

Od raného buddhismu k pozdním školám

I.

Čtyřicet pět let putoval Siddhártha Gautama, historický *Buddha*, po Indii, aby hlásal své názory, a když jako osmdesátiletý v roce 483 př. Kr. zemřel, zanechal po sobě systém fascinující svou logikou a vyzrálostí. Navykli jsme si – ne zcela přesně – hovořit o Buddhově „nauce“. On sám ale to, co vložil světu, nepokládal za soustavu, kterou vymyslel. Pohlížel na „nauku“ (dharma) spíše jako na zjevení přírodních zákonů, jež jsou nezávislé na tom, zda je člověk uznává anebo ne. Znovuzrovnání a karmanovému zákonu je podřízen každý, i když o buddhismu nikdy neslyšel.

Jak Mistr krátce před smrtí přikázal, buddhistický řád nadále neměl vést žádný představený, příštím vodítkem pro obec se měla stát pouze nauka. Raná podoba tohoto učení se nám dochovala v kánonu v jazyce páli. Později dostala jméno hínajána, „malé vozidlo“, protože směřuje k vysvobození vlastními silami a vždy je jen malý počet těch, kdo jsou schopni tento cíl uskutečnit. Její stoupenci se označují (v páli) jako théraváda, „učení starších“, tedy původní Buddhova obec.

Raná Buddhova nauka je rozčleněna do čtyř ušlechtilých pravd, a to (1) o strasti, (2) jejím vznikání, (3) jejím odstranění a (4) cestě k jejím odstranění. Tohoto dělení používá již první Buddhovo kázání pronesené

krátce po jeho osvěcení v roce 528 př. Kr. v Sárnáthu u Váránasí.

(1) *Pravda o strasti* obsahuje zjištění, že veškeré bytí jednotlivce je strastné. „Strast“ (duhkha) neznamená jen podléhat nemocí, stáří, smrti, zakoušet zármutek a bolest, nutnost odloučení od milého a spojení s nemilým: strastné jsou naopak i potěšení a radosti, protože pro své krátké trvání nevynutelně vedou ke zklamání a lítosti. Výraz „strast“ je v buddhismu filozofickým pojmem a označuje základní danost naší existence. „Strast“ je synonymem pro stav nesvobody, jež je výsledkem duchovní připoutanosti bytostí k světu.

Strádání by nebylo tolik děsivé, kdyby končilo smrtí. Ale, jak učí Gautama, tak tomu právě není. Všechny bytosti s výjimkou vysvobozených, tedy i bozi, podléhají přírodnímu zákonu znovuzrovnání, který po smrti vede k nové, opakovaně strastné formě existence: se vznikem nové individuality se k ní strast zdánlivě odstraněná při umírání znovu navrácí. Na rozdíl od antických Řeků, kteří z nauky o přerovování čerpali útěchu a naději, je pro Indu znovuzrození děsivé. Být upoután do koloběhu znovuzrození (sansára), stále znovu muset zakoušet strastné bytí je pro hinduisty a buddhisty strašná představa, která je pobízí, aby usilovali o vysvobození.

Naštěstí – a zde nastupuje Buddhova nauka o vysvobození – probíhá proces znovuzrovnání podle zákonitostí, jež může člověk poznat a využít, takže když už je nucen

se opět přerodit, dokáže si zajistit zrození v co nejlepší formě existence. V souladu s přírodními zákony se každý, kdo v myšlenkách a činech sleduje převážně dobro, znovu narodí v odpovídající, tedy dobré formě existence. Za to, čím dnes člověk je, může činit výčitky jen sám sobě; dobré či zlé skutky (karman), které v tomto životě koná, anebo záměry (sanskára), jež chová, sklídí jako přiměřeně dobré či špatné znovuzrození. Každý svými myšlenkami a činy určuje, jako kdo a kde se přerodí, každý sám utváří svou budoucnost.

Buddhistická nauka o znovuzrození by byla snáze pochopitelná, kdyby Buddha uznal existenci duše, která přetrvává smrt a bere na sebe novou formu bytí jako nové šaty. Toto stěhování duší přebírané z hinduismu však rozhodně odmítal a výslovně zformuloval filozoficky velice zajímavé učení o nejá (anátman).

Učil, že empirická osobnost sestává z pěti, a jen pěti, složek (skandha),¹ z nichž žádná po smrti nepřetrvává; na žádnou proto nelze pohlížet jako na duši (átman), ego, pravé já, neboť žádné není vlastní trvalost. Jedinec představuje spojení pomíjivých faktorů bytí, z nichž žádný nepřežije naší smrt: osoba postrádá duši, a proto je prázdná (šúnja).

Přesto ale smrtí všechno nekončí. Ke znovuzrození dochází bez transmigrace. Forma existence A a její znovuzrozená existenční forma B nejsou ani totožné, ani navzájem nezávislé. Spojuje je podmíněnost – asi jako při kulečnickové hře: koule 1 se dotkne koule 2, a tím jí dodává jak podnět k pohybu, tak i směr, který není nikterak náhodný. Stejně tak si ani zemřelý ne-

přenáší nic ze své staré formy bytí A do své nové existenční formy B, v níž se znovuzrozuje. Jeho znovuzrození podmiňují karmické podněty, jež vycházejí z jeho předchozí existence a jsou určující pro způsob a kvalitu nové podoby existence.

