

DONALD S. LOPEZ JR.

# **PŘÍBĚH BUDDHISMU**

**Průvodce dějinami buddhismu  
a jeho učením**

nakladatelství Barrister & Principal

Mým rodičům.

Kniha vyšla za podpory nadace Open Society Fund, Praha a CEU Press,  
Budapešť

Donald S. Lopez, Jr: Buddhism: An Introduction and Guide  
The moral rights of the author have been asserted.

Copyright © Donald Lopez, 2001  
First published in the United Kingdom by Penguin Books Ltd, 2001

© nakladatelství Barrister & Principal, 2003

ISBN 80-86598-54-3

## Poděkování

V posledních padesáti letech se akademické studium buddhismu dramaticky rozrostlo a přineslo nám obrovské množství velmi cenných vědomostí. Rozsah těchto vědomostí je takový, že jediný vědec prakticky nemůže znát celou tradici na všech územích a ve všech dějinných obdobích. Ani já netvrdím, že takovou znalostí vládnou. Abych mohl napsat knihu nazvanou *Příběh buddhismu*, musel jsem se ve velké míře opírat o práci jiných badatelů. Bibliografie obsahuje seznam mnoha knih, se kterými jsem při psaní pracoval. K tomu je třeba připočítat ještě množství nepublikovaných prací a odborných článků, z nichž jsem čerpal. Jejich soupis zde neuvádím, protože pro běžného čtenáře, kterému je kniha určena, jsou obtížně dostupné. S ohledem na tohoto čtenáře a s úctou k němu jsem neopatřil text poznámkami. Na konci knihy je však seznam doporučené četby, která rozebírá témata jednotlivých kapitol do větší hloubky.

Díky práci na knize jsem získal hlubokou úctu ke stovkám vědců, kteří v posledním století napsali pojednání o buddhismu. Je jich příliš mnoho, a nemohu je zde všechny vyjmenovat. Rád bych však poděkoval Robertu Sharfovi a Charlesi Halliseyovi za jejich poznámky a návrhy týkající se první verze mého rukopisu.

## Poznámka o přepisu orientálních jazyků do češtiny

V knize se vyskytují termíny v několika orientálních jazycích, zejména v sanskrtu, pálijsčině, tibetštině, čínštině a japonštině. Jako nejvhodnější pravidla přepisu zmíněných jazyků do češtiny se jeví ta, která uvádí *Lexikon východní moudrosti. Buddhismus, hinduismus, tao, zen*, přel. Jan Filip-ský, Vladimír Liščák, Helena Heroldová, Josef Kolmaš a Stanislava Vavroušková, Olomouc, Votobia a Praha, Victoria Publishing, 1996, na s. VII–X. Podobně viz též Vladimír Miltner, *Malá encyklopedie buddhis-mu*, Praha, Práce, 1997.

Jedinou podstatnější obměnou oproti zmíněným pravidlům je zjednodušený přepis tibetštiny. Vzorem českého přepisu (transliterace, v textu psaném kurzívou a označovaném zpravidla /lomenými závorkami/) a výslovností (transkripce) tibetštiny je systém vytvořený Josefem Kolmašem (uve-dený například in: Wangčhug Dedän Žagabpa, *Dějiny Tibetu*, přel. J. Kolmaš, Praha, Lidové noviny, 2000, s. 388–390). Oproti zvyklostem zavede-ným J. Kolmašem se upouští od: (1) používání jakýchkoli velkých písmen v transliteraci, tibetština totiž kapitálky ve smyslu evropských abeced nezná, a jejich pomínutí v transliteraci se tak více přiblíží originálu; (2) užívání pomlčky spojující v transliteraci slabiky ve slovo. Tibetština odděluje pouze slabiky, a vynechání pomlček lze proto chápat jako přiblížení se původnímu písemnému záznamu.

## Úvod

Jsme v severní Indii. Čtrnáctý dalajlama vstává ve čtyři hodiny ráno, a když se pokloní Buddhovi, usedá na meditační polštářek, aby rozjímal o své smrti. Ví, že smrt je jistá, avšak čas jejího příchodu je nejistý, proto se na ni připravuje každý den. Představuje si složitý proces, v jehož průběhu vědomí postupně opouští všech pět smyslů a stahuje se do srdce. Čtyři prvky – země, voda, oheň a vítr, základní složky hmotného světa a lidského těla, krok za krokem ztrácejí schopnost sloužit za základ vědomí. Jako první se rozplývá prvek země a umírající nedokáže zřetelně vnímat tvary. Místo nich se objevuje fata morgána podobající se vodě v poušti. Dále se rozplývá prvek vody, umírající přestává slyšet zvuky a vidí pouze hustý vzdouvající se kouř. Jako třetí se rozplývá prvek ohně, umírající ztrácí čich a vnímá jiskřičky rudého světla, které se podobají světluškám mihotajícím se v temnotě. Nakonec se rozplývá poslední ze čtyř prvků – vítr. Dalajlama si představuje, jak jazyk ztrácí schopnost vnímat chuť, tělo je prosto všech pocitů a nedokáže se pohnout. Nyní přestává dýchat, ale není mrtvý. Mysl vnímá prskající plamínek, jaký hoří v tibetských máslových lampách.

Buddhistická fyziologie říká, že během umírání ze sítě sedmdesáti dvou tisíc kanálků prostupujících lidské tělo odchází jemné energie, podobné vánku, které slouží jako nositelé vědomí. Z těchto kanálků je nejdůležitější ústřední kanál, který vede od pohlavních orgánů nahoru na temeno hlavy, stáčí se dolů a končí v prostoru mezi očima. Souběžně s ústředním kanálem vede pravý a levý kanál, které jej na sedmi místech obtácejí a vytvářejí překážky zabraňující jemným energiím v pohybu ústředním kanálem. V místě těchto překážek jsou sítě menších kanálků, které se paprskovitě

rozbihají do těla. Tato místa se nazývají sedm kol. Nejdůležitější kolo se nachází u srdce.

V průběhu umírání nyní smyslové vědomí zcela přestalo pracovat. Rozplývají se všechny běžné představy. Jemné energie z kanálků horní poloviny těla se stáhly pravým a levým kanálem do temena hlavy na vrchol ústředního kanálu. Když energie sestoupí ústředním kanálem do srdečního kola, umírající vidí zářivě bílé světlo jako za jasné podzimní noci prostoupené měsíčním svitem, těsně před svítáním. Krátce poté energie z dolní poloviny těla na začátku páteře vstoupí do ústředního kanálu a vystupují vzhůru k srdci. Umírající vnímá jasně rudou barvu, podobající se jasné podzimní obloze prostoupené slunečním svitem. Nyní se energie shromáždily nad a pod vstupem do srdečního kola, umírající jako by omdlel, vidí pouze zářící temnotu, jako je na jasné podzimní obloze po západu slunce a před východem měsíce. Nakonec, v posledním stadiu, se mysl jasného světla rozběsne jako obloha za úsvitu, prosta slunečního a měsíčního svitu i temnoty. To je smrt.

Dalajlama ví, že pokud člověk není schopen rozpoznat jednotlivá stadia umírání, mysl jasného světla vyklouzne z těla a hledá nové místo k znovuzrození. Když je však člověk během umírání bdělý, dokáže přivést smrt na cestu k probuzení. Jakmile se objeví mysl jasného světla, nejhlubší stav vědomí, umírající v ní spočine, projde jasnou nocí a v jasném světle úsvitu povstane jako buddha.

Jsme v Thajsku. Lidé se sešli ke sledování filmu o krásném princovi Vessantarovi, kterého lid v celém království miluje pro jeho velkorysost. Za ženu má libeznou princeznu Maddí, která mu porodila dvě děti, chlapce a děvčátko. Jednoho dne dorazili poslové ze sousedního království, které trpělo velkým suchem. Král oné země podstoupil půst, aby přivolal déšť, ale jeho snaha byla marná. Proto žádá Vessantaru, aby mu poslal bílého slona, který patří k bohatství země a přináší déšť, kam vstoupí. Vessantara jeho žádosti vyhoví. Když však slon opustí království, lidé si stěžují, že přišli o zdroj blahobytu. Požadují, aby byl Vessantara potrestán. Vessantarův otec odmítne syna uvěznit, ale nakonec souhlasí s vyhnáním. Vessantara je poslán do exilu. Provinil se tím, že daroval cennou věc, aniž by velkoryse obdaroval všechny, kdo potřebují ošacení, jídlo a pití. Maddí ho odmítla pustit samotného, a tak ona i děti doprovázejí Vessantaru do lesa.

Po cestě do lesní poustevny se Vessantara zbaví vozu i koní. Na Křivé hoře najdou poustevnickou chatrč a sedm měsíců zde spokojeně žijí mezi květinami, zpěvnými ptáky a přátelskými zvířaty. Avšak jednou v noci se

Maddí zdá strašný sen o neznámém muži, který vtrhne do chatrče a vyřízne jí srdce. Vessantara ji uklidňuje a ona znovu usíná. Druhý den se vydá do lesa pro potravu a nechá Vessantaru, aby se staral o děti. Když je pryč, přijde k chatrči bráhman, první lidská bytost, kterou vidí po sedmi měsících. Bráhman má nelidskou žádost: nechce jídlo ani pití, žádá syna a dceru. Vessantara okamžitě souhlasí. Děti utečou a schovají se, ale otec je najde. Tisknou se k němu a slzy jim kanou na jeho nohy. On však trvá na svém a vysvětluje dětem, že obdarovávání ho činí šťastným. Bráhman odvádí děti, aby mu sloužily, a cestou je bije. Děti utečou zpět k tatínkovi a prosí, aby se alespoň směly rozloučit s matkou. Vessantara to nedovolí a syn se jej ptá, zda má srdce z kamene. Než jsou děti znovu odvedeny do služby, prosí otce, aby dal jejich hračky mamince, ať se s nimi může potěšit, když bude smutná. Vessantara je přemožen zármutkem a uvažuje o tom, že děti zachrání. Pak se rozhodne, že jednou věnovaný dar nelze žádat zpět. Zpovzdáli sleduje, jak děti bráhmanovi znovu utečou, jsou dostiženy a chyčeny, a prolévá horké krvavé slzy.

Maddí se vrátí domů a zjistí, že děti jsou pryč. Je zoufalá, hledá je celou noc a nakonec omdlí u Vessantarových nohou. Když nabude vědomí, zeptá se, kde jsou děti. Vessantara odpoví, že je věnoval bráhmanovi jako otroky, ale uklidňuje ji, že je ještě mladá a může mít další děti. Poté přichází jiný bráhman a žádá od Vessantary jeho ženu Maddí. Vessantara souhlasí a Maddí se nechává odvést beze slova výčitky. Říká, že Vessantara má právo s ní nakládat, jak se mu zlíbí. Nato bráhman vyjeví svou pravou podobu Indry, krále bohů, a vysvětluje, že přišel vyzkoušet meze princovy velkorysosti. Vráti Maddí princovi a nabízí mu splnění osmi přání. Vessantara mimo jiné žádá, aby se otec radoval z jeho návratu do království, aby usedl na trůn a byl milostivým králem, aby se mu narodil syn a aby nikdy nelitoval daru.

Nežádá návrat svých dětí, které zůstávají ve službě u zlého bráhmana, musí mu celý den posluhovat a v noci spát na holé zemi. Bráhman jednou vezme děti do království Vessantarova otce, který svoje vnučata pozná a od bráhmana je koupí. Od dětí se dozví, kde se nacházejí jejich rodiče, zalituje, že Vessantaru vyhnal, a v čele procesí se vydá, aby je pozval zpět. Vessantara a Maddí se radují ze shledání s dětmi. Vessantara souhlasí s návratem domů a s převzetím moci, avšak trvá na tom, že udělal dobře, když sousednímu králi věnoval bílého slona. Jeho prvním královským činem je osvobození všech zajatců, lidí i zvířat. Indra spustí déšť drahokamů, který lidem sahá po pás. Vessantara některé z drahokamů rozdá, zbytek si schová, aby je mohl darovat v budoucnosti.

Thajské obecenstvo pláče, když Vessantara obětuje své děti a ženu, a raduje se ze šťastného konce, přestože všichni znají příběh z paměti. A také vědí, že Vessantara se po smrti znovuzrodí jako Buddha.

Jsmé v Japonsku. Mnich Tanno Kakudó vstává každý den ve dvě hodiny ráno, oblékne si bílé roucho a slaměné sandály, což je tradiční oděv zemřelých. Vydává se na osamělou cestu o délce třiceti pěti kilometrů kolem hory Hiei, která se tyčí nad Kjótem. Po cestě se zastavuje u dvou set sedmdesáti svatyní, aby se pomodlil. Tanno je buddhistický mnich řádu Tendai a učinil slib, že tuto cestu vykoná tisíckrát, což se od roku 1945 povedlo jen jedenácti mnichům. Pokud nesplní slib vykonat „cestu tisíce dní“, tradice mu ukládá spáchat sebevraždu.

Během prvních tří let ušel tento maraton stokrát a získal takovou sílu a výdrž, že cestu, včetně závěrečného zničujícího stoupání v délce půl kilometru, zvládl za pět a půl hodiny vytrvalé chůze. Do kláštera se vracel do půl osmé ráno. Po každé cestě si sundal slaměné sandály a pověsil je na venkovní vstup do chrámu. Na další maraton dostal nový pár. V příštích dvou letech zvýšil tempo a vykonal čtyři sta okruhů. Jak rostlo povědomí o jeho zkoušce, lidé z blízké vesnice, klečící podél cesty, čekávali na Tanna, aby se dotkl jejich hlav a ramen svým růžencem. Jen jednou během cesty se směl posadit na kamennou lavici s vyrytým květem lotosu, aby si představil sebe jako budhu a modlil se za zdraví a blahobyt císaře a japonského národa.

Po ujití sedmi set okruhů čekala Tanna nejtěžší zkouška nazývaná velký půst. Nejprve se zúčastnil svého vlastního pohřebního obřadu, poté jej zamkli v chrámu hněvivého boha Fudó, kde měl devět dní odříkávat sto tisíc manter. Celou tu dobu nesměl jíst, pít ani spát. Takové strádání běžně končíva po sedmi dnech smrti. Každý večer směl vyjít z chrámu, aby načerpal vodu z nedaleké studny, vodu, kterou používal k různým obětinám, ale které se sám nesměl napít. První večer přinesl dvě vědra vody, zavěšená na tyči přes rameno, za dvanáct minut. Devátý večer, kdy ztratil čtvrtinu tělesné váhy, na stejný úkon potřeboval sto minut. Když přežil toto utrpení, posadil se spolu se shromážděnými mnichy a byl prohlášen za schopného pomodlit se za blahobyt císaře a národa. Potom mu nabídli misku čaje.

Po třech týdnech, které měl na zotavení z půstu, vykonal ve vyčerpávajícím tempu sto po sobě jdoucích okruhů, tentokrát v délce padesáti šesti kilometrů. Následovala ještě náročnější cesta o délce osmdesát čtyři kilometrů. Každý okruh trval osmnáct hodin, a Tanno tak měl pouze dvě hodiny

na spánek. Když vykonal 999 okruhů, stal se národní zprávou číslo jedna a z celého Japonska se sjely televizní štáby, aby zaznamenaly závěrečný výstup posledního dne. Podle přesvědčení svého řádu se Tanno Kakudó po splnění cesty tisíce dní stal žijícím buddhou.

Tři popsané příběhy mají zdánlivě jen málo společného. Přestože se staly ve stejném čase v moderním světě masové komunikace, udály se na různých místech zeměkoule a v různých jazycích. Tibetický lama sedící v meditaci na polštářku, thajské obecenstvo usazené v křeslech a sledující film a japonský mnich na chvíli odpočívající při svém ranním maratónu na kamenné lavici s reliéfem lotosového květu nevěděli jeden o druhém a neznali zvyky těch druhých. A přece, všechna tři vyprávění mají společně jedno slovo: *buddha*, termín, který pochází ze sanskrtu, jazyka starověké Indie, a znamená „probuzený“. Před dvěma a půl tisíci lety to byl spíše přídomek než skutečné jméno a označoval jednoho z mnoha putujících učitelů, kteří navštěvovali města a vesnice podél řeky Gangy. Tento muž, známý prostě jako Buddha, se stal jednou z nejproslulejších postav lidských dějin. Víme o něm jen velmi málo, vědci se dokonce liší v určení data jeho smrti až o jedno století. Přesto nyní, po dvou a půl tisíci letech, se k němu vrací tibetský lama žijící v exilu v severní Indii, zaměstnanci firem v Bangkoku, japonský mnich přebývající na hoře poblíž Kjóta i Američanka věnující se zenové meditaci v Michiganu. Ti všichni se nazývají buddhisty a sledují přímé spojení mezi současností a indickým asketou, který zemřel před více než dvěma tisíciletími.

Toto spojení lze vystopovat nejčastěji prostřednictvím přenosu učení. Učitel obdrží pokyny od svého učitele, který je obdržel od svého učitele, a tak se pomalu přemísťujeme stoletími, přes oceány, pouště a hory do starověké Indie až k samotnému Buddhovi. Tuto cestu do minulosti si lépe dokážeme představit v opačném sledu. Když se snažíme postihnout pohyb Buddhových slov z jeho doby do naší, okamžitě narážíme na problémy. Nevíme jistě, jakým jazykem hovořil. Víme, že nezanechal žádné písemnosti, jeho učení se uchovávalo v paměti generací jeho následovníků a bylo zapsáno teprve čtyři století po jeho smrti. Nemůžeme tedy s jistotou říci, co přesně Buddha učil. Přesto autorita tohoto muže, který nikdy nebyl autorem žádné knihy, byla tak velká, že díla mu přisuzovaná vznikala po staletí v mnoha zemích a jazycích. Když se buddhisté snaží vystopovat svou tradici zpět k Buddhovi, často tak činí prostřednictvím těchto textů, textů, které často uvádějí ve zmatek naši touhu po historickém určení.

Buddha prý vyzval své mnichy, aby „šli a putovali pro blaho mnohých, pro štěstí mnohých, z lásky ke světu, ku prospěchu, dobru a štěstí bohů a lidí“. A skutečně, Buddhovo učení se šířilo po světě ne jako odhmotněná pravda sestupující shůry na jinou kulturu, ale spíše jako hmotný pohyb mnichů, textů, relikvií a ikon po obchodních cestách, přes pouště, hory a moře. V průběhu mnoha staletí od Buddhovy smrti se jeho slova a jeho podoba rozšířily z Indie do zemí, které se nyní nazývají Bangladéš, Pákistán, Nepál, Srí Lanka (dříve Cejlon), Afghánistán, Myanmar (dříve Barma), Thajsko, Laos, Kambodža, Malajsie, Indonésie, Vietnam, Čína, Tchajwan, Tibet, Mongolsko, Korea a Japonsko. V minulých dvou stoletích buddhismus zdomácněl v Evropě, Austrálii a Severní a Jižní Americe. Mezi jazyky, v nichž bylo učení zapsáno, patří nejen klasické jazyky buddhismu jako páli, sanskrit, čínština a tibetština, ale také zapomenuté jazyky jako chotánština, sogdijština, tangutština a tocharština b. Buddhovi je přisuzováno obrovské množství děl, která byla rozsáhle komentována. Slova Buddha a jeho indických komentátorů pak musela být přeložena do nových jazyků (překladaťelé jsou považováni za hrdiny) a v překladech získala další komentáře. Vzniklo tak pozoruhodné množství textů, které bylo nutné uspořádat. Tyto sbírky se nazývají podle jazyků, v nichž jsou zapsány: pálijský kánon, čínský kánon, tibetský kánon. A tyto takzvané kánony nezahrnují mnoho dalších místních textů v různých jazycích a dialektech, které kvůli časovým nebo jiným okolnostem nebylo možné do kánonů zahrnout. Buddhismus tak stvořil rozsáhlou literaturu, která přesahuje možnosti jedné osoby. Jedna edice tibetského kánonu například obsahuje 1108 děl, o nichž se traduje, že pocházejí z Buddhových úst nebo byly prosloveny s jeho posvěcením, a dalších 3456 traktátů vytvořených indickými buddhistickými mistry. Kdyby měla být celá sbírka přeložena do angličtiny, zaplnila by asi dvě stě tisíc stránek. Ani od toho nejsečtějšího vědce se nečeká, že by znal názvy všech děl obsažených v kánonu, natož jejich obsah.

