy skutečné (i když jsou pomíjivé a okamžikové atd.).

Nágárdžuna tuto abhidharmickou analýzu *dharem* zcela přijímá a pravděpodobně přijímá abhidharmu i jako součást buddhistického kánonu. Nágárdžuna a pradžňápáramity však namítají, že závěry abhidharmy, že *dharmy* jsou nejvyšší jsoucna (*paramārthasat*) a židle, stoly atd. jsou jen

³³ *Abhidharmakóša* 7.2a.

³⁴ *Abhidharmakóša* 7.2.

pojmová jsoucna (*samvṛtisa*), není nejvyšší a dokonalé poznání, neboť i *dharmy* jsou prázdné jako stoly, židle apod. Pradžňápáramity a madhjamaka nechtěly zcela jistě napadat abhidharmu, neboť předpokládaly porozumění a znalost nauky abhidharmy. I když pradžňápáramity a madhjamaka neustále opakují, že věci jsou prázdné a že vůbec žádná věc nemá vlastní bytí (*svabhāva*), rozhodně tím nechtějí říci, že analýza abhidharmy je chybná. Ve 24. kap. *MMK* Nágárdžuna odpovídá na obvinění oponenta, že svým učením o prázdnotě zničil buddhistickou nauku, toto: „Nauka buddhů o *dharmě* je založena na dvou pravdách: konvenční pravdě a pravdě nejvyšší. Ti, kdo nerozumějí rozdíl mezi těmito dvěma pravdami, ti nerozumějí pravému stavu (*tattva*) Buddhovy nauky. Nejvyšší pravda není ustanovena bez uchýlení se ke každodenní praxi a bez jejího pochopení nelze dosáhnout nirvány.“ Nágárdžuna zdůrazňuje, že když člověk dokáže porozumět jeho nauce o dvou pravdách a o prázdnotě, tak nahlédne, jak se věci ve skutečnosti mají (*yathābhūta*). „Pro koho je prázdnota koherentní, pro toho je všechno koherentní. Pro koho není prázdnota koherentní, pro toho není nic koherentní“ (*MMK* 24.14).

Naše formule říká, že *x* není *x*, proto se říká *x*. Z pohledu madhjamaky se to dá neproblematicky chápat tak, že *x* nemá vlastní bytí, protože neexistuje jako samo sebou jsoucí neboli zcela nezávisle, neboť je plně závislé na svých příčinách a podmínkách. Například stůl konvenčně existuje, můžeme na něm psát, jíst apod. Je však složen z různých částí, tj. nohou nohou, desky apod., a kdyby se tyto části odstranily, tak už by nebyl tím, čemu konvenčně říkáme stůl. Důležitou roli zde hraje naše mysl, naše světové konvence a pravidla. Stručně řečeno, nic neexistuje samo o sobě neboli nezávisle. Věci jsou vždy brány jako jsoucí *x* či *y* na základě nevyřčené běžné dohody mezi lidmi. Stoly, židle, vlevo, vpravo, pojmy, koncepty existují v závislosti na poznávajících myslích, které je přijímají tímto způsobem, následující konvence.

Tímto způsobem by argumentovala škola madhjamaka. Je však sporné, zdali to *Diamantová sůtra* opravdu tak míní?! Pokud by tomu tak nebylo, náš text by zřejmě byl prostě paradoxní. Takovým způsobem interpretuje text Conze (1980), který si myslí, že pradžňápáramitové texty jsou mysticky paradoxní a že *všichni* buddhisté se odchylují od Aristotelovy logiky v základních bodech. Tvrdí, že člověk se zde všude dostává do prostoru

protikladů a absurdna a porušování logických zákonů je nazíráno jako malá cena, která se musí zaplatit za duchovní svobodu. Kdyby tento text hovořil doslova tak, jak to interpretuje Conze, pak by říkal pouze nesmysly. Kdyby to byl mystický text, nemluvil by v protikladech, alespoň v posledku ne. Jestliže bychom zrušili princip sporu, mluvili bychom na způsob *Chytré horákyne* a neřekli bychom doslova nic. Ale samotné pradžňápáramitové texty nic takového neříkají a o žádném zrušení principu sporu v nich není nikde ani slovo. Williams říká, že pro Nágárdžunu tyto texty žádný princip sporu neruší, protože princip sporu je hlavním principem jeho filosofie. Většina Nágárdžunových argumentů a pravděpodobně všechny by nemohly být platná, jestliže bychom zrušili princip sporu, neboť si princip sporu vyžadují a bez něj by ani nemohly fungovat. Podobně to vidí i Ruegg (1977), podle něhož názor, že buddhističtí filosofové neznají nebo odmítají princip sporu a vyloučeného třetího, nelze udržet v případě Nágárdžuny a jeho školy, neboť právě na nich stojí celá jejich logická argumentace. Ruegg ale uznává, že paradoxní a antihetické formulace v pradžňápáramitových textech, které škola madhjamaka ráda používala, nejsou nijak vzácné, i když v Nágárdžunově *MMK* tyto paradoxy nejsou.

Conze interpretuje pradžňápáramitové texty jako texty mystické a samotné mystice rozumí tak, že je iracionální. Jedna z charakteristik mystiky sice hovoří o tom, že mystika je iracionální, ale to je jen jeden z velmi starých způsobů chápání mystiky v buddhistických textech. Conzeho přístup reflektuje velmi starý způsob čtení buddhistických textů a mystických textů jako takových. Podle Williamse máme plné právo se domnívat, že pradžňápáramitové texty říkají něco smysluplného o tom, jak tehdy buddhističtí myslitelé vnímali a chápali svět kolem sebe. To, o čem se mluví na mnoha a mnoha stovkách stránek nemohou být pouze protikladné a iracionální výroky.³⁵ Abych však nebyl ke Conzeho pohledu na logiku v pradžňápáramitových textech zcela nespravedlivý, musím uvést jednu věc na jeho obhajobu. Tillemans (1999: 17–18), který patří k největším znalcům buddhistické logiky, uvádí, že logika obsažená v pradžňápáramitových sútrách může

35

Osobní sdělení od P. Williamse.

být náchylnější k paradoxům nebo parakonzistenci, než je tomu v pozdější rozvinuté buddhistické logice. Logika pradžňápáramit by tedy mohla mít opravdu blízko k pohledu, který Conze nabízí, a není úplně vyloučeno číst pradžňápáramity nejjednodušším a nejpřirozenějším způsobem tak, jakoby ony víceméně zdánlivé rozpory skutečně obsahovaly.

Vraťme se však opět k naší formulaci. Tillemans mě upozornil na to, že klíč pro její interpretaci se nachází u Kamalašily, který při komentování desátého paragrafu o buddhovských polích (*kṣetravyūha*) v *Diamantové sútre*³⁶ používá rovněž schéma dvou pravd. Kamalašila interpretuje tento paragraf takto: *Diamantová sútra* odpovídá na otázku, proč hovořil Vznesený o buddhovských polích. V sútre se praví, že buddhovská pole vskutku (tib. *kho na*) neexistují, protože neexistují žádná pole, která by byla nahromaděním atomů nebo existovala jako celek (*avayavin*). V případě, že se někdo spokojeně obejde bez analyzování věci, tato pole [pro něj] konvenčně (*samvṛti*) existují, právě jako existují buddhovská pole spatřená ve snech. „Proto se říká ‚harmonicky uspořádaná [buddhovská] pole‘.“ Myslí se tím to, že jinak bychom o harmonicky uspořádaných buddhovských polích vůbec nemohli mluvit, protože nemůžeme popsat povahu poslední skutečnosti.³⁷

Při interpretaci pradžňápáramitových textů však narážíme na další otázku, zda nejsou spolu s madhjamakou v posledku nihilismem, jak tvrdí někteří badatelé. Když *Diamantová sútra* říká, že množství zásluh není množstvím zásluh, neznamená to prostě jen to, že množství zásluh vůbec neexistuje. Text by tak hovořil o množství zásluh pouze kvůli každodenním praktickým důvodům. Toto by mohla být alternativní interpretace uvedené formule. Kdybychom však pradžňápáramitové texty a madhjamaku považovali za nihilismus, pak bychom ale nepotřebovali ani žádné každodenní

36

[§ 10b] Vznesený pravil: „Subhúti, kdyby nějaký bódhisattva řekl, že vytvoří harmonicky uspořádaná [buddhovská] pole, vyslovil by nepravdu. Z jakého důvodu? O harmonicky uspořádaných [buddhovských] polích, Subhúti, Tathágata řekl, že to nejsou [harmonicky uspořádaná buddhovská] pole. Proto se říká ‚harmonicky uspořádaná [buddhovská] pole‘.“

37

Kamalašila, *Prajñāpāramitāvajracchedikāṭīkā*, Sde-dge ed., fol. 231b5–7.

důvody. Proto je asi jediným smysluplným řešením interpretovat tyto pasáže z hlediska vlastního bytí (*svabhāva*). Vrátime-li se k našemu problému, pak má Nágárdžuna na mysli právě takovéto pasáže, jaké jsou v našem textu, když v *MMK* říká, že jediné když si myslíme, že věci jsou prázdné, tak jsou logicky koherentní (*yukti*). Když o věcech tvrdíme, že jsou prázdné, nemyslíme tím, že vůbec neexistují, nýbrž že existují konvenčně, a „proto Tathágata říká ‚nahromadění zásluh‘.“³⁸ „Přijmout každodenní konvenční svět je pro madhjamaku vskutku klíčové, protože ten vytváří základnu pro náboženskou praxi a bez ní nemůže být dosaženo probuzení. Nicméně každodenní konvenční svět nesmí být přijat jako svět nejvyšší, nýbrž přesně takový, jaký ve skutečnosti je, tj. jako každodenní konvenční svět. To znamená, že musí být nahlížen správně jako zbařený vlastního bytí.“³⁹ Egon Bondy (1997: 135, 140–41) říká jinými slovy v podstatě totéž: „Není tedy prázdnota nicotou, respektive nebytím... teprve prázdnota umožňuje reálné existování a reálné procesy všeho... Nejenže prázdnota neznámá, že věci nejsou, dokonce výslovně to znamená, že *nebytí není*.“ Pokud se domníváme, že to, co bylo v naší sítě, je smysluplné, pak kap. 24 *MMK* je vysvětlením pro výše uvedenou a v jiných podobách opakovanou formuli v naší sítě. Pradžňápáramity a Nágárdžuna se svým konceptem prázdnoty jsou zcela v souladu se všeobecným buddhistickým pohledem a Buddhovou naukou a není důvod se domnívat, že je to nějaká buddhistická alternativa či inovace. *Diamantová sůtra* nám slovy „množství zásluh není množství zásluh“ jednoduše říká, abychom se k ničemu nepřipoutávali, byť by to byl samotný Buddha, jeho nauka, nirvána, zásluhy apod., neboť připoutání ani k těm nejvznešenějším cílům nevede k vysvobození, ale je naopak příčinou strasti.

³⁸ Osobní sdělení od P. Williamse.

³⁹ Williams 2000: 70.

Bibliografie:

- Bondy, Egon (1997). *Indická filosofie*. Praha: Vokno.
- Conze, Edward (1953). “The Ontology of Prajñāpāramitā.” *Philosophy East and West* 3.2: 117–29.
- Conze, Edward (1978). *Prajñāpāramitā Literature*. Tokyo: Reiyukai.
- Conze, Edward (1980). “Contradictions in Buddhist thought.” In *Indianness et bouddhisme: mélanges offerts a Mgr. Etienne Lamotte*. Louvain-La-Neuve: Université Catholique de Louvain: 41–52.
- Harlez, de (1891). “Vajracchedikā” (Prajñāpāramitā).” *Journal of Asian Studies* (Ann Arbor): 440–509.
- Kamalašīla (1957). *Prajñāpāramitāvajracchedikāṭīkā*. In: *The Tibetan Tripitaka*. Peking edition Daisetz Suzuki. Tokyo-Kyoto: Tibetan Tripitaka Research Institute. (Bstan-’gyur, Sher-phyin. Vol. 94. 209b4–285b5).
- Kamalašīla. *Prajñāpāramitāvajracchedikāṭīkā*. Sde-dge ed., fol. 231b5–7.
- Luk, Charles (1961–1962). “The Diamond Cutter of Doubts.” In *Ch’an and Zen teaching*. London: Rider & Co: 149–206.
- Mu Soeng (2000). *The Diamond Sutra*. Boston: Wisdom Publication.
- Pargiter, F. E. (1916). “Vajracchedikā in Original Sanskrit.” In A. F. R. Hoernle (ed.). *Manuscripts Remains of Buddhist Literature found in Eastern Turkestan*. Oxford: Clarendon Press: 176–195.
- Peregrin, Jaroslav (1992). *Úvod do analytické filosofie*. Praha: Hermann.
- Ruegg, David (1977). “The Uses of the Four Positions of the catuṣkoṭi and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism.” *Journal of Indian Philosophy* 5: 1–71.
- Schopen, Gregory (1989). “The Manuscript of the Vajracchedikā Found at Gilgit.” In Gómez, Louis and J. A. Silk (eds.). *Studies in the Literature of the Great Vehicle*. Ann Arbor: University of Michigan: 91–139.
- Thich Nhat Hanh (1992). *The Diamond that Cuts Through Illusion*. Berkeley – California: Parallax Press.
- Tucci, Giuseppe (1956). *Minor Buddhist Texts I*. Roma: Is.MEO.
- Vasubandhu. *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa rdo rje gcod pa*. *Tohoku* 16, bKa’-’gyur 121a–132b.
- Wang, Hao (1988). *Beyond Analytical Philosophy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Williams, Paul (1996). *Mahāyāna Buddhism*. London: Routledge.
- Williams, Paul (2000). *Buddhist Thought*. London: Routledge.

(6) Náboženství, stát a politika v tradiční čínské kultuře a moderní historii

Pavel Šindelář

V této kapitole bychom se měli podrobněji zaměřit na vztah čínského státu a náboženství v jeho moderních dějinách. Pro to, abychom tento vztah pochopili, nebo minimálně dokázali popsat, je nutné učinit krátký exkurz do historie tohoto vztahu. Pokusíme se odhalit tradiční zdroje čínské náboženské politiky, z nichž dnešní stát přes aplikaci moderním myšlením zaštitěné náboženské politiky stále vychází. Druhý exkurz nezbytný pro pochopení náboženské politiky dříve komunistického státu i jeho dnešní autoritářsko-kapitalistické mutace nás povede do okamžiku proměn čínské společnosti na přelomu 19. a 20. století. Ty souvisí s příchodem evropského moderního myšlení¹⁰⁵ se svými koncepty národa, demokracie, náboženství, individualismu, vědeckého poznání, pokroku či sociálního státu do tradičně myšlenkově ukotveného prostředí čínského. Pokusíme se všimnout si a pochopit proměny, které byly výsledkem střetu těchto dvou velkých civilizačních celků a jejich odlišných kulturních a myšlenkových systémů.

Problematika historie výzkumu čínského náboženství

Začneme s pokusem stručně, a tím bohužel i poněkud zjednodušeně, osvětlit tradiční vztahy, které v Číně existovaly a fungovaly mezi státem a náboženstvím a co je důležitější, jejichž základní struktury a vzorce lze vypozařovat v náboženské politice čínského státu dodnes. O Číně koluje v západním prostředí řada zkreslených představ a klišé, přičemž jedním z nich je

¹⁰⁵ Moderní myšlení ve smyslu evropské modernity, nikoliv myšlení kvalitativně nadřazené myšlení nemodernímu či před-modernímu. K definici evropské modernity viz pozn. pod čarou č. 9.

tvrzení, že čínská kultura byla a je tolerantnější než jiné kultury ve způsobu, kterým vedle sebe v průběhu dějin umožnila bez problémů koexistovat řadě odlišných náboženských i myšlenkových tradic:

Ve věcech víry panovala - ve srovnání s jinými kulturními národy - mimořádná snášenlivost, která každému, dokonce i cizinci, umožňovala uctívat božstva a zřizovat kulturní stánky podle vlastních představ. V Číně nebyla ustanovena žádná církev a občasně pronásledování jednotlivých náboženství - například buddhismu - mělo vždy konkrétní politické a hospodářské motivy. (Böttiger 1984: 168)

Druhý zažitý a přitom naprosto mylný názor vychází z přesvědčení, že současný komplikovaný vztah čínského státu k obnovujícím se náboženským tradicím plyne v první řadě z jeho marxismem ovlivněné ateistické ideologie. Jak bude posléze vysvětleno, v případě tohoto klišé je opak pravdou. Strach dnešní čínské vlády z náboženské obnovy v zemi je strachem ve svém jádru náboženským.

Jiná komplikace vychází z historie zkoumání čínských náboženství na Západě. Evropská věda používala od počátku problematické, avšak v dobovém kontextu pochopitelné postupy, jejichž dozvuky lze bohužel v celosvětovém bádání o (nejen) čínských náboženstvích nalézt dodnes. Šlo například o upřednostňování výzkumu na základě náboženských textů a institucionalizovaných náboženských tradic na úkor kupříkladu žitého náboženství nebo tzv. lidových forem religiozity. Tento druh výzkumu se projevuje i v západním „psaní o čínském náboženství“. Stejně jako nakonec i tyto učební texty, tak i většina ostatních publikací a samotné výuky o čínském náboženství probíhá chronologicky, s důrazem na textovou stránku dané tradice. Tento rys souvisí s konfuciánskou tradicí a rolí písma v čínské kultuře, stejně jako s počátky evropského výzkumu Číny, které na konfuciánskou tradici navazovaly a zároveň čerpalý z textuality vlastní západní kultury a její vědy. V přehledu „dějin čínského náboženství“ tak často chybí nebo je marginalizován pohled na religiozitu každodenní, žitou, či na náboženský život nižších sociálních vrstev a společenských menšin.

Evropští antropologové, filologové, obyčejní cestovatelé i křesťanští misionáři hledali při svém objevování Číny souvislé a propracované du-

chovní systémy¹⁰⁶ na úkor reflexe komplexní nesnadno uchopitelné, těžko pochopitelné čínské náboženské reality a kulturně podmíněným myšlením evropských badatelů. Snadnější bylo vyvodit jednoznačně zamítavá stanoviska podobná těmto:

Tradiční náboženství se v Číně záhy rozpadla, právě tak, jako jakýkoliv ucelenější systém mytologický. Kromě běžných animistických pověr zůstaly živé jen lokální rituály, především rituály pohřební, ale bez zvláštního odkazu k dimenzi náboženské. Filozofický rozum neživila vzpoura vůči ideji náboženské. Ta už nebyla. (Kráľ 2005: 27)

Filozofický odkaz zakládá identitu čínské kultury, tak jako identitu jiných kultur zakládala dominantní náboženství. (Kráľ 2005: 28)

Náboženství je v čínské kultuře hluboce zakořeněno od jejich počátků až po současnost, jen jeho jednotlivé podoby, instituce či jeho role v životě jedince i celé společnosti není možné ztotožňovat s jeho podobami, rolami a funkcemi náboženství evropských, jež byla donedávna mylně pokládána za univerzální. Přitom jeden příklad náboženské instituce, celkem blízký nejen evropským, ale pravděpodobně obecně lidským historickým zkušenostem v Číně fungoval po většinu její historie. Byl a do jisté míry jím zůstává být čínský stát.

Vývoj vztahu stát - náboženství

Je-li vývoj vztahu čínského státu a náboženství studován vývojově, výchozím bodem musí být okamžik vzniku či spíše zaznamenání existence kultu předků. Jde o jednu z nejdůležitějších náboženských koncepcí čínské historie a její první doklady existence můžeme nacházet v archeologických ná-

¹⁰⁶ A takové také nakonec našli - zejména ve filozofickém taoismu, v eticko-společenském systému konfucianismu nebo v monistických institucích mahajánového buddhismu či avantgardních projevech buddhismu chanového (zen).

lezech z období první čínské historicky doložené dynastie Shang (14. -11. století př. n. l.). Jedná se především o bohaté nálezy kostěných destiček pokrytých znaky, sloužících při věštebných technikách tehdejší vládnoucí vrstvy, při nichž právě asistují a kontakt za mimolidskou sférou zajišťují zemřelí předkové rodu. Ústřední role kultu předků v religiózním životě staré Číny vyplývá z dominantní role rodiny v sociálním systému čínské civilizace. Zemřelý předek je zde považován za zcela integrálního člena rodiny. Coby spojka pozemské rodiny se sférou „nadpřirozenou“ se dokonce v hierarchii ocitá nad všemi jejími ostatními členy. Stává se, splynutím s vlastními předky, jakýmsi obecným božstvem dané rodiny, prostřednictvím něž tato rodina rituály (禮 *li*) komunikuje s kosmickým řádem (理 *li*). Hlavním a jediným pozemským obřadníkem těchto rituálů je tradičně hlava rodiny, tj. nejstarší muž rodu.

V okamžiku přechodu z klanového (rodinného) politického uspořádání ke státnímu, při ustavení dynastie Shang, je možné sledovat jakési ztotožnění tohoto již nepokrevně spojeného státního celku s klasickou koncepcí rodiny. Dochází k nadřazení předka vládnoucího rodu celé společnosti a jejím jednotlivým předkům. Panovník vládnoucí dynastie se stává hlavním komunikátorem celé společnosti s nadpřirozenou sférou a sám je za svého života vnímán a uctíván v jakési ontologické jednotě se zbožštělými předky. Celá společnost a její náboženský život je uspořádán po vzoru rodinném. Čínské státní zřízení tak lze od jeho prvopočátků považovat za specifickou formu silně hierarchizovaného teokratického zřízení.

To put it another way, China is a religious state and Chinese society is a religious society. The religious dimension of Chinese society and the Chinese state being inseparable from each other, not talking that dimension into account makes it impossible to make sense of anything Chinese; the state, the local society, history. I would, therefore, suggest that as we grope to find new and more accurate ways of talking about China [...] the good place to start might be with the question of Chinese religion. (Lagerwey 2010: 1)

Zásadní problém pro zavedení rituální pořádky nastává v okamžiku úpadku dynastie Shang a s nástupem dynastie Zhou (1045–221 př. n. l.). Je nezbytné legitimizovat zásadní kosmologickou přeměnu přechodu celé

tehdejší civilizace od patronace konkrétních dynastických (rodinných) božstev k božstvům pokrevně zcela cizím. Proto se dosavadní nejvýše uctívané božstvo 上帝 *Shangdi* (doslova „nejvyšší božstvo“, nebo také „to/ten nahoře“) - transformovaný předek zanikající dynastie Shang, nahrazuje neosobně chápanou „božskou transcendenci normy“ 天 *Tian* - nebesa (Cheng 2006: 43-45). Ta se stává jakýmsi obecným předkem celé čínské civilizace v průběhu jejích dalších dějin. Tato proměna umožnila přechod od vlády jedné rodové dynastie k dynastii rodově nespřízněné a ospravedlňovala navíc takovéto výměny do budoucnosti. Pro teoretickou legitimizaci podobných změn byla vytvořena populární teorie „mandátu nebes“ (天明 *tianming*). Tento mandát je možné získat, ale i ztratit a příčiny těchto změn mohou být ekonomické (neúroda, hladomor), politické (vátky, povstání), ekologické (záplavy, zemětřesení), nebo i náboženské (náboženské nepokoje, neobvyklá znamení, apod.). Na této, v průběhu čínských dějin, mnohokrát osvědčené koncepci nebeského mandátu je možné sledovat unikátní prolnutí náboženského paradigmatu s pragmatickou politickou teorií.

Od dob prvních čínských dynastií je pak vládnoucí vrstva ztotožňována, tak jako v řadě starých říší po celém světě, s posvátnem. Sám císař byl označován za „Syna nebes“ (天子 *tianzi*), který vládne na základě popsaného „mandátu nebes“. Čínský císař se coby personifikace svého státu stává nejen nejvyšší autoritou na zemi, ale i hlavním komunikátorem mezi pozemským světem a božskými nebesy. To mu vedle neomezené moci nad celým státem a jeho lidem (v čínském pojetí tedy přímo nad celým světem) také přisuzuje absolutní zodpovědnost za prosperitu a blahobyt vlastní společnosti.

Pokud se v čínské historii dá hovořit o náboženství jako institucionalizované formě známé spíše z dějin západní civilizace, byl jejím hlavním představitelem právě stát zosobněný císařskou dynastií (Irons 2003: 258). Toto postavení ještě posílilo přijetí konfucianismu za ústřední státní ideologii v období dynastie Song, které celou zažitou koncepci filozoficky zdůvodnilo a detailně definovalo vztah jedince, společnosti a státu. Tímto prolnutím koncepce státu, tedy politiky, a náboženství vznikl do budoucna stav, v němž každé nově přichází náboženství či nově odštěpený náboženský proud musel obhájit svou pozici vůči státu, který z logiky celé koncepce přisuzoval každému náboženskému subjektu i zřejmou politickou

motivaci. To ho stavělo z pohledu vládnoucího systému zcela automaticky do pozice konkurenta. Do tohoto postavení se samozřejmě v průběhu dějin dostaly klasické čínské náboženské tradice jako buddhismus nebo taoismus. Těm se sice nakonec po nejrůznějších peripetiích a dějinných zvratech podařilo vybudovat více či méně institucionalizované náboženské obce, jež vládnoucí vrstva určitým způsobem tolerovala, nebo dokonce podporovala, avšak ani tak se tyto náboženské tradice neubránily v průběhu dalších staletí stále novému a dalšímu pronásledování a podezřívání z budování struktur ke státu paralelních, tudíž politických, a proto nebezpečných.¹⁰⁷

Úspěšného soužití náboženské tradice se státem mohlo být dosaženo pouze v případě úzké spolupráce, či spíše splynutí s ním. To se v průběhu historie podařilo z trojice tradičních náboženských nauk označovaných jako 三教, *sanjiao* (taoismus, buddhismus, konfucianismus) a chápaných v určitých dobách jako tři různé přístupy k jedinému universu (dao), dokonale jedině konfucianismu. Ten se stal od dynastie Han oficiální státní ideologií a se svými etickými ideály a teoriemi ritualizovaných společenských vztahů se podílel s jistými výkyvy na správě státu nejméně do zániku císařství v roce 1911. Buddhismu a taoismu se tato kooperace s čínským státem dařila se střídavými úspěchy. V čínské historii můžeme zaznamenat období, kdy se těšily císařské přízni na společenském výsluní, stejně jako období tvrdého pronásledování a útlaku.

Druhou strategií pro přežití uvnitř totalitního, sakrálně definovaného státního zřízení bylo stažení se z veřejného života a aktivita v privátní sféře čínské společnosti, která však byla a dodnes je v čínském pojetí velice úzce definovaná. Tuto strategii aplikovaly určité odnože a směry taoismu i buddhismu, ale jejím hlavním představitelem byl široký religiózní proud označovaný jako čínské lidové (difuzní)¹⁰⁸ náboženství. Ma Xisha označuje

¹⁰⁷ Posledním takovým obdobím, kdy k pronásledování těchto dvou velkých náboženských tradic v Číně významně docházelo, bylo nakonec i pronásledování komunistickým systémem, které trvalo ve své nejintenzivnější podobě minimálně od 50. do poloviny 70. let 20. století. Více o tomto období čínských dějin níže.

¹⁰⁸ O termínech pro označení spodního „nekonfesního“ proudu náboženského života čínské společnosti se podrobněji vrátíme v následující kapitole.

tuto tradici jako: „...náboženské fenomény nezapadající do feudálních vládních pořádků“ (Yu, 2005: 172). Již z této definice vyplývá legitimita případné represe vůči nim ze strany státu. Dokud však tento lidový (difuzní) náboženský proud neusiloval o systematictější organizaci a institucionalizaci své komunity, a zároveň rezignoval na univerzalitu svého náboženského poslání, byl pro stát vcelku neškodný, a proto i tolerovaný. Jakmile však tyto charakteristiky nedodržel a zaujal výraznější pozici ve veřejném životě, stal se pohotově objektem zájmu represivního státního aparátu. I z tohoto prostředí lidového (difuzního) náboženství povstala v dlouhé čínské historii řada různě motivovaných protistátních rebelií (Chesnaeaux 1972, Ownby 1996).

Ortodoxní vs. heterodoxní náboženské proudy

Čínský stát v obvyklé symbióze s konfuciánskými elitami rozlišoval jednotlivé fenomény na náboženské scéně na ortodoxní (státní a konfuciánský kult, podle dobové situace a sympatií doplněn o kult buddhistický či taoistický) a heterodoxní tedy tradice a směry od pravé nauky odpadlé. Dichotomii *zhengjiao* 正教 (pravé učení) a *bujing* 不经 (neortodoxní) či *xiejiao* 邪教 (doslova nevhodné/nemístné /démonické učení) převzal do svého slovníku i moderní čínský stát, i když jeho argumentace už není jednoznačně „teologická“ a pokouší se o jeho „vědecké“ zdůvodnění.¹⁰⁹ Tato konstrukce je dnes přes veškerou snahu vycházející nejen z čínské státní správy a státem řízených médií, ale i z čínské akademické půdy natolik chatrná, že jen stěží zakrývá své skutečné mocensko-teokratické jádro. Díky této koncepci lze v průběhu čínských dějin, až do dnešních dnů sledovat neustálý střet nově se objevujících náboženských proudů, tradic a hnutí nejrůznějšího charakteru s vládnoucím systémem.

¹⁰⁹ Za *xiejiao* bylo například v roce 1999 označeno náboženské hnutí Falun gong (法轮功), do té doby chápáné jako součást širšího, nenáboženského, fyzicko-terapeuticky vnímaného qigongového hnutí. Samotné oficiální označení Falun gongu za *xiejiao*, které si nese v čínském prostředí stejně pejorativní náboj jako náš termín (nebezpečná „sekta“, bylo jedním z hlavních argumentů pro jeho kriminalizaci a následně potlačení.

Jakýmsi vyvrcholením těchto střetů jsou poměrně frekventované a často drasticky potírané lidové nábožensky motivované rebelie. Během čínských dějin se vládnoucí dynastie potýkaly s bezpočtem lidových povstání a rebelií, přičemž jen nepatrné procento z nich nebylo vedeno určitým náboženským hnutím či sektou nějaké zavedené náboženské tradice. I v případech, kdy nové náboženské hnutí vzniklo jen jako apolitická odpověď na náboženskou poptávku společnosti dané doby a místa, bylo často díky zmíněné koncepci čínského státu a jeho vlády, jež se projevuje zvýšenou citlivostí vůči jakémukoliv projevu konkurence k vlastní sakrálně chápané autoritě, do politiky a konkurenčního postoje vůči ortodoxii chránícím stát vtaženo.

Taková náboženská hnutí se v Číně objevovala zejména v okamžicích různých politických, ekonomických, ale i klimatických či agrokulturních krizí. Vycházela z prostředí nejméně a znevýhodněných složek čínského obyvatelstva, nejčastěji tedy z venkova. Jejich vznik lze pozorovat minimálně od dynastie Čchin (2. st. př. n. l.), avšak jejich rozkvět nastal poprvé v období dynastie Ming (1368-1644) a podruhé k němu došlo v 19. století v souvislosti s úpadkem dynastie Čching (1644-1911). Mezi nejznámějšími zástupci těchto hnutí jmenujme jako starší příklad Žluté turbany (黄巾之乱, *Huangjinzhiluan*) z druhého století před naším letopočtem, nebo pozdější, již v souvislosti s manicheismem zmiňované hnutí Bílý lotos (14. století), jež se podílelo na pádu mongolské dynastie Yuan a ustanovení hanské (etnicky čínské) dynastie Ming a jež hrálo později klíčovou roli při rozvoji obdobných hnutí zejména v období dynastie Qing i po jejím zániku v první polovině 20. století.¹¹⁰ Od něj se totiž později odvozovala řada dalších hnutí, mezi nimi například Osm trigramů (八卦教, *Baguajiao*), jež v roce 1813 zaútočilo na Zakázané město v Pekingu, dále Triády (三合会, *Sanhehui*), které jsou známé spíše z pozdějších dob jako vládci šanghajskeho podsvětí, nebo Boxerské povstání (义和团 *Yihetuan*) z konce 19. století, jež se postupně vyvinulo v nacionalisticko-nábožensky orientovaný boj proti koloniálním vel-

¹¹⁰ Někteří autoři dokonce celý související náboženský proud od tohoto hnutí odvozují a označují jej proto za „tradici Bílého lotosu“ (Ownby 2003).

mocem a jež jimi bylo tvrdě potlačeno. Podobným hnutím, které čerpalo své náboženské inspirace z křesťanství, bylo v předcházející kapitole zmiňované a vojensky pravděpodobně nejúspěšnější Tapingské povstání (太平天国, Taiping tiangu) z poloviny 19. století.

V případě jmenovaných náboženských hnutí se jedná jen o ta nejznámější, vedle nichž se v průběhu čínských dějin dochovalo obrovské množství svědectví o řadě dalších jim více či méně podobných. Většina z nich fungovala jen na omezeném prostoru lokálních společenství a pouze těm nejúspěšnějším hnutím se podařilo přerůst z této úrovně na úroveň přesahující svým vlivem jednu či dokonce více čínských provincií. Bez ohledu na rozsah, však byla téměř vždy představiteli centralizované moci, ať už na úrovni okresů, provincií či celé říše, chápána jako bezprostřední ohrožení stability a daného mocenského statu quo.¹¹¹ Tyto specifické náboženské pospolitosti často dokázaly i po dlouhá období žít a vyvíjet se v skrytu či dokonce zcela veřejně v symbióze s danou lokální společností a ke konfliktu s mocí docházelo až v okamžicích určitého společenského napětí. Tuto situaci celkem výstižně analyzuje jeden císařský dekret z období rebelie Osmi trigramů v roce 1813: „V normálních poměrech je Společenství (osmi trigramů) plně zaměstnáno každodenním uctíváním slunce a recitací posvátných textů prohlašujíc, že toto činí jeho členy nezranitelné zbraněmi, ohněm či utopením; avšak v období rozvratu a hladomoru je vždy hotovo ke spiknutí a intrikám ve jménu ‘velkých činů’“ (Yang 1970: 220).

Vliv evropského moderního myšlení na náboženskou politiku období republiky (1911-1937)

Forma a fungování postimperiálních náboženských institucí předznamenala reforma Nové politiky (新政 *Xinzheng*) vyhlášená na sklonku qingské vlády. Projekt, který měl vést k základnímu vzdělání všech čínských občanů, začal myšlenkou proměnit všechny lokální chrámy a svatyně ve školní budovy

¹¹¹ O tomto typu náboženských hnutí obecně více například Yang 1970: 218-243, Overmyer 1976, Ownby 1996, Naquin 1976, Chesneaux 1972.

(kampaň „zničit chrámy budovat školy“ 毀庙办学), avšak tento plán zůstal víceméně na papíře. Velice podobné myšlenky byly oprášený v okamžiku ustanovení republiky v roce 1912 a prvním krokem mělo být opět zavedení moderních institucí dle vzoru západních států. Přímá inspirace byla čerpána z Japonska, kde reformy Meidži¹¹² dovedly ještě nedávno tradiční japonskou společnost na cestu modernizace a politické konkurenceschopnosti vůči tehdy mocným evropským státům.

Opovrhovaný Západ mělo být možné porazit jen jeho vlastními zbraněmi – osvojením si moderního vědeckého myšlení a všech moderních institucí z něj vycházejících. V Číně proto proběhy první pokusy ustanovit místní samosprávu, vzdělávací systém, moderní bankovníctví, policii, armádu. Péče byla věnována i zavedení základních modernistických konceptů do čínského jazyka a myšlení, kterému byly do té doby značně vzdálené. Proti tradičním, tedy předmoderním¹¹³ rysům čínského myšlení byly postaveny evropské moderní ideály racionalizace, vědecké poznání, sekularizace (ve významu oddělení státu a náboženství), kapitalistické fungování ekonomických vztahů ve společnosti, industrializace výroby, důraz na sociální funkci státu, rozvoj hierarchizované byrokracie, víra v pokrok, nacionalismus, individualismus (koncept osobní svobody), urbanizace zemědělských společností a řada dalších. Mnohé z těchto myšlenek rezonovaly v Hnutí 4. máje (五四运动 *Wusi yundong*) známé také jako Hnutí za Novou kulturu (新文化运动 *Xin wenhua yundong*), v němž nastupující čínská elita intelektuální i budoucí elita mocenská (ať

¹¹² Série reforem japonského císaře Meidži začaly po roce 1869 a jejich cílem bylo měnit zastaralé feudální Japonsko v moderní demokratický stát. Bylo mezi nimi ustavení parlamentu, sněmu a nejvyššího soudu, zavedení veřejného systému poštovních služeb, přijetí moderní jednotné měny nebo otevření tokijské burzy. Inspirovaly se zejména Velkou Británií, USA, Německem a Francií.

¹¹³ Moderna či modernita chápána bez hodnotícího znaménka, jako specifický produkt určité doby, společnosti a její kultury (včetně jejího náboženství). V našem případě ucelený systém myšlenkových vzorců, filozofických i politických teorií a společenských institucí vzešlých z evropské kultury pozdního novověku, které se dostalo té zvláštní dějinné úlohy, že v momentě mocenského vzepětí evropské civilizace v 19.-20. století pronikla do tehdejšího náhle globalizovaného světa cizích kultur a civilizací a velmi výrazně (opět bez hodnotících znamének) ho do budoucna ovlivnil.

už na straně nacionalistů či komunistů) usilovala o obrodu čínské říše skrze nový projekt čínské společnosti, právě aplikací evropských modernistických koncepcí do asijské kultury a společnosti. Přes všechny proklamace a revoluce zůstává však čínská tradice přítomna i v modernistických procesech uvnitř čínské společnosti a lze tak hovořit o jisté „čínské modernitě“ (He 2002: 8-21).

Modelovým příkladem absorbování moderních evropských myšlenkových vzorců do čínské společnosti je geneze obecného termínu „náboženství“ 宗教 *zongjiao*, který tradiční čínské myšlení nezná a od jehož samotné definice se přitom dále odvíjí i náboženská politika státu a pohled čínské společnosti na vlastní náboženský život. Tento původně západní termín a koncept se do čínštiny dostal oklikou přes japonštinu překladem termínu 宗教 *shukyo* a jeho doslovný překlad by mohl být „učení předků“, případně „sektářské učení“ (Adler 2005). Tento systém uvedený do státní praxe během vlády prvního prezidenta čínské republiky Yuan Shikaie fungoval v opozici k „pověrám“ (迷信 *mixin*) v dichotomii primitivní (špatné) pověry versus moderní (dobré, nebo alespoň neškodné) náboženství. Yuan Shikai použil toto rozdělení ve snaze očistit čínskou kulturu od těch složek, které považoval za zpátečnické a které bránily v rozvoji a pokroku čínské společnosti. Stigmatizace pověřných praktik *mixin* našla své první formulované vyjádření v „Regulích pro dohled nad chrámy a kláštery“ (管理寺庙条例 *Guanli simiao tiaolie*) vydaných v roce 1915 a dále rozvinuto v „Kampani za rozbití zpátečnických pověr“ z let 1928-1930 (Ashiwa - Wank 2009). Nejasné stanovení hranic a závislost na momentálním politickém a společenském kontextu dokládá i Kuomintangu vydané nařízení „Standardy pro udržování či zrušení božstev a svatyní“ které charakterizovalo buddhismus a taoismus jako legální, poněvadž „pravé víry“ a zajistilo jim právní ochranu. S nástupem Čankajška do čela Kuomintangu, v osobním životě oddaného křesťana, se tolerance náboženských projevů v čínské společnosti citelně posílila. Při charakteristice náboženské politiky Čínské republiky je možné souhlasit s C. K. Yangem (1967: 211), podle kterého i v tomto období pokračuje tradice politické dominance nad organizovanými náboženstvími tradicemi vytvořená v období císařské Číny. Zároveň však postupně docházelo ke změně paradigmatu v přístupu k náboženství, kdy stát toleroval několik nejrozšířenějších náboženských

tradic (Slobodník 2007, 59), těch, které odpovídaly jeho modernistické definici náboženství a uplatňoval restriktivní opatření vůči tradicím, které se do této definice nevtěsňaly.

Náboženství za vlády Mao Zedonga (1949-1978)

Hlavní proud čínské náboženské politiky po roce 1949 vycházel ze dvou různých zdrojů. Tím prvním byly všeobecné nálady a myšlenky kolující v prvních desetiletích v celé čínské společnosti. Šlo o odpor vůči celému tradičnímu systému čínské společnosti, který byl viněn za veškerý neúspěch a strádání jednotlivých lidí i celého národa v tehdejších bouřlivých dobách. Za součást tohoto zkorumpovaného systému byly považovány i tradiční čínské náboženské proudy a jejich instituce ať šlo o příživnický a pasivní způsob života buddhistických klášterních společenstev, nevědeckou a zpátečnickou pověřivost lidových forem taoismu i buddhismu, či patriarchálně konzervativní a nepokrokový světonázor konfucióvský. Naděje té doby byly vkládány celou čínskou společností (bez rozdílů politických preferencí) do mládeže, revolučního a národního nadšení, vědeckého směřování společnosti a průmyslového pokroku (Mitter 2004). Šlo o určitý odpor k vlastní minulosti a až eschatologické očekávání budoucích změn v souvislosti s moderní proměnou společnosti.¹¹⁴ Tento směr nahlížení problematiky náboženství a jeho role ve společnosti byl podpořen a intelektuálně vyargumentován klasickým marxistickým náhledem na náboženství, coby společenské i individuální omezující. Ta lidem bez výrobních prostředků pomáhá vytvořit iluzi lepšího života na zemi, v čemž jsou utvrzováni lidmi výrobní prostředky vlastníci, kteří náboženství zneužívají jako mocenského nástroje.¹¹⁵

¹¹⁴ Vycházel opět z tendencí nastartovaných hnutí za Novou kulturu (新文化运动/五四运动) a s ním spojené rozsáhlé publikační a popularizační činnosti mezi čínskou městkou mládeží a inteligencí. Více o tomto hnutí a jeho vlivu na následující desetiletí čínských dějin viz Mitter 2004.

¹¹⁵ Jde o klasický marxistický názor na náboženství, vycházející přímo z Marxova díla (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie z roku 1844) zjednodušený do hesla

Druhý proud, který lze označit za pragmatický, asi nejlépe symbolizuje historická postava několikrát zavrženého a vždy znovu rehabilitovaného Deng Xiaopinga. Tento proud vyrůstá ze stejného myšlenkového podhoubí, avšak svůj hlavní cíl spatřuje v blahobytu a harmonickém rozvoji čínské společnosti, nikoli v radikální a bolestivé revoluci sloužící vzdáleným utopistickým cílům a nereálným ideálům. Zastánci tohoto proudu vycházeli z toho, že šoková kúra, při níž pacienta na detoxikačním oddělení náhle odtrhnete od předmětu jeho závislosti, nemusí vždy vést k pozitivním terapeutickým výsledkům, navíc tím hned v začátku léčby můžete jako lékař ztratit jeho veškeré sympatie. Určité pozitivní výsledky tohoto zdrženlivého postoje (který se netýkal například konfiskace majetku a půdy velkých a bohatých klášterních společenství) si jeho protagonisté navíc mohli ověřit během 30. a 40. let v revolučních sovětských republikách, většinou izolovaných zemědělských enklávách spravovaných rudou armádou a jejími úředníky. Jinde se dokonce utlačované menšinové skupiny, definované na náboženském základě stávaly páteří komunistického odboje.¹¹⁶ Vstřícný přístup čínských komunistů fungoval například v Tibetu vůči teokratickému systému v čele s tibetským mnišským společenstvem a jeho představenými až do roku 1957 (Slobodník 2007: 70-80).

Po vytvoření Čínské lidové republiky začala komunistická strana vypracovávat souvislý právní systém a na něj navazující systém administrativní, který měl existenci, fungování a roli náboženství v rodící se moderní čínské společnosti definovat a administrovat (Potter 2003, Slobodník 2007: 61-80). Vznikla obecná definice náboženství, vycházející dle představ autorů z moderní vědecké srovnávací metody, která však v sobě měla zakódované evropské moderní představy o tom jak náboženství vypadá, jak funguje a jak mají vypadat jeho instituce. Tyto představy s ohledem na místo a dobu svého formování byly pochopitelně silně ovlivněné křesťanstvím

¹¹⁶ „náboženství je opium lidstva“. Často docházelo u Marxových pokračovatelů k dezinterpretaci tohoto výroku, v němž je náboženství pouhým anestetikem pro utlačovaného, nikoliv samotnou příčinou třídního útlatku, kterou je proto nutné násilně odstranit. Například region Xishuangbanna s menšinou Dai a jejím théravádovým buddhismem. Blíže viz Bochert 2008.

a jeho vývojovou podobou, kterou vykazovalo v západní Evropě v 18. a 19. století. Zdánlivě obecný a objektivní lidský model náboženství a soubor jeho společenských funkcí v sobě nevědomky nesl předobraz jednoho konkrétního historického produktu ukrytého hluboko v základech evropské myšlenkové moderny. Náboženství se podle tehdejších a i dnes stále často nejen v Číně obecně přijímaných představ vyznačovalo propracovanou teologií kodifikovanou v psaném a závazně přijímaném textu, profesionálním kněžstvem či závazně daným místem a způsobem rituálu. Tuto podmínku splnilo dle představ státní administrativy pět čínských náboženských proudů a jen jejich následovníkům byla garantovaná jinak všeobecně deklarovaná svoboda náboženského vyznání (信教自由 *xinjiao ziyou*). Byl vytvořen administrativní rámec, který měl náboženskou politiku institucionalizovat a náboženský život vlastní společnosti kontrolovat. Byrokratická struktura měla reflektovat v Číně nově ustanovený politický systém rozlišující mezi Stranou, která zodpovídala za vývoj ideologie a formování politiky, a mezi vládou, která takto utvořenou politiku prováděla a vynucovala dodržování stanoveného směru ve společnosti (Saich 2004: 91-153). V roce 1954 byl v rámci Státní rady ČLR (中华人民共和国国务院 *Zhonghua renmin gongheguo guowuyuan* = čínská vláda) coby její speciální orgán na úrovni ministerstva vytvořen Státní úřad pro náboženské záležitosti (国家宗教事务局 *Guojia Zongjiao Shiwuju*), dohlížející na implementaci platné náboženské politiky. Lokální pobočky tohoto orgánu poté vznikly na všech úrovních čínské státní správy od provincií, přes prefektury, okresy, až po jednotlivá města.

Paralelně s tímto úřadem vytvořil stát zastřešující organizace po jedné ke každému z pěti státům uznaných náboženských tradic, tedy: Čínskou buddhistickou asociací (založena v roce 1953, 中国佛教协会 *Zhongguo fojiao xiehui*), Čínskou islámskou asociací (1953, 中国伊斯兰教协会 *Zhongguo yisilanjiao xiehui*), Troj-samostatné vlastenecké hnutí, které sjednocuje čínské protestanty (1954, 中国基督教三自爱国运动委员会 *Zhongguo jidujiao san zi aiguo yundong weiyuanhui*, zkráceně 三自教会 *San zi jiaohui*), Čínskou taoistickou asociací (1957, 中国道教协会 *Zhongguo daojiao xiehui*) a Čínskou vlasteneckou katolickou asociací (1957, 中国天主教爱国会 *Zhongguo tianzhujiao aiguo hui*). Tyto organizace fungovaly v rámci čínského politického systému pod hlavičkou a dohle-

dem úřadu Jednotné fronty práce (中共中央统一战线工作部, *Zhonggong zhongyang tongyi zhanxian gongzuo bu*).¹¹⁷ Tento systém funguje s různou intenzitou, avšak na stejném institucionálním základě až do dnešních dnů. Do agend těchto organizací patří tlumočit a uskutečňovat náboženskou politiku čínského státu mezi svými členy a přívrženci, informovat o jejich náladách, smýšlení a aktivitách státní autority, mobilizovat své členy v nejrůznějších státních kampaních, nebo podporovat státní diplomacii směrem k zahraničním subjektům, vycházejícím ze stejné náboženské tradice (hlavně v případě kontaktů s buddhistickými a islámskými zeměmi). Jedním z původních motivací vzniku jednotlivých „samosprávných“ náboženských asociací byla přitom paradoxně právě snaha omezit zahraniční vliv na domácí náboženské komunity. To se týkalo v době vzniku této administrace především katolictví a protestantismu, jejichž centrální autority a majetková základna ležely za hranicemi čínského státu a dokonce i dnes, o 60 let později, zůstávají tyto otázky pro čínskou vládu nadále palčivé a aktuální.

S příchodem radikálnějších levicových kampaní v druhé polovině 50. let jakými byla „Proti-pravičácká kampaň“ v roce 1957 nebo „Velký skok vpřed“ v letech 1958-60 se protináboženské hlasy v čínské společnosti radikalizovaly a masové akce proti náboženským symbolům jedincům a institucím nabývaly na intenzitě. Radikální marxisté uvnitř strany vyhlášovali, že „náboženství ztratilo v nové vývojové fázi, do které čínská společnost právě vstupovala své opodstatnění“ a proto je nutné „odstranit systém feudálního vykořisťování, v který se vyvinulo“ (Luo 1991: 144). Byla iniciována lidová vstoupení proti náboženstvím i proti jednotlivým náboženským komunitám a jedincům. Docházelo k zabírání jejich chrámů a kostelů, které byly proměňovány a používány pro světské účely (úřady, školy, politická shromaždiště, hospodářské budovy), personál těchto objektů byl často nucen k odchodu do světského života, někdy dokonce k uzavření manželství a zapojení se do komunitního života budovatelské společnosti pod vedením „Velkého kormidelníka“.

¹¹⁷ Stranický orgán, který dohlíží na činnost a provoz všech nestraničských subjektů, institucí a jejich aktivit.

Kult Mao Zedonga, Komunistické strany nebo Lidové osvobozené armády se v té době zdál převzít veškeré vnější znaky náboženských kultů a pokusil se sjednotit čínskou společnost pod vlajkou této nové maostické víry.¹¹⁸ Politickému vedení země byla projevoována fanatická úcta, víra v jeho až nadpřirozené schopnosti byla masově sdílána a všelidový¹¹⁹ mandát vlády nebyl nikým otevřeně zpochybňován. Vše až nápadně připomínalo kult císařský, jen podstatně vypjatější, podpořený lidovými kampaněmi a obratnou propagandistickou mašinérií. Vše vyvrcholilo tragickou dekadou tzv. Velké proletářské Kulturní revoluce (文化大革命 *wenhua dageming*, 1966-76), která měla urychlit nastoupenou cestu k utopické představě komunistického ráje na zemi. Permanentní revoluce, vykonávaná zfanatizovanými davy dětí a mládeže tzv. Rudých gard, přivedla zemi na pokraj občanské války a vedla téměř k jejímu ekonomickému i společenskému zhroucení. Před smrtí Mao Zedonga stačili jeho oddaní budovatelé lepších zítřků ve jménem boje proti „čtyřem starým“ (四旧 *sijiu* – staré víry, staré zvyky, staré tradice a staré myšlení) zničit většinu kulturního dědictví tisícileté čínské civilizace a donutit k laickému způsobu života většinu kléru zbylých náboženských tradic. V této vypjaté protináboženské době byly zrušeny všechny státem zřízené asociace k dohledu nad náboženstvími a dokonce i samotná existence hlavního stranického orgánu pro kontrolu religiozity čínské společnosti - Úřad pro náboženské záležitosti - byla shledána nadbytečnou a úřad byl zrušen.

Se smrtí Mao Zedonga v roce 1976 se revoluční třeštění, ke znatelné úlevě celé čínské společnosti, postupně vytrácí. Dochází k mocenské výměně a do vedení země se dostává reformně naladěná generace v čele se znovu rehabilitovaným Deng Xiaopingem. Vlivem nastartovaných eko-

¹¹⁸ Například osobní kult Mao Zedonga, revoluční plakáty pracující s tradiční čínskou religiozní ikonografií, posvátná role Maovy rudé knížky (bible rudých gardistů), kult armády a jejich mučedníků, jakým byl například Lei Feng a řada dalších fenoménů. O posmrtné formě uctívání samotného Mao Zedonga viz Barmé 1996.

¹¹⁹ Ten nahradil mandát nebeský, což neznamenalo, že by nahrazen definován a svěřen vůdcům nějakým všelidovým demokratickým hlasováním. Zůstal na podobné teologické rovině definovaný a shůry daný jako v případě mandátu Nebes.

nomických reforem dochází postupně k uvolnění celé čínské společnosti a začíná mimo mnohé další proměny v společnosti i proces postupné náboženské obnovy. Tento proces lze sledovat v Číně s jistými výkyvy a rozdílnými tendencemi až do současnosti.

Současná náboženská obnova a politika ČLR (od roku 1978)

Po živelné obnově náboženského života v průběhu 80. let 20. století dochází v Číně k jakési konsolidaci ze strany státu, především pod dojmem z událostí zakončených masakrem občanské opozice na náměstí Tiananmen. Od poloviny 90. let počíná snaha čínského státního aparátu o systematictější regulaci náboženského života v Číně. Článek č. 36 čínské ústavy z roku 1982 sice hovoří o svobodě náboženského vyznání náležící všem občanů vlastní země, ale toto tvrzení dále vztahuje jen na ty tradice a skupiny, které „vyznávají normální náboženské aktivity...“¹²⁰ a „nezneužívají svého náboženství k aktivitám porušujícím veřejný pořádek, poškozující zdraví občanů nebo odporující státnímu vzdělávacímu systému“ (Potter 2003: 19). Dokument č. 6 z roku 1991 upravující náboženskou politiku státu hovoří ještě autoritativněji: „Náboženské projevy musí dodržovat zákony, regulace a politiku Strany. Nesmí být v rozporu s normálními náboženskými aktivitami a vnitřními zásadami náboženských organizací.... Státní orgány jsou povinny zakročit proti takovým náboženským projevům, které se angažují v podvratné činnosti, ohrožují veřejnou bezpečnost, oslabují národní a politickou jednotu nebo spolupracují se zahraničními silami ve snaze ohrožit stabilitu Čínské lidové republiky (Potter, 2003: 14-15)“. Tyto podmínky a jejich údajné porušování bývají často využívány proti nejrozličnějším druhům ohrožení, které státní moc zevnitř nejrozličnějších náboženských komunit a čínské společnosti jako celku pocítuje. Takový je i příběh hnutí

¹²⁰ Definice „normálnosti“ je plně v rukou státu a je s ní možné libovolně nakládat, stejně tak jako s definicí „veřejného pořádku“, „zdravím občanů“ nebo „vzdělávacím systémem“ (viz dále v textu). Při obrátě aplikaci těchto výjimek lze vyargumentovat represivní postup proti kterékoliv náboženské skupině.

Falun gong, čínských neregistrovaných křesťanských církví, různých nových náboženských hnutí nebo některých na hranicích ČLR žijících národnostních menšin, jejichž silně vyvinuté autonomistické a zároveň náboženské cítění je vháněno do náručí čínských represivních státních orgánů. V současné Číně je to především případ buddhistického Tibetu a islámského Xinjiangu obývaného Ujgury.

Postupně však i v nejvyšších patrech čínské politiky dochází k odklonu od tradiční marxisticko-ateistické argumentace a k příklonu k tradičním tématům konfucíánské ideologie hierarchicky spravovaných harmonických¹²¹ společenských vztahů, k novému druhu patriotismu (爱国 *aiguo*) odkazujícího k tradiční koncepci „státu předků“ (祖国, *zuguo*) (Yu 2005: 145-6). Nejen tradiční politikou represe ale i inkorporace náboženských proudů ve společnost do státního systému je udržován jakýsi staronový ideologicko-politický mandát současné, dle názvu stále komunistické vlády v dnešní Číně.¹²²

Čtyři proudy současné náboženské politiky ČLR

Na základě studia problematiky soudobé náboženské scény v Číně a politiky čínského státu na všech jeho úrovních (centrální i lokální vlády, školství,

¹²¹ Tradiční koncept harmonie (和, *he*) se v dnešní době vrací z oblasti obecně sdílené, ale veřejně neproklamované dědičné výbavy čínské společnosti zpět na politické výslunní. „Harmonická společnost“ (和谐社会, *hexie shehui*) byla definována jako politický cíl dnešního prezidenta a předsedy komunistické strany Hu Jintaa a stala se jakousi politickou mantrou současné vládnoucí garnitury. Hu Jiatao přijal za svůj tento koncept na základě dokumentu Rozhodnutí ústředního výboru čínské komunistické strany o budování socialismu a harmonické společnosti a další důležité otázky vydané 6. plénem 16. zasedání výboru (říjen 2006). Harmonická společnost se od té doby stala oficiální stranickou ideologií, jakou byla například dřívější Jiang Zeminova teorie „Tří reprezentantů“ a stala se dokonce ústředním tématem sedmnáctého stranického kongresu v říjnu 2007.

¹²² Poněkud jiná situace dnes existuje na Taiwanu či v Hongkongu. V rámci šířeji chápané čínské civilizace jde o poměrně rozsáhlý a neobvyklý experiment s náboženskou svobodou. Na Taiwanu, kde se tato svoboda rozvíjí nejpozději od 80. let 20. století, začíná intenzivní náboženský život tamní společnosti postupně zasahovat do světa politiky a ovlivňovat jej. Viz například Katz (2003: 89-106) nebo Madsen 2007.

média, věda) lze dospět k následujícímu pracovnímu rozdělení, které by mělo zkoumání a pochopení čínské náboženské politiky usnadnit. Nejde o politiku státem takto explicitně formulovanou a otevřeně aplikovanou. Spíše se jedná o jakési uplatňované strategie, které slouží k udržení živelného procesu náboženské obnovy pod kontrolou státního aparátu. Všechny čtyři rozdílné a často protichůdné typy přístupu státu k náboženství vycházejí z jednotné motivace udržení si politické moci ve společnosti za předpokladu ekonomického růstu a zajištění blahobytu společnosti jako celku (nikoliv jejím občanům jednotlivě). Toho lze v současné čínské společnosti nejlépe dosáhnout nikoliv jen vládou tvrdé ruky, ale spíše vyvažováním politicko-mocenských prostředků a obušováním třecích ploch mezi státní mocí a čínskou společností. K tomu je využívána politika na základě čtyř odlišných přístupů ke konkrétní náboženské tradici či komunitě:

- 1) politiku regulace
- 2) politiku indiference (nezasahování)
- 3) politiku represe
- 4) politiku aktivní podpory.

Politika regulace je rozhodně nejrozšířenější a ze strany čínské vlády nejčastěji aplikovaným typem náboženské politiky (Potter 2003). Jejím předpokladem je vymezení toho, co je a co není náboženství (*zongjiao* vs. *mixin*), a následně legislativní a byrokratické zarámování takto rozdělené náboženské scény. Regulační politice slouží zejména zmiňovaný vládní Úřad pro náboženské záležitosti a další kontrolní i ideologické instituce. Všechny náboženské subjekty zahrnuté pod dohled státní regulační politiky jsou hierarchicky spravované, prostoupené sítí informátorů a spolupracovníků s byrokratickou a policejní státní mocí. Jejich náboženský personál, hmotný i finanční majetek, stejně jako systém vzdělávání je důsledně kontrolován a růst a spontaneita jejich náboženské obce je držena v rámci možností pod kontrolou.

Politika indiference (nezasahování) je uplatněna tam, kam politika náboženské regulace z nejrůznějších důvodů nedosahuje. Jde svým způsobem o pragmatickou formu kompromisu a opět typický rys čínských nábožensko-politických dějin. Náboženskému životu obyvatel je vymezen určitý svobodný prostor s podmínkou, že se bude odehrávat výhradně v prostoru neveřejném, prostoru individuální religiozity, rodinného, případně lokál-

ního kultu. V okamžiku, kdy někdo tyto oficiálně neartikulované, avšak jasně vymezené mantinely opustí a vystoupí se svou náboženskou aktivitou z šedé zóny indiference do prostoru veřejného, v takovém okamžiku je od přehlížení upuštěno a jsou aplikovány přístupy odlišné, zejména represivní. Příkladem tohoto vývoje může být například již zmiňované hnutí Falun gong, které již v průběhu 90. let v rámci masové popularity tzv. *qigongu* (气功) začalo nabírat vyhraněných náboženských rysů. Ovšem až v okamžiku jeho vstoupení do veřejného prostoru a v souvislosti s jeho masově vzrůstající popularitou na přelomu tisíciletí bylo označeno za hrozbu čínské společnosti a čínskou mocí následně doslova zašlapáno do země (Ownby 2008: 161–227; Šindelář 2007: 207–11).

Politika indiference je aplikována na náboženské komunity, které dodržují jistá nepsaná pravidla mimo jiné i proto, že státní aparát nemá potřebnou kapacitu uplatňovat ve všech případech jen regulaci či represí. Čína je obrovská země s účtyhodným byrokratickým aparátem. Ten však přes všechny autokratické rysy není vzhledem k rozsáhlosti jeho agendy a rozměrů ostatních problémů ve společnosti schopen efektivně regulovat všechny její náboženské projevy. Tam, kde ovšem z pohledu vlády selhává politika regulace nebo politika indiference, i tam, kde nepřipadají v úvahu motivy pro politiku podpory, nastupuje pohotově represe.

Politika represe je přes všechny vývoj v ČLR za posledních 30 let velice drastická a vůči postiženým nemilosrdná. Řadu jejich konkrétních projevů a problémy s ní související známe ze západních médií, která prakticky o náboženské situaci v Číně jiným způsobem nereferují.¹²³

Opakem politiky represe je politika aktivní podpory. Existuje celá řada dílčích motivací pro tento přístup, ale ve své obecné rovině zůstávají ve

¹²³

Protože příklady čínské protináboženské represe jsou v běžných médiích snadno dostupná, nebudeme se jim zde podrobněji věnovat. To však vůbec neznamená, že i v současné světě relativně otevřené a částečně liberalizované ČLR jejich existenci popíráme, ani že bychom chtěli jejich rozsah a metody bagatelizovat. Ve zkratce jmenujme ty neznámější příklady: represe vůči tibetským buddhistům, proti ujurským muslimům, proti přívržencům hnutí Falun gong, proti nejrůznějším zástupcům a komunitám tzv. podzemních církví a proti širokému spektru v západních společnostech bez větších problémů fungujících zástupců tzv. nových náboženských hnutí.

shodě s motivací ostatních již jmenovaných přístupů. V případě politiky podpory však čínský stát usiluje o aktivní participaci v oblasti náboženství. Nesnaží se zde jen zamezit konkurenci ve svém vedoucím postavení ve společnosti, které by z náboženské sféry mohlo (tak jako již mnohokrát v dějinách Číny) vzejít. Pokouší se totiž přímo náboženských symbolů, myšlenek a rituálů využít k upevnění své otrásající se pozice ideologické dominance ve společnosti.

S odklonem od maoisticko-revolučních ideálů a příklonem k tržnímu kapitalismu na přelomu 70. a 80. let se totiž čínská společnost, zejména pak její vedení, ocitlo v ideologickém vakuu. Začal se vytrácet smysl toho, jak vlastně současná reprezentace reprezentuje svůj lid. Koho a proč zastupuje poté, co víceméně rezignovala na všeobecně přijímaný cíl rovnostářské společnosti a kdy její vláda není ani explicitně garantována nějakým nadpřirozeným mandátem, jako tomu bylo v případě dřívějších císařských dynastií. Právě toto ideologické vakuum se čínská vláda snaží neartikulovanou politikou náboženské podpory vyplnit. K legitimizaci její moci má přispět podpora z náboženské oblasti vzešlých konceptů, jakým je například zmínovaná „harmonická společnost“. Tento koncept má jednoznačné kořeny v taoistické filozofii i praxi stejně jako v konfuciánské etice a státovědě. Podobně všudypřítomná oficiální podpora čínského patriotismu (nacionalismu), jež pomáhá při vnitřních potížích společnosti namířit její negativní energii směrem k vnějšímu ohrožení, operuje s řadou náboženských symbolů a nástrojů (podpora tradic, včetně těch náboženských; sakralizace státu; rozvíjení státního kultu). Poněkud odlišnou ale ještě častější motivací podpory náboženství je motivace ekonomická. Na té participují především představitelé lokálních vlád a administrativ propojených hustou sítí osobních vztahů s novou vrstvou lokální ekonomické elity. Příjem z provozu opravených náboženských památek, poutních míst, slavných klášterních a chrámových okrsků rozestých hustě po celé Číně a donedávna značně chátrajících proudí ve veliké většině zpět do kapes místních vlád a magistrátů či spřízněných „podnikatelů“. Probouzející se masový vnitro-čínský turismus je ekonomické odvětví, jehož rozvoj lze ze Západu jen obtížně posoudit, ale pravděpodobně dosahuje stejných výsledků a objemů jako nám známější čínská odvětví exportní ekonomiky. Vliv turistiky na probíhající redefinici a obnovu náboženství v Číně je opět jednou z otevřených a málo

probádaných otázek, jedno je přitom jisté – jde o vliv zcela zásadní. Centrální vláda tento investiční trend do náboženských památek i do obnovy turisticky využitelných náboženských tradic vydatně podporuje. Myšlenka, že původně náboženský a pro čínskou vládu potenciálně nebezpečný obsah místa, rituálu či komunity je záměrně nahrazován obsahem ekonomickým, je sice poměrně cynická, nicméně jedna z těch, které citlivějšího pozorovatele při cestách po „autentické“ Číně brzy dostihne. Poskytuje-li stát materiální a finanční pomoc vhodně zvoleným příjemcům a za specifických podmínek, dochází nevyhnutelně k určité formě korupce, závislosti a závazkům na straně náboženských autorit, a tím i celé náboženské komunity. To ústí často v zánik autonomie a samosprávy postižené, nábožensky definované komunity (Fisher 2008; Yang 2005). Materiální a finanční podpora náboženským institucím směřovaná do viditelných projektů se zároveň stává mocným PR čínské vlády, která je jinak často odsuzována světovou veřejností a médií kvůli systematickému útlaku náboženských skupin ve své vlastní zemi.