(2) V *pravdě o vzniku strasti* Buddha uvádí hybnou sílu, jež udržuje v chodu koloběh znovuzrození, a sice žádostivost (tršna). Touha po potěšení, slastech a majetku bytosti nutí k tomu, aby lpěly na existenci, a žene je od života k životu. V dalších kázáních Gautama označuje za příčiny strasti též zášť (dvěša) a nevědomost (avidja). Jen nevědomý člověk, jemuž není zřejmé, že chťivost a zášť způsobují nová zrození a strast, ponechává těmto naruživostem volné pole. Kvůli krátkému potěšení snáší dlouhé strádání ustavičných znovuzrození.

(3) Zatímco *pravda o odstranění strasti* obsahuje pouze zjištění, že k oprostění od strasti a k vysvobození je zapotřebí zničit žádostivost (stejně jako zášť a nevědomost),

(4) *pravda o cestě k odstranění strasti* uvádí způsoby jednání, jimiž je to možné uskutečnit. Vše, co oslabuje touhu, nenávisť a nevědomost a vytváří základ pro lepší znovuzrození, považuje Buddhovo učení za prospěšné, a tedy dobré:

*Vyhnout se konání zla, pěstovat dobro,
očistovat svou mysl – to je poselství
Probuzených.*

(Dhammapada 183)²

Každému je dána možnost, aby si citovou sebekázní a dobrými skutky nahromadil poklad náboženských zásluh pro příští zrození:

*Jestliže se někdo
po dlouhé nepřítomnosti
úspěšně vrátí z daleké cesty,
tu jeho příbuzní, přátelé a druhové
se radují z jeho příchodu.*

*Podobně toho,
kdo na tomto světě konal dobro,
uvítají po smrti na onom světě
jeho dobré skutky
jako milého příbuzného,
jenž se vrací domů.*

(Dhammapada 219–220)

Buddhistická etika je kodifikována v deseti negativních a osmi pozitivních pravidlech. Hovořit o zákazech a příkazech není zcela výstižné, neboť Gautama nic nezakazuje ani nepřikazuje, nýbrž jen odrazuje od nedobrých způsobů jednání a přimlouvá se za ty dobré. Pět z deseti záporných pravidel, a sice (1) nezabýjet, (2) nekrást, (3) varovat se pohlavních výstřelků, (4) nelhat a (5) nepijet se, platí stejně pro mnichy jako pro laické vyznavače; dalších pět se vztahuje k disciplíně a je závazných jen pro členy řádu.

Směrodatná pro všechny stoupence Buddhova učení je *ušlechtilá osmidílná stezka*, v níž Buddha shrnul veškeré způsoby jednání vedoucí k vysvobození. Jsou to pravý názor, pravé rozhodnutí, pravá řeč, pravé chování, pravé živobyty, pravé snažení, pravá bdělost a pravé soustředění.

I když je vzestup k vyšší formě existence v koloběhu znovuzrození též cílem hodným

snažení, není to cíl konečný. Dokonce i bůh jako nejvyšší forma bytí, jíž lze dosáhnout, se stále nachází v působnosti znovuzrození, neboť i bohové podléhají pomíjivosti a ztrácejí svou nebeskou podobu, jakmile vyžijí, a tedy vyčerpají náboženské zásluhy, jež byly příčinou jejich vrcholné formy existence. Pravé, trvalé osvobození od strasti lze najít jen mimo koloběh znovuzrození (sansára) a uskutečnit se dá jen naprostým zničením touhy, zášti a nevědomosti, prostřednictvím vyvanutí (nirvána). Ten, kdo se takto zbavil nutnosti dále se přerozovat, je označován jako světec (arhat). Před smrtí je světce možno poznat podle toho, že se vnitřně odřekl světa. Ve chvíli smrti dosahuje plného vyvanutí, vyvanutí „kolem dokola“ (parinirvána). Buddhistický pojem nirvány je protějšek Buddhova učení o nejá. Náboženství, která učí o nesmrtelné duši, nutně předpokládají, že tato duše po vysvobození přetrvává dál, a musí osvětlit místo, kde osvobozená duše přebývá, a její stav blaženosti. Duše může splynout s vesmírnou duší, spojit se s nějakým božstvím anebo vstoupit do ráje jako v křesťanství a islámu. Díky tomu, že popíral duši, nepotřeboval Buddha obhajovat žádnou podobnou představu konce. Protože dospěl k poznání, že žádná duše nepřetrvává smrt, a náchylnost vysvobozeného k přerozování odumřela, znamená smrt naprostý rozklad jeho empirické osobnosti. Nirvána je konečné vyvanutí individuality a s ní spojeného strádání. Plně vysvobozený člověk přechází do stavu, který nelze rozumově pochopit:

*Stejně jako plamen uhašený větrem
zanikne a pojmy pro něj neplatí,
mudrc oprostěný od ducha i těla
všem pojmům se rovněž vymyká.*

(Suttanipáta 1074)

¹ Tělesnost, pocíťování, vnímání, duševní podněty (sanskára) a vědomí.

² Tuto i další citované ukázky ze sbírky Dhammapada přeložil Karel Werner (Praha 1992, Bratislava 2001).