Tento zahlcující oceán textů, z nichž mnohé se již dlouhá léta nečtou nebo jsou napsány v dávno zapomenutých jazycích, se nutně v průběhu času a překládání měnil a představuje nauky a způsoby jejich uskutečňování, které se od sebe roztodivně liší. Všechny texty však údajně pocházejí od muže, jehož slova již nemůžeme oživit. Co je drží pohromadě? Texty a praktiky, které jsou označovány za buddhistické, se v různých částech Asie a v různých historických obdobích velmi liší. Rozdily jsou tak významné, že to, co je nazýváno buddhistickým v Japonsku, není přijímáno za buddhistické na Srí Lance. Vzájemné uznávání buddhistů z různých zemí

Asie je patrné až v posledních sto letech, kdy je buddhismus označován za „světové náboženství“, a i nyní buddhisté z jedné části zeměkoule tvrdí, že jejich buddhismus je původnější nebo ryzejší nebo účinnější než buddhismus, který se vyskytuje jinde. Když uvážíme proměny, jež se udály v průběhu času, historie, v různých kulturách a jazycích, nebylo by přesnější hovořit nikoli o jedné buddhistické tradici, ale o mnoha buddhistických tradicích?

Takový přístup má jisté výhody, hodláme-li zkoumat buddhismus v různých historických obdobích a geografických regionech. Tento buddhismus není soudržným celkem. Zaujmeme-li odlišnou perspektivu, perspektivu, která nabízí odlišný pohled na čas, dějiny a lidi, začíná se nám objevovat něco, co můžeme nazvat buddhismem v jednotném čísle. Buddha učil, alespoň se to říká, že všechny bytosti ve vesmíru podléhají znovuzrození bez počátku, takže všechny bytosti byly kdesi ve vesmíru přítomny, když před dvěma a půl tisíci lety v Indii učil cestu ke svobodě. Někteří z těch, kdo měli to štěstí, že slyšeli jeho učení a začali je uskutečňovat, tuto cestu sledovali a osvobodili se z koloběhu znovuzrození. Jiní, méně šťastní, se znovuzrozovali dál. Zmeškali příležitost sedět v kruhu Buddhových učedníků. Buddha však tvrdil, že nevymyslel novou cestu ani neobjevil cestu dříve neznámou, ale že prostě našel cestu, jež byla po dlouhý čas zapomenuta. Této cestě učili jiní buddhové v dávné minulosti a budou ji učit další buddhové v daleké budoucnosti. On byl jen jedním z buddhů. Tyto soucítěně bytosti se budou na světě znovu objevovat. Mezitím zde bude učení buddhy, který žil v Indii před dvěma a půl tisíci lety, tedy našeho Buddha. Nevadí, že při čtení buddhistických textů nacházíme mnoho různých cest a mnoho různých popisů stavu osvobození od znovuzrození. Nevadí ani, že existují různé předpovědi délky doby, po níž bude svět znát Buddhovo učení, než bude zapomenuto. V tomto smyslu se přesná určení času, místa a jazyka zdají být méně důležitá. Pokud se každý zrodil bezpočtukrát v minulosti, zrodil se také na bezpočtu místech a mluvil bezpočtem jazyků. A jestliže je Buddha považován za dovedného učitele, který dokáže rozeznat různé zájmy a možnosti svých posluchačů, učí různé lidi různým věcem podle jejich potřeb, pak jsou rozpory v jeho učení snadno pochopitelné. Buddha, ať je chápán jakkoli a ať jsou mu přisuzována jakákoli slova, představuje společného jmenovatele všeho, co se nazývá buddhismem.

Kniha s názvem *Příběh buddhismu* by se dala napsat nejrůznějšími způsoby. Autor by mohl zvolit historický přístup, zkoumat starověké archeologické památky buddhismu v Indii nebo pročitat kroniky království, která ochotně přijímala Buddhovo učení. Stálo by za povšimnutí, že v dějinách

mnoha buddhistických zemí je jen málo událostí považovaných za důležitější než založení prvního kláštera nebo umístění prvního obrazu Buddha. Mohli bychom zvolit politologický přístup a zkoumat roli buddhistických mnichů jako královských a císařských rádců. Zjistili bychom, že buddhismus přicházel se svými vyslanci (někdy buddhistickými mnichy) nejprve ke dvoru. Vyslanci nabízeli panovníkům texty a obrazy, o nichž tvrdili, že mají neobyčejnou moc. Mohli bychom zvolit ekonomický přístup a zjišťovat, jak se z almužního bratrstva stala bohatá a mocná instituce, poskytující všemožné finanční služby. Zkoumali bychom ekonomii karmy, podle níž se materiální dary mnichům a mniškám, zajišťující jejich fyzické živobytí, směňují za duchovní zásluhy zaručující zdraví, štěstí a blahobyt laiků v tomto životě i v těch příštích. Mohli bychom zvolit sociologický přístup a uvažovat nad způsoby, jak buddhistické kláštery poskytovaly útočiště lidem, kteří nebyli schopni uspět ve světě, a pro jiné znamenaly cestičku ke slávě a vlivu, nedosažitelným jinými prostředky. Zamýšleli bychom se také nad rolí žen v buddhismu. Buddha prý udělal revoluční krok a přijal ženy do svého řádu, avšak učinil tak prý dosti neochotně, protože předpovídal, že tímto činem se délka trvání jeho učení zkrátí. Mohli bychom zvolit literárněvědný přístup a zkoumat fascinující množství představ, vyprávění a metafor, jež spojují buddhistické texty v průběhu staletí. Všimli bychom si vývoje Buddhova životopisu a toho, jak se tento životopis stále více stylizoval a jak sloužil za vzor života dalším svatým. Mohli bychom zvolit filozofický přístup a srovnávat rozcházející se názory nejrůznějších učeneckých tradic, z nichž každá si dala velkou práci, aby dokázala, jak se její nauky odvozují od samotného Buddha. Zde stojí za povšimnutí, že učenci, kteří psali složitá pojednání o nemateriální Buddhově přirozenosti, zároveň nabízeli modlitby a kadidlo jeho obrazům. Mohli bychom zvolit uměnovědný přístup a snažit se vypátrat, jaká byla úloha umění a architektury v Asii. Viděli bychom, že vědce v jejich studiích o buddhistickém umění v Indii dlouho mátló velké množství raných rytin do kamene, na nichž Buddha chybí. Rytiny zobrazují scény, v nichž se lidé klanějí Buddhovým šlépějím nebo stromu. V jedné scéně, která má představovat Buddhův odchod z paláce, je zobrazen kůň bez jezdce. Taková díla inspirovala teorii, že raný buddhismus byl anikonický, to znamená, že bylo zakázáno zobrazovat Buddha v jeho tělesné podobě, ale že mohl být zastupován pouze určitými symboly. Tento argument se částečně opírá o skutečnost, že v nejranějších textech neexistují žádné pokyny pro zobrazování Buddha. Někteří vědci to pokládají za důkaz, že zobrazování bylo zakázáno. Jiní tento názor napada-

jí a nabízejí odlišnou interpretaci mnohých scén považovaných za doklad anikonismu. Možná že rytiny nepředstavují události z Buddhova života, ale zobrazují poutě k významným místům Buddhova působení, například ke stromu Bódhi, a jejich uctívání.

Je důležité si uvědomit, že sepsání jednodílné knihy nazvané *Příběh buddhismu* je typicky moderní počín, který by byl až donedávna považován za nebuddhistický. Dokonce termín *buddhismus* je docela mladý. Evropa sedmáctého století rozlišovala pouze čtyři světová náboženství: křesťanství, judaismus, mohamedánství a pohanství (také známé jako modloslužebnictví, idolatrie). Dějiny religionistiky jsou v jistém smyslu procesem nahrazování pohanství seznamem -ismů: hinduismus, konfucianismus, taoismus, šintoismus, sikhismus a samozřejmě buddhismus. Slovo hinduismus je odvozeno od slova *hind*, což je perské pojmenování údolí řeky Hindu, území nacházejícího se nyní v Pákistánu a osídleného muslimy. Hinduismus nemá v sanskrtu, svém posvátném jazyce, žádný protějšek. S buddhismem je to poněkud složitější. Nemůžeme s jistotou říci, jak Buddha nazýval to, co kázal. Jak jsme se zmínili výše, nic z toho, co věřící považují za Buddhova slova, nebylo sepsáno dříve než čtyři sta let po jeho odchodu do *nirvány*. Avšak v nejstarších spisech se dočteme, že Buddha nazýval své učení *dharma*. Slovo *dharma* je proslulé tím, že se nedá přeložit. Překladatelé v devatenáctém století užívali terminu „zákon“, v poslední době se často překládá spíše jako učení nebo doktrína. Slovo *vinaja* se vztahuje k pravidlům mnišské disciplíny. Buddha tedy snad dělil své učení na soubor nauk a soubor pravidel. Souhrn jeho učení se začal v sanskrtu označovat jako *buddhadharma*, Buddhovo učení nebo nauka, a jeho následovníci jako *buddha*, buddhistický. Takže v sanskrtu existovalo adjektivum *bauddha*, které se může překládat jako buddhistický, přestože nepanuje shoda v tom, co přesně zahrnovalo.

Termín *buddhismus* však přijali buddhisté teprve nedávno. Na Sri Lance se to, co bychom nazvali buddhismem, nazývá prostě *sásana*, učení. V Tibetu se nečastěji používá termín nangpā čhō /*nang pa 'i čhos*/, náboženství zasvěcených. V Číně je to *fo-tiao*, Buddhovo učení (*fo* se dříve v čínštině vyslovovalo jako *budh*). V Japonsku je to *bucudō*, Buddhova cesta. Během vývoje těchto tradic se jejich stoupenci shodli pouze na Indii jakožto Buddhově rodišti, avšak nebylo zde povědomí o tom, že jednotlivé názvy označují entitu, již bychom mohli nazvat buddhismem. Naopak, jednotlivé tradice mnohdy byly, podobně jako různé dialekty, vzájemně nesrozumitelné.

Jestliže si buddhisté byli jen málo vědomi náležitosti k jediné panasijské tradici, evropští cestovatelé, kteří se s nimi setkávali, byli zmateni. Teprve v roce 1801 zaznamenává *Oxfordský slovník angličtiny* užití slova *Boudhism*, které se v roce 1816 změnilo na *Buddhism*, ve větě přispěvatele časopisu *Asiatic Journal*: „Jméno a zvláštnosti buddhismu mě velice zaujaly.“ V roce 1829 vydal Edward Upham *The History and Doctrine of Buddhism (Dějiny a učení buddhismu)*, první dílo v angličtině, v jehož názvu se toto slovo vyskytovalo, byť s jedním *d*. Avšak ani na konci devatenáctého století nebylo zcela jasné, co vlastně označuje, a jeho pravopis byl v jednom slavném případě záměrně změněn. Madam Blavacká, zakladatelka Teozofické společnosti, známá jako hlavní postava obrody buddhismu na Sri Lance, rozlišovala mezi zkaženými praktikami asijských buddhistů, jež nazývala buddhismus, a ezoteričtější vědou o probuzení zvanou *budh-ismus*, což bylo synonymum pro teozofii.

Teprve po zavedení kategorie náboženství, která musela obsahovat tři prvky – zakladatele, posvátné písmo a nauku, začal být buddhismus považován za světové náboženství. I tehdy ho mnozí Evropané považovali za konkurenta křesťanství. Během devatenáctého století začali mniši různých tradic hovořit o jediném panasijském buddhismu, aby odvrátili útoky křesťanských misionářů a koloniálních úředníků. Jeden z prvních pokusů sjednotit buddhismus pod jedním krédem (a jednou vlajkou) učinil nikoli asijský buddhista, ale teozof, plukovník Henry Steel Olcott. V roce 1891 zformuloval soubor čtrnácti poněkud neurčitých zásad („1. Buddhisté jsou vychováni k tomu, aby projevovali vůči všem lidem bez rozdílu tutéž snášlivost, shovívavost a bratrskou lásku; a ve vztahu ke všem členům živočišné říše neotřesitelnou laskavost“). S jistým úsilím se mu podařilo přesvědčit řadu srilanských, barmských a japonských buddhistů, aby se pod tyto zásady podepsali.

V Evropě a v Americe se v devatenáctém století buddhismus stal také předmětem akademického bádání zaměřeného především na studium textů. Od té doby se vědecké poznatky o buddhismu rozšířily a proměnily a dále se proměňují. Datum Buddhova narození zůstává předmětem živé akademické debaty, zkoumají se okolnosti, které vedly ke vzniku hnutí známého (nebo známých) jako mahájána neboli „velké vozidlo“, a význam tohoto hnutí v Indii, objevují se případy přímého plagiátorství hinduistických tantrických textů, které provedli buddhisté prostým zaměněním slova *Śiva* slovem *Buddha*, nacházejí se svitky březové kůry popsané buddhistickými texty (například svitky, které získala Britská knihovna v roce 1994), dříve nezná-

má díla (alespoň v Evropě a v Americe) se překládají do angličtiny, vědci se znovu zabývají meditací, a to jak jejím historickým rozšířením, tak její funkcí jako osobního nehybného rituálu, předmětem spekulací i studia jsou události prvních staletí po Buddhově smrti a před sepsáním jeho učení, vědci se zabývají například otázkou, jaký vlastně byl podnět k sepsání tohoto učení. Vědci také spekulují o tom, proč, kromě očividných příčin, jako byly muslimské nájezdy, buddhismus kolem dvanáctého století z Indie, země svého zrození, zmizel. A pokud nezmizel úplně, co z něj zbylo a proč?

Souhrn našich vědomostí o buddhismu se neustále proměňuje a také buddhismus prochází významnými změnami. Tato kniha se snaží zobrazit současný stav vědění a vyhnout se omylům a předsudkům minulosti. Zároveň je však, jako všechny knihy, produktem své doby. Zařadíme-li tuto dobu do dějin bádání o buddhismu, vidíme, že je to období, jež se méně zajímá o buddhistickou filozofii a větší důraz klade na praxi buddhismu, méně se zajímá o buddhismus jako globální entitu a více se zabývá jeho místními projevy, méně se zajímá o praktiky elit, zejména klášterních, a více se zajímá o praktiky obyčejných mnichů, mnišek a laiků. Méně pozornosti se věnuje učeným debatám, více dějinám společnosti. Méně zájmu se věnuje naukám, více rituálu. Při přetěžkém úkolu vtěsnat buddhismus do sta tisíce slov jsou zde tyto předsudky nevyhnutelně přítomné, avšak je zde alespoň naděje, že o nich víme, a pokus o jakési zdání rovnováhy.

Můj hlavní cíl je soustředit se na buddhistickou praxi v nejširším slova smyslu. Než bych zobrazoval buddhismus jako filozofii nebo způsob života, jak se často pojímá na Západě, pohlížím raději na buddhismus jako na náboženství, k němuž se po staletí uchýlovali obyčejní lidé, aby se utkali s kritickými situacemi v životě, aby se je naučili zvládat, nebo od nich utéct. To, o čem hovořil, Buddha nazýval dharmou, což je slovo, které se dříve překládalo jako „zákon“, nyní běžněji jako „učení“ nebo „nauka“. Ale *dharma* má mnoho významů, tradičně se uvádí deset. Slovo je odvozeno od sanskrtského kořene znamenajícího „držet“ a buddhističtí mniši s oblibou říkají, že dharma je to, co člověka drží, aby neupadl do utrpení. Co přesně tvoří dharma, je otázka, která zaměstnává buddhistické myslitele po staletí, ale tento funkční význam dharmy jako způsobu ochrany před utrpením a cesty k spokojenému životu nyní i v budoucnu zůstává konstantou v celém buddhistickém světě i v celých dějinách buddhismu.

To, co dharma zahrnuje, je skutečně nesmírné. Může to být zpívání či vyslovování Buddhova jména, obcházení jeho ostatků, úklony před jeho obrazem, skládání a dodržování slibů, darování potravy a oděvů mnichům



a mniškám, psaní tajemných komentářů, sezení v meditaci, vyhánění démonů, představování si sebe sama jako buddhu, kladení květin před knihu, upálení se zaživa.

Mým úkolem je představit tyto různé činnosti v kontextu nauky a praxe. Většinou jsem nepátral po jejich historickém původu ani po jejich vývoji v jednotlivých kulturách. Snažil jsem se vyhnout svým vlastním rozsáhlým analýzám a místo toho jsem popsal některé z projevů buddhismu tak, aby se mohly vyjevit jejich vlastní zákonitosti. Proto svou knihu nezačínám jako většina autorů vyprávěním o Buddhově životě. Zvolil jsem tradičnější přístup. Buddhistické příběhy většinou začínají na počátku, stvořením vesmíru. Buddhův příchod na tento svět považují buddhisté za nejšťastnější a nejnadějnější událost v dějinách. Abychom pochopili, proč tomu tak je, musíme porozumět povaze světa, do něhož Buddha přišel, a to nejen jeho topografií, ale také umístění na časové ose. První slova Buddha jako malého dítěte byla, že toto je jeho poslední zrození. Vážnost takového tvrzení, i kdyby je nevyslovilo novorozeně, může docenit jen člověk, který alespoň trochu chápe buddhistickou teorii znovuzrození. Buddha tvrdil, že ať buddhové přicházejí nebo odcházejí, podstata vesmíru zůstává táž. Proto zde popisují povahu vesmíru před jeho příchodem.

Druhá a nejdelší kapitola knihy se věnuje Buddhovi. V ní vyprávím příběh Buddhova života tak, jak se obvykle vypráví, od doby, kdy se narodil jako princ, až do doby, kdy po osmdesáti letech vstoupil jako probuzený do nirvány. V průběhu vyprávění se zastavuji u toho, co se tradičně pokládá za Buddhovu první rozpravu o čtyřech vznešených pravdách. Je to zdánlivě jednoduchý návod, podle něhož je život pojat jako utrpení, utrpení má příčinu, existuje stav bez utrpení a k tomuto stavu vede cesta. V kapitole o Buddhově životě, jakož i v celé knize, se snažím podat směs historie, legend a nauk, což je přístup v buddhistické literatuře často patrný. Buddha zde zanechal své učení, aby plně nahradilo jeho nepřítomnost.