Bibliografie:

- Adler, Joseph B. (2005). „Chinese Religion: An Overview.“ In Lindsay Jones, ed., *Encyclopedia of Religion, 2nd ed.* Detroit : Macmillan Reference.
- Ashiwa, Yoshiko – Wank, David L., eds. (2009). *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China.* Stanford: Stanford University Press.
- Barmé, Geremié R. (1996). *Shades of Mao. The Posthumous Cult of the Great Leader.* Armonk: M. E. Sharpe, Inc.
- Borchret, Thomas (2008). „Worry for the Dai Nation: Sipsongpannā, Chinese Modernity, and the Problems of Buddhist Modernism.“ *The Journal of Asian Studies*, 67: 107-142.
- Böttiger, W. (1984). *Kultura ve staré Číně.* Praha: Panorama.
- Fairbanks, John F. (1998). *Dějiny Číny.* Praha: Nakladatelství lidové noviny.
- Fisher, G. (2008). „The Spiritual Land Rush: Merit and Morality in New Chinese Buddhism Temple Construction.“ *The Journal of Asian Studies* 67/1, 143-170.
- He Ping (2002). *China's Search for Modernity: Cultural Discourse in the Late 20th Century.* New York: Palgrave MacMillan.
- Chesnaeaux, J., ed., (1972). *Popular Movements and Secret Societies in China 1840-1950.* Stanford: Stanford University Press.
- Cheng, Anne (2006). *Dějiny čínského myšlení.* Praha: DharmaGaia.
- Irons, Edward (2003). „Falun Gong and the Sectarian Religion Paradigm.“ *Nova Religio* 6/2, 244-262.
- Katz, P. R. (2003). „Religion and the State in Post-war Taiwan.“ In Daniel Overmyer, ed., *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series, No. 3).* Cambridge: Cambridge University Press, 89-106.
- Král, Oldřich (2005). *Čínská filozofie. Pohled z dějin.* Lásenice: Maxima.
- Luo, Z., ed. (1991). *Religion Under Socialism in China.* Armonk/New York: M. E. Sharpe, Inc.
- Madsen, Richard (2007). *Democracy's Dharma. Religious Renaissance and Political Development in Taiwan.* Berkley: University of California Press.
- Mitter, Rana (2004). *A Bitter Revolution. China's Struggle with the Modern World.* Oxford: Oxford University Press.
- Overmyer, Daniel L. (1976). *Folk Buddhist Religion.* Cambridge: Harvard University Press.
- Ownby, David (2008). *Falun Gong and the Future of China.* New York: Oxford University Press.
- Ownby, David (2003). „A History for Falun Gong: Popular Religion and the Chinese State Since the Ming Dynasty.“ *Nova Religio* 6/2, 223-243.
- Ownby, David (1996). *Brotherhoods and Secret Societies in Early and Mid-Qing China: The Formation of a Tradition.* Stanford: Stanford University Press.
- Potter, P. B. (2003). „Belief in Control: Regulation of Religion in China.“ In Daniel Overmyer, ed., *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series, No. 3).* Cambridge: Cambridge University Press, 11-31.
- Mitter, Rana (2004). *A Bitter Revolution. China's Struggle with the Modern World.* Oxford: Oxford University Press.
- Saich, Tony (2004). *Governance and Politics of China.* New York: Palgrave MacMillan.
- Slobodník, Martin (2007). *Mao a Buddha. Náboženská politika voči tibetskému buddhizmu v Číně.* Bratislava: Chronos.
- Šindelář, Pavel (2007). „Vztah čínského státu a náboženství v proměnách tisíciletí.“ In Ladislav Pecha, ed., *Orientalia Antiqua Nova VII.* Plzeň: Dryada, s. 203-212.
- Yang, C. K. (1970). *Religion in Chinese Society. A Study of Functions of Religion and Some of Their Historical Factors.* Berkley: University of California Press.
- Yang, Fengyang (2005). „Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China.“ *Journal for the Scientific Study of Religions.* 44/4, 423-441.
- Yu, Anthony C. (2005). *State and Religion in China. Historical and Textual Perspectives.* Chicago: Open Court.

(7) Historie pronikání cizích náboženských tradic do Číny

Pavel Šindelář

Čína je často považována za zemi, jejíž společnost a kultura se až do střetu se Západem vyvíjela jaksí izolovaně, a kde kulturní výměna probíhala převážně směrem z Číny ven a jen výjimečně směrem opačným. Tato představa je silně zkreslená, jakkoliv vychází z pravdivého základu dlouhodobé čínské kulturní a politické hegemonie v oblasti východní Asie. Jde o pohled živený tradičním čínským patriotismem a dostředivostí čínského myšlení s představou Číny, coby výhradního civilizujícího prvku v celé oblasti. Podobné představy podporuje i analogický pohled eurocentrický¹²⁴, který pokládá Západní civilizaci a její myšlenkové tradice za první rovnocenné vyzyvatele (a nakonec snad i vítěze) tváří v tvář starobylé civilizaci čínské.

Ve skutečnosti byla však civilizace čínská, tak jako kterákoliv jiná otevřená oboustranné kulturní výměně se sousedícími společnostmi a státními útvary a vlivem odvěkého obchodního ruchu i s kulturami vzdálenějšími. K této výměně docházelo sice s rozdílnou intenzitou v různých politických podmínkách a historických okamžicích, ale i tak nepřetržitě v průběhu celých čínských dějin.¹²⁵

¹²⁴ Eurocentrismus (či evropocentrismus) je jen jedním z mnoha druhů tzv. etnocentrismus. Jde o speciální diskurz jímž určitá skupina, etnikum či kultura, v tomto případě kultura evropská, nahlíží na skupiny, etnika, kultury jiné. Tento diskurz, který je člověku a jeho dějinám celkem vlastní, vychází z představy, že vlastní kultura je kvalitativně lepší než kultury okolní. Problémem nastává v momentě, kdy si moderní politika, věda, či společnost není schopna ve svém jednání tento zkreslující pohled uvědomit a vnucuje své kulturní vzorce ostatním coby vzorce univerzální. Zrod eurocentrismu je často přímo spojován s kolonialismem či imperialismem a jeho kritiky jsou naopak často spojeny s antikolonialismem či dekolonizací.

¹²⁵ Známými obdobími čínské izolace jsou například období navazující paradoxně na největší čínské námořní objevitelské cesty ukončené oficiálně v roce 1433. Jiné období čínské izolace od okolního světa skončilo poměrně nedávno smrtí Mao Zedonga v roce 1976 a otevírání se světu od konce 70. let 20. století.

Jedním z kulturních prvků, který byl předmětem zmíněné odvěké výměny, je právě i náboženství. A důležité je v této souvislosti uvědomit si, že jednotlivé kulturní prvky se vždy šířily v určitých souborech. Uvažujeme-li tak o příchodu nějaké cizí náboženské tradice do Číny, je nutné mít na vědomí, že kromě nového kosmologického systému, jeho pantheonu či nových rituálních postupů s novou náboženskou tradicí, přichází z cizího prostředí i řada dalších kulturních fenoménů, myšlenkových vzorců, výrobních technologií, lingvistických prvků či politických modelů.

Buddhistické zemětřesení v Číně

Učebnicový příklad takového „balíku“ kulturních výpůjček je v čínské historii zároveň jedním z nejvýraznějších¹²⁶ a souvisí s příchodem buddhismu. I tato kulturní proměna jako mnoho dalších, předcházejících i následujících, je často chápána hlavně ve svém rozměru náboženském. S příchodem buddhismu do říše středu však souvisí přenos řady dalších fenoménů a jejich případné přijetí, přetvoření či odmítnutí tehdejší čínskou společností. Příklady vlivů a výpůjček z indické kultury¹²⁷ souvisejících s příchodem buddhismu do Číny existuje celá řada. Čínský jazyk například podle některých badatelů přejal ze sanskrutu a dalších indických jazyků přes 35 000 slov (např. *moli* - jasmín, pravděpodobně z tamilského *malli*), čínské prosodické systémy byly vytvořeny z pokusů imitace fonetických vlastností sanskrutu, z indické kultury pochází řada literárních či mytologických témat (např. králík a měsíc, nesmrtelná voda, postava největšího čínského literárního hrdiny Sun Wukunga apod.) obrovský vliv měl buddhismus například na

¹²⁶ Nejvýraznější minimálně do okamžiku, kdy do Číny dorazila z Evropy západní kultura a její myšlenkový svět. Při vědomí jisté eurocentrické „pachuti“ tohoto tvrzení je vliv západních institucí a modernistických myšlenkových konceptů na Čínu do dnešních dnů zcela zásadní. Otázkou je, bude-li i vlivem tak trvalým, jako v případě buddhismu. Zatím jde o pouhou dvousetletou epizodu.

¹²⁷ Buddhismus samozřejmě nepřišel do Číny přímo z Indie, ale absolvoval dlouhou a postupnou cestu přes regiony Střední Asie, kde se na něj postupně nabalovaly další tradice a kulturní prvky.

vznik putonghua, tedy obecné hovorové čínštiny (Yu 2005: 93-95). Rozsah vlivu indické kultury sahá však podstatně dále, než jen do oblasti jazyka. Obohatil také čínskou stravu (např. mrkev, pepř, máslo, vegetariánství) zemědělství a řemesla (pěstování a zpracování bavlny), medicínu (chirurgické postupy, anestezika, rostlinná farmacie), umění (nové formy tance a hudby, hudební nástroje, nové literární žánry, sochařství, malba, architektura). Jednoznačný dopad měly pak některé konkrétní náboženské a s nimi spjaté sociální koncepty na čínskou společnost – vznik mnišských řádů a monastických náboženských komunit, koncept znovuzrovnání, představy pekla a nebeských sfér, zavedení modlitby a chrámových rituálů. Dosavadní ustálený společenský systém byl nabourán a oťřesen koncepty odchodu do bezdomoví (prýč od rodiny, věnovat se na plno duchovnímu hledání), celibátu (vzdání se potomků) a vyčlenění buddhistického kléru mimo tradiční mocenské struktury (odmítání mnichů padat před císařem k zemi a bit před hlavou o zem) (Benická 2006: 199-203).

Příchod buddhismu do Číny nebyl zároveň žádnou náhlou událostí ani neměl komplexní charakter. Nejprve dorazily jen jakési ozvěny v podobě uměleckých předmětů s náboženskou tematikou, sůter v cizím jazyce s prvními obchodníky a cestujícími ze západu vyznávajícími toto nové náboženství. Až po nich přichází jedinci, kteří jsou schopni cizojazyčně buddhistické texty přeložit do čínštiny a tak bohatý propracovaný myšlenkový svět Buddhy Šákjamuniho obyvatelům Říše středu zprostředkovat. Překlady přitom znamenají základní úskalí kulturní proměny a posunu významů, které dávají vzniknout pozdějším typicky čínským formám buddhismu. Například využití tehdejší taoistické terminologie pro popis buddhistické nauky a kosmologie měl přímý vliv na vznik chanového buddhismu, který bývá považován za jeden z nejtypičtějšých příkladů otisku tradičních čínských kulturních vzorců do buddhistické tradice.

Buddhismus a jeho akulturace již byl obsahem předchozích kapitol, a tak zde bylo jeho příkladu pouze využito k tomu, abychom pochopili obecnou charakteristiku procesů, k nimž dochází v případě všech nově přichozích náboženských tradic a s nimi spojených kulturních nánosů. Liší se pouze v intenzitě a konkrétních místních, časových a kulturních specifikách, v nichž k těmto předáním a výpůjčkám docházelo. Ohlas buddhistického „dobyť“ čínské „civilizační pevnosti“ je v její historii ojedinělý,

svým dopadem se nicméně může stát osudem i řady dalších náboženských tradic, které dodnes čínský kulturní prostor osidlují.

V této kapitole se budeme věnovat těm z nich, které již v minulosti svůj part v čínské historii odehrály a těm, které jej stačily rozehrát, přičemž jeho konec leží v budoucnosti. Řeč bude o několika známých i méně známých náboženských systémech, které pronikly do Číny ze zahraničí od počátku její historie až do konce 19. století. Pokusíme se o stručný portrét manicheismu, zoroastriánství, nestorianismu, židovského náboženství, katolicismu a jeho jednotlivých misijních řádů, protestantismu a islámu.¹²⁸ Tuto kapitolu by bylo možné zakončit stručným zamyšlením nad příchodem a vlivem moderního západního myšlení do Číny na konci vymezeného historického období. Nejde sice o systém, který by byl obecně chápán jako tradice s náboženským charakterem (jakkoliv je jeho původ a historie a spjatá s křesťanskou tradicí), ale jeho vliv na náboženský život čínské společnosti v 20. a 21. století je natolik výrazný, že ho nelze opominout. Stručná analýza evropské moderny a v čínském prostředí a její historická role bude však zařazena až do kapitoly následující, tedy kapitoly o čínské náboženské politice a situace na náboženské scéně od konce císařství po současnost protože v moderní čínské náboženské politice se její vliv projevuje v celé své rozporuplné „kráse“.

Manicheismus v Číně (摩尼教, Monijiao; 明教, Mingjiao)

Manicheismus je náboženská tradice, jejíž žité formy již v dnešní Číně nejsou k nalezení¹²⁹ a tak poznání o něm stejně jako v případě několika ná-

¹²⁸ Moderní historii a současnému vývoji islámu a křesťanství uvnitř čínské společnosti budeme opět věnovat kapitoly následující, v této představíme pouze jejich příchod, historický vývoj na území Číny a jejich budoucí implikace.

¹²⁹ Snad poslední dochovaný chrám lze podle Julie Ching (1993:174) nalézt ve městě Quanzhou ve Fujianu. Jde ovšem o chrám již přebudovaný a do dnešních dnů fungující jako sakrální objekt buddhistický.

sledně popisovaných tradic (zoroastrismus, nestorianismus, do velké míry i judaismus) můžeme čerpat jen z dochovaných textových a archeologických svědectví. Jejich pozůstatky a fragmenty lze však dodnes nalézat v čínské kultuře či v ostatních dnes živých náboženských tradicích (Adler 2002: 102). Manicheismus byl založen prorokem perského původu Mánim ve 3. století n. l. Tento muž, vychovaný v prostředí žido-křesťanské baptistické sekty na území dnešního Iráku čerpal své inspirace ze všech hlavních náboženských tradic existujících v jeho době v tehdejší Persii, zejména z ahura-mazdismu (zorastrianství), buddhismu, gnostických nauk a křesťanství.

Vlastní náboženskou komunitu vystavěl na základě svých originálních vizí, podle kterých se na světě pravidelných časových cyklech zjevují proroci jednotlivých náboženských tradic. On sám se pokládal za „pečeť proroků“ završující nauku jemu předcházejících zejména Buddha, Zarathustry a Ježíše. V centru manicheistického učení stojí dualismus etických principů světla a temnoty (čínsky 二宗, *erzong*), síly kontrolující svět a lidské pokolení. Dalším důležitým prvkem této tradice byla nauka o třech kosmických obdobích (三際, *sanji*) na jejichž počátku jsou od sebe oba dva základní principy odděleny, aby v období druhém (současnosti) došlo k jejich smísení. V nadcházejícím třetím období je pak očekávána spása lidstva vlivem šíření Máního poselství, díky němuž budou obě dvě prapůvodní síly od sebe opět zřetelně odděleny.

Po úspěchu svého kázání v Babylónii rozeslal prorok Mání misionáře svého nového náboženství do Iránu, Indie, Egypta a také do Centrální Asie, kde v té době sídlila mocná říše Kušanů. Zatímco samotný Mání umírá v roce 247 v perském vězení, centrum jeho nauky se přesouvá do tehdejší Mezopotámie. Jeho poselství pak pokračuje dál na západ po stezce, která by mohla být nazývána „stezkou náboženství“ kdyby se pro ni nebyl býval ujal název jiného tovaru, který se po ní pravidelně dopravoval, totiž stezka „hedvábná“ (Uhlig 2000; Liščák 2000). Po cestě, kterou před dosáhnutím Čínské říše absolvovala nauka proroka Máního, cestovala před ní i po ní řada jiných náboženských systémů - přesněji jejich vyznavačů. Mezi nejznámějšími a neúspěšnějšími jmenujme opět buddhismus, nestorianismus, zoroastrismus či islám. Manichejští obchodníci středoasijského původu ustanovili své komunity v době relativní tolerance vůči náboženským

tradicím „západních barbarů“¹³⁰ za vlády dynastie Tang v jejich metropolitních Chang'anu a Luoyangu.

Se svou naukou uspěli výrazněji manicheisté však mezi etniky centrální Asie, žijícími na periférii tehdejší Čínské říše (dnes uvnitř hranic ČLR), zejména mezi Ujgury,¹³¹ v jejichž městském státě Kuča dokonce od 8. do 9. století fungoval manicheismus jako oficiální státní náboženství. Tyto kmeny sehrály důležitou roli při potlačování proti-tangského An Lushanova povstání (755-763 n. l.) a díky této dějinné úloze se jejich náboženství mohlo dále šířit do vnitřní Číny. Jako náboženství pocházející od „barbarů“ se však stalo v polovině 9. století společně s buddhismem obětí státního útlaku vycházejícího z několika vln proti-cizineckých a proti-buddhistických nálad v čínské společnosti. Jeho příslušníci byli nuceni uprchnout před pronásledováním do střední a jihovýchodní Číny. Zde postupně splývali s místními komunitami praktikujícími lidový buddhismus a taoismus a přežívali zde až do 15. století (možná snad až do 17. století) jako součást synkretických náboženských hnutí inspirovaných především taoismem. Typickým představitelem takových skupin čerpajících mimo jiné i z odkazu manicheismu bylo například výbojné hnutí Bílého lotusu (白蓮教, *Bailianjiao*).

K porozumění manicheistické nauky v čínském prostředí a historii působení této náboženské tradice v Říši středu napomohl výrazně objev náboženských především buddhistických textů ve slavné „jeskyni tisíce Budhů“ Mogao v Dunhuangu na začátku 20. století.¹³² Mezi nimi byl objeven

¹³⁰ Číňané používali termín „barbaři“ (obecně nejčastěji 夷 *yi*) v souvislosti se směrem, ve kterém se cizí etnikum směrem od Říše středu nacházelo. Ti na východě byli nazýváni Dongyi (東夷), na západě Xirong (西戎), na jihu Nanman (南蠻), a na severu Beidi (北狄). Do skupiny barbarů nebyli často řazeni zástupci těch sousedních států a etnik, kteří přijali čínský způsob života a sinizovali se. Ti totiž byli od té doby počítáni za součást kulturního civilizovaného čínského světa.

¹³¹ Turkické etnikum žijící v mnoha státech střední a východní Asie s bohatou historií. V jejím průběhu vyznávali buddhismus, nestorianství, manicheismus, lidové kultury a šamanismus. Dnes většinou vyznávající islám přijali Ujgurové až v průběhu 15. století.

¹³² Jeskyně Mogao (莫高窟 *mogao ku*) leží v severozápadním cípu provincie Gansu. Byly vyhloubeny v 4. století n. l. a od té doby po celé jedno tisíciletí obývány mnichy,

i rozsáhlý soubor manicheistických svitků ze 7. a 8. století, který zaznamenává misijní počátky manicheismu v Číně a zároveň dokládá velký vliv taoistických i buddhistických představ v jeho nauce již v době sepsání těchto textů. Jedna ze základních evolučních výhod manicheismu při přežití v cizím prostředí, totiž adaptace na místní kulturu a její náboženské představy se nakonec stala i příčinou jeho rozplynutí v čínském náboženském prostoru. Tento proces se bude v historii cizích náboženských tradic v Číně stále znovu opakovat.

Zoroastriánství v Číně (祆教, Xianjiao; 拜火教, Baihuojiao; 火祆教, Huoxianjiao)

Zoroastriánská kapitola čínských dějin je oproti té manicheistické podstatně skromnější a zároveň méně zdokumentovaná. Obě dvě náboženské tradice přitom vycházejí ze stejného kulturního okruhu a pracují s podobnou naukou a terminologií. Jsou označovány za perská náboženství a v čínském prostředí a pramenech spolu často splývají. Společně s nestorianismem je pro ně někdy ražen jednotný název „tři barbarská náboženství“ (三夷教, Sanyijiao). V případě zoroastrismu (nebo také mazdaismu, podle centrálního boha Ahura Mazdy) jde o předkřesťanskou dualistickou náboženskou tradici, z níž pozdější manicheismus vychází a v mnohém čerpá.

Zakladatelem tohoto perského náboženství byl jiný prorok a reformátor, Zarathuštra, starými Řeky nazývaný Zoroastrés. Vyznavači zoroastriánství se podle iránské provincie Fárs, která byla v historii jejich důležitým centrem, nazývají někdy také Pársy a jejich nauka pársismem. Dnešním centrem tohoto náboženství je v okolí indické Bombaje. Základním principem je, podobně jako u manicheistů protiklad dobra a zla, světla a tmy. Jako symboly tohoto boje stojí proti sobě dobré božstvo Ahura Mazda a zlý „démon“ Angró Mainju (později Ahriman). Symbolem boje dobra se zlem,

zkrášlovány buddhistickým uměním a zásobovány buddhistickou literaturou. Po jejich znovuoživení na počátku 20. století se staly nenahraditelnou studnicí informací o vývoji čínské kultury a jejích náboženských tradic.

světla s temnotou se v zoroastriánské symbolice a ikonografii stal kult ohně (odsud také jejich čínský název „uctívači ohně“ - 火祆教, Huoxianjiao).¹³³

Do Číny začal zoroastrismus pronikat v průběhu 7. století vlivem ze západu silícího tlaku nově postupujícího islámu na tehdejší Perskou říši. V té době zde vládla dynastie Sasánovců a zoroastrismus v ní fungoval jako oficiální státní kult. Sasánovci se marně spoléhali na pomoc svých protějšků na tehdejších na tangském dvoře. Ta sice nikdy nedorazila, nicméně Sasánovští potomci královského rodu našli v Číně alespoň bezpečný azyl a dostalo se jim povolení založit ve svém novém útočišti i první čínské chrámy této nově přichodící náboženské tradice. Ty se dochovaly například v Chang'anu, Luoyangu a Kaifengu, kde byly později západními badateli mylně považovány za dřívější synagogy (Ching 1993: 172). Jinak se však rozšíření nového náboženského směru se v Číně omezilo jen na její severozápadní část, kde opět kopíroval trasu Hedvábné stezky a kde zapustil kořeny v řadě městských států podél této důležité komunikační osy. Po většinu své historie byl na toto náboženství uvnitř hranic říše středu uvalen zákaz misijní činnosti a v souvislosti s centralizovanou administrativou jeho kultu a s rozšířením proticizineckých represí v polovině 9. století ztrácíme v průběhu dynastie Song jakékoliv informace o další existenci zoroastriánských komunit i jejich náboženství.

Židé a jejich náboženství v Číně (猶太教, Youtaijiao)

Židovská kapitola čínských dějin je podobně, jako výše popisované osudy manicheismu a zoroastrismu kapitolou prakticky uzavřenou, nicméně velmi poutavou a v poslední době vlivem zlepšujících se vztahů z Izraelem s oblibou reflektovanou a probádávanou. Není zcela jasné, kdy přesně se Židé do Číny poprvé dostali, nejstarší zprávy pocházející z arabských pramenů hovoří o jejich přítomnosti v zemi v 9. století. Neověřené legendy, prosazované samotnými čínskými Židy hovoří o jejich příchodu už za vlá-

¹³³

Více informací o zoroastrismu viz např. Mary Boyce 2001, nebo Otakar Klíma 2002.

dy dynastie Han v souvislosti s migrací po dobytí Jeruzaléma císařem Titem v roce 70 n. l. Ve skutečnosti šlo v první vlně spíše o židovské obchodníky z Arábie a Blízkého Východu, kteří přicestovali po moři a zakládali komunity v přístavních obchodních centrech tehdejší říše.

Nejnámější židovská obec se nacházela v centru songské říše v dnešním Kaifengu. Podle zpráv jezuitského misionáře Mattea Ricci žilo v této lokalitě ještě na přelomu 16. a 17. století deset až dvanáct židovských velkorodin.¹³⁴ V té době se jejich náboženská praxe projevovala tím, že byli obřezáni, drželi šábés a hlavní židovské kalendářní svátky, řídili se kašrutickými předpisy¹³⁵ a ženili se jen mezi sebou. Na rozdíl od tradiční židovské matrilinearity¹³⁶ se příslušnost ke komunitě řídila u čínských židů s ohledem na čínské kulturní vzorce patrilineárně. O jejich historii hovoří tři stély, nalezené u bývalé kaifengské synagogy, kterou oni sami nazývali 清真寺, *qīngzhēn sì* - tedy termínem, kterým čínští muslimové označují své mešity. Běžnými Číňany byli Židé často s muslimy zaměňováni, čemuž se oni sami snažili zabránit například barevným odlišením své pokrývky hlavy. Narozdíl od muslimské bílé, nosili Židé modrou, a tak vzniklo i jejich další označení v čínštině totiž 藍帽回, *Lánmào Húi* neboli „muslimové (huiové) modrých klobouků“. Pro Číňany nezvyklá dietetická pravidla judaismu opět velmi podobná zvykům muslimským, jako zákaz vepřového a košer úprava pokrmů vynesla čínským židům a jejich náboženství ještě

¹³⁴ Zmiňuje se o nich ve své *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu*. Více o Ricciho čínské anabázi Giulio Andreotti 2007.

¹³⁵ Kašrut je soubor stravovacích zvyků fungující v židovském náboženství. Jedná se o celou sestavu pravidel pro rituální čistotu jídla židovské kuchyně. Název kašrut je etymologicky odvozen od slova kašer (v aškenázské výslovnosti hebrejštiny košer), což doslova znamená vhodný, přeneseně pak rituálně čistý. Košer se obecně používá ve vztahu ke gastronomii, v širším slova smyslu ale označuje v judaismu vše, co je povolené, vhodné nebo správné (definice dle wikipedie).

¹³⁶ V některých menšinových tradičních společnostech se na rozdíl od partilineární většiny, osobní atributy, privilegia a majetek dědí v mateřské linii. Tak je tomu i v judaismu, kde se příslušnost k náboženství dědí po matce, nikoliv po otci. Opačné pravidlo existující u čínských Židů může pramenit v silných patrilineárních rysech okolní hanské (etnický čínské) kultury. Jiným vysvětlením může být kulturní blízkost k taktéž patrilineární tradici islámské, ke které čínští Židé z důvodů izolace a marginalizace vlastní tradice často konvertovali.

jedno zajímavé označení, totiž *Tiaojin jiao* 挑筋教 - neboli „náboženství těch, kteří odstraňují šlachy“. Pokusy odlišit se od vždy silnější a dodnes vzkvétající obce muslimské byly nakonec neúspěšné. Nejpozději v 19. století totiž kdysi nejpočetnější a významná kaifengská židovská obec zaniká vlivem asimilace majoritní společnosti a částečně pak i konverzí k islámu.

Dnešní potomci kaifengských Židů se hlásí ke svým kořenům spíše kulturně než nábožensky a snaží se nově navázat kontakty se zahraničními židovskými komunitami a institucemi. Problém obnovy náboženského života čínské židovské komunity může kromě jiných překážek ležet i v paradoxních rysech čínské náboženské politiky. Čínský stát rozeznává ve své společnosti pouze 5 legálních náboženských tradic¹³⁷, čímž zároveň legalizuje jejich činnost a působení. Potenciální revitalizace náboženských tradic čínských Židů tak hrozí porušením platných zákonů a vystavení se hrozbě stíhání a represe. Přesto dle posledních zpráv konvertovala jedna rodina potomků kaifengských Židů zpět k judaismu a celkově lze v dnešní Číně sledovat obnovený zájem o židovskou kulturu a její čínské dědictví. Oživení židovské kultury v Číně napomohlo mimo jiné i poměrně nedávné zavedení diplomatických vztahů mezi Čínou a Izraelem (1992).

Kromě Kaifengu existovala populace hlásící se k židovské tradici a náboženství například v Hanzou, v Kantonu nebo v Pekingu (o nich existují zmínky i u Marca Pola). Pohnutá je však i historie židovské přítomnosti v Číně v 19. a 20. století. S otevřením přístavů zahraničnímu obchodu začali do tehdejší qingské říše proudit s evropskými obchodníky i obchodníci židovští, původem většinou z Blízkého východu, kteří se usazovali v bohatých přístavních městech otevřených zahraničnímu obchodu. Po první světové válce se k tomuto imigračnímu proudu přidali i aškenázští Židé z Evropy. Výrazná migrační vlna směřovala do Číny i z Ruska po tamní revoluci z roku 1917. Většina těchto „bílých“ Židů utíkajících před „rudým“ nebezpečím se usadila v Harbinu na severovýchodě Číny. Toto mrazivé město v dnešní provincii Heilongjiang se stalo na několik desetiletí významným centrem židovské a ruské kultury hluboko v mandžusko-čínském vnitrozemí. Většina těchto židovských uprchlíků odešla po konci japonské okupace

¹³⁷ Konkrétně buddhismus, taoismus, islám, katolické a protestantské křesťanství.

z obavy před nejistou situací dále do Izraele nebo USA. Zajímavá je i epizoda šanghajského gheta v průběhu 2. světové války. To se totiž stalo jednou z mála relativně svobodných oáz, kam mohli bez složité administrativy vycestovat a ukrýt se evropští Židé prchající před nacistickou genocidou. Tato migrace probíhala paradoxně za tichého přihlížení japonských okupačních sil, jinak hlavního spojence hitlerovského Německa v Asii. Stejně jako v případě ruských Židů v Harbinu i tito lidé v naprosté většině po konci války Čínu opustili, nejčastěji také do právě vznikajícího státu Izrael.¹³⁸

Islám v Číně (伊斯兰教, *Yisilanjiao*; 回教, *Huijiao*)

Islám se do Číny dostal poměrně brzy po svém vzniku a rozšíření na Arabském poloostrově. Již v roce 651 byl představen císaři na tangském dvoře v rámci poselství od třetího umájovského chalífy, které mělo sloužit k zlepšení obchodních vztahů na Hedvábné stezce mezi Čínskou říší a nově ustavenou a rychle expandující říší arabských muslimů. Ještě před touto oficiální návštěvou, která do Číny doputovala po souši, dorazili námořní cestou do jihovýchodní Číny první muslimští obchodníci, kteří se usazovali ve zdejších prosperujících přístavních městech, jakými byli například Guangzhou (Kanton) nebo Quanzhou. V obou městech se do dnešních dnů dochovaly pozůstatky původních mešit, které v 7. století vystavěly zdejší prosperující muslimské komunity. V dnešním Xi'anu, dříve sídle tangského císařského dvora (Chang'an) můžeme pro změnu obdivovat slavnou a dodnes funkční Velkou mešitu, postavenou v letech 685-762, pro mešitu v poměrně neobvyklém čínském architektonickém stylu.

Druhá významná muslimská vlna, která zasáhla Říši středu, souvisí s odvěkým pronikáním kočovných kmenů a středoasijských stepních etnik ze severozápadu. Ty byly samy postupně islamizovány muslimy přecházejícími do střední Asie ze západu a jihozápadu (především z Íránu, Pákistánu, Arábie, zemí Blízkého východu a Indie). První výrazná skupina pocháze-

¹³⁸ Více o kaifengské kapitole dějin Židů v Číně viz Xu Xin 2003 a Sidney Shapiro 2000. O historii Židů v Harbinu a za 2. světové války více viz Avrum Ehrlich 2009.

la stejně jako dříve v případě manicheismu z intervenčních vojsk, tentokrát arabských, která pomáhala Tangům potlačit An Lushanovo povstání v letech 755-763. Někteří z nich zasahovali o pár desetiletí později společně s tangskými vojsky i proti Tibetu a část z nich se tam i usadila nebo přesídlila do sousední provincie Yunnan, kde na ně lze ostatně narazit i v současnosti.¹³⁹ Další velké množství vyznavačů islámu dorazilo v souvislosti s dobytím Číny Mongoly spolu s příchozí vládnoucí vrstvou mongolské dynastie Yuan v 13.-14. století. Tito muslimové původem ze Střední Asie, byli zaměstnáváni jako úředníci ve státní administrativě i v armádě. Z této doby také pochází dodnes používané označení čínských muslimů – Hui 回, jehož geneze není zcela zřejmá a snad souvisí s fonetickým překladem etnonyma (Ujgur – 回回, *Huihui*; Ujgurové však v té době ještě sami islamizováni nebyli), nebo možná s jedním z pilířů muslimské víry totiž s poutí (návratem) do Mekky¹⁴⁰. Výsadní postavení muslimů v čínské správě a jejich další pronikání do Číny pokračovalo až do období vlády dynastie Ming, kdy tento proces postupně ustává. Jejich společenský status upadá s nástupem dynastie Qing a s tímto procesem souvisí i řada muslimských rebelií, které otráslы čínskou říši v 18. a zejména pak v 19. století.

V dnešní Číně díky dvěma odlišným vlnám šíření islámu existují dvě velké, snadno odlišitelné skupiny muslimského obyvatelstva: tím prvním jsou Huiové (回族, *huizu*, v ČLR jich dnes žije přibližně 10 milionů) a etničti muslimové severozápadní Číny (přibližně stejný počet). Termínem Hui se dnes označuje nejen islám¹⁴¹ a čínská muslimská kultura, ale také ti vyznavači islámu, které od většinové společnosti – etnika Han – odlišuje právě jen jejich náboženství a s ním spojená kultura. To znamená, že tito muslimové vypadají jako etničti Číňané, hovoří čínštinou, nebo jejím

¹³⁹ O životě a náboženství čínských muslimů v etnicky tibetském prostředí provincie Gansu více Martin Slobodník 2010.

¹⁴⁰ Vrátil se, navrátit se: čínsky 回- hui.

¹⁴¹ 伊斯兰教 *yisilan jiao* – je moderním novotvarem vycházejícím z původního nečínského termínu *islam*. Termín 回教, *hui jiao* – je tradičním názvem, který je obecně používanější, avšak jeho problematika tkví v obsahové mnohosti. Ukazuje na náboženství, kulturně-etnickou příslušnost, oficiální národnostní skupinu a tudíž je mnohoznačné a zároveň nejednoznačné.

dialektem v závislosti na regionu, kde žijí a sdílejí s Číňany řadu dalších čínských kulturních a sociálních vzorců. Jejich největší koncentraci najdeme v provinciích Ningxia (ta je dokonce nominálně autonomní oblastí tohoto etnika), Gansu, Qinghai, Xinjiang.¹⁴²

Na druhé straně stojí muslimové nečínských etnik, žijící většinou v provinciích severozápadní Číny. Jsou to Ujgurové 8,4 milionu (维吾尔族, *weiwuer*), Kazaši 1,2 milionu (哈萨克, *hasake*), Dongxianové 0,5 milionu (东乡, *dongxian*), dále pak v populacích nižších než půl milionu Kirgizové (柯尔克孜, *keerkezi*), Tádžikové (塔吉克, *tajike*), Uzbekové (乌孜别克, *wuzibieke*), Tataři (塔塔尔, *tataer*), Bo'anové (保安, *boan*).¹⁴³ Jde o etnika žijící po dlouhou dobu mimo přímý kontakt, či na hranicích s čínským etnikem a jeho kulturou. K Čínské říši (a později Čínské lidové republice) byla jejich území připojena pevněji až na konci 19. nebo v průběhu 20. století. Proto se také jejich tradiční kultura, jazyk, náboženství a společenské uspořádání výrazně liší od čínského (hanského). Kulturně bližší jsou si s národy a etnickými skupinami žijícími za čínskou hranicí směrem na západ. Od roku 1949 jsou tato etnika a území, která obývají, vystavena intenzivní kampani modernizace a s ní související sinizaci,¹⁴⁴ která přináší ekonomickou prosperitu pro celou oblast, ale zároveň kulturní a společenskou marginalizaci pro původní obyvatelstvo. Jedním z třecích bodů mezi čínským státem a etnickými muslimy na severozápadě země je také náboženství.

¹⁴² Problematika koncepce kategorie Hui jako národnosti souvisí s celkovou problematikou definice čínského mnohonárodnostního politického národa a s komplikovanou národnostní politikou ČLR, která se úzce proplétá s politikou náboženskou. Termín Hui lze nejjednodušeji nahradit termínem sino-muslim (přitom někteří hovoří jiným než čínským, například tibetským jazykem). Jde o muslimy, kteří nepatří do žádné jiné muslimské (státem definované) národnostní kategorie. Více o problematice národnostních menšin a národnostní politiky a konstrukce čínského politického národa Mackeras 2003, Gladney 2004 nebo Duara 1995, 2009.

¹⁴³ Uvedené počty čerpány z aktuálního hesla „Islam In China“ anglickojazyčné wikipedie (květen 2010). Jiná čísla nabízí např. Gladney, 2003b: 147.

¹⁴⁴ Zavádění čínského školství, čínské státní administrativy, přesouvání těžišť místního hospodářství do hanských rukou, státem řízená imigrace z čínského pobřeží a vnitrozemí, rozvoj dopravy, těžby a průmyslu, ekonomická a politická marginalizace místních obyvatel, omezování tradiční kultury, náboženství apod.

Početně nejvýznamnějším zástupcem této skupiny jsou bezpochyby Ujgurové, kteří dodnes tvoří křehkou většinu v provincii Xinjiang. Jde o turkické etnikum, které přijalo islám až v 16. století a do té doby jeho členové praktikovali podobně jako jiné kočovné kmeny v oblasti buddhismus, nestoriánství, manicheismus či animistická kmenová náboženství a šamanismus.

Většina čínských muslimů praktikuje i ve světě většinovou, sunnitskou formu islámu hanafijské právní školy.¹⁴⁵ Usidlovali se v Číně v celkem izolovaných komunitách kolem mešit (清真寺 *qīngzhēn sì*) v samostatných vesnicích nebo městských enklávách, které mezi sebou a s okolním muslimským světem komunikovaly jen výjimečně, nejčastěji prostřednictvím vlastních obchodníků a náboženských poutníků (do Mekky) či prostřednictvím orálně sdílených mýtů, legend a pohádek. Přesto si po staletí uchovali povědomí o jednotě Ummy (islámské pospolitosti). V čele jednotlivých komunit stáli imámové, čínsky *ahong* 阿訇. Kterí pečovali o náboženské vzdělávání a rituální provoz svých obcí. Tradicionalistický sunnitský islám (*gedimu* 格底目/*gedimu* 格迪目) a uzavřené muslimské komunity byly společně jak islámu pronikajícímu po moři k jihovýchodním břehům Číny a dále do vnitrozemí, tak z opačného směru islamizovaným kmenům ze severovýchodu podél Hedvábné stezky. Čerstvý vzduch přináší do zakonzervovaných muslimských komunit až příchod súfismu (苏菲主义 *sufei zhuyi*) zprostředkovaný obchodníky, charismatickými učiteli a svatými muži z oblasti Persie a střední Asie. Charakteristické pro tento nový směr, který si rychle získal srdce mnoha mladých mužů, byl niterný vztah s Bohem, mystika, poezie a hierarchický avšak bezprostřední vztah žák-učitel od něž se odvíjela síť pevně semknutých polotajných bratrstev. I pro tento způsob paralelního fungování v čínské společnosti, byl súfismus často zdrojem rozdmýchávání nejrůznějších povstání a lidového odporu, nebo alespoň v podezření z těchto věcí. Také proto si nikdy nezískal náklonnost lokálních mocenských autorit ani reprezentantů čínského státu. O tom, že

¹⁴⁵ Sunitský islám se dělí dle čtyř základních právních škol, které každá konkrétní komunita uznává do čtyř tzv. mazhabů – tj. hanafijský mazhab, málikovský mazhab, šáfiovský mazhab a hanbalovský mazhab.

jejich obavy nebyly plané, hovoří jasně i velký počet muslimských povstání, které v průběhu 19. století několikrát ohrozila již tak oslabenou qingskou dynastií.¹⁴⁶

Vládnoucí elity si naopak na svou stranu naklonilo další výrazné hnutí, které navazovalo na tzv. Wahábovskou reformaci probíhající na arabském poloostrově - čínsky nazývané 依赫瓦尼, *Yihewani*. Jde o fundamentalistické hnutí (v původním významu slova „fundament“ – tedy návratu ke „kořenům“ islámu). Zástupci *yihewani* kladli důraz na písmo Koránu (Gulanjing 古兰经/ Kelanjing 可兰经). Vstupovali aktivně proti asimilační politice (rozuměj asimilaci kulturní, nikoliv politickou) a proti sufismu, který chápali jako neislámský nános do původního učení proroka Mohameda. Pro své modernizační a národně pro-čínské politické názory si získali podporu místních *warlordů* a po vyhlášení republiky i vládního Guomindangu. Od té doby se datuje jejich vliv v islámských institucích a státních strukturách, který si udrželi i v období po roce 1949. *Yihewani* dodnes ovládají i Čínskou islámskou asociaci (中国伊斯兰教协会, založena 1953) zastřešující činnost všech muslimských komunit v rámci právního uspořádání a náboženské politiky ČLR.

Křesťanství v Číně (基督教, *Jidujiao*; 耶稣教, *Jesujiao*)

Historie křesťanství v Číně se sestává z několika neúspěšných pokusů přinést, rozšířit a udržet evangelium Ježíše Krista do společnosti, která byla podobně sebestředná a přesvědčená o jedinečnosti svého civilizačního poslání, jako naše vlastní evropsko-křesťanská v průběhu svého největšího mocensko-kulturního rozmachu v uplynulých několika staletích. Pokusy přesvědčit čínskou společnost o možnosti dosáhnout spásy výhradně skrze jediného, z ciziny dorazivšího Božího syna, narazilo na řadu kulturních překážek a společenských předsudků. Nejúspěšněji se pokusy křesťanství

¹⁴⁶ Namátkou jmenujme jen některá z větších: 1826-1835 Džahangírovo povstání na turkestánské hranici; 1855-1873 povstání muslimů v Yunnanu; 1862-1878 odtržení Xinjiangu a povstání tamních muslimů.

v Číně zakořenit, jevíly vždy v okamžiku, když misionáři své vlastní náboženství co nejvíce připodobnili místním podmínkám a tak ho „počinštili“. Ani to však jeho přežití a zapuštění kořenů nikdy nepomohlo, buď proto, že se kvůli tomu rozpustilo v širokém univerzu čínského náboženského světa (jako nestorianismus) nebo se takové chování stalo záminkou pro zákrok ochránců čisté víry (viz vatikánské odmítnutí jezuitského pokusu o akulturaci křesťanství). Poslední pokus o přizpůsobení křesťanství čínským podmínkám můžeme sledovat prakticky v přímém přenosu a o jeho výsledku nelze než spekulovat, protože leží v budoucnosti. Faktem však je, že současný nárůst domácí čínské křesťanské církve je jedním z nejsilnějších procesů na celkově se obnovující náboženské scéně uvnitř dnešní čínské společnosti. Jde o proces, který se z ničeho nic objevil v okamžiku, kdy již této náboženské tradici vlivem její špatné historické reputaci a protináboženské politiky vládnoucích komunistů nikdo mnoho šancí na úspěch nedával. Přesto a možná právě proto, není rozvoj komunity následovníků Ježíše Krista v Číně dalek tomu, překreslit mapy křesťanství nejen v Asii, ale dost možná na celém světě.

Nestoriánství (景教, *Jingjiao*)

Nejstarší formou křesťanství, která si našla svou cestu do Číny bylo nestoriánství, křesťanská sekta odvíjející svůj původ od konstantinopolského biskupa Nestoria (386 – 451 n. l.). Jeho učení bylo shledáno heretickým (především představy o dvoupodstatnosti osoby Ježíše Krista – lidské a božské - a pro odmítání Panny Marie jako bohorodičky) na prvním Efezském koncilu v roce 431. Následovníci jeho učení se usadili v Persii, kde založili malé, ale úspěšné komunity ve většinově zoroastriánském a křesťanství nepřátelském prostředí. Časem byly všechny zdejší křesťanské komunity sjednoceny pod praporem Nestorova učení a nazvány „Církví Východu“. Právě z Persie dorazil do Číny první známý nestoriánský misionář Alopen (阿罗本, *Aluoben*) a byl přijat v roce 635 tangským císařem Tia-zongem na jeho dvoře v Chang'anu, kde založil i první nestoriánskou komunitu s vlastním chrámem. Náboženství zde bylo známé pod jménem „zářivá/jasná nauka“ (景教, *Jingjiao*) a bylo střídavě ochraňováno speciálními

tolerančními dekrety a střídavě obětí známých proticizineckých a protináboženských kampaní, například během vlády císaře Wuzonga kolem roku 845, té která postihla s nestoriány také buddhisty a zoroastriány. Nestoriánství však tyto represe přežilo a úspěšně se aklimatizovalo v novém kulturním prostředí. Absorbovalo řadu buddhistických i taoistických myšlenek a symboliky (např. symbol kříže vyrůstajícího z lotosu). Důležitým archeologickým dokladem počátků nestoriánství v Číně jsou slavné, v 17. století objevené nestoriánské stély z roku 781 nalezené nedaleko dnešního Xianu. Nestoriánské texty byly také nalezeny v buddhistických jeskyních v Dunhuangu. V průběhu čínských dějin nestoriánství postupně splývá s domácími tradicemi a zaniká. Poslední úderem mu je islamizace severovýchodních kmenů v průběhu 14. století a uzavření zdroje odkud do Číny kdysi po Hedvábné stezce dorazilo.¹⁴⁷

Katolictví (天主教, Tianzhujiao)

Druhá a třetí křesťanská vlna, která dosáhla čínských břehů, vycházela z dvou úspěšných misionářských řádů evropského křesťanského středověku a raného novověku. Tou první byl řád menších bratří, známých pod označením Františkáni dle svého slovutného zakladatele svatého Františka z Assisi, zhýralého boháčského synka přeměněného křesťanským poselstvím na ochránce chudých a slabých, prostého poustevníka a askety. Jeho následovníci byli o sto let později jedním z nejaktivnějších a neodvážnějších misionářských řádů ve službách papeže. Na počátku 14. století se pokoušeli o štěstí u mongolských kmenů a dokonce u jejich panovnického dvora v Karakorámu a ve Střední Asii. Dostali se až do Mongoly ovládané Číny, na pozvání samotného Kublajchána, zprostředkované ve Vatikánu Marco Polem. V tehdejší mongolské hlavní město Chánbaliku (dnešním Pekingu) ustanovili prvního čínského biskupa, kterým se stal Jan z Montecorvina. Mezi další důležité františkánské misionáře patřil napří-

¹⁴⁷ Více o nestoriánství v Číně Yang Senfu 2007.

klad Odorico z Pordenone nebo Giovanni de' Marignolli.¹⁴⁸ Konec františkánských misí do Číny byl zapříčiněn morovou ranou doma v Evropě a dynastickou výměnou v Číně, kde moc po upadající mongolské dynastii Yuan převzala čínská dynastie Ming, která viděla ve františkánech spojence nenáviděných Mongolů. Poslední františkánský biskup Giacomo z Florencie byl zabit v Quanzhou při dobytí města mingskými vzbouřenci v roce 1362. Spolu s františkány se do Mongoly spravované čínské říše dostali i spříznění misionáři dominikánští, ale nezanechali tam po sobě tak výrazné stopy jako pokračovatelé sv. Františka z Assisi.

Druhým misijním řádem, který naopak výrazných úspěchů dosáhl a doplatil, až na řevnivost mezi evropskými misijními bratrstvy, byli jezuité, pokračovatelé v odkazu dalšího, na víru obráceného nezvedeného šlechtického syna - Ignácia z Loyolly. Jezuité do Číny dorazili v průběhu 16. století za vlády císařské dynastie Ming. V Evropě právě vrcholila renesance a mnoho misionářů mířících do Číny bylo typickými představiteli tehdejší vzdělanecké elity s polyhistorickým vzděláním. Jedním z nich byl Ital Matteo Ricci, pravděpodobně nejznámější a nejvlivnější evropský křesťanský misionář celých čínských dějin. Před samotným příjezdem do Číny v roce 1538 se připravoval na svou misi čtyřletým studiem v Indii. Zpočátku se se svými společníky pokoušel opřít při rozvíjení své misijní činnosti o popularitu buddhistických monastických řádů (chodili údajně oděni v mnišských rouchách s oholenými hlavami), aby brzy pochopili, že chtějí-li uspět u svých soupeřů z řad vzdělané čínské úřednické elity, je nutné proniknout do konfuciánské nauky a etiky. Ricci a jeho soupeřníci se snažili zároveň upoutat pozornost vládnoucích elit svými pokročilými znalostmi z oblasti astronomie, kartografie, matematiky, mechaniky, chirurgie a řady dalších tehdejších poznatků renesanční Evropy. Roku 1601 získal Ricci povolení k pobytu u císařského dvora v Pekingu a stal se dokonce císařským učencem na plný úvazek a s pravidelným platem. Ve snaze přiblížit křesťanskou nauku čínské společnosti a získat si její členy pro křesťanské

¹⁴⁸ Více o postavě Odorica z Pardeone (i Jan z Marignilli) viz sborník z plzeňské konference z roku 2006 věnované životu, dílu a odkazu této zajímavé osoby s českými kořeny (Sommer - Liščák 2008).

učení, zahrnul do čínské terminologie, s níž mluvil o křesťanském bohu tradiční čínské termíny jako např. 上帝 *Shangdi* („ten nahoře“ či „pán na nebesích“, jinak také významné božstvo složitého čínského božského pantheonu etablované za vlády dynastie Shang). Ricci a jeho jezuitští souputníci dokonce zahrnuli do svého náboženského systému uctívání předků, které se snažili vysvětlit jako sekulární důkaz morálního a etického základu čínské společnosti. Zcela patrný úspěch jezuitů u císařského dvora a díky tomu i v čínské společnosti, se stal trnem v oku soupeřících evropských misijních řádů, které se o misie snažily s menšími úspěchy u prostých Číňanů. Na Dálný východ byla poslána papežská diplomatická mise, která měla počínání jezuitů prověřit a vyvodit patřičné závěry. „Spor o rity“, jak se tradičně celá situace kolem jezuitské snahy akulturace křesťanského učení do místních podmínek nazývá, se rozhořel naplno. Spor se táhl dlouhá léta a byla do něj zapojena řada evropských univerzit, několik papežů. Došlo na velké intriky a za vším stál v pozadí boj o moc nad novými sférami zájmu nejen v Číně ale v celé Asii (v Indii se řešil ve stejnou dobu podobný spor o tzv. „Malabarské rity“). Situace vyvrcholila papežskou bulou Klementa XI. z roku 1715, který čínské rity s konečnou platností zakázal. Reakce na sebe nenechala dlouho čekat a v roce 1724 označil čínský císař křesťanství za heterodoxní učení¹⁴⁹ a jeho další šíření v rámci své říše zakázal. Přes celkový neúspěch misijního projektu jezuitů, bylo toto setkání čínského a evropského myšlení prvním výrazným střetem a obohacením těchto dvou kultur a civilizací, jehož další kapitoly měly následovat.

Protestantismus (基督教, Jidujiao; 新基督教, Xinjidujiao)

Poslední velká misijní vlna imperiálního období vycházející z Evropy zasáhla Čínu v období úpadku politické moci poslední císařské dynastie mandžuských Qingů. Je bezprostředně spojená s dodnes velice negativně

¹⁴⁹ Vysvětlení konceptu heterodoxie a ortodoxie v čínských dějinách, viz následující kapitola věnovaná tradičnímu vztahu státu a náboženství i moderní čínské náboženské politice.

v Číně vnímaným procesem pronikání západních mocností do oslabeného qingského impéria s imperiálními politicko-ekonomickými motivacemi.¹⁵⁰ Náboženství katolických i evangelických misionářů, kteří postupovali vždy jen krok za evropskými vojáky a obchodníky, bylo chápáno jako integrální součást historického ponížení čínské civilizace, které vyvrcholilo japonskou okupací v 30. - 40. letech 20. století. Pro většinu Číňanů byli cizí misionáři jen „ideologickým ramenem cizí agrese“ (Fairbaks 1998: 255) a tohoto negativního obrazu se křesťanství v očích čínské majority nezbavilo dodnes. I když i v tuto dobu početně převládali misionáři a konvertité ke katolictví (podporováni nejprve katolickými mocnostmi Portugalska a Španělska, později zejména Francie, ale i Itálie či Rakousko-Uherska), iniciativu začínají postupně přebírat protestantské církve a jejich misionáři rekrutující se z Anglie, Skotska, Nizozemska, Skandinávie či USA. Proticizinecky a protikřesťansky naladěná čínská společnost se za podpory lokálních elit často uchýlovala k útokům a pogromům jak na cizí misionáře, tak na jejich čínské konvertity. Ti vše hlásili svým ochráncům, kteří si vynucovali poslušnost a úctu k svému náboženství neblaze proslulými dělovými čluny – symbolem čínského ponížení, opiových válek a nevýhodných mezistátních smluv.

Dvě dobové reakce na křesťanskou přítomnost hluboce otřásly již tak sužovanou společností za pozdní vlády dynastie Qing. Tou první bylo povstání Taipingů – milenaristické náboženské sekty, postavené na velice volném výkladu křesťanství jejího zakladatele Hong Xiuquana. Jeho přívrženci očekávali brzké ustanovení Království božského na zemi (Nebeské království velkého smíru – 太平天国, *Taiping tianguo*) a budovali za tím účelem rovnostářskou společnost – ne nepodobnou českým husitům.¹⁵¹ Potlačení tohoto povstání, které jednu chvíli ovládalo větší část celé střed-

¹⁵⁰ Vše, co čínská historiografie zahrnuje do kapitoly tzv. „opiových válek“, „nerovných smluv“ a „politiky dělových člunů“ podrobněji viz Fairbanks (1998: 218-237).

¹⁵¹ Podobně jako s odkazem našich husitů nakládali svévolně českoslovenští komunisté, vykládala i čínská komunistická propaganda Taipingské povstání jako první skutečnou čínskou proletářskou revoluci. Přitom šlo, stejně jako v případě našich husitů, o jednoznačně nematerialisticky založené náboženské radikály.

ni Číny, bylo posledním vzepětím dosluhující císařské dynastie a jednou z řady příčin jejího pozdějšího pádu. V rozpoutané občanské válce na straně taipingských povstalců i na straně jejich pokořitelů zemřelo dohromady kolem 20 milionů Číňanů (Fairbanks 1998: 2338-250).

Druhou reakcí, s opačným pohledem na pronikání křesťanství do čínské společnosti, bylo takzvané boxerské povstání, namířené proti křesťanským misionářům a cizincům vůbec. Původně bylo zamýšleno jako pokus o podporu skomírající qingské císařské dynastie a ukončení jejího neustálého ústupu tváří in tvář stále troufalejším zahraničním mocnostem. Qingové se však k tomuto lidovému, nábožensky motivovanému hnutí postavili zády a nechali jeho přívržence potlačit z Evropy povolanými intervenčními vojsky. Přízvisko „boxerské“ se tomuto hnutí dostalo proto, že jeho bojovníci věřili v nadpřirozenou sílu svého poslání (byli inspirováni tehdejšími ve společnosti velmi vlivnými lidovými formami taoistické tradice a nejrůznějšími tajnými náboženskými společnostmi) a do bojů s po zuby ozbrojenými evropskými vojáků vyráželi vyzbrojeni jen svým bojovým uměním úderů rukama a nohama, obdobou známého bojového umění *wushu*.

Přes všechny pohromy a strádání, které západní mocnosti a s nimi i křesťanští misionáři do Číny přinesli, zůstává jejich pozitivní působení ukryto pod povrchem dobových událostí a tehdejší proměňující se společnosti. S křesťany do Číny přichází i nejrůznější formy charitativní činnosti, jako zakládání, správa a financování nemocnic, sirotčinců či chudobinců. Křesťané zakládají i řadu vzdělávacích institucí, včetně prvních čínských univerzit západního typu. Na těchto křesťanských vzdělávacích institucích poté studuje velká část budoucí čínské postimperiální politické i kulturní elity. Oddaným protestantským misionářům se navíc v této době daří v čínském vnitrozemí zasévat semena budoucího úspěchu domácí čínské církve s důrazem na studium bible a kázání v čínském jazyce, dochází i k zaklá-

dání lokálních církví, nezávislých na evropských strukturách.¹⁵² Po jistých námluvách mezi křesťanstvím a nacionalisty z Kuomintangu však přichází válečná léta a po nich nástup k náboženství negativně naladěných komunistů. V roce 1949 pak po jejich vítězství v občanské válce přichází vykázaní všech zahraničních misionářů jak protestantských tak katolických za hranice Číny. Tento krok, který měl vést k definitivnímu ukončení poslední křesťanské kapitoly čínských dějin, se paradoxně stal jen začátkem jejího úspěšného pokračování.

¹⁵² Jedním z takových hnutí, pro budoucí vývoj čínského protestantismu velmi důležitým, byla China Inland Mission, založená paradoxně v Británii v roce 1865 mladým misionářem Hudsonem Taylorem (Aikman 2003: 39-42; Bays 1996: 269-291), nebo domácí čínská iniciativa, jako dodnes poměrně vlivná církev nazývaná „Malé stádo“ (小群 Xiaoqun) či Místní církev (地方教會 Difang jiaohui) (Bays 1996: 307-316).

Bibliografie:

- Adler, J. A. (2002). *Chinese Religion*. London: Routledge
- Aikman, David (2003). *Jesus in Beijing*. Washington: Regnery Publishing.
- Andreotti, Giulio (2007). *Matteo Ricci: jezuita v Číně (1552-1610)*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma.
- Bays, Daniel. H, ed. (1996). *Christianity in China: From the Eighteenth Century to the Present*. Stanford: Stanford University Press.
- Benická, Jana (2006) „Postavenie buddhizmu v cisárskej Číne (6.-13. storočie).“ In: Slobodník, M. and Kovács, A., eds., *Politická moc verzus náboženská autorita v Ázii*. Bratislava: Chronos, 193-205.
- Boyce, Mary (2001). *Zoroastrians: their religious beliefs and practices*. London: Routledge.
- Duara, Prasenjit (2009). *The Global and Regional in China's Kation-Formation*. New York: Routledge.
- Duara, Prasenjit (1995). *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Ehrlich, M. Avrum (2009). *Jews and Judaism in Modern China*. London: Routledge.
- Fairbanks, John F. (1998). *Dějiny Číny*. Praha: Nakladatelství lidové noviny.
- Gernet, Jacques (1985). *China and the Christian Impact: A Conflict of Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gladney, Dru C. (2003a). *Dislocating China: Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gladney, Dru C. (2003b). „Islam in China: Accommodation or Separatism?“ In Daniel L. Overmyer, ed., *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series, No.3)*. Cambridge: Cambridge University Press, 145-161.
- Charbonnier, Jean-Pierre (2007). *Christians in China : a.d. 600 to 2000*. San Francisco: Ignatius.
- Ching, Julia. (1993). *Chinese Religions*. London: MacMillan Press.

- Izraeli, Raphael (2002). *Islam in China: Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*. Lanham: Lexington Books.
- Klíma, Otakar (2002). *Zarathuštra*. Olomouc: Votobia.
- Liščák, Vladimír (2000). *Čína - dobrodružství Hedvábné cesty : po stopách styků Východ - Západ*. Praha: Set Out.
- Liu, Samuel, N.C. (1998). *Manicheism in Central Asia and China*. Leiden: Brill.
- Mackerras, Colin (2003). *China's Ethnic Minorities and Globalisation*. London: Routledge.
- Shapiro, Sidney, ed. (2001) *Jews in Old China: Studies by Chinese Scholars*. New York: Hippocrene Books.
- Slobodník, Martin (2010). „Súfizm v Číne: kenotaf šajcha Čchuan-sin Tao-cua v provincii Kan-su.“ In Deák, D. and Pirický, G. and Slobodník, M., eds., *Súčasná podoba súfizmu od Balkánu po Čínu*. Bratislava: Univerzita Komenského, 231-232.
- Sommer, Petr and Liščák, Vladimír eds., (2008). *Odorik z Pordenone - z Benátek do Pekingu a zpět : setkávání na cestách Starého světa ve 13.-14. století*. Praha : Centrum medievalistických.
- Uhlig, Helmut (2000). *Hedvábná stezka*. Praha: Encyklopedický dům.
- Xu, Xin (2003). *The Jews of Kaifeng, China. History, Culture, and Religion*. KTAV Publishing House.
- Yang, Senfu (2007). *A history of Nestorian Christianity in China*. Taipei: Commercial Press.
- Yu, Anthony C. (2005). *State and Religion in China. Historical and Textual Perspectives*. Chicago: Open Court.
- Zürcher, Erich (2007). *The Buddhist conquest of China: the spread and adation of Buddhism in early medieval China*. Leiden: Brill.

(8) Náboženská situace v dnešní Číně – „lokální tradice“

Pavel Šindelář

V následujících dvou kapitolách se pokusíme ilustrovat náboženskou realitu, tak jak existuje a funguje v dnešní Čínské lidové republice i v zahraničních čínských komunitách, které situaci v ČLR významně ovlivňují. Pokusíme se postihnout hlavní fenomény a procesy na náboženské scéně, které od přelomového roku 1978 až po současnost proměňují a definují náboženskou situaci dnešní Číny.

Na úvod se krátce zastavíme u hojně diskutované otázky, jak chápat kategorii „náboženství“ ve specifických podmínkách čínské kultury a společnosti, co vše do ní lze zahrnout a jaký mají tyto, zdánlivě čistě teoretické dohady, dopad na praktický život Číňanů. Protože jsme nuceni popsat komplexně se ovlivňující složky jednoho velkého kompaktního systému – náboženského života čínské společnosti v pouhých dvou kapitolách, nevyhneme se ani otázce třídění a klasifikace složitě provázaného „organismu“ čínské náboženské reality. Tradiční kategorizace čínských náboženství (podle vzoru - buddhismus, taoismus, konfucianismus atd.), tak blízká západnímu způsobu myšlení, přitom často pohled na fungování a roli náboženství v životě Číňanů spíše zamlžuje, nežli objasňuje.¹⁵³

V čem tkví hlavní problém při identifikaci kategorie náboženství v čínském prostředí? Příčin komplikací je více, a navíc se vzájemně kombinují a posilují. Jeden z tradičních, dnes snad již překonaných sinologických pohledů nahlíží čínskou civilizaci a její kulturu jako nenáboženskou, či k náboženství minimálně vlašnou až přehlíživou. V tomto pohledu se odráží

pohrdání religiozitou a „pověřivostí“ lidových mas, které charakterizuje konfuciánskou intelektuální elitu,¹⁵⁴ stejně jako Západem fascinované čínské revolucionáře 20. století. Z čínské historie a tradice bylo vybíráno jen to ušlechtilé, vysoké, filozoficky propracované a vyspělé dědictví. V domnělé nenáboženskosti čínské kultury byla domácími intelektuály spatřována v duchu doby sociálně-evoluční nadřazenost nad nábožensky (křesťanstvím) zatíženou kulturou Západu.¹⁵⁵ Tento názor přizívoval v Evropě pěstovaný obraz nábožensky tolerantního, filozoficky orientovaného „tajemného Orientu“. Více než o reálný stav však šlo o idealizovaný zrcadlový obraz evropské historie, sužované náboženskými válkami a přetrvávající silnou rolí církve v životě rychle se sekularizujících západních společností. V souvislosti se silně protináboženskou politikou čínského státu mezi lety 1949-1978 pak nebyl mnohý badatel a pozorovatel dalek tomu, prohlásit čínskou společnost za nenáboženskou či dokonce ateistickou.¹⁵⁶

Druhý tradiční pohled sice čínské kultuře její náboženský rozměr neupírá, avšak tento rozměr poměruje cizími (původně evropskými) kulturními hledisky. Podle něj lze za náboženství označit jen rozvinuté systémy s ucelenou a textově kodifikovanou teologií či filozofií, s institucionalizovanou organizační strukturou a s obcí věřících, s vrstvou náboženských profesionálů a exkluzivním vztahem k vlastní víře. Tyto objektivní náboženské znaky jsou přitom zcela subjektivně odvozeny od konkrétního náboženského modelu, tak jak se vyvinul za specifických dějinných okolností na velmi vzdáleném místě. Jde o podobu křesťanství existující v období novověku v západní Evropě. Podle tohoto vzoru pak vznikaly moderní konstrukty náboženských tradic taoismu, buddhismu, konfucianismu nebo čín-

¹⁵³ Jako příklad si zkuste vyhledat několik na sobě nezávislých náboženských statistik mapujících situaci v současné ČLR. Nejen, že se budou značně rozcházet číselné hodnoty, ale ani jednotlivé kategorie nebudou mezi sebou korespondovat. Co je však nejdůležitější, taková tabulka vám téměř nic nesdělí o skutečné náboženském provozu v čínské společnosti a to nejen z důvodů politického zadání, ale prostě proto, že západní náboženské kategorie (počet věřících, náboženská příslušnost, vyznání, náboženská obec/církev, apod.) v čínské realitě jednoduše nefungují.