II.

Mahájána, „velké vozidlo“, označuje druhou vývojovou fázi buddhismu, jež má napomáhat většímu počtu hledačů vysvobození k dosažení spásného cíle a vedle raně buddhistické metody vlastního vysvobození staví „vysvobození s vnější pomocí“. Podnět k jejímu vzniku poskytl rozvoj nových filozofických a společenských představ. Většina pramenů indického mahájánového buddhismu se traduje v sanskrtu.

Buddhismus hínajány byl pluralistický. Předpokládal mnohost faktorů bytí (dharma, pl.), jež spolu vytvářejí různá spojení, tj. osoby a věci, zapřičiňují vznik nových faktorů a ihned zanikají, aby novým faktorům uvolnily místo. Absolutno jako základ těchto procesů řízených přírodními zákony, věc o sobě či v pozadí všech věcí, raný buddhismus popíral. Jedinec pro něj byl prostý duše, zbavený podstaty, jedním slovem prázdny (šúnja).

Tato představa buddhistickým myslitelům otevřela cestu k novým filozofickým obzorům. Jejich myšlenky, jež jsou obsaženy v textech pradžňápáramitové literatury, precizoval ve 2. století po Kr. → Nágárdžuna v systému madhjamaka. Nágárdžuna je nejstarším z velkých buddhistických filozofů, označovaných jako „šest klenotů Indie“.

Jestliže jsou všechny bytosti vzhledem k neexistenci trvalé duše „prázdny“ (šúnja), argumentují knihy „transcendentní moudrosti“ (pradžňápáramita), pak je podstatou jejich bytí prázdnota (šúnjata). Každý pokus objevit, co je na jsoucnu trvalé, nakonec vede k prázdnotě. Protože nikdy nepovstala, a tedy je věčná, není čímsi uchopitelným, a přece je reálná, vykazuje prázdnota všechny vlastnosti či jejich nedostatky, jež lze očekávat od absolutna. Prázdnota je proto chápána jako absolutní podstata (tattva), jako „takovost“ (tathata).

Záměna adjektivního způsobu vyjádření za substantivní filozoficky znamenala převrácení hodnot. Zatímco „prázdny“ v raném buddhismu vyjadřovalo cosi nehodnotného, „prázdnota“, uznávaná v mahájáně za absolutno, naopak představuje pozitivní, dokonce nejvyšší hodnotu. Substantivizace adjektiva „prázdny“ měla pro mahájánu dalekosáhlé důsledky a umožnila další myšlenkové posuny.

Prázdnota je nedělitelná, rozvíjejí ideu dále mnišští filozofové, neboť když není tělesná a prostupuje vším, není možné ji rozkouskovat. V každém z nás je tatáž jedna prázdnota, a v důsledku toho jsme všichni ve své prázdnotě vzájemně identičtí: všechno živé je ve své nejnižší podstatě nerozlišitelně jediné. – Z tohoto přesvědčení vzešel mahájánový buddhismus jako monismus.

Monistický filozofický základ ovlivnil i povahu mahájánové cesty k vysvobození. Neboť je-li prázdnota usazená v každém člověku absolutnem, je i stavem vysvobození: absolutno a vysvobození jsou totožné. Lidé se nemusí k vysvobození zdlouhavě dopracovat, jak učil buddhismus hínajány: v podstatě jsou osvobození, jen si toho nejsou vědomi. Nosí v sobě poklad, aniž by o tom věděli, a tedy aniž z něj mají užitek. Chovají se jako mladý muž, jenž odešel do daleka a tam upadl do krajní nouze – z nevědomosti. Neboť matka mu pro případ potřeby do oděvu všila drahý kámen, ale zapomněla mu to říci.

Je-li k vysvobození zapotřebí nejenom přítomnost absolutna = svobody, ale vědomí vlastní osvobozenosti, pak je zřejmé, že cesta k vysvobození musí vést přes bránu poznání. Ze strastí sansáry se lze vymanit tím způsobem, že si začneme bytostnou volnost denně uvědomovat, a tak dosáhneme osvo-

bozujícího poznání (pradžňa). Člověk nevědomý a neosvobozený trpí vlivem nástrah empirického světa, reaguje na ně karmickými skutky, a zasévá tak semě nového znovuzrození. Ten, kdo se osvobodil, si však uvědomuje, že strádání patří do oblasti jevů a nedotýká se jeho pravé podstaty. Jedná oproštěný od chtivosti a zášti, takže se znovu nepřipoutá ke koloběhu znovuzrození.

V téže době, kdy se tyto myšlenky rozvíjely a poprvé byly zformulovány, měnilo se i pojetí Buddhovy povahy: historický Buddha Gautama byl povýšen na transcendentní bytost. Mnozí stoupenci mahájány si kladli otázku: dokázal by člověk tak doširoka rozprostranit učení, byl by člověk schopen přinést tolika bytostem vysvobození? Není rozumnější předpokládat, že Gautama představoval jen pozemskou podobu, v níž se zjevil transcendentní buddha, že byl zosobněním absolutna? – Podobné otázky vedly k trojímu dělení reality a ve 3. stol. po Kr. k schématu „trojího těla“ (trikája). Učení o trojím těle chápe Buddhu Gautamu a další pozemské buddhy jako projekce nadčasově věčných transcendentních buddhů, které jsou zase podobami jednoho absolutna (tattva), takovosti (tathata).