Hlavní příběh Buddhova života se v zemích buddhistického světa vypráví s pozoruhodnou shodou. Existuje však mnoho různých názorů na přesný význam jednotlivých událostí jeho života a zejména toho, co Buddha učil od noci svého probuzení až do odchodu do konečné nirvány o čtyřicet pět let později. Některí tvrdí, že Buddha během této doby nepřestal učit dharmu, jiní tvrdí, že neprosl jediné slovo. Dokonce i po svém odchodu Buddha zůstal ve světě naživu v podobě ostatků, které byly uloženy, pohřbeny a uctívány, a později v podobě zobrazení. Po vylíčení Buddhova života se

obracím k různým postavám, jimiž údajně Buddha ve svých minulých životech byl. Protože důležitým prvkem jeho života jsou životy minulé, nejen bezprostředně předcházející život prince Vessantary, jehož záliba v dávání vedla k tomu, že daroval svou ženu a děti, ale mnohé jeho další životy, v nichž někdy byl zvířetem, jindy bódhisattvou, jenž slíbil, že se stane buddhou, a vydal se na cestu k buddhovství, což je cesta zahrnující mnoho milionů životů. Některé formy buddhismu říkají, že v tomto okamžiku je na světě mnoho bódhisattvů, připravených nabídnout pomoc všem, kdo o ni požádají. Jiné formy buddhismu hlásají, že všechny bytosti se jednoho dne vydají na cestu bódhisattvů, a všechny bytosti se tedy stanou buddhy. Říkají, že je to možné, protože všechny bytosti jsou obdařeny něčím, co se nazývá buddhovská přirozenost.

Buddhistou se obvykle označuje člověk, který nachází útočiště ve třech klenotech, jimiž jsou Buddha, dharmu a sangha. Třetí kapitola se věnuje dharmě. Než bych se pokoušel o přehled obrovského rozsahu buddhistických nauk, zamýšlím se nad některými strategiemi, jež buddhističtí myslitelé uplatňovali, aby ovládli přebohatou pokladnici nauk, kterou zdědili. K ovládnutí dharmy bylo nezbytné ji utřídit, což byl proces, v jehož průběhu se střetávali s nesrovnalostmi a protimluvy, které se nutně musely objevit při takovém množství textů, jež si dělaly nárok na původnost. Od těchto poněkud filozofických úvah přecházím k některým praktičtějším využitím Buddhova slova a k různým způsobům ochrany, kterou poskytuje těm, kdo poslouchají jeho napomenutí.

Slovo *sangha*, třetí z klenotů, znamená „společenství“ a bývá interpretováno různě. Někdy označuje společenství lidí, kteří sledovali Buddhovu cestu a dosáhli nirvány. Někdy označuje společenství mnichů a mnišek. Jeho nejširší význam je společenství Buddhových následovníků. Sangze se věnuji ve dvou kapitolách. Kapitola čtvrtá zkoumá mnišský svět. První Buddhovi následovníci se zřekli rodinného života, aby hledali cestu k nirváně. Žili z darů, které si vyžebřali na pravidelných ranních obchůzkách od jedněch dveří ke druhým. Skupina se nakonec tak rozrostla, že potřebovala určitá pravidla chování. Podle tradičního podání formuloval jednotlivá pravidla sám Buddha při příležitosti jistého přestupku. Některé činy, jako například vražda nebo porušení slibu čistoty, vyžadovaly trvalé vyhoštění ze skupiny. Z menších přestupků se stačilo vyznat a vina byla smyta. Společenství mnichů prý v prvních letech spalo pod širým nebem, brzy však potřebovalo stálá přístřeší. Z těchto staveb, které mnichům věnovali laičtí přívrženci, se později staly první kláštery.

Z toho, že si mniši jídlo vyžebravali a že přebývali v darovaných přístřešcích, vidíme, že byli ve velké míře závislí na laickém společenství. Laické společenství však dostávalo něco na oplátku: zejména zásluhy plynoucí z obdarovávání ctnostného člověka. A skutečně – mniši neděkují obyčejným lidem za jídlo, jež dostávají. Obyčejní lidé děkují mnichům za to, že jim poskytli příležitost k dávání. Řád mnišek prý založil samotný Buddha a původně to byl řád pro ženy, jejichž manželé opustili rodiny, aby se stali mnichy. Skutečnost, že Buddha připustil schopnost žen dosáhnout probuzení a poskytl jim k němu příležitost, se označuje za revoluční čin, zejména uvážíme-li, jaké bylo postavení žen v tehdejší Indii. Mnišky však musely nést břemeno pravidel a nařízení mnohem přísnějších než mniši, a tak řád mnišek nakonec v mnoha částech buddhistického světa zanikl.

Kapitola pátá se věnuje skupině, která vždy tvořila mezi buddhisty většinu a jejíž podpora je pro přežití mnichů a mnišek nezbytná – totiž laikům. Buddhističtí laici vědí, že nedokážou žít mnišským životem, a tak se místo toho věnují podpoře mnichů a věří, že získají zásluhy, které jim v některém z dalších životů umožní stát se mnichy a mniškami, nejlépe učedníky příštího buddhy. Než se tak stane, snaží se laici dosáhnout lepšího znovuzrození v nebi pro sebe a své rodinné příslušníky. Proto se věnují rozličným dobročinným aktivitám, většinou ve prospěch mnichů a mnišek, ale také ve prospěch ostatních bytostí. Jedním z obvyklých způsobů, jímž buddhisté získávají zásluhy, je osvobozování zvířat určených na porážku. Mnoho laických praktik je spojeno s rituály vztahujícími se k umírání a smrti, k nimž jsou povoláváni mniši, aby sloužili za prostředníky mezi říší živých a říší mrtvých.

Nejvyšším cílem buddhismu je však zcela uniknout smrti dosažením probuzení. Poslední kapitola se zamýšlí nad několika způsoby, jimiž se buddhisté snaží tohoto stavu dosáhnout. Meditace je pouze jedním ze způsobů používaných na cestě k probuzení. Někteří lidé tvrdí, že k probuzení je nezbytné nahromadit zásluhy v průběhu mnoha životů. Jiní říkají, že probuzení lze dosáhnout v tomto životě. A další tvrdí, že probuzení je postupný proces očišťování mysli od poskvrnění. Někdo říká, že jsme již probuzení a jen si to potřebujeme uvědomit. Podle jiných vyžaduje probuzení obrovské úsilí. Další jsou přesvědčeni, že probuzení uděluje Buddha jako projev laskavosti.

Buddhismus nelze plně postihnout v jedné knize. Mohu jen doufat, že jsem dodal jakýsi smysl obrysům světa buddhismu. Abych mohl tyto obrysy najít, spoléhal jsem hlavně na buddhistické příběhy. Většina minulých

i současných buddhistů se nikdy nevěnovala meditaci. Mnoho mnichů neznalo a nezná čtyři vznešené pravdy. Ale každý, mnich i mniška, laik i laička znají příběhy o Buddhovi, o bódhisattvech a o slavných mniších a mniškách. Tyto příběhy, které jsou někdy zázračné, někdy humorné, jindy obsahují obojí, jsou tím nejtrvalejším prostředkem přenosu dharmy, dokonce trvalejším než velkolepá vyobrazení Buddhy vyrytá do kamene. Každé další vyprávění určitého příběhu je trochu jiné než to předchozí, něco se přikrášlí, něco se vynechá, ale příběh se vypráví znovu a znovu. Jeho zápletky spojuje nesčíslné množství prvků, jež tvoří zkušenost, z níž si můžeme vzít poučení i potěšení. A tak začíná můj příběh buddhismu.

\* Olcott, Henry Steel: *The Buddhist Catechism*, Madras, 1897 (česky: *Buddhistický katechismus*, Žďár nad Sázavou, Impreso Plus, 1996, s. 87, přeložil Jan Filipický).

## *Vesmír*

Vesmír nemá začátek. Je výsledkem působení karmy, zákona příčiny a následku, podle něhož ctnostné činy způsobují v budoucnu radost a špatné činy způsobují bolest. Je to přírodní zákon, který vysvětluje existenci všeho štěstí a utrpení ve světě. Vesmírné bytosti se zrodí bez počátku v šesti říších jako bohové, polobohové, lidé, zvířata, duchové a peklé bytosti. Jejich činy vytvářejí nejen jejich osobní zkušenost radosti a bolesti, ale také panství, v nichž přebývají. Hmotný vesmír je tedy výsledkem individuálních a kolektivních činů jeho obyvatel. Buddhistická praxe se z velké části zaměřuje na konání činů, které v budoucnu přinesou štěstí, a vyvarování se činů, jež by v budoucnu přinesly bolest. Buddhisté se tak snaží neutralizovat budoucí následky špatných činů spáchaných v minulosti. A někteří usilují o konečný cíl – vysvobození z pout karmy a vesmíru, jež stvořila.

Karma působí po mnoho životů bez začátku, a buddhisté tedy hovoří nejen o dnech, měsících a letech, ale také o eonech. Kosmologické systémy indického buddhismu popisují vesmír, který prochází čtyřmi obdobími: tvorbou, přebýváním, ničením a nicotou. Hmotný vesmír je stvořen během prvního období, kdy v prázdnotě prostoru na konci předchozího období nicoty začne vát slabý větrík karmy minulých bytostí. Bytosti začínají zabydlovat svět během období přebývání. V období ničení je hmotný vesmír spálen žářem sedmi sluncí. Následuje období nicoty, po němž čtyřčtený cyklus začíná znovu.

Podle známého mýtu o stvoření se první lidé v současném období přebývání dožívali osmdesát tisíc let. Byly to bezpohlavní bytosti, uměly létat a ozařovalo je jejich vlastní světlo, slunce ani měsíce nebylo zapotřebí.

Bytosti také nepotřebovaly jídlo. Povrch země byl tehdy pokryt bílou pěnící hmotou. Jednoho dne se jedna z bytostí snesla k zemi, ponořila špičku prstu do bílé hmoty a potom se dotkla prstem jazyka. Bylo to sladké. Brzy začali všichni pojídat tuto hmotu a ta se znovu přirozeně obnovovala. Zavedení potravy však připravilo jejich těla o přirozený třpyt a brzy se objevilo slunce a měsíc, které začaly osvětlovat oblohu. Protože těla bytostí přibývala na váze, brzy ztratila schopnost létat. Bílá hmota se vyvinula v přirozeně rostoucí rýži bez slupek, která se mohla sklízet každý den. Jak bytosti jedly více a více rýže, vyvstala potřeba nějak se zbavit odpadu, který se jim hromadil v těle, a tak vznikl řitní otvor a genitálie. Jeden z párů brzy objevil další využití pohlavních orgánů a poprvé uskutečnil pohlavní styk. Ostatní byli pohoršeni a házeli po nich blátem. Aby lidé skryli své ostudné chování, začali si brzy stavět obydlí. Zároveň zlenivěli a nechtělo se jim sbírat rýži každý den. Sklízeli více, než potřebovali, a přebytky skladovali doma. To způsobilo, že se u rýže vyvinuly slupky a potřebovala stále více času, aby dozrála. Brzy se lidé začali navzájem okrádat a požadovali zvolení panovníka, který by zavedl systém zákonů. A tak vznikla lidská společnost.

Tento mýtus vypráví příběh o pádu ze stavu zářící svobody do otroctví země. Z jediného osudového činu ochutnání bílé lepivé hmoty povstalo slunce a měsíc, potom potřeba jíst, pohlaví, sexualita, osídlování a společnost. Podle buddhistické kosmologie úpadek pokračoval, délka lidského života se zkrátila na sto let a v tomto okamžiku se v dějinách objevil Buddha. Existuje mnoho předpovědí o tom, jak dlouho zůstane Buddhovo učení ve světě. Předpovědi se liší od pěti set let až po pět tisíc nebo dokonce dvanáct tisíc let. Délka života se bude v průběhu tisíciletí zkracovat, až dosáhne pouze deseti let a přijde čas moru, hladu a válek, v nichž budou armády děti bojovat v krvavých bitvách. Pak začne délka života znovu narůstat, až postupně dosáhne opět osmdesáti tisíc let. Svět bude jako nebe, plný plodných stromů plnících každé přání, se společností, jež nebude potřebovat žádnou formu vlády. Až délka lidského života dosáhne svého vrcholu osmdesáti tisíc let (asi za pět miliard let), objeví se na zemi příští buddha, Maitréja. Po uplynutí dvaceti cyklů, v nichž se délka života zkrátí z osmdesáti tisíc na deset let, bude tento vesmír zničen.

Nyní obývají lidé plochý svět, v jehož středu se nachází hranatá hora Méru, jejíž čtyři stěny jsou ze zlata, stříbra, lapisu lazuli a křišťálu. Horu obklopuje sedm soustředných pohoří, za nimiž se nachází obrovský oceán s ostrovními světadily ve čtyřech hlavních světových stranách. Lidé obýva-

jí jižní světadíl, nazývaný *Džambudvīpa* (Země růžových jablek), ležící proti lapisové stěně hory Méru, jež zabarvuje oblohu a moře domodra.

V tomto světě se nachází šest říší obydlených bytostmi, které se v nich narodily v důsledku své karmy. Všechny šest říší tvoří *oblast žádosti*. Bytosti, které v ní žijí, jsou poháněny žádostí. První a nejvyšší je říše božská. Nachází se v ní příbytky radosti, jako jsou zahrady radosti plné nebeské hudby, jasmínové vůně, chutě ambrózie a doteků krásných žen nebo vznešené nehmotné stavy hlubokého soustředění odlišující se různými stupni duševního blaha. Nejnižším nebem je *Nebe králů čtyř světových stran*, kteří vládnou jednotlivým stěnám hory Méru. Každý měsíc vycházejí do světa lidí, aby sledovali jejich chování, a podávají o něm zprávu bohům dalšího nebe umístěného na plochem vrcholu hory. Toto nebe se nazývá *Nebe třiceti tří* a je osídleno bohy starověké Indie v čele s vládcem Indrou. Zde máme příklad, který je ve světě buddhismu poměrně častý, kdy si buddhismus podřídil místní božstva a zahrnul je do svého pantconu. Další nebe se vznášejí na obloze nad horou Méru. *Nad nebi náležejícími do oblasti žádosti jsou oblast tvarů a oblast beztvarého bytí*. Jsou to místa vznešeného znovuzrození pramenícího z dosažení hlubokých stavů meditace v předchozím životě. V oblasti tvarů jsou bytosti stále ještě připoutány k nádherným tvarům, ale osvobodili se již od očividné žádosti. Nejvyšší nebe, smíme-li je tak nazývat, se nachází v oblasti beztvarého bytí, jehož bohové nemají tvar a existují jako hluboké stavy soustředěného vědomí, ponoření v nekonečném prostoru, nekonečném vědomí, nicotě a ve stavu nikoli bytí a nikoli nebytí. Ale i zde jsou bytosti spoutané koloběhem znovuzrozdávání.

Bohové mají dlouhý život, ale nejsou nesmrtelní. Smrt bohů v nebeských říších je provázána šesti znaky: jejich přirozená záře pohasíná, jejich velkolepý trůn začíná být nepohodlný, těla se potí, věnce květů kolem krku začínají uvadat, sluhové se k nim nechtějí přiblížit a jejich palác je plný prachu. Říká se, že v této chvíli má bůh vidinu svého příštího života, a protože bohové se téměř nevyhnutelně znovuzrozdávají v nižších říších (neboť bohové v nebi rozmařile plývají časem opojení radostí), je to chvíle největšího utrpení v koloběhu znovuzrozdávání. Koloběh se nazývá *samsára*, což v sanskrtu doslova znamená „putující“. Druhou kategorií bytostí (v některých pojednáních se vynechává) tvoří třída polobohů, božstev, jež jsou méně mocná než bohové, ale mocnější než lidé. Na bohy žárlí a vedou s nimi boje. Třetí říší zrození je říše lidská, nám dobře známá. Říše bohů, polobohů a lidí se v koloběhu znovuzrozdávání považují za šťastná místa k narození.

Ostatní tři říše, říše zvířat, duchů a pekelných bytostí, se pokládají za místa nešťastná, plná utrpení nejrůznějšího stupně a nejrůznějších podob. Zvířata prý trpí tím, že jsou odsouzena trávit celý život obstaráváním potravy a zároveň se musí snažit, aby se sama potravou nestala. Příčinou smrti zvířat, na rozdíl od lidí, se může stát chuť jejich masa, vlastnosti kůže nebo pach pižma. Další říší je říše duchů, z nichž někteří obývají svět lidí a jsou neviditelní všem kromě duchovně pokročilých jedinců. Duchové trpí hladem a žízní (odtud termín *hladová duchové*). Neustále hledají jídlo a pití, a když je najdou, setkávají se s překážkami. Když se přiblíží k řece, ta se může změnit v hořící písek nebo v proud hnisu a krve. Duchové se zobrazují s velkým břichem a tenkými údý. Hrdla mají někdy velikost ucha jehly, jindy jsou zavázaná na uzel. Když se jim podaří nějaké jídlo spolknout, to se změní v ostny a kusy roztaveného olova. Původ kategorie duchů je nejasný, ale jejich zobrazení v buddhistické ikonografii naznačuje, že se jedná o lidské utrpení způsobené krutým hladem, provázené nafouklým břichem nejspíše podepřeným kostrou. Sanskrtský termín *préta*, překládaný jako „duch“, znamená „odešlý“ a naznačuje, že se jedná o putující duchy zemřelých předků, jejichž rodiny neprovedly patřičné oběti, aby zajistily zemřelým potravu v příštím životě. Buddhističtí mniši a mnišky, kteří se (alespoň teoreticky) zřekli povinností rodinného života, si obvykle berou za úkol hladové duchy nasytit.

Buddhistické texty popisují rozsáhlý a trýznivý soubor pekel. Je zde osm horkých pekel, osm studených pekel, čtyři sousedící pekla a množství dalších méně významných pekel. Osm horkých pekel jsou země z hořícího železa, umístěné jedna na druhé hluboko pod zemským povrchem. Jejich obyvatelé podstupují ve svém zdlouhavém životě nejrůznější muka. První, nejmírnější, je Peklo ožívování, kde se bytost zrodí se zbraněmi v rukou uprostřed zápasu na život a na smrt. Až je bytost zabita, z nebe se ozve hlas, který vykřikne „Oživni!“, a celý zápas začíná znovu. Podle podrobnějšího popisu má peklo množství různých oblastí vyhrazených pro ty, kdo spáchali určité zločiny. Pokud například někdo zabil ptáčka bez výčitek svědomí, nachází se v jámě naplněné směsí exkrementů a roztavené mědi. Protože nemají jinou potravu, musí se bytosti živit touto směsí. Ale exkrementy jsou plné larev, které když se dostanou do těla, požírají ho zevnitř, až z něj nezůstane nic. Život v takovém pekle se popisuje takto: „Kdyby padesát lidských let byl jeden den a třicet těchto dní byl měsíc a dvanáct takových měsíců byl rok, pak pět set takových let by byl jeden den v tomto pekle a bytost by zde žila pět set let takových dní.“ Takže nejkratší délka pekelné-

ho života by se dala spočítat na  $1,62 \times 10^{12}$  let. Pobyt v dalších horkých peklech znamená různé způsoby pálení, někdy je bytost vhozena do kotle s roztaveným kovem, jindy ji démoni napíchnou na kopí. V pekle určeném nevěrným manželům vidí muži krásnou ženu, která je z vrcholu stromu vábí, aby za ní vylezli. Jak lezou nahoru, listy stromů se mění v břitvy a nože, které jim drásají tělo. Když vylezou na vrchol, zjistí, že žena je pryč. Podívají se dolů a vidí ji pod stromem, jak na ně volá. Slezou dolů, přičemž je listy stromu zraňují stejným způsobem, jen aby zjistili, že žena je zase v koruně stromu. A tak šplhají nahoru a dolů snažice se dosáhnout předmětu své touhy po deset bilionů let. V nejtrýznivějším pekle, vyhrazeném těm, kdo se dopustili zvlášť odporných činů, jako je vražda rodičů, nelze rozeznat tělo od plamene. Studená pekla jsou holé pustiny pokryté sněhem a ledem uvržené do naprosté tmy. Názvy studených pekel jako Praskající puchýře, Sténání, Jektání, Puknutí jako lotos napovídají, jaká utrpení zde bytosti podstupují. Po propuštění z horkých a studených pekel bytosti procházejí sousedícími pekly, jejichž názvy také leccos naznačují: Žhavý popel, Bláto z mrtvol, Cesta břitev, Hořící řeka.