¹⁵⁴ První sinologové na tradiční konfuciánské úředníky/vzdělance v mnohém navazovali. Konfuciánští úředníci samotní a jimi po staletí shromažďovaná suma znalostí o vlastní kultuře byla nadlouho výhradním zdrojem informací o čínské civilizaci.

¹⁵⁵ Například Liang Qichao 梁启超, Liang Shuming 梁漱溟 nebo Hu Shi 胡适 – podrobněji viz Fan Lizhu (2009: 37-39).

¹⁵⁶ To se stále promítá i do zmiňovaných statistik náboženské příslušnosti. Roli zde hraje i pohled Číňanů samých na to co znamená být religiozním, který je také silně ovlivněn západním myšlenkovým diskurzem a především rolí křesťanství jako modelového náboženství k němuž se ostatní tradice vztahují a odvozují od něj svoji „náboženskou ryzost“.

ského lidového náboženství, jimž byl náboženský status střídavě přiznáván i odmítán.

Specifické rysy čínské religiozity

Čínská náboženská realita však funguje poněkud odlišně, nežli navržený soubor vzájemně neslučitelných, vzájemně se tolerujících či potírajících paralelních náboženských tradic. Lze spíše hovořit o jakémsi společném náboženském základu, který funguje napříč čínskou společností, napříč jednotlivými náboženskými tradicemi, které z ní vyrůstají, nebo které jsou do ní - v případě z jiné kultury přichozích tradic - organicky včleňovány (jak se to stalo například buddhismu, či jak se děje v současnosti křesťanství). Tento univerzální spodní náboženský proud, je společný jak chudému rolníkovi obětujícímu ve vesnické svatyni lokálnímu božstvu, buddhistickému mnichu konajícímu každodenní rituál v klášteře izolovaném od civilizace daleko v horách, tak císaři zajišťujícímu prostřednictvím celebrování státního kultu blahobyt celé říši. Tento společný proud definuje několik jednotlivých prvků, které jsou zároveň i stavebními prvky čínského myšlení, čínské kultury, společnosti i politické teorie. Jsou to:

1. Úsilí o dosahování harmonie (和 *he*) na úrovni osobní i společenské
2. Neduálnost, cykličnost, retrospektivnost a dostředivost čínského nazírání světa a pravidel, na kterých je založen
3. Fundamentální role širší rodiny ve společnosti a důraz na zemřelé předky jako garanty jejího blahobytu
4. Přesvědčení o kauzálním vztahu mezi mikrokosmem a makrokosmem
5. Pragmatičnost a nedogmaticčnost v náboženském životě

Všechny tyto rysy jsou přitom vlastní a sdílené nejen tradiční, ale i tou současnou, globalizující se, urbánní, technologicky vyspělou, moderní čínskou společností.

V historii bádání o čínské společnosti byl tento náboženský proud mnohokrát objeven, pojmenován a popsán. Zásadního zájmu se mu však dostalo až s vývojem ve společenskovědních disciplínách směrem od dříve převažujícího literárně-historického diskurzu k dominanci disciplín, jako je kulturní antropologie, sociologie, ekonomie apod. Existuje množství po-

kusů tento proud definovat, vymezit jeho funkce a vliv v čínské společnosti a její historii.¹⁵⁷ V prostředí čínské vědy jsou tyto pokusy stále bržděny jejím napojením na státní politiku, která se snaží náboženský život vlastní společnosti regulovat a tím udržet pod kontrolou (viz předchozí kapitola). Přířknout tomuto širokému religióznímu proudu status náboženství by znamenalo garantovat mu i v zákonech a ústavě země definovaná práva a svobody. Toho se však dnešní, stejně jako dříve císařský aparát obává, neboť právě tyto lidové formy náboženství se v historii často stávaly katalyzátory sociálního a politického pnutí a nepokojů.¹⁵⁸ Velká množina náboženského vyjádření čínské společnosti tak zůstává vlivem státní politiky mimo legální rámec právního systému a s případnými excesy je tak pro státní orgány snazší se vypořádat. Jde o tolerovanou či přehlíženou šedou zónu, která se však v případě potřeby nachází de facto mimo zákon. Dostáváme se tak k v úvodu zmíněnému případu, kdy zdánlivě akademická a od reality odtržená debata o podstatě a definici náboženství v čínské společnosti se přímo promítá do jejího každodenního života a osudů jednotlivých čínských občanů.

¹⁵⁷ Čínský císařský stát v obvyklé symbióze s konfuciánskými elitami rozlišoval jednotlivé fenomény na náboženské scéně na ortodoxní (státní a konfuciánský kult, podle dobové situace a sympatií doplněn o kult buddhistický či taoistický) a heterodoxní, tedy tradice a náboženské proudy od pravého učení odpadlé. Dichotomii zhengjiao 正教 (pravé učení) a bu jing 不经 (neortodoxní) či xiejiao 邪教 (doslova nevhodné/nemístné /démonické učení) převzal do svého slovníku i moderní čínský stát i když jeho argumentace už není jednoznačně „teologická“ a pokouší se o jeho „vědecké“ zdůvodnění. „Moderní“ termín 迷信 mixín (pověra), je vymezen antonymním termínem 宗教 zongjiao (náboženství). Tato dichotomie nahradila dřívější dvojici tradičních kategorií zheng 正 (ortodoxie) - xie 邪, yin 淫, bujing 不经 (heterodoxie). Současným pokusem o eliminaci negativních konotací při popisu heterodoxních tradic je termín minjian xinyang 民間信仰 (lidová/folklórní víra) nebo minjian xinyang 民間信仰 (lidové náboženství). Výsledky jeho užívání v čínských společenských vědách však prozatím kvalitativní obrat v náhledu na „heterodoxní“ náboženské tradice nepřinášejí, jak například ve svém článku „From ‘Feudal Superstition’ to ‘Popular Beliefs’“ dokládá David Overmeyer (2001). V nedávné minulosti byla takto vyhodnocena například hrozba ze strany náboženského hnutí Falun gong. Otázkou zejména pro čínské autority zůstává, nakolik je toto ohrožení reálné či nakolik je způsobené právě náboženskou politikou vycházející z těchto premis spíše nežli stabilně podvrtným charakterem tohoto náboženského proudu.

Jednoho z nejlepších pokusů popsat náboženský život čínské společnosti, dosáhl již před několika desetiletími badatel, stojící na rozhraní světa čínské a západní společnosti i vědy, profesor sociologie C. K. Yang.¹⁵⁹ Původem z pevninské Číny, strávil však většinu své akademické kariéry v USA. Zde vydal v roce 1961 své klíčové dílo *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* v němž použil pro náboženský proud, který podle něj hraje fundamentální roli v fungování čínské společnosti výraz difuzní či rozptýlené náboženství (*diffused religion*).

Kategorizace čínského náboženství

Právě difuzní náboženství a z něj samotného vyvěrající a znovu vyživované náboženské tradice lokální tvoří společně jádro náboženských proudů a fenoménů, kterým se bude věnovat tato kapitola. Zdánlivě proti nim pak stojí množina náboženských tradic či procesů globálních, kterým je věnována kapitola následující. Skutečnost je však taková, že tyto dvě množiny jsou stále součástí jediného organického celku, jehož rozdělením se zde pouze pokusíme poukázat na určité obecnější zákonitosti a procesy v náboženské realitě dnešní čínské společnosti.

Jde zároveň o pokus nabourat tradiční postup kategorizace čínské náboženské scény, který sice usnadňuje západnímu pozorovateli situaci v kulturně odlišném prostředí popsat, nikoliv však pochopit. Tradiční postup velí rozdělit náboženskou scénu na její jednotlivé složky – náboženské tradice a rozebrat je jednotlivě. Například zkoumat jednotlivé náboženské tradice: buddhismus, taoismus, konfucianismus, křesťanství atd., které můžeme dále dělit na jednotlivé školy a proudy, pro buddhismus například mahájánová, théravádová či tibetská tradice. Toto třídění nepomáhá pochopit

¹⁵⁹ Se jménem C. K. Yanga (杨庆堃) se lze setkat i ve formě Yang Ch'ing-K'un (Wade-Gilesova transkripce) nebo Yang Qingkun (pinyin), Více o jeho pojetí čínského náboženství přímo v jeho díle (Yang 1970: 20-27, 294-340) nebo ve sborníku hodnotícím jeho přínos studiu čínské společnosti (Tang – Holzner 2007).

náboženský život Číňanů jako organický celek, tedy tak, jak ho vnímají a žijí samotní Číňané. Přehlednější obrázek bližší žité realitě poskytuje rozdělení náboženských projevů a postupů na základě hierarchicky uspořádaných rovin čínské společnosti. Ty jsou sice vzájemně propojené, ale na jejich jednotlivých úrovních funguje právě přístup Číňana k religiozitě odlišně. Pro účely této kategorizace lze odlišit náboženskou sféru na úrovni rodiny, na úrovni místní lokality/komunity, na úrovni státu, či na úrovni osobní. Jejich sestupné řazení se snaží reflektovat prioritu každé sféry z hlediska fungování společnosti. S určitou mírou nadsázky a platnosti zároveň je klade na osobní či individuální sféru náboženského prožitku až na konec této osy, což reflektuje opět tradiční čínský (východoasijský) pohled na roli jedince ve společnosti.

V posledních dvou kapitolách tohoto sborníku volíme tedy rozdělení na náboženské tradice „lokální“ a „globální“. Ať však rozdělíme náboženský život čínské společnosti jedním nebo druhým způsobem, vždy zůstává určitý pojící prvek, který můžeme označit za strukturu či vzorec tradičního čínského myšlení, vyjádřený na poli náboženského života Yangovou kategorií difuzního náboženství. Rysů spojujících náboženský život dnešní čínské společnosti je však podstatně více. Patří sem například postupná obnova napříč všemi tradicemi, vycházející ze situace panující před rokem 1978. Proměny uvnitř všech náboženských proudů zároveň pramení z převratných změn v dnešní čínské společnosti, z globalizace Číny i jejího náboženství společně s nadále neutuchajícími pokusy čínského státu o kontrolu náboženského života vlastní společnosti. Ty vedou na jedné straně k radikalizaci určitého spektra čínských nábožensky aktivních komunit a na straně druhé k privatizaci a komodifikaci náboženské praxe a zkušenosti po vzoru západních i rozvinutých asijských společností.

Účastnění se čínského náboženství

V dnešní Číně dochází k obnovení zájmu o náboženství. Můžeme sledovat postupné rozšiřování prostoru a rozvolňování hranic vymezovaných státním aparátem i na poli neinstytucionalizované, difuzní, rodinné, komunální religiozity. Obnova probíhá i na úrovni základních stavebních prvků čín-

ského náboženského života jako je kult předků a rodinný rituál. Jsou rekonstruovány výroční i kalendářní svátky v rámci tradičního agrárního lunárního kalendáře, obnovují se lokální chrámové a komunální festivaly?¹⁶⁰ Důležitým rozměrem čínského difuzního náboženství je účast. Tento náboženský proud, který není definován textuálně, teologicky, mytologicky ani institucionálně, staví na rituálu a na účasti na něm. Klíčová je účast na komunálních rituálech soustředěných kolem chrámů a svatyní dedikovaných širokému okruhu božstev, lokálního i celospolečenského významu. Společenský rituál se však odehrává nejen v čase významných cyklických kalendářních předělů jako je Čínský nový rok nebo Svátek půli podzimu, ale jeho provedení lze iniciovat kdykoliv na základě individuálních a okamžitých potřeb jedince či komunity. Návštěva místního chrámu v jakýkoliv čas, uctívání božstev či předků tradiční formou úklon, modliteb, obětí vonné tyčinky, jídla, nápojů, cigaret a jiným běžným materiálem určeným k lidské spotřebě, stejně jako imitací těchto komodit¹⁶¹ určených výhradně k uspokojení potřeb božstev, duchů a předků.¹⁶²

Tato činnost je začasto doprovázena dalšími zejména věštebnými úkony, v nichž si participant ověřuje účinnost provedené oběti, nebo konzultuje další postup, z čehož je zřejmý typicky pragmatický přístup, s nímž Číňané k náboženskému rituálu přistupují a způsob, kterým je pro ně náboženský rozměr jejich kultury pevně včleněn do jejich každodenního života

¹⁶⁰ Termín festival – tedy svátek, slavnost, obřad, rituál – má v našem případě vstihnout mnohorozměrnost popisované události. Vždy jde o směs významů a obsahů: náboženský rituál, kalendářní svátek vztahující se k přírodě, lidovou komunitní veselici, trh – ekonomickou směnu zboží, umělecký rozměr události atp.

¹⁶¹ Nejznámější formou jsou papírové peníze (金纸 jinqian, anglicky joss money), ale existují speciální řemeslné dílny, které jsou z papíru schopny vyrobit prakticky cokoliv, co by mohl zemřelý předek (používá se zejména při pohřebních rituálech) využít nebo čím by se mohl potěšit – od papírových květů až po mobilní telefony, automobily, či celá vybavená obydlí.

¹⁶² Tyto tři kategorie jsou poměrně prostupné. Význačný a požehnaním potentní předek konkrétní rodiny se postupem času může vyvinout v božstvo lokálního nebo dokonce celostátního významu. Stejně tak duch nebo démon bývá zemřelý bez potomků a tím i bez možnosti ukojit své potřeby prostřednictvím rituálů za což se svému pozemskému okolí mstí.

téměř bez viditelných hranic mezi teoretickými kategoriemi posvátného a profánního.

Tyto tradiční způsoby náboženského vyjádření zažívají dnes v Číně signifikantní moment navracející se popularity. Proces obnovy je nejlépe pozorovatelný v jihovýchodních provinciích země a obecně na venkově,¹⁶³ nicméně jeho dosah je celospolečenský a nevyhýbá se ani modernějším kosmopolitním metropolím na východním pobřeží.

„Jsou budovány nové chrámy a ty staré jsou rekonstruovány; lokální operní soubory křižují venkov, kde při chrámových oslavách (*miaohui*) vystupují s tradičními tématy čínské opery pro potěchu a obveselení publika lidského i nadpřirozeného. Mistři geomantie *fengshui* nestihají určovat ideální polohu pro hroby a domy stejně jako vypočítávat příznivá data pro svatby a pohřby; spirituální média, taoističtí kněží, ženská i mužská božstva, ti všichni jsou bombardováni požadavky o vyléčení nemoci, vymýcení zlých duchů, garance obchodních úspěchů a prosperity či nalezení ztracených motocyklů.“ (Chau 2009: 212)

Komunální rituály kolektivního uctívání božstev v místních chrámech a svatyních vyžadují komplexní formu lokální organizace. Za tím účelem jsou vytvářeny chrámové komise, které zajišťují financování v rámci domácnosti komunity i fundraising u lokálních ekonomických a politických autorit, účast buddhistických, taoistických a jiných náboženských profesionálů při zvláštních rituálních příležitostech.

„Mnoho rituálů tohoto lokálního komunálního náboženství jsou intenzivní, emocionálně vypjatými, chaotickými a zároveň stimulujícími událostmi, naplněné vůní pálených obětí, rachotem vybuchujících petard, zvu-

¹⁶³ V případě jihovýchodu Číny jde částečně o důsledek odlišné historické zkušenosti a tím i odlišných forem religiozity ale velký vliv má i napojení těchto oblastí na nábožensky aktivní komunity z Hongkongu, Taiwanu i zámořské Číňany. Venkov více izolován od politického vlivu centra a jejich náboženské politiky a snáze se tam zachovaly tradiční kulturní vzorce navazující na rurální rozměr tradiční čínské religiozity.

kem současně probíhajících vystoupení tradiční opery, rituálů a procesí a spoluúčasti lidského davu.“ (Dean 2003: 33)

Předkové z Dimenu

Jako ukázkovou případovou studii obnovy tradičního, lokálního, na rodinném či klanovém základě fungujícího náboženského života čínské společnosti zde využijeme miniportrét vesnické krize a pokusů o její spirituální zažehnutí, které v dokumentárním článku pro populární časopis *National Geographic* v roce 2008 zaznamenala úspěšná americká spisovatelka čínského původu Amy Tan.¹⁶⁴ Její svědectví zaznamenává události, které se odehrály ve vesnici Dimen (地打村) obývané Dongy (侗族), jednou z mnoha etnických skupin žijících v těžko přístupných horách jihozápadní provincie Guizhou (贵州). Přestože jde o specifické etnikum s typickou a od většinového čínského etnika Han (汉族) v mnohém odlišnou kulturou, zákonitostí, kauzalitou a viděním světa, podle něž aktéři příběhu řídí své jednání, jsou obecnými rituálními vzorci a náboženskými představami sdílenými celou čínskou společností, nejen tradiční, ale do velké míry i současné moderní Číny.

Neblahé události započala ve vesnici Dimen banální nehoda v jedné z vesnických domácností, která přerostla v obrovský požár, který pohltil 60 domů a „bubnovou věž“ symbol unikátní dongské dřevěné architektury. Celé neštěstí si vyžádalo jen jedinou oběť - stařičku, který měděnou pánví určenou k vyhřívání lůžka celý požár způsobil, nicméně citelně zasáhla majetek a ekonomikou situaci většiny vesnické komunity. Vina byla kladena na rodinu zemřelého starce, která nejen, že nebyla schopna na jeho chování dohlížet a zamezit nešťastné situaci, ale bylo o ní celkově známo, že mezi otcem a nejstarším synem dochází často k hádkám, které často končí fyzickým bitím starce. Tímto neakceptovatelným chováním, které se zá-

¹⁶⁴ V USA žijící spisovatelka čínského původu se ve světě literatury proslavila anglicky psanými romány reflektujícími zkušenosti člověka žijícího na rozhraní dvou odlišných kultur: *The Jo Luck Club*, *The Kitchen God's Wife*, *The Hundred Secret Senses*, *The Bonesetter's Daughter*, *Saving Fish From Drowning*.

sadně přičítá tradičnímu, v čínské společnosti obecně sdílenému pohledu na rodinné role a vztahy,¹⁶⁵ přivolala rodina na celou vesnici dle názoru sousedů nešťestí a měla se za něj proto i zodpovídat. V souladu s místními zvyklostmi a kodexem chování měli být všichni tři v domácnosti žijící synové i se svými rodinami vyhoštěni na tři roky mimo vesnici (jen asi 1,5 km za řeku obtékající vesnici) a uhradit poměrně velký finanční obnos za obřad uspořádaný pro uklidnění lokálních božstev, spolu s hostinou pro celou venkovskou komunitu. Mladší sourozenci i někteří starší vnuci uhořelého starce neunesli hanbu a hněv celé vesnice a uprchli, jako řada jejich venkovských vrstevníků po celé Číně, hledat štěstí do ekonomických zón na rozvinutém východním pobřeží. Veškerá tíha závazků zůstala na nejstarším synovi. Ten svůj neblahý osud přičítal svému otci, kterého začal až po jeho smrti skutečně nenávidět a pomstil se mu tak, že namísto náležitého pohřbu jeho tělo odnesl v obyčejném pytli do hor, kde ho bez patřičných rituálů a tradiční synovské úcty pohodil. Strom, který sám otec v mladém věku zasadil za účelem výroby své budoucí rakve syn podřal a prodal na dříví, aby pokryl náklady na sankce za požár. Podle svědectví řady vesničanů od té doby bloudí po okolí vesnice hladový duch¹⁶⁶ starce a škodí nejen své rodině a celé vesnické komunitě. Podle Amy Tan všichni lidé na tyto duchařské povídačky nevěřili. Například vdova po dlouholetém vesnickém tajemníkovi komunistické strany prohlásila že: „předseda Mao se jich [duchů] zbavil již v roce 1957“¹⁶⁷ (Tan 2008: 102).

¹⁶⁵ Tento systém je kodifikovaný konfucianskou naukou a často je chápán jako základ konfucianské etiky a světonázoru. Jde o hierarchické vztahy práv a povinností každého člena rodiny, v rámci nichž není postavení žádného z dvou členů této komunity rovnoprávný, ale vždy závislý. Tato struktura je v rámci tradiční čínské společnosti projektována i do všech dalších vztahů, které překračují rodinný nebo pokrevní rámec: pracovní kolektiv, vzdělávací instituce, stát apod. Tento systém samozřejmě v moderní čínské společnosti není tak vlivný jako dříve (tak jako například v současné jižní Koreji), nicméně lze sledovat jeho obnovující se význam v porovnání se situací před rokem 1978.

¹⁶⁶ Hladový duch (餓鬼 e gui), nebo též putující duch (游魂 野鬼 youhun yegui) jsou zpravidla zemřelými, za něž není vykonáván kult předků (viz pozn. č. 10).

¹⁶⁷ Mao Zedong se již dnes stal na venkově v duchu logiky fungování čínského difuzního náboženství součástí lidového panteonu. Typickou pozitivní zásluhou určitého božstva nebo média je dodnes hned po léčení právě zahánění škodících duchů.

Nešťastných náhod a nehod se při požáru i v následující době objevovalo stále více až místní mistr fengshui a další specialisté na základě věštbých a šamanistických rituálů zjistili, že jiná z vesnických rodin pohřbívá své mrtvé na zakázané místo přímo uprostřed vesnických rýžových teras, tedy na místě, které mělo výborné *qi* s nejlepšími *fengshui* vlastnostmi v celé vsi. Tím si tato rodina pro své členy zajišťovala jakousi transcendentální štěstěnu či potenciál (*ling* 灵), avšak na úkor ostatních členů vesnice a jejich společného harmonického soužití. To se projevovalo zmíněnými živelnými i osobními pohromami a celkovým nesouladem ve vesnické pospolitosti. Rada starších proto v průběhu nadcházejících Svátků jara (Čínského nového roku) naplánovala velký očišťovací obřad *guoyin* (过阴, „přechod do yinového světa“). Šlo o jakýsi šamanský rituál, během nějž podniklo jedenáct mužů divokou a nebezpečnou jízdu na imaginárních koních do říše duchů, aby zde objevili ono nezákonné pohřebiště a sjednali nápravu. Když na základě instrukcí získaných na spirituální cestě pohřebiště ve vsi na určeném místě skutečně našli, pozůstatky pohřbených předků chamtivé rodiny rituálně znesvětili a nasypali do vesnické latríny. Brzy po této události jedenáct členů provinilé rodiny nenadále z nejrůznějších příčin zemřelo. Tímto krutým způsobem spravedlivým v rámci kosmických a společenských zákonů tradiční čínské společnosti, byla v Dimenu opět nastolena harmonie. Před popsanou událostí byl tento zásadní obřad v Dimenu uspořádán naposled v roce 1979. Jeho hlavním účelem bylo opět uspořádání vztahů s vlastními předky a mrtvými po období kulturní revoluce (1966-1976), s nímž se kromě řady jiných útrap, pojila pro Čínu velmi atypická neúcta vůči starým osobám, předkům a vůbec tradiční čínské společenské organizaci a principům.

Postřehy Amy Tan z běžného života Dongů nám jakoby mimochodem přináší obraz tradiční čínské komunity a jejího chápání společensko-přírodního kosmického kontinua. Jakéhosi organismu, kde jsou „zemřelí“ předkové integrálními a možná úplně nejdůležitějšími členy „žijící“ rodiny a právě vztah pozemských jejích členů k nim (stejně jako k žijícím patriarchům rodu) má přímý vliv na úspěch a neúspěch rodiny jako celku i jejích jednotlivých členů. Duchové, zemřelí a božstva žijí v tomto světě vedle lidí a vzájemně se bezprostředně ovlivňují. Tyto myšlenky nejsou zakonzervovaným reliktem specifické minoritní kultury žijící na periferii čínské civili-

zace, ale základem tradiční čínské zemědělské kultury. Vzhledem k tomu, že zemědělci až do velmi nedávné doby tvořili 99% čínské populace, jsou tyto myšlenky a principy součástí čínské kultury jako takové. Jde o jakési jádro náboženského proudu, který právě proto, že prostupuje i tradice „vysoké“ jako je taoismus, konfucianismus, státní kult nebo čínský buddhismus lze těžko nazývat lidovým náboženstvím nebo folklórem a pro který zde proto užíváme termínu *čínské difuzní náboženství*.

Návrat k tradičním svátkům

Jeho důležitým rozměrem jsou i nejrůznější kalendářní, rodinné a výroční svátky. Jejich vývoj za uplynulých 30 let, výstižně ilustruje směr, kterým se ubírá soudobá čínská společnost, jaká je dynamika její náboženské „obrody“ a jakou roli v tomto procesu sehrává státní moc.

Tradiční čínský kalendář¹⁶⁸ (农历 *nongli*), řídicí se lunárními fázemi a přírodními zákonitostmi má velmi propracovanou podobu a na ni navazující systém numerologických výpočtů, věštbých technik a rituálního chování. V tradičním čínském kalendáři, který kombinoval roční cyklus s řadou cyklů dlouhodobějších (nejznámější je cyklus tzv. čínského horoskopu) dnes figuruje celá dlouhá řada svátků. Vedle těch obecně sdílených celočínských, jejichž interpretaci a rituál většinou kontroloval státní aparát, existuje bezpočet svátků lokálních a narozenin nejrůznějších božstev, více či méně významných, ale i významných legendárních postav, předků apod. S protináboženskou politikou a modernizačními náladami větší části čínské společnosti 20. století však byla řada těchto velmi živých a oblíbených svátků a oslav potlačena a nahrazena novým systémem výročí, které

¹⁶⁸ Tradiční lunární kalendář je v Číně nazývaný 农历 *nongli* („agrární kalendář“), též 夏历 *xialì* (dle původu odvozeného od legendární dynastie Xia) a nebo také 阴历 *ynlì* („yinový“ nebo „lunární kalendář“). V opozici k němu pak stojí kalendář 阳历 *yanglì* („yangový“ nebo „sluneční kalendář“) zvaný též 公历 *gonglì* („obecný“), tedy gregoriánský kalendář, který byl zaveden vládou mladé čínské republiky v roce 1912 (taiwanský kalendář od tohoto roku dodnes počítá počátek svého letopočtu).

se měly stát základem nově budovaného státního systému a později maistického státního kultu. V ČLR tak byly v roce 1949 ustanoveny dva nové státní svátky, které měly upozadit svátky tradiční a s nimi spojené pověrečné praktiky a rituály. Šlo o „Národní svátek“ (国庆节 *Guojin jie*), oslavu založení ČLR v roce 1949, slavený 1. října a několik následujících dnů a o internacionální „Svátek práce“ (劳动节 *Laodong jie*) slavený každoročně 1. května. Ty měli nahradit význam svátků tradičních, zejména Čínského nového roku¹⁶⁹ a byli oslavováni v duchu doby vojenskými přehlídkami a masovými průvody. Od roku 1978 však dochází opět k pomalé obnově svátků tradičních a dosavadního vrcholu tohoto procesu bylo prozatím dosaženo v roce 2008, kdy byly původní čtyři státem uznané svátky a dny pracovního volna - Založení republiky, Svátek práce a Nový rok a Čínský nový rok (přejmenovaný komunisty na Svátek jara) - doplněny o tři svátky znovu obnovené – „Slavnost dračích člunů“ (端午节 *Duanwu jie*), „Svátek půli podzimu“ (中秋节 *Zhongqiu jie*) a „Svátek zemetání hrobů“ (清明节 *Qingming jie*). Dochází tak k vývoji z původního poměru 3:1 ve prospěch politicky definovaných svátků na poměr 4:3 pro svátky tradiční, spojených s určitým náboženským rozměrem a rituálním oslavováním. Přidání tří jednodenních tradičních svátků, doprovázené snížením počtu volných dnů kolem svátků politických bylo státními úřady interpretováno jako eliminace problémů souvisejících s tzv. zlatými týdny (黄金周 *huangjinzhou*).¹⁷⁰ Stejně důležitým signálem, který tyto vládní úpravy vyslaly, je však příklon k tradiční kultuře a jejím rituálům, stejně jako

¹⁶⁹ Byl učiněn pokus zdůraznit význam nového roku Gregoriánského kalendáře na úkor tradičního čínského kalendáře lunárního, ale tento pokus ztroskotal. V roce 1949 bylo tradiční označení čínského Nového roku (元旦 *Yuan dan*) delegováno na datum 1. ledna a původní Nový rok dle lunárního kalendáře a s ním spojené oslavy, tradičně slavené po patnáct dní až do „Svátku luceren“ (元宵节, *Yuánxiāo jié*) byly přejmenovány na Svátky jara (春节, *Chunjie*). Tím měl být zdůrazněn jejich nenáboženský a nerituální, jednoduše zemědělský či přírodní charakter.

¹⁷⁰ Jde o týdny kolem původních 3 třídenních svátků (国庆节, 劳动节, 春节). Dříve jediné dny volna mimo víkendy a vzhledem k neexistenci dovolené často jediná možnost vycestovat do větších vzdáleností, nejčastěji za rodinou. Důsledkem toho docházelo k pravidelným kolapsům veřejné dopravy, nárůstu cen a spekulací s jízdenkami a celkové škodě na čínské ekonomice, vzhledem k výpadku mnoha pracovních sil najednou.

úbytek socialistického étosu čínských vůdců (zkrácení Svátku práce) při zachování étosu nacionalistického a autoritativního. „Národní den“ prezentovaný jako den osvobození čínského národa a vzniku Čínské lidové republiky je totiž spíše dnem, kdy se vládnoucí Strana ujala moci nad pevninskou Čínou.

Obnovy svého původního výsadního postavení v rámci čínského kalendáře doznala po období nepřízně mezi lety 1949-1978 oslava Čínského nového roku či Svátků jara (春节 *Chunjie*). Ten v oslavách a rituálech s ním spojených představuje jakýsi amalgám tradiční čínské religiozity a náboženského života čínské společnosti.¹⁷¹ Obnova statutu tohoto svátku v životě dnešní čínské společnosti přináší diskuzi nad jeho rolí v čínské kultuře a jeho duchovním rozměrem. Symbolem tohoto svátku se v dnešní Číně stala přetížená vlaková i letecká doprava, ohlušující několikadenní kanoáda v ulicích odpalované pyrotechniky, sledování televizních galashow, v nichž se snoubí spartakiádní duch s konzumní popkulturou. Za všemi těmito zdánlivě světskými jevy se skrývá tradiční myšlení a vzorce čínské kultury. Zhroucení dopravy souvisí s touhou po sjednocení rodin v tento klíčový svátek, který podstupuje především migrující národ špatně placených venkovanů z vnitrozemí. Ti do cesty domů investují často veškerou dovolenou za několik let a nemalé finanční prostředky vynaložené kromě jízdného, na dárky pro v odloučení žijící vlastní potomky i celou širokou rodinu. Pyrotechnické radovánky dnešní městské populace vychází z tradičního rituálu zahánění zlých duchů, bez nějž se dodnes neobejde žádná významnější rodinná oslava a rituál. Primitivní konzumní estrádní zábava je jen technologicky pokročilejší a esteticky proměněnou verzí lidového umění a tradičních oper, které mohli dříve sledovat na pódiích kolem i uvnitř chrámů návštěvníci přicházející v tento významný čas uctít své předky a obětovat za štěstí a blahobyt vlastní rodiny v průběhu budoucího roku. Nakonec obnova návštěvy chrámů a s nimi spojené trhy a chrámové slavnosti (庙会 *miaohui*) se dnes obnovují po celé Číně, včetně hlavního města „ateistické“ Čínské lidové republiky a sídla ústředních orgánů Komunistické moci - Pekingu.

¹⁷¹ Centrální roli při něm hraje široká rodina a její sjednocení v tento svátek.

Náboženská transformace urbárního prostředí v Shenzhenu

Zajímavý příspěvek k výzkumu religiozity čínských migrantů, v tomto případě však migrantů vnitročínských (流动人口, *liudong renkou*), přinesly terénní výzkumy profesorky Fan Lizhu v provincii Guangdong (Fan – Whitehead – Whitehead 2004). Za lokalitu výzkumu si vybrala specifické prostředí výkladní skříně čínského ekonomického zázraku, speciální ekonomickou zónu Shenzhen (深圳), jedno z prvních pěti měst, která byla na začátku 80. let otevřena zahraničnímu obchodu, a vyčleněna z běžné jurisdikce a pravidel pro pobyt. Město, které bylo před třiceti lety pouhou rybářskou vesnicí, dnes charakterizuje futuristický shuk mrakodrapů vystavěný na zelené louce, jehož populaci tvoří mladí migranti z vnitrozemí i velkých měst. Ti vnímají své nové životní prostředí jako silně kompetitivní, nemilosrdnou, dle tvrdých kapitalistických pravidel fungující chaotickou městskou zónu, která na druhou stranu skrývá potenciál zbohatnout a vypracovat se každému, kdo disponuje kombinací vytrvalosti, dovedností, štěstí, kapitálu a dobrých kontaktů. Podstatnou část zdejších obyvatel tvoří generace vyrůstající v období kulturní revoluce a období ekonomických reforem.¹⁷² Obě dvě období jsou v Číně považována za periody bez morálního kreditu a duchovního étosu. První kvůli silně anti-traditionalistické a protináboženské rétorice revolučních vůdců a jejich příkladu následujících mas, druhá pak jako období, které rezignovalo na veškeré ideály a jeho jediným motivačním mechanismem se stal ekonomický profit

¹⁷² Demografický obraz obyvatel Shenzenu vypovídá poměrně přesně o historii tohoto města a o společnosti, která se v něm utváří: s 14 milióny obyvatel včetně osob bez hukou (户口 systém státních povolenek k pobytu, v Shenzhenu jej vlastní pouze 30%) jde o nejrychleji rostoucí čínské město; 90% jeho obyvatel bylo narozeno jinde než v tomto městě; průměrný věk zdejší populace je pod 30 let; jeho společnost je polarizovaná na nekvalifikovanou, špatně placenu vrstvu mládeže z vnitrozemí a mladé vysokoškolské absolventy, kteří nemohou nalézt odpovídající práci v místě svého původu, nebo věří ve větší příležitost v Shenzhenu. V roce 2007 zde bylo v tomto jediném městě zaměstnáno 20% všech čínských majitelů titulu PhD.

a hmotné či finanční zajištění. V kombinaci s vysokým pracovním nasazením a na zisk orientovanou společností jde o místo, kde by málokdo v ČLR hledal náboženstvím pulzující komunitu. Chybí zde tradiční náboženské lokality a instituce, stejně jako starší generace, která by mohla proces transmise tradičních náboženských zkušeností a představ mladší generaci zprostředkovat. Přesto zde Fan Lizhu během jedenáctiměsíčního terénního výzkumu uskutečněném v roce 1998 objevila náboženské momenty a chování vyrůstající z difuzního náboženského základu čínské společnosti. Tyto nové tradice „rozkvétají z velké části mimo dosah ‚radarů‘ státního dohledu, a poskytují nový slovník, skrze něj nová čínská městská vrstva pro sebe objevuje otázky po smyslu života a lidském osudu. Toto spirituální dědictví se stává jakýmsi morálním kapitálem pro budoucnost moderní Číny“ (Fan – Whitehead – Whitehead 2004: 98). Právě terminologie, kterou tato i v náboženské sféře trzně uvažující společenská vrstva používá a s ní související koncept „morálního kapitálu“¹⁷³ je základním objevem Fan Lizhu v shengzhenské náboženské realitě konce dvacátého století. Podstatná část jejich respondentů vnímala svůj kariérní úspěch či neúspěch a svou majetkovou situaci skrze jakýsi komplexní systém investic tohoto morálního kapitálu do sebe sama a komunity v rámci níž fungují. To kromě udržování harmonických vztahů v rámci rodiny nebo pracovního kolektivu, pěstování 关系 *guanxi*¹⁷⁴ v rámci širších komunity, v níž jedinec působí, obsahuje i konání dobra 善 *shan* v rámci konceptu morální reciprocity 報應 *baoying*.¹⁷⁵ Objevuje se víra v existenci staronových duchovních kon-

¹⁷³ Jde o jistou paralelu konceptu sociálního kapitálu, jako zdroje úspěchu jedince a společnosti, tak jak jej ve svých pracích popsal politolog Robert Putnam nebo filozof a teoretik politické ekonomie Francis Fukuyama. Viz Fan – Whitehead – Whitehead 2004: 87.

¹⁷⁴ Koncepce *guanxi* - systému společenských vztahů, konexí a vzájemných závazků – není, tak jako na Západě, negativně vnímanou kategorií spojovanou s korupcí či nepotismem. Jede o společenskou síť, do níž jsou vetkány mezilidské vztahy. Jde o základní socializační nástroj čínské společnosti a zároveň o svého druhu umění.

¹⁷⁵ S tímto principem s oblibou pracují tzv. „knihy morálky“ (善书 *shanshu*), tradiční morální vodítko „v dobách vysoké mobility, hodnotových proměn a nejistoty ve víře“ (Fan 2004: 95).

ceptů, rozhodujících o lidském osudu jako je 命运 *mingyun* - jakési životní předurčení tvárného charakteru, o jehož posunu v čínském myšlení za posledních 30 let vypovídá v Shenzenské společnosti populární rčení: „Uchopit osud do svých vlastních rukou“ (把握自己的命运, *bawo zijide mingyun*), které nahradilo dřívější závislosti jedince na státem garantované „železnou miskou rýže“ (鐵飯碗, *tie fanwan*) (Fan – Whitehead – Whitehead 2004: 91). Jiným mechanismem, na němž funguje ekonomika morálního kapitálu transformující se čínské společnosti a slovním výrazem s oblibou užívaným v dnešní běžné čínštině je *luanfen* 缘分, šťastná/nešťastná náhoda či úděl. Jde o koncept, vyskytující se v čínské kultuře již před příchodem buddhismu, avšak po jeho příchodu ztotožněný s karmickým zákonem příčiny a následku. *Yuanfen* 缘分 at' už jako pozitivní či negativní úděl s hlubší kauzální souvislostí, posouvá lidský osud skrze pavučinu společenských vztahů 关系 směrem k jeho předurčení, nicméně v přímé souvislosti s jeho investicemi dobra 善 na poli morálního kapitálu, v procesu harmonického udržování morální reciprocity 報應.

Harmonizace člověka, společnosti a jejího životního prostoru

Z tradičního proudu čínského difuzního náboženství, vyrůstají kromě velkých náboženských tradic i podstatně menší výhonky, které je možné vnímat jako jakási praktická vyústění nauky a filozofie propracovaných tradic (zejména taoismu). Lze je však také pojmout jako zcela suverénní, pragmatické pokusy aplikovat v Číně tradiční holistický náhled na člověka, přírodu a společnost a ideál harmonie panující mezi jejich jednotlivými složkami. Jde o postupy, pro něž opět těžko nalezneme jednotný název, jednu kategorii, a které se bude řada pozorovatelů zdráhat zařadit do kategorie náboženské či duchovní. Jde o esteticko-terapeutické harmonizační disciplíny, které pomáhají Číňanům překonat problémy nejrůznějšího druhu od výběru ideálního data svatby přes odstranění bolesti zad, od zajištění blahobytu jedince výběrem správného „požehnaného“ jména až po garanci téhož, pro celá města skrze výběr vhodné urbanistické koncepce. Jde o široký a neohrazený soubor technik, jakými jsou nejrůznější druhy divinač-

ních praktik (věštění),¹⁷⁶ tradiční čínská medicína (TCM)¹⁷⁷ nebo i na Západě stále populárnější praxe 风水 *fengshui*.

Všechny jmenované techniky, vycházející z tisícileté čínské tradice pozorování člověka a jeho prostředí a snahy obojí, pomocí odpozorovaných analogií ovlivňovat ve prospěch harmonicky fungujícího celku, doznávají v dnešní čínské společnosti renesanci. Tyto techniky byly v průběhu 30.-50. let rozděleny na dvě skupiny. Jedna z nich byla prohlášena za nebezpečně feudální pověry (封建迷信 *fengjian mixin*), tvrdě postihována a ze společnosti vymycována, zatímco druhé skupině byl přiznán vědecký status. Stala se tak základem specificky čínské větve přírodního vědeckého poznání, chápané zároveň jako paralela i alternativa k vědám západním.¹⁷⁸ To se poštěstilo některým disciplínám tradiční medicíny včetně *qigongu* 气功, avšak důsledně z nich byl eliminován jakýkoliv religiózní či pověrečný princip. Na druhou stranu se jejich výzkum nikdy neřídil zákonitostmi, na jejichž neredukovatelném základu se pokouší vystavět své poznání přírodní vědy na Západě. O jejich propojení s duchovní tradicí čínské civilizace svědčí rychlost, s kterou na sebe zase svůj původní náboženský rozměr a obsah nabalily v okamžiku, kdy se v druhé polovině 80. let dostaly z uzavřených laboratoří a výzkumných sanatorií zpět do veřejného prostoru.

¹⁷⁶ Patří sem například věštění dle starověké klasické Knihy proměn (易经 *Yijing*), tahání nebo „vytřepávání“ posvátných losů odkazujících na věštební poesii, tázání se na základě hodů divinačních bloků (tyto dvě jmenované techniky provádí většinou sám tazatel v prostředí taoistického nebo buddhistického chrámu), numerologie, vytváření horoskopů, věštební rozborů čínských jmen a názvů na základě analýzy znaků či věštby s pomocí spirituálních médií (speciálně nadaných jedinců), divinačních rituálů či tzv. taoistického kompasu (využívaný i při *fengshui*) a mnoha dalších. Podrobněji viz Caltonhill 2002: 70-87.

¹⁷⁷ Do TCM lze opět zahrnout široké spektrum subdisciplín od přírodní farmakologie (nejčastěji herbální, ale používá i suroviny jako jsou zvířecí trus, genitálie, paroží atd.), přes akupunkturu, tradiční dietologie (která třídí potravu na studenou a teplou, nikoliv však dle teploty ale podle jejího charakteru), nejrůznější druhy masáží a akupresurní postupy, až po opět velice širokou kategorii *qigongu* a jeho nejrůznějších variací (Scheid 2005).

¹⁷⁸ O specifických rysech vědy a jejímu vztahu k náboženským fenoménům podrobněji viz Palmer 2007, Ownby 2008, Needham - Robinson - Huang 2004.

ru. Tzv. *qigongová* horečka, která na celou dekádu zachvátila ČLR vyústila do tvrdého střetu čínské vlády s jednou z mnoha skupin, která během 10 let dokázala cvičení pro zlepšení fyzické kondice, podporované čínskou vládou a jejím vědeckým aparátem, proměnit v náboženské hnutí s postavou charizmatického vůdce ve svém čele a komunitou následovníků čítající počet desítek milionů.

Zatímco *qigong* na sebe v Číně díky zákazu a státní policejní a propagandistické válce proti hnutí Falun Gong (法轮功) strhnul na nějakou dobu nechtěnou pozornost, ostatní jmenované esteticko-medicínsko-rituální praktiky vzkvétají jak po ekonomické, tak po odborné stránce. V Číně jsou otvírány nové kliniky specializující se na nejrůznější metody a postupy tradiční čínské medicíny,¹⁷⁹ náhle se vynořující fengshui odborníci či celé kanceláře specializované na geomantické poradenství nestačí uspokojovat poptávku živenou čínským stavebním boomem v bohatých městech na východním pobřeží. Specialisty na určitý druh věštění či dokonce celá věštební oddělení nalezete téměř v každém čínském taoistickém chrámu. Specialisté a imitátoři všech těchto a mnoha dalších tradičních praxí jsou ke spatření na tržištích, kolem chrámů a posvátných okrsků, v obchodních domech, nebo se svými stánky na ulici, kde nabízejí své dovednosti a znalosti za finanční provizi jakémukoliv zájemci, tak jako kadeřník nabízí úpravu vlasů nebo pouliční opravář bicyklů výměnu prasklé duše. Obnovený zájem o tyto služby pramení z jejich úzkého napojení na pragmatický každodenní život čínského člověka, kde hranici mezi skutečným a nadpřirozeným smazává prostý požadavek funkčnosti a účinnosti, zprostředkování harmonie, zdraví, štěstí a blahobytu. Tento boom podporuje i import poznatků a popularity těchto tradičních disciplín z čínských enkláv ležících mimo hranice Číny, zejména z Hongkongu, Taiwanu a Singapuru, ale i nový zájem o tyto techniky na Západě.

¹⁷⁹ Např. akupunktura 针灸, auriculoterapie (ušní akupunktura) 耳灼疗法, dietetická terapie 食疗, čínská herbální medicína 中草药, tzv. baňkování 拔罐, moxibuce 灸疗 (pálení pelyňku na akupunkturálních bodech), masáže tuina 推拿 (akupresura), cvičení „taiči“ neboli Taijiquan 太极拳, různé dechové a pohybové formy qigongového cvičení a čínských bojových umění, a řada dalších praktik.

Sanjiao - Trojí nauka vyrůstající z čínského náboženského podhoubí

Z difuzní, obecné čínské religiozity, která se tříští do mnoha směrů, představ a rituálních postupů, vyrůstají proudy, které mají na rozdíl od společného sdíleného základu propracovanou, textově zaznamenanou nauku či filozofii a co je nejdůležitější, jsou více či méně institucionalizovány, zejména díky vrstvě profesionálů, kteří se k nim hlásí a kteří tuto tradici udržují a zajišťují její transmisi. Tři hlavní snadno odlišitelné proudy čínského náboženského myšlení prošly odlišnou historií, a proto se vyvinuly ve svébytné formy náboženského vyjádření. Navzájem však spolu sdílejí veliké množství náboženských představ, estetických norem a rituálních postupů. Nikterak přesně ohraničeny, čerpají inspiraci po celou svou historii ze svého okolí, od své konkurence a všechny jsou přitom napojeny na ono „religiózní podhoubí“, z něž vyrůstá celá čínská společnost a tedy i ony sami. Jde o tradice, pro něž se na západě vžila označení konfucianismus, buddhismus, taoismus. Čínsky jsou dnes nejčastěji označovány termíny 儒家 rujia, 佛教 fojiao a 道教 daojiao.

Jaké je jejich postavení v současné čínské společnosti? Konfucianismus nepřála v moderních dějinách Číny historická štěstěna. Důvodem bylo propojení této nauky s předcházejícím dynastickým politickým systémem, vůči kterému se všechny následující modernizační státní projekty vymezovaly. Navíc nesplňoval řadu eurocentricky stanovených náboženských charakteristik. Byl odsunut do kategorie překonané politické teorie, částečně inspirativní filozofie a nesnadno vykořenitelného etického základu čínské společnosti. Jeho institucionalizovaná forma, rituální vyjádření a náboženský systém se měl stát jen historickou vzpomínkou. O tom, že se tak nestalo a jaký je, vývoj konfuciánského odkazu v dnešní Číně se více dočtete v následující kapitole. Buddhismus jako jediný z trojice vědecké parametry „náboženskosti“ splňoval, i když jen v některých svých nejvíce institucionalizovaných formách. Navíc se mohl opřít o universalitu a celosvětové rozšíření své nauky i o určité reformistické snahy části jeho čínské mnišské komunity. Nejhuře by dopadl taoismus, který dle dodnes rezonujících představ upadl ze své vysoké čistě filozofické (a Evropany

oceňované) formy prvních staletí své existence do formy lidového, pověřeneckého, nesystematického a vůbec těžko identifikovatelného „pseudonáboženství“. Jedním z důvodů, které nakonec rozhodly o jeho záchraně, byl fakt, že šlo o jediného původem čínského adepta na státě oficiálně garantovaný status „náboženství“. Vzhledem k tomu, že čínský modernizační projekt byl přes svou západní metodiku, projektem čínsky nacionalistickým, na jehož konci měl stát moderní a rozvinutý a mocný národní stát, který bude úspěšně konkurovat svým dřívějším pokořitelům (západním mocnostem a Japonsku), byl nakonec taoismus jako „ryze čínská“ nauka vzat na milost. Čínská taoistická asociace vznikala v roce 1957 až jako poslední z pěti organizací zastřešujících v Číně náboženský život všech uznaných náboženských komunit. Spojence našli přitom komunističtí modernizátoři v taoistické škole Quanzhen 全真, která oproti konkurenční škole Zhengyi 正一道, pokračovatelům tradice nebeských Mistrů splňovala více „náboženských“ kritérií. Šlo o školu, která vznikla v 12. století z reformní snahy o připodobnění taoistické tradice náboženským institucím konkurenčními a tehdy podstatně úspěšnějšího buddhismu. Dodnes jde o školu monastickou v opozici ke „kněžstvu“ školy Zhengyi, které žije uvnitř společnosti, často v manželském svazku. Centrálním sídlem školy Quanzhen je pekingský chrám Baiyun (白云观, chrám Bílého oblaku), který je zároveň ústředím Čínské taoistické asociace.¹⁸⁰ Podobný vliv měli v rámci buddhistické v rámci Čínské buddhistické asociace paradoxně tibetští buddhisté, neboť jejich organizační systém a mira institucionalizace favorizovala z modernistického hlediska jejich školy, oproti méně centralizovaným buddhistickým školám čínským.

Všechny tři tradice doznaly po společensko-politickém obratu v roce 1978 značného revivalu, vrací se jim původní popularita i autorita a jejich tradiční role a funkce ve společnosti se znovu obnovují. Každá z tradic však v současném specificky nastaveném politickém systému doznává obnovy a rozvoje jinou cestou a s rozdílnou intenzitou. Největšího úspěchu se z tradičního náboženského trojlístku těší buddhismus: obnova starých

¹⁸⁰ O dnešní situaci taoistických tradic v ČLR podrobněji viz Dean 2009, Lai 2003, Kim 2006.

a budování nových chrámů, klášterů, škol či poutních míst si v ničem nezádá se stavebním ruchem probíhajícím od 90. let 20. století po celé zemi. Stejný rozvoj můžeme sledovat i u architektonických památek taoistických, přičemž důležitá je vždy podnikatelská a manažerská schopnost vedení dané náboženské komunity, místních správ a byrokracie.¹⁸¹ Velkou měrou se na tomto procesu podepisuje i značná ekonomická návratnost těchto projektů, vázaná na překotně se rozvíjející turistický průmysl i na budování kontaktů s komunitami zámořských Číňanů.¹⁸² Buddhismus může na rozdíl od taoismu stavět na vývoji buddhistické sanghy v okolním světě, během desetiletí jeho ohrožení na pevnině. Styky dnešní čínská sangha, reprezentovaná oficiální Čínskou buddhistickou asociací navazuje napříč buddhistickými tradicemi, přičemž klíčovým zůstává opět kontakt s kulturně blízkými buddhistickými komunitami zejména v Hongkongu, na Taiwanu ale i z Japonska, Jižní Koreje, nebo buddhistických komunit tvořených čínskými migranty na Západě (především z USA a Kanady).

O tento zdroj vlastní revitalizace se taoismus v současné ČLR opřít nemůže, částečně pro jeho neexistenci, částečně pro slabší zastoupení institucionalizovaných systémů napříč jeho jednotlivými tradicemi a komunitami. Z čeho však čerpat může, je hlad společnosti po službách taoistických kněží a specialistů. Vzhledem k náboženské politice čínského státu, která privilejuje institucionalizaci náboženského života, existuje trend zabránit užší spolupráci mezi státem povolenou taoistickou obcí (reprezentovanou CTA) a difuzním náboženským proudem ve společnosti.¹⁸³ To však vede k přesunu velkého balíku náboženských potřeb, které by v neregulované společnosti přirozeně uspokojoval na taoismus určitým způsobem

¹⁸¹ Zajímavé příklady nabízí několik výzkumů snahy o rekonstrukci konkrétních chrámů v prostředí Šanghaje, Xiamenu a venkovského prostředí provincie Hebei: Yang 2005, Wank 2009: 126-150, Yang-Wei 2005.

¹⁸² Chrám vždy funguje jako komunitní a tedy i obchodní lokální centrum. V souvislosti s lákáním zahraničních investic od zámořských Číňanů, budování náboženské infrastruktury či opravou původně zničených center v zámoří populárních kultů se v dnešní Číně vžilo ironické pořekadlo 宗教搭台 经济唱戏 zongjiao datai, jingji changxi, ve smyslu „budovat náboženské pódium pro uvedení byznys-opery.“

¹⁸³ Viz například případ uvedený v článku Yang Der-Ruey (2009:113-148).

napojený personál, mimo dosah této nepřírozeně vymezené náboženské tradice – náboženství „Taoismu“. V Číně i mimo ni se tak začíná hovořit o určité krizi tohoto náboženského proudu. Vlivný server *China Realtime Report* provozovaný konsorciem *The Wall Street Journal* ve svém článku „Is Daoism Losing Its Way?“ hledá příčiny tohoto jevu. Nachází je v nedostatečné PR taoismu, jeho slabém sociálním „networkingu“ a v absenci tradice aktivního šíření své nauky uvnitř společnosti. Všechny tyto vlastnosti přitom konkurenční a v dnešní ČLR podstatně úspěšněji expandující, původně nečínské náboženské tradice jako buddhismus a zejména křesťanství disponují.¹⁸⁴ V rámci akademické a státem dobře strážené diskuse o možné reformě současné náboženské politiky, která na mnoha frontách viditelně selhává se objevují nejrůznější pokusy o vymezení nových mantinelů, které by revitalizaci taoismu napomohly. Jedním z nich je například návrh na legalizaci jakéhosi „Velkého taoismu“ (大道教 Dadaojiao) v rámci systému pěti povolených náboženských tradic.¹⁸⁵ Toto inovované náboženství by do sebe mělo pojmout široké spektrum religiózních tradic a praktik z množiny čínského difuzního náboženství. To by umožnilo legalizovat praktiky dosud teoreticky komunistickou vládou zakázané (většinou však přehlížené či tiše trpěné), které zároveň stojí v centru náboženského života čínské společnosti a jeho kultury vůbec – uctívání předků, lokální kultury a festivaly, širokou paletu spirituálních služeb apod. Zároveň by tento krok podle představy jeho podporovatelů mohl vést k obnově popularity taoismu, s nimiž je tento religiózní proud tradičně pevně propojen, a který svým nepůvodním institucionálním sešňorováním ztrácí svůj velmi důležitý, inkluzivní rozměr a tím do jisté míry i společenský smysl.

¹⁸⁴ Článek dostupný na adrese <http://blogs.wsj.com/chinarealtime/2010/06/25/is-daoism-losing-its-way/> (květen 2010).

¹⁸⁵ Šlo o návrh Chen Jingua 桌新平, ředitele Institutu světových náboženství (世界宗教研究所) na Čínské akademii sociálních studií v Pekingu (中国社会科学院).

Bibliografie:

- Birnbaum, Raul (2003). „Buddhist China at the Century Turn.“ In Overmyer, D. L., ed., *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series, No. 3)*. Cambridge: Cambridge University Press, 122-1143.
- Brunn, Ole (2008). *An Introduction to Feng Shui*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caltionhill, Mark (2002). *Private Prayers and Public Parades: Exploring the Religious Life of Taipei*. Taipei: Taipei City Government.
- Dean, Kenneth (2009) „Further Partings of the Way. The Chinese State and Taoist Ritual Traditions in Contemporary China.“ In Ashiwa, Y. – Wank, D. L., eds., *Making Religion, Making the State. The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 179-210.
- Dean, Kenneth (2003). „Local Communal Religion in Contemporary South-east China.“ In Overmyer, D., ed., *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series, No. 3)*. Cambridge: Cambridge University Press, 32-52.
- Fan Lizhu (2009). „The Dilemma of Pursuing Chinese Religious Studies in the Framework of Western Religious Theories.“ *Fudan Journal on Social Science*, 2: 1-28.
- Fan, Lizhu (2007). „A Sociological Paradigm in the Study of Chinese Religion: C. K. Yang’s Religion in Chinese Society.“ In Tang, W. - Holzner, B., eds., *Social Change in Contemporary China: C. K. Yang and the Concept of Institutional Diffusion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 57-64.
- Fan, Lizhu (2003). „Popular Religion in Contemporary China.“ *Social Compass*. 50/4: 449-457.
- Fan, Lizhu and Whitehead, J. and Whitehead, E. (2004). „Fate and Fortune: Popular Religion and Moral Capital in Shenzhen.“ *Journal of Chinese Religions*, 32: 83-100.
- Chau, Adam Yuet (2009). „Expanding the Space of Popular Religion: Local Temple Activism and the Politics of Legitimization in Contemporary Rural China.“ In Ashiwa, Y. – Wank, D. L., eds., *Making Religion, Making the State. The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 211-240.

- Kim, Sung-Hae (2006). "Daoist Monasticism in Contemporary China." In Miller, J. ed., *Chinese Religion in Contemporary Societies*. Oxford: ABC-CLIO, 101-121.
- Lai, Chi-Tim (2003). „Daoism in China Today, 1980-2002.“ In Overmyer, D. L., ed., *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series, No. 3)*. Cambridge: Cambridge University Press, 107-121.
- Needham, Joseph and Robinson, Kenneth G and Huang, Jen-Yü, eds. (2004). *Science and Civilisation in China. 7, part II General Conclusions and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press
- Overmyer, Daniel. L. (2001). „From 'Feudal Superstition' to 'Popular Beliefs': New Directions in Mainland Chinese Studies of Chinese Popular Religion.“ *Cahiers d'Extreme-Asie*. 12: 103-126.
- Ownby, David (2008). *Falun Gong and the Future of China*. Oxford: Oxford University Press.
- Palmer, A. David (2007). *Qigong Fever. Body, Science, and Utopia in China*. Columbia University Press: New York.
- Scheid, Volker (2002). *Chinese Medicine in Contemporary China. Plurality and Synthesis*. Durham – London: Duke University Press.
- Tan, Amy (2008). "Vesnice na hraně času" *National Geographic*. Česko, květen 2008: 88-105.
- Tang, Wenfang. - Holzner, Burkart., eds., (2007). *Social Change in Contemporary China: C. K. Yang and the Concept of Institutional Diffusion*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Wank, David L. (2009). "Institutionalizing Modern 'Reigion' in China's Buddhism: Political Phases of a Local Revival." In Ashiwa, Y. – Wank, D. L., eds., *Making Religion, Making the State. The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 126-150.
- Yang, C. K. (1970). *Religion in Chinese Society. A Study of Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkley: University of California Press.
- Yang, Fenggng – Wei, Dedong (2005) „The Bailin Buddhist Temple: Thriving Under Communism.“ In Yang, F. – Tamney, J. B., eds., *State, Market and Religions in Chinese Societies*. Leiden - Boston: Brill, 63-86.
- Yang, Der-Ruey (2005). "The Changing Economy of Temple Daoism in Shanghai." In Yang, F. – Tamney, J. B., eds., *State, Market and Religions in Chinese Societies*. Leiden - Boston: Brill, 113-148.

(9) Náboženská situace v dnešní Číně – „globální tradice“

Pavel Šindelář

I tato kapitola, stejně jako předchozí se bude věnovat náboženské scéně v soudobé Čínské lidové republice. Oproti ní se však pokusí upozornit na jevy, které se zde objevují díky novému napojení na zahraniční náboženské komunity a mezinárodní sítě, tedy na procesy a trendy, které souvisejí s dnes již celosvětovou globalizací lidské kultury a tím i náboženství. Klíčovým historickým předělem bude opět rok 1978, kdy se Čína po období maoistické izolace a po ekonomicko-politických pokusech o soběstačnost otevřela světu a začala s ním obchodovat, komunikovat, vysílat i přijímat turisty, odborníky, studenty, diplomaty, obchodníky, dělníky i uprchlíky. Ti všichni s sebou se svou domácí kulturní výbavou převáželi tam i zpět své náboženské zvyky, představy a světonázory. Čína se tím napojila na globální trh náboženských myšlenek a produktů a začala jej ve své vlastní, specificky politicky, kulturně a historicky nastavené realitě zpracovávat. Okamžik nastartování ekonomických reforem a politiky otevřených dveří na přelomu 70. a 80. let 20. století však nelze považovat za počátek napojení Číny na síť globálních náboženských tradic. Jde pouze o období obratu, znovu započatého procesu obnovy a rekonstrukce nejrůznějších náboženských proudů. Ty totiž do Číny pronikali ze zahraničí a z cizích kultur odpradávná.

Naší pozornosti by se nyní mělo dostat dvěma formálně zobecnitelným náboženským proudům, projevujícím se v Číně po roce 1978: vývoji a trendům mezi skupinami původně zahraničních tradic, pro které je vztah k jejich zahraničním komunitám přes všechny protichůdné snahy čínské administrativy nadále klíčový a sebedefinující, nebo alespoň symbolický a podporný. Vedle islámu a křesťanství bychom do této skupiny mohli zařadit i tibetský buddhismus, jehož významná mocensko-náboženská komunita leží díky imperiální politice ČLR od 50. let 20. století za hranicemi země. Tibetský buddhismus a jeho domácí komunita je navíc významně podporována Západem, jehož společnost je fascinována tibetským náboženským

dědictvím a kde dokonce vznikají poměrně významné komunity tibetskou formu buddhismu vyznávající.¹⁸⁶

Druhou významnou skupinou náboženských tradic či jejich dílčích fenoménů, kterým se v této kapitole budeme věnovat, jsou sice tradice původně čínské, tedy lokální, avšak klíčovým prvkem jejich podoby, proměny nebo popularity je vliv globálních trendů či zahraničních komunit. Pokusíme se ukázat několik takových příkladů z buddhismu i taoismu a podíváme se na revitalizaci konfuciánské tradice, vycházející z jeho obnovené popularity v celé východní Asii i mezi intelektuály na Západě. Jinou skupinou, na jejíž rozbor v této kapitole prostor není, ale kterou by do tohoto přehledu bylo možné bez problému zařadit, jsou nejruznější nová náboženská hnutí, která buď v Číně vznikla, ale jejichž vůdcové a přívrženci byli z Číny v průběhu dějin z politických důvodů vyhnáni, nebo taková hnutí, která vznikla v zahraničí a do Číny, tak jako do všech jiných zemí globalizovaného světa, postupně pronikají. Na závěr stručného přehledu toho, co je zde míněno termínem globální tradice, je nutné opět, stejně jako u vymezení termínu lokální tradice v kapitole předchozí deklarovat, že obě takto obecně definované skupiny náboženských projevů od sebe nedělí ostrá dělící čára. Jsou poměrně prostupné a jejich rozdělení nemá jiné opodstatnění, než poukázat na některé společné rysy jejich v rámci, které vysvětlují jejich pozici v čínské společnosti, jejich přijímání běžnými Číňany a především přístup čínského státu k nim.

Zámořští Číňané

Dříve než začneme představovat jednotlivé příklady působení a pronikání globálních náboženských tradic do Číny, zastavme se krátce u nejčastějšího nositele kulturní transmise mezi čínskou pevninou a nečínským světem. Jde o společenství nazývané čínsky *Huaqiao* 华侨 – tedy o zámořské Či-

¹⁸⁶ Například Buddhismus diamnatové cesty lamy Ole Nydahla, Shambala založená Sakyong Mipham Rinpočhem nebo z gelugpovské tradice vycházející Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition.