Historický Buddha Gautama v osmdesáti letech vstoupil do posmrtné nirvány – tedy vyvanul, nelze jej oslovit a nemá možnost napomáhat k vysvobození. Osvobozující pomoc proto vyznavač mahájány očekává od transcendentních buddhů, kteří jsou věční a povznesení nad přírodní zákony a síly ovládající svět. Tak se vyvinul buddhismus založený na víře, který se zaměřuje především na transcendentního buddhu → Amitábhu.

Amitábha, „nezměrného jasu“, je pánem jedné z rajských sfér, a sice Čisté země Sukhávati, ležící na západě, a dokáže tam kaž-

dému, kdo se mu odevzdá, umožnit znovuzrození. Jedině milost Amitábhy vede do Sukhávati, karmickými skutky tento budhovský ráj není k dosažení. Hledač však zrodem v Čisté zemi Sukhávati nedojde vysvobození, neboť Amitábhova říše není nejvyšším cílem ani náhradou za nirvánu. Je to pouze mezitímní ráj, kde adept vysvobození nachází příznivé vnější podmínky, které potřebuje, aby v sobě zničil chtivost, zášť a nevědomost – vlivy, jež ho poutají ke koloběhu znovuzrození – a aby rozvíjel osvobozující moudrost. Jakmile toho dosáhne, přechází ze Sukhávati do nirvány.

Dosud načrtnuté cesty k blaženosti – hínajánská cesta sebekázně a mahájánské cesty moudrosti a víry – mají společné to, že si přednostně kladou za cíl vlastní vysvobození. Zhruba v 1. stol. po Kr. proto mnozí buddhisté dospěli k přesvědčení, že osvobození sebe sama představuje příliš omezený ideál. Není příliš sobecké starat se pouze o vlastní svobodu a ostatní bytosti zanechat ve strastech sansáry? Není bezcitné chtít se stát světcem, aniž bychom se spolupodíleli na vysvobození ostatních? – Tak vznikl předobraz bódhisattvy, jenž – poháněn soucitem (karuna) – bezvýhradně zasvětil své síly péči o druhé.

Třebaže v principu může být každý člověk, jenž staví blaho druhých nad své vlastní, označován jako bódhisattva, většinou se tento pojem používá pro transcendentní bódhisattvy: bytosti, které dosáhly svatosti a vysvobození, avšak nevstoupí do stavu posmrtného vyvanutí (parinirvána), dokud nebudou všichni vysvobození. Ze soucitu dobrovolně zůstávají na světě, aby všem trpícím ulehčovali břímě jejich strádání. Vzhledem k tomu, že transcendentní bódhisattvové – v čele s → Avalókitéšvarou – překonali svět, nepodléhají již omezením zákonů přírody.

Jsou všudypřítomní a snadno dosažitelní, dovedou se zmnožit a přijmout jakoukoli podobu; lze je kdykoli žádat o pomoc. Bohatství jejich náboženských zásluh je tak nevyčerpatelné, že je mohou předávat všem potřebným. – Idea přenášení zásluh, z níž tato představa vychází, tvoří další novinku oproti učení hínajány, podle něhož karmická zásluha může být na prospěch jedině tomu, kdo ji sám získal.

K dalšímu vývoji mahájánového buddhismu ve smyslu filozofického idealismu přispěla ve 3./4. stol. škola vidžňánávada, kterou založili mniši-filozofové → Asanga a → Vasubandhu. Navazuje na myšlenku historického Buddhy, že si každý člověk v souladu se svými smyslovými vjemy vytváří vlastní představu světa a že je to tento *subjektivní* svět, s nímž se musí vypořádat. Škola vidžňánávada tento názor dále rozvádí. Pokud náš duševní obraz věcí představuje jedinou realitu a objektivní svět není poznatelný, pak můžeme rovnou říci, že věci *jsou* vědomím (vidžňána). Svět je „jen mysl“ (čittamáttra). Strádání, jemuž se cítíme být vystaveni, je strádáním v našich představách a lze je změnou postoje zmírnit a odstranit. Veškeré snažení musí směřovat k tomu, aby skončil karmicky podmíněný proces utváření představ v naší hlavě. Vysvobození znamená prodlévat v absolutní takovosti = prázdnotě, aniž bychom si v myšlenkách spřádali nový svět.

Výtvarnému umění škola vidžňánávada nepřinesla žádná témata, avšak připravila cestu pro třetí formu buddhismu, tantrajánu, v jejímž rámci si zvláštní pozornost zasluhuje škola vadžrajány.

III.