## Skutečnost

Buddhistické texty opakovaně poukazují na rozdíl mezi tím, jak se věci jeví, a tím, jaké skutečně jsou, jak důvěra v to, co člověk vnímá smysly, vede jen k utrpení, zatímco pochopení skutečné povahy věcí vede k osvobození z utrpení. Proto není buddhistický vesmír pouze topografií nebes a pekel, ale také skutečností, jež leží za nimi. Tato skutečnost není Buddhovým vynálezem, je spíše faktem, který Buddha objevil, tak jak jej předešlí buddhové objevili v minulosti a příští buddhové jej objeví v budoucnosti. Buddha prohlásil, že ať na svět přijdou či nepřijdou další buddhové, podstata věcí zůstane stejná.

Charakteristickým znakem buddhistického myšlení je nauka o *ne-já*. Některé filozofické školy starověké Indie hovořily o existenci věčného já, které přechází z jednoho života do druhého, vstupuje do těla a vystupuje z něj tak, jak si každý den oblékáme a svlékáme šaty. Bytosti jsou uvězněny v koloběhu znovuzrovnání, protože nejsou schopny rozpoznat toto tiché já jako svou pravou podstatu a místo toho se ztotožňují se složkami prchavého světa. Uvidět své já znamená stát se tím, čím člověk vždy doopravdy byl.

Buddhistická nauka o ne-já stojí k této filozofii v přímém protikladu, protože hlásá, že stálé, nedělitelné, autonomní já je iluzí a víra v takové já je příčinou všeho utrpení. Buddha provedl podrobnou analýzu součástí mysli a těla, jež se obvykle dělí do pěti skupin, nazývaných složky. První složkou je *tvar* zahrnující nejen tvary viditelné okem, ale také nepostřehnutelnou jemnou látku, zvuky, vůně, chutě a hmatatelné předměty. Další čtyři složky se vztahují k mysli. *Pocitování* je složkou, která provází každý okamžik vědomí. Rozlišují se tři druhy pocitů: radostný, bolestivý a neutrální. Radostný je takový, jaký chce člověk zažívat znovu a znovu, bolestivý je takový, jakému chce člověk utéct, když se s ním setká, a neutrální je takový, ke kterému jsme lhostejní. Všechny radostné a bolestivé pocity, všechno štěstí a utrpení jsou následky minulých činů, plody karmického sémě zasetého v minulosti ctnostnými a špatnými činy těla, řeči a mysli. Třetí složkou je *vnímání*, vrozená schopnost mysli rozlišovat mezi předměty. Podobně jako pocity provází každý okamžik vědomí a umožňuje mu rozpoznat jeden předmět od druhého a poznat předmět viděný v minulosti. Čtvrtou složku zatím odložme stranou a věnujme se páté složce, kterou je *vědomí*. Vědomí oka vnímá barvy a tvary, vědomí ucha vnímá zvuky, vědomí nosu vnímá vůně a pachy, vědomí těla vnímá hmatatelné předměty a vědomí mysli vnímá „jevy“, to znamená vše, co existuje. Čtvrtá složka se nazývá *představivost* a je trochu jiná než složky předchozí. Patří do ní různorodý soubor činitelů, které se nedají zařadit do ostatních čtyř kategorií. Mohou sem náležet například emoce, jak kladné (neulpívání, úsilí, svědomitost), tak záporné (hněv, pýcha, zášť, žárlivost). Patří sem také činitelé, které mohou být buď ctnostné, nebo špatné podle úmyslu konajícího: spánek, kajícnost, zkoumání a analyzování. V kategorii představivosti najdeme pojmy, jež nejsou ani materiální, ani mentální (jako je čas, pomíjivost, počet a podobnost).

Buddhisté tvrdí, že zmíněných pět složek je souhrnem toho, co nazýváme osobností, a že je to souhrn úplný, v němž nic nechybí. Zvlášť významná je skutečnost, že každá z těchto složek a všechny jejich dílčí kategorie jsou pomíjivé, žádná z nich netrvá déle než okamžik. Nic proto nestojí za to, abychom na tom ulpívali. Můžeme podrobně propátrat všechny složky a zjistíme, že nenajdeme nic, co by se hned po svém vzniku nerozpadlo. Nejdůležitější závěr je, že za složkami není žádné já. Tělo a mysl skutečně dokonale fungují bez původce činů a myšlenek. To, co nazýváme osobností, je zkrátka proces, řetězec příčin a následků poháněný motorem karmy. Vnímání v tomto procesu nějaké já, předpokládat existenci majitele, jehož vlastnictví se vztahuje na mysl a tělo a okolní svět a jenž je poháněn žádostí

a chráněn nenávistí, znamená kovat další články řetězce znovuzrovnání. K ukončení utrpení je potřeba vnímat nepřítomnost já a uvědomit si, že já, které vypadá tak opravdově, zde ve skutečnosti nikdy nebylo.

Lidé se často ptají, jak může probíhat znovuzrovnání, když neexistuje žádné já. Před dávnými lety jeden buddhistický mnich odpověděl na tuto otázku jinou otázkou: „Jak se může plamen přemístit z jedné svíčky na druhou?“ Měl tím na mysli, že lze zapálit jednu svíčku od druhé, ale neznamená to, že by se mezi nimi pohyboval tentýž plamen. Plamen je, vědecky řečeno, proces oxidace, který se každou chvíli proměňuje, a přesto se zdá, že se přemísťuje z jedné svíčky na druhou. Osobnost je procesem mentálních a fyzických složek, mezi nimiž je proces nazývaný vědomí. Vědomí, přestože se každým okamžikem mění, přetrvává v čase jako kontinuum. Smrt je prostě odchod neustále se měnícího vědomí z jednoho fyzického základu. Znovuzrození je příchod neustále se měnícího vědomí do jiného fyzického základu (jenž je sám proměnlivý), tak jak se zapaluje jedna svíčka od druhé.

Se vznikem různých tradic v prvních stoletích po Buddhově smrti se nauka o ne-já dočkala rozsáhlé interpretace. Dokladem vytrvalosti víry v já je skupina nazývaná vátsíputrijové, která předpokládala existenci něčeho, co označovala jako „nevyjádřitelné já“, které cestuje z jednoho života do dalšího. Jistý čínský poutník, jenž přišel v sedmém století do Indie, zaznamenal, že vátsíputrijové jsou největší ze všech buddhistických tradic. Přestože nevíme jistě, zda za svou oblíbenost vděčí filozofii o já, měli bychom si všimnout dvou bodů: za prvé, nauka o ne-já byla v průběhu dějin buddhismu rozsáhle interpretována a za druhé, takové interpretace patřily do zorného pole malé skupiny učenců, jejichž názory na danou problematiku byly většinou buddhistů neznámé. Ze skutečnosti, že vátsíputrijové mohli zastávat názor, který se nám zdá být kacířský, a zároveň být tak oblíbení, usuzujeme, že navzdory tvrzení filozofů není nauka o ne-já pro život buddhistů tak důležitá, jak se nám často předkládá. Nauka o ne-já se navíc ve většině filozofických pracích vztahovala pouze k osobnosti. O pěti složkách, přestože jsou pomíjivé, se pojednávalo, jako by měly nějaký reálný základ. Jedna tradice tvrdila, že jsou to předměty hrubého smyslového vnímání, jiná říkala, že jsou to nedělitelné částice hmoty, které se spojují a tvoří větší předměty.

Asi čtyři sta let po Buddhově smrti a po vzniku hnutí, které se nazývalo mahájána, neboli „velké vozidlo“, se začaly objevovat Buddhovy promluvy pod názvem „sútry dokonalosti /v/ moudrosti“. Tyto sútry vešly podle

své dělky ve známost jako *Osmittisícová sůtra o dokonalosti /v/ moudrosti*, *Dvacetipětisícová sůtra o dokonalosti /v/ moudrosti*, *Stotisícová sůtra o dokonalosti /v/ moudrosti* a *Jednoslovná sůtra o dokonalosti /v/ moudrosti*. Podobně jako mnoho jiných mahájánových sůter, nebyly texty o dokonalosti /v/ moudrosti systematickými pojednáními, která by přímo předkládala filozofické názory a doktrinnální kategorie. Místo toho se modernímu čtenáři zdá, že v sobě nesou něco z povahy zjevení. Jedná se spíše o směrlá prohlášení vyslovovaná s jistotou než o spekulativní argumenty rozvíjené lineárním způsobem. Dokonalou moudrostí, kterou sůtry opakovaně vychvalují, spíše než nezaujatě předkládají, byla znalost prázdnoty (*śūnyatā*). Vidět, že všechny jevy jsou prázdné, znamená vidět pravdu. Tato prázdnota se často představovala pomocí souboru negací, které odkazovaly na buddhistické kategorie, jež byly až dosud považovány za pravdivé. Když se *Sůtra srdce* zmiňuje o pěti složkách osobnosti, říká: „V prázdnotě není tvaru, pocíťování, vnímání, představivosti ani vědomí.“ Aby se člověk stal buddhou, musel mít schopnost spatřit vše ve vesmíru jako prázdnc, počínaje složkou tvaru, konče vševědoucí mysli Buddhovou. Jak sůtry opakovaně prohlašovaly, nevidět nic znamená vidět všechno.

V anonymních sůtrách o dokonalosti /v/ moudrosti nenajdeme systematické pojednání o této nepřítomnosti zvané prázdnota, tu provedla pozdější generace autorů, jejichž jména známe. Nejslavnější z nich je Nágárdžuna. O jeho životě toho víme velmi málo. Tradiční životopisy uvádějí, že se narodil čtyři sta let po Buddhovi a žil šest století. Moderní věda jeho život zařazuje do prvního nebo druhého století našeho letopočtu. Jeho roli v raném vývoji mahájány naznačuje skutečnost, že tradiční životopisy mu přiznávají tu zásluhu, že ze šperkovnice ležící na dně moře, kde ji měl od Buddhových časů pod svou ochranou král draků, vyzvedl *Stotisícovou sůtru o dokonalosti /v/ moudrosti*.

Nágárdžunovo nejznámější dílo, a to jak v Indii, tak na Západě, je *Pojednání o střední cestě (Madhjamakaśāstra)*. Veršované dílo o dvaceti šesti kapitolách začíná slavnou poklonou Buddhovi: „Klaním se dokonalému Buddhovi, nejlepšímu ze všech učitelů, jenž učil, že co vzniká závisle, nemá ustání, výsledku, zániku, stálosti, příchodu, odchodu, rozdílu, stejnosti, je jednoduché a pokojné.“ Mezi témata, jež Nágárdžuna rozebírá a dokazuje, že jsou prázdná, patří pohyb, vidění, karma, utrpení, osvobození, čtyři pravdy a buddhovství.

*Pojednání o střední cestě* je v mnohém záhadné dílo napsané nabubřelým básnickým stylem. Na rozdíl od jiných prací stejného žánru postrádá

autorův komentář v próze, v němž by byly nekonečně dlouhé věty dále rozvedeny. Skutečnost, že toto dílo inspirovalo po staletí tolik komentářů, napovídá, že jeho význam je často nejednoznačný, stejně jako přesný význam slova prázdnota zůstává těžko uchopitelný. Nicméně v díle můžeme najít řadu důležitých bodů.

Ve své první rozpravě Buddha doporučil střední cestu mezi extrémy požívačnosti a krajní askeze. Když varoval před životem věnovaným uspokojování smyslů stejně jako před životem, v němž je tělo vystaveno strádání, očividně čerpal z vlastní zkušenosti, kdy žil nejprve jako princ, poté jako asketa. Nejlepší cestou k probuzení je cesta mezi těmito dvěma směry, kdy člověk ovládá smysly, ale dává tělu potřebnou výživu. Nágárdžuna rovněž předepisuje střední cestu, ale ve filozofické podobě. Je to střední cesta mezi existencí a neexistencí. Co přesně znamenají slova existence a neexistence, se stalo předmětem debat pozdějších komentátorů, ale Nágárdžuna nabízí rozluštění, když klade rovnítko mezi pojmy *prázdnota*, *závislé vznikání* a *střední cesta*.

Pojem *závislé vznikání* má v buddhistickém myšlení dva významy. První se vztahuje k dvanáctičlennému řetězci závislého vznikání, jehož články jsou: nevědomost, představivost, vědomí, jméno a tvar, základy, dotek, pocíťování, lpění, žádostivost, existence, narození, stárnutí a smrt. V některých textech se říká, že tento řetězec byl základem Buddhova probuzení. Faktem je, že tato kategorie buddhistického myšlení zůstává rébusem, jehož původ a přesný význam vědcům stále unikají. Několik tradičních komentářů řetězec vysvětluje jako popis procesu znovuzrození. Některé jiné komentáře říkají, že dvanáct článků tvoří jediný život, další je rozdělují do třech životů. Druhý význam *závislého vznikání* je obecnější a znamená, že všechno vzniká v závislosti na něčem jiném. A právě tento druhý význam Nágárdžuna ztotožňuje s prázdnotou a střední cestou.

Způsob, jakým může závislé vznikání sloužit jako synonymum pro prázdnotu, vysvětluje jeden z Nágárdžunových vykladačů, který definuje já jako to, co nezávisí na ničem jiném. V tomto smyslu se pojem já nevztahuje pouze na osoby, ale zahrnuje všechny jevy. O všem, co existuje samostatně, nezávisle nebo objektivně, můžeme říci, že má já. Jak jistě tušíte, Nágárdžuna tvrdí, že takové já je rovněž iluze, věřit v toto já je nevědomost a pochopit, že takové já neexistuje, je moudrost, ba více, dokonalá moudrost. Prázdnota proto není popřením existence, ale nepřítomností určitého druhu existence, existence, která je nezávislá na jakýchkoli jiných činitelích. Pokud nic neexistuje nezávisle, pak vše existuje podmíněně a postrádá nezávislou

existenci, jinými slovy je prázdné. V tomto smyslu jsou *závislé vznikání* a *prázdnota* synonyma. Společně představují střední cestu mezi krajnostmi existence a neexistence, jež někteří komentátoři označují za krajnosti nezávislé existence a naprosté neexistence.

*Pojednání o střední cestě* se převážně snaží ukázat, že základní kategorie zkušenosti – pohyb, smysly, oheň a palivo – stejně jako základní kategorie buddhismu – čtyři vznešené pravdy, nirvána a sám Buddha – jsou prázdné, protože jsou nějakým způsobem podmíněné. Jejich existence je podmíněna buď jejich příčinami, nebo jejich součástmi, nebo lidskou myslí, která je pojmenovává. Nágárdžuna například ukazuje, že pohyb neexistuje, protože jej nemůžeme lokalizovat ani na cestě již prošlé, ani na cestě, po níž se jde, ani na cestě ještě neprošlé. Pohyb nemůže být přítomen tam, kde již patří do minulosti, byl by nadbytečným na cestě, po níž se právě jde, a nemůže být přítomný na té části cesty, která teprve přijde. Nágárdžuna píše ve verších a své negace zřídka blíže určuje. Neupřesňuje, že vyvrací pouze nezávislou existenci předmětu zkoumání, a ne jeho existenci jako takovou. Je však citlivý k nebezpečí nihilismu a brání se hypotetickému protivníkovi, který tvrdí, že nauka o prázdnotě popírá veškerou existenci, protože podle ní není nic uskutečnitelné. Nágárdžuna odpovídá, že naopak právě prázdnota umožňuje uskutečnění. Říká: „Pro koho je možná prázdnota, pro toho je možné všechno.“ Zřejmě tím myslí, že kdyby věci byly opravdu tak samostatné, nezávislé, objektivní a skutečné, jak je ve své nevědomosti vidíme, existence by byla statická a neměnná, konkretizovaná až k naprosté strnulosti. Právě prázdnota umožňuje změnu, obrácení, zejména obrácení mysli od nevědomosti k moudrosti, ze sansáry k buddhovství. Kdyby se utrpení vyskytovalo pouze v mysli, takové obrácení by bylo neuskutečnitelné. Jak říká v dalším díle jemu přisuzovaném, *Chvále sféry skutečnosti (Dharma-dhátustava)*: „Hodíme-li nehořlavý oděv potřísněný různými skvrnami do ohně, skvrny se spálí, ale oděv nikoli. Stejně tak je mysl jasného světla potřísněna žádostí. Skvrny oheň moudrosti spálí, jasné světlo nikoli.“

Přesto musí Nágárdžuna vysvětlit existenci světa, musí přiznat vesmíru a jeho součástí nějaký status. Aby tak mohl učinit, vymyslel nauku o dvojích pravdách – o nejvyšších pravdách a běžných pravdách. Nejvyšší pravdy jsou předměty nejvyššího vědomí, myslí vnímající realitu přímo. Nejvyšší pravdou je prázdnota. Některé texty Nágárdžuny a jeho komentátorů naznačují, že tyto pravdy jsou mnohočetné v tom smyslu, že každý jev ve vesmíru je vymezen prázdnotou, svou vlastní nepřítomností nezávislé existence, a má tedy svou vlastní prázdnotu. To neznamená, že mezi jed-

notlivými prázdnotami by byl kvalitativní rozdíl, ale spíše, že prázdnota, nejvyšší pravda, je pravou podstatou všech předmětů naší zkušenosti.

Ale jaký je status těchto předmětů, když jsou absolutně prázdné? Nágárdžuna je nazývá běžné pravdy. Zahnují vše kromě prázdnoty, jež existuje ve vesmíru, od tvaru po vševědoucí Buddhovu mysl. Termín *běžná pravda* je svým způsobem zavádějící překlad sanskrtského termínu, který má pejorativnější smysl a podle jedné etymologie znamená „pravda pro zaslepené nevědomosti“. Jestliže je pravda něco, co existuje tak, jak se jeví, pak běžné pravdy nejsou pravdivé. Naše neanalytická zkušenost například vnímá židli jako samostatně a nezávisle existující se všemi jejími částmi. Ale židle je ve skutečnosti prázdná, postrádá takovou nezávislou existenci. Takže židle vypadá určitým způsobem, ale existuje jiným způsobem, a tedy není pravdivá. Jenom nevědomý člověk může věřit, že věci existují tak, jak se jeví. Přesto falešné zdání běžných pravd neznamená, že vůbec neexistují. Jak říká Nágárdžuna, bez běžných pravd bychom neznali tu nejvyšší. Kategorie běžného zahrnuje například všechny prospěšné prvky buddhistické cesty, včetně Buddy samotného. Vztah mezi dvěma pravdami se podobá vztahu mezi předmětem (běžná pravda) a jeho pravou podstatou (nejvyšší pravda). Ocitujme známá slova ze *Sútry srdce*: „Tvar není nic než prázdnota, prázdnota není nic než tvar.“ Komentátoři je považují za vyjádření vztahu mezi dvěma pravdami. Tvar, první z pěti složek osobnosti a běžná pravda, je prázdný. Prázdnota, nejvyšší realita, se nenachází mimo předměty běžné zkušenosti a je pravou podstatou tvaru.