ňany. Jedná se o termín, který referuje o všech etnicky čínských jedincích, nehledě na státní příslušnost, žijících za hranicemi Čínské lidové republiky. Migrace z Říše středu z důvodů ekonomických či politických fungovala od čínského starověku, nicméně jádro dnešních zámořských Číňanů tvoří vystěhovalectví ze 17. -19. století. Vyživováno je výraznými migračními vlnami (např. po roce 1949 nebo 1989) a úspěšným populačním vývojem v nové domovině. Podle nejistých odhadů tvoří tuto populaci minimálně 40 milionů Číňanů pocházejících z omezeného počtu regionů zejména z provincií Gunagdong, Fujian, jižní Zhejiang a Hainan.¹⁸⁷ Největší podíl žije v zemích jihovýchodní Asie, jako jsou Indonésie (8mil.), Thajsko (7mil.) nebo Malajsie (6mil.). Velká populace obývá i Spojené státy (4mil.), Kanada (1,5mil.), Peru (1,5mil.) nebo Evropu (1,5mil.).¹⁸⁸

Pro náboženský život ČLR a jeho obnovu po roce 1978 jsou tito lidé důležití ze dvou důvodů. Za prvé se stali spolu s Taiwanem a Hongkongem hlavními zdroji procesu náboženské revitalizace po dlouhém období úpadku a destrukce náboženských tradic, institucí a objektů a to jak ve smyslu myšlenkovém, tak i finančním či personálním. Druhým důležitým rysem jejich vlivu na situaci na pevnině je důležitá proměna tradičních forem náboženských tradic, které se díky nim v Číně nově neobnovují jen ve své původní formě, ale přináší i zpět charakter, který získali svým dlouhodobým pobytem v cizím, nebo od pevninské Číny izolovaném prostředí. Ukázky těchto kulturních a náboženských posunů si vzápětí demonstrujeme na pří-

¹⁸⁷ Například v ČR tvoří na světové poměry celkem malou čínskou komunitu převážně migranti z jediného města a to z Wenzhou 温州 ležícího v jižní části provincie Zhejiang. Velká část evropské čínské imigrantské populace pochází právě z tohoto města, v severní Americe jsou to v současnosti nejčastěji Číňané z okolí města Fuzhou 福建, kteří postupně nahrazují dřívější dominantní imigrantskou populaci v venkovských oblastech provincie Guangdong.

¹⁸⁸ Do populace zámořských Číňanů nejsou z politicko-geografických důvodů započítáváni obyvatelé Hongkongu a Macaa ani Taiwanu, kteří tvoří signifikantní 30ti milionovou populaci. Jejich provázanost s čínskou migrující populací je značná, což je dáno zejména shodným místem původu těchto populací na čínské pevnině. Značná provázanost a podobnost figuruje pochopitelně i v jejich kulturní výbavě a formách náboženského života. Zdroj statistických údajů http://en.wikipedia.org/wiki/Overseas_Chinese (květen 2008).

kladu populárních taiwanských charitativních buddhistických škol, kultu bohyně Mazu rozvoji Nového konfucianismu i na úspěchu čínského protestantismu. Společným rysem všech zmiňovaných transformací je proměna formy při zachování původního náboženského obsahu. Forma se proměňuje tak, aby odpovídala potřebám moderního člověka, žijícího v globalizovaném světě, v městském prostředí, v proměněných podmínkách rodinného života. Důraz je proto nově kladen na individuální náboženský prožitek, péči o tělo, zdraví a kvalitu života. To na druhé straně neubírá nic na důležitosti původnímu komunitnímu a sociálnímu rozměru tradičního čínského náboženství, který jen proměňuje své formy a zacílení. Populární formou náboženského sebevyjádření a realizace se tak stává charita, sociální práce, pomoc obětem živelných katastrof, boj proti poškozování životního prostředí, ochrana lidských práv apod. Důležitou součástí náboženského života se po vzoru západních tradic, zejména křesťanství, stává aktivní šíření své nauky formou studentských spolků, studijních kroužků, charitativních organizací, aktivistických platform a publikačních projektů i internetových platform.

Kult bohyně Mazu

Obnovenou popularitu zaznamenal v porevoluční Číně lidový kult mořské bohyně Mazu 妈祖. Čínští komunističtí vládcí dnes dokonce využívají uctívání Mazu legalizované speciálním krycím statutem „kulturního dědictví“ k dosažení vlastních politických a ekonomických cílů. Původně lokální božstvo fujianských rybářů¹⁸⁹ se stalo populárním a mocným božstvem

¹⁸⁹ Šlo o skutečně žijící osobu, dceru chudých rybářů žijících na pobřežních ostrovech provincie Fujian (naproti Taiwanu) za vlády dynastie Sung (10. století). Podle legend byla již za svého života známa svými stavy vytržení, při nichž její duše létala nad rozbourěným mořem a zachraňovala ztroskotané rybáře. Po smrti se její kult ujal v okolí ostrovů Meizhou odkud se začal úspěšně šířit dále podél jihovýchodního pobřeží Číny prostřednictvím námořníků a rybářů, kteří ji přijali za své hlavní ochranné božstvo. S každým zachráněným mořeplavcem její věhlas stoupal, až její sláva dosáhla na císařský dvůr a bohyně Mazu byla v průběhu několika dynastií oceněna císařskými

u moře žijící čínské populace napříč jihovýchodní Asií. Vlivem nepříznivé situace na pevnině mezi lety 1949-78 se centrum kultu bohyně Mazu dostalo v této periodě mimo hranice ČLR, zejména na Taiwan, kde její popularita výrazně posílila a stala se důležitou součástí nově vytvářené „taiwanské identity“.¹⁹⁰ Od 80. let se její uctívání navrácí zpět do své původní domoviny. Podle některých údajů se již počet vyznavačů na pevninské Číně této bohyně pohybuje kolem 160 milionů a s 4000 chrámy roztroušenými po celé Číně,¹⁹¹ zejména však v jihovýchodních přímořských provinciích. Lokální vlády i centrální správa tento vývoj vřele podporují a jejich zástupci se každý rok účastní velkolepých oslav v ústředním chrámu tohoto náboženského „kulturního dědictví“. Nominálně slouží kult bohyně Mazu jako „most k propojení čínského lidu rozděleného taiwanskou úžinou“ a reálně pak jako obrovský zdroj taiwanského kapitálu, který se na tento kult a taiwanské poutníky-investory nabaluje. Jde o typický příklad využívání náboženské obnovy k rozvoji podnikatelských a obchodních příležitostí, který Číňané glosují pořekadlem: „Budovat náboženské pódium pro uvádění ekonomické opery“ (宗教搭台, 经济唱戏 *zongjiao datai, jingji changxi*).

Hlavní centrum kultu bohyně Mazu na pevnině se nachází v místě jejího legendárního rodiště na ostrovech Meizhou obývaných dříve pouze chudými hokkienskými rybáři. Dnes je jejich největší ostrov Mazu Dao plný nově zbudovaných několikapatrových rodinných vil, hotelů i celých plážových resortů. V centru nové výstavby stojí na nejvyšším kopci obrovský komplex posvátného chrámového okrsku s centrální svatyní bohyně Mazu

tituly jako „Princezna nadpozemské přízně“ či „Nebeská císařovna“. Mazu se stala v oblasti natolik populární, že ji do svého pantheonu převzal jak buddhismus, tak taoismus. S její sochou a jejím uctíváním se můžeme setkat na domácím oltáři, v obyčejné vesnické svatyni, v taoistickém chrámu i v buddhistickém klášteře.

¹⁹⁰ Centrem taiwanského kultu bohyně Mazu je hrám Chenlan (鎮瀾宮) ve městě Dajia nedaleko Taichungu. O kultu Mazu ve vztahu k taiwanské národní identitě více Yang 2004, Rubinstein 1995, 2003.

¹⁹¹ Viz reportáž Luisy Lim: China's Leaders Harness Folk Religion For Their Aims pořizená pro americké rádio NPR dostupná na <http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=128672542> (srpen 2010).

a její nově zbudovanou obří sochou shlížející z výšky na svůj dnes prosperující rodný ostrov. Většina z budovaných projektů i zde zakoupených pozemků je v rukou taiwanských investorů, nebo pochází od rodinných příslušníků, kteří odešli hledat štěstí do USA, Kanady, Austrálie či jinam. Vydělané peníze investují raději sem, do místa svého původu a do chrámu bohyně, která po celou dobu dohlížela nad jejich šťastnou a bezpečnou cestou za oceán, než ve své nové domovině.

Největší slavností, která se ve svatyni odehrává, jsou monumentální oslavy narozenin bohyně Mazu (v roce 2010 již tisícipadesáté). Jde vlastně o tradiční síň předků, budovu typickou pro lidská sídla po celém čínském jihovýchodě. Tato společná svatyně, v níž členové jednoho rodu, který tradičně tvoří v konkrétních vesnicích i městečkách většinu, uctívají své společné předky, tak jako každá čínská rodina uctívá jednotlivě své předky před domácím oltářem u sebe doma. Za zvuků tradičních dělobuchů a zpěvu lokální opery na pódiích rozestavěných kolem chrámu se sošky bohyně z menších svatyní rozesetých po celém ostrově a regionu, někdy i z velmi vzdálených míst, scházejí v průvodech do hlavního chrámu nově rekonstruovaného tak, aby pojal až 10 000 vyznavačů. Výsostné místo, v rámci shromažďovací části chrámového komplexu, připomínající sportovní stadion, zabírá speciálně vybudovaná tribuna obsazená vládními úředníky a členy Komunistické strany Číny. Oslava narozenin bohyně Mazu je událostí náboženskou, politickou i kulturní zároveň. Účast na ní, vysvětlují komunističtí pohlaváři, jimž vnitrostranická ústava zakazuje (narozdíl od obyčejných obyvatel ČLR) příslušnost k jakémukoliv náboženství a vyžaduje jednotný ateistický svět názor jednoduše: „Samozřejmě, že věřím v Mazu. Kult bohyně Mazu totiž není žádným náboženstvím. Je to lidová víra, a tudíž v tomto případě nejsme v žádném rozporu s ateistickým stanoviskem Komunistické strany“ řekl v rozhovoru pro *National Public Radio* meizhouský tajemník KS Zhuang Yonhui.¹⁹² Tento výrok výstiž-

¹⁹² Tamtéž. Tím, že nejde o náboženství, je tajemníkem Zhuangem míněno, že kult Mazu není zařazen mezi pět státem uznaných a tolerovaných náboženských tradic (buddhismus, taoismus, islám, katolictví a protestantství). Vzhledem k tomu, že byl kultu bohyně Mazu přiznán status „kulturního dědictví“, nemusí se prozatím obávat ani

ně ilustruje schizofrenní stav náboženské politiky současného čínského státu, kterým v dnešní čínské společnosti legitimizuje svoje pragmatické a někdy dokonce nepokrytě zjištěné kroky. Chrám bohyně Mazu, jejichž provoz nezajišťují náboženští profesionálové, ale volené komunální výbory, jsou učebnicovým příkladem fungování čínského difuzního (lidového) náboženství, kdy hlavní roli nehraje náboženská příslušnost daného božstva k určité tradici, ale jeho rituální a symbolický význam pro danou komunitu. Buddhistický, nebo častěji taoistický chrám vzniká v přirozených podmínkách tak, že do určité svatyně lokálního významu, jejíž chod už nestačí samotná komunita organizačně a rituálně zabezpečovat, je přizván náboženský profesionál z jedné z institucionalizovaných náboženských tradic. V náboženské regulemi a dohledem svázané realitě ČLR však nefungují tyto procesy, čínskému myšlení přirozené. Výjimka, kterou představuje kult bohyně Mazu je dána popsány ekonomicko-politickými motivacemi mířícími přes taiwanskou úžinu i obratností a konexemi (*guanxi* 关系) místních vládních úředníků, kteří část profitu získávají i pro sebe. Podle některých pozorovatelů čínské náboženské politiky jde však i o testování možnosti reformy této politiky z nejvyšších míst a snaha o překonání jejího zmíněného schizofrenního a dlouhodobě neudržitelného stavu.¹⁹³

označení za „pověru“ (迷信) či „nebezpečný kult“ (邪教), což by byl pravděpodobně případ jiných nezařazených náboženských kultů. Takové postavení by nikoliv nutně, avšak v případě potřeby ze strany autorit mohlo vést k zákazu a prohlášení za ilegální aktivitu. Viz popis protichůdných postupů čínské vládní administrativy (politika podpory/indiference/regulace/ represe) rozebíraný podrobněji v kapitole „Náboženství, stát a politika v tradiční čínské kultuře a moderní historii“ tohoto sborníku.

¹⁹³ Pro potřeby legalizace kultu byla dokonce vytvořena jakási oficiální organizace, která má kult Mazu oficiálně zaštitovat a spravovat. Nazývá se 中华妈祖文化协会 Zhongguo Mazu wenhua yundong (Čínská asociace pro kulturní dědictví Mazu) a má prozatím jen omezenou právní působnost na území provincie Fujian. Podobným experimentem vycházejícím z úrovně místní vlády je i podobná legalizace dříve na pevnině populárního náboženského hnutí 三一教 Sanyijiao („Učení tří v jednom“). Jde o syntézu buddhismu, taoismu a konfucianství vzniklou právě ve Fujianu za vlády dynastie Ming. Do dnešních dnů se dochovala na Taiwanu, odkud se opět šíří zpět na pevninu. Činnost je opět jen v jurisdikci provincie Fujian zaštitěna organizací 三一教协会 Sanyijiao yundong.

Buddhistická charita

Jinou zajímavou výzvou pro zpuchřelý politický systém kontroly náboženského života čínské společnosti jsou nové formy sociální angažovanosti, s nimiž do veřejného prostoru čím dál častěji pronikají domácí náboženské komunity, nejvýrazněji a na státu nejnezávisleji čínští buddhisté.¹⁹⁴ Tento jev je zajímavý hned z několika důvodů. Zaprvé, tato činnost zaznamenává obrovskou odezvu ve společnosti. Musíme si uvědomit, že ačkoliv se čínská vládnoucí strana nazývá komunistickou, systém, který ve své zemi vytváří, je velmi tvrdým a vysoce konkurenčním prostředím fungujícím na nemilosrdných tržních principech. V Číně dodnes neexistuje propracovaný sociální systém (důchody, zdravotní pojištění, péče o zdravotně postižené, staré osoby, nevyléčitelně nemocné, bezdomovce apod.) ani fungující a akceschopná občanská společnost, která by mohla sociální služby státu nějakým způsobem suplovat. Charitativní a sociální práce náboženských organizací tuto síť nabízí a zároveň svou naukou (v případě buddhismu například mahájánový důraz na soucit a ideál bódhisattvy) dodává smyslu filantropické činnosti. Z pozice své duchovní autority navíc poskytuje rozhodně větší záruky na smysluplné využití nashromážděných zdrojů, nežli je tomu v případě zkorumpovaných místních vlád či byrokraticky přebujelých agentur centrální vlády. Čínská administrativa sociální práci buddhistických organizací a paradoxně jejich konkurenci státní agendě přes všechny dílčí neshody celkem výrazně podporuje. Jedním z důvodů je podle některých pozorovatelů snaha vyvážit nerovnoměrné zastoupení čínských domácích tradic ve veřejném prostoru a jejich chabá proselytická aktivita ve společnosti ve srovnání s nezadržitelně expandujícím křesťanstvím, přesněji protestantismem (Laliberté 2010). Jediným východiskem z tohoto s ne-

libostí sledovaného vývoje, se čínské vládě jeví volba menšího zla, v podobě větší aktivity a viditelnosti buddhistické komunity a nauky, která by nástupu nekontrolovatelného a často také neregistrovaného protestantství ubrala vítr z plachet. Charitativní činností se, do třetice, náboženské organizace dostávají z přímého dohledu „Vládního úřadu pro náboženské záležitosti“ (SARA)¹⁹⁵ neboť filantropické aktivity jsou registrovány pod „Ministerstvem pro občanské záležitosti“ (人民共和民政政部). To je zcela nestandardní situace, uvážíme-li, že nadále vystupují a svou charitu prezentují v návaznosti na své náboženské poslání (ať už z pozice buddhismu, křesťanství nebo islámu). Buddhistická i jiná čínská náboženská charita (tedy především křesťanská nebo islámská) se tím dostávají do jakéhosi vzduchoprázdného prostoru bez historických precedentů a legislativního zakotvení. Je státem ve své činnosti podporována, zároveň mimo zažitý způsob dozoru a kontroly. K tomu na sebe strhává pozornost i uznání za typ aktivit, které jsou v běžných podmínkách dominantou státních nebo občansko-společenských institucí. To do budoucna vyvolává nerovnováhu a pnutí, jejichž důsledky a vývoj v současné chvíli nejsme schopni dohlédnout.

Nejvýznamnější buddhistická nadace pocházející z Číny, věnující se charitě je „Charitativní nadace při chrámu Nanputuo“ (南普陀寺慈善事业基金会, *Nanputuosi cishan shiye jijinhui*).¹⁹⁶ Tento slavný chrám leží v jedné z prvních speciálních ekonomických zón budovaných v ČLR od 80. let 20. století - fujianské metropoli Xiamen. Ne náhodou funguje zmíněná nadace právě při tomto chrámu. Nanputuo je místem, kde ve 20. letech minulého století započaly reformní snahy o novou „humanistickou tvář“ čínského buddhismu. V roce 1927 se zde klíčová postava tohoto hnutí, modernisticky smýšlející buddhistický mnich a aktivista Taixu (太虛), jehož vliv je podstatně širší nežli hranice pevninské Číny, stal prvním představeným Minnanské buddhistické akademie (闽南佛学院 *Minnan foxue yuan*). Ta kromě klasického vzdělání v buddhistické nauce a praxi, začala

¹⁹⁴ Velmi významnou charitativní organizací je i protestantská Amity Foundation, která je pravděpodobně jednou z vůbec nejaktivnějších charitativních organizací v dnešní ČLR. Její autonomie je však poměrně malá, neboť je úzce provázána se státní organizací TSPM a tudíž pod kontrolu státní byrokracie. Webové stránky Amity Foundation dostupné v angličtině: <http://www.amityfoundation.org/wordpress/> (květen 2010). O této charitativní organizaci více viz Carino 2008, Aikman 2003: 140-142.

¹⁹⁵ O jeho funkci a roli v náboženské politice opět více v kapitole „Náboženství, stát a politika v tradiční čínské kultuře a moderní historii“ tohoto sborníku.

¹⁹⁶ Více o situaci v chrámu Nanputuo po roce 1978 i o jeho charitativní nadaci viz Wank (2009).

pod Taixuovým vedením vyučovat i moderní předměty po vzoru západních univerzit jako byly cizí jazyky, moderní historie nebo matematika. Jeho koncept „humanistického buddhismu“ (人間佛教 *renjian fojiao*) či „buddhismu pro lidský život“ (人生佛教 *rensheng fojiao*), který výrazně prosazoval a ve světě propagoval zejména jeho žák Yin Shun (印順), byl reakcí na zkostnatělý, ritualistický, do klášterů uzavřený život buddhistické sanghy na počátku 20. století. Šlo o vyrovnání se s novými výzvami, které do post-imperiální Číny přinášel vír modernistických změn z Evropy, Japonska i zevnitř Číny.¹⁹⁷ Program buddhismu pro nadcházející století shrnul v šesti bodech Hsing Yun (星雲 *Xing Yun*), jeden ze tří hlavních pokračovatelů Yin Shunova a Taixuho odkazu reformistického proudu působících dnes zejména na Taiwanu: 1. humanismus (lidský rozměr buddhismu), 2. důraz na každodenní život, 3. altruismus, 4. radost (ze života konání ve prospěch ostatních), 5. aktuálnost (Buddhova učení i jeho aplikace na problémy dnešního světa), 6. univerzalita (Bingenheimer 2007). Reformistické hnutí zároveň reagovalo na v té době do čínského prostředí úspěšně pronikající hodnoty soudobého křesťanství, jako byla charitativní činnost, důraz na vzdělávání, péče o potřebné, aktivní šíření nauky a péče o rozvoj komunity.¹⁹⁸

Kromě nadace při chrámu Nanputuo, o jejíž založení a dnešní významný vliv a věhlas se výrazně zasloužil obnovitel zašlé slávy chrámu po roce 1978, mnich Miaozhan, však do života čínského buddhismu i náboženského života v samotné ČLR zasahují stále silněji tři odlišné buddhistické organizace. Jejich zakladatelé, historie i komunita skalních přívrženců je spojena s ostrovem Taiwan. Jde o místo, kam po roce 1949 s nástupem komunistů k moci na pevnině odchází velká část buddhistických myslitelů i řadových mnichů. Zde v průběhu 70. a 80. let v souvislosti s polevováním společenské kontroly a guomindangské diktatury začínají vyrůstat nová hnutí

¹⁹⁷ Více o postavě Taixua, jeho učení a reformách viz Raul Birnbaum (2003).

¹⁹⁸ Tento vliv zůstává živý i později: klíčová historika z legendy o založení organizace Tzu Chi ctihodnou matkou Cheng Yen vypráví o inspirativním setkání s třemi katolickými sestrami, jejichž rozhovor o charitě inicioval podstatné změny v jejím životě (Madsen 2007: 30-32).

dříve striktně regulovaného buddhismu, které v postavách svých vůdců a zakladatelů přímo navazují na Taixuovy a Yin Shunovy reformistické myšlenky. Jde o ctihodné mistry Sheng Yena (聖嚴 *Sheng Yan*) a jeho organizaci Dharma Drum Mountain (法鼓山 *Fagushan*, „hora bubnu dharmy“), Hsing Yuna (星雲 *Xing Yun*) a jeho organizace Fo guang shanu (佛光山 – „hora Buddhova světla“) a Nadace Tzu Chi (慈濟基金會 *Ciji jijinhui*, „Soucit a útěcha) založenou taiwanskou buddhistickou mniškou Chen Yen (證嚴 *Zheng Yan*). Všechny tři mají svá duchovní a organizační centra i jádra svých přívrženeckých komunit situované na Taiwanu, ale zároveň všechny tři organizace významně překračují hranice této země ležící v diplomatické zóně nikoho. Zatímco za klášterními komunitami Dharma Drum Mountain i Foguanshanu stojí mnišská komunita, řídicí rozsáhlé aktivity své laické obce, základním hybatelem většiny projektů organizace Tzu Chi je právě její komunita laická, kterou spíše ideologicky a symbolicky zaštiťuje monastické společenství okolo opatky hualienkého kláštera ctihodné Chen Yen. Co však všechny tři organizace spojuje, je právě přihlášení se k odkazu buddhistického humanismu, rozvíjení jeho myšlenek charitativní a sociální práce, důrazu na vzdělání, ochrany životního prostředí a aktivního šíření buddhistické nauky nejen v prostředí čínském, ale prakticky po celém světě. Pobočky a chrámy všech těchto skupin tak můžeme nalézt nejen po celé Asii od Japonska po Indii, ale i ve většině západních zemí se signifikantní čínskou (či lépe taiwanskou) migrantskou komunitou, dokonce i v Africe nebo jižní Americe. Jejich charitativní činnost je cílena na jakoukoliv zemi, bez ohledu na její náboženské nebo kulturní pozadí, včetně například Severní Koreje, Afghánistánu, Kosova, Iráku nebo Rwandy.¹⁹⁹ Společným rysem je pro ně i dovedné využívání moderních mediálních a komunikačních prostředků pro svou popularizaci a šíření svého globálního poselství. To sahá od sofistikovaného využívání možností kyberprostorové komunikace po provozování vlastních televizních stanic či využívání politického lobbyingu.²⁰⁰

¹⁹⁹ Příklad vychází v tomto případě z aktivit hnutí Tzu Chi (Madsen 2007: 36).

²⁰⁰ Šíří aktivit jednotlivých hnutí lze anglicky prostudovat na jejich globálních webech: <http://www.dharmadrum.org/> (Dharma Drum), <http://www.fgs.org.tw/english/index/> (Foguanshan), <http://tw.tzuchi.org/en/> (Tzu Chi).

V samotné ČLR tyto skupiny prozatím pevně nezakotvily a to z jednoduchého důvodu, jímž je komplikované politické napětí panující mezi čínskou pevninou a její „odpadlickou provincií“ Taiwanem. Čínští vládcí na pevnině velmi negativně vnímají jakékoliv napojení domácích náboženských komunit na kteroukoliv, byť jen symbolickou duchovní autoritu, sídlící za hranicemi ČLR.²⁰¹ Ještě o stupeň paranoidnější myšlenky pak v jejich hlavách musí budít představa úspěšné buddhistické organizace, operující poselstvím velice blízkým běžným Číňanům v Čínské lidové republice, jejíž ústředí přitom leží na Taiwanu a jejíž čelní představitelé disponují velice blízkými a přátelskými vztahy s tamní politickou elitou. Přesto začínají tyto skupiny do prostředí čínské pevniny postupně pronikat a to především skrze propojené sítě zámořských Číňanů, u nichž jsou zvláště úspěšné a zejména skrze charitativní projekty, které v ČLR financují a prostřednictvím svých dobrovolníků uskutečňují.

To se týká především organizace Tzu Chi, která se v létě roku 2010 stala historicky první zahraniční náboženskou organizací, již bylo s oficiálním posvěcením umožněno otevřít si v ČLR svou pobočku (ve městě Suzhou) a vykonávat zde charitativní činnost. Zároveň jde o vůbec první zahraniční nevládní organizaci registrovanou při čínském Ministerstvu pro občanské záležitosti (民政部).²⁰² Jde o výsledek dlouhodobých aktivit Tzu Chi na pevnině, které započalo v roce 1991 pomocí postiženým v záplavových oblastech jižní a jihovýchodní Číny a vyvrcholilo velmi oceňovanou pomocí obětem katastrofického zemětřesení v Sichuanu v roce 2008. Výsle-

²⁰¹ Viz příklad vatikánského papeže a čínských katolíků, dalajlámy sídlícího v Dharamsale a Tibetanů v ČLR, Falun gongu se svým vůdcem Li Hongzhi, řídícím na konci 90. let své hnutí z New Yorku, Rebjiou Kadír a jejího Světového ujugurského kongresu reprezentujícího z washingtonského exilu Ujgury v ČLR a řadu dalších.

²⁰² Charitativní činnost, sociální a vzdělávací práci vykonává v ČLR řada organizací a církví, zejména však pod krytím činností jiného typu. Snad nejčastější příklad je misijní a charitativní činnost nejrůznějších severoamerických protestantských církví a skupiny oficiálně vykazovaných jako výuka anglického jazyka. Pokud se chce nenáboženská nevládní organizace v ČLR zaregistrovat, může tak učinit jen pod čínským Ministerstvem obchodu (商务部) jako podnikatelský subjekt. Registrace Tzu Chi, coby skutečně neziskové nevládní organizace je v tomto kontextu historicky unikát.

dek této dvacetileté trpělivé charitativní činnosti je událost, kterou si v roce 2007 nedokázal představit ani přední odborník na náboženský život v současné Číně Richard Madsen, který ve své knize *Democracy's Dharma* vyjadřuje jednoznačné přesvědčení, že Peking nikdy nedovolí takto obrovské a nezávislé zahraniční náboženské organizaci v ČLR vzkvétat (Madsen 2007: 43). Tzu Chi je opravdu neuvěřitelným příkladem razantního úspěchu původně nenápadné komunity zapálených a svému náboženskému poslání oddaných dobrovolníků, shromážděných kolem nenápadné mnišky bez formálního duchovního vzdělání, působící v odlehlé oblasti malého ostrovního státu. Přesto dnes, kromě onoho bezprecedentního úspěchu v ČLR disponuje 10 miliony pravidelných dárců a armádou 2 milionů aktivních dobrovolníků, připravených zasahovat a pomáhat kdekoli na světě. Objem finančních darů této organizace tvořil v roce 2009 jen na Taiwanu 314,5 milionů USD. Unikátnost a úspěch Tzu Chi tkví v kombinaci několika zdánlivě neslučitelných myšlenkových proudů a postupů. Tím prvním je tradiční čínský mahájánový buddhismus, zejména jeho školy chanové a Čisté země, obohacený o modernistický odkaz Taixua a jeho „buddhismu pro lidský svět“. Druhou důležitou složkou, z níž Cheng Yen vytváří svůj originální duchovní amalgám, je konfucianská etika a společenské vzorce. Odstranění hranic mezi soukromým a veřejným, snaha o budování rodinných vztahů napříč celou společností ve spojení s buddhistickým soucitem, logicky směřuje k angažovanosti na lokální i globální úrovni. Posledním důležitým rysem je přejímání západních náboženských, zejména křesťanských protestantských vzorců chování, počínaje inspirací v charitativní a sociální práci křesťanských organizací a konče podobou a fungováním laických komunit dobrovolných spolupracovníků či formou jejich společných rituálů (Madsen 2007, 46-50).

Nový konfucianismus

Konfucianismus byl až do roku 1978 v ČLR na seznamu úhlavních ideologických nepřátel, hned vedle kapitalismu či imperialismu neboť byl považován za jednu z historických překážek modernizace čínské společnosti. Jeho náboženské vyjádření propojené po staletí s institucí císařského státu

se vytratilo spolu s jeho zánikem na počátku 20. století. Zachována hluboko pod povrchem však zůstala podstata jeho pohledu na svět a společenské vztahy v něm, pevně vkořeněná do čínské kultury a etických a myšlenkových struktur čínské populace. Od 90. let 20. století můžeme v Číně pozorovat pozvolně sílící návrat společnosti ke konfuciánskému odkazu, který nevyhází jen z obecného příklonu čínské veřejnosti zpět k vlastnímu tradičnímu kulturnímu dědictví. Stává se totiž nejnověji i jakýmsi společným projektem čínských intelektuálních elit a stranických ideologů, usilujících o obrodu legitimacy čínského politicko-společenského systému. Společně hledají náhradu za vyčpělý socialismus s čínskými charakteristikami, zároveň alternativu k nebezpečnému liberalismu západního střihu. Tou je právě konfucianismus, tedy jeho nová tvář, kterou získal při aplikaci na praktické problémy moderního světa v prostředí ekonomicky úspěšných východoasijských „tygrů“ (Singapur, Jižní Korea, Hongkong, Taiwan). Na intelektuální rovině byl v projektu „Nového konfucianismu“ rozpracován intelektuály z východu i západu, jako možné východisko z problémů, do nichž svět zabřednul díky hromadné konverzi k individualistickému, konzumnímu a exploatačnímu modelu kapitalismu (Bell 2008; Bell – Hahn 2003).

V rámci tzv. kulturní horečky (文化热 *wenhua re*),²⁰³ zvýšené celospolečenské poptávky po tradiční čínské kultuře v průběhu 80. a 90. let minulého století vzali Číňané na milost po staletí zavrhaný konfuciánský odkaz své vlastní historie. Tento nový kulturní fenomén, příživovaný intenzivní mediální propagací skrze tištěná média, televizi, internet i expandující knižní trh stvořil dokonce jakési konfuciánské pop-idoly. Do takové

²⁰³ Fenomén označovaný také jako „National studies craze“ (国学热, *guoxue re*), je paralelním a vzájemně se posilujícím proudem ve vztahu k procesu náboženské obnovy. Kromě zájmu o konfucianismus zprostředkoval Číňanům i další duchovní tradice (taoismus, buddhismus), ale vedl i k obnově kultu předků, úcty k legendárním zakladatelům vlastní civilizace a vedl k erupcím mnoha dalších „horeček“ souvisejících s jednotlivými fenomény čínské kultury a náboženské sféry, které měly pro čínskou společnost a státní správu ne vždy pozitivní vyústění. Příkladem za všechny může posloužit horečka *qigong re* (气功热), která vyústila v známý stětí Falun gongu s čínskou vládou a následným represím, které nadlouho ovlivnily náboženskou i mezinárodní politiku ČLR. Viz např. Ownby 2008, Palmer 2007.

pozice se například dostala profesorka Yu Dan 于丹 z Pekingské pedagogické univerzity (北京师范大学) po úspěchu několika televizních lekcí vysílaných na celostátní CCTV, kde se zabývala výkladem klasického díla Konfuciových Hovorů (孔子: 论语 *Kongzi: Lunyu*).²⁰⁴ Aplikace tradičních konfuciánských myšlenek na soudobou čínskou realitu přineslo do té doby neznámé pedagožce národní popularitu a status předního znalce konfuciánské problematiky. Fakt, že se proti jejím znalostem a interpretacím Konfucia zvedla vlna odborné kritiky, nic nezměnil na její mediální slávě a její knižní zpracování stejného tématu dosáhlo neuvěřitelného nákladu 10 milionů prodaných kusů.²⁰⁵ Yu Dan se strefila do momentálního společenského hladu po čínském tradičním myšlení a pohotově jej aplikovala na současnou deziluzi tržní a kapitalistické „etikou“, orientaci společnosti na zisk, kariéru a konzumaci.²⁰⁶

Renesance konfuciánského myšlení postihla snad všechny myslitelné segmenty života dnešní Číny. Vznikají nejrůznější vzdělávací instituce, které mají konfuciánskou tradici znovu implantovat do základů její společnosti a kultury, od mateřských škol po vysokoškolské výzkumné instituty. Konfuciovo jméno nese i globální systém čínskou vládou zřizovaných a financovaných zahraničních institutů (孔子学院 *Kongzi xueyuan*, tedy Konfuciovy instituty) jejichž posláním je:

²⁰⁴ Pořad byl vyslán poprvé v roce 2006 na CCTV v rámci pořadu „Fórum tradiční čínské filozofie“ (百家讲坛) a pod názvem „Yu Dan o porozumění Konfuciovým Hovorům“ (于丹 “论语” “心得”). Pořad měl takový úspěch, že jen za první den prodeje knižního vydání těchto přednášek se prodalo 10 000 kusů. Yu Dan zareagovala na dobový hlad čínské společnosti (a trhu) po tradičním čínském myšlenkovém odkazu analogický zpracováním stěžejního díla filozofického taoismu, textu Zhuangzi (庄子) pořadem odvysílaným v roce 2007 s nápaditým názvem „Yu Dan o porozumění mistru Zhuangovi“ (于丹 “庄子” “心得”).

²⁰⁵ Viz <http://www.thebookseller.com/news/56659-macmillans-100k-chinese-deal.html>. Vzhledem k specifikům čínského knižního trhu to bylo údajně 4 miliony autorizovaných výtisků a 6 milionů pirátských kopií (<http://www.nytimes.com/2007/09/03/arts/03stud.html?fta=y>).

²⁰⁶ Komentář ke knize 于丹 “论语” “心得”, a jejím pokusu „odpolitizovat“ Konfuciovův odkaz naleznete v příloze „Depoliticizing the Analects“ profesora Daniela A. Bella (2008: 163-174), kanadského filozofa a politologa vyučujícího politickou teorii na elitní pekinské Tsinghua University.

...odhodláni uspokojit potřebu lidí po celém světě, zajímajících se o studium Čínského jazyka, zprostředkování porozumění čínskojazyčné kultuře, povznesení spolupráce mezi Čínou a okolním světem na poli vzdělání a kultury, rozvoj přátelských vztahů Číny s ostatními národy a státy světa a pomoc při budování multikulturní společnosti a celosvětově harmonické společnosti. (Confucius Institute Online)²⁰⁷

Právě tradiční konfuciánský, či spíše obecně čínský religiozní koncept kosmicko-spoolečenské harmonie (和 *he*) je jedním z nejčastěji skloňovaných termínů v dnešním veřejném prostoru. Jeho nejznámější formulací je heslo „harmonická společnost“ (和谐社会, *hexie shehui*), jejíž budování bylo definováno jako ústřední politický cíl dnešního prezidenta a předsedy komunistické strany Hu Jintaoa (胡锦涛) a stalo se jakousi propagandistickou mantrou dnešní vládnoucí garnitury.²⁰⁸ Veřejná, i uvnitř stranických orgánů a institucí ukrytá, diskuse na téma znovuoobnovení konfuciánského étosu v čínské společnosti se točí kolem dvou základních otázek: Jak aktualizovat předmoderní konfuciánskou tradici na realitu a výzvy moderního světa? A jak integrovat konfuciánskou politickou teorii a náboženský rozměr této tradice do mocenského systému dnešní Čínské lidové republiky? Na první otázku hledá odpověď zmíněný *Nový konfucianismus* (New Confucianism).²⁰⁹ Zabývat se veřejně odpovědí na otázku druhou je stále pro akade-

²⁰⁷ http://about.chinese.cn/en/node_4221.htm

²⁰⁸ Hu Jiatao přijal tento koncept za svůj na základě dokumentu „Rozhodnutí ústředního výboru čínské komunistické strany o budování socialismu a harmonické společnosti a další důležité otázky“ vydaného 6. plénem 16. zasedání výboru (říjen 2006). Harmonická společnost se od té doby stala oficiální stranickou ideologií, jakou byla například dřívější Jiang Zeminova teorie „Tří reprezentantů“ a koncepce samotná se dokonce stala ústředním tématem sedmnáctého stranického kongresu v říjnu 2007.

²⁰⁹ Termín nový konfucianismus 新儒家 (*xin rujia* neplést s neokonfucianismem - 理学 *lixue* - školou konfuciánského myšlení z období dynastie Song a Ming, na níž Nový konfucianismus v mnohém navazuje) souvisí s dílem čínských filozofů jako jsou Tang Junyi 唐君毅, Mou Zongsan 牟宗三, Xu Fuguan 徐复观 nebo Zhang Junmai 张君勱. Právě s jejich společným „Manifestem čínské kultury pro Svět“ z roku 1958 (为中国文化敬告世界人士宣言, *Wei zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan*) je spojován vznik tohoto myšlenkového proudu. Ten John Makeham definuje jako „neo-konzerva-

miky, žurnalisty či intelektuály uvnitř ČLR svým způsobem tabu, nicméně tato diskuse mimo oficiální komunikační kanály státní moci v dnešní čínské společnosti již probíhá. Její základní premisou je názor vyjádřený spisovatelkou Xujun Eberlein při analýze díla jednoho z nejdůležitějších teoretiků moderní konfuciánské politické teorie Jiang Qinga (蒋庆):²¹⁰

Pro americký způsob uvažování je typické považovat republikánskou nebo parlamentní formu demokracie za jediný a absolutně správný politický model pro všechny země světa. Pro to, aby jakýkoliv politický systém uspěl, je nezbytné, aby byl zakořeněný v kulturní historii té které konkrétní země. Po tisíciletí Číně nikdy nechyběli velcí myslitelé, politici a filozofové. To nás staví před zajímavou otázkou: Proč by měla nyní Čína potřebovat adoptovat západní model politického systému, ať už jde o marxistický komunismus nebo kapitalistickou demokracii?²¹¹

Nový politický konfucianismus se má podle mnoha kritiků západní politicko-ideologické dominance stát asijskou alternativou k jím prosazovaným modelům společenské správy. Za vzor takového úspěšného projektu bývá často označován městský stát Singapur, avšak představa bezproblémové aplikace modelu fungujícího v pěti milionovém ministátě na nejlidnatější zemi světa je minimálně unáhlená.

tivní hnutí s určitým náboženským podtextem..., které obhájí určité konfuciánské hodnoty ve společnosti jako je sociální, environmentální nebo politická harmonie ... které má být aplikováno v současném kontextu v syntéze se západními tradicemi racionalismu a humanismu.“ (2003, 1-21). Tento směr má své zastánce i na západě například v Tu Weimingovi nebo William Theodore de Bary. Více viz Tan 2008, Makeham, 2003.

²¹⁰ Tuto kontroverzní postavu současného politického konfucianismu, jejíž jméno je v ČLR na indexu zakázaných autorů a rozbor jejího díla poskytuje např. Bell (2008, 176-191) nebo profesor Wang Rui-Chang ve svém příspěvku „The Rise of Political Confucianism in Contemporary China“ předneseném na konferenci “The Origins and Development of Social and Political Reflection in East and West” ve švédské Uppsale (příspěvek je dostupný na <http://www.insideoutchina.com/2009/04/rise-of-political-confucianism-in.html>).

²¹¹ Článek i se zajímavou online diskusí je k nalezení na stránkách anglicko-jazyčného serveru The China Blogu, který se věnuje čínským médiím, literatuře a literární kritice. (<http://thechinabeat.blogspot.com/2008/06/china-democracy-or-confucianism.html>).

Důležitou informací při zkoumání náboženského rozměru současného konfuciánského revivalu v ČLR byla zpráva z roku 1984 z městečka Qufu. Místní vláda provincie Shandong se zde tento rok rozhodla obnovit ceremoniál oslavy narozenin Konfucia v jeho rodinném chrámě dochovaném do dnešních dnů právě v tomto městě, ze kterého legendární učitel pocházel. V době po ovládnutí pevniny komunisty, která Konfuciově odkazu rozhodně nepřála, se tradiční rituál přesunul i s přímými potomky mistra Konga ze 77. generace do taiwanského chrámu zbudovaného v roce 1939 v Taipeii. Zde je pod patronací místní vlády, zástupců z řad taiwanských pedagogů a pod vedením obřadníků z roku Kong slaven každý rok 28. září v den mistrových narozenin. Obřad, při kterém je obětována koza, kráva a prase, a při kterém mladí tanečníci tančí v typických kostýmech s třemi dlouhými ptačími pery, je vlastně běžným rodinným obřadem k uctění předka konkrétní rodiny, ale vzhledem k významu Konfucia pro celou čínskou civilizaci je jeho přesah do veřejného života zcela logický (Daiber 2008). Za neuvěřitelně krátkých deset let od fanatické kampaně "Kritizujeme Lin Biao, kritizujeme Konfucia" (批林批孔运动) vyhlášené na sklonku Kulturní revoluce Mao Zedongem a jeho ženou Jiang Qing,²¹² se Konfuciov kult s veškerou svojí náboženskou symbolikou vrací zpět na pevninu do mistrova rodného Qufu. Od roku 2004 nad tímto ceremoniálem přebírá dohled a organizaci centrální čínská vláda a od roku 2005 je tato událost živě přenášena celostátní televizí CCTV. Konfuciov narozeniny se začínají slavit v dalších a dalších obnovených konfuciánských chrámech po celé Čínské lidové republice (například v Changchunu, Urumqi, Harbinu, Deqingu nebo Quzhou).

²¹² Nezaměňovat s dříve jmenovaným představitelem současného politického konfucianismu. Jejich jména se shodují pouze v přepisu do pinyin. Manželka Mao Zedonga a členka po jeho smrti zavrženého mocenské kliky znám jako „Gang čtyři“ se jmenuje 江青. Lin Biao byl až do roku 1971, kdy za nejasných okolností zemřel v letadle při útěku do Ruska, vrchní velitel čínské Lidové osvobozené armády. Samotný Mao si ho zvolil za svého nástupce, aby ho opět za nejasných okolností zavrhnul a očernil v kampani po boku tak velkého nepřítele revoluční Číny, jakým byl Konfucius.

Křesťanství

Náboženskou tradicí, která zcela jednoznačně vychází zpoza hranic čínské říše, je křesťanství. Křesťané se pokoušeli o evangelizaci Číny v průběhu dlouhé historie komunikace a kulturních výměn mezi západem a východem několikrát, ale opravdu masový úspěch tohoto náboženství můžeme v Číně sledovat až v posledních desetiletích. Dnešní úspěch křesťanství je paradoxně předznamenán momentem, kdy z donucení přerušilo své přímé napojení na vlastní dřívější zdroje duchovní autority, evangelizační energie, lidského i finančního kapitálu, tedy na euro-americké křesťanské církve a kongregace. K tomu dochází po roce 1949, kdy jsou ze země, v souvislosti s novou politickou situací, vykázáni všichni zahraniční misionáři a s nimi odchází i řada čínských křesťanů, tvořících špičky oficiálních církevních struktur. Vzhledem ke snaze o alespoň formální zachování náboženské svobody za požadavku státního dozoru nad všemi náboženskými komunitami, začíná část čínské křesťanské reprezentace, která v Číně po roce 1949 zůstala, s nově ustaveným režimem spolupracovat na vybudování státu podřízených patriotických organizací.

Tento krok byl podstatně jednodušší pro čínské protestanty, kteří neuznávají žádnou centrální pozemskou autoritu, jež by navíc měla v jejich víře klíčové teologické ukotvení a roli, tak jako je tomu u katolíků. Ti se v případě přístupu na tento systém, v němž nejvyšší pozemskou autoritou je nově čínský, v té době explicitně ateistický stát, dostávají do zcela jednoznačného rozporu se svou tradiční naukou. Katolická církev v ní totiž vystupuje jako jediný skutečný garant pravé víry, zastoupena římským biskupem, coby zástupcem Ježíše Krista na této zemi, až do doby jeho druhého příchodu. V roce 1957 vzniká Čínská vlastenecká katolická asociace (中国天主教爱国会, *Zhongguo tianzhujiao aiguo hui*), která zastřešuje legální aktivity všech čínských katolíků na území spravovaném čínskými komunisty. Již v roce 1958 tuto organizaci a jí loajální biskupy exkomunikuje prostřednictvím encykliky *Ad Apostolorum Principis* papež Pius XII. Všichni čínští katolíci, kteří zůstávají věrni katolické církvi symbolizované papežem, jsou nuceni přesunout své aktivity do ilegality a jsou vystaveni potenciálním postihům a pronásledování ze strany státu.

Mezi protestanty se komunistická vláda snažila navázat na tendence existující mezi čínskými křesťany již dříve - tzv. Troj samostatné hnutí,²¹³ snažící se o osamostatnění čínských křesťanů od kontroly a misijních zdrojů ze Západu. V roce 1954 zakládá Troj-samostatné vlastenecké hnutí (中国基督教三自爱国运动委员会 *Zhongguo jidujiao sanzì aiguo yundong weiyuanhui*), které sjednocuje všechny čínské protestanty a dohlíží nad jejich náboženským životem. I proti této iniciativě se však vzedmula silná opozice, kritizující zejména sjednocení všech samosprávných kongregací do jediné organizace s jednotnou organizační strukturou a proti zasahování státu nejen do praktického života církví, ale dokonce i do jejich teologie. Opozice, podobně jako v případě katolíků, pokračuje ve svých aktivitách ilegálně, stahuje se z veřejného života a začíná vytvářet neviditelný organizmus tvořený vzájemně propojenými, avšak jednotlivě fungujícími „domácími církvemi“, který o několik desetiletí později stojí za protestantským boomem a vychýlením poměru z dřívější dominance katolictví v dnešní výraznou převahu čínských protestantů.²¹⁴

V průběhu 50. -70. let jsou aktivity oficiálních, státem kontrolovaných křesťanských organizací postupně utlumovány a v průběhu Kulturní revoluce zastaveny úplně. V ilegalitě především čínského venkova, se rozvíjejí aktivity podzemních katolíků i protestantů a jejich zvolna se rozrůstají-

²¹³ Principy trojisamostatnosti (三自 sanzì) tedy samosprávy (správy životavlastní náboženské komunit), samostatné podpory (finanční nezávislost na zahraničních církvích) a samostatné propagace (čínská domorodá misijní činnost) byly poprvé formulovány paradoxně samotnými americkými misionáři Henry Vennem a Rufusem Andersonem a v roce 1892 odsouhlaseny na konferenci Čínských misí v Šanghaji. Podobné myšlenky byly úspěšně uváděny v praxi i v prostředí britské China Inland Mission, na jejíž úspěch v indigenizaci křesťanského poselství v 60.-70. letech navazovaly aktivity čínských podzemních protestantů.

²¹⁴ Katolíci (天主教, tianzhujiao) tvořili v roce 1949 většinu čínských křesťanů s 3 miliony věřících a dnešní seriózní odhady hovoří asi 12 milionech z nichž jen 4 miliony tvoří registrovaní katolíci. Protestanti (基督新教, jiduxinjiao) tvořili v roce 1949 rámci čínského křesťanství menšinu, s pouhými 750 tisíci následovníků, jejich počet však po roce 1978 rychle narůstal a podle dnešních střídavějších odhadů jich v Číně žije neuvěřitelných 65 milionů a z toho jen 15 milionů registrovaných (odvážnější odhady hovoří o celkových až 120 milionech, což by byla přibližně celá desetina čínské populace).

cí komunity jsou mimo dohled státu. Tyto aktivity stojí po roce 1978 za fenomenálním a nikým nečekaným úspěchem již akulturované formy čínského křesťanství. Rozvoj křesťanství v dnešní Číně se stává noční můrou současné vládnoucí garnitury, protože se zcela vymyká její kontrole. Omezování aktivit oficiálních křesťanských struktur totiž pouze nahání přívržence církvím neregistrovaným, zatímco v okamžiku jejich podpory se ukazuje velká prostupnost těchto dvou zdánlivě oddělených táborů. Ve výsledku jsou sponzorovány i církve neregistrované a přispívá se tak k jejich dalšímu rozvoji. Čínská nomenklatura se obává zejména nekontrolovatelnosti tohoto masivního hnutí, jeho tradiční, i když oproti minulosti značně oslabené, vazby na zahraničí, zejména na Spojené státy a Evropu i neslučitelnosti křesťanského světového názoru s tradičními čínskými myšlenkovými vzorci. Tyto úvahy pak vedou k různým druhům pro čínský stát donedávna nemyslitelné podpory jiných náboženských tradic a fenoménů. V rámci posledních 3 kapitol byly úvahy několikrát diskutované, měly by nástup křesťanů v ČLR vyvažovat nebo nejlépe úplně zastavit.

Katolíci v ČLR

Zaměříme se postupně na základní charakteristiky čínské katolické komunity a jejího náboženského vyjádření, a poté na velmi variabilní komunitu protestantskou. Čínské katolictví po roce 1978 charakterizuje postupná obnova a rozrůstání komunit, oprava dříve poničených kostelů, vznik nových mnišských seminářů, či narůstající popularita lidových poutí. Nejvýrazněji je katolictví zastoupeno v místech historicky silné podpory, tedy v provinciích Hebei (s centry v Baodingu, Tianjinu), Shanxi, a ve velkých městech, jako je Šanghaj nebo Peking. Badatelé hovoří o výrazné „indigenizaci katolického křesťanství“ a jeho přesunu z městských center na čínský venkov, kde se postupně akulturuje a mísí s čínskou difuzní náboženskou tradicí. Důraz je kladen na léčitelské úspěchy, na důkazy víry vzešlé ze zázraků, úspěch slaví kult katolických svatých propojovaný s čínským lidovým pantheonem, ale i tradiční exorcismus a podobně (Madsen 2000, 2003).

Dochází k obnově popularity poutních míst, zejména těch, která jsou spjatá s mariánským kultem. Pravidelné poutě na tato místa se stávají zdro-

jem bolesti vládnoucích hlav, neboť znamenají velkou koncentraci nesnadno kontrolovatelných mas, hrozící kdykoliv přerůst v zárodky společenského nepokoje nebo protivládních nálad. Poutní místa jsou většinou uctívána mezi podzemními katolíky, což je i případ svépomocí zbudované obří katedrály hluboko na čínském venkově ve vsi Donglü (provincie Hebei), kde došlo k opakovanému zjevení Panny Marie. Popularita tohoto místa v průběhu času postupně narůstala, až se po dalším masově sdíleném zjevení v roce 1995 rozhodla místní vláda do budoucna tato ilegální shromáždění zakázat a již v následujícím roce rozháněla pouť s jednotkami policie i armády, čítajícími několik tisíc mužů a podporovanými ze vzduchu vrtulníky. Zastavit napříště poutě do Donglü se jim však nepodařilo a k tvrdšímu zásahu, jakým by bylo například jindy běžné stržení ilegálního kostela, se v tomto případě ze strachu z reakce katolické komunity neodhodlala. Jiným slavným mariánským poutním místem v Číně je katedrála v She-shanu nedaleko Šanghaje, poutní místo Požehnané Panny Marie nedaleko Guiyangu v provincii Guizhou, chrám Panny Marie Růžencové v Longtianu v provincii Fujian nebo chrám Panny Marie Lurdské v Qingyangu nedaleko Nanjingu. Zásadním problémem katolické identity čínské církve i překážkou k jejímu dalšímu rozvoji je tzv. „vatikánská kontroverze“. Jde o oficiální rozpor mezi katolickou církví symbolizovanou Vatikánem a čínskou vlasteneckou církví zastupovanou de facto pekingskou vládou. Ačkoliv obě strany se dnes snaží spolupracovat – Čína kvůli legitimizaci státní katolické organizace a jejich biskupů od níž si slibuje sjednocení a tím i lepší dohled nad celou katolickou komunitou a Vatikán zase pro obnovení vlivu ve velmi početné a pro další rozvoj velmi perspektivní katolické obci – zásadní úspěchy se prozatím nedostavují. Ve hře je kromě Pekingu a Vatikánu zainteresována i taiwanská diplomacie,²¹⁵ Hongkongská církev a zejména nevraživost mezi Vatikánem věrnými a v minulosti pronásledovanými podzemními duchovními i laiky a jejich státem protěžovanými a Vatikánem exkomunikovanými protějšky z CPCA. Cesta ke konsenzu se hledá poma-

²¹⁵ Vatikán je jedním z posledních států a posledním z evropských států, který má navázány oficiální diplomatické styky s Taiwanem, nikoliv s ČLR.

lu a spíše skrze neoficiální kanály. I tento nevyřešený rozpor uvnitř čínské katolické církve je jednou z příčin početního nárůstu, který postupně zvyšují čínské evangelické křesťanské skupiny. Dalšími je zmenšení mezinárodního politického a ekonomického vlivu tradičně katolické Evropy a posílení vlivu USA, doprovázené vlivem tamní výrazné komunity zámožných Číňanů, která je jedním ze zdrojů protestantského boomu v současné ČLR.

Protestanti v ČLR

Nárůst protestantismu je předznamenán událostmi roku 1949, kdy je prakticky rozbit do té doby fungující systém oddělených, jednotlivými státy či zahraničními kongregacemi a misijními spolky kontrolovaných čínských protestantských církví. Vzniká na jedné straně státem sponzorované Troj-samostatné hnutí a na straně druhé neformální, skutečně nezávislý shluk mnoha lokálních „podzemních církví“, propojených víceméně pouze povědomím o své existenci a neformální sítě charizmatičtých, formálně nevzdělaných apoštolů-kazatelů. Tato komunita operuje především mimo městská centra, vypůjčuje si opět mnohé z čínské kultury, ale ve svém jádru zůstává velice křesťansky tradicionalistická až fundamentalistická. Poprvé se jí také daří pro své odstříhnutí se od všeho zahraničního vlivu setřást pověst, která křesťanství zejména na konci 19. a začátku 20. století provázela. Pověst přísluhovače imperiálním choutkám tehdejších mocností podílející se na ponížení kdysi mocné čínské říše. Tato pověst přitom do jisté míry diskvalifikuje křesťanství jako celek v očích běžných Číňanů dodnes. Po obnovení kontaktů se světem v období Dengových ekonomických reforem však protestantské církve (jak oficiální tak neregistrované) zpřetřhané vazby se zahraničím znovu obnovují coby zdroj finanční i mediální podpory.²¹⁶

²¹⁶ Zahraniční nadace a církve zajišťují tisk i dovoz Biblí, finance na rekonstrukci kostelů či evangelizace vykonávané často pod rouškou výuky angličtiny zapálenými misionáři z USA, Británie či Jižní Koreje.

Rapidní úspěch protestantské verze křesťanství v současné Číně má mnoho analyzovaných i dosud neobjasněných příčin. Jedním z pojmenovaných je jeho úspěšný nástup v době ideologického a orálního vakuu na přelomu tisíciletí. Mezi obrácenými na víru byl v té době mimo jiné i velký počet revolucionářů z roku 1989 zklamaných z vývoje čínské společnosti.²¹⁷ Výrazná je odlišnost městských a venkovských forem protestantské religiozity. Zatímco městskou střední vrstvu láká spojení protestantismu se západním, tedy americkým způsobem života (tedy spíše s jeho mediálním obrazem úspěchu, hmotného zabezpečení a technologické vyspělosti), venkovské formy jsou více zaměřeny na náboženský náboj v těsně propojené komunitě, důraz na léčitelství, zázraky a účinnost křesťanské víry v jejich pragmaticky zaměřeném životě. Důležitou roli hraje i energie, kterou protestantství zespodu dodávají podzemní neregistrované církve. Jejich étos stále čerpá z téměř guerillové činnosti, kterou vyžadovalo praktikování křesťanství v průběhu Kulturní revoluce. Dodnes je v jejich prostředí přítomna atmosféra, která pravděpodobně nemá příliš daleko k náladám panujícím v prvotní křesťanské církvi v období římského pronásledování.

Příslušnost k registrované či neregistrované církvi nemusí být pro čínského křesťana jen výsledkem morálního či náboženského rozhodnutí, ale často má zcela pragmatické základy, jako je nedostatečná církevní infrastruktura v místě bydliště, příslušnost rodiny k tomu kterému proudu, osobní preference praktikování v malých domácích komunitách oproti velkým shromážděním v kostelech apod. Pro neregistrované církve je typický výrazný podíl žen a velký počet proudů a sekt lišících se naukou, praxí i postojem k okolní „bezvěrecké“ společnosti.²¹⁸ Zajímavým proudem,

²¹⁷ Například Yuan Zhiming, autor v předtitanamenském období velice vlivného dokumentu Heshang (河殇 River Elegy), který se stal katalyzátorem pnutí uvnitř tehdejší společnosti a on sám jedním z klíčových aktérů studentské revolty, žije dnes v emigraci v USA, je zapáleným praktikujícím křesťanem, a natáčí zde filmy s názvy jako China's Confession nebo The Cross věnované růstu protestantských církví v Číně, jednostranné prezentaci jejich výkladu čínských dějin.

²¹⁸ Příkladem specifických proudů uvnitř podzemní církve jsou například tzv. Křiklouni (呼喊派, Huhan pai), kteří navazují na velice vlivné starší hnutí „Malé stádo“ (小群 Xiaoqun) či Místní církev (地方教會 Difang jiaohui). V roce 1983 byli oficiálně postaveni mimo

u kterého se na chvíli zastavíme, a který vypovídá o velikosti aspirací dnešní čínské protestantské církve, je hnutí Zpět do Jeruzaléma (传回耶路撒冷运动 Chuan hui yelusaleng yundong). To navazuje na hnutí a myšlenky vzniklé již v první polovině 20. století a vychází z populárních představ, přítomných napříč sítí domácích církví ve střední a jihovýchodní Číně.²¹⁹ Mezi jeho přívrženci panuje přesvědčení, že čínští křesťané jsou Bohem vyvolený národ, který je nedávnou neblahou historií a pronásledováním ve s vlasti vyškolen k úkolu evangelizace tzv. „okna 10/40“ tedy území ležícího mezi desátou a čtyřicátou rovnoběžkou z Číny až do Jeruzaléma. Jde především o muslimské země, které se příznivci tohoto hnutí rozhodli obrátit na svou víru a přinést tak Kristovo učení zpět do místa jeho původu, „zpět do Jeruzaléma“. Ačkoliv si tento projekt vysloužil velkou popularitu mezi čínskými evangeliky, jeho výsledky jsou prozatím mizivé a spíše tragické. Existuje však poměrně silná podpora tohoto hnutí ze strany západních křesťanských sponzorů i jistá součinnost s podobně zapálenými křesťanskými misionáři z jižní Koreje. Zajímavou postavou podzemní církve i hnutí Zpět do Jeruzaléma je například charismatický pastor bratr Yun, jehož napínavý a nelehký osud byl zpopularizován knihou *Heavenly Man* z roku 2002.²²⁰ Tento radikální konzervativní křesťan, charismatik, kazatel, léčitel a několikanásobný vězeň i uprchlík dnes žije i se svou rodinou v zahraničí a propaguje hnutí Zpět do Jeruzaléma, nedávno mimo jiné i v České republice.²²¹ V případě neregistrovaných protestantských církví

zákon. Vychází z nich řada dalších států dodnes pronásledovaných „dábských kultů“ jako například Beili wang z provincie Anhui jehož vůdce vůdce Wu Yangming byl popraven v roce 1995 nebo podzemní skupina Zhu shen jiao z provincie Hunan jejíž vůdce Liu Jiaguo byl popraven v roce 1998. Podstatně radikálnější a od tradičního křesťanství značně vzdálenou skupinou je například tzv. Blesk z východu (东方闪电 Dongfang Shandian) jehož zástupci věří v to, že Ježíš Kristus byl již podruhé zrozen, a to do veřejnosti neznamé ženy narozené v provincii Henan. Tato skupina vede údajně aktivní boj v podobě teroristických a kriminálních útoků nejen proti bezvěreckému čínskému státu, ale i proti heretickým zástupcům podzemních církví (Irons 2004).

²¹⁹ Např. Šimon Zhao se „Severozápadním duchovním hnutím“ v Xinjiangu nebo Mark Ma a Mekka Chao a původní Back to Jerusalem (Aikman 2003: 191-203).

²²⁰ Kniha je pod názvem Nebeský muž již od roku 2005 přeložena do češtiny (Yun 2005).

²²¹ Jeho kázání v České republice a rozhovor pro křesťanské vysílání České televize je možné nalézt na adrese <http://kazani.ac-brno.org/2009/Sh090921-brYun-evangelizace.mp3>.

jde o významný, dobře organizovaný avšak nejednotný, vůči establishmentu opoziční proud uvnitř čínské společnosti. Opozice je přitom více vynucena náboženskou politikou čínské vlády, nežli založena na ideologických bariérách na straně křesťanských církví. Čínská vláda se obává možné opozice ze strany heterodoxních náboženských hnutí, které pro ni tento silný religiózní proud představuje. Tyto obavy vycházejí z historické zkušenosti čínskému státu, ze znalostí role náboženství v autonomistických tendencích oblastí Tibetu nebo Xinjiangu i z nedávných potíží z přelomu tisíciletí v té době populárním náboženským hnutím Falun gong. Většina z těchto třecích ploch však z nezávislého pohledu z vnějšku Číny připadá spíše na vrub politiky současného čínskému státu a pozice, které ve společnosti zastává, než v neslučitelnosti života těchto náboženských komunit a smysluplné správy čínské společnosti.

Bibliografie:

- Aikman, David (2006). *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*. Washington: Regnery Publishing.
- Bell, Daniel A. (2008). *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Bell, Daniel A. – Hahm, Chaibong, eds., (2003). *Confucianism for the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bingenheimer, M. (2007). "Some Remarks on the Usage of Renjian Fojiao 人間佛教 and the Contribution of Venerable Yinshun to Chinese Buddhist Modernism." In Hsu, M - Chen, J. - Meeks, L., eds., *Development and Practice of Humanitarian Buddhism: Interdisciplinary Perspectives*. Hua-lien: Tzuchi University Press.
- Birnbaum, Raul (2003). „Buddhist China at the Century Turn.“ In Overmyer, D. L., ed., *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues, New Series, No. 3)*. Cambridge: Cambridge University Press, 122-143.
- Carino, Theresa Chong (2008). „Amity Foundation: The Experience of Christian Initiated NGO in China.“ In Wiebke, K. – Daiber, K.-F., eds., *Religion und Politik in der Volksrepublik China*. Würzburg: Ergon.
- Daiber, Karl-Fritz (2008). "Konfuziusverehrung in Qufu: Von Familien- und Staatskult zum staatlich organisierten Festival – Transformationen des religiösen Konfuzianismus." In Koenig, W. – Daiber, K.-F., eds., *Religion und Politik in der Volksrepublik China*. Würzburg: Ergon Verlag, 391-426.
- Laliberté, Adré - Wu Keping - David Palmer (2010). "Social Services, Philanthropy and Religion in Chinese Society." In Palmer, D. – Shive, G. – Wickeri, P., eds., *Religion and Public Life in the Chinese World*, Oxford: Oxford University Press.
- Laliberté, Adré (2009). "The Institutionalization of Buddhist Philanthropy in China." In Schwartz, J. - Shieh, S., eds., *State and Society Responses to Social Welfare Needs in China, Serving the People*, London: Routledge Curzon, 113-134.

- Madsen, Richard (2007). *Democracy's Dharma Religious Renaissance and Political Development in Taiwan*. Berkley: University of California Press.
- Madsen, Richard (2003). „Chinese Christianity: indigenization and conflict.“ In Perry, E. J. – Selden, M., eds., *Chinese Society: Change, conflict and resistance (Second Edition)*. New York: Routledge, 271-288.
- Madsen, Richard (2000). „Beyond Orthodoxy: Catholicism as Chinese Folk Religion.“ In Uhalley, S. – Wu, X., eds., *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. New York: M. E. Shape, 233-249.
- Makeham, John, ed., (2003). *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave.
- Ownby, David (2008). *Falun Gong and the Future of China*. Oxford: Oxford University Press.
- Palmer, A. David (2007). *Qigong Fever. Body, Science, and Utopia in China*. Columbia University Press: New York.
- Rubinstein, Murray A. (2003) „‘Medium/Message’ in Taiwan’s Mazu-Cult Centers: Using ‘Time, Space, and Word’ to Foster Island-Wide Spiritual Consciousness and Local, Regional, and National Forms of Institutional Identity.“ In Katz, P. R. and Rubinstein, M. A., eds., *Religion and the Formation of Taiwanese Identities*. New York: Palgrave Macmillan, 181-218.
- Rubinstein, Murray A. (1995). „The Revival of the Mazu Cult and of Taiwanese Pilgrimage to Fujian.“ *Harvard Studies on Taiwan: Papers of the Taiwan Studies Workshop, vol.1*. Cambridge: Fairbank Center for East Asian Research, Harvard University, 89-125.
- Tan, Sor-Hoon (2008). „Modernizing Confucianism and ‘new Confucianism’.“ In Kam Louie, ed., *The Cambridge Companion to Modern Chinese Culture*. Cambridge University Press, 135-54.
- Wank, David L. (2009). “Institutionalizing Modern ‘Reigion’ in China’s Buddhism: Political Phases of a Local Revival.” In Ashiwa, Y. – Wank, D. L., eds., *Making Religion, Making the State. The Politics of Religion in Modern China*. Stanford: Stanford University Press, 126-150.
- Yang, Mayfair Mei-hui (2004). *Goddess across the Taiwan Strait: Matri-focal Ritual Space, Nation-State, and Satellite Television Footprints*. Public Culture – 16/ 2: 209-238.