Vidžňánávada hodnotila tvořivou sílu myšlení negativně, když si podle ní neosvobo-

zený člověk v duchu tvoří svět plný strastí, a tak sám sobě působí utrpení. Vadžrajánová škola tantrajánového buddhismu, která vznikala od 3. stol. po Kr., tuto představu přetváří pozitivním směrem. Jestliže neovládaná mysl (čitta) způsobuje vznik strádání, pak musí být školená a správně zaměřená mysl schopna přivést na svět transcendentní bytosti coby pomocníky na cestě k vysvobození. Adept vadžrajány (jógin či sádha) je skutečně přesvědčen, že v myšlenkách dokáže vyvolat viditelné podoby absolutna: skrze akt duchovního „uskutečnění“ (sádhana) si představuje, tj. tvoří ideální bytost (sádhitá) jakožto své „vytoužené božstvo“ (ištadévata, tib. jidam), jež je u něj vždy přítomno jako ochránce a pomocník na cestě k vysvobození. Sádhitá představuje subjektivní skutečnost a je viditelná jen pro toho, kdo si ji vymyslel, ale dokáže mu být i fyzicky nápomocna.

Tím, že si adept vyvolá představu sádhitý, získává pomoc, ale ještě nedosahuje vysvobození. Spásného vědění, jež potřebuje, aby se vymanil z koloběhu znovuzrození, nabývá v aktu „uvědomění si já“ (ahankára), v němž zakouší ztotožnění se sádhakou: zaplavují ho sádhakovy spásonosné vlastnosti a vědomí oproštěnosti. Tak se u adepta obnovuje pocit totožnosti s absolutnem, jež nikdy nebyla skutečně přerušena, avšak upadla v zapomnění.

Jak Buddhovo učení ovládlo Asii – především Tibet

I.

Již záhy po svém osvětlení (bódhi) v roce 528 př. Kr. Buddha dokázal získat nejmocnější vládcu severní Indie, krále Bimbisáru z Magadhsku a Prasénadžitu z Kóšalska, jako vyznavače svého učení (dharma). Nové ná-

boženství tak získalo státní podporu a rychle doznalo v severní Indii a v oblasti dnešního Nepálu značného rozšíření.

Rozhodující průlom nastal zhruba o tři století později za maurjovského císaře Ašóky (vládl 269–232 př. Kr.), jenž s výjimkou jižního cípu ovládal celý indický subkontinent. Ašóka ve svém státě zajistil buddhismu prvořadé postavení a vysílal misionáře, aby jej šířili na všech světových stranách. Kašmír pro dharmu získal mnich Madhjántika, ostrov Cejlon (Lanku) kolem roku 240 př. Kr. Ašókův syn Mahéndra (pálijsky: Mahinda). Příznivě se projevila především konverze cejlonského vladaře. Byli to právě cejlonští mniši, kteří kolem roku 20 př. Kr. zapsali doposud ústně tradovaný kánon Buddhových kázání v pálijském jazyce na palmové listy, čímž jej uchovali, a byl to Cejlon, kde nauka přečkala všechny krize poté, co v Indii kolem roku 1200 po Kr. vymizela. Žádná země nemá tak dlouhou buddhistickou tradici jako Cejlon, dnešní Šrí Lanka. Do severní Asie se Buddhovo učení dostalo z Kašmíru snad již ve 2. stol. př. Kr., ale její vliv zesílil, až když se přeměnila na mahájánu. Protože nebyla tolik poznamenána indickým prostředím a zaměřená na klášterní život jako hínajánský buddhismus, dokázala se mahájána lépe přizpůsobit než raná forma nauky a snáze vyhovět místním společenským podmínkám. Přes karavanní města Kuča, Turfán a Hami na hedvábné cestě se mahájánový buddhismus v 1. stol. po Kr. rozšířil do Číny. Odtud v roce 372 po Kr. pronikl do Koreje a v roce 552 do Japonska. V 7. stol. již byl zdomácnělý ve všech částech východní Asie.

Jáva přijala Buddhovo učení na počátku 5. stol. prostřednictvím kašmírského mniha Gunavarmana a zároveň díky obchodníkům a přistěhovalcům z jihovýchodní In-

die. Z dlouhého vzájemného soupeření hínajánového a mahájánového buddhismu na Jávě a Sumatře nakonec vyšla vítězně mahájána. O zbožnosti javánské dynastie Šailéndrů dodnes vypovídá snad nejoriginálnější stavba buddhistického světa, mandala v kameni Borobudur (9. stol.). V 15. století buddhismus a hinduismus z Indonésie vytlačil islám.

Do Barmy se buddhismus dostal tak jako na Jávu v 5. století z jihovýchodní části Indie, a to jak v hínajánové, tak mahájánové podobě. Na rozdíl od Jávy získala v Barmě vrch hínajána; za pugamského vladače Anuruddhy (11. stol.) se stala státním náboženstvím. V 9. a zvláště pak v 11. stol. pak Buddhovu nauku z Barmy převzaly zbývající části jihovýchodní Asie. Vedle Šrí Lanky tvoří dnes Barma a Thajsko hlavní útočiště hínajánového (thérvádového) buddhismu, avšak raná forma dharmy přežívá i v Laosu a Kambodži.

II.

Počátek pronikání buddhismu do Tibetu se datuje do 7. stol. Podle tradice nové náboženství do země uvedl tibetský král → Songcän Gampo (Srong-bcan-sgam-po) (617–649) prostřednictvím svých dvou manželů, jedné nepálského a druhé čínského původu, a započal s výstavbou malých buddhistických svatyní. Velmoži i poddaní však zůstávali převážně lhostejní a přidržovali se dědičného šamanisticko-démonistického náboženství, zvaného též böň.