Důležité je, že výklad prázdnoty předložený Nágárdžunou a jeho komentátory (kteří se často neshodli), byl pouze jedním z mnoha buddhistických názorů na povahu skutečnosti, jež vznikaly v Indii. Nebyl to zdaleka nejrozšířenější pohled. Jak již jsme se zmínili, čínský poutník zaznamenal, že vátsíputrjiové, kteří hovořili o „nevyjádřitelném já“, měli mnoho přívrženců. Théravádová tradice přirovnávala dvojí pravdu k běžnému a odbornému jazyku. Když Buddha řekl „toto je muž“ nebo „toto je žena“, mluvil v běžném smyslu. Když řekl „toto je pomíjivost“ nebo „toto je složka osobnosti“, mluvil v nejvyšším smyslu. Nágárdžunovy texty jsou jistě dobře známé a rozsáhle komentované v Tibetu, méně již ve východní Asii. Jeho vliv se poněkud přeceňuje, protože *Pojednání o střední cestě* a jeden komentář k tomuto dílu se zachovaly v sanskrtu, a současní badatelé věnují tomuto dílu velkou pozornost.

Nágárdžunově střední cestě neboli *madhjamace* konkurovala *jógáčára*, pohled na skutečnost spojovaný s indickým učencem žijícím ve čtvrtém



století, Asangou. Tento názor se také někdy nazývá „pouhá mysl“ a popírá existenci vnějších předmětů. Jedním z argumentů pro subjektivní povahu zkušenosti je rozpor mezi pohledem dvou lidí na stejný předmět. V rámci buddhismu můžeme srovnávat zkušenost bytosti z různých sansárických říší. To, co se může člověku jevit jako sklenice vody, může být pro boha ambrózií, pro rybu domovem, pro ducha hořícím pískem a pro pekelnou bytost roztaveným olovem. Čí pohled je správný? Podle jógáčáry není žádná obecná objektivní zkušenost jediného světa. Místo toho každý člověk vnímá svůj vlastní svět stvořený karmou. Hovoří se o formě vědomí nazývané „zásobové vědomí“ (*álašavidžňána*), v němž jsou uložena semena minulých činů člověka. Jedno po druhém tato semena vydávají své plody a zároveň vytvářejí vědomí a jeho objekt. Objekt neexistuje předtím, než jej vnímá vědomí. Až tato zkušenost pomine, přinese plody další semeno a vytvoří jinou zkušenost subjektu a objektu. Každá bytost ve vesmíru tedy obývá svůj vlastní soukromý svět. Vypadá to, jako by vesmír byl osídlen nekonečným počtem kinosálů, v každém z nich by seděl jeden člověk, který by navěky sledoval film promítaný vědomím a který by nikdy nedal najevo nevíru. Podle jógáčáry pramení nevědomost a utrpení z víry, že film je skutečný, že je vnějším světem, a z přesvědčení, že to, co vypadá jako vnější objekty, je nezávislé na vědomí, dále z honby za těmito objekty, z touhy po jedné a nenávisti k jiným. Podle jógáčáry je moudrost poznání, že vše má povahu vědomí a je výsledkem vlastních projekcí člověka. S tímto poznáním přirozeně mizí žádost a nenávisť, lpění a odpor, protože jejich objekty jsou nazírány jako iluze. Po dosažení probuzení se zásobové vědomí přemění v buddhovskou moudrost, která je jako zrcadlo.

Madhjamaka i jógáčára jsou pouze dva z široké palety popisů reality, které vznikly v buddhistickém světě. V Číně najdeme nejen známý pojem přítomnosti reality v součástech běžné zkušenosti, nazývaný „vzájemné pronikání principu a jevů“, ale také tvrzení s dalekosáhlým významem, že každý jev v sobě obsahuje všechny další jevy ve vesmíru. Tvrzení se ilustruje metaforou o veliké síti, která má v každém uzlíku drahokam a každý z drahokamů v sobě nese odraz všech ostatních drahokamů. V zenu existuje úsloví „hory jsou horami“ vztahující se k tvrzení, že než člověk začne s praxí zenu, jsou hory horami. Během praxe zenu hory nejsou horami a po skončení praxe zenu jsou hory opět horami.

## Konec

Na rozdíl od mnoha jiných tradic buddhistická písmena neobsahují vyprávění o konci dějin, apokalypsu nebo eschatologii. Jistě zde nalezneme předpovědi válek mezi silami dobra a zla a popisy kosmických cyklů, vyprávění o tom, jak vzniká vesmír, jak je prostřednictvím karmy svět osídlován, jak svět prochází koloběhy štěstí a neštěstí, charakterizovanými prodlužováním a zkracováním délky lidského života, a jak je nakonec hmotný vesmír zničen, kosmos přechází do éry involuce a obyvatelé světa odcházejí do nebe. Avšak podle indické buddhistické kosmologie je éra involuce kosmu jen dočasná a po ní bude následovat nový cyklus tvoření, přebývání a rozpadu. Taková vyprávění však nemáme na mysli, když hovoříme o apokalypse – trvalém zničení světa nebo o eschatologii – konečném splnění účelu lidské existence a stvoření.

V buddhistické literatuře je skutečně patrná zřetelná neochota zabývat se počátky a konci. V příběhu o Buddhově probuzení pod stromem se říká, že Buddha přehlédl všechny své minulé životy před miliardami eonů, ale nikde se nepraví, že by viděl počátek, že by zažil prvotní okamžik stvoření, který je, jak se zdá, všudypřítomným prvkem mýtů a rituálů nejen v takzvaných primitivních náboženstvích, ale také ve védských tradicích Indie. Buddha varoval, že pokud někdo odmítá nastoupit na duchovní cestu, dokud se nedoví, zda je svět věčný, je jako muž, který si nechce nechat z těla vytáhnout otrávený šíp, dokud se nedoví, jestli člověk, který na něj vystřelil, byl vysoký, malý nebo středně velký. Buddha takové otázky označil za „džungli, divočinu, loutkové divadlo, zmitání se a spoutání, společně s trápením, zkázou, zoufalstvím a agonii“.

Buddha opravdu odmítal zodpovědět otázku, zda je vesmír konečný. Ale jak si jeho mlčení vyložit? Indický komentátor Vasubandhu, žijící ve čtvrtém století, vysvětloval, že Buddha nemohl odpovědět ani kladně, ani záporně, protože by ho lidé špatně pochopili. Kdyby řekl, že sansára je bez konce, mohlo by to znamenat, že není osvobození. Kdyby řekl, že sansára skončí, mohli by si lidé myslet, že individuální snaha je bezvýznamná. Tibetický komentátor Congkhapa, žijící ve čtrnáctém století, se domníval, že Buddha si byl vědom toho, že sansára nikdy neskončí, ale nechtěl světu tuto nepříjemnou zprávu sdělit, aby ho ušetřil zbytečného utrpení.

V Indii se vyskytovaly oba názory. Někteří věřili, že sansára je nekonečná, jiní věřili, že jednou skončí. Zastánci nekonečnosti sansáry ji přirovná-

vali k obloze bez hranic, kterou nikdy nemohou zastinit hory, které se zvedají na obzoru, jako by chtěly zničit její království. Přestože se v dějinách objevili buddhové, aby vysvobodili bezpočet citících bytostí, jsou tito buddhové jako hory, které se zvedají a klesají, ale nikdy nemohou zastinit oblohu. V tomto podání se sansára jeví jako něco stálého, téměř jako příroda. Není ani pozitivní, ani negativní a nemůžeme se proti ní postavit. Slouží spíše jako nekonečné jeviště, na němž se odehrává drama utrpení a probuzení.

Druhé indické pojetí sansáry se popisuje známějšími buddhistickými pojmy příčiny a následku, nemoci a léku. Sansára je ve svém důsledku výsledkem nevědomosti, víry v já, a lékem na tuto nevědomost je pochopení, že žádné já neexistuje. Sansára tedy skončí, až moudrost zcela nahradí nevědomost. Zde neplatí metafora o obloze a horách, ale o skvrnách na zlatě. Skvrny se odstraní a zlato zůstane neporušené. Zlato může zajít, ale nemůže zrezivět. Ostatní kovy ztrácejí lesk a objevuje se na nich rez, vlastně neustále korodují, zatímco skvrny na zlatě jsou jen povrchové, pod nimi je ryzí zlato a tuto ryzost můžeme odkrýt. Nepřekvapí nás, že mnohé důvody, proč sansára jednoho dne skončí, se zřejmě inspiroují často citovaným výrokem: „Podstatou myslí je jasné světlo, skvrny jsou druhotné.“ Poskvrnění, z něhož plyne koloběh narození, stárnutí, nemoci a smrti, je povrchové, nahodilé, vedlejší, druhotné. Z toho vyplývá názor, který může být pro buddhistického myslitele překvapivě substancialistický, že totiž podstata vědomí přetrvává poté, kdy jsou poskvrnění odstraněna, protože mysl je reálnější než poskvrnění.

Pokud nejsou poskvrnění, tedy negativní mentální stavy žádostivosti, nenávisti, pýchy, žárlivosti a nevědomosti, vrozená, ale jsou vlastně nahodile získaná, mohou být odstraněna. Ale musíme najít způsob, jak je odstranit, a tímto způsobem je samozřejmě buddhistická cesta. Tato cesta, jakož i podstata vesmíru, jímž prochází, zůstává nepoznána až do doby, kdy se na světě objeví bytost, která se v průběhu mnoha životů zdokonalila tak, že získala vhled, jenž byl dlouho v zapomnění. Poté se svým poznáním seznámí svět. Taková bytost se jmenuje buddha. Asi před dvěma a půl tisíci lety prý v nebi nad horou Méru sídlila bytost, která se brzy měla stát buddhou. Když se budoucí buddha rozhodl, že nadešel ten správný čas k uskutečnění úkolu, který si předsevzal vykonat před mnoha cony, kdy slíbil, že najde cestu z utrpení a že tuto cestu ukáže světu, prozkoumal zrakem světa-díl Džambudvípu, vyhledal vhodné město, vhodný rod a vhodné rodiče pro své poslední zrození. A pak sestoupil na zemi.

## Buddha

Buddha se narodil jako královský syn na území dnešního Nepálu. Přesné datum jeho narození neznáme. Mnoho vědců považuje za datum jeho narození rok 563 př. n. l., podle jiných pramenů se narodil až o století později. Tradiční životopisy uvádějí, že jeho matka měla sen, v němž ji vstoupil do lůna bílý slon. O deset lunárních měsíců později se procházela po zahradě a narodilo se jí dítě, které nepřišlo na svět normální cestou, ale objevilo se pod její pravou paží. Na rozdíl od ostatních dětí umělo hned chodit a mluvit. Při každém kroku v jeho šlépěji vykvetl lotosový květ a dítě prohlásilo, že toto bude jeho poslední zrození. Pojmenovali ho Siddhártha, „ten, kdo dosáhne svého cíle“, jeho rodové jméno bylo Gautama. Král byl přesvědčen, že má neobyčejného syna, a povolal proto dvorní astrology, aby předpověděli chlapcovu budoucnost. Sedm astrologů se shodlo, že chlapec bude buď velkým králem, nebo velkým asketou. Jeden astrolog byl přesvědčen, že bude velkým asketou. Otec se rozhodl, že této možnosti zabráni. Zřejmě se domníval, že k nábožnému životu člověka vede sklíčenost, proto se snažil svého syna uchránit před vším, co by jej mohlo činit nešťastným. Věnoval mu tři paláce: jeden na zimu, jeden na léto, jeden na období dešťů. Zahrnoval ho jen tím nejlepším, obklopil ho krásnými ženami a zajistil, aby nebyl vystaven stáří, nemoci ani smrti. Jeho syn vynikal ve všem, co zkusil, ovládal všechny vědy a umění, včetně umění milovat. V šestnácti letech se oženil s krásnou princeznou.

Dvacet devět let byl princ ve svém bezpečném útočišti tak spokojený, že ho vůbec nezajímalo, co se děje ve světě za branami paláce. Jednou otce poprosil, aby se směl projet po městě v kočáře. Otec nejprve odmítl, ale potom souhlasil. Poslal však vojáky, aby z cesty odstranili všechny nemoc-

né, staré a ošklivé lidí a do korun stromů usadili hudebníky, kteří budou princovi po cestě hrát. Jednomu starci se podařilo uniknout dozoru vojáků (řízením bohů nebo osudu) a seschlý a shrbený stál u cesty, když princ projížděl. Princ nevěděl, kdo to před ním stojí, a zeptal se kočího. Ten mu odpověděl, že je to starý muž. Princ se optal, jestli to je jediný starý muž na světě, nebo zdali jsou ještě jiní mu podobní. Když mu kočí řekl, že všichni – princ, jeho otec, jeho žena i příbuzní – budou jednou staří a shrbení, princ prý reagoval jako býk, když uprostřed louky udeřil blesk. Poručil kočímu, aby jej ihned odvezl zpět do paláce.

Nakonec princ sebral odvalu a podnikl další tři výpravy za zdi paláce. Během první uviděl nemocného, při druhé viděl mrtvolu, kterou nesli na pohřebišť, a při třetí výpravě uviděl asketu, sedícího pod stromem, pohrouženého v klidnou meditaci. Když se princ setkal se stářím, nemocí, smrtí a skutečností, že existují i lidé, kteří hledají stav, jenž je přesahuje, šel za otcem a požádal o svolení, aby směl opustit město a uchýlit se do lesů. Otec nesouhlasil a nabídl synovi cokoli, jen aby zůstal. Princ poprosil otce, aby mu slíbil, že nikdy nezemře, neonemocní, nezestárne a nepřijde o své bohatství. Otec odvětil, že takové věci jsou mimo jeho moc. Princ odešel do harému, kde ho bavily krásné ženy. Jeho to ale nezveselilo, a jak noc ubíhala, ženy usínaly v různých nehezských polohách, byly rozcuchané a z úst jim tekly sliny. Princ byl touto scénou znechucen, prohlásil, že ženy jsou svou podstatou nečisté, a rozhodl se, že odejde a bude hledat stav přesahující narození a smrt.

Když se dověděl, že jeho žena porodila syna, neradoval se. Prohlásil: „Narodila se překážka. Vzniklo pouto.“ Dítě tedy pojmenovali Ráhula, „pouto“. Než princ opustil palác, vplížil se do ložnice své ženy, aby se podíval na svého malého synka. Odolal pokušení pochovat ho, protože věděl, že by vzbudil manželku a nedokázal by odejít ze světa. Právě tato scéna, v níž se princ dívá, avšak nemůže se dotknout toho, co opouští, je jedním z nejdolejších míst vyprávění. (Podle jiné verze příběhu se Ráhula onu osudnou noc nenarodil. Posledním činem prince jako domácího pána bylo prý počítí syna. Matka pak byla těhotná celých šest let otcova hledání a Ráhula se narodil tu noc, kdy jeho otec dosáhl probuzení.)

Princ se vydal do neznáma. Svět, jenž znal, nechal za sebou, královský šat vyměnil za oděv svého sluhy a královskou kuchyni vyměnil za to, co mu kolemjdoucí hodili do žebrácké misky. Putoval šest let. Byl žákem mistrů meditace, kteří ho učili, jak dosáhnout hlubokých stavů blaženého soustředění. Rychle se svým učitelům vyrovnal a poznal, že cíle, jichž dosáhli,

patří ještě do sansáry. Poté se připojil ke skupině pěti asketů, kteří se věnovali těm nejkrajnějším způsobům umrtvování těla. Princ zvládl i jejich praktiky a dokázal přežít s jediným zrnkem rýže a kapkou vody denně. Když se však jednoho dne koupal v řece a omdlel slabostí, přišel na to, že umrtvování těla není cestou ke svobodě. A tak přijal misku rýže a jogurt od mladé ženy, která si jeho vyzábělý zjev spletla s duchem, jemuž místní vesničané dávali obětiny. Snědl jídlo a pak hodil nádobu do řeky a řekl: „Mám-li se stát buddhou, ať tato nádoba pluje proti proudu.“ Nádoba plula nějakou dobu proti proudu, pak zmizela ve víru a klesla dolů, do paláce hadího krále, kde s klapnutím přistála na miskách užívaných předchozími buddhy.

Když jeho společníci, stále přesvědčení o účinnosti askeze, viděli, že princ zanechal jejich způsobu života, s nadávkami ho opustili. Princ osaměl. Rozhodl se, že se posadí pod strom a nevstane, dokud nenajde, co tak dlouho hledal. Tehdy, za májového úplňku, šest let poté, co opustil svůj palác, meditoval celou noc. Přepadl ho Mára, bůh touhy, který poznal, že princ chce učinit konec žádostivosti, a osvobodit se tak z jeho vlivu. Mára na něj zaútočil pomocí devíti bouří – bouře větru, deště, kamení, zbrani, žhavého uhlí, horkého popela, písku, bláta a tmy – princ však zůstal klidný a meditoval o lásce, proměňuje krupobití hněvu ve spršku květů.

Potom Mára poslal své tři krásné dcery, Chtič, Žízeň a Nespokojenost, aby prince sváděly. Ten však zůstal pevný. Márovy dcery se pokoušely zjistit, jaký typ ženy prince přitahuje. Nejprve se zjevily jako panny, potom jako ženy v rozpuku mládí, jako ženy ve středním věku a nakonec jako stařeny. Když viděly, že princ zůstává chladný, snažily se vrátit do své mladistvé podoby, ale nepovedlo se jim to, protože princ tak rozhodl. Zoufalý Mára prince obvinil, že nemá právo zabírat kousek země, na němž sedí, protože prý patří Márovi. Princ, usazený v meditační pozici, natáhl pravou ruku, dotkl se země a zeptal se bohyně země, zda mu velký dar, který v minulém životě dal jako princ Vessantara, zajišťuje právo sedět pod tímto stromem. Bohyně svůj souhlas vyjádřila chvěním země a Mára zmizel.

Princ meditoval celou noc. V prvních hodinách noci měl vidění všech svých minulých životů. Vzpomněl si, kde se narodil, jak se jmenoval, k jaké kastě náležel, jaké jídlo jedl. Viděl, jak osobnost přetrvává v mnohosti i malosti, násobená ve své kontinuitě během eonů rozvoje a rozpadu, šplhající po provaze paměti až do karmické přítomnosti. Právě tyto prvky společenské identity, místo, jméno, rodinu, kastu, jídlo, potěšení, bolest a smrt, nechal za sebou, když opustil dům i povinnosti majitele domu, vzdal se stálého obydlí a místa svého předchozího pobytu. Vidění minulých životů

přerostlo ve vhléd do jeho osobnosti, tak jak se nacházela v sansárc, v koloběhu zrození a smrti.

Uprostřed noci viděl, jak působí zákon karmy a jak bytosti v důsledku svých činů vznikají a zanikají, povstávají a upadají. V hodinách před svítáním došlo k obrácení. Texty se liší ve vysvětlení, co přesně toto obrácení znamenalo. Různé buddhistické tradice v průběhu celé historie pohlížely na onu noc v přesvědčení, že princ odhalil právě ten pohled na skutečnost, který právě ony zastávají. Přesto se všechny shodují na tom, že se stal buddhou, probuzeným, tím, kdo procitl ze spánku nevědomosti. Samozřejmě to znamená, že zbytek světa stále spí.