- Yun, bratr - Hattaway, Paul (2003). *Nebeský muž. Pozoruhodný skutečný příběh čínského křesťanského bratra Yuna*. Albrechtice: Křesťanský život.



II. Japonsko

(9) Japonský buddhizmus

Zuzana Kubovčáková

Príchod buddhizmu do Japonska

Dejiny japonského buddhizmu sa začali písať v polovici 6. storočia. Neoficiálny príchod buddhizmu zaznamenávame na prelome piateho a šiesteho storočia, keď začali do krajiny prúdiť vlny imigrantov z Kórey, ktorí osídľovali spočiatku najmä severné a východné pobrežie ostrova Kjúšú. O oficiálnom príchode buddhizmu do Japonska sa dozvedáme z kroniky *Nihonšoki* (日本書紀), ktorá bola skompilovaná z popudu cisárskeho dvora v roku 720. Podľa zápisu v roku 552 vyslal panovník kórejského kráľovstva Päkče do Japonska mierové posolstvo nesúce pozlátenú bronzovú sochu buddhu Šákjamuniho spolu s rituálnymi nástrojmi, ako aj niekoľko zväzkov sútier a komentárov k buddhistickým textom. V samostatnom sprievodnom liste kráľ vyzdvihuje prednosti tohto učenia, nadradenejšieho nad všetky ostatné, ktorého vyznávanie a rozširovanie prináša nekonečné zásluhy. Kráľ tiež poznamenáva, že sa jedná o učenie, ktoré je ťažké pochopiť, a jeho ciele sú len ťažko dosiahnuteľné. Naopak, nasledovanie tohto učenia prináša bezhraničné šťastie a vedie k dosiahnutiu najvyššieho prebudenia.²²²

O príchode buddhizmu do Japonska sa však dozvedáme nielen z oficiálnej štátnej kroniky, akou bola *Nihonšoki*, ale aj z miestnych zdrojov, medzi ktoré patria aj *Dejiny kláštora Gangódži* (*Gangódži garan engi* 元興寺伽藍縁起), ktoré pochádzajú z pera neznámeho buddhistického mnícha z roku 747. Tieto dejiny datujú vyššie spomínanú udalosť o príchode kórejského posolstva na japonský cisársky dvor do roku 538. Nie je v nich však spomenutý žiaden sprievodný list od kórejského kráľa, iba posolstvo obsahujúce sochu Buddhu Šákjamuniho ako princa, a rituálnu nádobu po-

užívanú pri iniciačnej ceremónii. Richard Bowring vyjadruje predpoklad, že samotná socha bola zaslaná na žiadosť od aristokratického rodu Soga (Bowring, 2005: 17). Rod Soga (蘇我), ktorý odvodzoval svoj pôvod od kórejských prisťahovalcov, sa výrazne podieľal na uvedení a založení buddhizmu v Japonsku. Po dosadení cisárovnej Suiko (推古天皇, vládla 593-628), ktorej matka pochádzala z rodu Soga, na japonský trón v roku 592 započal tento rod cestu otvorenej podpory a rozširovania buddhizmu v krajine.

Buddhizmus obdobia Asuka a princ Šótoku taiši

Dosadenie cisárovnej Suiko z rodu Soga na japonský cisársky trón bolo vyvrcholením vnútropolitických bojov o moc, ktoré prebiehali medzi rodom Soga na jednej strane, a japonskými aristokratickými rodmi Mononobe (物部) a Nakatomi (中臣) na strane druhej. Rod Mononobe zastával dedične úrad ochrancov paláca, palácovej stráže. Naopak príslušníci rodu Nakatomi boli hlavnými vykonávateľmi šintó obradov v zastúpení panovníckeho rodu. Zmienka o príchode buddhizmu do Japonska, ako ju uvádza kronika *Nihonšoki*, spomína aj nesúhlasnú opozíciu domácich rodov, menovite rodov Mononobe a Nakatomi, ktorí sa obávali reakcie domácich božstiev na zavádzanie „cudzích“ buddhistických božstiev v Japonsku. Podľa nich bola krajina pod ochrannou rukou slnečnej bohyně Amaterasu, najvyššej bohyně šintó panteónu, od ktorej japonský cisársky rod odvodzoval svoj genealogický pôvod. Situáciu rodu Soga, prvotného podporovateľa buddhizmu v Japonsku, priaznivo ovplyvňovala aj nestabilná politická situácia na kontinente medzi kórejskými kráľovstvami Päkče a Silla. Územná rozpínavosť kráľovstva Silla a z nej vyplývajúce vojenské nepokoje na polostrove mali za následok neustály prílev kórejských imigrantov do Japonska. Medzi týmito boli zastúpení aj umelci, architekti, sochári, pisári a mnísi, ktorí do Japonska priniesli aj nové znalosti o vyspelej kontinentálnej kultúre, remeslách a umení. Pretrvávajúce nezhody medzi rodmi Mononobe a Soga sa vyhrtili pri spore o nástupníctvo na cisársky trón, v ktorom každý zo spomínaných rodov podporoval iného kandidáta z cisárskej línie. Vo vojenskom konflikte, ktorý nasledoval v roku 587, víťazný rod Soga vyhladil rod

²²² Pre podrobný popis udalosti viď Bowring, 2005: 15-16.

Mononobe, a v roku 592 dosadil na japonský trón už spomínanú panovníčku Suiko, prvú japonskú cisárovnú.²²³ Na oslavu príchodu buddhizmu do Japonska vystaval rod Soga v roku 596 chrám Asukadera (飛鳥寺), ktorý je považovaný za jeden z najstarších chrámov v krajine. Chrám nesie rovnaký názov ako oblasť v centrálnom Japonsku, v ktorej bolo postavených niekoľko palácov významných aristokratických rodov, ako aj ich hrobiek. Taktiež celé historicko-kultúrne obdobie, ktoré bolo charakterizované nástupom buddhizmu v Japonsku a jeho propagovaním pod ochranou rodu Soga, sa nazýva obdobím Asuka (datujeme 538-710). Za významného propagátora buddhizmu tohto obdobia je považovaný princ Šótoku taiši (聖德太子, 572-622),²²⁴ synovec cisárovnej Suiko, ktorého cisárovná menovala regentom v roku 593. Záujem princa Šótoku o buddhizmus mohol vychádzať zo skutočnosti, že jeho osobným tútorom bol kórejský mních Hjedža (Edži 慧慈, zomrel 623), ktorý princa vychovával v tradícii tohto učenia. Princ Šótoku sa pre ďalšie generácie stal symbolom šíriteľa buddhistického učenia, podporovateľa najstaršieho buddhistického písomníctva vytvoreného v Japonsku, a priekopníka ranej buddhistickej architektúry. Princ nechal medziiným postaviť chrámy Šitennódži (四天王寺), Chrám Štyroch Nebeských Kráľov, ktorý dodnes môžeme obdivovať v Ósake, ako aj chrám Hórijúdzi (法隆寺) v dnešnej prefektúre Nara, v areáli ktorého archeológovia objavili pozostatky Šótokuovho osobného paláca. Šótoku sa taktiež preslávil ako plodný literát, i keď pod vplyvom postupnej idealizácie jeho postavy je jeho autorstvo v prípade niektorých diel spochybnované. Napriek tomu je princ Šótoku považovaný za tvorca dvoch významných štátnych dokumentov, ako aj komentárov k trom buddhistickým sútram. V roku 594 spísal *Cisársky dekrét*, v ktorom propagoval prijatie a uctievanie troch klenotov *sanbó* (三寶). Tri klenoty, medzi ktoré patrí postava historického Buddhu Šákjamuniho, buddhistická náuka dharma a buddhistická

²²³ Viac o tom viď Rumánek, 2006.

²²⁴ Je dôležité rozlišovať medzi princom Šótoku taiši, a cisárovnou, ktorá vládla v rokoch 764-770 pod menom Šótoku (称徳天皇). Cisárovná Šótoku sa neslávne zapísala do dejín aférou s buddhistickým mníchom Dókjóom (道鏡, 700-772), ktorého chcela ustanoviť za svojho spoluvládcu a nástupcu.

obec sangha, sú základnými piliermi buddhistického učenia, bez rozdielu príslušnosti k špecifickej škole buddhizmu.

Oficiálne propagovanie troch klenotov buddhizmu pod oficiálnym patronátom princa Šótoku bolo prelomovou udalosťou, nakoľko sa jednalo o vôbec historicky prvé rozširovanie akéhokoľvek náboženstva v mene panovníka. Z pera princa Šótoku je však známejším dielom *Ústava o sedemnástich článkoch* z roku 604, ktorá je kombináciou právneho a eticko-náboženského dokumentu. Jej pôvodný text sa nedochoval, a najstarší zachovaný pochádza práve z oficiálnej kroniky *Nihonšoki*. Jej jednotlivé články, vyzdvihujúce morálne hodnoty postavené na buddhistických a konfucianských princípoch, sú určené najmä pre štátnych úradníkov. Dokument tiež pripomína božský pôvod cisárskeho rodu, čím nadväzuje na domácu tradíciu viery v japonské božstvá *kami* (神). Šótoku sa teda vo svojom odkaze neobmedzuje na importovaný buddhizmus, ale tento kombinuje s morálnym učením konfucianizmu, ako aj pôvodnou japonskou vierou v sily *kami*.

Komentáre k trom buddhistickým sútram, ktoré sú taktiež pripisované princovi Šótokuovi, dokazujú raný vznik buddhistickej literatúry v Japonsku. Jednalo sa o *Lotosovú sútru* (japonsky *Hokkekjó* 法華經),²²⁵ *Sútru laika Vimalakírthiho* (japonsky *Juimagjó* 維摩經), a *Sútru kráľovnej Šrímálá* (Šrímáládevi sútra, japonsky *Šómankjó* 勝鬘經). Všetky tri sútry patria k mahájánovým buddhistickým sútram, a ich ďalšou spoločnou črtou je vyzdvihovanie ideálu laika, ktorý nasleduje Buddhovo učenie a riadi sa jeho nariadeniami, pričom pokračuje v každodennom živote v rámci svojej komunity a prirodzeného prostredia, bez nutnosti vstúpenia do kláštora. Najmä *Lotosová sútra*, zdôrazňujúca ideál bódhisattvu a predostierajúca možnosť dosiahnutia prebudenia pre všetky živé bytosti, vrátane žien, patrila v Japonsku od tohto počiatočného obdobia medzi najobľúbenejšie a najrozšírenejšie buddhistické spisy vôbec. V tomto výbere princa Šótoku hrá dôležitú úlohu aj posledný z menovaných textov, *Sútra kráľovnej*

²²⁵ V skutočnosti sa jedná o dvojtvár. Slovo „lotosová sútra“ (法華經) môže byť v japončine čítaná aj ako hokekjó, aj ako hokkekjó.

Śrímálá. V tejto sútre kráľovná rozjíma s Buddhom Šákjamunim o ceste bódhisattvu určenej rovnako pre laika ako aj pre člena buddhistickej sanghy. Kráľovná je v tomto texte zobrazovaná ako múdra a súcitná panovníčka, ktorej slovám Buddha venuje náležitú a zaslúženú pozornosť. Výber tejto sútry na okomentovanie mohol byť podmienený rolou cisárovnej Suiko, ktorú sa Šótoku snažil vyzdvihnúť ako rozhladenú a vzdelanú panovníčku, ochrankyňu Buddhovho učenia, a tým ju postaviť na rovnakú úroveň práve s kráľovnou Śrímálá.

Buddhizmus obdobia Nara

Princ Šótoku položil vo svojej *Ústave o sedemástich článkoch* základy pre pevný štátny aparát, ktorý bol vybudovaný podľa vzoru kontinentálnej Číny. Podľa čínskeho vzoru bolo v roku 710 tiež založené nové hlavné mesto, ktorého sinojaponský názov znel Heidžókjó (平城京), pričom jeho znaky v preklade znamenajú „Hlavné mesto Heidžó“. Mesto, pre ktoré sa súčasne používalo aj pôvodné označenie Nara (奈良), podmienil vznik názvu pre celé nasledujúce obdobie. Doba, počas ktorej bola vláda a správa krajiny vykonávaná z tohto centra, sa podľa toho nazýva obdobím Nara (710-794). Z pohľadu dejín buddhizmu v Japonsku bolo obdobie Nara taktiež dobou preberania kontinentálnych vzorov a prílevu uceleného systému buddhistického učenia, resp. systémov viacerých škôl do krajiny. Zároveň, opäť podľa príkladu stanovenom princom Šótokuom, sa cisársky dvor stal hlavným patrónom buddhistických škôl a propagátorom ich učenia. Vzťah medzi cisárskym rodom a buddhistickými školami bol v tomto období natoľko silný, že buddhizmus obdobia Nara dostal prívlastok štátny buddhizmus.

Šesť narských škôl

Narský buddhizmus reprezentuje šesť buddhistických škôl, súborne nazývaných *nanto rokušú* (南都六宗), aktivitou ktorých pokračovalo šírenie budhizmu v Japonsku. Tieto školy boli zároveň nositeľmi vývoja tohto učenia na kontinente. V prípade narských škôl išlo však skôr o filozofické tradície, ktoré sa venovali štúdiu buddhistických spisov a komentá-

rov, než o samostatne pôsobiace školy odlišujúce sa na základe buddhistickej praxe alebo tréningu. V meste Nara existovalo niekoľko kláštorov, zakladaných pod patronátom cisárskeho rodu alebo najvyššej dvorskej šľachty, v ktorých pôsobili buddhistickí mnísi. V tomto období bolo však obvyklé, že mnísi hlásiaci sa k rôznym tradíciám pôsobili pod strechou jedného chrámu. Nehovoríme teda ešte o exkluzívnej príslušnosti mníchov jednej tradície ku svojej škole, ako sa stalo zvykom v neskorších obdobiach vývoja buddhizmu v Japonsku, ani o ich výlučnej buddhistickej praxi v duchu danej tradície. Narské kláštory neboli miestami výhradnej praxe tej-ktorej školy, ale boli miestami akademického štúdia tradícií rôznych škôl Buddhovho učenia, ktoré sa v tomto období dostali do Japonska.

Dôležitou tradíciou, ktorá sa rozšírila v Japonsku v období Nara, bola škola Ricu. Škola Ricu 律宗 bola založená na indickej tradícii vinaja, ktorá postulovala mníšske pravidlá a nariadenia týkajúce sa kláštorného života, mníšskej iniciácie, povolení a zákazov, ako aj morálnych princípov pre buddhistickú sanghu. Tradícia školy Ricu nebola významná pri vytváraní filozofických prínosov pre vývoj buddhizmu, nakoľko sa zameriavala na zdôrazňovanie štruktúry buddhistickej obce a dodržiavanie pravidiel v nej zavedených. Ricu bola však dôležitá pri inštitucionalizácii buddhizmu v Japonsku *per se*, keďže ťažisko jej záujmu ležalo práve na mníšskej iniciácii a pravidlách náboženského a morálneho života buddhistickej sanghy. Všetci mnísi v Japonsku boli ordinovaní majstrom školy Ricu na mieste nazývanom *kaidan* (戒壇), ktoré v preklade znamená ordinačná tribúna. *Kaidany* sa v rane stredovekom Japonsku nachádzali dohromady len tri, a hlavný z nich bol ustanovený v štátom podporovanom chráme Tódaidži (東大寺) v Nare.

Škola Kuša (japonsky *Kušašú* 俱舍宗), ktorá vychádza z tradície abhidharmy, je filozofická škola zaoberajúca sa systematickou klasifikáciou dharmi – fenoménov veškerenstva, všetkých javov nás obklopujúcich. Škola kladie dôraz na prázdnotu a pomínutelnosť, a v tomto svetle predstavuje aj jednotlivé dharmy. Jej cieľom je prostredníctvom intelektuálnej analýzy dokázať, že dharmy nie sú trvalé, a všetko z nich pozostávajúce preto podlieha zmene, čiže sú svojou podstatou pomínutelné a prázdne.

Podobne filozoficky orientovaná je aj škola Džódzicu (japonsky *Džódzicušú* 成実宗), ktorej názov v preklade znamená Škola dosahovania prav-

dy. Škola Džódžicu rovnako ako škola Kuša vychádzala z tradície abhidharmy, ale aj z myšlienok indického filozofa a mysliteľa Nágárdžunu, ktorý žil a pôsobil v treťom storočí. V náväznosti na Nágárdžunu vyzdvihovala škola Džódžicu myšlienku prázdnoty, ako aj teóriu o dvoch druhoch pravdy – konvenčnej, a absolútnej, ktoré sú obdobou sansáry a nirvány. Finálnu pravdu nirvány a jej dosiahnutie obhajovala skôr prostredníctvom filozofickej interpretácie, než prostredníctvom analytickej kategorizácie.

Z myšlienok Nágárdžunu o prázdnote, ako aj z jeho učenia o strednej ceste vychádzala aj škola Sanron (japonsky *Sanronšú* 三論宗). Pomenovanie *sanron* doslova znamená Tri teórie, ktoré sa vzťahujú na trojaké rozdelenie buddhistických sútier, ako ich klasifikuje škola Sanron. *Avatamsaka sútra*, *Sútra kvetinového venca* (japonsky *Kegonkjó* 華嚴經), ktorú predniesol historický Buddha Šákjamuni pred zhromaždením bóddhisattvov krátko po jeho prebudení, obsahuje esenciu najvyššej pravdy Buddhovho učenia, a tvorí tak základy, korene učenia. Kmeň učenia, podľa tradície tejto školy, tvorí *Lotosová sútra*, ktorá vyzdvihuje ideál bóddhisattvu – prebudenej bytosti, ktorá pomáha ostatným bytostiam na ich vlastnej ceste k prebudeniu. *Lotosová sútra* tiež učí, že prebudenie, ideál buddhovstva, je cieľom všetkých bytostí bez ohľadu na pohlavie, pôvod alebo spoločenské postavenie. Poslednom skupinou buddhistických textov, ktorá je v tradícii školy Sanron predstavovaná ako konáre stromu Buddhovho učenia, sú všetky ostatné mahájánové a hínajánové spisy, určené pre tých, ktorých schopnosť napredovať po ceste za prebudením je na nižšej úrovni.

Škola Hossó (japonsky *Hossóšú* 法相宗), Škola definovania dhariem, ktorá nadväzuje na tradíciu nazývanú jógačára, kladie dôraz na mentálnu stránku dhariem a vyzdvihuje tak úlohu ľudského vedomia a skúsenosti. V tradícii Hossó sa najvyšší význam prikladá úlohe vedomia, preto sa často nazýva aj škola „iba vedomia“ (*juišiki* 唯識). Vedomie slúži ako základ ľudského vnímania, a teda aj ako základ pre prebudenie. Lipnutie, rovnako ako aj prebudenie, je podľa školy Hossó záležitosťou mysle a jej vnemov. Hossó, zaoberajúca sa analýzou ľudskej mysle, vypracovala teóriu o ôsmich stupňoch vedomia, ktorá predostiera možnosť dosiahnutia prebudení na základe vyčistenia najvyššieho stupňa vedomia.

Posledná so šiestich narských škôl, škola Kegon (japonsky *Kegonšú* 華嚴宗), Škola kvetinového venca, vypracovala mimoriadne zložitý

system učenia, ktorý je postavený na už spomínanej *Sútre kvetinového venca* (od jej názvu je odvodené pomenovanie pre celú školu). Učenie obsiahnuté v tejto sútre podľa tradície predniesol Buddha Šákjamuni štrnásť dní po svojom prebudení pred zhromaždením bóddhisattvov, ktorí jediní mali schopnosť pochopiť takto zhrnutú podstatu Buddhovho učenia. Zložitost učenia školy Kegon vychádza z náročnej klasifikácie štyroch svetov dhariem, desiatich druhov vzťahov, piatich typov Buddhovho učenia a desiatich stupňov vedúcim k prebudeniu. Napriek tejto komplikovanosti systému Kegon hlása jednotnosť existencie všetkých svetov dhariem, podľa nej každá dharmá jestvuje samostatne, ale zároveň ako neoddeliteľná súčasť jednoty. Túto myšlienku individuálnej existencie, ktorá je pritom vzájomne závislá na jednotnom celku, prijal japonský cisársky rod ako svetonázorovú koncepciu existencie a fungovania krajiny. Buddha Vairóčana (japonsky *Birušana* 毘盧遮那) je ako hlavný buddha *Sútry kvetinového venca*, považovaný za ústredný princíp, okolo ktorého sú hierarchicky zoskupení ostatní nebeskí buddhovia a nižšie buddhistické božstvá. Podľa tohto vzorca bol japonský cisár považovaný za bytosť identickú s buddhom Vairóčanom, a okolo cisára sa rovnako ako okolo budhu v hierarchickom poradí sústreďoval cisársky dvor, aristokratické rody, radiaci štátny aparát a japonský ľud. Tak ako buddha Vairóčana zosobňoval stred štyroch svetov dhariem v súlade s učením školy Kegon, tak aj japonský cisár symbolizoval stred krajiny a národa, zjednocujúci princíp, od ktorého všetci nižšie postavení odvodzovali a v ktorom reflektovali svoju podstatu.

Chrám Tódaidži v Nare

Cisár Šómu (聖武, vládol 724-749), ktorý prevzal túto buddhistickú myšlienku ako štátotvornú koncepciu, v roku 741 inicioval vznik štátom sponzorovaného systému chrámov, tzv. *kokubundži* (国分寺). Na základe tohto nariadenia bol v každej provincii s pomocou cisárskeho dvora postavený buddhistický chrám, ktorého súčasťou bola sedemposchodová pagoda uchováajúca zvitky *Lotosovej sútry*. Tieto chrámy, roztrúsené po všetkých japonských provinciách, potom tvorili hierarchický pyramídový systém, na vrchole ktorého stál kláštor v hlavnom meste. Najvyšším, v hierarchii štátom podporovaných chrámov *kokubundži*, bol už spomínaný Tódaidži (東

大寺) v Nare, v preklade Východný veľký chrám.²²⁶ Chrám pre mníšky boli zoskupené podľa podobného systému do siete, ktorá sa volá *kokubun-
nidži* (国分尼寺) a označuje systém štátom podporovaných ženských kláštorov. Pri kláštore Tódaidži, ktorý ubytovával mníchov, bol taktiež zriadený ženský kláštor s názvom Hokkedži (法華寺). Chrám Hokkedži dostal pomenovanie podľa *Lotosovej sútry* (po japonsky *Hokkekjó* 法華經), ktoré je v tomto prípade symbolické, keďže práve *Lotosová sútra* spomína možnosť dosiahnutia prebudenia aj pre ženy. Dvanásta kapitola *Lotosovej sútry* s názvom „Dévadatta“ rozpráva príbeh o dcére Dračieho cisára, ktorá napriek mladému veku dosiahla všetky cnosti a pred zrakmi bódhisattvov sa stala prebudenu bytosťou, čiže buddhom.

Výstavba kláštora Tódaidži bola vo svojom čase gigantickým celonárodným projektom, ktorého vyvrcholením bola ceremónia vysvätenia chrámu a jeho hlavnej sochy, buddhu Vairóčanu. Pozlátená bronzová socha, na ktorú bolo použitých 450 ton materiálu, merala skoro 16 metrov. Celý projekt otvorenej podpory buddhizmu, ktorý inicioval cisár Šómu, sa začal zavedením systému *kokubundži* v provinciách v roku 741 a vyvrcholil práve otváracou ceremóniou chrámu Tódaidži v roku 752, dvesto rokov po príchode buddhizmu do Japonska. Ceremóniu, ktorej sa účastnili mnísi z celého vtedy známeho buddhistického sveta, viedol indický mních Bódhisena (japonsky *Bodaisenna* 菩提遷那, 704-760). Takáto majestátna ceremónia dodávala spirituálne pozadie japonskému cisárovi tým, že osobu cisára stotožňovala s buddhom Vairóčanom a symbolicky mu tak prepožičiavala najvyššiu duchovnú autoritu, nadradenú božstvám a prebudným bytosťami. Rola buddhu Vairóčanu v tomto ceremoniáli bola výnimočná ešte z jedného dôvodu – a tým bolo symbolické premostenie medzi buddhizmom, ako importovaným náboženstvom, a šintó, pôvodnou japonskou vierou v božské sily *kami*. Najvyšším božstvom šintó panteónu bola Veľká snečná bohyňa (*Amaterasu Ómikami* 天照大神), od ktorej japonský cisársky rod

²²⁶ Chrám Tódaidži sa často prekladá aj ako Veľký východný chrám, pôvodne však stál vo dvojici s chrámom Saidaidži 西大寺, Západným veľkým chrámom. Oba boli založené s cieľom vyzdvihnúť v prvom rade veľkosť Buddhovho učenia rozširovaného s podporou štátu, a až sekundárne boli menovite rozlíšené ako východný a západný chrám.

odvodzoval svoj božský pôvod, a prenesene aj politickú autoritu a dominanciu nad ostatnými rodmi v krajine. Buddha Vairóčana, metaforicky označovaný aj ako Mahávairóčana, je snečným buddhom, resp. Veľkým snečným buddhom (po japonsky *Dainiči njoai* 大日如来). Vairóčana buddha je tak, analogicky k bohyni Amaterasu, snečným božstvom, ktorému bola určená ochrana nad Japonskom a jeho cisárskym rodom. Identifikácia japonského cisára so snečným buddhom Vairóčanom teda len potvrdzovala a zdôrazňovala božský pôvod cisárskeho rodu, pripomínajúc jeho genealogickú líniu od snečnej bohyně Amaterasu, a súčasne zjednocujúca importované učenie buddhizmu s domácim kultom šintó síl *kami*.

Po otváracíj ceremonii sa chrám Tódaidži stal centrom všetkej aktivity buddhistických škôl, ktoré nejakým spôsobom zároveň súviseli s činnosťou štátu. Patrili sem najmä štátom podporované a riadené iniciácie nových mníchov, ktoré sa konali pod dohľadom majstra školy Ricu, ako aj pravidelné ceremónie na ochranu cisára a krajiny, po japonsky *čingo kokka* 鎮護国家. Medzi hlavné buddhistické spisy používané pri týchto príležitostiach, ktoré v sebe obsahovali myšlienku prepojenosti svetskej a buddhistickej autority, patrila okrem *Sútry kvetinového venca* aj *Sútra milosrdného kráľa* (v celom znení *Sútra o dokonalosti múdrosti milosrdného kráľa*, japonsky *Ninnókjó* 仁王經) i *Sútra o zlatom jase* (japonsky *Konkómjókjó* 金光明經). Rovnaká situácia, akú Donald Lopez opisuje v súvislosti s vývojom medzi svetskou a náboženskou mocou v Ázii, sa odohrávala aj v Japonsku: „... tak sa vyvinul vzťah symbiózy medzi svetskou vládou a mníšskym spoločenstvom, medzi štátnou zákonnosťou a buddhistickou zákonnosťou. Panovník bol zodpovedný za ochranu a udržiavanie sanghy. Sangha zodpovedala za zachovanie mravného poriadku, a tak vytvárala zásluhy, z ktorých štát žil. Sangha tiež nabádala k cnostnému správaniu, a tým pomáhala udržiavať poriadok v spoločnosti. Aby v zemi vládla harmónia, museli mnísi dodržiavať sľuby a štát musel udržiavať mníšske spoločenstvo. Toto dvojité šírenie dharmy malo zachovávať blahobyt štátu a jeho občanov v tomto a nasledujúcom živote.“ (Lopez, 2003: 153).

Tódaidži však bolo nielen miestom dodávajúcim spirituálnu autoritu cisárskeho rodu, ale tiež centrom buddhistického učenia. Ako už bolo spo-

menuté, narský buddhizmus sa venoval štúdiu učenia rôznych buddhistických škôl a smerov. Buddhizmus, ktorý sa v tomto období dostal do Japonska, mal za sebou tisícročnú cestu po ázijskom kontinente a s ním spojených množstvo vývojových fáz, ktoré sa odrážali najmä v spôsobe vykladania buddhistickej náuky. Na základe odlišnosti tak vznikli viaceré smery a prúdy, ktoré sa po príchode do Japonska preberali a spracovávali. Japonsko sa v období Nara snažilo toto importované učenie a z neho plynúce prínosy pochopiť, stráviť a asimilovať. Kritickým bodom bola nedostatočná samostatnosť buddhistického mníšstva obdobia Nara. Mnísi šiestich narských škôl sa venovali výhradne štúdiu buddhistickej filozofie a komentárov s ňou súvisiacich, ale sami žiadne texty ani komentáre neprodukovali. Symbolom obdobia sa stalo nekritické preberanie importovaných buddhistických myšlienok a snaha o pochopenie náuky, nie však samostatné myslenie ani fundované obhajovanie špecifickej tradície. Ďalšou nevýhodou bola nedostatočná prax narského mníšstva, keďže mnoho majstrov pochádzalo z kontinentu, ale Japonci sami necestovali do Číny ani do Kórey, a nemali preto priame skúsenosti s buddhistickou praxou.

Buddhizmus obdobia Nara bol rovnako ako celé obdobie ukončený presťahovaním hlavného mesta do nového sídelného centra japonského štátu, do mesta Heian. Spolu so zmenou administratívneho centra krajiny dochádza aj k dramatickému posunu vo vývoji buddhizmu v Japonsku. Dovtedajšie narské školy boli, ako sme videli na príkladoch, amalgámom rozličných podôb, v akých buddhistické učenie prichádzalo do Japonska. Škola Ricu vychádzala z tradície vinaja, zatiaľ čo všetky ostatné školy zakladali svoje myšlienky na učení abidharmy. Kým školy Kuša a Džódžicu boli svojou filozofickou orientáciou bližšie k tradícii hínajána, naopak školy Hossó, Kegon a Sanron mali korene v mahájánovom buddhizme. Buddhizmus obdobia Nara sa preto neprejavil jednoznačne vo svojej mahájánovej forme, ako tomu bolo v neskorších obdobiach japonského buddhizmu, ale bol kombináciou učenia hínajány a mahájány. Zo širokého spektra filozofických škôl narského buddhizmu sa v nasledujúcom období vynárajú dve významné postavy, mnísi Saičó a Kúkai, ktorí radikálne ovplyvnili vývoj a smerovanie japonského buddhizmu na dlhé storočia.

Buddhizmus obdobia Heian

Rovnako ako v predchádzajúcom období Nara, tak aj obdobie Heian nesie svoj názov podľa hlavného mesta, do ktorého sa v roku 794 presťahoval cisársky dvor aj s administratívnymi a politickými orgánmi krajiny. Cisár Kanmu (桓武天皇, vládol 781-806), v snahe vymaniť sa z narastajúceho, a postupne nekontrolovateľného vplyvu buddhistických mníchov,²²⁷ nariadil presun dvora do novozaloženého Mesta pokoja a mieru, Heiankjó (平安京).²²⁸ Aj mesto Heiankjó, neskôr známe skôr pod všeobecným označením Kjóto, bolo vybudované podľa vzoru čínskych hlavných miest na základe šachovnicovej štruktúry tak, aby spĺňalo pravidlá geomancie o vhodnom rozložení jednotlivých mestských častí pre správne prúdenie energie v meste. Mesto obtekala rieka, ktorá doň v prenesenom zmysle prinášala produktívnu energiu čistej vody, a odnášala z neho zhubné vplyvy a negatívne pôsobiace nánosy. Heiankjó bolo zo severu chránené horami, ktoré ho ochraňovali pred nepriaznivými vplyvmi, so vstupnou mestskou bránou Rašómon (羅生門) otočenou na juh, vedúcou priamo k cisárskemu palácu. Po oboch stranách brány Rašómon boli vystavané chrámy Tódži (Východný chrám, 東寺) a Saidži (Západný chrám, 西寺), ktorých účelom bolo symbolicky ochraňovať vstup do hlavného mesta z týchto dvoch svetových strán. Chrámy Tódži a Saidži boli zároveň jediné dva chrámy, ktorých vý-

²²⁷
²²⁸

Viď poznámku 3.

Napriek tomu, že pre presťahovanie mesta sa poväčšinou uvádza práve tento dôvod, nebol jedinou príčinou presunu hlavného mesta z Nary do Heiankjó. Medzi ďalšími bola napríklad skutočnosť, že Nara bola posadená viac v horách, a teda ťažko prístupná. Heiankjó naopak bolo vďaka rieke Jodo (淀川) spojené s prístavom Naniwa (難波) v dnešnom Ósackom zálive. Strategická poloha nového hlavného mesta bola pre cisára Kanmua nemenej dôležitá ako snaha o vymanenie sa z vplyvu buddhistického kléru. V zomknutí hôr z troch svetových strán, v akom sa nachádzala Nara s obmedzeným prístupom k vodným zdrojom, trpelo aj mestské obyvateľstvo, ktorého počet neustále narastal. Heiankjó bolo položené na rovine, zo severu chránenej horami, z ktorých na rozdiel od Nary do mesta stekalo niekoľko vodných zdrojov zásadných pre bežné obyvateľstvo mesta.

stavba bola v meste povolená. Kvôli zasahovaniu narského mníšstva do riadenia štátu v predchádzajúcom období Nara cisár Kanmu v snahe predísť chybám minulosti zakázal v novom hlavnom meste výstavbu ďalších buddhistických chrámov.

Saičó a škola Tendai

Cisár Kanmu, rozčarovaný snahou buddhistických mníchov o zasahovanie do politického diania v krajine, sa snažil pred pôsobením mníchov uniknúť do Kjóta, kde čoskoro stretol mnícha s rovnakým postojom voči narskému kléru. Mních Saičó (最澄, 767-822) mal to šťastie, že si svojimi myšlienkami a neskôr aj učením a praxou získal cisárovu dôveru natoľko, že tento sa stal jeho patrónom až do svojej smrti. Saičó, ktorý pochádzal z rodu čínskych prisťahovalcov, sa narodil v horách severne od hlavného mesta Kjóta. Po iniciácii v kláštore Tódaidži sa však Saičó rozhodol opustiť hlavné mesto a jeho buddhistické kláštory, ktoré holdovali svetskosti a úpadku za účelom nasledovania cesty asketizmu a rozjímania. Saičó tiež kritizoval narské školy za to, že sa príliš spoliehali na sekundárne texty a komentáre k sútram, nevyužívali sútry ako hlavné zdroje svojho učenia. Aj preto presadzoval zjednotiť teoretické štúdium a praktický prístup k buddhistickému tréningu. Za cieľ svojej cesty si vybral horu Hiei severozápadne od Kjóta v oblasti, z ktorej pochádzal. Už v tomto období sa zaväzuje konať v súlade s Buddhovým učením skutky pre rozširovanie zásluh na všetkých ľuďoch a kladie si podmienky pre svoj osobný rast, ktoré napĺňajú ideál bóddhisattvu.²²⁹ Na hore Hiei zakladá rovnomenný chrám, Hieizandži (比叡山寺), v ktorom sa venuje osamelému rozjímaniu a štúdiu buddhistických spisov, menovite *Lotosovej sútre* vyzdvihujúcej ideál bóddhisattvu. Saičó, ktorý sa vraz s cisárom Kanmuom stretol v roku presťahovania hlavného mesta práve do oblasti na úpätí hory Hiei, spravil na cisára dojem práve kvôli jeho pevnému rozhodnutiu nebyť súčasťou skorumpovaného a po moci bažiaceho narského mníšstva. V roku 797 sa Saičó z poverenia cisára stáva jedným z hlavných dvorných mníchov a nasledujúceho roku je mu z titulu jeho úra-

²²⁹ Viac ohľadom Saičóových sľubov, viď Umehara, 1972: 165.

du povolené vykonať sériu desiatich prednášok o *Lotosovej sútre*, na ktorej sa zúčastnili aj mnisi z narských kláštorov.

V snahe získať viacero pôvodných buddhistických textov predkladá Saičó cisárskemu dvoru žiadosť o vycestovanie do Číny, na základe ktorej v roku 804 opúšťa Japonsko. Saičó smeruje do kláštora na hore Tiantai,²³⁰ kde sa rok venuje učeniu tejto školy a získava množstvo cenných spisov. Dostáva tiež oficiálne povolenie šíriť tradíciu školy Tiantai v Japonsku, kde Saičó po svojom návrate položil základy pre rozvoj školy Tendai (japonsky *Tendaišú* 天台宗). Pred návratom do Japonska podstupuje Saičó taktiež mníšsku iniciáciu (*kandžó* 灌頂) v duchu tradície ezoterického buddhizmu, a získava niekoľko artefaktov používaných pri ezoterických rituáloch.

Po návrate do Japonska v roku 805 je Saičó okamžite povolaný na cisársky dvor, aby vykonal ezoterický obrad pre umierajúceho cisára Kanmuu, svojho ochrancu. Celý dvor, spoločne s kjótskou aristokraciou, sa však zdá byť viac priťahovaný rituálmi ezoterického buddhizmu *mikkjó* 密教, než informáciami o učení školy Tendai, ktorej tradíciu Saičó priniesol do Japonska. Cisár Kanmu, ktorému sa podarilo zotrvať na cisárskom tróne dlhé roky, však pred svojou smrťou nebol schopný opätovne pozdvihnúť politicky nestabilnú krajinu. Kjótska aristokracia prahla po iných než len doktrínálnych riešeniach z tejto situácie, a preferovala konkrétne, praktické a hmatateľnejšie dôkazy efektivity náboženských obradov. Ezoterické rituály si preto získali popularitu najmä medzi miestnou šľachtou, ktorá verila vo výnimočnú účinnosť magických obradov na vyliečenie chorôb, zabezpečenie materiálneho bohatstva, získanie dlhovekosti či odohnanie kalamít a prírodných nešťastí, akými bolo sucho, potopy, hladomor a epidémie.

Štyri piliere školy Tendai

Podstatu učenia školy Tiantai, ktoré Saičó priniesol z Číny, však netvorili magické praktiky sľubujúce efektívnosť svojich tajomných obradov. Saičó prezentoval učenie školy Tendai na základe štyroch pilierov, z ktorých všetky boli rovnako dôležité. Jednalo sa o kombináciu prístupov, zhrnutých

²³⁰ Na prepis čínskych slov v texte je používaný medzinárodný prepis pinyin.

pod spoločným označením *en-micu-zen-kai* (圓密禪戒). Slovo „en“ (圓) je označenie pre dokonalé a najvyššie učenie, ako je formulované v *Lotosovej sútre*, *Sútre kvetinového venca* a *Nirvána sútre* (po japonsky *Nehangjó 涅槃經*). V rámci učenia školy Tendai sa však najčastejšie vyzdvihuje práve *Lotosová sútra*, ktorá postuluje myšlienku jedného vozidla, alebo tiež jediného vozidla, v kontraste k tradíciám hínajány (malého vozidla), a mahájány (veľkého vozidla). Jediné vozidlo, tiež nazývané *ékajána* (po japonsky *ičidžó* 一乘), je jediné vozidlo s učením, ktoré spomínajú už aj dve z troch diel, ku ktorým napísal princ Šótoku taiši komentáre, a tými sú *Lotosová sútra*, a *Sútra kráľovnej Šrímálá*. Učenie o jedinom vozidle stojí v opozícii voči mahájánovému učeniu o nasledovníkoch Buddhovej náuky, ktorými sú cesta *šrávaku*, Buddhovo poslucháča, a cesta *pratjékabuddhu*, tzv. prebudeného samotára. *Šrávakovia* boli Buddhovi učeníci, ktorí dosiahli prebudenie na základe vypočutia si Buddhových slov. *Pratjékabuddhovia* dosiahli prebudenie po Buddhovej smrti, avšak pred životom v buddhistickej sanghe dali prednosť úsiliu v samote ústrania. Mahájánová tradícia označuje tieto dva spomínané prístupy k prebudeniu ako nedostačujúce a oproti nim postavila ideál bódhisattvu, prebudenej bytosti, ktorý bol vyzdvihovaný nad šrávakov aj pratjékabuddhov. Tento ideál je opisovaný práve v *Lotosovej sútre*, ktorá tiež spomína možnosť dosiahnutia prebudenia pre všetkých ľudí vrátane žien, a to už počas tohto života.

Druhým zo základných pilierov učenia školy Tendai bolo učenie o ezoterickom budhizme (*micu* 密). Tendai sa teda už od svojich počiatkov prezentuje ako škola nadväzujúca na kombinovanú tradíciu, v duchu ktorej bol Saičó vysvätený v Číne. Jej základ tvoria – spolu s ostatnými tromi piliermi učenia – aj ezoterické praktiky a rituály, využívajúce učenie o troch mystériách (*sanmicu* 三密): tela, reči a mysle, a ich vzájomnej jednote.

Súčasťou učenia školy Tendai bola aj meditácia dhjána (po japonsky *zen* 禪, po čínsky *chan* 禪).²³¹ Meditácia tvorila od začiatkov dejín budhizmu neoddeliteľnú súčasť najmä v kláštornom tréningu novicov a mníchov, a inak tomu nebolo ani v prípade školy Tendai, ako ho formuloval

²³¹ Terminologické rozlíšenie medzi chanom a zenom má čisto geografické pozadie.

Saičó na základe svojej priamej skúsenosti počas pobytu v Číne. Zjednotením teoretického štúdia buddhistických textov s praktickou stránkou kláštorného tréningu formou meditácie zvolil Saičó cestu, ktorá sa radikálne odlišovala od narského študijného prístupu k buddhizmu.

Posledným pilierom Saičóovho učenia boli nariadenia (*kai* 戒) pre mníšsku sanghu, ktoré sú japonským prekladom sanskrtského slova *vinaja*. Ich zavedením sa Saičó odlišoval od narských škôl, pretože navrhoval zredukovať dovtedajších 250 mníšskych nariadení potrebných pri iniciácii novica na desať základných tzv. bódhisattvovských nariadení (po japonsky *bosacukai* 菩薩戒) a pridal k nim ešte 48 vedľajších pravidiel, ktorými sa mala riadiť mníšska obec všeobecne. Desať bódhisattvovských nariadení formuloval Saičó na základe *Sútry o brahmovskej sieti* (po japonsky *Bonmókjó* 梵網經). Na prvý pohľad šlo o zjednodušenie prijímania mníchov do buddhistickej sanghy, Saičó však zároveň predostrel ideu dvanásťročného izolovaného kláštorného tréningu, ktorý by začal po iniciácii mnícha do tradície školy Tendai, a mal byť absolvovaný v ústraní kláštorného komplexu na hore Hiei. Cieľom tohto dlhoročného tréningu, ktorý mal byť absolvovaný po formálnom vysvätení mnícha za člena buddhistickej sanghy, bola kultivácia jeho schopností koncentrácie a meditácie, ktoré boli kľúčové pre aktivity mnícha ako spoločenskej bytosti napomáhajúcej ostatným ľuďom na ich ceste k vyslobodeniu.

Pravidlá, ktoré Saičó vymedzil za zásadné pre mníšsku iniciáciu, kladli dôraz na spoločenskú zodpovednosť jednotlivca voči svojmu okoliu a boli bližšie nariadeniam, ktorými sa mali riadiť laici. Prijatím týchto nariadení sa laici síce nestali členmi mníšskej sanghy, ale bolo im umožnené priblížiť sa jej ideálu. Na základe preferovania bódhisattvovských nariadení však Saičó radikálne vymedzil tradíciu Tendai voči ostatným školám narského buddhizmu, keďže odmietal tradičnú iniciáciu do mníšskeho stavu tak, ako bola zavedená a praktikovaná pod dohľadom školy Ricu. Bódhisattvovské nariadenia boli menej zviazané s tradičnou kláštornou disciplínou, naopak viac sústredené na praktický tréning a pomoc trpiacim bytostiam. Ich zavedením chcel Saičó zabezpečiť taký tréning pre mníchov, aby jeho nasledovníkmi slúžili krajine a spoločnosti. Saičó súčasne so stanovením bódhisattvovských nariadení ako pravých mahájánovských princípov nepriamo označil dovtedy v Japonsku vykonávané ordinácie za nepravé, nenasledu-

júce tradíciu mahájánových sľubov. Ordinácie, vykonávané v duchu školy Ricu, podľa Saičóa neboli v súlade s tradíciou mahájány, ale v duchu hínajánových predpisov. Takéto tvrdenie z neho však v očiach narského mníšstva spravilo nielen reformátora buddhistickej tradície v Japonsku, ale aj odporcu dovtedy zaužívaných pravidiel fungovania mníšskej obce. Netreba dodávať, že myšlienky, ktoré Saičó prezentoval na obhájenie postoja svojej školy, mu na popularite v kruhoch narského mníšstva nepridali.

Saičóovým cieľom po návrate z Číny nebolo založiť samostatnú školu na pôde japonského buddhizmu. Jeho snahy smerovali k položeniu pevných základov pre učenie školy Tendai tak, ako mu bolo odovzdané v Číne. Sám Saičó považoval učenie školy Tendai za najortodoxnejšie učenie buddhizmu vôbec (Umehara 1972: 170). Formulovaním nových princípov a pravidiel ordinácie však Saičó narazil na odpor narského kléru, ktorý v jeho iniciatíve videl revolučný nesúhlas so zaužívanými tradíciami udeľovania buddhistickej iniciácie. Saičó posielal opakované listy a vysvetľujúce komentáre na cisársky dvor so žiadosťou o udelenie samostatnej ordinačnej tribúny *kaidan* na hore Hiei, ktorá by poskytovaním zjednodušených bódhisattvovských iniciácií bola určená výlučne pre mníchov jeho školy. Takáto právomoc by mu umožnila samostatnosť školy Tendai, v ktorej by mohli prebiehať iniciácie mníchov nezávisle od buddhistických škôl etablovaných v Nare. Jeho žiadosťiam však opakovane nebolo vyhovorené a Saičó umrel v roku 822 bez definitívneho obhájenia nezávislosti školy Tendai. Až v nasledujúcom roku bol kláštore na hore Hiei spoločne s právom nezávislých ordinácií udelený názov Enrjakudži (延暦寺) na počesť Saičóovho patróna, cisára Kanmua, ktorého éra niesla práve názov Enrjaku.

Kúkai a ezoterický buddhizmus

Druhou školou japonského buddhizmu, ktorá sa etablovala v období Heian, je škola Šingon (japonsky *Šingonšú* 真言宗). Ezoterické učenie školy Šingon, ktorej názov v preklade znamená mantra, mystická formula, priniesol do Japonska mních Kúkai (空海, 774-835) z Číny na začiatku 9. storočia. Kúkai bol Saičóovým súčasníkom a spoločne s ním je považovaný za druhého priekopníka japonského buddhizmu v období Heian. Pochádzal z relatívne vplyvnej rodiny z ostrova Šikoku a do hlavného

mesta prišiel s cieľom vzdelávať sa na tradičnej konfucianskej Akadémii (*daigakurjó* 大学寮), ktorá mala za cieľ vychovávať budúcich členov štátneho úradníckeho aparátu. Napriek výnimočnému nadaniu štúdium konfucianských klasických kníh mladého Kúkaia nenapĺňalo a túto vzdelávaciu inštitúciu opustil. Stal sa tzv. *šidosó* (私度僧), tzn. mníchom, ktorý nepodstúpil formálnu vysviacku pod autoritou budhistickej sanghy, ale z vlastného presvedčenia sa rozhodol stať sa mníchom, opustiť život v pohodlí rodiny a domova, a zasvätiť ho nasledovaniu cesty bódhisattvu pre spásu všetkých cítiacich bytostí dodržiavaním oficiálnych mníšskych prikázaní. Vzhľadom na individuálny charakter ordinácie boli mnísi *šidosó* vyčlenení z oficiálnej budhistickej sanghy, zaujímajúc tak postavenie mimo etablovaných narských kláštorov. Po odchode z Akadémie sa Kúkai ako žobravý mních po vzore putovných askétov (*hidžiri* 聖) uchýlil do hôr Jošino (吉野) južne od hlavného mesta, venujúc sa štúdiu buddhistických spisov.

Jeho nepopierateľný talent sa prejavil, keď v roku 797 spísal traktát *Ciele troch učení* (*Sangjó ši'iki* 三教指歸), v ktorých sa obšírne a fundovane vyjadruje o výhodách konfucianizmu, taoizmu a buddhizmu. Z textu je jasné nadradené postavenie, ktoré Kúkai priraduje buddhizmu, ako aj nesúhlas s príliš formalistickým a skorumpovaným buddhizmom veľkých narských kláštorov. Kúkai, ako sa zdá, bol uchvátený ezoterickými rituálmi a technikami, s ktorými sa stretol počas rokov strávených ako žobravý mních. V tomto období prišiel do styku s tantrickým textom známym ako *Mahávairóčana sútra* (po japonsky *Dainičikjó* 大日經). Na rozdiel od iných tantrických materiálov, ktoré zdôrazňovali metódy a techniky získania magických schopností, *Mahávairóčana sútra*, postavená na rozvinutej mahájánovej filozofii, učila spôsoby náhleho dosiahnutia buddhizmu (Watt, 1972: 175). Meditácie, ktoré boli spomínané v *Mahávairóčana sútre*, uvádzali praktizovanie mudier (gest rúk), mantier (invokácií magických formuliek) a vyžadovali iniciáciu za pomoci mandaly, symbolického zobrazenia univerza. Ako každý tantrický text bola aj *Mahávairóčana sútra* návodom k praktikovaniu rituálov, ktorého správne pochopenie a používanie vyžadovalo prítomnosť a zasvätenie skúseným ezoterickým majstrom. Práve nedostatočné porozumenie textu a túžba po pochopení ezoterického učenia primála Kúkaia k vycestovaniu do Číny.

Kúkai bol vysvätený za buddhistického mnícha v kláštore Tódaidži v roku 804 a v priebehu niekoľkých mesiacov sa stal súčasťou výpravy, ktorá smerovala do Číny.²³² Závratná rýchlosť, s akou sa Kúkaiovi podarilo stať sa z túlavého mnícha členom buddhistickej sanghy, a tiež jedným z členov výpravy do Číny, je pripisovaná jeho odbornosti a dokonalosti v ovládaní čínštiny, ktorú získal ešte počas svojich štúdií na cisárskej vzdelávacej inštitúcii *daigakurjó* (Bowring 2005: 136). Kúkaiovým cieľom bolo ostať v Číne niekoľko desaťročí, a dokonale ovládnuť ezoterické učenie, po smrti svojho učiteľa menom Huiguo (japonsky Eka alebo Keika 恵果, 746-806) sa však vracia späť do Japonska. Jeho majster, ktorý bol siedmym patriarchom ezoterického buddhizmu a žiakom tantrického majstra Amóghavadžu (po japonsky Fukú 不空, 705-774), udelil Kúkaiovi ezoterickú iniciáciu *kandžó* najvyššieho stupňa. Zasvätením do tajov ezoterického učenia sa Kúkai stal ôsmym pokračovateľom v línii tantrických majstrov ezoterického buddhizmu a prvým patriarchom ezoterickej školy Šingon v Japonsku.

Po svojom návrate do Japonska v roku 805 je Kúkai dočasne prehliadaný autoritami, a po dobu niekoľkých rokov sa zdržiava na ostrove Kjúšú. V hlavnom meste zatiaľ rastie popularita z Číny sa navrátiťšieho Saičóa, ktorý bol žiadaným ezoterickým majstrom pod dohľadom svojho patróna cisára Kanmua. Po jeho smrti povoláva novonastolený cisár Saga (嵯峨天皇, vládol 809-823), veľký milovník čínskej kultúry a vzdelanosti, Kúkaia do Kjóta, ktorý sa tu rýchlo púšťa do rozširovania vedomostí nadobudnutých počas pobytu v Číne. Vďaka spoločným záujmom cisára aj Kúkaia sa medzi oboma mužmi vytvoril vzťah blízkeho priateľstva, založený na obdive čínskej kultúry, kaligrafie a básní. Kúkai si cisára získal aj ako ezoterický majster, ktorý na ochranu panovníka a krajiny vykonal niekoľko magických rituálov. Tieto mu priniesli okamžitý úspech, sídlo a správu chrámu Takaosandži (高尾山寺) na severozápadnom okraji Kjóta, ako aj funkciu hlavného správcu (*bettó* 別当) kláštora Tódaidži. Z tohto postu vyplývala

²³² Súčasťou rovnakej výpravy bol aj Saičó, obaja mnísi však plávali na inej lodi a preto sa pred svojím návratom z kontinentu nestretli.

Kúkaiovi nekonečná moc nad vedením buddhistickej obce, a preto tiež nebol nútený čeliť problémom, ktoré postretli Saičóa po jeho návrate z Číny. Z titulu správcu najvyššie postaveného buddhistického chrámového komplexu v krajine bol sám Kúkai zodpovedný za ordinácie mníchov, ktoré mohol bez obmedzení vykonávať v duchu ezoterickej tradície. Kúkaiove úspechy vyvrcholili, keď v roku 823 dostal do správy chrám Tódži, pôvodne jeden z dvoch chrámov pri bráne Rašómon, hlavnej vstupnej bráne do mesta. Tieto dva chrámy, Tódži a Saidži, boli založené s cieľom ochrany mesta, ale nemali sa stať centrom učenia žiadnej zo škôl japonského buddhizmu. Jeho druhým, a z dlhodobého hľadiska podstatnejším úspechom bolo získanie pozemkov v oblasti hory Kója (*Kójasan* 高野山) južne od hlavného mesta, o ktoré zažiadal cisársky dvor s cieľom vybudovania odľahlého strediska, v ktorom by sa mohli jeho stúpenci a nasledovníci neruše- ne venovať ezoterickej meditačnej praxi.

Ezoterické učenie mikkjó

Už vo svojom prvom diele *Ciele troch učení* formuloval Kúkai nadradenosť buddhizmu nad taoizmus a konfucianizmus, pretože „iba buddhizmus berie do úvahy absolútnu pomínelnosť života, a ponúka cestu vyslobodenia z utrpenia, ktorá je prístupná pre všetky živé bytosti.“ (Watt, 1972: 179-180). Kúkai rozlišuje medzi ezoterickým učením (*mikkjó* 密教) na jednej strane, a exoterickým učením (*kengjó* 顯教) na strane druhej. Exoterické učenie všeobecne zahŕňa všetky ostatné smery Buddhovho učenia okrem ezoterického, čiže všetky mahájánové aj hínajánové smery. Kúkai zároveň považuje ezoterické učenie za nadradené a pri svojom vysvetlení sa opiera o zdroj exoterického a ezoterického učenia. Zatiaľ čo exoterické doktríny hlásal Buddha Šákjamuni vo forme učenia, ktoré je prispôbené schopnostiam svojich poslucháčov, ezoterické učenie bolo prednesené buddhom Mahávairočanom, Veľkým slnečným buddhom, ktorý je najvyšším stelesnením formy Buddhu, dharmakájou, a teda aj zosobnením najvznešenejšej pravdy. Ďalším dôvodom pre nadradenosť ezoterického učenia nad exoterické je podľa Kúkaia skutočnosť, že hínajánové a ostatné mahájánové školy sľubujú dosiahnutie prebudenia za nekonečne dlhú dobu, kým ezoterický buddhizmus sľubuje prebudenie počas tohto života a v tomto tele (*sokušin džóbu* 即身成佛).

Ezoterické učenie formuluje tiež teóriu o tzv. troch telách Buddha, tzv. *trikája* (po japonsky *sanšin* 三身). Podľa tejto teórie bol historický Buddha Šákjamuni len jednou z troch emanácií, jedným z troch tiel, v ktorých sa mohol ako prebudená bytosť zjaviť. Jeho fyzická forma, v ktorej sa zjavil na zemi ako smrteľná bytosť, sa nazýva telo ľudskej podoby (nirmánakája, po japonsky *ódžin* 応身). Pre toto telo sa Buddha rozhodol berúc do úvahy rozličné potreby a schopnosti ľudí, pre ktorých mal prednášať učenie dharmy. Telo ľudskej podoby si Buddha vybral na vykladanie dharmy pre smrteľníkov v pominateľnom svete. Ďalším telom, v ktorom sa Buddha môže objavovať vo svete, je telo blaženosti (sambóghakája, po japonsky *hódžin* 報身). Telo blaženosti bolo určené buddhom, ktorí sa zjavili, aby učili náuku bódhisattvov a nadprirodzené bytosti. Medzi najznámejšieho buddhu objavujúceho sa v tele blaženosti patrí buddha Amitábha, buddha Nekonečného svetla (po japonsky *Amida ngorai* 阿弥陀如来). Tretí typ buddhovho tela sa nazýva telo dharmy (dharmakája, po japonsky *hóšin* 法身), ktoré podľa tradičného mahájánového učenia bolo metaforické telo pozostávajúce z Buddhových vlastností: z jeho súcitu, múdrosti, mravnej sily a trepezlivosti. Dharmakája bolo iné označenie pre najvyššiu pravdu, ktorá vo svojej absolútnosti nemôže byť hlásaná, ani o nej nemožno nič vypovedať. Podľa ezoterického učenia sa však v prípade dharmakáje jednalo o telo buddhu Mahávairóčanu, univerzálneho buddhu ezoterického buddhizmu, ktorý je súčasťou všetkých fenoménov tohto sveta.

Na rozdiel od tradičnej mahájány buddha Mahávairóčana učí a rozširuje svoje učenie, a to prostredníctvom už spomínaných troch mystérií. Týmto sú mystériá tela, reči a mysle, respektíve rituálne gestá mudry, magické formulky mantry a symbolické obrazce vesmíru alebo vesmírov mandaly. Mantry, mudry a mandaly odkazujú na základné kanály, prostredníctvom ktorých majú byť ezoterické rituály vykonávané a súčasne aj vnímané – telom, rečou a myslou. Praktickým vykonaním ezoterického rituálu predvádza adept alebo mních ezoterického buddhizmu všetky tri formy mystéria tela, reči a mysle, prostredníctvom ktorých sa zjednotí s univerzálnou pravdou buddhu Mahávairóčanu.

Je treba poznamenať, že škola Tendai rovnako ako aj škola Kegon videli univerzum javiace sa ako dharmakája, inými slovami ho vnímali ako emanáciu najvyššieho tela dharmy. Obe školy tiež hlásali možnosť dosiah-

nutia prebudenia v tomto živote, Kúikai však prezentoval ezoterické učenie (*mikkjó*) ako jednoznačne nadradené exoterickým školám. Nadradenosť ezoterického buddhizmu videl najmä v otázke praxe. Ezoterická meditácia, ako ju praktizovala škola Šingon, bola dočasným momentom zjednotenia medzi praktizujúcim a buddhom Mahávairóčanom. Praktizujúci mal pri meditácii na pomoc tri mystériá, prostredníctvom ktorých sa v konečnom momente mohol zjednotiť s najvyššími mystériami samotného buddhu Mahávairóčanu. Meditácia bola taktiež súčasťou ezoterickej iniciácie, počas ktorej majster viedol žiaka procesom, ktorého výsledkom mala byť identifikácia s najvyšším buddhom Mahávairóčanom za použitia mandaly, symbolu kozmického univerza, ktorému Slnčný buddha vládne. V skutočnosti bola každá meditácia mnicha, ktorý už absolvoval ezoterickú iniciáciu, len opakovaním jeho skúsenosti zjednotenia sa s najvyšším buddhom ezoterického učenia.

Napriek tomu, že ezoterické učenie tvorilo aj súčasť učenia školy Tendai, postoj samotného Saičóa a Kúkaia k ezoterickému učeniu sa odlišoval. Pre Saičóa predstavovalo ezoterické učenie len jednu z viacerých súčasťí komplexného učenia školy Tendai. Saičó tiež uznával Kúkaia ako majstra v ezoterickom učení, ktorého tréning a skúsenosti od čínskeho majstra vysoko predčili jeho vlastnú iniciáciu do tajov tejto školy. Jeho opakované žiadosti o spoluprácu boli však zo strany Kúkaia rovnako opakovane odmietané. Kúikai pri viacerých príležitostiach Saičóovi odmietol zapožičať určitý text alebo mandalu s vysvetlením bezpodmienečnej potreby učiteľa a prenosu skúsenosti a praxe priamou cestou z majstra na žiaka. Saičó však prirodzene nemohol opustiť kláštor na hore Hiei a stať sa radovým mníchom medzi Kúkaiovými nasledovníkmi, a tak mu nikdy nebolo dopriate zdokonaľiť sa v ezoterickej praxi. Pre Saičóa bolo ezoterické učenie jedným z viacerých prvkov učenia, pre Kúkaia bolo najvyšším učeníom buddhizmu a spĺňalo všetky kritériá samostatnej školy, ktorá dostala pomenovanie Šingon.

Aristokratický buddhizmus

Rovnako ako je buddhizmus obdobia Nara opisovaný ako štátny buddhizmus, tak aj buddhizmus nasledujúceho obdobia Heian, ktoré trvalo až do roku 1185, dostal svoje špecifické označenie, a tým je aristokratický bud-

dhizmus. O tento prívlastok sa zaslúžili najmä pôsobivé ezoterické praktiky školy Šingon, ktoré medzi kjótskou šľachtou zaznamenali nebývalý ohlas. Narské mníšstvo, majúc v počiatočnom období japonského buddhizmu svoje starosti s chápaním a udomáčňovaním buddhistického učenia na japonskej pôde, sa príliš nezaoberalo spirituálnymi potrebami miestneho obyvateľstva. Náboženská prax v období Nara bola tiež značne obmedzená, nakoľko v tomto prvotnom štádiu prijímania buddhizmu v Japonsku bolo pre mníšstvo podstatnejšie formálne preberanie učenia *per se*, a toto bolo dokonca nadradené nad napĺňanie obsahu buddhizmu prostredníctvom vykonávania rituálov a ceremónií. Inými slovami môžeme povedať, že náboženský život sa v období Nara odohrával za stenami buddhistických kláštorov, obmedzený na ceremónie vykonávané pre cisára ako najvyššieho patróna a ochrancu buddhizmu, ktorý sa zaslúžil o prijatie Buddhovho učenia v krajine. Naopak buddhizmus obdobia Heian bol magickým, rituálnym, honosným a fascinujúcim. Pre narské mníšstvo bol nebezpečným svojou inakosťou a magickosťou, pre aristokraciu ako sponzora dvorských ceremónií bol práve preto príťažlivý. Rituály ezoterického buddhizmu sľubovali okamžitú pomoc pri materiálnych či prírodných pohromách a úľavu pri chorobách a výčinoch počasia. Ich tajomnosť bola zárukou efektivity, ich nezrozumiteľnosť zase prísľubom hlbokého spirituálneho základu. Kjótska aristokracia sa stala nadšeným podporovateľom ezoterických rituálov, ktorých vykonávanie nebolo už len luxusom cisárskeho rodu.

Predstavitelia dvorskej šľachty sa začali oddávať novej praxi konania púti do odľahlých hôr v okolí hlavného mesta za účelom návštevy vzdialeného chrámu a podstúpenia očistného rituálu. Tak ako narské mníšstvo rôznych škôl a smerov buddhizmu prebývalo spoločne pod jednou strechou, a teda ho môžeme nazvať mestským buddhizmom, tak si školy Tendai a Šingon za svoje hlavné sídelné chrámy a kláštorne centrá vybrali práve samotú hôr ďaleko od ruchu hlavného mesta a ťažisko buddhizmu sa v tomto období presúva do horských oblastí. Ezoterický buddhizmus si postupne získava popularitu medzi obyčajným obyvateľstvom, ktorému rovnako ako kjótskej aristokracii učarovali tajomné praktiky a pôsobivé magické rituály. Na druhej strane škole Tendai sa vďaka blízkosti kláštorného komplexu Enrjakudži k hlavnému mestu podarilo dosiahnuť významného prepojenia s cisárskym rodom a postupom času predčila školu Šingon

vo veci vplyvu na mocenské kruhy v krajine. V nasledujúcom období Kamakura bol práve kláštor Enrjakudži zdrojom, z ktorého vychádzali impulzy k obrodzovacím krokom v ďalšom vývoji buddhizmu v Japonsku.