Lhostejnost se vytratila, když tibetští králové v 8. stol. oficiálně vyhlásili nadřazenost buddhismu nad böňismem. Král → Thisong Decän (Khri-srong-lde-bcan) pozval do Tibetu proslulého indického áčárju → Šántarakšitu, profesora na klášterní univerzitě v Náländě, aby podal výklad mahájánové-

ho buddhismu. Šántarakšita přišel dvakrát a zůstal dohromady 13 let. Byl to on, kdo poprvé Tibeťany vysvětil jako buddhistické mnichy. V roce 787 byl v Samjā (Bsam-jas), 80 km od Lhasy, založen první buddhistický klášter.

Přesto buddhismus v Tibetu zaznamenal jen pozvolný pokrok, dokud nebyl na Šántarakšitův podnět do země povolán další proslavený indický áčárja: → Padmasambhava. Vyučoval systému vadžrajány, a i když v Tibetu pobýval pravděpodobně jen 18 měsíců, podařilo se mu pro Buddhovu nauku získat nejenom část obyvatelstva, ale i šamanistických bönských kněží. Platil za mocného kouzelníka a krotitele démonů. Škola, která se na něj odvolává, je známa jako Červené čepice (tib. Žamar), protože její lamové nosí pokrývky hlavy vínově červené barvy. Její tibetský název je Ňingma (Rñing-ma). Ňingmapovci platí za mistry v používání manter. Navíc škola přejala některé praktiky bönského náboženství, zejména věštění, vymítání démonů a magické léčení. K obohacení tibetské buddhistické literatury přispěla představou, že Padmasambhava vytvořil díla pro budoucnost a ukryl je v horských jeskyních. Mezi 12. a 16. stoletím se podařilo „objevit“ množství takovýchto skrytých knih.

Historické prameny se soustřeďují na úlohu, kterou při konverzi Tibetu sehráli Šántarakšita a Padmasambhava, a jen mimochodem se zmiňují o tom, že v zemi působili jako misionáři též další indiští učitelé buddhismu. Styky se ostatně rozvíjely oběma směry: skupiny Tibeťanů směřovaly himálajskými průsmyky na jih s cílem studovat na proslavených buddhistických univerzitách Indie a indiští misionáři zase přicházeli do Země sněhu, aby zde vykládali dharmu. K rozšíření buddhismu v Ti-

betu tak přispěli přinejmenším stejně jako učitelé, jejichž jména se opakují stále dokola.

Poučení o buddhistické filozofii a etice získal Tibet též od čínských misionářů, kteří soupeřili o prvenství s indickými učiteli. Aby ustanovil pro svou zemi nejvhodnější verzi nauky a ukončil matoucí zápas o srdce svých poddaných, uspořádal král → Thisong Decän veřejnou disputaci mezi indickými a čínskými znalci náboženství, jež se konala v roce 792 v Samjā za široké účasti obyvatel. V čele indické delegace byl Šántarakšitův žák Kamalašila. Číňané utrpěli porážku, byli vypovězeni a museli napříště vyklidit pole indickým učitelům.

Vítězství indické delegace v debatě v Samjā zajistilo Buddhovu učení v Tibetu mohutný rozmach. Protože tibetské překlady indických buddhistických textů, pocházející zčásti již ze 7. století, příliš doslova napodobovaly sanskrtský originál, a nebyly proto Tibeťanům zcela srozumitelné, rozvinula se počátkem 9. stol. čilá redakční a překladatelská činnost. Pokračovala až do roku 836, kdy král Langdarma (Glang-dar-ma) (803–42) buddhisty začal pronásledovat. Krále sice zavraždil Padmasambhavův žák → Palgji Dordže (Dpal-gji-rdo-rdže), „aby ho uchránil od nakupení další zlé karmy“, ale to situaci jen zhoršilo. Langdarma byl totiž poslední integrující osobností tibetské šlechty. Po jeho smrti vypukl mezi šlechtickými rody Tibetu otevřený boj, který vyústil ve vleklou občanskou válku a přerušil rozvoj Buddhova učení na téměř dvě stě let.

Během těchto dvou set let zahluje politické dějiny Tibetu temnota. Z nepříliš spolehlivých pramenů lze vyčíst pouze údaje o vzniku západotibetských království Guge (Gu-ge) a Ladaku. Teprve v 11. stol. rozbroje mezi feudálními velmoži pozvol-

na ustávaly. Relativní mír, který znovu umožnil kontakty s Indií, znamenal pro tibetský buddhismus a řád nové oživení. Tato doba nového rozkvětu bývá označována jako „druhé rozšíření nauky“, s níž jsou spojováni tři velcí Tibeťané – Rinčhen Zangpo (Rin-čhen-bzang-po), Gongpa Rabsal (Dgongs-pa-rab-gsal) a Lume (Klu-mes) – a jeden velký Ind: → Atiša Dípankarašrídž-ňána (982–1054). Atiša, profesor na klášterní univerzitě Vikramašila, dorazil do Tibetu v roce 1042 ve věku 60 let a o 12 let později tam zemřel. Byl posledním mnišským učením z Indie, jenž dal v Tibetu podnět k založení školy; všechny pozdější tibetské školy se odvolávají na domácí zakladatele. Díky Atišovi dosáhl tibetský buddhismus plnoletosti.