První vidění všech minulých životů umocňuje sílu vidění poslední části noci. Podle mnoha záznamů v ní princ v náhlém okamžiku prohlédl, že osobnost je pouhou projekcí, že v popředí i v pozadí řetězce příčinnosti není žádný činitel, žádné já, že to, co osvobozuje ze sansáry, co jí přesahuje, je ne-já. Kontinuita osobnosti, kterou si princ uvědomoval ve vidění svých minulých zrození, se ukázala být fikcí ve světle vidění třetí části noci, v němž nebylo žádné já. V prvních dvou viděních si princ uvědomoval minulý a přítomný řád světa. Když uviděl, že tento uspořádaný svět nemá žádnou podstatu, dosáhl probuzení. Celou buddhistickou filozofií se vine napětí této archetypální události buddhistické tradice, napětí mezi osobní identitou a nepřítomností identity, mezi sansárou a nirvánou, mezi kontinuitou a koncem, mezi historickým a ahistorickým.

Zkušenost oné noci byla pro prince, nyní Buddhu, natolik hluboká, že zůstal v blízkosti stromu ještě dalších sedm týdnů a vychutnával si své probuzení. Jeden z těch týdnů byl deštivý a tehdy přišel za Buddhou hadí král, rozprostřel nad ním svou kápi a chránil ho před bouří. Později přišli dva kupci a věnovali mu jídlo. Na oplátku jim Buddha dal několik vlasů, které si vytrhl. Je zajímavé, že Buddhův první dar světu nebyla dharm, ale relikvie.

Nebyl si jistý, co má dělat dál, protože tušil, že jeho vhléd je tak hluboký, že by mu ostatní stěží porozuměli. Tu z nebe sestoupil bůh Brahma a prosil Buddhu, aby začal učit. Ukázal mu lotosové jezírko a vysvětlil, že některé lotosy jsou pod vodou, některé na úrovni hladiny a některé vystoupily nad hladinu a rozkvetly, vodou nedotčené. Stejně tak jsou lidé na různém stupni vývoje a pro některé z nich by Buddhovo učení bylo prospěšné. Skutečnost, že bůh vyslovil k Buddhovi takovou prosbu, naznačuje, že bohové podléhali koloběhu znovuzrození, z něhož se nyní Buddha vysvobodil. Bohové Buddhu potřebovali, aby jim ukázal cestu k vysvobození. Událost také ukazuje, jak buddhismus podřídil indická božstva Buddhově autoritě.

Podobné procesy, v nichž se místní božstva a duchové začleňovali do buddhistického panteonu, probíhaly po celé Asii.

Buddha se rozhodl, že bude učit, a usoudil, že nejvhodnějšími žáky by mohli být jeho první učitelé meditace. Božstva mu však podala zprávu, že už oba zemřeli. Pomyslel tedy na svých pět druhů, s nimiž se věnoval asketice. Probuzení mu přineslo nadpřirozené schopnosti, a mohl tedy zjistit, že jeho bývalí druhové jsou v oboře v Sárnáthu, blízko Váránasi. Vydal se na cestu, potkal asketu, s nímž se pozdravil a vysvětlil mu, že je jediným probuzeným, jehož nepřevyšují ani bohové. Muže to však nezajímalo, neboť Buddhovo sdělení nepochopil.

Když byl nedaleko obory, asketové si všimli jeho příchodu, a protože byli stále dotčeni jeho očividnou nestřídmostí, domluvili se, že ho budou přehlížet. Jak se Buddha blížil, jeho charisma je však přimělo vstát a pozdravit ho. Zeptali se ho, co se naučil od té doby, kdy ho opustili, a on jim sdělil učení známé pod názvem „čtyři vznešené pravdy“. Jedná se vlastně o zavádějící překlad. Termín překládaný jako „vznešený“ je sanskrtské *árja*, slovo zohavené Hitlerem, které znamená „urozený“. Indoevropské kmeny, které se v severní Indii objevily kolem roku 1500 př.n.l., se nazývaly *Árjové*. Buddha prý toto slovo znovu definoval, takže znamenalo urozenost charakteru a poznání (týkající se někoho, kdo viděl nirvánu) spíše než urozenost krve a zrození. Jeho první učení se tedy týká čtyř věcí, jež jsou pravdami pro ty, kdo poznali nirvánu, ale které neprobuzení lidé za pravdivé nepovažují. Přesnější překlad by byl „čtyři pravdy pro (duchovně) urozené“.

## Čtyři vznešené pravdy

První vznešená pravda je pravda o utrpení. Podle buddhistické psychologie je utrpení pocit, který může postihovat tělo nebo mysl. Buddha definoval očividná utrpení, jimiž lidé procházejí: narození, stárnutí, nemoc, smrt, ztráta přátel, získání nepřátel, nenalezení toho, co si člověk přeje, setkání s tím, co si nepřeje. Objevil ale také méně nápadnou podobu bolesti: radost. Všiml si, že bolest a radost jsou kvalitativně odlišné, že bolestný zážitek zůstane bolestný, jen pokud člověk proti bolesti nic neudělá, ale radostný zážitek se nakonec přirozeně změní v bolestný. A opravdu, není na světě radostné činnosti, od poslouchání hudby, jídla, pití vína až po milování, jež by byla radostná donekonečna. Každý zdroj radosti se posléze stane zdrojem bolesti. Lidová moudrost, která říká, že člověk má „vědět kdy přestat“,

tuto skutečnost potvrzuje. Radost se proto přirovnává k úlevě, kterou člověk pocítí, když si přesune těžké břemeno z jednoho ramene na druhé. Za chvíli začne druhé rameno bolet a břemeno se opět přemístí. Buddha označoval radostné pocity za utrpení změny, protože pokud se jich člověk nevzdá, vždycky se přirozenou cestou změní v bolest. Existuje také třetí, ještě nenápadnější forma utrpení nazývaná utrpení podmíněnosti. Vychází ze skutečnosti, že všechny bytosti jsou svými minulými činy tak podmíněny, že jsou již v příštím okamžiku náchylné k utrpení. Pokud uznáme, že osobnost je proces fyzických a mentálních prvků, a pokud uznáme, že tyto prvky jsou pomíjivé, a podléhají tedy každým okamžikem změně, nemůžeme zaručit, že v dalším okamžiku nedojde k utrpení. Tato forma utrpení je tak nepatrná, že nevědomý člověk ji nepostřehne, jako nepostřehne chomáček chmýří v dlani. Probuzení lidé ji však považují za bezprostřední formu utrpení a je pro ně jako chomáček chmýří v oku.

Druhá vznešená pravda je pravda o vzniku utrpení, která vysvětluje, jaké jsou kořeny řetězu příčin. Bezprostřední příčinou utrpení je karma, sémě ctnostných a špatných činů, jež se staly v minulosti. V buddhismu je karma něco jako přírodní zákon, podle něhož ctnostné činy způsobují radost a špatné činy způsobují bolest. Každý radostný nebo bolestný pocit, který zažíváme, je výsledkem nějakého našeho minulého činu. Tento čin může patřit do našeho současného života, nebo k němu mohlo dojít před tisíci životy. Kvůli této nauce se buddhismus někdy označuje za fatalistický. Buddhističtí myslitelé jsou přesvědčeni, že všechny formy utrpení, od rozladěnosti způsobené záděrou až po utrpení spojená s válkou, jsou přímé důsledky minulých činů. Zároveň by však řekli, že ačkoli naše zkušenost je v jistém smyslu daná, můžeme na ni svobodně reagovat. A právě naše svobodná reakce na životní události (události způsobené karmou) vytváří budoucí karmu, která zase určuje budoucnost.

Buddhistická praxe laických věřících i mnichů a mnišek se ve velké míře soustřeďuje na konání ctnostných činů a vyhýbání se špatnosti. Ctnostné a špatné činy nejsou žádné neurčité kategorie, ale jsou přesně vymezeny v podobě seznamu, jak je to v buddhistické filozofii poměrně časté. Obvykle se hovoří o deseti špatných činech. Tři z nich jsou tělesné: zabítí, krádež, nevhodné sexuální chování. Čtyři jsou slovní: lživá mluva, rozvratná mluva, hrubá mluva a bezobsažná mluva. Tři se vztahují k mysli: chamtivost, zlý úmysl a nesprávný názor. Za povšimnutí stojí, že nepříznivá karma může vzniknout nejen jako výsledek slov a činů, ale také jako výsledek myšlenek. U většiny špatných činů je zřejmé, oč se jedná, u některých to

tak jasně není. Nevhodné sexuální chování například znamená mít pohlavní styk proti vůli druhého člověka nebo s někým, kdo složil slib celibátu. Zakazuje se také pohlavní styk za denního světla nebo v přítomnosti zobrazení Buddhy. Bezobsažná mluva zahrnuje všechny slovní projevy motivované žádostí, nenávistí a nevědomostí, jež nelze hodnotit jako lživou mluvu, rozvratnou mluvu či hrubou mluvu. Patří sem pomluvy, chvástání, upovídání, naříkání, zpěv, četba a nevhodné komentáře, tedy velká část slovních projevů člověka. Nesprávný názor zahrnuje celou řadu nebuddhistických názorů, ale v tomto kontextu označuje zejména víru, že činy nemají následky. Toto popření zákona karmy se považuje za obzvlášť vážné, protože vede k bezuzdnému provádění ostatních devíti špatnosti.

Každý čin má různou váhu, která záleží jak na předmětu činu, tak na síle pohnutky. Zabití člověka má tedy vážnější důsledky než zabití zvířete. Zabití slona je závažnější než zabití mravence. Záměru se v buddhistické teorii přikládá největší význam. Když si někdo mne zátylek a neúmyslně zabije komára, není to čin zabití. Avšak voják v armádě s sebou nese karmu vraždy, i když sám v boji nikoho nezabije, protože je součástí skupiny lidí zodpovědných za smrt. Ze všech možných provinění se pět považuje za zvlášť odporná, vyúst'ující ve zrození v tom nejstrašnějším pekle. Patří sem: 1. otcovražda; 2. matkovražda; 3. zabití arhata; 4. svévolné zranění Buddhy a 5. způsobení rozkolu ve společenství mnichů a mnišek. Tyto činy nejsou pouze hypotetické. Posledních tří se dopustil Buddhův zlovolný bratranec Dévadatta. Jeho karma byla tak nepříznivá, že než si mohl odžít život, aby se znovuzrodil do pekla, pohltila ho země.

Na zákonu karmy je zvlášť záhadné to, že budoucí osud člověka neurčuje váha jeho činů v současném životě, přestože na zobrazeních buddhistického pekla často najdeme umrlce stojící před Pánem smrti, který drží v ruce váhy. Místo toho se může příčinou celého budoucího bytí stát jakýkoli „dokončený čin“ (čin splňující určitá kritéria záměru a provedení) z celého množství minulých životů. Každá bytost ve vesmíru tak v sobě nese semena bezpočtu příštích zrození v sansáře. Činy vykonané za tohoto života jsou nicméně klíčové, protože právě stav mysli v okamžiku smrti „vybírá“ z bohatých zásob to semínko, které poslouží jako příčina příštího života. Buddhisté rádi říkají, že chcete-li vědět, jací jste byli v minulosti, podívejte se na své současné tělo. Pokud se bytost zrodí jako člověk, znamená to, že v minulosti vykonala nějaký mravný čin. Určité vlastnosti těla a podmínky jeho žití – krása, zdraví, místo působení – to vše je výsledkem minulých činů. Jestli chcete vědět, čím se stanete v budoucnosti, podívejte se na sou-

časný stav své mysli. Převažující stav mysli, její sklon ke ctnosti nebo ke špatnosti se projeví v okamžiku smrti, kdy semínko příštího života přinese své plody.

Obrovské množství karmických semínek, jež s sebou nese každá bytost ve vesmíru, zdánlivě nabízí nekonečné možnosti budoucího zrození. Prosté zastavení činnosti proto není schůdným řešením dilematu zrození a smrti. Buddha místo toho požadoval odstranění příčin činnosti. Tyto příčiny ztožňoval s terminem kléša který by se nejlépe dal přeložit jako „poskvrna“. Patří sem nepříznivé stavy mysli, jako je pýcha, pochybnosti, žárlivost, zášť, lakota, rozrušení a zlost. Přední místa zaujímají „tři jedy“ – žádost, nenávisť a nevědomost. To jsou stavy mysli, které podněcují konání špatných činů, jež zase plodí utrpení. Buddhistické texty podrobně popisují, která z poskvrn podněcuje určitou špatnost. Žádost nebo nenávisť mohou například vést ke krádeži, nevhodné sexuální chování může být důsledkem žádosti, nenávisti nebo nevědomosti.

Základním ze tří jedů je nevědomost, která je prvotní příčinou všeho utrpení. Nevědomost v buddhismu neznamena nedostatek vědomosti, ale mylné chápání povahy věcí. Různé mylné představy, pod jejichž vlivem lidé jednají, se někdy shrnují jako čtyři zvrácené názory: nazírání pomíjivého jako stálého, ošklivého jako krásného, bolestného jako radostného a ne-já jako já. Buddhistické texty se snaží tyto názory vyvrátit, a jsou proto přesyceny různými výjevy, jež mají vzbudit pocit znechucení ze světa. Poznávají například, že vlasy, zuby a nehty, které jsou tak pěkné, když jsou součástí těla, se stávají odpornými, jakmile se od těla oddělí. Najdeme zde také podrobné popisy procesu trávení, dostatečně barvitě na to, aby odvedly od stolu i toho nejvášnivějšího jedlíka. Žaludek se popisuje jako žumpa a tělo jako zdroj čtyř výměšků (žluči, hlenu, hnisu a krve; v Buddhově těle údajně první tři chyběly). Jakmile si člověk vytvoří odpor k jídlu, uvidí, že to, co dříve považoval za krásné, je ve skutečnosti ošklivé.

Taková opatření jsou však pouze potlačením touhy. Aby člověk touhu zcela vykořenil, musí překonat poslední a základní ze čtyř zvrácených názorů. Nejmocnější formou nevědomosti je vidět já tam, kde žádné není. Nauka o ne-já je v buddhistickém myšlení určitě ta nejznámější a nejpracovanější. Zdá se, že Buddha zcela odmítl nauky běžné mezi tehdejšími asketickými mysliteli, kteří spatřovali klíč k osvobození v poznání věčného já nebo věčné duše. Pro Buddha je příčinou všeho utrpení právě víra v já, víra v to, že za různými součástmi mysli a těla je něco, co trvá déle než pouhý okamžik. Víra v já plodí žádost, která konejší já, a nenávisť, která je

chrání. Žádost a nenávisť pak podněcují konání špatných činů, jež zase způsobují nepříznivou karmu, a ta vytváří utrpení. Nevědomost je tedy kořenem utrpení. Pokud by se podařilo odstranit nevědomost, skončilo by i utrpení.

Třetí vznešená pravda nepopisuje cestu k odstranění utrpení, ale samotný cíl, označovaný jako ustání utrpení. Toto ustání, stav naproste nepřítomnosti utrpení, je známější pod pojmem nirvána, který původně znamenal „vyvanutí“. Nirvána není určité místo, ale nepřítomnost utrpení v současnosti a nepřítomnost možnosti utrpení v budoucnosti. Všechno utrpení bylo zničeno, protože byly zničeny příčiny utrpení, tedy poskvry. Někdy se říká, že probuzení sestává z dvojí vědomosti: o zničení poskvry a o nemožnosti, že se poskvry znovu v budoucnu objeví. Buddha po smrti odešel do nirvány. Když tuto kratičkou událost zkoumáme z výhodné pozice buddhistické nauky, zdá se, že je to okamžik, kdy Buddha přestal existovat. Jeho probuzení ve věku třiceti pěti let zničilo semínka všech příštích zrození. Protože byl od této chvíle osvobozen z nevědomosti, bylo pro něj nemožné zakoušet žádost a nenávisť, a tak nemohl konat činy podněcené žádostí nebo nenávistí. Po zbytek života již Buddha nevytvářel žádnou karmu. Když vypršela karma, jež posloužila jako příčina jeho života, v jeho minulém ani současném životě nebylo žádných dalších příčin budoucího zrození.

Popisují se dva druhy nirvány. První se nazývá nirvána „se setrváním“. Tak se označuje druh nirvány, jehož dosáhl Buddha pod stromem bódhi, když zničil všechna semínka budoucího zrození. Ale karma, která vytvořila jeho současný život, pracovala až do jeho smrti jako natažené hodinky, které se jednoho dne zastaví. A tak poté, kdy Buddha vstoupil do nirvány, zde jeho mysl a tělo setrvaly po zbytek života. Druhý typ nirvány se nazývá nirvána „bez setrvání“ neboli konečná nirvána. To je nirvána, do níž Buddha vstoupil po smrti. Ale kam odešel?

Jeden théravádový text vypráví o mnichovi jménem Jamaka, podle něhož Buddha učil, že mnich, který zničil žádost, nenávisť a nevědomost, po smrti přestane existovat. Jeho názor se donesl Šáriputrovi, který za Jamakou zašel a vysvětlil mu, že není správné říkat, že mnich po vstupu do nirvány přestane existovat, protože ten mnich neexistoval ani před vstupem do nirvány. Kdybychom hovořili o mnichovi jako o někom, kdo v jedné chvíli existuje a v další chvíli neexistuje, kdybychom hovořili o jeho konci, museli bychom předpokládat, že zde je nějaký mnich a nějaké já. Říkali bychom, že onen mnich, a tedy jeho osobnost, je něco víc než soubor pomíjivých prvků, víc než seskupení hmotných a duševních složek, řada příčin

a následků, jež každým okamžikem začínají a přestávají existovat. Nirvána tedy není zničení něčeho ani místo, kam člověk odchází. Je to nepřítomnost, která vznikne, když všechny příčiny toho, co pro zjednodušení nazýváme osobnost, jsou zničeny, když se uskutečnil poslední následek a už zde není žádná další příčina. Během rozvoje buddhistického myšlení v Asii je v různých podobách patrné napětí mezi pojetím osobnosti jako činitele schopného dosáhnout osvobození a pojetím osobnosti jako výmyslu, a to dosti nebezpečného výmyslu, jenž je zdrojem všech strastí. Snad nejsilnějším dojmem působí vyjádření tohoto napětí v *Diamantové sútře*, kde se uvádí příklad budoucího buddhy, bódhisattvy, který složil slib, že dovede všechny bytosti do konečné nirvány, a přitom věděl, že žádné bytosti, jež by mohl odvést do konečné nirvány, neexistují.

Čtvrtou vznešenou pravdou je cesta do nirvány, způsob jak ukončit utrpení. Tato cesta se popisuje rozličnými způsoby, jako vždy s odkazem na různé seznamy. Jeden z nejčastějších náčrtů cesty k nirváne spočívá ve cvičení ve třech oblastech: mravní kázni, meditaci a moudrosti. Každá ze tří oblastí se považuje k dosažení nirvány za nezbytnou.