Buddhizmus obdobia Kamakura

Buddhizmus obdobia Kamakura (鎌倉仏教, 1185-1333) odvodzuje svoj názov už tradične od nového centra politickej moci v krajine, ktorým sa stalo mesto Kamakura. Mesto Kamakura, nachádzajúce sa v oblasti dnešného Tokia v úrodnej nížine Kantó v západnej časti najväčšieho japonského ostrova Honšú, si za svoje sídelné mesto vybrali šóguni z rodu Minamoto (源家), vojenski vládcovia. Presun politickej a správnej moci z rúk cisárskeho rodu a s ním spriaznenej dvorskej šľachty (*kuge* 公家) do rúk vojenskej šľachty (*buke* 武家) bol dôsledkom destabilizácie krajiny, ktorá vyvrcholila nastolením vojenskej vlády rodu Minamoto na východe krajiny.

Zásadné politické zmeny v krajine výrazne ovplyvnili sociálne rozvrstvenie spoločnosti, resp. umožnili nástup novej spoločenskej vrstvy samurajov a vojenskej šľachty, ktorá sa stala patrónom novovznikajúcich škôl japonského buddhizmu obdobia Kamakura. Tento sa často označuje prívlastkami nový alebo ľudový buddhizmus, keďže sa jedná o reformistické hnutie s cieľom oživiť etablovaný buddhizmus v hlavnom meste Kjóto. Šesť narských škôl spolu so školami Tendai a Šingon, založených v období Heian, dohromady tvorilo tzv. osem škôl etablovaného buddhizmu (*haššū* 八宗).

V storočiach, ktoré uplynuli od polozenia základov posledných zmieňovaných škôl, ktoré sa objavili v dobe Heian, sa školám Tendai a Šingon podarilo získať postavenie dominantných tradícií výrazne ovplyvňujúcich ďalšie smerovanie vývoja buddhistického učenia v Japonsku. Napriek tomu, že kamakurský buddhizmus prináša vznik nových škôl, nepomeniteľnou skutočnosťou ostáva, že každý zo zakladateľov nových náboženských tradícií vychádzal z prostredia chrámov etablovaných v hlavnom meste, a teda podstúpil dlhoročný tréning v niektorom z jeho kláštorov. Reformátori buddhistického učenia obdobia Kamakura, zakladatelia nových smerov buddhizmu, sa obracali k obyčajným ľuďom a roľ-

níckemu obyvateľstvu, ktoré sa v čase politických rozvrátov a v nimi súvisajúcich hospodárskych a spoločenských chaosov utiekalo k nadpozemskému ideálom. Staré školy narského a heianského buddhizmu slúžili dvorskej aristokracii, naďalej vykonávajúc zložité ezoterické obrady a náročné magické inkantácie s cieľom udržania prosperity šľachty v tomto aj onom svete. Naopak nové školy sa obracali k roľníkom, vojakom a spodine, hlásajúc Buddhovo učenie o všeobecnej spáse pre všetky živé bytosti bez rozdielu pôvodu, vzdelania a pohlavia.

Na smerovanie japonského buddhizmu v období Kamakura mala zásadný vplyv teória o troch obdobiach šírenia Buddhovho učenia (po japonsky nazývaná *šózomacu* 正像末). Podľa tejto teórie, formulovanej v abidharmovom texte, sa doba šírenia Buddhovho učenia po jeho smrti delí na tri periódy. Prvou z nich je obdobie pravej dharmy (*šóbó* 正法), trvajúce tisíc rokov po smrti Šákjamunih, v ktorom sú všetky živé bytosti schopné načúvať buddhistickému učeniu (*kjó* 教), nasledovať jeho prax (*gjó* 行) a dosiahnuť prebudenie (*šó* 證). V druhom období, nazvanom obdobím napodobovanej dharmy (*zóbó* 像法), trvajúcej ďalších tisíc rokov, sú ľuďom prezentované už iba prvé dve zložky Buddhovej nauky, teda samotné učenie Buddhu a jeho praktické zásady, praktizujúci však už nie sú schopní dosiahnuť prebudenie. V treťom, poslednom období po smrti Buddhu, ktoré sa nazýva obdobím konečnej dharmy (*mappó* 末法), a trvá desať tisíc rokov, ostáva na svete už len Buddhovo učenie, ktoré však budú ľudia schopní pochopiť len v jeho zjednodušenej forme. Táto pesimistická periodizácia vývoja Buddhovho učenia po jeho smrti bola v Japonsku známa už v období Nara, na začiatku obdobia Kamakura sa však stala prevládajúcim názorom. V tomto čase, chápané ako obdobie konečnej dharmy, si viera našla v Japonsku svoje opodstatnenie podľa všeobecne rozšíreného názoru, že rok 1052 je prvým rokom finálneho obdobia pôsobenia Buddhovej dharmy vo svete. Symbolicky jubilejný rok 1052, v ktorom uplynulo 500 rokov od založenia kláštora Tódaidži, utvrdzoval Japoncov v tom, že naozaj vstúpili do posledného obdobia konečnej dharmy.

Ľudia verili, že obdobie konečnej dharmy so sebou prinesie „vojny, epidémie a hladomory, že mnísi budú svoje rúcha používať iba ako prestrojenie, v skutočnosti však poháňaní žiadostivosťou a túžbou po bohatstve sa zmenia na spoločenských príživníkov, a dharmu bude nesprávne vykladaná.

... V roku 1052 skutočne vyhorel chrám Hase v Kjóte, k moci sa dostalo znechutené samurajstvo a bojovní mnísi (*sóhei* 僧兵), ktorých si najímali viaceré kláštory, plienili a rozsievali násilie. V posvätných štvrtiach mesta Heian sa bojovalo, ľudské a zvieracie telá ležali bok po boku, kojenci lačne viseli na svojich mŕtvych alebo vyhladnutých matkách, zatiaľ čo zlodeji voľne lúpili zem. V meste sa rozhostil chaos – mysle ľudí opantala chamtivosť, nenávisť a sebaklam. Proroctvo obdobia konečnej dharmy sa zrazu stalo skutočným v celej svojej nahej pravde. Muži a ženy všetkých tried prahli po slovách vykúpenia. Chudobní potulní mnísi spievajúci na svojich cestách úryvky z buddhistických sútier priťahovali týchto ľudí viac než mnísi v bohatých rúchach zatvorení medzi stenami honosných kláštorov, viac než tí, ktorí sa venovali prísnemu dodržiavaniu pravidiel vinaja a meditačnej praxi so sebeckou vyhladkou vlastného prebudenia.“ (Morrell, 1987: xi).

Nielen bežný roľník, ale aj mnísi patriaci k etablovaným kláštorom v hlavnom meste boli nespokojní so smerovaním buddhizmu v oficiálnych kláštoroch. V skutočnosti všetky hlavné osobnosti nového buddhizmu obdobia Kamakura vychádzali z tradičných buddhistických škôl, a to najmä z tradície kláštora Enrjakudži na hore Hiei. Napriek tomu, že sa od Enrjakudži dištancovali, pravdou ostáva, že vychádzali z učenia školy Tendai, najmä z jeho eklektického ponímania a prístupu k buddhistickému učeniu. Každá zo škôl nového kamakurského buddhizmu si z učenia školy Tendai vybrala jeden spôsob, jednu metódu, ktorá bola pre jej učenie a prax zásadná. Aj týmto krokom vychádzali kamakurskí reformátori z učenia svojej pôvodnej školy Tendai. Aj štyri piliere jej učenia tvorili eklektický výber z tradície Tiantai, obohatený dôrazom na dodržiavanie kláštornej disciplíny podľa predpisov vinaja, v kombinácii s pravidelnou meditačnou a ceremoniálnou praxou. V tomto zmysle bolo učenie nových škôl obdobia Kamakura plynule nadväzujúcim na tradíciu etablovaného buddhizmu v hlavnom meste.

Ďalším spoločným menovateľom nových škôl kamakurského buddhizmu bol ich dôraz na jednoduchosť praxe. Každá zo škôl ľudového buddhizmu obdobia Kamakura si vybrala a za ťažisko svojho učenia zvolila jednu praktickú metódu, ktorej vykonávanie smerovalo k vyslobodeniu. Metódy školy Tendai boli komplexné, a časovo náročné praktiky zameriavajúce sa na kultiváciu vŕhľadu a rozjímania, ezoterické učenie Šingon zase vyža-

dovalo zasvätenie do tajov troch mystérií pod vedením skúseného majstra. V oboch prípadoch sa tak jednalo o prístupy, ktoré vyžadovali dlhoročný tréning pozostávajúci z niekoľkých stupňov, ktorý bolo potrebné absolvovať v ústraní odľahlého kláštora. Takáto buddhistická prax bola však vecou minulosti a mohla priniesť prebudenie len v minulých obdobiach dharmy. V období konečnej dharmy však vyvstávala nutnosť zjednodušenia Budhovho učenia, ako aj jeho praxe.

Kult buddhu Amidu

Súčasťou kláštorného tréningu na hore Hiei bola meditácia nazývaná *džógjō zanmai* (常行三昧), ktorá rozvíjala sústredenie prostredníctvom kontinuálneho obradu. Objektom sústredenia bol v tomto prípade buddha Amitábha, buddha Nekonečného svetla (po japonsky *Amida njojai* 阿彌陀如来), obraz ktorého mal mních počas nepretržitej deväťdesiatdennej praxe obchádzať. Koncentrácia samádhi (japonsky *zanmai* 三昧) bola spojená s odriekavaním Amidovho mena a vizualizáciou jeho podoby. Meditácia na buddhu Amidu bola jedným zo štyroch samádhi praktizovaných v rámci študijného kurikula školy Tendai, ako ju po svojom návrate z Číny zaviedol tretí predstavený kláštora Enrjakudži Ennin (圓仁, 794-864). Priaznivcom uctievania buddhu Amidu bol aj predstavený Rjógen 良源, 912-985), ktorého žiak Genšin (源信, 942-1017) sa stal najväšnejším propagátorom raného amidizmu v Japonsku. Z hlavného komplexu kláštora Enrjakudži sa sťahol do oblasti Jokawa (横川), aby sa mohol v samote venovať rozjímaniu nad Amidovým menom v snahe dosiahnuť znovuzrodenie v Amidovej Čistej zemi (po japonsky *džódo* 浄土), v raji Sukhávatí (po japonsky *gokuraku* 極楽), Zemi blaženosti.²³³

Postava buddhu Amidu je v Ázii natoľko rozšírená, že on alebo jeho raj Sukhávatí je spomínaný približne v každom treťom texte mahájánového kánonu (Weinstein 1999: 507). Amida je považovaný za spasiteľa, ktorý prostredníctvom svojich vlastných nekonečných zásluh bol schopný vy-

²³³ Pre opis Čistej zeme, viď Lopez 2003: 78.

tvoriť raj Sukhávatí alebo v Čistej zemi. Zaviazal sa, že v raji Sukhávatí poskytne útočisko všetkým ľuďom, ktorí akýmkoľvek spôsobom preukážu svoju vieru v buddhu Amidu. Ešte ako smrteľník v jednom zo svojich predošlých životov zložil 48 sľubov, z ktorých práve osemnásť sľubov nadobudol mimoriadny význam pre ďalšie šírenie Amidovho kultu. Amida sa v tomto sľube zaväzuje priviesť všetkých, ktorí budú vzývať jeho meno, k znovuzrodeniu vo svojej Čistej zemi. Prednesením tohto sľubu Amida neprejavil zaujatosť voči nikomu, narodenie v jeho Čistej zemi bolo prístupné pre každého bez rozdielu pohlavia, pôvodu alebo spoločenského postavenia, kto bude s vierou vyslovovať jeho meno. Svoj sľub zámerne formuloval tak, aby nim bolo podmienené jeho vlastné vyslobodenie z kruhu sanšary a následné dosiahnutie buddhovstva.

Japonský mních Genšin pri postulovaní svojich myšlienok vychádzal z troch sútier, ktoré boli značne populárne v Číne, odkiaľ sa ešte v období Nara dostali do Japonska. Avšak až na konci doby Heian sa, pod vplyvom rozšírenia myšlienky o finálnom období dharmy, ich obsah spopularizoval natoľko, že oslovil širšie vrstvy obyvateľstva. K spomínaným sútrám patrí *Veľká sútra buddhu Nekonečného svetla* (*Veľká Sukhávatíjüha sútra*, po japonsky *Daimurjódžukjó* 大無量寿経), a k nej radená *Sútra buddhu Amidu* (*Malá Sukhávatíjüha sútra*, po japonsky *Amidakjó* 阿彌陀経). Treťou textom je *Sútra o rozjímaní o buddhovi Amidovi* (po japonsky *Kanmurjódžukjó* 観無量寿経).²³⁴ V týchto troch sútrách sú formulované myšlienky o možnosti opätovného zrodenia v Amidovom raji, ktoré je možné na základe Amidovho vlastného sľubu. Vychádzajúc zo všeobecného povedomia o období úpadku dharmy, v ktorom nebude možné dosiahnuť prebudenie, ľudia v Amidovom sľube videli aspoň možnosť zrodiť sa v Čistej zemi po buddhovom boku. Amida tak stelesňoval spasiteľa, záchrancu a učiteľa, nápomocného pri ďalšej praxi znovuzrodených bytostí, ktoré by takouto formou usilovali o finálne vyslobodenie.

²³⁴ Pre lepšiu orientáciu v cudzích pojmoch pripomeňme, že buddha Amida je buddhom Nekonečného svetla. Sútry nekonečného svetla sú teda súčasne Sútrami buddhu Nekonečného svetla, inými slovami Sútrami buddhu Amidu.

Dosiahnutie znovuzrodenia v Amidovej Čistej zemi bolo centrálnou myšlienkou Genšinoého veľdiela *Podstata znovuzrodenia v Čistej zemi* (*Ódžjóšú* 往生要集. Spis z roku 985 je zbierkou vybraných pasáží z rôznych buddhistických textov spomínajúcich Čistú zem buddhu Amidu, vyzdvihujúce vizualizáciu Amidovho raja a invocáciu jeho mena ako kľúčovú prax pre narodenie sa v Čistej zemi. Zároveň sa jedná o prvé významné teoretické dielo zaoberajúce sa vierou v silu buddhu Amidu a znovuzrodením v Čistej zemi, ktoré bolo spísané v Japonsku. Moment smrti má podľa všeobecného názoru zvláštny význam pre budúce zrodenie, smrti bola v tomto diele venovaná mimoriadna pozornosť. V *Podstate znovuzrodenia v Čistej zemi* je plasticky opísaný najmä rituál predvádzaný v dobe smrti, ktorý má umierajúcejmu zaistiť koncentráciu mysle na buddhu Amidu, a prostredníctvom vzývania jeho mena mu v nasledujúcom živote priniesť znovuzrodenie v Čistej zemi.

Učenie o viere v buddhu Amidu sa rýchlo rozšírilo medzi kjótsku aristokraciu, ako aj medzi obyčajný ľud. Jednoduchosť a prístupnosť znovuzrodenia v rajskom svete Zemi blaženosti priťahovala ľudí všetkých spoločenských vrstiev. Amidizmu boli mimoriadne naklonení najmä príslušníci politicky dominantného rodu Fudžiwara (藤原), ktorí svoje rodinné sídlo v oblasti Udži južne od Kjóta premenili na buddhistický chrám Bjódóin 平等院 s hlavnou sálou zasvätenou buddhovi Amidovi. Záhrada, rozprestierajúca sa okolo chrámu, mala pripomínať Amidov raj Čistej zeme. Podobne ako medzi aristokraciou si amidizmus získal popularitu aj medzi bežným mestským obyvateľstvom a putovnými mníchmi *hidžiri*. *Hidžiri* rozširovali vieru v buddhu Amidu po svojich potulkách po krajine, spievajúc modlitbu k buddhovi Amidovi, tzv. *nenbucu* (念仏). *Nenbucu* znamená kontemplácia o buddhovi, vyslovovanie jeho mena, a bola to formulka „*namu amida bucu*“ (南無阿弥陀仏) vzývajúca a oslavujúca buddhu Amidu.

Výlučnosť *nenbucu*

Na Genšinoeve myšlienky nadviazal mních Hónen (法然, 1133-1212), zakladateľ školy Čistej zeme (*Džódošú* 浄土宗). Rovnako ako Genšin vychádzal z tradície školy Tendai, Hónen však opustil hlavný kláštor Enryakudži, nakoľko tento sa stal miestom pre exhibíciu a vzájomné súťaženie mníchov aristokratického pôvodu, a pre obyčajné mníšstvo prestal byť cen-

trom pre náboženský tréning a prax. Hónen sa stiahol do oblasti Kurodani na hore Hiei, ktorá bola centrom putovných *hidžiri*, praktizujúcich invocáciu *nenbucu* a meditáciu s vizualizáciou Čistej zeme, ako ju obhajoval Genšin. V rovnakom období navštívil Hónen aj narské kláštory škôl Kegon a Sanron za účelom ďalšieho vzdelávania sa, v ktorých sa taktiež stretol s vyznávaním kultu buddhu Amidu. Avšak na rozdiel od vizualizácie Čistej zeme a používania *nenbucu* ako techniky pri meditácii, ako ju propagoval Genšin, narskí mnísi kládli dôraz na spásu prostredníctvom schopností buddhu Amidu, tzv. „inou silou“ (*tariki* 他力). Hľadanie vyslobodenia prostredníctvom spoliehania sa na schopnosti buddhu Amidu, ako ho chápali v Nare, vychádzala z jeho transcendentných možností záchrany citiacich bytostí z prerodzovania v kolobehu sansáry. V kontraste k „inej sile“ (*tariki*), stál koncept tzv. „vlastnej sily“ (*džiriki* 自力), podľa ktorého bolo vyslobodenie možné na základe vlastných schopností praktizujúceho.

Neprestajne sa venujúc štúdiu buddhistických textov, Hónen smeroval všetku svoju snahu k hľadaniu metódy, ktorá by zaručovala vyslobodenie z kolobehu životov. Až v pokročilom veku šesťdesiatich piatich rokov sa mu podarilo prísť na spôsob, ktorý bezpodmienečne vedie k vyslobodeniu. Ako to formuloval v svojom *Pojednaní o výbere nenbucu prvotného slubu* (*Senčaku hongan nenbucu šú* 選擇本願念仏集) – skrátenom nazývanom *Senčakušú* (選擇集) – spísanom v roku 1198, odpoveďou bolo samotné *nenbucu*. Hónen opustil všetky ostatné praktiky, vrátane vizualizácie a meditácie na buddhu Amidu, a propagoval výlučnosť invocácie *nenbucu*, zdôrazňujúc nadradenosť vyslovovania buddhovho mena nad všetky ďalšie praktiky. Výlučnosť invocácie *nenbucu* sa nazýva *sendžu nenbucu* (専修念仏), a podľa Hónena sa jednalo o otázku výberu: ako predostrel v *Senčakušú*, výlučnosť praxe *nenbucu* znamenala odvrátenie sa od všetkých ostatných spôsobov praxe a utiekanie sa výhradne k invocácii buddhovho mena. Inými slovami žiadna iná technika alebo praktika okrem *nenbucu* nezaručovala znovuzrodenie v Amidovej Čistej zemi. Takýto rozhodný a selektívny prístup, aký zvolil Hónen pri presadzovaní *sendžu nenbucu* ako výlučnej praktiky, bol v rozpore s eklektickým učením školy Tendai. Tendai bola tradične škola kombinujúca rôzne prístupy k buddhistickej praxi a kláštornému tréningu. Hónen sa však odvrátil od jej eklekticismu a predkladal bez-

podmienečnú nutnosť výberu, rozhodnutia medzi inými praktikami a výlučným praktikovaním *nenbucu*.

Vymanenie sa z kolobehu životov bolo možné dvoma spôsobmi, z ktorých jeden nasledoval cestu zbožného (*šódó* 聖道), a druhý ponúkal znovuzrodenie v Čistej zemi. Cesta zbožného, postavená na zvrchovaných základoch filozofických princípoch zahŕňala všetky smery buddhizmu, vrátane hínajány a mahájány. Táto cesta zároveň vyžadovala absolvovanie náročného kláštorného tréningu a podriadenie sa prísnej mníšskej disciplíne. Cesta zbožného bola cestou pre tých, ktorí sa spoliehali na svoje vlastné schopnosti, a teda ako spôsob nasledovania Buddhovho príkladu uprednostnili „vlastnú silu“ (*džiriki*). V období konečnej dharmy sa však cesta zbožného považovala len za ťažko dosiahnuteľnú, a v kontraste k nej Hónen predostrel cestu Čistej zeme, ktorá bola naopak definovaná ako jednoduchý spôsob nasledovania Buddhovej cesty spoliehaním sa na „inú silu“ (*tarikí*), na silu sľubu buddhu Amidu, v ktorom sa zaviazal k znovuzrodeniu všetkých živých bytostí v raji Čistej zeme. Hónen nespochybňoval praktiky ostatných škôl, považoval ich však len za doplnkové metódy na ceste k oslobodeniu, výlučne však zdôrazňoval účinnosť *nenbucu*, invocácie mena buddhu Amidu.

Nenbucu bolo, v podaní Hónena, výlučnou praktikou, ktorá bola zároveň najjednoduchšia a najefektívnejšia cesta k znovuzrodeniu v Amidovej Čistej zemi. Súčasne, v období úpadku dharmy sa jednalo o najzákladnejšiu prax, ktorá po prvýkrát v histórii japonského buddhizmu otvárala cestu pre všetkých ľudí, bez potreby zvláštneho kláštorného tréningu alebo nutnosti patriť k niektorej z buddhistických škôl. Hónen však nemal v úmysle založiť ďalšiu, novú školu na pôde japonského buddhizmu. On sám žil po celý život ako obyčajný buddhistický mních, dodržiavajúci kláštorné pravidlá a mníšske nariadenia. Bližšie formulovanie princípov výlučného *nenbucu*, ako ho zaviedol Hónen, a obhajovanie tejto pozície pred školami etablovanými v Nare a Kjóte, ktorého sa ujali Hónenovi žiaci a nástupcovia, malo časom za následok založenie nového smeru v rámci škôl japonského buddhizmu, školy Čistej zeme (*Džódošú* 浄土宗).

Absolútna dôvera v buddhu Amidu

Mních Šinran (親鸞, 1173-1262) je ďalším v rade kamakurských reformátorov, ktorého náboženský tréning sa začal v kláštore Enryakudži na hore

Hiei. Pod vplyvom udalostí doby bol vystavený neustále sa rozrastajúcemu kultu buddhu Amidu, a to dokonca v bezprostrednej skúsenosti, keď slúžil ako mních v Hale večného *nenbucu* (*Džógjó zanmaidó* 常行三昧堂), ktorá bola založená v rámci kláštorného komplexu na hore Hiei. Sklamáný z podoby buddhizmu na hore Hiei, ale tiež nespokojný s tým, že nenaplňal cieľ učenia školy Tendai odchádza najprv do Kjóta, aby sa neskôr pripojil k spoločenstvu Hónenových žiakov. Hnutie Čistej zeme však bolo v roku 1207 potlačené vládnuou mocou, Šinran následne opúšťa Kjóta a natrvalo sa usádza v provincii Hitači (常陸国), dnešnej prefektúre Ibaraki severne od Tokia. Vyhostením z Kjóta sa Šinran ocitá mimo ustanoveného buddhistického kléru, a od tej doby sám seba neoznačuje ani za mnícha, ani za laika (Dobbins, 1990: 571). Akoby na podporu tohto tvrdenia sa Šinran oženil a mal šesť detí. Uzatvorením manželstva jednak porušil mníšsky celibátny sľub, a tým sa definitívne vzdialil buddhistickej sanghe. Na druhej strane sa tak priblížil obyčajným ľuďom a roľníkom vo vidieckej oblasti na severe nížiny Kantó, kde ostal žiť po väčšinu svojho ďalšieho života. Práve medzi roľníckym obyvateľstvom Šinran pokračoval v rozširovaní učenia Čistej zeme, avšak s miernymi úpravami Hónenových myšlienok, aby toto zároveň priblížil vnímaniu obyčajných ľudí.

Šinran prezentoval svoje učenie v nenáročnej forme napriek tomu, že sám bol vzdelaný a mal bohaté vedomosti o buddhistickej náuke. Jeho spôsob vykladania učenia Čistej zeme roľníckemu obyvateľstvu vo forme chválospevov (*wasan* 和讃), napísaných v jednoduchej japončine, však prezradzoval Šinranov talent narábať s jazykom a používať ho ako efektívny prostriedok rozširovania učenia. Tieto chválospevy, ktoré obsahovali zhrnutie základných buddhistických myšlienok, ale tiež udalosti zo života buddhu Amidu a výňatky z amidistických sútier, približovali učenie Čistej zeme vidieckemu obyvateľstvu, ktoré Šinrana obklopovalo. Šinranovo prostredie malo aj značný vplyv na jeho reformuláciu pôvodných Hónenových myšlienok do takej miery, že novým výkladom učenia o možnosti znovuzrodenia v Čistej zemi buddhu Amidu Šinran neúmyselne položil základy ďalšej zo škôl japonského buddhizmu, Pravej školy Čistej zeme (*Džódo šinšú* 浄土真宗).

Využívajúc Hónenov koncept o živote v tomto svete a znovuzrodení v Čistej zemi, Šinran prišiel k záveru, že človek je pozhnaný už počas tohto života, pretože jednoduchým vzývaním buddhovho mena je možné zais-

tit' si dosiahnutie prebudenia v nasledujúcom živote. Inými slovami, už v momente narodenia má každý človek istotu znovuzrodenia v Amidovej Čistej zemi prostredníctvom vzývania jeho mena. Šinran následne posunul rolu Amidu v tomto spásonosnom procese, keď tvrdil, že ktokoľvek preukáže svoju vieru v buddhu Amidu vyslovením čo len jedného *nenbucu*, si môže byť istý jeho pomocou a spásou. Každé ďalšie vyslovené *nenbucu* teda nie je opakovaním snahy o zabezpečenie znovuzrodenia, ale prejavom vďačnosti za spásu, ktorá je už zaistená.

Žijúc medzi skutočne jednoduchým obyvateľstvom, Šinran na základe svojich skúseností kategoricky odmietal možnosť zachrániť sa prostredníctvom svojich „vlastnej sily“. Miesto toho prišiel k záveru, že viera v buddhu Amidu a dôvera v jeho schopnosti nie je podmienená ľudskou snahou. Viera je, v Šinranovom podaní, absolútna dôvera v záchranu prostredníctvom inej sily buddhu Amidu. Takýmto spôsobom Šinran k trom princípom buddhistického učenia (*kjógjóšó* 教行證),²³⁵ ktorými sú učenie, prax a prebudenie, pridal ešte štvrtý rozmer, a tým bola viera (*šin* 信). *Kjógjóšinšó* (教行信證), skrátenejší názov jeho diela z roku 1224, v skutočnosti zahŕňa tieto štyri princípy: učenia, praxe, viery a prebudenia. Šinran ich v tomto diele predostiera a, na základe argumentácie podloženej učeními textami, ďalej podporuje svoje myšlienky o úplnom odovzdaní sa v spásonosnú moc buddhu Amidu. Teória o období konečnej dharmy ešte viac podporila Šinranov koncept absolútnej odovzdaní sa do moci buddhu Amidu. Na jej základe, definujúcej svoju dobu ako obdobie úpadku dharmy, ktoré eliminuje možnosti vyslobodenia pre bežné obyvateľstvo, Šinran tvrdil, že ľudská spása je bezvýhradne v kompetencii, v moci buddhu Amidu a ani v najmenšom nezáleží na akýchkoľvek krokoch jednotlivca. Tento koncept absolútnej inej moci, úplného odovzdaní sa do „inej moci“ buddhu Amidu, bol ústrednou myšlienkou Šinranovho učenia, ktorým sa odlišoval od svojho učiteľa Hónena.

Odklonom od pôvodného učenia Čistej zeme hlásané Genšinom a Hónenom bolo tiež Šinranovo ponímanie buddhu Amidu, buddhu Nekoneč-

²³⁵ Viď odstavec o finálnom období vysvetľovania buddhistickej dharmy mappó.

ného svetla. Šinran pozdvihol Amidu na úroveň Večného buddhu, ktorý svojím bezhraničným neobmedzeným jasom prerazí nevedomosť a temnotu spirituálnej nevzdelanosti. Pričinením buddhu Amidu sa jeho vyznávač ocitá po svojej smrti v raji Čistej zeme, bok po boku s bódhisattvami a osvietenými bytosťami. Tento stav je nenávratný a pevný, rovnako ako aj dosiahnutie nirvány po smrti. Tým, že človek sa po smrti ocitá zajedno s bódhisattvami, otvára sa pre neho možnosť vrátiť sa po svojej smrti medzi ľudí a pracovať spoločne s prebudenými bytosťami na vykúpení ostatných ľudských bytostí. Táto koncepcia, ktorá kladie ľudí po smrti na jednu úroveň s bódhisattvami, opätovne zdôrazňuje Šinranovu ideu absolútnej odovzdanosti sa do rúk a schopností buddhu Amidu. Ako tento koncept zhŕňa Alfred Bloom, „... pre Šinrana je náboženský život výrazom vďačnosti za buddhov súcit a istotu nášho konečného osvietenia cez vieru v buddhov sľub. Konkrétnym prejavom tejto vďačnosti je opakovanie buddhovho mena, *nenbucu*.“ (Bloom, 1972: 233). Šinranov pojem absolútnej spásy prostredníctvom viery v buddhu Amidu dával nádej aj zlým, sebeckým a morálne nečistým ľuďom, keď tvrdil, že všetci ľudia akýchkoľvek myšlienok a činov, nech sú akokoľvek zlí, sú imanentne zahrnutí v Amidovom súcitnom sľube a preto majú nádej aj v tomto živote, vďaka ktorej môžu žiť. Za vyslobodením aj pre zlých ľudí stojí viera, ktorá sa preukazuje vzývaním jediného *nenbucu*.

Presvedčenie, že viera a absolútne spoliehanie sa na moc buddhu Amidu vedie k prebudeniu v ďalšom živote, reprezentovalo jadro Šinranovho učenia, pravdivé odovzdanie sa do „inej moci“, ktoré vedie k oslobodeniu. Práve jeho viera v inú silu posunula jadro japonskej religiozity z formy náboženskej praxe smerom k zdôrazneniu jej náplne, charakteru a ducha, smerom k myšlienke a k podnetu, ktoré viedli k uchýleniu sa k náboženskej praxi. Vyjadrujúc skutočné učenie Čistej zeme sa aj Šinranovi pokračovatelia označovali ako Pravá škola Čistej zeme.

Návrat k Lotosovej sútre

Tak ako všetci predchádzajúci oživovatelia buddhizmu v Japonsku pochádzali z radov mníšstva školy Tendai, rovnako aj mních Ničiren (日蓮, 1222-1282) bol vysvätený v duchu tejto tradície. V jeho prípade však hovoríme nielen o tom, že bol reformátorom presadzujúcim návrat k tradičným hod-

notám vyznávaných školou Tendai, Ničirena by sme mohli označiť za revolucionára. Aktívne vystupoval nielen proti šógunátnej vláde v Kamakure, ale aj proti cisárovi. Jeho ostrá kritika neobišla ani Hónena a Šinrana, ba nešetril ani zenové školy. Povýšil *Lotosovú sútru* nad všetky ostatné budhistické texty, ktoré tak preň strácali na dôležitosti.

Ničiren pochádzal z východného Japonska a v tejto oblasti aj počas celého svojho života pôsobil, okrem krátkeho obdobia, kedy si prehlboval svoje vzdelanie v centrálnej oblasti hlavného mesta. Náboženského tréningu sa mu dostalo v chráme pridruženom k tradícii Tendai, ktorá vyzdvihovala jedinečnosť *Lotosovej sútry* a zanechala v Ničirenovi hlboký dojem. Postupom času rástla jeho viera v *Lotosovú sútru*, avšak praktiky amidizmu a vzývanie buddhovho mena mu ostávali cudzie. Naopak tradícia ezoterického buddhizmu, jedna zo zložiek učenia školy Tendai, a jeho mystická meditácia silne ovplyvnili Ničirena, ktorý na základe tejto ranej skúsenosti potom prikladal význam svojim mnohým snom a víziám. Azda aj pod vplyvom svojich vízií sa domnieval, že to bol on sám, komu buddha Prabhútaratna, večný buddha spomínaný v *Lotosovej sútre*, odovzdal svoje učenie.²³⁶ Ničiren taktiež v priebehu svojho života uveril, že je inkarnáciou bódhisattvu Najvyššej praxe (po japonsky nazývaného *Džógjó* 上行). Bódhisattva Najvyššej praxe, je jedným zo štyroch bódhisattvov spomínaných v *Lotosovej sútre*, ktorých úlohou je rozširovať jej učenie. Ničiren vzťahol proctvo na seba, identifikoval sa s týmto bódhisattvom a sám seba považoval za propagátora *Lotosovej sútry* v Japonsku. Považoval sa za jediného, kto spĺňa úlohu prebudenej bytosti, ktorá bude v Krajine vychádzajúceho slnka rozširovať učenie tejto sútry. Na základe dôležitosti, ktorú prikladal tomuto textu, si Ničiren zmenil svoje pôvodné meno do podoby, v akej ho poznáme dnes. Prvá časť, *niči* 日 označuje slnko, a symbolizuje svetlo, ktoré rozžiaruje temnotu a nevedomosť živých bytostí. Znak, *ren* 蓮, znamená lotos, v tomto prípade ide samozrejme o jednoznačný odkaz na *Lotosovú sútru*. Tiež sa však vzťahuje na rolu bódhisattvu, ktorý povstane nepoškve-

²³⁶ Prabhútaratna je večný buddha vzdialenej minulosti, ktorý sa objavil vo chvíli, keď sa Buddha Šákjamuni chystal rečniť o *Lotosovej sútre*, aby si vypočul jeho slová. Tradícia hovorí, že Šákjamuni sa posadil k jeho nohám a začal svoje kázanie.

ný preludom tohto sveta, aby mohol ďalším bytostiam pomáhať na ich ceste k vyslobodeniu, rovnako ako lotosový kvet vyrastá z bahna, ale rozvíja sa na hladine do svojej najčistejšej podoby. Ničirenovo meno symbolizovalo jeho rozhodnutie rozširovať učenie *Lotosovej sútry* rovnako ako bódhisattva Najvyššej praxe.

Už v ranom období svojho štúdia Ničiren pochopil, že sa nepotrebuje spoliehať na majstra alebo učiteľa, pretože pravda už bola vyložená v sútrach. Spomedzi týchto vyzdvihoval *Lotosovú sútru*, v úvode ktorej Buddha Šákjamuni prehlásil, že doteraz vysvetľoval dharmu podľa rôznych schopností a potrieb svojich poslucháčov, v *Lotosovej sútre* však vysvetľuje celé svoje učenie a odhaľuje jeho pravdu. Všetky ostatné sútry a komentáre boli iba predbežnými textami, ktoré mali slúžiť pre ľudí s nižšími schopnosťami. V *Lotosovej sútre* sú však predložené slová Buddhu, ku ktorým sa Ničiren obracal s najvyššou vierou. Vychádzajúc z viery v tento text, Ničiren obhajoval názor, že prebudenie je možné pre všetkých, ktorí objavia svoju skutočnú podstatu, svoju pravú prirodzenosť, obsahujúcu jadro buddhovstva. Uvedomenie si svojej pravej prirodzenosti je cestou k prebudeniu. Inými slovami stačí, ak si človek uvedomí svoj potenciál, a cesta k vyslobodeniu bude preňho otvorená. Zdôrazňovaním vlastných schopností a poukazovaním na osobné sily vrodené každej živej bytosti sa Ničirenova tradícia zaraďuje k tým, ktoré sa na ceste za prebudением spoliehajú na „vlastnú silu“. Inými slovami je *Lotosová sútra* prostriedkom, ktorý ma priviesť praktikujúceho k uvedomeniu si svojho vlastného potenciálu, svojej pravej podstaty, ktorá ho privedie k buddhovstvu. Ničiren zároveň tvrdil, že celý národ by mal začať uctievať *Lotosovú sútru*, aby touto cestou pochopil svoju skrytú podstatu, a celý prítomný svet, v ktorom žijeme, bude premenený na raj prebudenej bytostí. Celý národ by teda mohol nastúpiť na ceste k buddhovstvu, keby uveril v jedinečnosť *Lotosovej sútry*. Napriek tomuto univerzálnemu spasiteľskému prístupu, ktorý Ničiren predkladal, však zároveň hanobil učenie a prístupy ostatných škôl kamakurského buddhizmu. Čistý raj prirovnával k peklu, nasledovateľov zenových škôl k diablom a ezoterický buddhizmus školy Šingon označoval na národnú potupu. Naopak *Lotosová sútra* odhaľovala osud sveta a Ničiren bol tým, ktorý vykonával udalosti v nej spomínané. Na základe viery v túto sútru by sa krajina mohla stať rajom, praktiky všetkých ostatných škôl by ale museli byť zavrhnuté.

I keď Ničiren odmietal ezoterický mysticismus školy Šingon, malo na ním propagované učenie o nadradenosti *Lotosovej sútry* určitý vplyv. Ničiren do svojho učenia zakomponoval mantry, mandaly a vieru v možnosť dosiahnutia buddhovstva v tomto tele. Základom pre mantru rovnako ako aj pre mandalu sa malo stať meno Lotosovej sútry. Celý názov *Lotosovej sútry* v japončine znie: „Mjóhó renekkjó“ (妙法蓮華教), a k nemu Ničiren pridal ešte úvodné oslavné zvolanie: „namu“, pochádzajúce zo sanskrtského namah, ktoré znamená sláva, úcta. Formula: „*namu mjóhó renekkjó*“ (南無妙法蓮華教) sa následne stala modlitbou, ktorej opakovanie rovnako ako v prípade *nenbucu* prinášalo okrem zásluh aj sústavné pripomínanie buddhovského potenciálu a možnosti dosiahnutia prebudenia v tomto tele. Táto mantra – formula „*namu mjóhó renekkjó*“ sa nazýva *daimoku* (題目), a Ničiren veril, že celé lotosové učenie je zhrnuté v tejto formule. Opäť, podobne ako to bolo v prípade *nenbucu*, aj podľa Ničirena samotné opakovanie formule viedlo k prebudeniu a uvedomeniu si svojej buddhovskej podstaty. *Daimoku* bol zároveň spôsob uvedomenia si svojej „vlastnej moci“, nakoľko práve jeho prostredníctvom mal praktizujúci dospieť k pochopeniu svojho buddhovského potenciálu. *Daimoku* a sebareflexia boli pre Ničirena cestou k odstráneniu nevedomosti a dosiahnutiu buddhovstva. Aj v prípade mandaly Ničiren použil názov sútry, ktorý bol napísaný v kaligrafickom štýle, po oboch stranách obklopený menami Buddha Šákjamuniho, buddhu Prabhútaratnu, ale tiež ďalších bódhisattvov a prebudených bytostí. Takáto kaligrafická mandala sa nazýva veľká mandala (*daimandara* 大曼荼羅) a v tradícii školy Ničiren sa považuje za hlavný objekt uctievania (*honzon* 本尊 alebo *gohonzon* 御本尊).

Ničiren mal taktiež blízko k viere v pôvodné japonské božstvá *kami*. Videl ich ako zložky prírody, ktoré prenikajú všetkými jej živými aj neživými prvkami. Zvláštny status priradil slnečnej bohyni Amaterasu, božskému predkovi japonského cisárskeho rodu, ktorú videl ako šintó personifikáciu večného buddhu Prabhútaratnu. Táto teória, po japonsky nazývaná *hondži suidžaku* (本地垂迹), podľa ktorej domáce šintó božstvá boli chápané ako miestne podoby buddhov a bódhisattvov, sa v Japonsku objavila veľmi rýchlo po príchode buddhizmu. Šintó božstvá sa považovali za ochrancov buddhistickej dharmy v krajine a niekedy tiež za miestne prejavy buddhov. Inak tomu nebolo ani v prípade Ničirenovho vnímania Amaterasu, ktorá

preňho bola zosobnením večného buddhu. Avšak v dobe konečnej dharmy, ktorý sa v Japonsku prejavoval rozkladom krajiny a všeobecnou dekadenciou Buddhovho učenia, Ničiren tvrdil, že ochranné šintó božstvá opustili Japonsko a uchýlili sa do svojich nebeských príbytkov. V Kamakure, šógunátnom sídelnom meste, vládol chaos, rozmohol sa hladomor, epidémie a sociálne nepokoje, kraj sužovali zemetrasenia, tajfúny a požiare. Ničiren vo svojom spise *Pojednanie o ustanovení správneho učenia pre pokoj v krajine* (Riššó ankokuron 立正安国論) z roku 1260 varoval šógunát, že tieto nešťastia boli vyvolané neprítomnosťou božstiev v Japonsku, ktoré ju opustili kvôli rôznym zblúdeným učeniam rozširovaným po krajine. Ničiren varoval pred ďalším osudom krajiny a predpovedal hrôzostrašné pohromy vrátane napadnutia zeme zo zámoria a vnútorných nepokojov. Jedinou záchranou pred ďalšími nešťastiami bolo podľa Ničirena zastavenie amidistického hnutia a absolútna viera v učenie *Lotosovej sútry*. V tomto spise videl jediný prostriedok záchrany pre japonský národ v čase úpadku dharmy. Ako Buddha Šákjamuni viedol svojich nasledovníkov počas svojho života, tak aj Ničiren sa považoval za toho, kto ukazuje cestu prívŕžencom učenia *Lotosovej sútry* v Japonsku v dobách konečnej dharmy. Za svoje buričské reči bol Ničiren poslaný do vyhnanstva, po prvom mongolskom vpáde na japonské územie v roku 1274 však bol povolaný naspäť. Uchýlil sa v šógunátnom meste Kamakura, kde pokračoval v hlásaní svojho učenia v domoch laikov aj na verejných priestranstvách. Taktiež vykonával vlastné ordinácie, označujúc seba a svojich nasledovníkov za mnichov bez nariazení (*mukai* 無戒). Podľa Ničirena záležalo len na vlastnom presvedčenom odhodlaní, sile viery v *Lotosovú sútru* a ochote rozširovať jej učenie. Navyše, považujúc sa za obhajovateľa *Lotosovej sútry* ako základného textu školy Tendai bol Ničiren presvedčený o tom, že jeho pôsobenie je právoplatným návratom k pôvodnému učeniu tejto školy.

Zen

Zenové učenie sa do Japonska dostalo na prelome 12. a 13. storočia prostredníctvom dvoch japonských mnichov, ktorí – opäť – najprv podstúpili tréning na hore Hiei. Škola, ktorá odvodzuje svoju tradíciu od postavy legendárneho indického mnicha Bódhidharmu, kladie primárny dôraz na meditačnú prax. Samotné označenie zen pochádza zo sanskrtského slova

dhjána, znamenajúce meditáciu. Táto skutočnosť býva v súvislosti so zenovými kláštorami nadradzovaná všetkým ostatným atribútom mníšskeho tréningu v zenových kláštoroch, žiaľ s neblahými dôsledkami. V posledných rokoch získal japonský zen vo svete výnimočný ohlas, jeho západná verzia je však nadmieru odlišná od tých princípov zenu, ktoré zapustili korene v Japonsku v období Kamakura. Ten, kto o zene čítal v modernej západnej literatúre, môže práve na základe týchto diel zavrhať mníšsku morálku a kláštornú disciplínu. Moderný človek západného sveta, vystavený anekdotám o majstroch páliacich sútry a sochy buddhov, môže na základe diel západných nadšencov pre zen predpokladať, že sa jedná rebelantské ikonklastické hnutie, ktoré zavrhuje a doslova ničí všetko, čo je sväté. Za tento názor by mu však v dobovom zenovom kláštore hrozil úder paličou a najťažšie fyzické práce nariadené na dobu neurčitú. Súčasťou zenového tréningu vždy bolo štúdium sútier a zenoví mnísi museli byť rovnako ako všetci ostatní mahájánoví mnísi ordinovaní v duchu nariadení, ktoré platili pre všetky buddhistické školy. Medzi povinné študijné kurikulum zenových mníchov teda patrili sútry a komentáre rovnaké ako v každej inej škole japonského buddhizmu, spolu s vedomosťami o pravidlách a kláštorných ceremóniách. Pravidlá, ktoré zenoví mnísi prijali v rámci ordinácie, sa vždy dodržiavali aj v ich domácich kláštoroch pri každodenných ceremóniách, ktorých súčasťou bolo čítanie sútier a vykonávanie obradov. Zenový tréning vždy patril medzi mimoriadne náročné z pohľadu dodržiavania mníšskej disciplíny, so zvláštnym dôrazom na meditačnú prax, a takýto ostal aj počas svojho ďalšieho vývoja v Japonsku.

Tendai a zenová meditácia

Prvým priekopníkom zenu, ktorý do Japonska priniesol zenové učenie školy Rinzai (japonsky *Rinzaišū* 臨濟宗), bol mních Eisai (榮西, 1141-1215). Ako radový mních v kláštore Enryakudži sa v roku 1168 vydáva na cestu do Číny,²³⁷ aby tu rovnako ako jeho predchodca Saičó, zakladateľ školy

²³⁷ Obdiv voči čínskej kultúre a vzdelanosti bol v japonskom povedomí hlboko zakorenený. Celé obdobie Nara sa vyznačovalo snahou o preberanie výtvarných a literárnych čínskych kultúry a administratívno-politickej organizácie. Inak tomu nebolo ani na začiatku ob-

Tendai, získal prístup k pôvodným textom školy Tiantai a súčasne navštívil významné miesta tejto školy. Po svojom návrate z krátko pobytu v Číne sa snažil o oživenie disciplíny v škole Tendai najmä dôrazom na dodržiavanie mníšskych nariadení. Práve zen, s ktorým sa stretol ako s prevažujúcou praxou v čínskych kláštoroch, považoval za zásadný prvok pri snahe o návrat školy Tendai k jej pôvodnej forme. Je pravdepodobné, že pri tom vychádzal práve zo svojej skúsenosti v čínskych kláštoroch, kde sa kládol zvláštny dôraz na kláštorné pravidlá. Zároveň je treba pripomenúť, že meditácia tvorila súčasť tréningu v Tendai kláštoroch podľa princípov, ktoré v škole Tendai zaviedol jej zakladateľ Saičó. Eisai veril, že k poklesu v náboženskej praxi dochádza v škole Tendai práve kvôli nedostatočnému dôrazu na dve zložky mníšskeho tréningu – meditačnú prax a dodržiavanie nariadení vinaja.

Eisai v roku 1187 podniká svoju druhú cestu do Číny, i keď jeho cieľom bola samotná India. Nepodarilo sa mu však získať oficiálne povolenie na takúto náročnú cestu, a preto ostáva v Číne študovať *chan* v línii majstra Linjiho (臨濟, zomrel 867). Po svojom návrate do Japonska zakladá Eisai na ostrove Kjúšú prvý zenových chrám, a s rovnakým zámerom smeruje do hlavného mesta Kjóta, kde sa však stretáva so silnou opozíciou zo strany tendaiského mníšstva. Predstavení školy Tendai si pravdepodobne ešte neboli vedomí dominantného postavenia, ktoré meditatívna škola *chan* nadobudla medzičasom v Číne, a Eisaiov dôraz na meditačnú prax preto považovali za odklon od buddhistického učenia. Na obranu svojej pozície a meditačnej praxe spisuje Eisai niekoľko diel, v ktorých háji dodržiavanie nariadení ako zásadné pre svet nachádzajúci sa v dobe konečnej dharmy. Vracia sa k meditácii ako prostriedku, ktorým dosiahol prebudenie aj Buddha Šákjamuni, a obhajuje tzv. čistý zen. Nejedná sa však o „samostat-

dobia Heian, kedy sa Japonci pravidelne vydávali na štúdiá do Číny, ako napr. v prípade mníchov Saičóa a Kúkaia na začiatku deviateho storočia. Úpadkom oficiálnych vzťahov však dochádza aj k zániku vzájomných posolstiev a študijných výprav, ktoré tieto mierové delegácie sprevádzali. Ku koncu obdobia Heian sa však pod vplyvom štúdia čínskych klasických kníh obnovujú kontakty s Čínou a opätovne sa začalo vysielanie vzájomných posolstiev. Eisai bol jedným z prvých buddhistických mníchov, ktorí boli v rámci znovuoživenia vzájomných vzťahov na začiatku obdobia Kamakura vyslaní do Číny.

né predávanie učenia bez závislosti na textoch“ (po japonsky *kjóge becu-den* 教外別伝), ako je zhrnuté v básni o princípoch zenového učenia pripisovanej Bódhidharmovi. Eisaiove diela sa odvolávajú na mnohé zdroje, z ktorých niektoré vychádzajú zo zenovej tradície a vyzdvihujú dodržiavanie mníšskych nariadení a kláštorných pravidiel.

V roku 1199 sa Eisai presúva do Kamakury, kde s podporou šóguna Joriieho z rodu Minamoto zakladá chrám Džufukudži 寿福寺, a následne v roku 1202 Kjóte chrám Kennindži 建仁寺. Oba tieto chrámy však boli založené ako kláštory školy Tendai, v ktorých bol tréning obohatený každodennou praxou meditácie v sede (*zazen* 座禪). Súčasťou tréningu v kláštore Kennindži boli aj ezoterické praktiky a využívanie nelogických hádaniek, tzv. kóanov (公安), ktorých cieľom bolo obmedziť, preťať logický sled myslenia praktikujúceho a tým ho primäť k nahliadnutiu do jeho skutočnej podstaty. Využívanie kóanov v náboženskej praxi však v dobe Eisaiovho pôsobenia v kláštore Kennindži ešte nebolo na vysokej úrovni, a teda ani kóany ako také sa ešte príliš ako tréningové metódy nevyužívali. Eisai sa totiž aj naďalej považoval za mnícha školy Tendai a jeho cieľom bolo, tak ako po jeho návrate z prvého pobytu v Číne, oživiť tradíciu Tendai prostredníctvom zvláštneho dôrazu kladeného na dodržiavanie mníšskej disciplíny, vzájomným kombinovaním čínskej kláštornej praxe s tréningom, aký bol zavedený v japonských kláštoroch. V ním zakladaných kláštoroch bolo preto obvyklé kombinovať zenovú meditačnú prax s kláštorným tréningom ezoterizmu školy Tendai. Eisaiov prínos na poli japonského buddhizmu je nepopierateľný v tom, že vytvoril priestor pre oživenie dobového buddhizmu v hlavných mestách Kjóto a Kamakura prostredníctvom meditácie v sede. Ako Tendai mních sa počas svojho života nepodieľal na vzniku samostatnej zenovej školy v Japonsku, na rozdiel od svojho súčasníka Dógena.

Len sedenie

Dógen (道元, 1200-1253), zakladateľ japonskej zenovej školy Sótó (japonsky *Sótóšú* 曹洞宗), je dnes pravdepodobne jednou z najuznávanejších osobností japonského buddhizmu. Dógen sa narodil v rodine vysokopostaveného kjótskeho aristokrata, vďaka čomu získal dôkladné vzdelanie. Keďže sa od mladého veku pohyboval v najvyšších kultúrnych a intelektuál-

nych kruhoch, bol preň vstup do školy Tendai po smrti oboch rodičov snahou o zdokonalenie sa v učení buddhizmu. Pobyt v kláštore Enrjakudži bol však v skutočnosti pre Dógena krokom späť, keďže v čase jeho príchodu na horu Hiei začala škola Tendai strácať svoju niekdajšiu silu, vplyv a náboženskú autoritu. Zásľuhu na tom mali vojská bojovných mníchov, ktorí v prípade akéhokoľvek subjektívneho bezprávia voči kláštoru Enrjakudži beztriestne útočili na hlavné mesto, prípadne okolité dediny a chrámy. Ďalším dôvodom úpadku školy Tendai bol tiež rozmach amidistického hnutia, ktoré podkopávalo autoritu tradičného tréningu a štúdia, aké boli zaužívané v pôvodnej tradícii tejto školy. Pre Dógenových predchodcov Hónena, Šinrana a Eisaiu bol tréning v kláštore na hore Hiei nevyhnutnou skúsenosťou, počas ktorej získali vzdelanie a rozhľad v buddhistickom učení, ktoré v priebehu svojho nasledujúceho pôsobenia prehlbovali a rozširovali. Avšak pre Dógena, ktorému sa už v ranom veku, dlho pred jeho vstupom na horu Hiei dostalo kvalitného vzdelania, nebola škola Tendai nikdy jedinou alternatívou. Jeho pôvod a erudícia mu dodali istotu, že jeho osud nezávisí na štúdiu buddhizmu na hore Hiei, a tak odtiaľto v roku 1223 odchádza s cieľom prehliť svoje vedomosti priamo v Číne.

V Číne sa medzičasom línia majstrov, v duchu ktorej získal svoj zenový tréning Eisai, stala dominantným smerom na poli čínskeho buddhizmu. Línia, v Japonsku známa pod označením Rinzaí, sa aj vďaka spriaznenosti so svetskou mocou stala najpopulárnejšou a najrozšírenejšou tradíciou *chanu*. Dógen si zvolil opačnú cestu a pre svoj ďalší tréning si vybral učiteľa, ktorý zdôrazňoval kláštornú prax a nezávislosť na svetských patrónoch. Dógen odchádzal z Japonska zo zásadnou otázkou, s rozporom medzi tzv. vrodenným a získaným prebudením. Vrodené prebudenie bolo pochopenie, že skutočná ľudská prirodzenosť je už vo svojej podstate prebudená, že každej živej bytosti je zároveň vlastná prirodzenosť buddhu, ktorá je v človeku inherentne obsiahnutá. Na druhej strane získané prebudenie bolo predmetom kláštorného tréningu, v ktorom sa mal adept zdokonaľovať za pomoci viacerých metód a techník, ktoré tvorili súčasť kláštornej praxe, aby nastúpil cestu dosiahnutia buddhovstva. Dógen sa v súvislosti s oslobodením zamýšľal nad otázkou zmyslu tréningu: aký zmysel mala meditačná prax majstrov a patriarchov, ak je človek vo svojej podstate prebudený, ak mu bola daná do vienka nepoškvrnená buddhovská prirodzenosť?

Počas svojho pobytu v Číne Dógen našiel odpoveď v zenovej tradícii Sótó, ktorú v priebehu nasledujúcich rokov vyučoval a rozširoval ju ako skutočné a pravé učenie buddhizmu. Pre Dógena nebola meditácia spôsob, akým je možné dosiahnuť vytúženého cieľa, inými slovami účelom meditácie nebola snaha o dosiahnutia prebudenia. Meditácia bola vyjadrením vrodenej schopnosti dôjsť k prebudeniu počas meditácie v sede, bola stelesnením ľudskej schopnosti stať sa v meditácii zajedno s buddhom, pretože práve počas meditácie v sede sa prejavuje v človeku buddhovská podstata. Vykonávaním akýchkoľvek praktík, z ktorých pozostáva náboženský tréning v kláštore, je rovnako cestou nasledovania buddhov, pretože tým mnísi opakujú všetky činnosti, ktoré uskutočňovali sami buddhovia v priebehu vekov. Dógen poňal meditáciu ako „iba sedenie“ (*šikan taza* 只管打座), ktoré má byť realizované bez vedľajšej snahy o efektivitu alebo úspech, pretože tieto túžby, predstavy a ciele počas meditácie vytvárajú subjektívne mentálne prekážky. Len počas sedenia, a počas „len sedenia“ sa buddhovský potenciál v každej bytosti môže naplno prejaviť.

Po svojom návrate z Číny v roku 1228 Dógen smeruje do kláštora Kennindži v Kjóte, založenom Eisaiom. Je však nespokojný s praxou v Kennindži, pretože táto spájala zenovú meditáciu s praktikami ezoterického buddhizmu, a v blízkosti miesta Udži južne od hlavného mesta zakladá komunitu mníchov, ktorí meditovali podľa vzoru čínskej meditačnej praxe. V roku 1243 však znenazdajky definitívne opúšťa oblasť hlavného mesta a uchýľuje sa do vzdialenej provincie Ečizen na brehu Japonského mora, kde časom zakladá kláštor Eiheidži (永平寺). Dôvody pre Dógenov odchod z hlavného mesta sú nejasné, a je o nich preto možné len špekulovať. Existuje však niekoľko hypotéz, vďaka ktorým sa môžeme dopátrať bližšie k pravde. Jeden z predpokladov tvrdí, že Dógen bol nútený odísť pod nátlakom nespokojných bojovných mníchov z hory Hiei. Ďalšia teória spomína vybudovanie nového chrámu Tófukudži (東福寺) Eisaiovými žiakmi v línii Rinzai zenu, ktorý sa tešil podpore vládncich vrstiev, v bezprostrednej blízkosti Dógenovej meditačnej komunity. Pravdou ostáva, že s podporou Jošihigeho z rodu Hatano, úradníka kamakurskej vlády usidleného v Kjóte, zakladá kláštor Eiheidži, ktorý sa stáva hlavným centrom školy Sótó v Japonsku. Počas rokov strávených v Ečizene sa Dógen venuje prevažne dokončovaniu svojho *magnus opus Pokladnica skutočného oka dharmy*

(*Šóbógenzó 正法眼藏*). *Pokladnica skutočného oka dharmy*, na ktorom Dógen pracoval od návratu z Číny, je veľmi dôkladne spracované filozofické dielo ponúkajúce odpovede na základné otázky buddhizmu.²³⁸ Vážnosť, ktorá bola prikladaná tomuto dielu v kruhoch Sótó, je jednoznačne badaateľná zo skutočnosti, že jeho rukopis sa až do 19. storočia odovzdával v línii Dógenových nasledovníkov a publikácie sa dočkal až na konci obdobia Tokugawa. Okrem *Pokladnica skutočného oka dharmy* Dógen počas svojho ečizenského obdobia vytvoril taktiež niekoľko ďalších spisov, v ktorých definuje pravidlá kláštorného života pre mníchov a každodennej náboženskej praxe pre laikov. V čase jeho smrti v roku 1253 sa Dógenovi podarilo položiť pevné základy strohého kláštorného života. Zdôrazňovaním meditácie ako najvyššieho prejavu buddhovstva a dôležitosti kláštorného života nezávislého od priazne sekulárnych patrónov vybudoval v Eiheidži samostatnú komunitu mníchov tradície Sótó.

Eisai, Dógen a kamakurský buddhizmus

I keď Eisai sa rovnako ako Dógen považuje za priekopníka na poli japonského zenu a obom sa podarilo položiť základy významných japonských zenových škôl, v dobe svojho pôsobenia sa výrazne odlišovali. Eisai sa počas svojho prvého pobytu v Číne síce stretol s *chanom*, ale až počas svojho druhého pôsobenia na kontinente sa skutočne venoval štúdiu meditatívnej školy, ktorej prvky po svojom návrate do Japonska použil na oživenie tradície školy Tendai. Pre Dógena však nebol jeho tréning na hore Hiei nijako zásadný, oveľa významnejší bol jeho pobyt v Číne, ktorý mu poskytol zdroj pre nasledujúce pôsobenie a rozširovanie meditačnej praxe v Japonsku. Eisaiova skúsenosť v Číne priniesla do tradície školy Tendai obohatenie o nové prvky, ktoré sa v priebehu času z japonského buddhizmu vytratili. Naopak Dógen odmietal všetky vedľajšie formy náboženského tréningu a opakovane prízvukoval, že pravú náboženskú skúsenosť je možné dosiahnuť len v jej najčistejšej forme, meditáciou v sede, ktorá praktikanta navráti k spôsobu, akým praktikoval samotný Buddha Šákjamuni. Dógen

238

Viď napríklad Abe 1992, alebo Kim 1987.

opakovane vyzdvihoval meditáciu ako zásadný prostriedok buddhistickej praxe. Jej konečný cieľ, prebudenie, je v Dógenovom chápaní možné len prostredníctvom meditácie, samotná meditácia je stelesnením buddhovskej prirodzenosti, ktorá je vrodená každej ľudskej bytosti. Jednoduchým porovnaním škôl Sótó a Rinzaí zenu zistíme, že Rinzaí sa rozšíril v hlavných mestách Kjóto a Kamakura, pod patronátom najvyššej vojenskej šľachty, ktorú neskôr začala napodobňovať aj kjótska aristokracia. Naopak Sótó sa šíri v provinciách a odľahlých vidieckych oblastiach, s podporou miestnej vojenskej šľachty. Zenová prax v kláštorech Rinzaí nadväzuje na kláštor- ný tréning školy Tendai, kombinujúc meditačnú prax s využívaním kóanov ako prostriedkom na ceste k prebudeniu. Sótó používa „iba sedenie“ a každá ďalšia činnosť, ktorá je súčasťou kláštorného tréningu, je podľa Sótó samozrejme tiež jednou z možných ciest k buddhovstvu, primát však drží medi- tácia v sede. Dógenom zavedený princíp nezávislosti na svetských patrón- noch zaručil v rámci školy Sótó predávanie čisto meditatívnej línie zenu. Naopak kláštory zakladané v tradícii Rinzaí zenu boli v období Muromači s podporou Ašikagského šógunátu zjednotené do hierarchického systému piatich hôr (*gozan* 五山), ktorý bol rozšírený po celej zemi, a súčasne tiež spravovaný pod oficiálnym patronátom šógunátu.²³⁹

Zaujímavé je tiež porovnanie amidizmu a raného zenu, zhrnutím ktorého si uvedomíme, že školy Čistej zeme zasiahli všetky sociálne vrstvy oby- vateľstva. Zen sa rozširoval sprvu prevažne vo vojenských kruhoch, zatiaľ čo amidistické hnutie si získalo mimoriadnu obľubu najmä medzi bežným obyvateľstvom. Pre obyčajného človeka sa hnutie Čistej zeme stalo nosi- teľom nádeje na znovuzrodenie v Amidovom raji opakovaním formule *nen- bucu*, svojich priaznivcom si však našlo aj medzi aristokraciou v hlavnom meste, rovnako ako medzi príslušníkmi samurajstva. Na rozdiel od škôl Čistej zeme sa však zen rozširoval s podporou vojenskej šľachty, zatiaľ čo amidistické hnutie kvôli svojmu všeludovému charakteru nemalo potre-

²³⁹ Takouto štátnou podporou zenových buddhistických kláštorov, ktorých sieť bola rozšírená po celej krajine, sa šóguni z rodu Ašikaga snažili napodobniť systém kokubundži, zave- dený v období Nara cisárom Šómu.

bu získavať oficiálnych patrónov. Tretím bodom porovnania zenu a amidiz- mu je oblasť, v ktorej sa oba smery rozšírili. V prípade zenu to boli mestá, správne centrá a sídla vojenskej šľachty, amidizmus však nebol podriade- ný žiadnym patrónom, a preto prekvital nezáviselo a spontánne po celej krajine.

Zásadnou zmenou, ktorú priniesol buddhizmus obdobia Kamakura, bol sľub každému jednotlivcovi, nech pochádzal z akéhokoľvek spoločenské- ho alebo náboženského prostredia, ktorý poskytoval možnosť prebudenía. Prebudenie sa už netýkalo len mníchov, praktizujúcich kláštor- ný tréning, alebo aristokracie, ktorá mohla byť pre tento cieľ akýmkoľvek pôsobením osudu či spoločnosti predurčená. Myšlienky Čistej zeme a možnosť dosiah- nuť prebudenie v tomto tele ponúkali otvorenú možnosť pre ľudí z ktorej- koľvek spoločenskej vrstvy. Prevratnou bola myšlienka o vnútornej skúse- nosti, o osobnom prežitku, ktorý bol iniciovaný istým druhom náboženskej praxe. Aj táto prax bola rovnako ako prebudenie dostupná všetkým bytos- tiam, pretože jej krédom bola jednoduchosť. Školy Čistej zeme používali opakovanie jednoduchej formule *nenbucu*, Ničiren vyzýval meno *Lotosovej sútry* a zen uprednostňoval meditačnú prax. Všetky metódy sa vyznačova- li jednoduchosťou, a najmä dostupnosťou. Techniky, ktoré obhajovali tzv. nové školy kamakurského buddhizmu, neboli podmienené vstupom do bud- dhistickej sanghy, ale mohli byť vykonávané počas každodenného života.