Krátce po Atišově smrti, v roce 1057, založil jeho žák → Domtön ('Brom-ston) (1003–1064) klášter Radeng (Rwa-sgreng), který se stal hlavním centrem školy Kadam (Bka'-gdams). Kadampovci zdůrazňovali význam spisů o dokonalé moudrosti (pradž-ňápáramita) a textů popisujících životní dráhu bódhisattvů. V přísném souladu s pravidly řádové disciplíny indického buddhismu přikládali nejvyšší význam celiátu, etice a mnišské kázni a zdaleka se vyhýbali politické činnosti. Později → Congkhapa (Cong-kha-pa) školu Kadampa pro její čistotu začlenil do své „školy ctnostné řehole“ Gelug (Dge-lugs).

Mladším Atišovým a Domtönovým současníkem byl laický guru → Marpa (Mar-pa) (1012–1097), na něhož se odkazuje škola Kagjü (Bka'-brjud). Nepohlíží na manželství jako na překážku dosažení svatosti. Příným Marpovým žákem byl slavný tibetský guru a básník → Milaräpa (Mi-la ras-pa) (1040–1123), autor „Sta tisíce písní“. Kagjüpovci patří k vadžrajánovému směru, kte-

rý odvozuje svůj původ od → Vadžradhary. Učí mimo jiné tomu, jak rozvíjet paranormální schopnosti. Jednou z nich je vytváření zvýšené teploty těla, jež poustevníkovi umožňuje přežít v ledové horské jeskyni. Odnoží školy Kagjü je sekta Karma-kagjü.

Škola Sakja (Sa-skja), jež spojuje uctívání transcendentního bódhisattvy → Maňdžušrího s tantrajánovými představami, odvozuje svůj název od kláštera Sakja (Sa-skja), „Šedá země“, kde v roce 1073 vznikla. Vychovala řadu velkých učenců, avšak po dlouhou dobu měla spíše politický nežli náboženský vliv. Když Tibet počátkem 13. stol. v důsledku mongolského pronikání na jih postrádal politické vedení, byl to opat Sakji → Sakja-pandita (1182–1251), kdo přijal úlohu vyjednavče s Mongoly. Nedokázal sice zabránit mongolské nadvládě nad Tibetem, ale rozumnými ústupky omezil ničení a rabování. Jeho následovníky vítězní dobyvatelé ustanovili jako hierarchy, kteří koncem 13. stol. ovládali značnou část Tibetu. Jejich světská moc, propůjčená od Mongolů, skončila s mongolským panstvím nad Tibetem v roce 1358. Poté se škola Sakja obrátila zpět k duchovnímu životu.

Zakladatelem školy Gelug (Dge-lugs) byl učený mnich → Congkhapa (1357–1419), největší tibetský duchovní učitel a reformátor. Navázal na → Domtönovu školu Kadampa (Bka'-gdams) a ve svém řádu uplatnil tak přísná měřítko disciplíny, že i ostatní řády pocitily potřebu provést reformy s cílem pozvednout standard klášterního života. Škola Gelug přikládá velkou důležitost střední cestě mezi moudrostí a praxí. Na rozdíl od starších škol, jejichž mniši nosí vínově červené čepice, gelugpovci používají pokrývky hlavy žluté barvy. Proto se často hovoří o „žluté sektě“, založené Congkhapou.

Vzhledem k značné úctě, jíž se škola Gelug díky své přísnosti těšila, od ní obyvatelé Země sněhu očekávali spravedlivá rozhodnutí též ve světských záležitostech. Congkhapův následovník, jenž se narodil roku 1391 a (posmrtně) byl prohlášen → prvním dalajlamou, ještě chápal své administrativní a politické funkce jako nahodilé; → pátý dalajlama (1617–1682) se již stal hlavou tibetského státu i podle jména (1642). Od té doby působili všichni dalajlamové též jako „králové“ Tibetu.

Poněvadž gelugpovští opatě žili v celibátu, a hodnost dalajlamy tak nemohla přecházet z otce na syna, byla v 15. stol. zavedena posloupanost chubilganů, jež měla tuto nesnázn překonat. Po smrti dalajlamy byla zoslaná poselstva s úkolem najít chlapce, jenž představoval převtělení zemřelého dalajlamy. Až do plnoletosti nového dalajlamy spravoval státní záležitosti regent, avšak ne všichni dalajlamové se dožili plnoletosti. Vícekrát dali regenti svého svěřence otrávit, aby se mohli déle udržet u moci.

Každý dalajlama je pokládán za vtělení transcendentního bódhisattvy → Avalókitéšvary, avšak zdaleka není jediný, na koho se pohlíží jako na inkarnaci buddhistické transcendentní bytosti. V Tibetu jsou stovky takových „tulku“ (sprul-sku). Další nejvýznamnější „převtělenec“ po dalajlamovi je opat kláštera Tašilhünpo (Bkra-šis-lhunpo) u Žikace, pančhen rinpoče či tašilama, jenž je považován za duchovní výtvar transcendentního buddhy → Amitábhy. Vzhledem k buddhovskému postavení Amitábhy jej mnozí Tibeťané ctí více než dalajlamu, a navíc je méně zapleten do světských záležitostí.