Mravní kázeň (šila) znamená, že by se člověk měl vystříhat špatných činů těla a mysli. O různých slibech, které buddhisté skládají, budeme hovořit v kapitolách věnovaných klášternímu životu a laické praxi. Pokud jde o cestu k nirváne, obvykle se uvádí, že nelze ovládat mysl (což je základní podmínka meditace), dokud člověk nedokáže ovládat méně kultivované pochody těla a řeči. Je proto třeba být pozorný a zdržovat se špatných činů, jako jsou zabítí, krádež, nevhodné sexuální chování, lživá mluva, rozvratná mluva, hrubá mluva a bezobsažná mluva. Jestliže se člověk takových činů dokáže zdržet, zvláště prostřednictvím slibu, vytváří tak příznivou karmu, nezbytnou pro pokrok v cestě.

Meditace (samádhi) je v tomto kontextu stav soustředění, v němž mysl zůstává delší dobu zaměřená na vybraný předmět. Taková duševní stabilita může být pouze výsledkem dlouhodobého cvičení, protože mysl je ve svém normálním stavu neovladatelná. Buddhistické texty ji popisují například jako divokého slona nebo opilou opici. Pomocí meditační praxe je třeba ovládnout náhodné a bezděčné těkání myšlenek z jednoho tématu na druhé. Na rozdíl od populárního pojetí meditace jako stavu blaženého transu je tato meditace pracný proces, při němž si člověk vybere předmět soustředění, zaměří na něj mysl a ve stavu neustálé bdělosti k němu mysl přivádí zpět, kdykoli se zatoulá jinam. Buddhistické texty sarkasticky poznamenávají, že v počátcích cvičení bývá rozptýlení mysli přerušováno občasnými

chvilkami meditace. Tradičně se uvádí čtyřicet meditačních předmětů a meditující si má vybrat ten, který se vztahuje k jeho převažující poskvrně. Nenávistní lidé mají meditovat o lásce, ti, kdo jsou příliš svázáni s tělem, mají meditovat o pomíjivosti, nepozorní se mají zaměřit na dech. Buddhistické texty dopodrobna popisují prohlubující se stavy soustředění, plynoucí z vytrvalého zaměření na vybraný předmět, které vyúsťují do stavu soustředění někdy nazývaného vnor (*šamatha*). V této fázi dokáže meditující s minimálním úsilím zaměřit mysl na meditační předmět a udržet ji tam libovolně dlouho. Teprve tehdy se mysl přemění v nástroj vhodný ke zkoumání povahy skutečnosti.

Skutečnost je nepřítomnost já. Poznání, že neexistuje žádné já, tvoří intuitivní moudrost (*pradžňá*), třetí z oblastí cvičení. Takové poznání není snadno dosažitelné. Vira v já je v nás za bezpočet minulých životů tak hluboko zakořeněná, že tvrzení o neexistenci já vypadá na první pohled jako neintuitivní. Aby člověk překonal viru v já, musí dosáhnout něčeho víc, než je rozumové pochopení své neexistence. Musí dosáhnout přímého a nepojmového uvědomění si skutečnosti. Vyjádříme-li se názorněji, není možné zničit sémě budoucího utrpení a znovuzrození, dokud člověk nepochopí nepřítomnost já ve stavu hlubokého soustředění, přesněji ve stavu vnoru. Tím nechceme naznačit, že by pojmové pochopení ne-já bylo bez užítku. V mnoha tradicích buddhistické praxe je takové pochopení základním předpokladem jakéhokoli hlubšího uvědomování si skutečnosti. Texty hovoří o třech druzích moudrosti. Moudrost vycházející ze slyšení se vztahuje ke stupni poznání, jenž můžeme získat studiem. Slyšení v této souvislosti znamená naslouchání učení, ale zahrnuje také četbu. Další druh moudrosti vychází z myšlení. Myšlením se miní to, co bychom za normálních okolností nazvali meditací. Je to poznání pramenící z pečlivého a systematického zkoumání, které provádíme v meditační pozici. Třetí a nejvyšší druh moudrosti je moudrost vycházející z meditace. Meditací se zde rozumí hluboký stupeň soustředění známý pod pojmem vnor. Když soustředěná mysl poznává, že neexistuje já, dostává se do stavu, který se nazývá vhléd (*vi-pašjana*). Teprve na této úrovni se ničí sémě utrpení, je však nemožné (alespoň podle gradualistického přístupu) tohoto stavu dosáhnout, aniž by člověk prošel předcházejícími dvěma úrovněmi.

Podle prvních buddhistických tradic (a také v dnešní théravádě) člověk na cestě do nirvány prochází čtyřmi stadii. První je stadium „toho, kdo vstoupil do proudu“ a je charakterizováno počátečním uvědoměním si nepřítomnosti já ve stavu hlubokého soustředění. Tato první vize nirvány ničí

všechna semínka budoucího znovuzrození v podobě zvířete, hladového ducha nebo pekelné bytosti. Člověk se již dostal do proudu směřujícího k nirváně a nemůže se znovuzrodit více než sedmkrát. Následuje stádium „toho, kdo se zrodí ještě jednou“, a jak název naznačuje, individuum se zrodí v oblasti žádosti už jen jednou a potom buď vstoupí do nirvány, nebo se znovuzrodí v nebi oblasti tvarů, odkud přejde do nirvány. Třetí stádium je stádium „toho, kdo se již nezrodí“ a vztahuje se na jedince, který již zničil všechna semínka, jež způsobují návrat, tedy znovuzrození v oblasti žádosti. Poslední je stádium arhata neboli toho, kdo je hoden uctívání. Arhat vstoupí po smrti do nirvány. Pokud pohlédneme na nirvánu jako na ustání, pak arhat je ten, kdo dosáhl ustání poskvrn žádosti a nenávisti a v okamžiku smrti dosáhne ustání složek osobnosti. Zmíněná čtyři stadia mohou probíhat po několik životů, ale člověk jimi může projít během jednoho života, jak to dokázal Buddha, který prošel všemi čtyřmi stadii za jedinou noc, kdy seděl pod stromem bódhi, a ráno povstal jako arhat. I laičtí věřící mohou projít těmito čtyřmi stadii, i když théravádová tradice uváděla, že laici, kteří se stanou arhaty, musí být do sedmi dnů buď ordinováni na mnicha nebo mnišku, nebo musí zemřít. Podle théravády nemůže tělo laika neočištěné řeholním slibem nést stav probuzení.

Dalším vyjádřením čtvrté vznešené pravdy, pravdy o cestě, je osmidílná stezka. Tento seznam je kupodivu méně významný, než nám předkládají mnohé učebnice o světových náboženstvích. Osm prvků zahrnuje správné chování, správnou řeč, správné žití, správný názor, správnou bedlivost, správné soustředění, správný záměr a správné úsilí. Těchto osm prvků pěkně zapadá do tří oblastí cvičení. Správné chování, správná řeč a správné žití patří do cvičení mravní kázně, správné úsilí, správná bedlivost a správné soustředění jsou součástí cvičení v meditaci a správný názor a správný záměr patří do cvičení v moudrosti.

Hodně se diskutuje o pořadí čtyř vznešených pravd. Rozdělují se do dvou dvojic a každá z nich obsahuje příčinu a následek. Utrpení je následkem vzniku a ustání je následkem cesty. První dvojici bychom měli zavrhnout, druhé bychom se měli držet. Skutečnost, že pravdy nejsou v chronologickém pořadí, protože následek předchází příčině, se vysvětluje na příkladu z oblasti medicíny. Když Buddha vykládal čtyři vznešené pravdy, postupoval jako lékař. Prvním úkolem lékaře je poznat přítomnost nemoci. Právě to dělá Buddha, když říká, že existence se vyznačuje utrpením. Druhým krokem je určení diagnózy a zjištění původu nemoci. Ve druhé pravdě, v pravdě o vzniku utrpení, Buddha vysvětluje sled přímých i nepřímých příčin ve-

doucích ke vzniku utrpení. Dalším úkolem lékaře je určit, zda je nemoc smrtelná, nebo zda se nemocný může uzdravit, udělat tedy prognózu. Podle třetí pravdy existuje stav bez utrpení, nazývaný ustání neboli nirvána. Když lékař vyslovil prognózu, musí předepsat léčbu, postup, kterým se nemocný uzdraví. Takovým Buddhovým receptem je čtvrtá a poslední pravda.

Nauka o čtyřech vznešených pravdách ukazuje, jak významné místo zaujímá v buddhistickém myšlení pojem příčinnosti. Pokud můžeme určit, jaký největší přínos Buddha učinil filozofickým názorům své doby, je to zřejmě nekompromisní zdůrazňování role příčinnosti jako neúprosné síly, jejímž ničivým účinkům člověk může uniknout tak, že pochopí její zákonitosti. Tedy že všechno je následkem nějaké příčiny. Rozpoznáme-li příčinu a zničíme ji, zničíme i následek. To je smysl prvních dvou pravd a vysvětlení, proč se na první pohled uvádějí v nesprávném pořadí. První pravda, utrpení, je následek. Nejprve musíme rozpoznat utrpení a jeho zhoubnou povahu. Teprve pak můžeme určit příčinu utrpení, o níž hovoří druhá pravda, pravda o vzniku utrpení. V rámci druhé pravdy se vysvětluje sled utrpení: bezprostřední příčinou utrpení je nepříznivá karma, kterou způsobuje žádost a nenávist zapříčiněné nevědomostí. Odstraníme-li kořen všeho utrpení, nevědomost, mohutný strom utrpení se vyvrátí ze země a již nikdy neporoste.

Tento pohled se vždy považoval za revoluční, jak ukazuje příběh o Šáripurově obrácení. Šáriputra byl žákem jiného askety, který učil cestě k osvobození. Jednou potkal na cestě jednoho z Buddhových prvních učedníků, Ašvadžita. Všiml si Ašvadžitova klidného a vyrovnaného výrazu a zeptal se ho, kdo je jeho učitelem. Ašvadžit odvětil, že jeho učitelem je Buddha. Když se Šáriputra vyptával dál a chtěl vědět, co tento Buddha učí, Ašvadžit váhal a vysvětloval, že se teprve nedávno vzdal života hospodáře a že nedokáže podat učení v plném rozsahu, může je jen krátce shrnout. Šáriputra to však neodradilo a poprosil Ašvadžita, aby mu sdělil, jaký je duch Buddhova učení. Ašvadžit řekl: „Vyložil, jaké jsou příčiny věci, jež mají příčinu. Vysvětlil také, jak mohou příčiny ustát. To pravil velký asketa.“ Příběh vypráví, že Šáriputrovi stačilo vyslechnout tato, pro nás stěžejní inspirující, slova a ocitl se v prvním stadiu vzhledu do nirvány, stal se tím, kdo vstoupil do proudu. Později se stal nejmoudřejším Buddhovým žákem. A Ašvadžitovo shrnutí je pravděpodobně nejslavnějším výrokem buddhistické literatury. To, co mělo původně uspokojit neodbytného zvědavce, aby mohl Ašvadžit pokračovat v cestě, se stalo heslem a později mantrou, jejíž recitování má údajně léčivou sílu. Tato slova se často uchovávala ve stúpách, kde nahrazovala Buddhovy relikvie.



Šáriputra výrok opakoval svému společníkovi Maudgaljájánovi, který se po jeho vyslechnutí rovněž stal vstoupivším do proudu. Společně přišli k Buddhovi do učení a brzy byli jeho nejvýznamnějšími žáky, přičemž Šáriputra proslul moudrostí a Maudgaljájana magickými schopnostmi. Maudgaljájana uměl cestovat do jednotlivých nebes jako mávnutím proutku. Tradice je přesycená pověstmi o jeho cestách. Jednou letěl do Himálaje, aby našel léčivou bylinu, která by vyléčila nemocného Šáriputru, jindy přinesl ratolest ze stromu bódhi, aby ji zasadil v klášteře Džétavana, a dokonce na sebe vzal podobu orla, aby přemohl velkého hada, jehož obrovská kápě uvrhla celý svět do temnoty. Přesto Maudgaljájany nadpřirozené schopnosti, jimž nebylo na světě rovno, nestačily k tomu, aby překonaly zákon příčiny a následku a moc jeho vlastní karmy, jak ukazuje známá pověst o jeho smrti.

Skupina nahých asketů se zlobila, že lidé z magadhského království jí přestali projevovali věrnost a ochranu a místo toho se obrátili k Buddhovi a jeho následovníkům. Vínu dávali Maudgaljájánovi, který ze svých nebeských a pekelných výletů přinesl zprávu, že viděl zesnulé Buddhovy přívržence v nebi a přívržence jiných učitelů v pekle. Asketové najali tlupu banditů, aby mnicha zavraždili. Když Maudgaljájana zjistil, že bandité přicházejí, tento osmdesátitýletý mnich se zmenšil tak, že proklouzl klíčovou dírkou. Různými způsoby je klamal šest dní a doufal, že je ušetří spáchání činu, za nějž okamžitě následuje odplata, totiž zabítí arhata. Sedmého dne Maudgaljájana dočasně ztratil nadpřirozené schopnosti jako poslední karmický následek činu, jímž způsobil smrt svých rodičů v dávno minulém životě. Bandité ho nelitostně tloukli tak dlouho, až mu kosti rozdrtili na velikost rýžových zrněk a nechali ho ležet přesvědčení, že je mrtev. On se potom vznesl do vzduchu, odletěl k Buddhovi, projevil mu poslední poklonu a u Buddhových nohou odešel do nirvány.

## Poslední Buddhovy dny

Po svém probuzení Buddha čtyřicet pět let cestoval se skupinou žáků od města k městu, od vesnice k vesnici, po celé severovýchodní Indii, učil dharmu ty, kdo byli ochotní naslouchat, občas debatoval s mistry z jiných řádů (podle buddhistických pramenů je vždycky porazil) a získával další přívržence ze všech společenských vrstev. Ti, kdo se rozhodli opustit své domovy a stát se učedníky, se připojili k *sangze*, ke společenství mnichů a mni-

šek. Jejich praxe je popsána v kapitole čtvrté. Avšak většina Buddhových přívrženců se nezřekla světa a zůstala v laickém životě. I pro ně měl Buddha učení, které bude bližší popsané v kapitole páté. Učil dharmu bohaté i chudé, mocné i bezmocné, bohy i lidi a dokonce i bytosti nenáležící do světa lidí.

Ve městě Rádžgrha žila démonka Hárítí, která každý den unesla a snědla několik dětí. Buddha proto unesl nejoblíbenější z jejích pěti set dětí a schoval je ve své žebrací misce. Když je Hárítí našla a chtěla je zpět, Buddha jí řekl, ať se zamyslí nad tím, jak se asi musí cítit matky z města, které přišly o své jediné děti, když Hárítí je tak nešťastná ze ztráty jednoho z pěti set. Hárítí souhlasila, že s únosy přestane, ale potřebovala nějaký jiný zdroj obživy. Buddha nakázal mnichům, aby každý den přinášeli Hárítí a jejím synům obětiny. Poutníci, kteří přišli do starověké Indie z Číny, zaznamenali, že v klášterních jídelnách viděli sochu Hárítí s dítětem v náručí.

Ne všichni se však obrátili. Někteří proti Buddhovi spřádali intriky a pronásledovali jeho přívržence. Někteří si z jeho přítomnosti nedokázali vzít nic užitečného. Ánanda, Buddhův bratranec a osobní sluha, jednou požádal Buddha, aby přišel k jedné staré ženě a řekl jí o dharmě. Když se před ní Buddha postavil, otočila se zády. Když si stoupl na druhou stranu, opět se otočila, když stál nad ní, sklonila hlavu. Nakonec si zakryla obličej rukama. Buddha vysvětlil, že jsou lidé, jimž minulá karma zabraňuje Buddha vidět, natož aby dokázali těžit z jeho učení. Přesto Buddha třikrát za den i za noc svým vševidoucím zrakem přehlížel svět a hledal ty, jimž by jeho učení mohlo přinést užitek. Často je také pomocí nadpřirozených schopností navštěvoval.

Jiní za Buddhou přicházeli sami. Mladá matka, pološilená zármutkem, přinesla k Buddhovi své mrtvé dítě. Protože věděla o jeho mimořádných schopnostech, prosila ho, aby dítě přivedl opět k životu. Řekl, že to udělá, ale potřebuje k tomu jediné hořčičné semínko z domu, kde nepoznali utrpení. Žena se vydala od dveří ke dveřím, prosíc o hořčičné semínko. Od každé rodiny si vyslechla jiný příběh o utrpení. Pomalu začala chápat, že utrpení je všudypřítomné, uložila své dítě k odpočinku a stala se mniškou. Nakonec dosáhla nirvány.

Krátce před smrtí Buddha jen tak mimochodem poznamenal k Ánandovi, že buddha, je-li požádán, může prodloužit svůj věk na tisíce let. Buddha pak tuto větu ještě dvakrát zopakoval, ale Ánanda, jehož pozornost odváděl Mára, o to Buddha nepožádal. Potom se objevil Mára a připomněl Buddhovi jeho slib, učiněný krátce po probuzení, že odejde do nirvány, jakmile

dokončí učení dharmy. Buddha souhlasil, že odejde za tři měsíce. Když to řekl, země se zachvěla. Ánanda se probral z meditace a ptal se Buddha, co znamená to chvění. Dověděl se, že zemetřesení může mít osm příčin a jedna z nich je, že buddha se vzdává vůle k životu. Ánanda jej hned začal prosit, ať to nedělá, ale Buddha mu vysvětlil, že čas na takové prosby již vypršel, a vyčinil Ánandovi, že zmeškal dřívější příležitost. Kdyby ho byl požádal dříve, Buddha by byl souhlasil. Buddha mu dokonce připomněl, že se v minulosti o této buddhovské schopnosti zmiňoval patnáctkrát, ale Ánanda nikdy nereagoval.

Když bylo Buddhovi osmdesát let, přijal jídlo od jednoho kováře, ale nařídil mu, aby pokrm dal pouze jemu a zbytek zakopal, aniž by nabídl ostatním. Krátce nato onemocněl Buddha úplavici, lehl si na pravý bok mezi dva stromy a ty okamžitě rozkvetly, přestože nebylo období květu. Mnichovi, který ho ovíval, nařídil, aby si stoupl stranou a nebránil ve výhledu božstvům, jež se shromáždila jako svědkové jeho smrti. Pěti set učedníků, kteří se u něj sešli, se zeptal, zda mají nějakou poslední otázku nebo pochybnost. Když nic neřekli, zeptal se podruhé a pak potřetí. Potom prohlásil, že nikdo nemá žádnou pochybnost ani nejasnost, že všichni dosáhli minimálně stadia vstoupivšího do proudu, a jsou tak předurčení k dosažení nirvány. Poté se Buddha pohroužil do meditace, postupuje od nejnižšího stupně k nejvyššímu a od nejvyššího k nejnižšímu. Když dosáhl čtvrté úrovně soustředění, odešel do nirvány.