Je však nanajvýš dôležité neprisudzovať školám japonského buddhiz- mu, ktoré vznikli v tomto období, príliš vysokú hodnotu, resp. nevymed- zovať ich voči tradíciám predchádzajúcich období japonského buddhizmu. Pod vplyvom novosti je ľahko možné pozabudnúť na školy narského bud- dhizmu, ktoré mali v hlavnom meste aj naďalej svoje zastúpenie. Ich pô- sobenie nebolo nijakým spôsobom okresané, nakoľko sa jednalo o etab- lované školy a k nim pridružené chrámy a kláštory. Naopak v prostredí novovznikajúcich škôl boli najmä školy Kegon, Hossó a Sanron uznáva- nými tradíciami, ktorých štúdiom nepohrdli ani kjótski mnísi či zakladate- lia škôl kamakurského buddhizmu, ako napr. Hónen. Rovnako nemôžeme jednoznačne nahliadať na zenové školy ako na novovzniknuté meditačné skupiny, ktorým sa vďaka absolútnej podpore vojenskej šľachty podarilo prevýšiť všetky ostatné buddhistické tradície v Japonsku. Trvalo niekoľko storočí, než sa zen vyvinul do podoby, v akej bol najmä západnému svetu

prezentovaný v dielach Alana Watta²⁴⁰ (1915-1973) alebo Daiseia Suzukiho²⁴¹ (1970-1966). Nemôžeme však predpokladať, že všetci šóguni sa venovali praktizovaniu zenovej meditácie, nakoľko niektorí o ňom ani nevedeli (Bowring, 2005: 268).

Pri súhrne japonského buddhizmu v obdobiach Nara, Heian a Kamakura si uvedomíme obrovský rozdiel v podobe buddhizmu medzi jednotlivými obdobiami, zároveň si však všimneme prirodzenú návaznosť a plynulý vývoj učenia buddhizmu a jeho škôl v priebehu všetkých tu spomínaných období. Obdobie Nara bolo obdobím príchodu buddhizmu do Japonska, jednalo sa však o zmes indickej filozofie a niektorých čínskych škôl, ktoré si našli cestu na japonské súostrovie. V dobe Heian sa do Japonska prostredníctvom dvoch domácich mníchov dostávajú dve čínske školy, ktorých japanizované variácie výrazne ovplyvnili ďalšie smerovanie buddhizmu v krajine. Napriek zásadnému vplyvu, ktorý mali školy Tendai a Šingon na japonský buddhizmus, sa však v oboch prípadoch jedná o pôvodne čínske tradície, ktoré boli do krajiny importované. Kamakurské obdobie prináša vznik samostatných japonských buddhistických škôl zakladaných japonskými mníchmi, väčšina ktorých však nikdy nepodnikla cestu do Číny. Konečne teda nehovoríme o cudzích tradíciách, ale o *vlastných japonských* školách buddhizmu. V období Kamakura sa všetky dovtedy importované zložky buddhistického učenia navzájom premiešali natoľko, že z nich mohli vzísť samostatné celky, ktoré boli špecificky japonskými variantmi buddhizmu.

Kamakurské obdobie japonského buddhizmu bolo bezpochyby revolučným, obrodeneckým a prínosným obdobím pre vývoj tohto učenia, ktoré v tom čase získalo prívlastky nový a ľudový buddhizmus. Z celkového pohľadu bol ďalším z krokov vo vývoji buddhizmu v Japonsku. Doba Nara, Heian a Kamakura neustále prinášali nové vplyvy a impulzy pre vývoj a smerovanie japonského buddhizmu. Jeho ďalší vývoj pokračoval v rovnakej návaznosti ako dovtedy, pričom nové smery stavali svoje základy a princípy na tých starších, už zakorenených formách buddhizmu v Japonsku.

²⁴⁰ V našich krajinách publikovaná napr. *Cesta zenu*, 1995.

²⁴¹ Pozri napríklad Suzuki, 2000 alebo Suzuki, 1973.

Bibliografia

- Abe, Masao (1991) *A Study of Dogen: His Philosophy and Religion*. New York: State University of New York Press.
- Bloom, Alfred (1972) „Shinran’s Way“ in Theodore de Barry and Yoshito Hakeda and Philip Yampolsky, eds., *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*. New York: Vintage Books, 222-238.
- Bocking, Brian (2005) *The Religious Traditions of Japan, 500-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dobbins, James (1990) “Buddhism in the Kamakura Period” in John W. Hall and Kózó Yamamura, eds., *The Cambridge History of Japan, Vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kim, Hee-Jim (1987) *Dogen Kigen: Mystical Realist*. Tucson: University of Arizona Press.
- Lopez, Donald (2003) *Příběh buddhismu: Průvodce dějinami buddhismu a jeho učením*. Barrister & Principal: Brno.
- Morrell, Robert (1987) *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report*. Berkeley, California: Asian Humanities Press.
- Rumánek, Ivan (2006) „Nebožerné Jamato: Starojaponské poňatie štátu“ v *Stát a státost ve starém Orientu*. Praha: Česká orientalistická společnost, 130-149.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (1973) *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Suzuki, Daisetz Teitaro (2000) *Essays in Zen Buddhism, First Series*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.
- Umehara, Takeshi (1972) “Heian Period“ in Theodore de Barry and Yoshito Hakeda and Philip Yampolsky, eds., *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*. New York: Vintage Books, 164-173.
- Watt, Paul (1972) “Kūkai“ in Theodore de Barry and Yoshito Hakeda and Philip Yampolsky, eds., *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*. New York: Vintage Books, 174-185.
- Watts, Alan (1995) *Cesta zenu*. Olomouc: Votobia.
- Weinstein, Stanley (1999) “Aristocratic Buddhism” in Donald H. Shively and William H. McCullough, eds., *The Cambridge History of Japan, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.

**(11) Šintó: „Cesty kami“
v perspektivách vědeckého bádání²⁴²**

Jakub Havlíček

Motto:

„There is no simple pattern. (...) You want to find the number 216 in the world, you will be able to find it everywhere. 216 steps from a mere street corner to your front door. 216 seconds you spend riding on the elevator. When your mind becomes obsessed with anything, you will filter everything else out and find that thing everywhere.“

(Pi, režie Darren Aronofsky, 1998)

Úvod

Mezi náboženskými tradicemi, s nimiž se setkáváme na japonských ostrovech, zaujímá *šintó*²⁴³ 神道 bezpochyby výsadní místo. Uvidíme, že řada autorů jej považuje za „původní japonské náboženství“, za „typicky japonský“

²⁴² Tento učební text vznikl pro potřeby projektu „Inovace oboru religionistika na Masarykově univerzitě v Brně se zaměřením na kulturu Číny a Japonska“, registrační číslo projektu CZ.1.07/2.2.00/07.0032. Text vychází z disertační práce autora „Cesty božstev. Otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku“.

²⁴³ V textu se, pokud je to možné, vyhýbáme užívání pojmů „šintoismus“ a „šintoistický“. Připojení latinské koncovky „-ismus“ k původnímu japonskému termínu šintó lze vykládat jako implicitní vyjádření myšlenky kompaktní, systematické náboženské tradice, která je vnášena do složitého souboru jevů spojených s uctíváním božstev kami. Zjevně se zde odráží snaha tento složitý soubor náboženských jevů a priori systematizovat a dát mu určitý řád, který však pouhým pojmenováním není dostatečně metodologicky zakotven. Takový přístup k šintó je se může jevit jako zjednodušující a z metodologického hlediska sporný. Proto bude v této studii všude, kde to bude stylisticky vhodné, upřednostňován japonský termín šintó. První znak – 神, šin, džin nebo kami - lze interpretovat jako „bůh“, „božstvo“ nebo „bohové“, „božstva“, druhý – 道 – tó, dó nebo miči pak jako „cesta“. Druhý znak – 道 – v čínštině označuje rovněž „cestu“, tao (dao). Kombinací obou znaků pak lze číst jako šintó nebo kami (no) miči.

příspěvek k náboženské mapě světa a za jeden z charakteristických rysů japonské kulturní a národní identity. Badatel v oboru náboženství, religionista, se však s podobnými nálepkami nejen že nespokojí, nýbrž začne je kriticky zkoumat a bude se ptát, z jakých příčin jsou s komplexním souborem jevů označovaných jako „šintó“ vůbec spojovány, bude se zabývat otázkou, kdo a za jakých historických okolností a v jakých souvislostech hovoří o jistých souborech jevů jako o „šintó“. Přitom badatel zjistí, že věc je mnohem složitější, než se na první pohled zdá, a že řada výpovědí o šintó je zatížena více či méně závažnými zjednodušeními, předpojatostí či přímo předsudky.

Cílem našeho pojednání není jednoduchý přehled faktografických údajů spojených s šintó a nemáme ani v úmyslu podat schematický popis „dějin“ šintó. Naším úmyslem je konfrontovat některé pohledy na šintó či spíše na různé jevy pod tento pojem zahrnované a rovněž kriticky reflektovat pohledy na místo šintó v koncepci „japonského náboženství“. Nechceme přitom nabídnout jednoznačný interpretační rámec, naopak máme spíše v úmyslu zproblematizovat zjednodušující, schematická „vyprávění“ o šintó a podnitit tak kritický přístup k řadě tvrzení, která jsou studenty²⁴⁴ japonských náboženských tradic přijímána obvykle bez hlubší reflexe.

Vybírání, popis, uspořádávání a interpretace jevů podle určitých kritérií stojí v samotných základech vědecké praxe. Zásadní roli v tomto procesu samozřejmě mají zvolená měřítka, teorie a metody, které badatel při své práci používá, podle nichž vybírá a uspořádává svá data a na nichž pak staví své závěry. Proto musejí být teoreticko–metodologická východiska dopředu co nejpřesněji popsána, aby mohla být kdykoli vystavena kritickému přezkoumání. V této souvislosti lze zmínit rčení „měřítka vytváří jevy“, jež v souvislosti s náboženstvím uvádí Mircea Eliade (1974: 11). Změna úhlu pohledu vede nezbytně k proměně výsledného obrazu objektů a jevů, které pozorujeme. Také si připomeňme, že základními principy vědy jsou ověřitelnost a rovněž vyvrátitelnost každého výsledného postulátu, který musí být formulován takovým způsobem, aby mohl být kdykoli zrevidován, potvrzen nebo přehodnocen.

²⁴⁴ V textu používáme generického maskulina jako čistě stylistického prostředku s tím, že jsme si vědomi jeho problematičnosti z hlediska genderové lingvistiky.

Výsledná výpověď o daném jevu nebo skupině jevů není a ani by neměla nikdy být přesným obrazem empirické skutečnosti a cílem vědecké výpovědi zcela jistě není vytvářet kopie v měřítku jedna ku jedné, kde by nebylo žádného místa pro výběr a interpretaci vybraných jevů. Vždy jde o „obraz“, „skládačku“ nebo „mapu“, jejíž výsledná podoba včetně měřítka odpovídá metodám, které jsme zvolili a použili při tvorbě mapy. Tvorbu vědecké výpovědi můžeme tedy s jistotou mírou nadsázky nazvat *imaginací*, vytvářením „obrazu“ (*imago*) daného jevu, přičemž nejde o *fantazijní* obrazotvornost (i když fantazie bezpochyby hraje v celém procesu jistou nezastupitelnou roli), nýbrž o vytváření obrazu probíhající podle přísně stanovených teoreticko–metodologických pravidel.

Podívejme se proto nyní blíže na některé příklady vědecké imaginace náboženství v Japonsku. Zaměříme se nejprve na obraz „cesty *kami*“, který podávají odborné práce používané jako vysokoškolské učební texty či jako odborné úvody do problematiky, u nichž lze předpokládat širší úhel pohledu, než u studií věnovaných určitým konkrétním otázkám spojeným s šintó. Jakým způsobem je vytvářena osnova, jak jsou vybírány složky, z nichž autoři souborných publikací skládají mozaiku nazývanou „cesta *kami*“? Co lze o výsledných obrazech a o procesech jejich tvorby říci z pohledu religionistiky? Položme si rovněž otázku, zda a do jaké míry jsou různá pojetí šintó ovlivněna koncepcí japonského národa jako homogenní etnické a politické jednotky. Bude nás zajímat i zařazení šintó do taxonomicky nadřazené třídy, která bývá označována jako „japonské náboženství“.

Prvním krokem proto bude stručné seznámení s hlavními rysy obrazů šintó, které podávají vybraní autoři – H. Byron Earhart a Karel Werner. Na tyto příklady vědecké imaginace šintó pohlédneme kriticky v souladu s přístupem religionistiky jako akademické disciplíny, jejíž teoreticko–metodologické zásady mimo jiné nepřipouštějí nedbalé zacházení s pojmovým aparátem, které se projevuje například v zavádění a užívání pojmů a obecných kategorií bez důkladnější analýzy dějin jejich vědecké reflexe. Dále vezmeme v potaz poznatky, které byly v oblasti vědeckého pohledu na náboženské tradice Japonska obecně a na šintó zvláště učiněny v průběhu posledních několika desítek let – v jejich světle dojdeme k závěru, že systematické výklady nabízené v rozebíraných třech publikacích není možné bez výhrad přijmout. V následujícím oddíle se pak budeme zabývat za-

střešujícím konceptem „japonského náboženství“, jehož důležitou součástí je i šintó. Rozebereme podrobněji koncepci „japonského náboženství“ v dílech H. Byrona Earharta a Josepha M. Kitagawy a pokusíme se zodpovědět otázku, zda je pro nás zavedení této koncepce k užítku.

Šintó jako „cesta *kami*“

Zájemce o studium šintó může vybírat z velkého množství dostupných zdrojů, ať již jde o překlady a edice kronik obsahujících mýty šintó či vědecké práce, které se touto tematikou zabývají. Pramenem informací, k němuž se většina zájemců o náboženství v Japonsku zřejmě uchýlí nejprve, je bezesporu internet. Zadáme-li do vyhledávače slovo „shinto“, na jednom z prvních míst se jistě objeví odkaz na heslo věnované tomuto tématu na stránkách oblíbené Wikipedie.²⁴⁵ Od podobného zdroje populární povahy samozřejmě nemůžeme čekat podrobný kritický přehled daného tématu a skutečně již při zběžném pohledu zjistíme, že v pochopitelné snaze o přehledný a stručný nástin „cesty *kami*“ je heslo Wikipedie velmi zjednodušující a plně všemožných klíše: počínaje úvodním konstatováním, že šintó je původní či domácí japonské náboženství, až po tvrzení, že je ryzím výrazem japonského ideálu harmonického soužití s přírodou.

Když pátráme dále a nahlédneme do obsáhlé, devítisvazkové encyklopedie *Kodansha*, obsahující mnohdy velmi podrobná hesla k všemožným japonským reáliím, v hesle „Shinto“ se dočteme, že jde o „původní“ či „domácí náboženství Japonska“ (*Kodansha* VII 1983: 125). *Kodansha* dále podává stručný nástin dějin „cesty *kami*“:

Šintó je bohatým a složitým systémem náboženských praktik, myšlenek a institucí, který se pomalu vynořil na počátku japonských dějin, krystalizoval jako náboženský systém během období Nara (710–794) a Heian (794–1185) a následně byl ve stálé a dynamické interakci s ostatními náboženskými a filosofickými systémy Asie: s buddhismem, taoismem a konfucianstvím. (Kodansha VII 1983: 125)

²⁴⁵ Heslo „Shinto“, dostupné z: <http://en.wikipedia.org/wiki/Shinto> [26. 7. 2008].

Jasný a výstižný popis jednotlivých prvků „cesty *kami*“, seřazený do přehledného, historicky pojatého systému spolu s příslušnými interpretacemi, působí velmi přesvědčivě a mnoha zájemcům o japonskou kulturu a o náboženské tradice Japonska jistě postačí.

Pokud se však jako studenti religionistiky hodláme zabývat tematikou šintó hlouběji a seznámíme-li se podrobněji s různými vědeckými interpretacemi „cesty *kami*“, začne se doposud přehledný a jednoduchý systém rozkládat podobně, jako když na zdánlivě kompaktní, dokonalý ocelový povrch pohlédneme elektronovým mikroskopem. Musíme si uvědomit, že jistá míra zkraslení je vždy nevyhnutelná a samozřejmě provází každý pokus sestavit dostupná data v systematický celek. Zvláště výrazně se zkraslení projevuje tehdy, když je systematizace cílena na neinformovaného příjemce, kterému stačí jen hrubá, orientační skica daného tématu. Pokud se však začneme problematikou zabývat důkladněji, zjistíme, že podobná stereotypní tvrzení, jaká nacházíme v textu Wikipedie, obsahují i jiné práce, jejichž ambice jsou bezesporu větší, neboť chtějí podat vědecky relevantní výklad náboženství Japonska. Musíme si však položit otázku, zda míra zkraslení, s níž se v případě některých odborných systematizací náboženství Japonska setkáváme, nečiní výslednou „mapu“ přinejmenším obtížně použitelnou, je-li jejich účelem vědecky platný obraz japonských náboženských tradic. Když nekriticky přijmeme zobecňující tvrzení těchto „map“ jako východiska naší vědecké práce, je cesta k platným závěrům našeho bádání přinejmenším ohrožena, ne-li přímo znemožněna. Ukazuje se tak zásadní důležitost jednoho z hlavních teoretických předpokladů odpovědné religionistické práce, kterým je podle J. Z. Smitha důkladná znalost dějin interpretace vybraného problému (Smith 1982: xi–xii). Proto se nyní podrobněji podíváme na některé práce, jejichž ambicí je poskytnout zobecňující nástin japonských náboženských tradic.

Student náboženství Japonska jistě dostane do ruky známou knihu H. Byrona Earharta *Japanese Religion: Unity and Diversity* (1982),²⁴⁶ která je dodnes pokládána za spolehlivou učebnici náboženských tradic Japonska,

²⁴⁶ Kniha poprvé vyšla roku 1969 a dočkala se několika vydání, zatím posledního, již čtvrtého, v roce 2003.

přinejmenším jako kniha vhodná k uvedení do problematiky.²⁴⁷ Český čtenář patrně ještě dříve sáhne po obsáhlé publikaci Karla Wenera *Náboženské tradice Asie – od Indie po Japonsko* (Werner 2002),²⁴⁸ která obsahuje téměř stostránkovou kapitolu o šintó, buddhismu a dalších náboženských směrech Japonska. Třetí část Wernerovy knihy, nazvaná „Náboženský vývoj Japonska“, je se svými bezmála sto stranami doposud zřejmě nejrozsáhlejším spisem v českém jazyce, pojatým jako vysokoškolský učební materiál s touto tematikou.²⁴⁹

Earhartova i Wernerova publikace jsou mezi studenty japonských náboženských tradic oblíbené zřejmě proto, že nabízejí jasně rozvržené, systematické zpracování tematiky a poskytují řadu faktografických údajů spolu s věrohodně působícími interpretacemi. Obě knihy také řadí šintó do přehledného, uceleného systému.

H. Byron Earhart

Klíčovým bodem Earhartovy interpretace japonských náboženských tradic je koncepce „japonského náboženství“, již vymezuje pomocí jistých typických, jednoznačně postižitelných rysů, které lze dle autora snadno nalézt a průběžně sledovat v japonských dějinách. K tomuto Earhartovu

²⁴⁷ Kniha H. Byrona Earharta byla jedním z povinných studijních materiálů kurzu „Religion in Japan“, který autor absolvoval na ósacké univerzitě Kansai Gaidai v podzimním semestru roku 2003.

²⁴⁸ Jistě stojí za pozornost, že na rozdíl od knihy H. Byrona Earharta neobsahuje Wernerova práce žádnou bibliografii.

²⁴⁹ Zájemce o problematiku šintó, který se musí spoléhat na zdroje v českém jazyce, má dále k dispozici knihu H. Byrona Earharta (1998) *Náboženství Japonska*. Mnoho tradic na jedné svaté cestě, kapitolu o šintó z pera Alice Kraemerové ve vysokoškolské učebnici náboženských tradic Asie (Kraemerová 2005) a konečně Encyklopedii mytologie Japonska a Koreje Vlasty Winkelhöferové a Miriam Löwensteinové (2006). Krátkou kapitolu o šintó z pera Nelly Neumannové obsahují Eliadovy *Dějiny náboženského myšlení IV* (Neumannová 2007). Informace o šintó a dalších náboženstvích Japonska (zejména o buddhismu) obsahují mj. i publikace *Dějiny Japonska* (Reischauer – Craig 2000) nebo pojednání o japonské kultuře a dějinách *Vějíř a meč* (Boháčková – Winkelhöferová 1987).

modelu „mnoha tradic na jedné svaté cestě“ (Earhart 1998) se ještě vrátíme. Zaměřme se nyní především na roli, kterou Earhart ve své koncepci japonského náboženství přisuzuje „cestě *kami*“. V šintó spatřuje Earhart v první řadě výraz „starobylé“ tradice spojující náboženství a japonský národ: „Starobylé (*sic!*) spojení náboženství a národa je podstatou šintó,“ (Earhart 1982: 16) píše doslova.

Tato výchozí Earhartova premisa je však značně problematická, neboť šíření koncepce „japonského národa“ jako homogenní národní komunity v rámci japonského národního státu, spojené vědomím všemožně definované národní soudržnosti, lze klást přibližně do druhé poloviny 19. století. I když můžeme konstatovat, že předmoderní Japonsko se vyznačovalo jistými rysy, které dovolují hovořit o vyšší míře obecně sdílené identity i v období před polovinou 19. století (Hudson 1999), není možné jednoduše konstatovat existenci japonské národní pospolitosti před vznikem moderního japonského národního státu, kdy začínají být koncepce japonské národní identity cíleně šířeny a kdy se vůbec objevují *podmínky* pro šíření takových koncepcí. To vede řadu autorů zabývajících se procesy vzniku japonské národní pospolitosti k závěru, že o všeobecně rozšířeném vědomí národní identity nelze v japonském prostředí v předmoderním období jednoduše hovořit (Doak 2007, Hudson 1999, Morris–Suzuki 1998). Vydeme-li při našem bádání ze samotného *předpokladu* „odvěké“ či „starobylé“ existence japonské národní komunity, kterou lze charakterizovat jistými specifickými, typickými vlastnostmi, je náš přístup nutně ahistorický. Je-li naším zájmem nalézt takové jednotící prvky a charakteristiky – ať již je tento náš zájem veden jistě chvályhodnou snahou o poskytnutí přehledného obrazu japonských kulturních dějin, či méně ušlechtilými zájmy ideologickými nebo politickými, a pokud nám bude starobylá existence japonské národní komunity výchozím předpokladem, nepochybně nakonec jednotící rysy této národní pospolitosti „objevíme“, i když za cenu jejich vytržení z historického kontextu.

Earhart se samozřejmě nemůže vyhnout otázkám spojeným s japonským nacionalismem, který zahrnul řadu prvků souvisejících s „cestou *kami*“. Earhart píše: „Náš přístup k šintó v této knize nemá nic společného s argumenty pro nebo proti národnímu náboženství, spíše chceme zařadit šintó do historického kontextu japonského náboženství“ (Earhart 1982:

36), a poukazuje na přečeňování „nacionalistické fáze“ šintó západními badateli, kteří se zaměřovali na období od druhé poloviny 19. století do roku 1945. Earhart také upozorňuje na nutnost rozlišovat „tradiční“ šintó od vyjatého nacionalismu a militarismu, jež chápe jako „moderní manipulaci“ (Earhart 1982: 157) jevu, který považuje za nepochybný, totiž zmíněného nepřetržitého dějinného spojení šintó a japonské identity. Odvolává se přitom na tři distinktivní charakteristiky šintó, které v jednom ze svých esejů formuluje Muraoka Cunecugu 村岡典嗣 (1884–1946), filosof a historik navazující na myšlenky národní nauky 国学, zejména na Motooriho Norinagu 本居宣長 (1730–1801).²⁵⁰ Těmito třemi charakteristikami „cesty *kami*“ jsou: 1) důraz šintó na identitu japonského národa a císařskou rodinu jako potomstvo *kami*, 2) zaměření šintó na „realistické“ potvrzení života a hodnot tohoto světa, přijímající život a smrt, dobro a zlo jako nevyhnutelné součásti světa, v němž žijeme a 3) důraz šintó na úctu k „zářivému“ a „čistému“ ve hmotě i v myšlení, překonávající fyzické nečistoty vymítacími rituály a zlé myšlenky „čistým a jasným srdcem“ (Earhart 1938: 36–37).²⁵¹ Earhart je přesvědčen, že pomocí těchto tří rysů, které podle Muraoky odrážejí politickou, filosofickou a etickou dimenzi šintó, lze definovat tradici šintó v průběhu japonských dějin.

Šintó spojené s japonským národem potom zaujímá důležité místo v Earhartově systému *japonského náboženství*. To je podle Earharta složeno z dílčích náboženských tradic, kterými jsou vedle šintó také buddhismus či konfuciánství, jež jsou dále spojeny s jistými stálými, trvalými charakteristickými prvky, mezi nimiž Earhart uvádí právě pouto mezi národem a náboženstvím (Earhart 1982: 7). To se údajně projevuje již v mýtickém vyprávění o počátcích Japonska, zaznamenaných v kronikách *Kodžiki* 古事記 a *Nihon šoki* 日本書紀.

Ačkoli Earhart odmítá myšlenku čistě domácího původu šintó a mluví v této souvislosti o vlivech konfuciánství a náboženského taoismu a také

250

Ke spojitostem mezi Muraokou a národní naukou viz blíže Ruiz 1966.

251

Earhart zde odkazuje na práci Muraoka, Tsunetsugu (1964). “Characteristic Features of Japanese Shinto: Japan’s Uniqueness in Oriental Thought.” In *Studies in Shinto Thought*. Tokyo: Ministry of Education, 1–50.

o působení buddhismu při formování „cesty *kami*“, soudí, že: „Spojení japonských a cizích náboženských prvků v jedinou velkou národní tradici je charakteristickým příspěvkem šintó“ (Earhart 1982: 29). I když šintó nevytvořilo zcela nové formy, podle Earharta je samostatným náboženským systémem, neboť: „(...) uspořádalo dřívější dědictví v distinktivní tradici. Tato distinktivní tradice zahrnuje mytologii, panteon, kněžstvo, liturgii a svatyně“ (Earhart 1982: 37).

Zde se projevuje další problematický rys Earhartova uvažování o náboženství – to, co činí z šintó v autorově pojetí *náboženství*, jsou mytologie, panteon, kněžstvo, liturgie a svatyně. Je zřejmé, že se zde projevuje vliv našeho, „západního“ pojetí náboženství, které se v našich představách vyznačuje právě těmito atributy. Earhart se ve své knize blíže nevěnuje vymezení koncepce „náboženství“ v japonském kontextu a používá tento výraz, jako by se jeho významu rozumělo samo sebou. Současné kritické bádání o náboženských jevech v japonském kontextu se přitom zabývá právě touto otázkou a v některých případech dospívá dokonce k na první pohled velmi radikálnímu závěru, že samotný termín „náboženství“ není pro interpretaci daných jevů v japonském kontextu vhodný.²⁵²

O Earhartově chápání šintó a náboženství v japonském kontextu obecně nám napoví autorovo řazení šintó k tzv. „velkým tradicím“. Protože lze díky jeho typickým rysům postihnout šintó jako samostatnou náboženskou tradici v průběhu japonských dějin, řadí se „cesta *kami*“ v Earhartově pojetí mezi organizovaná náboženství, vedle buddhismu, konfucianství a taoismu. Ty Earhart neváhá označit přímo za „velké tradice“, od nichž odlišuje „malou tradici“, neboli „lidové náboženství“ (Earhart 1982: 60), a i když píše o důležitosti tzv. „lidových tradic“, vyhrazuje jim nakonec ve svém spisu jen několik málo stran v kapitole „Folk Religion: Religiosity Outside Organized Religion“ (Earhart 1982: 60–67). K lidovému náboženství patří podle autora například uctívání zemřelých, věštění nebo šamanismus a různé

²⁵² Autoři se neshodují v tom, do jaké míry je význam termínu *šúkjó* 宗教 – „náboženství“ – vlastně ovlivněn západním myšlením (Fitzgerald 2000, Isomae 2007) nebo zda jde o původní japonský pojem s vlastní bohatou historií a významovým rámcem, který jej přinejmenším přibližuje západnímu obecnému pojmu „náboženství“ (Pye 1994).

další zvyklosti bez institucí a normativních písem. „Malé tradice“ jsou podle autora podstatnou součástí náboženské zkušenosti, údajně „zejména v předmoderním období“ (Earhart 1982: 60). Upozorňuje také na „infiltraci“ tzv. „původních lidových tradic“ – například zvyků spojených s pěstováním rýže – do šintó a buddhismu.

Označování komplexních souborů jevů nálepkami „velké“ a „malé“ tradice je skrytě hodnotící a podsouvá čtenáři interpretaci, že tzv. „velké“ tradice jako konfucianství, buddhismus či šintó jsou významnější a důležitější, nežli tzv. „malé“ či „lidové“ tradice a praktiky. Pokud se však podíváme na jevy, jež lze klasifikovat jako „náboženské“ v japonské historii a současnosti, brzy zjistíme, že jevy jako uctívání zemřelých či věštění hrály a stále hrají v náboženském životě obyvatel Japonska zásadní roli. Můžeme se ptát, zda pouze to, že se často odehrávají mimo „oficiální“ instituce svatyní a chrámů či to, že nebývají spojeny s psanou doktrínou, je odsuzuje do pozice „malých“ či marginálních tradic. Rovněž lze jen obtížně rozumět autorovu přesvědčení o „infiltraci“ prvků „malých“ tradic do organizovaných náboženství. Lze vznést otázku, kudy je například v případě šintó vůbec možné vést dělicí linii, přesnou hranici, která by oddělila šintó chápané jako „organizované náboženství“ od jeho neorganizované, „lidové“ složky.

Karel Werner

Systematický výklad šintó nabízí také sedmisetstránková kniha Karla Wenera o náboženstvích Asie z pera Karla Wenera (2002). Znamý český orientalista působící v Británii popisuje v publikaci vedle hinduismu, buddhismu, konfucianství, taoismu a dalších náboženství i „šintoismus“, kterému spolu s japonským buddhismem a novými náboženskými hnutími věnuje samostatnou část pod názvem „Náboženský vývoj Japonska“ (Werner 2002: 369–451).²⁵³ Terminologie užívaná Wernerem, kdy se k japonskému pojmu „šintó“ připojuje latinská koncovka „-ismus“, skrytě vybízí k inter-

²⁵³ V obsahu knihy je oddíl nazván „Náboženský vývoj Japonska“, přímo v textu knihy pak nese titul „Náboženské cesty Japonska“.

pretaci, že se v případě „šintoismu“ setkáváme s uspořádanou, samostatnou a jednotnou náboženskou tradicí, s jasně vymezeným náboženským směrem, jehož dějiny lze popsat od samých počátků k současnosti. Tato myšlenka je ostatně vyjádřena již v názvu příslušné kapitoly: „Šintoismus jako tradice a náboženství“ (Werner 2002: 375).

Werner si je vědom moderního původu slova „šintoismus“ a píše, že i výraz *šintó*: „(...) byl po celá staletí používán v japonštině jen sporadicky a ne vždy se zcela jasně vymezeným významem“ (Werner 2002: 375). Přesto se již dále nezabývá možnými důsledky, které tato informace může znamenat pro kritický pohled na fenomény zahrnované pod souborné označení „šintoismus“, termín ve svém výkladu dál běžně používá a po krátké úvodní úvaze na téma obtíží spojených s pojmenováním a vymezením „cesty *kami*“ přichází s uceleným modelem „šintoismu“.

Výraz *kami no miči* 神の道 chápe osobitým způsobem, když jej vykládá jako: „(...) božská nebo božstvům se připodobňující životní dráha člověka“ (Werner 2002: 375). Není jasné, na základě čeho výraz „šintó“ překládá právě tímto způsobem, zda jde o autorovu vlastní interpretaci či zda je inspirována jinými zdroji – absence poznámkového aparátu a bibliografie je ostatně jedním ze zásadních nedostatků Wernerovy práce. Svůj svérázný překlad termínu „šintó“ Werner vysvětluje jako: „(...) radu nebo napomenutí, že každý má žít způsobem, který by byl v soulase s jeho pochopením vůle nebeských (kosmických) *kami*, takže se jim alespoň vzdáleně připodobní“ (Werner 2002: 375). To lze podle autora naplnit například napodobováním života předků a významných jedinců, kteří dosáhli statutu *kami*. Setkáváme se zde se značně spekulativním výkladem, o němž prakticky nelze říci, jakými zdroji je inspirován. Pokud spolu s dalšími badateli (Reader 1991^a, Reader – Tanabe 1998) vneseme otázku, co vede obyvatele japonských ostrovů k uctívání *kami*, zjistíme, že úcta k nim není motivována jakoukoli snahou o pochopení jejich „vůle“ či o nápodobu jakéhosi ideálního života zbožštělých předků.

Šintoismus je ve Wernerově chápání distinktivní náboženskou tradicí s vlastními dějinami, které se odvíjejí od „šerého dávnověku“ (Werner 2002: 396–397) a bez přerušení pokračují do dneška. Ve Wernerově interpretaci je charakter šintoismu jako jedinečného náboženství dán souborem historických písem obsahujících složitou mytologii, rozsáhlým panteonem

božstev, kultickými zvyklostmi a nepsaným etickým a duchovním učením, tedy charakteristikami implicitně ovlivněnými našim, „západním“ chápáním pojmu „náboženství“, s nimž jsme se setkali již u H. Byrona Earharta.

Pokus o co nejsystematičtější popis a vymezení šintoismu je také dobře patrný na autorově klasifikaci *kami*, které Werner dělí do devíti kategorií (Werner 2002: 385), například na božstva dočasně sídlící v přírodních objektech, nebo na božstva, jejichž původem je pravděpodobně uctívání předků, či božstva kosmogonických mýtů. Autor sám uvádí, že kategorizovat *kami* je nadmíru obtížným úkolem a píše také, že v tomto směru bylo učiněno „mnoho pokusů“, které je třeba brát „s rezervou“ (Werner 2002: 385). Je však záhadou, jaká kritéria při své klasifikaci autor zvolil, a není ani jasné, zda jde o jeho vlastní rozdělení či zda je odněkud přejímá nebo kompiluje výsledky několika různých klasifikací. V každém případě je toto dělení samo o sobě značně diskutabilní, neboť řadu božstev šintó je možné zahrnout hned do několika Wernerem vymezených kategorií.

Co je šintó? Konstrukce a „dekonstrukce“ cesty *kami*

Seznámili jsme se s třemi pokusy o systematický výklad „cesty *kami*“. Zjistili jsme, že H. Byron Earhart i Karel Werner nabízejí přehledné, logicky sestavené koncepce podepřené řadou konkrétních faktografických údajů z dějin i současnosti „cesty *kami*“. Většina zájemců o problematiku náboženství Japonska bude po prostudování některé z publikací zřejmě spokojena a knihu odloží s pocitem, že o šintó a jeho roli v náboženském životě Japonska získali hlubší přehled, založený na kritickém vědeckém přístupu. Je však užitečné připomenout, že nejde o popularizační práce, u nichž by byla vyšší míra zjednodušení jistě přijatelná, ne-li přímo žádoucí. Záměrem obou autorů však je sestavit text, který má sloužit jako odborný úvod do problematiky či jako studijní text pro potřeby vysokoškolských kurzů. Měl by se tedy se studiem těchto publikací spokojit student religionistiky?

Podívejme se nyní na systematizace „cesty *kami*“ kriticky a zkusme je porovnat s výsledky dalších vědeckých prací zaměřených na oblast šintó. Naším cílem přitom bude nalézt základní zásady či pravidla, kterých by se

měl badatel držet, hodlá-li podat systematický, vědecky relevantní obraz japonských náboženských tradic.

Viděli jsme, že zřejmě nejproblematičtějším rysem publikace H. Byrona Earharta je nekritické zacházení s pojmy a klasifikačními kategoriemi. Ty autor mnohdy ponechává bez přesnějšího vymezení, které bychom u vědecky relevantní práce samozřejmě očekávali. Earhartova práce například nejenže neobsahuje žádné bližší vymezení termínu „náboženství“ a používá hodnotící kategorie typu „malé“ a „velké“ tradice, ale vychází také z problematických, ideologicky zatížených koncepcí náboženských tradic Japonska, založených na názorech autorů navazujících na myšlenky tzv. národní nauky, jako je například Muraoka Cunecugu. Ideje národní nauky se však formovaly za určitých historických, politických a společenských okolností, které výrazným způsobem ovlivnily jejich podobu. Moderní vědecké bádání zaměřené na japonské náboženské tradice se může myšlenkami autorů řazených k národní nauce zabývat jako jedním z výrazů japonského náboženského myšlení, nemůže je však považovat za rámec teoretické koncepce japonských náboženských tradic.

Earhartův pokus vyložit šintó jako systematickou náboženskou tradici s kontinuálními dějinami je založen na předpokladu odvěkého spojení šintó s japonským národem, tedy na předpokladu, který dnešní kritické bádání zaměřené na pojetí „cesty *kami*“ a na koncepci japonského národa zásadním způsobem zpochybňuje. Publikace H. Byrona Earharta tak dobře ukazuje princip, podle něhož nekriticky přijímaný výchozí předpoklad ovlivňuje výběr dat a jejich uspořádání do takové míry, že zpochybňuje platnost výsledného obrazu zkoumaného jevu.

Wernerovo pojetí „šintoismu“ vyvolává také řadu otázek. Mezi jinými je to autorovo pojetí „cesty *kami*“ jako napodobování zbožštěných předků, které neodpovídá hlavním motivům, jež obyvatele moderního Japonska vedou k uctívání zemřelých předků či božstev. V žádném případě nejde o snahu jakkoli „napodobit“ idealizované životy předků, nýbrž o uchování či nabytí zdraví, štěstí a o získání pomoci v celé řadě životních situací: podstatnou (i když jistě ne jedinou) motivací „žití“, každodenní náboženské praxe v současném Japonsku je snaha řešit nebo ovlivnit pomocí náboženské praxe zcela konkrétní životní problémy, od uzdravení z nemoci po výhru v loterii či zlepšení se v tenisu. Uctívání předků, které je v současném Japonsku

obecně rozšířené, se v drtivé většině případů děje v buddhistickém kontextu a hlavní pohnutkou je snaha získat od předků pomoc a ochranu nebo vyjádřením úcty odvrátit neštěstí, které zapomenutý nebo zanedbávaný předek či zesnulý příbuzný proměněný v pomstychtivého ducha může svým žijícím potomkům způsobit (Formanek – LaFleur 2004).

Zdá se, že uctívání předků potvrzuje v tomto bodě teorii *genze rijaku* 現世利益, „prospěchu (již v tomto) světě“ či „světského prospěchu“, jehož získání je převažující motivací náboženských aktivit většiny obyvatel japonských ostrovů a hlavním principem tzv. obecného náboženství v Japonsku (Reader 1991^a, Reader – Tanabe 1998).

Z tohoto hlediska je Wernerovo pojetí šintoismu jako eticky motivované cesty napodobování vzorových životů zbožštěných předků v přímém rozporu se skutečnou podobou uctívání předků v současném Japonsku. Vzbuzuje vážné podezření, že autor je ovlivněn etnocentrismem, když hledá za náboženskou praxí příčiny, které lze z hlediska naší kultury považovat za eticky „ušlechtilé“.

V našem krátkém přehledu jsme určitě nepoukázali na veškeré problémy, které se pojí s vybranými příklady konceptualizace šintó. Přidejme však alespoň jeden další postřeh, jenž se týká obou publikací. Před nekritickým přijetím koncepcí, které Earhart a Werner nabízejí, by mělo varovat rovněž to, že autoři ve svých textech sice vesměs hovoří o obtížích spojených s úkolem podat systematický obraz „cesty *kami*“, zároveň však ani jeden z autorů nedopřál ve své publikaci prostor názorům badatelů, kteří se na systematické koncepci šintó jako souvislé náboženské tradice dívají s jistou skepsí. Přitom z našeho úvodu víme, že bez důkladné znalosti předchozích interpretací vybraného příkladu nelze podat vědecky relevantní obraz zkoumaného náboženského jevu. Je zjevné, že ve snaze podat obraz šintó co nejsrozumitelněji, dochází v pracích Earharta i Wenera k nikoli nevýznamným „ztrátám v překladu“, které mohou ve svém důsledku vést ke značnému zkresení analyzovaných jevů. Jistě je na místě požadavek, aby se systematizující výklad „cesty *kami*“, má-li navíc sloužit i jako učební text pro studenty religionistiky či dějin náboženství, zabýval také kritickými názory, které narušují či rozkládají zavedené koncepce. Podívejme se proto nyní blíže na názory badatelů, kteří představují kritický pohled na systematické pojetí „cesty *kami*“ jako souvislé náboženské tradice.

„Šintó je obzvlášť obtížné objasnit, dokonce i pro většinu Japonců“ (Kasulis 2004: 1), píše v úvodu ke své knize o „cestě *kami*“ Thomas P. Kasulis.²⁵⁴ Jde o výrok, s nímž by zřejmě souhlasila většina odborníků, kteří se problematikou „cesty *kami*“ zabývali či zabývají a kteří byli navíc pověřeni nesnadným úkolem uvést do ní posluchače vysokoškolských kurzů. Otázka uspořádání náboženských tradic Japonska do uceleného systému a místo, které v něm zaujímá „cesta *kami*“, je velmi složitá, zvláště jedná-li se o koncepci, která má sloužit studentům religionistiky, budoucím odborníkům na problematiku náboženství.

Pokud přistupujeme k šintó bez důkladnější analýzy založené na teoreticko–metodologických zásadách religionistiky a již předem jej považujeme za souvislou, logicky uspořádanou, jednotnou náboženskou tradici, jedinečnou pro japonské ostrovy a jejich obyvatele, a pokud se již od počátku řídíme úmyslem popsat „cestu *kami*“ jako specifické náboženství, které se jako červená nit táhne celými japonskými dějinami, na jejichž průběh má jakási neměnná „podstata“ šintó jistý vliv, zdá se být systematický popis šintó jako soudržného dějinného jevu poměrně snadným úkolem. Výběr, seřazení, popis a výklad souborů dat je pro badatele značně zjednodušen, možná přespříliš. Jestliže však pohlížíme na šintó, řečeno slovy Marka Teeuwen, jako na: „(...) výsledek dějin spíše než jako na imanentní postatu japonskosti (...)“ (Teeuwen 2007: 386), je naše tradiční, řadou vědeckých i populárních prací podepřená představa šintó značně narušena.

Mark Teeuwen přitom patří mezi badatele zkoumající úzké propojení náboženských jevů spojených s tradicemi buddhismu a šintó ve středověkém Japonsku a dokazuje, že není možné považovat obě tradice v japonském kontextu za na sobě vzájemně nezávislé náboženské systémy (Teeuwen 2007). Navíc upozorňuje na skutečnost, že řada prvků, které bývají automaticky považovány za typické pro šintó, jsou celkem běžné i v dalších oblastech Asie:

²⁵⁴ Kritikou Kasulisovy knihy se blíže zabývám v mé disertační práci „Cesty božstev. Otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku“.

Všudypřítomná povaha všech těchto jevů ukazuje, že označovat jejich výskyt v Japonsku jako „šintó“ má pramalý význam (...). I když jsou chápány souhrnně, nejsou zkrátka dostatečně výjimečné, aby dodaly tomuto termínu jakýkoli distinktivní význam. (Teeuwen 2007: 375)

Práce, jež se pokoušejí o nový, stereotypy nezátížený pohled na jevy, které souvisejí s uctíváním *kami*, se objevují již v 80. letech 20. století. Jedním ze zásadních počínů je jistě anglický překlad statě japonského historika Kurody Tošia 黒田俊雄 vydaný roku 1981. Kurodův článek přináší kritické přehodnocení pohledu na jevy shrnované obvykle bez hlubší kritické reflexe pod označení „šintó“. Badatelé navazující na Kurodovu práci (Breen – Teeuwen 2000, Kuroda 1996, Teeuwen 2007, týž 2002, Teeuwen – Scheid 2002) pak vesměs konstatují, že soubor jevů vnímaných v souvislosti s uctíváním *kami* a označovaný obyčejně jako „šintó“ prodělal v průběhu dějin zásadní proměny. K posledním závěrům, které lze v těchto kriticky zaměřených publikacích najít, patří zjištění, že termín „šintó“ byl užíván k označení vymezeného souboru znalostí, nauky a rituálů spojených s *kami* nejdříve ve 14., spíše však až během prvních desetiletí 15. století (Teeuwen 2007, 386–396). Představy o „starobylém“ spojení japonské národní či kulturní identity – ať už si pod těmito termíny lze představit cokoli – a šintó tak berou za své.

Historika Kurodu Tošia (1926 – 1993) lze v každém případě považovat za průkopníka na poli kritického přístupu k pojetí šintó jako původního náboženství japonského národa. Kuroda ve svých pracích (1981, týž 1996) hájí tezi, že koncepce šintó jako „původního japonského náboženství“ vznikla až v prostředí národní nauky (*kokugaku* 国学) a do obecného povědomí pronikla v období Meidži 明治 spolu s ustavením šintó jako národní ideologie, doprovázeného oddělením buddhismu od „cesty *kami*“ (*šinbucu bunri* 神仏分離). Kuroda píše:

Během tohoto období se poprvé jasně zformovalo „historické vědomí“ původního náboženství zvaného šintó, existujícího v Japonsku od pradávna. To zůstalo základem vymezování slova šintó až do dneška. (Kuroda 1981: 19)

Je třeba zdůraznit, že Kuroda v žádném případě nepopírá historický význam jevů spojených s uctíváním *kami*, zpochybňuje však představu šintó

jako koherentního náboženského systému nezávislého na buddhismu, který by existoval v průběhu celých japonských dějin od „pradávná“.

Na tomto místě můžeme upozornit, že otázky vyvolává již samotná myšlenka „původnosti“, „původního“ či „domácího“. Podle našeho názoru je tato idea vždy do značné míry relativní, neboť předpokládá vědomí něčeho „cizího“, k němuž může být „původní“ vztaženo a bez něhož ostatně není možné a ani nutné o „domácím“ uvažovat. Rovněž je obtížné, ba nemožné říci, na základě čeho budeme jisté jevy zahrnovat mezi „původní“ a jiné mezi „cizí“. Jde pouze o adjektivum, které bývá k různým jevům přiřazováno do značné míry libovolně, se zjevnou či v různé míře skrytou ideologickou motivací. Pro zkoumané období nejstarších japonských dějin disponujeme jen omezeným množstvím pramenů a trůfáme si proto tvrdit, že stanovení hranice mezi „cizím“ a „domácím“ či „původním“ je v japonském prostředí prakticky nepoužitelné. Je-li používáno, vyznačuje se spíše ideologickými, nežli vědecky odpovědnými východisky. Jak poznamenává John Nelson, označení šintó jako „původního“, aniž bychom brali v potaz široký dobový kontext, je podobně zavádějící jako označovat těstoviny za původní italské jídlo (Nelson 1996: 6–7).

Je zajímavé, že relativní povahy šintó jako „původního“ japonského náboženství jsou si vědomi i sami autoři, kteří šintó označují za „původní“ japonské náboženství, když píší, že název „šintó“ se pro domácí tradice objevuje až ve chvíli, kdy se do Japonska dostává buddhismus (Werner 2002: 375). Ani oficiální, v historických záznamech zdokumentovaný kontakt s buddhismem nemusel být oním rozhodujícím okamžikem, kdy došlo k potřebě rozlišit nové náboženství – buddhismus – od domácích tradic, v nichž by někteří novodobí autoři rádi viděli náboženský systém označovaný jako „šintó“. Lépe řečeno, nelze jednoznačně tvrdit, že tyto domácí tradice, založené zřejmě na uctívání *kami*, tvořily v době konfrontace s buddhismem ucelený *systém*, jež by bylo možné označit jako „cesta *kami*, šintó“.

K přijetí buddhismu dochází v Japonsku kolem poloviny 6. století, podle různých podání r. 538 nebo 552 (Bowring 2005: 17), a o náboženských představách obyvatel japonských ostrovů před prvními písemnými záznamy domácího původu, vzniklých až počátkem 8. století, víme jen velmi málo.

Za přesnou zprávu o existenci kultu domácích božstev nelze bezvýhradně považovat dokonce ani často uváděný záznam o prvním kontaktu s buddhismem z kroniky *Nihon šoki* sepsané roku 720. Kronika vypráví o záhy potvrzených obavách, že přijetí buddhismu s „cizím božstvem“ 蕃神 by mohlo vyvolat hněv „božstev domácích“ 國神 a zmiňuje v této souvislosti již zavedené uctívání „sto osmdesáti božstev nebe a země“ 天地社稷百八十神.²⁵⁵ Vyprávění však bylo zaznamenáno po více než jednom a půl století od roku, k němuž se vztahuje, a proto nelze automaticky počítat ani s jeho věrohodností, natož s tím, že přesně zachycuje stav náboženských představ v době, o níž s tak značným časovým odstupem podává zprávu. Hovořit o tom, že vypovídá o „domácích“ náboženských představách čistě japonského původu, spojených s oněmi sto osmdesáti božstvy, by bylo vskutku odvážnou spekulací (Bowring 2007: 38).

Další badatelé (Teeuwen 2007, týž 2002, Kuroda 1981, 1996) upozorňují, že je značně pochybné pokládat pouhé užití kombinace dvou znaků, které lze číst jako „šintó“ již při jejich prvním písemném záznamu v kronice *Nihon šoki* v roce 720 za doklad existence homogenní, samostatné náboženské tradice či nauky, která by se označovala právě termínem „šintó“. Nelly Naumann (2000) k tomu poznamenává, že nejstarší písemně zaznamenaný výskyt slova „šintó“ v *Nihon šoki* není možné jednoznačně vykládat jako důkaz samostatné náboženské tradice odlišné od buddhismu. Vidí jeho užití v kronice v souvislosti se specifickou společenskou a politickou situací v době vlády císaře Tenmu 天武 (672–686), přičemž navrhuje překládat kombinaci obou znaků v konkrétním kontextu jejich užití v *Nihon šoki* jako „cesta (císaře) jako božstva“ (Naumann 2000: 64) a hájí názor, že slovo „šintó“ jako první užil pro označení zvláštní náboženské tradice až kněz Jošida Kanetomo 吉田兼俱 (1435 – 1511) ve svých spisech systematizujících nauku a rituály šintó.

Uvědomme si také, že pro nás na první pohled různé náboženské tradice, buddhismus a šintó, spolu v japonských dějinách dlouho koexistovaly

255

Srov. text *Nihon šoki* – dostupné z <http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/print.cgi> [3. 2. 2010].

do té míry, že je lze v mnoha případech jen obtížně oddělovat, a že v „lido-
vém“ pojetí splývají i v současném Japonsku, když se Japonci bez zaváhání
účastní obřadů obou, pro nás na první pohled odlišných náboženských tra-
dic (Reader 1991^a). Jejich oficiální rozdělení je až výsledkem politiky spo-
jené s restaurací Meidži, kdy skupina reformátorů navazující na nativistic-
ké či „obrozenecké“ myšlenkové proudy období Edo, například na národní
nauku *kokugaku*, podněcuje „oddělení buddhismu a šintó“, *šinbucu bunri*,
a následné ničení buddhistických památek, *habucu kišaku* 廃仏毀釈 (Har-
dacre 1989: 27–28).

Zdá se tedy, že kladení původu šintó do hluboké minulosti japonských
dějin je výrazně ovlivněno nativistickými myšlenkami souvisejícími s hle-
dáním a definováním japonské národní identity, s procesem, který bychom
mohli označit za japonské národní obrození.²⁵⁶ Připomeňme v této souvis-
losti vymezení nativismu jako vědomého pokusu ze strany členů společ-
nosti oživit či zachránit vybrané rysy kultury dané společnosti, který se
objevuje tehdy, když si členové dané společnosti uvědomí odlišnost své
společnosti a její kultury od kultur jiných společností (Linton 1943: 230).
Bez vědomí vlastní odlišnosti, a s ní spojené potřeby tuto odlišnost vystih-
nout, nemají členové určité společnosti důvod zabývat se myšlenkou „pů-
vodního“, která se objevuje až jako součást hledání identity společnosti,
která se po „svém původním“ začíná tázat. Proto je třeba blíže zkoumat
úmysly vedoucí k hledání „původnosti“. V případě Japonska je zjevné, že
tímto úmyslem je potřeba ukázat na šintó jako na „původní“ či „domácí“
náboženství Japonců jako svébytné a homogenní národní jednotky s dis-

²⁵⁶ Za upozornění na souvislost s tímto českým termínem děkuji Dušanovi Lužnému. Je zřejmé, že „japonské národní obrození“ probíhá za odlišných historických pod-
mínek, než obrození středoevropských národů, přinejmenším jedno je však těmto
procesům společné – je to právě „uvědomění si“ kulturní odlišnosti vlastní široce po-
jímané sociální skupiny (národa) od jiných sociálních skupin a snaha tuto odlišnost
určitým způsobem vystihnout. V jistém historickém období a za určitých podmínek
začíná být koncipován národ jako pomyslné společenství s charakteristickými rysy kul-
turní, sociální (a v mnoha případech i biologické) povahy. Takto definované pomyslné
společenství pak poskytuje legitimizaci společenskému a politickému řádu – vzniká
národní stát.

tinktivní kulturní tradicí, která se výrazně prosazuje a šíří v období budová-
ní moderního japonského císařství po restauraci Meidži v r. 1868.

V tom případě se pojetí šintó jako „původního“ nebo „domácího“ japon-
ského náboženství dostává do kontextu populárních „teorií (o) lidu Japon-
ska“, jak lze přeložit termín *nihondžinron* 日本人論. Předmětem pojedná-
ní na téma *nihondžinron* je hledání osobitých rysů japonské národní kultury
a snaha dobrat se jejich specifickým rysů či dokonce samotné podstaty ja-
panské národní identity, pro niž se někdy také používá anglický termín „japa-
neseness“, v doslovném překladu „japonskost“ (Befu 2001, Goodman 2008).

V každém případě je pojetí šintó jako původního japonského nábožen-
ství přinejmenším zpochybněno. Ukazuje se, že pojednání o šintó s vě-
deckými ambicemi lze jen těžko začít konstatováním, že šintó je původní
japonské náboženství. Odborné pojednání by mělo s podobnými stereotyp-
ními tvrzeními zacházet s maximální opatrností a mělo by se vždy ptát, kde
a za jakých okolností se vlastně podobné schematické koncepce a zjedno-
dušující nálepky objevují.

Připomeňme dále, že religionistika se zabývá náboženskými jevy vždy
ve spojení s určitými historickými, sociálními, politickými a dalšími okol-
nostmi. Krátce řečeno, pokouší se identifikovat a analyzovat náboženské
jevy na základě jejich kontextu a přistoupíme-li k náboženským jevům
tímto způsobem, není možné začít jakoukoli vědeckou analýzu zavedením
obecné kategorie „náboženství“ jako jevu, který existuje „sám o sobě“. To-
též platí o pojmu šintó, neboť i zde se jedná o koncept, který se formuje za
určitých okolností, v určitém kontextu. Podobně jako „náboženství“ není
pak „šintó“ ničím více než analytickým pojmem, i když se jedná o termín
s bohatou historií (Kuroda 1981, Teeuwen 2007, týž 2002), používaný v ja-
panském prostředí.

Ukazuje se, že může být značně zavádějící označovat jevy, jako je na-
příklad uctívání *kami* nebo rituály ve svatyních, bez dalšího kritického
zkoumání nálepku „šintó“ (Teeuwen – Scheid 2002). Uctívání *kami* nebo
rituály ve svatyních jistě jsou součástí souboru jevů, které *můžeme* nazvat
„šintó“, přitom je však vždy nezbytné zjišťovat, jak či na základě jakých
kritérií je soubor jevů označených „šintó“ v daném případě vymezován,
které konkrétní jevy jsou jim označovány, s jakými důvody či pohnutkami
je jim nálepka „šintó“ přiřazována.

Kritický přístup k pojetí šintó jako trvalé, jednotné náboženské tradice upozorňuje, že šintó je třeba vnímat jako konceptualizaci, která se vytváří a používá za určitých specifických okolností k uspořádání složitého souboru různých jevů, jako jsou například rituály ve svatyních nebo uctívání *kami*. V souvislosti s tím lze citovat výstižné shrnutí Marka Teeuwen:

Šintó není něčím, co ‚existovalo‘ v japonské společnosti v určité konkrétní a definovatelné formě v průběhu různých historických období; spíše se objevuje jako konceptualizace, abstrakce, jež musela být aktivně vytvořena, kdykoli byla použita. V porovnání se svatyněmi či dokonce kami, jež jsou součástí krajiny a tvořily konkrétní centrum rituálního chování a teologických úvah, šintó ‚existovalo‘ pouze jako výsledek takových úvah, jako pokus vnutit chaotické skutečnosti jakousi souvislou podobu. (...) ‚Šintó‘ (...) je konceptem, který vytváří svůj vlastní význam a který odkazuje pouze k sobě samému. (Teeuwen 2002: 233–234)

V obecné rovině není vlastně žádného rozdílu mezi vymezováním pojmu „náboženství“ a definováním obsahu termínu „šintó“; byť ve druhém případě jde o původní termín příslušející kultuře, kterou se zabýváme. Ukazuje se, že i „domácí“, zkoumané kultuře vlastní termíny mají své dějiny, že jejich obsah prochází jistými proměnami a že se odvíjejí od složitého kontextu. I původní pojmy tedy lze chápat a vymezovat velmi odlišně: zde narážíme na další problém spojený s emickým přístupem ke zkoumaným jevům, který lze pak jen těžko považovat za „samospasitelný“. Důsledný emický přístup, chápaný čistě jako popis a analýza zkoumaných jevů v pojmech a kategoriích vlastních zkoumané kultuře, nás od teoreticko–metodologických problémů spojených s vymezováním analytických kategorií a pojmů v žádném případě nezachrání.

Vědecká práce se samozřejmě bez zobecňujících kategorií, konceptů a pojmů nemůže v žádném případě obejít, musí však s nimi nakládat s metodologicky podepřenou obezřetností. Týká se to nejen obecných termínů typu „náboženství“, ale i původních pojmů, jako je například šintó. Podívejme se nyní blíže na další koncept, s nímž se v pracích o náboženských tradicích Japonska často setkáme, totiž na koncepci „japonského náboženství“.

Japonské náboženství

Termín „japonské náboženství“, v angličtině „Japanese religion“, začal být ve vědeckém popisu japonských náboženských tradic používán na počátku 20. století, kdy jej v anglicky psaném pojednání zavedl Anesaki Masaharu 姉崎正治 (1873–1949) (Isomae 2005: 236),²⁵⁷ zakladatelská postava japonské religionistiky. Původně anglický (*sic!*) termín „japonské náboženství“ se pak stává součástí odborné debaty japonských i zahraničních badatelů a již od počátku je poznamenán jistou dvojnásobností. Lze jej totiž chápat buď jako jedinečné, jednotné náboženství specifické pro Japonsko a tvořící jeden z osobitých rysů „japonskosti“, anebo je možné jej vnímat prostě jako soubor náboženství a náboženských jevů, které se vyskytují nebo byly uvedeny do japonského kontextu, a které zde na sebe vzájemně působí (Isomae 2005).

V anglicky psané odborné literatuře se poměrně často setkáváme s užitím termínu „japonské náboženství“ v prvním smyslu, kdy označuje specifickou, homogenní náboženskou tradici složenou z několika prvků, které však, řečeno s jistou mírou nadsázky, „tvůrčí duch japonského národa“ přeměnil v osobitý celek. Tak například Macumoto Šigeru ve své předmluvě ke knize *Japanese Religion* (Matsumoto 1972), vydané v roce 1972 péčí japonské vládní Agentury pro kulturu (*Bunkačó* 文化庁), píše o japonském náboženství jako o homogenní tradici. Podle Macumota vzniklo japonské náboženství harmonickým splynutím nově zaváděných náboženských tradic s domácími:

Z historického hlediska Japonsko přijalo různé kulturní a náboženské tradice a následkem toho obohatilo svůj spirituální život. Nově zavedené tradice nevykorenily ty domácí, ale byly bez rozdílu vstřebány do jakési homogenní tradice, která by sama mohla být nazvána „Japonské náboženství“. V tomto procesu vstřebávání vyniká to, že podstatným rysem není střet či neshoda, ale kontinuita a soulad. (Matsumoto 1972: 12)

²⁵⁷

Podle Isomaeho se tak stalo v letáku *The Religious History of Japan, an Outline* (1907).

Takové pojetí bychom mohli označit jako „esencialistické“ nebo „nativistické“, neboť badatel na samém počátku, často již v názvu publikace, konstatuje existenci jednotné tradice japonského náboženství, jehož podstatu a hlavní charakteristiky se pak pokouší dohledat a popsat, a tím zavádí jisté rysy, které považuje za charakteristické pro japonský národ a jeho kulturu. Krátce řečeno, kategorie „japonského náboženství“ je tu základním, výchozím předpokladem a rámcem dalších úvah. Lze říci, že se zde setkáváme s fenomenologickým, pojetím náboženství v Japonsku, s přístupem usilujícím o identifikaci a porozumění samotné podstaty japonského náboženství, která se manifestuje v řadě konkrétních příkladů v průběhu japonských dějin, a sama zůstává nedotčena.

Použití termínu „japonské náboženství“ může tedy velmi snadno vyvolat dojem, že jde o soubor zvláštních rysů a jevů jedinečných pro japonský národ a, jak ještě uvidíme, je japonské náboženství v mnoha případech tímto způsobem otevřeně koncipováno a prezentováno. Potom může být „japonské náboženství“ snadno ztotožněno s *nihonkjó* 日本教, tzv. „náboženstvím“ nebo „naukou Japonska/o Japonsku“²⁵⁸ které můžeme popsat jako soubor určitých znaků a jevů považovaných za charakteristické pro japonský národ.

Termín *nihonkjó* však bývá určován různým způsobem a bývá také z japonštiny různě překládán. Můžeme se tak například setkat s překladem „náboženství japonskosti“ či „religion of Japaneseness“ (Swyngedouw 1978, týž 1988). Podle Jana Swyngedouwa spočívá toto „náboženství japonskosti“ v přispívání k „harmonii“ – *wa* 和 – malých komunit, v nichž Japonci žijí a skrze ně pak k „posvátné důstojnosti“ celého japonského národa:

(...) nejposvátnější hodnota pro mnoho Japonců, zdá se, spočívá v přispívání k wa pospolitosti, k níž náleží, a skrze tyto malé pospolitosti k posvátné důstojnosti samotného japonského národa. (Swyngedouw 1988: 123)

Lze pak říci, že pod významově značně obsáhlý pojem *nihonkjó* bývá obvykle zahrnována celá řada institucionalizovaných kulturních rysů či jevů, jako jsou například komunikační kód, společensko-politické uspořádání či

²⁵⁸ Slovo *nihonkjó* 日本教 je zapsáno pomocí tří znaků, první dva – 日本 – označují „Japonsko“, třetí – 教 – znamená „víra“, „náboženství“, „nauka“ nebo „učit“.

estetické principy, které jsou představovány jako vzájemně provázaný soubor typický pro japonský národ (Fitzgerald 1993).

Není jistě bez zajímavosti, že vymezení tohoto souboru je utvářeno a šířeno vzdělávacím a politickým systémem Japonska a zahrnuje například obraz Japonska jako homogenního národního státu s jedinečnou kulturou nebo soubor ritualizovaného chování spojeného se znaky a jevy považovanými za typicky japonské (Fitzgerald 1993, Parmenter 1999).

Podívejme se nyní podrobněji na pojetí „japonského náboženství“ v díle nám již známého H. Byrona Earharta.

H. Byron Earhart o japonském náboženství

Koncepce japonského náboženství, kterou ve svém díle Earhart představuje, je spojena s podobnými problémy, s jakými jsme se setkali už v případě autorovy systematizace „cesty *kami*.“ Ve druhé kapitole knihy *Japanese Religion: Unity and Diversity* (Earhart 1982) přichází se šesti „stálými“ tématy japonských náboženských dějin:

(...) 1) blízkost lidských bytostí, bohů a přírody, 2) náboženský charakter rodiny, 3) význam očisty, rituálů a amuletů, 4) důležitost místních slavností a individuálních kultů, 5) všudypřítomnost náboženství v každodenním životě, a 6) přirozené pouto náboženství a národa. (Earhart 1982: 7)

Těchto šest distinktivních prvků či témat japonské religiozity je zároveň dokladem existence jednotného „japonského náboženství“ složeného ze: „(...) směsi nejméně (*sic!*) pěti hlavních součástí: lidového náboženství, šintó, buddhismu, náboženského taoismu a konfuciánství“ (Earhart 1982: 1). V publikaci *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě* (Earhart 1998)²⁵⁹ pak Earhart rozšiřuje počet složek japonského nábožen-

²⁵⁹ Jde o doposud jedinou monografii věnovanou výlučně náboženským tradicím Japonska, která je dostupná v českém jazyce. Kniha je překladem publikace Earhart, Byron H. (1993). *Religions of Japan. Many traditions Within One Sacred Way*. San Francisco: Harper San Francisco (1. vyd. 1984).

ství na sedm: ke stávajícím pěti přidává ještě křesťanství a nová náboženská hnutí.