Dalajlamové byli mocní též jako kněžští vládcové: od 18. stol. již ale rozhodování v zahraniční politice nezáleželo jen na nich.

V důsledku džúngarského vpádu se totiž Tibet obrátil s prosbou o pomoc na čínskou říši, ovládanou Mandžuy. Čína žádosti vyhověla, vetřelce vypudila a začlenila Zemi sněhu do svého impéria (1720). Až do pádu mandžuské dynastie v roce 1911 pobýval ve Lhase stálý představitel čínského císaře (amban).

V roce 1950 kněžskému království přinesla bolestná omezení (opětovná) anexe k Číně, z níž se mezitím stal komunistický stát; po tibetském povstání v roce 1959 dalajlamova světská moc dočasně skončila. Tändzin Gjamccho (Bstan-'dzin-rgja-mccho), současný 14. dalajlama (* 1935), v roce 1959 uprchl před čínským komunismem ze země a od té doby žije v exilu v Indii. Aby bylo možno duchovní statky zničené v Tibetu uchovat na Západě, vyzval mnichy, aby západním hledačům neodepřeli žádné náboženské vědění. Dosud nikdy se tibetská moudrost neotevřela světu tolik jako dnes.

Dřevotisk, vymírající umění

Umění xylografie, tisku z dřevěných štočků, je čínský vynález a pochází z doby před rokem 700. Dosud nejstarší dochovaný dřevotisk, čínský překlad buddhistického textu, byl objeven v roce 1966 ve stúpě u Kjongju v Koreji. Svitek lze podle prostředí, kde byl nalezen, datovat do rozmezí let 704 až 751.

Přesněji datovatelný je druhý nejstarší známý deskotisk, jež v roce 1907 objevil sir Aurel Stein v Jeskyních tisíce buddhů u Tunčuanu (v čínské provincii Kan-su) a který je uložen v Britském muzeu. Jedná se o čínskou verzi Diamantové sůtry (Vadžračchédiká-pradžňáparamitá). Svitek je slepený ze sedmi listů. Na prvním je vytištěný

obraz Buddhy na Lvím trůně, na kolofonu knihy je uvedeno jméno řezbáře tiskových desek anebo objednatele Wang Tie a přesné datum: 15. duben 868 (podle jiného výpočtu 11. květen 868).

Tibet sice poznal techniku dřevotisku již v 9. stol., avšak ve větším měřítku ji začal používat teprve po 14. stol. První vydání Kandžuru, „Buddhových slov“, v tibetském překladu bylo vytištěno v roce 1410 v Pekingu. Teprve v letech 1730–32 byl Kandžur vydán v samotném Tibetu, v Narthangu: do 20. stol. jediný vnitrotibetský tisk.

K vyřezávání tiskové desky je obzvláště vhodné ořechové, březové a lískové dřevo. Po přířiznutí a vyhlazení desky se text, který má být vytištěn, napíše tuší ze sazí rozpuštěných ve vodě na papír, který se pak přilepí popsanou stranou na předem navlhčenou desku, aby částičky sazí z tuše mohly proniknout do pórů dřeva. Nezačerněné plochy zrcadlově obráceného otisku se potom vyhloubí řezbářským nožem; linie a plochy určené k otištění zůstanou zvýšené. Řezbář z povolání potřebuje na jednu tiskovou desku dva dny. Pro poslední tisk Kandžuru, stosvazkové lhaské vydání, připravené v roce 1934, bylo zapotřebí 48 267 tiskových desek. Za zvláště nábožensky záslužné se považuje tisknout rumělkou, tedy v červené barvě.

V Tibetu bylo zvykem uchovávat tiskové desky v kláštorech. Kdo potřeboval určitou

knihu, musel si opatřit papír – většinou dovážený z Nepálu či Bhútánu – a požádat klášter, aby za honorář z matric pořídil otisk. Pouze při tisku jednotlivých obrázků byl obvyklý jiný postup. Takové tisky se obyčejně pořizovaly do zásoby a kláštery je věřícím rozdávaly či prodávaly. Majitelé je často vkládali do amuletů anebo cestovních oltářů vytepaných ze stříbra.

Ve srovnání s 60. lety je dnes nabídka jednotlivých tisků na bazarech severní Indie a Nepálu bohatší: pozitivní důsledek turismu, který do země ze Západu přivádí koutně zájemce o buddhismus. Je ovšem patrné, že tisky z dřevěných štočků jsou stále vzácnější. Existující tiskové desky se ještě používají, ale když se opotřebují, nové se již nevyřezávají – umění xylografie vymírá. Stále častěji se tisky podle starých předloh a nových perokreseb vyrábějí ofsetovou technikou. Ale neměli bychom je proto zahrnovat jako padělků. Vznikají v živoucí náboženské tradici, i když výsledný dojem je v důsledku použité moderní techniky méně umělecky působivý.

Možná některý z čtenářů této knihy pocítí potřebu zakoupit si během dovolené v Nepálu či severní Indii podobné tisky, pokud možno z dřevěného štočku. V roce 1982 si ještě toto potěšení mohl dopřát za dobrou cenu. V Káthmándú se listy malého formátu prodávaly za 2 rupie, rozměrnější stály mezi 4 a 18 rupiemi.