Earhartův náhled na japonské náboženství je historický, možná bychom mohli říci evolucionistický, neboť zamýšlí podat přehled vývoje japonského náboženství od „počátků“ k dnešku (Earhart 1982: 22). Historický přístup se také odráží v rozčlenění knihy *Japanese Religion: Unity and Diversity* do tří částí, kdy po úvodní kapitole rozebírající šest trvalých témat japonských náboženských dějin následuje oddíl o počátcích pěti hlavních náboženských tradic, dále oddíl o jejich vývoji v japonském středověku a konečně část věnovaná náboženským dějinám od období Edo do současnosti.

Dějinný vývoj japonské religiozity se podle Earharta vyznačuje mimo jiné „úpadkem náboženství“ na jedné straně a rozvojem „nikoli zřetelně náboženských“ či „nenáboženských“ rysů na straně druhé (Earhart 1982: 198–207). Řekli jsme již, že Earhart ve svém díle opomíná otázku vymezení náboženských jevů a lze tedy jen obtížně říci, co mu dovoluje hovořit o „úpadku náboženství“ a na základě jakých kritérií odděluje „náboženské“ od „nenáboženského“. Z logiky věci vyplývá, že Earhart musí jakýsi stav náboženského života Japonců považovat za onen ideální, úplně a dokonale náboženský, který však postupně nějakým důvodem degraduje a mizí. Kromě toho, že je podobný předpoklad jakýchsi „dokonalejších“ a „úpadkových“ forem náboženství hodnotící, není jasné, jak lze obě kategorie vůbec koncipovat.

Z Earhartovy koncepce také jasně vyplývá důraz na náboženské směry, které by bylo možné označit za *historické* či *tradiční*, přičemž novodobé formy religiozity buď přehlídí, nebo hodnotí negativně, zcela v intencích své koncepce předpokládaného postupného „úpadku“ japonského náboženství. Bere sice v úvahu překotný rozvoj nových náboženských hnutí v novodobém Japonsku, věnuje jim však jen krátkou kapitolu v závěru práce, kde pojednává o Tenrikjó 天理教, vzniklém v 19. století, a o společnosti Sóna gakkai 創価学会, založené roku 1930 (Earhart 1982: 172–183). Autorův přístup k novým náboženským hnutím se nicméně vyznačuje negativním hodnotícím postojem: „Je možné v nich vidět náboženské kultury či náboženské spolky, spíše než nezávislá náboženství s exkluzivními nároky“ (Earhart 1982: 168). O Earhartově hodnotícím přístupu k novým ná-

boženským tradicím svědčí rovněž to, že je z nějakého důvodu nepovažuje za „úplné“ náboženství: „(...) nezbytně nejsou úplnými (*sic!*) náboženstvími v západním (*sic!*) smyslu“. Nová náboženská hnutí jsou podle Earharta: „(...) otevřeně synkretická, často přebírají nejlepší rysy z buddhismu, šintó a dokonce z křesťanství“ (Earhart 1982: 189). Z celkového kontextu publikace se můžeme jen dohadovat, co vlastně Earhart považuje za „úplné“ náboženství v „západním“ smyslu, případně zda „otevřeně synkretistická“ povaha japonských nových náboženství je důvodem pro jejich zjevně hodnotící označení za pouhé „kulty“ či „náboženské spolky“. Klademe si otázku, zda a opět na základě jakých kritérií je možné jevy zahrnované pod nálepky „buddhismus“, „šintó“ či „taoismus“ považovat za dokonalejší, zatímco jevy shrnované pod označení „nová náboženství“ za „neúplné“, nedokonalé a „synkretické“, podlouně vykrádající to nejlepší z dokonalých náboženských tradic tvořících „japonské náboženství“.

Ve své předmluvě ke knize H. Byrona Earharta *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě* (Earhart 1998) vyslovuje český japanolog Robin Heřman názor, že: „Japonské náboženství je obdivuhodně provázaným spojením bytostně národních a bytostně univerzálních prvků“ (Earhart 1998: 11), a dodává, že nejpozoruhodnějším rysem tohoto náboženství je jeho „metodické východisko“, spočívající v koexistenci protikladů a přijímání mnohosti „ústředního duchovního principu“ (Earhart 1998: 11). Vlastními slovy tak rozvíjí charakteristiku japonského náboženství, kterou přináší sám Earhart v textu své knihy, když japonské náboženství označuje jako: „(...) celek náboženské zkušenosti, která je bytostně japonská“ (Earhart 1998: 15). Vychází přitom z teze o nerozlučné jednotě japonských náboženských představ a praxe s japonskou národní identitou, kterou tvoří svébytný jazyk spolu s uměleckými formami a způsoby estetického vnímání vyjádřenými v nezaměnitelné japonské kultuře. To vše se pak odehrává v životním prostoru japonského národa, jenž na japonských ostrovech tvoří státní politickou jednotku, kterou formuje státní správa podporovaná loajalitou obyvatel japonského státu. Jednotné schéma duchovního života Japonců, tvořeného sedmi tradicemi na jediné „svaté cestě“, je pak ústředním principem japonské kultury, nástrojem k vymezení identity obyvatel Japonska, pro něž je také pramenem duchovní orientace.

K hlavním prvkům náboženství Japonska patří rovněž kolektivní povaha jeho praxe, která tradičně byla a dodnes je spojena s určitou skupinou. Organizační struktura japonského náboženství se tak podle Earharta odvíjí v první řadě od základních sociálních jednotek rodiny a místní komunity, dále od vesnické či v moderním Japonsku firemní komunity a „specificky náboženských“ spolků a organizací. „Za nejvyšší funkční jednotku považuje japonské náboženství národ“ (Earhart 1998: 109), píše autor, a vysvětluje, že ze sociologického hlediska je sice národ společenskou či politickou kategorií, avšak: “V Japonsku byl (...) po tisíciletí (*sic!*) chápán především jako náboženská entita a jistý kvazináboženský charakter (*sic!*) si uchovával dodnes“ (Earhart 1998: 109).

V tomto pojetí je jasně patrné, že „japonské náboženství“ tvoří podle Earharta jednu z klíčových charakteristik „japonského národa“ a stavební pilíř japonské národní identity – Earhart se tak dostává na pole národně-budovatelských úvah a opouští definitivně doménu vědecké analýzy náboženských jevů.

Závěr: Mnoho tradic a jedna svatá cesta – východisko nebo slepá ulička?

Po důkladnějším seznámení s teoriemi H. Byrona Earharta je možné říci, že autor konstatuje jisté rysy japonské religiozity, které mu umožňují nabídnout sjednocující obraz náboženského života obyvatel Japonska, který označuje jako „japonské náboženství“. Earhart vnímá japonské náboženství do značné míry ve smyslu, jež lze označit jako „esencialistický“, neboť se pokouší nalézt prvek nebo prvky tvořící *podstatu* japonského náboženství. Důležitou složkou této podstaty je pak pro něj „odvěké“ spojení japonského náboženství s japonským národem.

V tomto bodě se teorie o japonském náboženství velmi blíží koncepcím šintó, s nimiž jsme se seznámili již dříve, a které rovněž vesměs kladou důraz na „národní“ či etnický rozměr „cesty *kami*“ jako náboženství, jež je bytostně spojeno s existencí japonské národní komunity.

Připomeňme zde však kritický pohled současných sociálních věd na koncepci národa, který chápe národ jako „myšlenou spopolitost“ (Ander-

son 2008) formující se za určitých historických, kulturních, politických a jiných souvislostí, jež do značné míry souvisejí s rozpadem tradičních spopolitostí způsobeného nástupem modernity (Hroch 2009). Autoři stavějící na ideji spojení „japonského náboženství“, šintó a japonského národa si však vůbec nekladou otázku po podmínkách vzniku japonské národní komunity a vesměs přijímají její historickou existenci jako fakt, který kladou přímo do základů svých koncepcí šintó i japonského náboženství.

Další otázkou je, jaké jevy můžeme v japonském kontextu vůbec označit za „náboženské“. Chceme-li respektovat základní metodologický požadavek vědecké práce, který spočívá v co nejpřesnějším vymezení pojmových kategorií, nelze v tomto případě postupovat způsobem, který bychom mohli označit za apriorní či přímo intuitivní a rovnou se pustit do popisu a analýzy určitých jevů, které jsou podle nás „náboženstvím“. V každém případě musíme vzít v potaz vliv „západního“ myšlenkového prostředí, které má sklon uvažovat o náboženství implicitně jako o souboru více méně systematického učení, obsahujícího etiku, panteon, mytologii, rituály a společenství kněží a vyznavačů či „věřících“.

Již jsme také zjistili, proč se nelze zcela spolehnout na pojmy vlastní zkoumané kultuře, tedy na emický přístup. Problematičnost takového pojetí se projeví, pokud chceme naše bádání založit pouze na výpovědích Japonců, běžných návštěvníků svatyní a chrámů, kteří se odmítají označit za „věřící“, „šintoisty“ či „buddhisty“ a své návštěvy a činnosti ve svatyních a chrámech neoznačují jako „náboženství“, *šúkjó* 宗教, ale spíše jako „zvyk“ nebo „obyčej“ (*šúkan* 習慣) (Anderson 1991, Reader 1991^a, týž 1991^b, Reader – Tanabe 1998). Východiskem zde může být otevřená formulace zásad, na jejichž základě v naší práci užíváme termín „náboženství“. Zkoumané práce však tuto problematiku rovněž neřeší.

Musíme se také ptát, zda vytváření konceptu jediného, uceleného „japonského náboženství“, jak ji představuje H. Byron Earhart, nezachází ve snaze o systematizaci příliš daleko. Podíváme-li se například blíže na šintó, které je podle Earharta jedním ze základních stavebních kamenů japonského náboženství, zjistíme, že i tzv. „cesta *kami*“ je jen konstruktem, který dostává v různých kontextech různé významy. Pomáhá nám skutečně zavedení další, vyšší, sjednocující a zobecňující kategorie „japonského náboženství“ lépe porozumět náboženským jevům v Japonsku? Navíc se

vystavujeme riziku, že taková dalekosáhlá generalizace, jako je snaha o vymezení „japonského náboženství“ jako jediné „svaté cesty“, bude otevřeně nebo skrytě spojena s ustanovením třídy zvláštních fenoménů jedinečných pro tzv. japonský národ, který je možné vnímat jako příklad „myšleného společenství“.²⁶⁰

V této souvislosti stojí jistě za úvahu, do jaké míry jsou koncepce uvedených autorů ovlivněny různými pojetími japonské národní komunity, která se formuje za určitých specifických okolností moderních japonských dějin. Máme zde na mysli možný vliv „teorií o Japoncích“, *nihondžinron*. Harumi Befu (2001) ve své dnes již klasické práci na toto téma upozorňuje, že jde o poněkud vágní, mnohoznačný termín, který však lze vystihnout v nejširším smyslu slova jako „zásobárnu“ vědění o japonské kultuře, národě, společnosti a dějinách, či spíše jako soubor tvrzení o japonské kultuře, japonském národě, japonské společnosti a o Japonsku samotném. Podle Befu jde o žánr, jehož jednotlivá díla nemusejí být nutně podložena pečlivým vědeckým výzkumem, a který se zabývá japonskou identitou, pokouší se *odlišit* japonskou kulturu od jiných kultur a dokázat japonskou *jedinečnost* (Befu 2001: 2). Befu kromě spisů Isaiaha Ben-Dasana či Daiseicu T. Suzukiho řadí k literatuře *nihondžinron* například i spisy autorů, kteří své práce zaštiťují vědeckými metodami, jako jsou například Nakane Čie (1972) nebo Doi Takeo (1973).

Jistě stojí za úvahu možná souvislost pokusů o vystižení japonských specifik se západním, v podstatě orientalistickým a kolonialismem podmíněným uvažováním o „Orientu“ jako o představiteli „jiného“, odlišného a zvláštního, exotického (Said 2003). Japonsko je v populárním západním uvažování tajemným císařstvím vycházejícího slunce, vzdálenou a exotickou zemí, jež nepřestává fascinovat. Podobně jako „tajemný“ Tibet či „mystická“ Indie je jedním z prototypů „Orientu“. Jak západními tak domácimi autory jsou pak hledány osobité rysy „národních“ kultur Japon-

²⁶⁰ Zde je třeba odkázat na práci *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation* (Morris-Suzuki 1998). Přináší kritickou analýzu národní identity Japonců a Japonska jako homogenního národního státu. Zjišťuje, že jde o „myšlenou komunitu“ (Anderson 2008), která se formuje v historických, zeměpisných, politických, sociálních aj. souvislostech.

ska, Číny, Tibetu nebo Indie, které umožňují vymezení obyvatelstva těchto zemí jako specifických komunit, kulturně i mentalitou odlišných od kultur „Západu“. Orient ale: (...) není jakýmsi neměnným, přírodním faktem. Neexistuje sám o sobě, právě tak jako Západ“ (Said 2003: 15), píše Edward Said a dodává, že dichotomie „Východ – Západ“ je *představou*, jenž je sice založena na „syrové skutečnosti“, má však vlastní myšlenkovou, imaginativní a terminologickou tradici a historii. „Vztah mezi západní civilizací a Orientem je vztahem moci (...)“ (Said 2003: 16), uvádí dále.

Přitom je však třeba si uvědomit, že popis Orientu jako „jiného“ se svými specifiky není jednostranným procesem umožňujícím Západu, aby Východu „porozuměl“, „pojmenoval“ jeho zvláštní rysy a ve svém důsledku jej „ovládl“. Východ totiž přejímá tuto strategii, snaží se pojmenovat vlastní specifika a vymezit se tak vůči Západu, například (i když jistě ne výlučně) s cílem čelit „westernizaci“. Západní badatelé, kteří pak staví své teorie na emickém přístupu a odvolávají se na výpovědi zkoumané východní, v našem případě japonské kultury o sobě samé si nemusejí být těchto složitých recipročních diskurzivních vlivů vědomi (Kubota 1999).

Musíme tedy konstatovat, že mnozí autoři hledající charakteristické rysy japonského národa a jeho kultury stavějí své teorie na základech, jež se zdají být do značné míry pochybné. Začínají konstruovat své na první pohled plausibilní syntézy, aniž by se hlouběji zabývali kvalitou a zejména *původem* materiálu, který umísťují do jejich základů. Nedomníváme se, že jsou pokusy o systematické vyložení problematiky japonské religiozity k ničemu a předem odsouzeny k nezdaru. Podle našeho názoru je naopak třeba se o tyto systematické výklady dále pokoušet a nezabývat se pouze dílčími problémy, které díky svému úzkému zaměření na určitý, jasně vymezený úsek dat působí bezpochyby méně problematicky. Ucelené syntézy osvětlující například historický vývoj konkrétních náboženských tradic, jako je například „cesta *kami*“, jsou bezesporu potřebné – už proto, že při vzdělávání odborníků na problematiku náboženství, studentů religionistiky, či na oblast japonských či asijských studií je nezbytné posluchačům podat fakta přehledným, systematickým způsobem. Je zjevné, že v tomto ohledu čeká na badatele a pedagogy působící v oblasti japonských náboženských tradic a vycházejících z teoreticko-metodologických zásad kritických sociálních věd ještě mnoho práce.

Jakým pravidlem se tedy má řídit badatel, jenž usiluje o přehledný výklad japonské religiozity? V každém případě je nezbytné, aby se ve své práci zabýval co nejširším spektrem názorů na zkoumanou problematiku. Měl by vycházet z principů, na nichž má stát vědecky platné studium náboženství – taková pravidla formuluje v jedné ze svých statí např. Jonathan Z. Smith (1982: xi – xii): vybraný příklad 1) musí být co nejúplněji pochopen, což zahrnuje nejen znalost primárních zdrojů, ale i dějin a tradice jejich interpretace, dále 2) je uveden do vztahu s teorií, paradigmatickým základním otázkou či problémem vědecké „imaginace“ náboženství, a konečně 3) je daný příklad k této teorii vztažen srozumitelnou a jasnou metodou, což umožňuje chápat tento příklad ve vztahu k dané teorii nebo paradigmatu a zároveň daný příklad ve vztahu k této teorii či paradigmatu poměřovat, evaluovat. V první řadě je tedy třeba důkladně se seznámit nejen s vlastním vybraným příkladem, ale i se způsoby, kterými byl doposud vykládán. Do našeho zkoumání proto musíme zahrnout nejen vybraná fakta, ale i stávající vědecké výpovědi o nich. Dále je třeba, aby byl vybraný příklad pomocí jasných metod nahlížen ve vztahu s určitou obecnou teorií, která je součástí vědecké výpovědi o náboženstvích.

Měřítkem vědecké relevance odborné práce pak může být i míra, v níž je badatelovo uvažování ovlivněno všemožnými *předsudky* ve smyslu nekriticky, často nevědomě přijímaných výchozích domněnek, jakou je například tvrzení o šintó jako o „původním japonském náboženství“ či předpoklad existence „japonského náboženství“. Odborná pojednání na téma japonské religiozity, která si činí nárok na vědeckou platnost, by se neměla opírat o ideologicky podbarvené předsudky či o osobní dojmy badatele. V každém případě však jak zahraniční, tak české prostředí na systematické, kritické, ideologicky nezatížené zpracování dějin japonských náboženských tradic od nejstarších dob do současnosti teprve čeká. Student náboženství, který se chce důkladněji obeznámit s náboženskými jevy na japonských ostrovech v historii i současnosti pak může čerpat z téměř nepřehledné zásobárny sekundární literatury, jejíž závěry by však neměl přijímat vždy bez výhrad.

Bibliografie

- Anderson, Benedict (2008). *Představy společnosti. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. Praha: Univerzita Karlova – Karolinum.
- Anderson, Richard W. (1991). “What Constitutes Religious Activity? (I).” In *Japanese Journal of Religious Studies* XVIII/4: 369–372.
- Befu, Harumi (2001). *Hegemony of Homogeneity. An Anthropological Analysis of Nihonjinron*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Boháčková, Libuše a Winkelhöferová, Vlasta (1987). *Vějíř a meč. Kapitoly z dějin japonské kultury*. Praha: Panorama.
- Bowring, Richard (2005). *The Religious Traditions of Japan. 500 – 1600*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Breen, John and Teeuwen, Mark, eds. (2000). *Shinto in History: Ways of the Kami*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Doak, Kevin M. (2007). *A History of Nationalism in Modern Japan. Placing the People*. Leiden: Brill.
- Doi, Takeo (1973). *The Anatomy of Dependence*. Tokio: Kodansha Intl.
- Earhart, H. Byron (1982). *Japanese Religion: Unity and Diversity*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Earhart, Byron H. (1998). *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*. Praha: Prostor.
- Eliade, Mircea (1974). *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- Fitzgerald, Timothy (2000). *The Ideology of Religious Studies*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy (1993). “Japanese Religion as Ritual Order.” In *Religion* 23: 315–341
- Formanek, Susanne and LaFleur, William R., eds. (2004). *Practicing the Afterlife: Perspectives from Japan*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Goodman, Roger (2008). “Making Majority Culture.” In: Robertson, Jennifer, ed. *A Companion to the Anthropology of Japan*. Oxford: Blackwell Publishing, 59–72.
- Havlíček, Jakub (2009). *Cesty božstev. Otázky interpretace náboženství a nacionalismu v moderním Japonsku*. Brno: Ústav religionistiky Filozofické fakulty MU (disertační práce, nepublikovaný rukopis).

- Hroch, Miroslav (2009). *Národy nejsou dílem náhody. Příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Hudson, Mark J. (1999). *Ruins of Identity. Ethnogenesis in the Japanese Islands*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Isomae, Jun'ichi (2007). "The formative process of State Shinto in relation to the Westernization of Japan: the concept of 'religion' and 'Shinto'." In Fitzgerald, Timothy, ed. *Religion and the Secular. Historical and Colonial Formations*. London: Equinox Publishing Ltd., 93–101.
- Isomae, Jun'ichi (2005). "Deconstructing 'Japanese Religion'. A Historical Survey." In *Japanese Journal of Religious Studies* XXXII/2: 235–248.
- Kasulis, Thomas P. (2004). *Shinto. The Way Home*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- *Kodansha Encyclopedia of Japan VII* (1983). Tokyo: Kodansha Limited.
- Kraemerová, Alice (2005). „Šintó.“ In: Knotková - Čapková, Blanka, ed. *Základy asijských náboženství*. Praha: Univerzita Karlova – Karolinum, 101–142.
- Kubota, Ryuko (1999). "Japanese Culture Constructed by Discourses: Implications for Applied Linguistics Research and ELT." In *TESOL Quarterly* XXXIII/1: 9–35.
- Kuroda, Toshio (1981). "Shinto in the History of Japanese Religion." In *Journal of Japanese Studies* VII/1: 1–21.
- Linton, Ralph (1943). "Nativistic Movements." In *American Anthropologist, New Series* XL/2: 230–240.
- Matsumoto, Shigeru (1972). "Introduction." In Hori, Ichirō, ed. In *Japanese Religion: A Survey by the Agency for Cultural Affairs*. Tokyo: Kodansha International Ltd, 11–27.
- Morris–Suzuki, Tessa (1998). *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation*. New York: M. E. Sharpe, Inc.
- Nakane, Chie (1972). *Japanese Society*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Naumannová, Nelly (2007). "Šintó a lidové náboženství – japonská religiozita v historickém kontextu." In Eliade, Mircea. *Dějiny náboženského myšlení IV*. Praha: OIKOYMENH, 318–338.
- Naumann, Nelly (2000). "The state cult of the Nara and early Heian periods." In Breen, John and Teeuwen, Mark, eds. *Shinto in history: ways of the kami*. Honolulu, USA: University of Hawaii press, 47–67.
- Nelson, John (1996). *A Year in the Life of a Shinto Shrine*. Seattle: University of Washington Press.
- Parmenter, Lynne (1999). "Constructing National Identity in a Changing World: perspectives in Japanese education." In *British Journal of Sociology of Education* XX/4: 453–463.
- Pye, Michael (1994). "What is 'Religion' in East Asia?" In Bianchi, Ugo, ed. *The Notion of "Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 115–122.
- Reader, Ian (1991^a). *Religion in Contemporary Japan*. London: Macmillan Press Ltd.
- Reader, Ian (1991^b). "What Constitutes Religious Activity? (II)." In *Japanese Journal of Religious Studies* XVIII/4: 373–376.
- Reader, Ian and Tanabe, George J. Jr. (1998). *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Reischauer, Edwin O. and Craig, Albert M. (2000). *Dějiny Japonska*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Ruiz, Francisco Perez (1966). "Studies in Shinto Thought. By Muraoka Tsunetsugu." In: *Monumenta Nipponica* XXI/1–2: 212–214.
- Said, Edward W. (2003). *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*. Litomyšl: Paseka.
- Smith, Jonathan Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Swyngedouw, Jan (1978). "Japanese Religiosity in the Age of Internationalization." In *Japanese Journal of Religious Studies* V/2–3: 87–106.
- Swyngedouw, Jan (1988). "The Role of Christianity." In Berger, Peter L. and Hsiao, Hsin-Huang Michael, eds. *In Search of an East Asian Development Model*. New Jersey: Transaction Publishers, 115–133.
- Teeuwen, Mark (2007). "Comparative perspectives on the emergence of jindō and Shinto." In *Bulletin of SOAS* LXX/2: 373–402.
- Teeuwen, Mark (2002). "From jindō to Shinto. A Concept Takes Shape." In *Japanese Journal of Religious Studies* XXIX/3–4: 233–263.

- Teeuwen, Mark and Scheid, Bernhard (2002). "Tracing Shinto in the History of kami Worship. Editor's Introduction." In *Japanese Journal of Religious Studies* XXIX/3–4: 195–207.
- Winkelhöferová, Vlasta a Boháčková, Libuše (1987). *Vějíř a meč*. Praha: Panorama.
- Winkelhöferová, Vlasta a Löwensteinová, Miriam (2006). *Encyklopedie mytologie Japonska a Koreje*. Praha: Libri.

Internetové zdroje

- "Shinto", dostupné z: <http://en.wikipedia.org/wiki/Shinto> [26. 7. 2008].
- "Japanese Historical Texts Initiative – University of California at Berkeley, Interactive Searching of Japanese Classical Texts (Nihon Shoki)", dostupné z: <http://sunsite.berkeley.edu/jhti/cgi-bin/jhti/select.cgi?honname=1> [3. 2. 2010].

(12) Nová náboženská hnutí v Japonsku

Jakub Havlíček

Moderní japonské dějiny jsou spojeny se vznikem a rozvojem značného množství nových náboženských hnutí (NNH), mezi něž jsou obvykle řazena hnutí vznikající přibližně od druhé poloviny 19. století do současnosti.²⁶¹ Lze říci, že nové náboženské skupiny a směry jsou jedním z oblíbených témat religionistů, sociologů, historiků a antropologů, kteří se specializují na otázky spojené s náboženskou scénou moderního Japonska. V roce 1967 vzbudila zájem o problematiku japonských NNH dodnes citovaná práce Horace N. McFarlanda s příznačným názvem *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan*. Poválečná „dopravní špička bohů“ spojená s velkým nárůstem počtu NNH se stává předmětem stále rostoucího množství odborných prací, z nichž ty vydané do konce 90. let 20. století shrnuje obsáhlá publikace *Bibliography of Japanese New Religions* (Clarke 1999^a). Bohatá badatelská reflexe japonských nových náboženství se odrazila i v desetileté existenci specializovaného časopisu *Contemporary Religions in Japan*,²⁶² vydávaného mezi lety 1960 – 1970 Mezinárodním institutem pro studium náboženství v Tokiu, na nějž od roku 1974 navázal časopis *Japanese Journal of Religious Studies*,²⁶³ zaměřený nejen na otázky spojené se současnou náboženskou scénou, ale i na náboženské tradice Japonska v historické perspektivě.

I přes značnou rozmanitost se japonská NNH vesměs vyznačují jistými rysy, které jsou řadě z nich společné.²⁶⁴ Z časového hlediska bývají mezi

²⁶¹ Tento učební text vznikl pro potřeby projektu „Inovace oboru religionistika na Masarykově univerzitě v Brně se zaměřením na kulturu Číny a Japonska“, registrační číslo projektu CZ.1.07/2.2.00/07.0032.

²⁶² Články všech jedenácti publikovaných čísel jsou dostupné ke stažení na adrese http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/CRJ_cumulative_list.htm [2. 1. 2010].

²⁶³ Veškeré články publikované doposud v tomto časopise, jsou dostupné ke stažení na adrese http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/jjrs_cumulative_list.htm#latestissue [2. 1. 2010].

²⁶⁴ Srov. publikaci *Folk Religion in Japan*, kde se uvádí podobný výčet určitých prvků společných japonským NNH (Hori 1968: 224-225)

NNH řazeny náboženské směry, které lze vzhledem k relativně nedávnému vzniku označit za „nová“ a jejichž historický původ je kladen přibližně do období od poloviny 19. století do současnosti. Je ovšem třeba upozornit na fakt, že termín „nová náboženství“ obvykle neznamená, že tato hnutí vznikají bez jakýchkoli vazeb na předchozí, historicky starší tradice – ba naopak, v mnoha případech jde o směry, které můžeme chápat jako inovace či rozvinutí starších náboženských systémů. Zakladatelem či zakladatelkou takového hnutí často bývá charismatická osobnost, jíž jsou přičítány jisté mimořádné schopnosti, zejména schopnost navázat kontakt s božstvem či božstvy a obvykle také léčitelské schopnosti. To souvisí s dalším častým rysem NNH, jímž je léčení nemedicínskými prostředky, například právě spolehnutím se na schopnosti vůdce, na pomoc božstva, či na účinnost určitého, většinou nepříliš složitého rituálního postupu. Nauka řady japonských NNH je založena na představě, že nemoc a neštěstí obecně jsou zapříčiněny důvody, které bychom mohli označit za „spirituální“ či „neempirické“. NNH pak nabízejí přesný, obvykle ne příliš složitý postup, jímž lze tyto příčiny zla odstranit. Jednoduchá nauka a rituál, pokud vůbec existuje, jsou dalšími z typických rysů japonských NNH. Jednoduchost nauky a postupů k odstranění neštěstí dovoluje NNH vyvíjet misionářské aktivity, neboť jejich nauka není většinou určena jen omezené skupině příjemců, nýbrž bývá prohlašována za univerzální a vhodnou pro každého, kdo má o její poselství zájem. Příslušenství k řadě japonských NNH rovněž není exkluzivní a hnutí obvykle nebrání svým přívržencům v účasti na náboženském životě jiných tradic. Přestože japonská NNH mohou poukazovat na jedinou božskou postavu jako na ústřední bod nauky a kultu, nebývá následovnictví podmiňováno zřeknutím se úcty k jiným božstvům. I díky této skutečnosti nebývá v japonských NNH výrazně vymezená skupina náboženských odborníků či kněží, kteří by se výrazně odlišovali od ostatních následovníků. Některá japonská NNH pak disponují určitým významným místem, střediskem, k němuž následovníci konají poutě. Důležitým rysem NNH je rovněž důraz na běžné, aktuální lidské a společenské problémy a rovněž velká tvořivost, kdy jsou často velmi originálním způsobem kombinovány nejrůznější prvky všemožných náboženských tradic. NNH tak vytvářejí naukový systém, který často prochází rychlými, někdy značně radikálními změnami a přehodnoceními. Chceme-li se v našem bádání zaměřit na určitou skupinu či směr v rámci japonských NNH, neměli bychom jistě doktri-

nální otázky opomíjet, měli bychom však mít na paměti, že otázky spojené s naukou jsou spíše druhotné a že je velmi důležité zaměřit se na širší společenské a kulturní souvislosti působení daných NNH, například na společenské problémy a otázky, na něž dané NNH svým působením odpovídá.

I když lze v oblasti japonských NNH nalézt určité společné body, je zároveň třeba upozornit, že se nejedná ani zdaleka o prvky společné všem japonským NNH bez rozdílu. Neznamená to ani, že jde o všeobecně přijímaná kritéria, která dovolují v případě konkrétního hnutí zařazení mezi japonská NNH. Jistě bychom našli řadu příkladů nových náboženství, kde některé z těchto prvků úplně chybí nebo jsou doprovázeny jevy zcela protichůdnými k rysům, jež jsme právě vyjmenovali. Mějme na paměti, že množina jevů označovaná jako „japonská nová náboženská hnutí“ nemá pevně stanovené (ani přesně stanovitelné) hranice.

V anglicky psané odborné literatuře se pro japonská NNH obvykle používá pojem „Japanese new religious movements“ či „new religions“. V japonštině se lze setkat s pojmem šinkó šúkjó 新興宗教, „nově vzniklá/é náboženství“²⁶⁵ a zřejmě nejčastěji s termínem šin šúkjó 新宗教, čili „nová/é náboženství“ (Clarke 1999^a).

Podle Trevora Astleye (2006) se v 50. a 60. letech druhým termínem, tedy šin šúkjó, obvykle označovala hnutí vzniklá v 19. stol., zatímco termín šinkó šúkjó označoval hnutí vzniklá v mezi- a poválečné době. Astley přitom upozorňuje, že výraz šinkó, tedy „nově vzniklý“ či „nově se objevivší“ s sebou může nést negativní konotaci, neboť se vyskytuje například ve slovním spojení „zbohatlík“ – šinkó narikin 新興成金 – a vyvolává tak představu něčeho, co vzniká či dosahuje svého postavení nečistými či nestandardními prostředky. Následovníci NNH se proto od výrazu šinkó šúkjó distancují (Astley 2006: 94).

Od poloviny 70. let se objevují nová hnutí, pro která se někdy používá označení šin šin šúkjó 新新宗教 (příp. 新々宗教), čili „nová nová náboženská hnutí“, jako je například hnutí Agonšú 阿含宗 (Clarke 1999^b). Jako první použil tento termín Nišijama Šigeru 西山 茂 v r. 1979 pro hnutí, jež se podle tohoto badatele vyznačují jistými eschatologickými a „fundamen-

265

Je nutné upozornit, že japonština obvykle nevyjadřuje u podstatných jmen číslo.

talistickými“ tendencemi, a rovněž se prezentují jako nositelé „tajemných“, magických či mystických nauk (Astley 2006: 95).

Lze tedy říci, že označování NNH se v japonském kontextu pojí s určitými obtížemi, které však nejsou spojeny jen s užitím termínů zatížených negativními souvislostmi, jako je například výraz šinkó šúkjó. Problematický je už samotný pojem „náboženství“ – šúkjó 宗教 a zůstává otázkou, jak lze koncept „náboženství“ v případě Japonska (a jistě nejen v tomto případě) vlastně vymezit. Samotní Japonci se k pojmu šúkjó stavějí s určitou rezervou, neboť jde o termín v japonském prostředí nově zaváděný, šířený teprve od 19. století (Reader – Tanabe 1998: 5). Pojem šúkjó je navíc chápán poměrně úzce ve smyslu dogmaticky pojímané „víry“ v určitou nauku, tedy v rámci, který je japonskému prostředí do velké míry cizí a je zatížen naším, tedy „západním“ či židovsko-křesťanským, ve své podstatě etnocentrickým chápáním náboženství coby víry v určitou doktrínu (Anderson 1991, Reader 1991^a, týž 1991^b, Reader – Tanabe 1998).

Badatelé, jako například Trevor Astley (2006) nebo Ian Reader (2005) ve svých pojednáních na téma NNH upozorňují ještě na další problémy spojené s užíváním termínu „nová náboženství“. Je například otázkou, kdy je již nějaké hnutí dostatečně nezávislé na starších, už etablovaných organizačních rámcích, či jak určit hranici v míře inovace v či alternativy ke starší nauce a praxi, s nimiž určité skupiny či hnutí přicházejí, aby mohly být vnímány jako skutečně „nová“ náboženství. Připomeňme, že hnutí řazena k novým náboženstvím se objevují již na přelomu 18. a 19. století, tedy v období, které je již poměrně historicky vzdálené. K terminologické nevyjasněnosti ohledně japonských NNH v této souvislosti ještě přispěl Harry Thomsen, který ve své práci *The New Religions of Japan* z roku 1963 označil tato dříve vzniklá hnutí, například Tenrikjó 天理教, Ómotokjó 大本教 nebo Konkókjó 金光教, za „stará“ nová náboženství“ (Astley 2006: 95).

Další hnutí však vznikají v průběhu celých novodobých japonských dějin, přičemž historická periodizace vzniku NNH bývá vymezována 1) obdobím 19. století, kdy vznikají hnutí jako například Tenrikjó nebo Konkókjó, 2) 20. a 30. léty 20. století s hnutími Sóka gakkai 創価学会 nebo Risšo kóseikai 立正佼成会, 3) obdobím po roce 1945 do přelomu 60. a 70. let, kam spadá například vznik hnutí Mahikari 真光, dále 4) obdobím po „rovném šoku“ v roce 1973 do poloviny 90. let, a konečně pak 5) obdo-

bím po útocích hnutí Óm šinrikjó オウム真理教 v roce 1995 do současnosti (Astley 2006: 96).

Nejstarší dvě období, zahrnující zejména dobu Meidži 明治 (1868 – 1912) a Taišó 大正 (1912 – 1926) a následující stupňovaný militarismus končící porážkou Japonska v roce 1945, lze charakterizovat zejména rozporem mezi deklarovanou náboženskou svobodou a skutečností. Článek 28 ústavy Meidži přitom zaručoval svobodu vyznání: „Japonští poddaní mají, v mezích neodporujících pokoji a pořádku a neodporujících jejich povinnostem poddaných, užívat svobody náboženské víry“ (Mullins – Shimazono – Swanson 1993: 81). Je patrné, že náboženská svoboda nebyla nepodmíněná, neboť stát si vyhradil právo určit, jaké povinnosti jsou spojeny se statutem císařského poddaného. Stát v té době podporoval šintó ve formě tzv. státního šintó. Z hlediska státní propagandy šlo o nenáboženský ideový směr, kterým se měl řídit každý císařský poddaný. Stát přitom potlačoval buddhismus, jenž byl na samém počátku období Meidži státními nařízeními oddělen od šintó, a vyvíjel tlak na další náboženské směry, které byly v různé míře perzekuovány, podrobeny přísnému dohledu nebo rovnou zakázány. Náboženské skupiny byly kontrolovány státními orgány a jejich nauka se nesměla dostat do rozporu se zájmy státu. Stát umožnil existenci třinácti tzv. škol šintó – kjóha šintó 教派神道, kam byla zahrnuta hnutí jako Tenrikjó, Konkókjó či Kurozumikjó 黒住教, avšak zároveň zakázal zakládat nové školy či sekty. Alternativní náboženské směry se buď musely přidat k některé ze třinácti oficiálních škol šintó, nebo riskovat postihy ze strany státní moci. Stíhání se s nástupem militarismu ve 30. letech dále zotřovalo a mnozí představitelé a členové NNH byli v této době uvězněni (Hardacre 1986, táž 1989, táž 2006).

Po porážce Japonska v roce 1945 byla omezení zrušena, což byla jistě jedna z podstatných příčin „dopravní špičky bohů“ (McFarland 1967), poválečného „boomu“ alternativních náboženských směrů.

Nová ústava, vstoupivší v platnost roku 1947, ustanovuje úplnou náboženskou svobodu a zároveň odděluje náboženství od státu. V článku 20 je stanovena záruka všeobecné náboženské svobody, avšak zároveň v tomtéž článku ústava zakazuje státní podporu jakékoli náboženské organizace a také podíl náboženských organizací na jakékoli politické činnosti. Ústava rovněž státu zakazuje působit v oblasti náboženské výchovy a vyvíjet

jakoukoli náboženskou aktivitu. Článek 89 zakazuje použití „veřejných financí“ či majetku k podpoře jakékoli náboženské organizace, včetně charity, vzdělání a dobročinnosti, která není pod úplnou státní kontrolou (Mullins – Shimazono – Swanson 1993: 104).

Ústavní záruky umožnily NNH, která se doposud zaštiťovala někte- rou ze třinácti škol šintó, aby se osamostatnila, k čemuž jistě přispěl i zá- kon o náboženských právnických osobách z roku 1951 (McVeigh 2004: 179–180), který umožnil právní subjektivitu náboženských organizací a rovněž daňové úlevy. V témže roce se také řada NNH sdružuje do zastře- šující instituce, Asociace organizací japonských nových náboženství – Šin Nippon šúkjó dantai rengókai 新日本宗教団体連合会, známé rovněž pod zkráceným označením Šinšüren 新宗連 (Shimazono 2006: 224).

Poválečné období japonských dějin je spojeno s jevy, jako jsou rozpad tradičních pospolitostí a stěhování obyvatelstva do velkoměstských aglo- merací. NNH přitom často vystupují sociálně integračně, neboť obyvate- lům nově se formujících městských pospolitostí poskytují rámec pro bu- dování identity a zároveň přicházejí s vidinou budoucího štěstí a spokoje- nosti, čímž pomáhají překonat poválečnou dobu ekonomické a společenské krize (Astley 2006: 102-103). 50. léta znamenají růst vlivu předválečných NNH, založených ve 30. letech 20. století, jako je například Sóka gakkai nebo Risšó kóseikai. Starší hnutí, jako Tenrikjó, Ómotokjó či Konkókjó, se v této době konsolidují a upevňují své pozice. Všechna tato hnutí jsou počátkem 70. let pevně etablovanými organizacemi s ustálenou naukou i členskou základnou. Soustřeďují se na budování členské základny a sprá- vy, kterou zřizují po vzoru velkých firem a zakládají školská, kulturní a charitativní zařízení (Astley 2006: 103).

Ropná krize roku 1973, doprovázená utlumením průmyslu zaměřeného na intenzivní využívání ropy, vedla k rozvoji Japonska jako elektrotechnic- ké velmoci. Poválečný hospodářský zázrak spojený s růstem japonské eko- nomiky vedl k nebyvalému blahobytu většiny obyvatelstva, zároveň však způsobil, že mnozí lidé jsou nespokojeni s převažujícím důrazem na prvo- řadý rozvoj materiálního bohatství. Starší NNH, etablovaná v průběhu po- válečných desetiletí, prodělala po roce 1973 jisté ustrnutí, kdy se do značné míry zastavil rozvoj jejich členské základny. Objevují se „nová“ nová ná- boženská hnutí, v jejichž učení obvykle hrají roli tajné, „mystické“ prvky a představy konce či apokalyptické obnovy světa. Nová hnutí tak vycháze-

jí vstříc lidem, kteří cítí potřebu alternativy k honbě za blahobytem a záro- věň pocítují obavy z překotného vědeckotechnického rozvoje. Nová hnutí ovšem vesměs neváhají využívat vymožeností, které nové technologie po- skytují, zejména internet. Ideje těchto nových hnutí nabývají na aktuálnosti s prasknutím ekonomické bubliny počátkem 90. let, která znamená defini- tivní konec japonské ekonomické konjunktury a jistou ztrátu pozic, které Japonsko ve světě díky svému poválečnému rozvoji získalo (Astley 2003: 103-104).

Dobrym příkladem těchto nových hnutí mohou být God Light Associa- tion (GLA ジー・エル・エー), Agonšú, Kófuku no kagaku 幸福の科学, Mahikari nebo Óm šinrikjó. Mnohá z těchto hnutí, například Óm šinrikjó, také získávají přívržence ve vyšších společenských a vysokoškolsky vzdě- laných vrstvách.

Útoky skupiny Óm šinrikjó v tokijském metru v březnu 1995 (Reader 2000) znamenaly zvýšení státní kontroly nad NNH. Došlo ke změně záko- na o náboženských právnických osobách, kdy NNH musejí každoročně po- dávat písemné zprávy o své činnosti ministerstvu školství a pokud vyvíjejí rozsáhlejší činnost, musejí se u ministerstva zaregistrovat. Incident rovněž sice obecně zhoršil společenskou prestiž NNH, zároveň měl však za důsle- dek zvýšený zájem badatelů o japonská NNH, který trvá dodnes.

Zvolme nyní tři příklady japonských NNH, s jejichž historií a učením se krátce seznámíme.²⁶⁶ Kritérii výběru těchto příkladů jsou kromě popula- rity či obecné známosti vybraných hnutí i historické hledisko. Hnutí Tenri- kjó pochází z nejstaršího období, kdy se v Japonsku setkáváme s NNH, tedy z 19. století. Další vybrané hnutí, Sóka gakkai, pochází z období před vypuknutím druhé světové války a zaznamenalo významný rozvoj v obdo- bí po roce 1945. Konečně široce známé hnutí Óm šinrikjó může být díky svému vzniku v 80. letech řazeno mezi tzv. „nová“ nová náboženská hnutí a jeho působení znamenalo v periodizaci japonských NNH určitý podstat- ný přelom.

²⁶⁶ Není-li uvedeno jinak, jsou stručné profily tří vybraných japonských NNH založeny na publikacích Clarke 1999a, Earhart 1982, Kasahara 2001, McFarland 1967, Reader 2000, Reader – Andreassen – Stefánsson 1993.

Tenrikjó („Učení božské moudrosti“)

Hnutí bylo založeno v roce 1838 charismatickou náboženskou vůdkyní jménem Nakajama Miki 中山 みき (1798-1887), zvanou též Ojasama, či „Ctihodný rodič“. Centrum hnutí se nachází ve městě Tenri 天理市, jižně od Nary. Přívrženci hnutí nazývají toto místo rovněž Ojasato neboli „Rodný domov“. Nakajama byla ženou farmáře z dobře situované rodiny. Během šamanské léčebné seance prováděné potulným buddhistickým klerikem byla posednuta božstvem zvaným Tenri ó no mikoto 天理王命 („Pán božské moudrosti“), někdy též označovaným jako Ojagami 親神 čili „Bůh – rodič“. První posednutí trvalo tři dny a ustoupilo až poté, co manžel souhlasil s tím, že Nakajama bude „žijící svatyní“ božstva Tenri. Božstvo Tenri se ústy Nakajamy poprvé projevovalo 26. října 1838 a tento ten je dodnes příslušníky Tenrikjó každoročně slaven jako velký svátek. V důsledku svého proklamovaného kontaktu s božstvem Tenri prodělala Nakajama mnoho útrap, byla obviňována z duševní choroby a dokonce vězněna. Příslušníci Tenrikjó považují božstvo Tenri za původního, pravého boha, který Nakajamě zjevil svatá písma a obdařil ji i léčitelskými schopnostmi. Nakajama zemřela roku 1887 během tanečního obřadu, přičemž podle stoupenců pouze přešla do zvláštního duchovního stavu, v němž setrvává dodnes. Po smrti zakladatelky převzal vedení skupiny její žák Iburi Izó 飯降伊蔵 (zemřel roku 1907). I on začal mít zjevení a díky své autoritě přeměnil hnutí následovníků v pevnou organizaci. Skupina přívrženců Nakajamy se nakonec stala jednou ze třinácti státem uznaných škol v rámci tzv. kjóha šintó – k šintó se Tenrikjó hlásilo až do 70. let 20. století, kdy se naopak od tohoto náboženského směru zcela distancovalo.

Podle nauky Tenrikjó²⁶⁷ zbaví uctívání božstva Tenri ó no mikoto lidi utrpení a povede k nastolení božské domény šťastného života. Božstvo také odhalilo Nakajamě u městečka Tenri přesné místo, kde byl stvořen člověk. Toto místo, zvané džiba, je střediskem kultu a je označeno posvátným pilí-

²⁶⁷ Historii hnutí a nauku shrnují přehledné internetové stránky Tenrikjó v řadě jazykových mutací na adrese <http://www.tenrikyo.or.jp/> [2. 1. 2010].

řem označovaným jako kanrodai. Právě toto místo, kde podle nauky Tenrikjó vznikl člověk, je důvodem, proč je město Tenri označováno jako Ojasato či „Rodný domov“. Nakajama – Ojasama sepsala učení ve dvou textech: prvním z nich je Mikagurauta („Písňe posvátných tanců“), obsahující 12 písní a prolog. Ty jsou recitovány během zvláštních tanečních obřadů zvaných kagura zutome či teodori. Druhým spisem, shrnujícím nauku Tenrikjó ve formě básní, je Ofudesaki („Špička štětce“).

Nauka spočívá v předpokladu, že povede-li člověk život bez zlých myšlenek a bez „poskvrn“, obdrží zázračnou pomoc od božstva Tenri. Důležitým prvkem je myšlenka „zametení prachu“ či „poskvrn“, jejichž odstranění díky moci božstva Tenri přivodí štěstí a uzdravení z nemoci. Náplní duchovního života má být kromě každodenní úcty k bohu také pouť k místu stvoření (džiba). Středisko hnutí ve městě Tenri se během let velmi rozrostlo, byly vybudovány chrámové budovy, ubytovny pro poutníky, správní střediska, muzeum, nemocnice a univerzita s knihovnou. Dnes má Tenrikjó misijní centra v řadě zemí a asi 1 milion členů.

Sóka gakkai („Společnost tvorby hodnot“)

Hnutí založil v roce 1930 učitel Makiguči Cunesaburó 牧口 常三郎 (1871 – 1944) a jeho žák a přítel Toda Džósei 戸田 城聖 (1900 – 1958).²⁶⁸ Oba se roku 1928 stali přívrženci buddhistické školy Ničiren šóšú 日蓮正宗 a na základě učení této školy vyvinuli systém „vzdělávání jako tvorby hodnot“. K propagaci svého systému založili nejprve společnost Sóka kjóiku gakkai 創価教育学会 („Vzdělávací společnost pro tvorbu hodnot“), přejmenovanou v roce 1937 na Sóka gakkai.

Společnost, koncipovaná jako laické hnutí při škole Ničiren šóšú, se v raných fázích své existence zabývala jen pedagogickou reformou v duchu Makigučihó doktríny. V roce 1943 byli Makiguči, Toda a další uvězněni, protože radili následovníkům, aby si nekupovali amulety svatyně v Ise,

²⁶⁸ Historii hnutí a nauku shrnují internetové stránky Sóka gakkai v angličtině na adrese <http://www.sgi.org/> [2. 1. 2010].

která byla důležitým prvkem ideového systému, označovaného jako „státní šintó“, kokka šintó 国家神道, prosazovaného japonským státem. Makiguči ve vězení zemřel, Toda byl propuštěn a hnutí nově zformoval a zorganizoval.

Hnutí zaznamenalo po roce 1945 velký rozkvět, když v poválečném období vykázalo na 750 000 členských domácností. V 50. a 60 letech se však také stalo terčem kritiky, když se objevují obvinění z příliš razantního způsobu získávání členů. Hnutí je také kritizováno pro své politické aktivity – v roce 1964 je z iniciativy Soka gakkai založena politická strana Kómeitó 公明党 („Strana osvícené/ho vlády/lidu“ nebo rovněž „Strana čisté/spravedlivé vlády“), na jejíž činnost navazuje od roku 1998 tzv. Nová Kómeitó. Na japonské politické scéně je strana poměrně vlivná, a i když deklaruje svou finanční a organizační nezávislost na Soka gakkai, je stále mnohými považována za politickou odnož hnutí. Soka gakkai je pro své aktivity často až demonizována svými odpůrci z řad antikultovních hnutí či ze strany kněžstva buddhistické školy Ničiren šóšú, s níž se Soka Gakkai v 90. letech dostává do konfliktu.

Od roku 1960 je vůdcem hnutí Ikeda Daisaku 池田 大作 (narozen roku 1928), který je znám svými politickými, humanitárními a kulturními aktivitami. Jeho osobnost však není přijímána zcela bez výhrad a jeho kritici obvykle upozorňují na kult osobnosti, který kolem sebe vytvořil.

V reakci na kritiku Soka gakkai postupně omezuje své poněkud militantní vystupování, distancuje se od Kómeitó a prodělává progresivní rozvoj – v roce 1975 je na podporu šíření idejí hnutí v zahraničí založena Soka Gakkai International, udávající dnes přes 10 milionů přívrženců.

90. léta však přinášejí konflikt s původní mateřskou buddhistickou školou Ničiren šóšú, když představitelé školy obviňují Soka gakkai a Ikedu Daisakua ze snahy zasahovat do jejich vnitřních záležitostí. V roce 1991 se Soka gakkai od Ničiren šóšú odděluje a představitelé školy dokonce nechávají ve svém středisku zbořit chrámovou budovu, která byla financována z prostředků hnutí. I přes tento konflikt je Ničirenův buddhismus, vycházející z uctívání Lotosové sútry, dále základem nauky Soka gakkai.

Základním cílem hnutí je realizace osobního štěstí členů prostřednictvím buddhistické praxe podle Ničirenova učení. Hnutí rovněž usiluje o vybudování pokojné společnosti založené na zavedení buddhismu v kultuře

a vzdělávání. Soka gakkai hlásá nauku o příchodu „třetí civilizace“ – šťastné, pokojné společnosti, která bude založena na buddhistických hodnotách.

Učení hnutí je založeno na úctě k chrámu Taiseikidži 大石寺 poblíž hory Fudži, v němž je uchováván posvátný svitek dai gohonzon 大御本尊, a také tzv. daimoku 題目, spočívající ve formulaci „namu mjó hó renge kjó“ 南無妙法蓮華經. Tato formulace vyjadřuje úctu k Lotosové sútře a učení, které je v ní obsaženo. Recitace daimoku je v Soka gakkai základní každodenní praxí.

Soka gakkai se mimo jiné angažuje v řadě vzdělávacích, politických a kulturních podniků, například v roce 1962 zakládá Institut východní filosofie (Institute for Oriental Philosophy), v roce 1971 Univerzitu Soka a podílí se na činnosti mnoha dalších vzdělávacích, dobročinných, osvětových a výzkumných organizací.

Óm šinrikjó („Óm učení pravdy“)²⁶⁹

Hnutí je nechvalně proslulé vražednými útoky sarinem, které jeho příslušníci provedli v tokijském metru 20. března 1995.

Zakladatelem hnutí je Asahara Šókó 麻原 彰晃, původním jménem Macumoto Čizuo 松本智津夫, narozený na Kjúšú v roce r. 1955. Asahara trpí od narození postižením zraku, takže je téměř slepý. Nejprve se v Tokiu živil provozováním akupunktury a také se pokusil o přijetí na Tokijskou univerzitu, neuspěl však. Rozhodl se věnovat tradičnímu čínskému lékařství, začal se zabývat taoismem a věšteckými praktikami. Na základě svého zájmu se stal přívržencem nového náboženského směru Agonšú, vycházejícího z buddhismu a šugendó 修験道, které v roce 1978 založil Kirijama Seijú 桐山靖雄. Asahara podstoupil školení v Agonšú a poté, co formuloval vlastní učení, z nauky tohoto hnutí přejal například doktrínu o nutnosti zničení karmy k dosažení osvobození od utrpení, důraz na návrat k učení raného buddhismu a další zásady.

²⁶⁹ Shrnující informace k Óm šinrikjó podává zejména Clarke (1999a: 267–276). Náš krátký profil hnutí čerpá zejména z této statě.

V roce 1984 Asahara opustil Agonšú, podle některých proto, že byl nespokojen s duchovním pokrokem, jehož v rámci hnutí dosáhl (Clarke 1999^a: 270), podle jiných údajně proto, že naopak nabyt přesvědčení o vlastním mimořádném duchovním pokroku, které mu umožnilo zahájit samostatnou dráhu učitele (Reader 1996: 21). V tokijské čtvrti Šibuja založil Asahara středisko jógy, kde propagoval systém kundalini jako cesty k probuzení. Brzy se začal prohlašovat za vykupitele a rovněž si nárokuje zvláštní schopnosti, například umění levitace. Asahara tvrdí, že jej sám Šiva, kterého ztotožňuje s prvotním, původním buddhou, identifikoval jako božstvo Abirakecu no mikoto. Podle Asahary jde o božstvo světla a vůdce božské armády. Šiva prý Asaharu ztotožňuje s tímto božstvem a ukládá mu úkol vytvořit dokonalou společnost – „Království Šambhaly“, do níž vstoupí jen ti, kteří se budou řídit Asaharovým poselstvím. Spolu se stoupenci zakládá Asahara hnutí Óm šinsen no kai オウム神仙の会 („Óm společnost divotvůrců“), jež bylo v roce 1986 přejmenováno na Óm šinrikjó.

Óm šinrikjó se nejprve zaměřuje na dosažení prospěchu a štěstí již v tomto životě a v tomto světě (genze rijaku 現世利益),²⁷⁰ postupně se však od světa odvrací, aniž by se však koncepce světského prospěchu úplně zřeklo. Asahara ve svém učení kombinuje celou řadu různých zdrojů: kromě některých prvků nauky Agonšú je zvláště inspirován tibetským buddhismem, indickými tradicemi a čínskými taoistickými texty, inspiruje se i u evropských křesťanských autorů a čerpá například z Nostradama. Křesťanstvím je ovlivněna Asaharova představa konce světa a rovněž pojetí jeho vlastní role coby vykupitelské postavy, Krista tohoto věku. Asahara rovněž nabízí učení vedoucí k získání zvláštních duchovních sil a k osobnímu probuzení, dokonce k nesmrtelnosti. Dokladem dosažení zvláštních sil měla být zejména schopnost levitace. Na buddhistickém základě formuluje Asahara nauku o přenosu duše z nižší do vyšší sféry existence a tvrdí, že plánovaná, promyšlená vražda, provedená vyšší, duchovně vyspělejší bytostí, může být vlastně chápána jako čin milosti a cesta k probuzení a tím je ospravedlnitelná.

270

Ke koncepci „prospěchu (již v) tomto světě“ viz publikaci Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan (Reader – Tanabe 1998).

Je zajímavé, že Asahara mezi své stoupence přilákal řadu příslušníků vzdělaných elit. To lze vysvětlit například psychologickými faktory, kdy intelektuální rozvoj může vést k zanedbání složek osobnosti, jež bychom mohli označit za „spirituální“ či „emocionální“ a tím k frustraci. Tu se intelektuálové mohou snažit překonat příklonem k některému z alternativních duchovních směrů. Další možností je jakýsi pocit nadřazenosti či elitářství intelektuálů, kdy členství v podobně smýšlející skupině jen posiluje pocit vlastní výjimečnosti (Clarke 1999^a: 270–271).

V roce 1986 navštěvuje Asahara Himálaje a po této cestě se již považuje za dokonale duchovně probuzeného. Při své následující cestě do Indie se v Dharamsale setkává s dalajlamou. Hnutí se organizačně rozvíjí, vykazuje na deset tisíc příznivců a v roce 1989 je registrováno jako právnická osoba. Asahara se také pokouší o vstup do politiky, avšak jeho strana Šinritó 真理党, „Strana pravdy“, ve volbách roku 1990 zcela propadla.

V důsledku volební porážky Asahara prohlubuje své apokalyptické vize, konec světa považuje nadále za neodvratný a jeho cílem již není lidstvo zachránit, ale zajistit přežití úzké skupiny vyvolených následovníků, kteří vybudují novou civilizaci. Členové Óm šinrikjó se považují za elitu, za bytosti vyššího řádu a toto přesvědčení spojují s Asaharovou koncepcí duchovně motivované vraždy jako aktu osvobození. Spolu se svými příznivci buduje Asahara středisko hnutí v dnes již neexistující obci Kamikuišiki 上九一色 na úpatí hory Fudži. Hnutí vytváří promyšlenou organizační strukturu kopírující státní instituce s ministerstvy. Sám Asahara je předsedou vlády, která má po Soudném dnu převzít kontrolu nad budováním nové civilizace. Hnutí se na Soudný den systematicky připravuje, jeho členové trénují přežití v extrémních podmínkách

Příslušníci hnutí se v boji s okolním světem postupně uchylují k činům za hranicí zákona – plánují či přímo provádějí vraždy nespokojených stoupenců a kritiků Óm šinrikjó, omezují osobní svobodu členů a vydírají je. Hnutí nakupuje zbraně zejména v bývalém Sovětském svazu, kde Óm šinrikjó získává řadu stoupenců, a rovněž začíná pracovat na přípravě biologických a chemických zbraní, mimo jiné bojových plynů.

Asahara předpovídá přesněji datum Armageddonu, k němuž má dojít v roce 2000. Jedinou cestou, jak Soudný den přežít, je stát se následovníkem Óm šinrikjó a dosáhnout stavu bytosti vyššího řádu. Podle Asahary to

následovníkům dovolí přežít útok nukleárními, biologickými a chemickými zbraněmi, jemuž bude lidstvo vystaveno.

27. června 1994 provádí Óm šinrikjó první útok bojovými plyny proti civilnímu obyvatelstvu. V důsledku útoku sarinem ve městě Macumoto 松本市 zahynulo osm osob. 20. března 1995 provedli příslušníci Óm šinrikjó útok sarinem v pěti soupravách tokijského metra – zahynulo celkem třináct osob, postiženo bylo přes šest tisíc lidí.²⁷¹ Při následné razii bylo ve vlastnictví Óm šinrikjó objeveno množství chemických a biologických zbraní, kromě jiného bojový plyn VX a sarin, viry eboly, suroviny k výrobě otravných plynů a také vojenský vrtulník. Asahara spolu s dalšími devíti členy hnutí byli odsouzeni k trestu smrti a očekávají vykonání rozsudku, tři členové hnutí spojení s útoky jsou však stále na útěku.²⁷² Zbylí členové Óm šinrikjó změnili v roce 2000 název hnutí na Aleph アレフ,²⁷³ od něž se v roce 2007 odštěpila organizace Hikari no wa, „Kruh duhového světla“ ひかりの輪. Celkový počet členů obou organizací nepřesahuje tisíc pět set.

²⁷¹ Počty obětí se u různých zdrojů poněkud různí, náš údaj vychází z článku zveřejněného v březnu 2010 serverem deníku The Japan Times “Aum victim tally revised to 6,252” (dostupné z: <http://search.japantimes.co.jp/cgi-bin/nn20100312a6.html> [2. 5. 2010]).

²⁷² Viz webové stránky tokijské policie dostupné z <http://www.keishicho.metro.tokyo.jp/foreign/wanted/aum/aum.htm> [2. 5. 2010].
Viz webové stránky hnutí dostupné z: <http://english.aleph.to> [2. 5. 2010].

Bibliografie

- Anderson, Richard W. (1991). “What Constitutes Religious Activity? (I).” In *Japanese Journal of Religious Studies* XVIII/4: 369–372.
- Astley, Trevor (2006). “New Religions.” In Swanson, Paul L. and Chilson, Clark, eds. *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 91 – 114.
- Clarke, Peter B. (1999^a). *Bibliography of Japanese New Religions with Annotations and an Introduction to Japanese New Religions at Home and Abroad*. Richmond: Japan Library, Curzon.
- Clarke, Peter B. (1999^b). *Japanese New Religious Movements in Brazil: From Ethnic to ‘Universal’ Religions*. In Wilson, Bryan R. and Cressell, Jamie, eds. *New Religious Movements: Challenge and Response*. London, New York: Routledge, 197 – 210.
- Earhart, Byron H. (1982). *Japanese Religion: Unity and Diversity. Third Edition*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Hardacre, Helen (1986). *Kurozumikyō and the New Religions of Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Hardacre, Helen (1989). *Shintō and the State. 1868 – 1988*. Princeton: Princeton University Press.
- Hardacre, Helen (2006). “State and religion in Japan.” In Swanson, Paul L. and Chilson, Clark, eds. *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 274–288.
- Hori, Ichiro (1968). *Folk Religion in Japan. Continuity and Change*. Chicago: Chicago University Press.
- Kasahara, Kazuo (ed.) (2001). *A History of Japanese Religion*. Tokio: Kosei Publishing.
- McFarland, Horace Neill (1967). *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan*. New York: Macmillan.
- McVeigh, Brian (2004). *Nationalisms of Japan: Managing and Mystifying Identity*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Mullins, Mark R. and Shimazono, Susumu and Swanson, Paul L., eds. (1993). *Religion and Society in Modern Japan. Selected Readings*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Reader, Ian (2005). “Perspective: Chronologies, Commonalities and Alternative Status in Japanese New Religious Movements. Defining

NRMs Outside the Western Cul-de-Sac.” In *Nova Religio, The Journal of Alternative and Emergent Religions* IX/2: 84–96.

- Reader, Ian (1996). *A Poisonous Cocktail. Aum Shinrikyō's Path to Violence*. Copenhagen: Nordic Institute of Asian Studies.
- Reader, Ian (1991^a). *Religion in Contemporary Japan*. London: Macmillan Press Ltd.
- Reader, Ian (2000). *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum Shinrikyō*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Reader, Ian (1991^b). “What Constitutes Religious Activity? (II)”. In: *Japanese Journal of Religious Studies* XVIII/4: 373–376.
- Reader, Ian – Andreasen, Esben – Stefánsson, Finn (1993). *Japanese Religions: Past and Present*. Richmond: Japan Library, Curzon.
- Reader, Ian – Tanabe, George J. Jr. (1998). *Practically Religious. Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Shimazono, Susumu (2006). “Contemporary Japanese Religions.” In Swanson, Paul L. and Chilson, Clark, eds. *Nanzan Guide to Japanese Religions*. Honolulu: University of Hawaii Press, 220–234.

Internetové zdroje

- “Aleph. Liberation of soul. The Age of Benevolence”, dostupné z: <http://english.aleph.to/> [2. 5. 2010].
- ”Aum victim tally revised to 6,252”. In: *The Japan Times*, 12. 3. 2010, dostupné z: <http://search.japantimes.co.jp/cgi-bin/nn20100312a6.html> [2. 5. 2010].
- “Contemporary Religions in Japan”, dostupné z: http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/CRJ_cumulative_list.htm [2. 1. 2010].
- “Japanese Journal of Religious Studies”, dostupné z: http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/jjrs/jjrs_cumulative_list.htm#latestissue [2. 1. 2010].
- “Most Wanted Aum Fugitive”, dostupné z <http://www.keishicho.metro.tokyo.jp/foreign/wanted/aum/aum.htm> [2. 5. 2010].
- “Soka Gakkai International”, dostupné z: <http://www.sgi.org/> [2. 1. 2010].
- “Tenrikyo. International Web Site of Tenrikyo”, dostupné z: <http://www.tenrikyo.or.jp/> [2. 1. 2010].

Náboženství Číny a Japonska – sborník statí

Editori:

Mgr. et Mgr. Dušan Vávra, Ph.D.

Mgr. Pavel Šindelář

Vydala Masarykova univerzita v roce 2011

1. vydání, 2011

ISBN 978-80-210-5456-1

muni
PRESS