Scéna Buddha odchodu do nirvány je v buddhistickém umění jednou z nejčastěji zobrazovaných. Buddha klidně leží na pravém boku, obklopen různými lidmi, božstvy a zvířaty. Ti, kdo se stali arhaty, se poznají podle klidného a vyrovnaného výrazu na tváři; vědí, že všechny podmíněné věci jsou pomíjivé. Ostatní, bohové, ještě neprobuzení mniši, laici a zvířata – dokonce i mocný tygr – neskrývají slzy. Jako důvod jejich zármutku se často uvádí pocit ztráty z toho, že už nikdy nebudou moci slyšet Buddhovo učení a těžit z něj. Nacházíme zde však také důkaz o osobnější úctě k Buddhovi. Dokonce i ve zdánlivě stoické tradici théravády tu nejpřímější oddanost vyjadřují ti nejvyrovnanější mniši. Když se Šáriputra naposledy loučil s Buddhou, aby odešel domů a učil svou tvrdohlavou matku, než umře, objal Buddhovy nohy a řekl: „Po celý nekonečně dlouhý eon a po sto tisíc dalších eonů jsem se cvičil v deseti dokonalostech, jen abych mohl uctívat tyto nohy.“

Buddha prý řekl svým učedníkům, aby jeho tělo spálili a relikvie rozdali různým skupinám jeho přívrženců, kteří je měli uložit v kulovitých relik-

viářích zvaných stúpy. Buddhovo tělo leželo sedm dní v rakvi a potom je položili na pohřební hranici. Nikomu se však nepodařilo hranici zapálit. Buddhův nejvýznamnější učedník Mahákášjapa byl v době jeho smrti pryč. Když přijel, teprve jemu se podařilo zapálit hranici. Relikvie nejprve dostala jedna skupina Buddhových přívrženců, ale pak dorazili ozbrojení muži ze sedmi různých oblastí země a požadovali část relikvií. Jeden z mnichů ve snaze zabránit krveprolití se do věci vložil a rozdělil relikvie na osm dílů. Traduje se, že do svatyní bylo uloženo deset dílů relikvií; osm z Buddhových ostatků, jeden z uhlíků, které zůstaly z hranice, a jeden z nádoby použité na rozdělení ostatků na osm dílů. Podle legendy o století později shromáždil všechny relikvie král Ašóka (o němž pojednává kapitola pátá) a uložil je v osmdesáti čtyřech tisících stúpách.

Stúpa se v krajině stala bodem označujícím Buddhovu přítomnost. Rané texty i archeologické památky spojují uctívání stúp s Buddhovým životem a zejména s klíčovými místy jeho působení. Jako poutní místa hodná uctívání se běžně uvádí osm svatyní postavených na místě Buddha narození, probuzení, prvního roztočení kola dharmy a na místě jeho smrti, dále ve čtyřech městech, v nichž konal zázraky. Jedna stúpa například stojí na místě zvaném Sánkášja, kam Buddha sestoupil na svět poté, co v nebi třiceti tři učil dharmu svou matku (která zemřela sedm dní po jeho narození). Stúpy však stojí i na místech považovaných za posvátná z jiných důvodů, často spojovaných s místním božstvím. Stúpy se stavěly také pro minulé buddhy a pro nejvýznamnější Buddhovy učedníky. Zvláště oblíbené byly stúpy věnované Buddhovým učedníkům, protože klášterní pravidla si vymíňovala, že dary těmto stúpám se stávají majetkem kláštera, zatímco dary Buddhovým stúpám zůstávají Buddhovým majetkem. Buddha byl právoplatným obyvatelem mnoha klášterů, kde setrval v takzvané „vonné komnatě“. Podobně jako Buddha, i stúpa se považovala za zákonného příjemce darů a pravidla zakazovala, aby se tyto dary směňovaly za peníze a užívaly k jiným účelům.

V průběhu dějin buddhismu se v celém buddhistickém světě považovaly relikvie za velmi mocné předměty, které vzbuzovaly ve svých stoupencích i odpůrcích silné reakce. V roce 873 n. l. přikázal čínský císař, aby do hlavního města přivezli část kosti z Buddha prstu. Podle dobových zpráv příjezd relikvie vyvolal ty nejdramatičtější projevy uctívání. Jeden voják si usekl levou ruku a držel ji před relikvií, jiní si uřezávali vlasy a ukousávali kousky prstů. Lidé věřili, že stúpy neobsahují popel a úlomky kostí, ale

samotného Buddhu. Relikvie se považovaly za nezničitelné a prodchnuté buddhovskými ctnostmi. Je proto trochu zavádějící označovat stúpu za náhražku Buddhy; říkalo se, že vidět stúpu znamená vidět samotného Buddhu. Blízkost stúpy (nebo jiného posvátného místa spojeného s Buddhovým životem, jako je Bódhgaja, místo Buddhova probuzení) byla tím nejpříznivějším místem pro pohřbení popela zemřelých mnichů i laiků. Kolem takových míst se našly stovky menších stúp. Díky Buddhově moci, kterou obsahovala, mohla údajně stúpa vynést do nebes mrtvé, jejichž jména na ni byla napsána.

Moc relikvií dokonce uznávali i nepřátelé dharmy. V roce 1561 Portugalci dobyli Srí Lanku a zajali jejího buddhistického krále. Portugalský místokráľ plul zpět do základny v zemi Góa na západním pobřeží Indie se svým zajatcem spoutaným řetězy obalenými sametem. Vezl s sebou ještě větší kořist, králův nejdražší poklad – Buddhův zub zasazený ve zlatě. Král Pegu v Barmě slyšel o této závažné krádeži a usiloval o vrácení relikvie. Poslal do země Góa posly a nabízel Portugalcům obrovské množství zlata výměnou za zub. Portugalci, jejichž pokladnice byla prázdná, by nabídku byli přijali, kdyby se do celé záležitosti nebyl vložil arcibiskup. Ten protestoval, že vrácení relikvie by jen podpořilo modloslužebnictví pohanů, kteří vzdávají zubu poctu, jež právem náleží pouze samotnému Bohu. Bylo svoláno shromáždění armádních velitelů a církevních hodnostářů, které nakonec rozhodlo, že potřeba zabránit uctívání falešných bohů je závažnější než potřeba státu znovu naplnit pokladnici. Arcibiskup hodil zub do hmoždíře a rozdrtil jej na prach. Prach pak spálili v koši na žhavé uhlí a popel vysypali do řeky. Přesto se zub na Srí Lance znovu objevil a v roce 1815 padl do rukou Britům. Relikvii je dnes možné spatřit v srílanském městě Kandy.

Stúpy a relikvie v nich uchovávané hrají důležitou roli také ve společenských dějinách buddhismu. Jako magnety přitahovaly výstavbu klášterů a votivní stavby stejně jako místní rituální tradice a poutě, což přinášelo jak duchovní, tak materiální odměnu. Zbožnost buddhistů v těchto místech znamenala příjem pro místní mnichy, umělce a obchodníky, a vytvořila tak spojení typické pro buddhismus v průběhu celých jeho dějin. V těchto zeměpisných střediscích, seskupených kolem určité památky, dobře prosperovaly různé formy zbožného úsilí, studium textů i obchodní zájmy věřících. A ve stínu stúpy se propagovalo nové učení.

## Buddhova těla

Spis, který bychom mohli považovat za Buddhův životopis, se objevil až šest století po jeho smrti. Přesto se v celém buddhistickém světě všeobecně přijímá příběh Buddhova života a smrti, který jsme vylíčili dříve, byť s většími či menšími doplňky a škrty. Různé školy se ani tak neliší v líčení událostí Buddhova života, jako v otázkách jeho učení. Tyto otázky mají hluboký dopad na jejich chápání Buddhovy identity. Asi čtyři sta let po Buddhově smrti se objevuje první textová zmínka o mahájáně neboli „velkém vozidle“. Bylo by přehnané označovat mahájánu za hnutí, jež se samo jako hnutí chápalo, alespoň v prvních stoletích své existence. Přesnější bylo hovořit o tom, že se objevily nové texty, které se nazývaly mahájánové sútry. I přes skromné počátky, a jak uvidíme, nejednoznačné postavení v Indii, dosáhla mahájána zásadního významu pro buddhismus v Číně, Tibetu, Mongolsku, Koreji a Japonsku.

Hnutí mahájány zřejmě vznikalo při sepisování textů, které chtěly budit dojem, že předkládají autentická Buddhova slova, přestože se objevily až několik století po jeho smrti. Zpoždění se vysvětluje různě: podle některých mahájánových sůter Buddha dobře věděl, že učení předkládané v těchto sůtrách je tak hlubokomyslné, že kdyby se dalo na vědomí širokým vrstvám tehdejších posluchačů, bylo by vykládáno nesprávně. Obsah sůter, pronesený Buddhou a zaznamenaný písmem, bylo nutné nechat tajně zmizet, někdy v nebi, jindy v jeskyni nebo ve šperkownicy vykládané drahokamy, kterou na dně mořském hlídali draci, aby byl v bezpečí, dokud nedozraje čas k jeho odhalení. Jiné texty vznikly na základě božské inspirace, byly vyslechnuty zázrakem a svěřeny k zapsání člověku nadanému jasnozřivostí. Je těžké říci, co spustilo explozi textů, z nichž se staly mahájánové sútry. I když je obsah sůter natolik různorodý, že je v žádném směru nemůžeme považovat za utříděné, na jejich stránkách lze nalézt řadu očividně nových pojmů a představ.

Možná nejdůležitější je nové pojetí Buddhy. Na Buddhu se již nepohlíželi (pokud se tak na něj vůbec pohlíželo po odchodu první generace jeho přívrženců) jako na lidskou bytost, která po probuzení třicet pět let učila a po smrti odešla do nirvány. Z hlediska nového pojetí Buddhy je jednou z nejvýznamnějších mahájánových sůter Lotosová sůtra (Saddharmapundarikasútra), podle níž Buddha smrt jen předstíral. Buddha věděl, že kdyby byl na světě navždy dostupný, jeho přívrženci by necítili potřebu sami utéci koloběhu znovuzrození. Proto svůj odchod do nirvány pouze předstíral.

Délka jeho života je ve skutečnosti nezměřitelná. Buddha dále v *Lotosové sútře* vysvětluje, že oněch šest let strádání, které vyvrcholilo jeho probuzením, bylo pouhý klam. Ve skutečnosti se stal buddhou už před mnoha eony a jen předstíral, že je rozčarován životem prince, že se ho vzdal a že se usilovně snažil najít probuzení. To vše bylo pouhé divadlo, jež mělo inspirovat svět.

Problém není v tom, že události Buddhova života jsou v mahájánových sútrách pozměněny, ale v tom, že jsou vykládány jinak než v dřívějších textech. Vyprávění o Buddhově životě obsahuje řadu běžných lidských záležitostí: mniši Buddhu v horku ovívají, myjí mu nohy, masírují záda, a když je nemocný, přinášejí mu léky. Ánanda nosí Buddhovi vodu na umytí obličejů a větvičku na vyčištění zubů. Ánanda pro Buddhu přijímá vzkazy, na požádání svolává mnichy, dává pozor, aby si mniši, kteří Buddhu navštíví, náhodou při odchodu nezapomněli své věci. Buddha v jakési vesnici prosí o almužnu a odchází s nepořízenou. To, co bychom považovali za zachycení okamžiků v životě obyčejného člověka, se v mahájánových sútrách v Buddhově případě vysvětluje jako dovedné využití prostředků. Buddha nepotřebuje stravu, protože nemá obyčejné tělo. Přesto předstírá, že na své pochůzce nic nevyžebra, aby se mniši, kteří budou v budoucnu také neúspěšní, mohli utěšovat myšlenkou, že i sám Buddha musel někdy hladovět.

S otázkou, kdo je vlastně Buddha, jaká je jeho pravá přirozenost, se tradice zřejmě potýkala hned od samého počátku. První učenci mluví o tom, že Buddha měl fyzické tělo a „tělo stvořené myslí“ neboli „magicky vytvořené“ druhé tělo, které konalo zázračné činy. Takovým činem byla například návštěva matky v nebi třiceti tří na vrcholku hory Méru po její smrti. Vystala také otázka, komu vlastně mají buddhisté při uctívání Buddha vzdávat poctu. Fyzickému tělu, které zemřelo na úplavici a pak shořelo na hranici, nebo popelu, který si věřící rozdělili a uložili do stúp? Nebo něčemu méně podléhajícímu zkáze? Vznikl nový termín, který označoval metaforičtější tělo, jež bylo souborem všech Buddhových dobrých vlastností nebo dharem: jeho moudrosti, soucitu, mravní síly, trpělivosti. Tento soubor vlastností se nazýval *dharmakája* a označovalo se jím to Buddhovo tělo, k němuž se lidé uchylují jako k útočišti.

To vše mahájánové sútry přehodnotily. „Magicky vytvořené“ tělo už nebylo tělo, které Buddha používal při zvláštních příležitostech, kdy konal nadpřirozené činy. „Magicky vytvořené“ tělo se stalo jediným tělem, které existovalo v tomto světě a které bylo lidem viditelné. V „magicky vytvořeném“ těle se narodil Buddha jako princ, v „magicky vytvořeném“ těle vyjel v kočáře z města. V „magicky vytvořeném“ těle se zřekl královského živo-

ta, v „magicky vytvořeném“ těle dosáhl probuzení a učil svět dharmu. Takže Buddha, kterého známe, je vlastně iluzí. Buddha se navíc při svých emanacích neomezoval na onu zárnou podobu známou z buddhistické ikonografie. Mohl se objevit jako neživotný objekt, například jako inspirující věta nebo slovo, chladivý vánek nebo most přes nesplavnou řeku. Buddha se mohl také objevit v lidské podobě, zvláště jako hudebník nebo umělec. Pravým buddhou, zdrojem emanací, byla dharmakája. Tento termín se i nadále vztahoval k Buddhovým nadsvětským vlastnostem, ale termín *dharm* se stal mnohoznačným. Nově označoval něco kosmičtějšího, věčný princip probuzení a nejvyšší pravdy popisovaný v pozdějších mahájánových pojednáních jako Buddhova vševědoucí mysl a její skutečná podstata, již je prázdnota.

Nauka o Buddhových tělech nebyla pouhou teologickou inovací, ale dočkala se bohatého využití i za hranicemi buddhistické Indie. Snad nejznámější je příklad Tibetu. Když v devátém století nastal úpadek tibetské monarchie, přešla politická i náboženská moc postupně do rukou buddhistických učitelů (i když v mnoha buddhistických společnostech nemůžeme ostře rozlišovat mezi světskou a duchovní mocí). Protože mnozí z těchto učitelů byli mniši, kteří složili slib celibátu, vyvstal problém následovnictví. V některých případech se moc předávala z mnicha na jeho synovce. Avšak již ve čtrnáctém století (a možná ještě dříve) se v Tibetu vyvinul způsob následovnictví, který ačkoliv byl podpořen standartní buddhistickou naukou, je v buddhistickém světě ojedinělý. Platilo, že velcí učitelé mohou určit své příští znovuzrození a že nová vtělení zemřelých učitelů lze rozpoznat už jako malé děti.

Pro pojmenování vtělení velkého učitele Tibetané zvolili termín označující buddhovo tělo. Další vtělení se nazývá *tulku* (*sprul sku*), což je tibetský překlad slova *nirmánakája*, neboli „magicky vytvořené“ tělo. Znamená to, že je podstatný rozdíl mezi procesy, jimiž se ve světě rodí obyčejné bytosti a vtělení lamové. Pro první je znovuzrození trýznivý proces, hrůzoplňná cesta do neznáma, proces, který bytost nemůže nijak řídit. Větry karmy zavanou bytost do nového života. Znovuzrození vtěleného lamy je zcela odlišná záležitost. Z technického hlediska jsou „magicky vytvořená“ těla neboli vtělení lamové buddhy osvobození z karmických pout. Znovuzrozuje se tedy dobrovolně. Nemuseli by se znovuzrozovat vůbec, rozhodují se k návratu na svět ze soucitu s ostatními. Navíc je proces znovuzrozování plně v jejich rukou. Obyčejné bytosti se musí znovuzrodit do čtyřiceti devíti dní po smrti. Vtělení lamové nejsou pod žádným takovým tlakem. Okolnosti znovuzrození jako místo, rodiče, tělesná podoba a duševní schopnosti

u obyčejných bytostí určuje karma. Vtělení lamové si všechny tyto okolnosti vybírají sami a rozhodují o nich s předstihem, takže umírající lamové často nechávají svým učedníkům pokyny, kde najdou jejich příští znovuzrození.

Ve čtrnáctém století přejala všechny řády tibetského buddhismu praxi určování dalších znovuzrození velkých učitelů, z nichž nejznámější jsou samozřejmě dalajlamové. V Tibetu však existují asi tři tisíce dalších linií vtělování (z nichž jen několik linií je ženských). Instituce vtěleného lamy se stala ústřední složkou tibetské společnosti a poskytuje prostředek, jímž se přenáší moc a charisma ve všech svých symbolických i hmotných podobách z jedné generace na druhou. Šíření tibetského buddhismu můžeme dobře sledovat podle zvětšujících se zeměpisných oblastí, v nichž se vyskytují vtělení lamové. V současnosti se toto území rozšířilo i na Evropu a Severní Ameriku. Musíme však poznamenat, že tento systém nevyřešil některé materiálnější otázky následovnictví. Mnohé krvavé události v dějinách tibetského buddhismu byly důsledkem soupeření o moc a majetek významného lamy mezi jednotlivými řády. Jádrem sporu často byla otázka, zda moc a majetek mají přejít na člena rodiny, na nejdůležitějšího žáka nebo na lamovo příští vtělení.

Kromě dalších Buddhových těl objevily mahájánové sūtry také další vesmíry, z nichž každý má svého buddhu. Tyto vesmíry, někdy nazývané buddhovská pole nebo čisté země, se ličily jako neobyčejně nádherné příbytky s přepychovými zahradami, jejichž stromy nesly plody z drahokamů, ptáci zpívali verše dharmy a obyvatelé žili podle dharmy. Tato buddhovská pole, podrobně popsána v některých sūtrách, se stala vyhledávaným místem příštího znovuzrození a buddhové, kteří jim vládli, předmětem uctívání. Nejznámější je buddha Amitábha (doslova „nekonečný jas“) a jeho Země blaženosti, Sukhávati. Některé čisté země byly dostupné jen těm, kdo významně pokročili na duchovní cestě a buddhové se tam objevovali ve třetí podobě (která přibyla k nirmánakáji a dharmakáji). To bylo tělo nejvyšší blaženosti (sambhógakája), v němž měl buddha podobu mladého prince ozdobeného třiceti dvěma hlavními a osmdesáti vedlejšími znaky „nadčlověka“.

## Hínajána a mahájána

Proč vlastně Buddha dosáhl probuzení pod stromem bódhi jen zdánlivě, proč vstoupil do nirvány jen zdánlivě, proč učil, že nirvána je ustání mysli

a těla, jen zdánlivě? Mahájánové sūtry se otevřeně snaží dát osobnosti Buddha a strukturu jeho cesty nový tvar. Ale takové změny vyžadují i přezkoumání dřívější tradice, toho, co Buddha učil, cesty arhata, vedoucí k nirváně. V Lotosové sūtre Buddha vypráví o skupině, která cestovala do vzdáleného města a vedl ji zkušený průvodce. Na konci dlouhé cesty poutníci dosáhnou svého cíle, další ráno se však dovědí, že musí jít ještě dál, že cíle dosud nedosáhli. Průvodce jim vysvětlí, že město, v němž přenocovali, byl pouhý klam, bylo to město, které vykouznil jako zastávku na dlouhé cestě. Kdyby jim hned na začátku prozradil, jak dlouhá je cesta a jak vzdálený je cíl, poutníci by na cestu nikdy nevyrazili. Poutníci jsou ti, kdo hledají probuzení, jejich průvodce je Buddha. Buddha ví, že cíl nejvyššího probuzení, buddhovství, je daleko, pro někoho příliš daleko na to, aby se za nim vydal. Proto si vymyslí snadněji dosažitelný cíl, nirvánu, na niž někteří mohou upřít svůj zrak. Ale tato nirvána je pouhý klam, ve skutečnosti neexistuje, není to konečný cíl.

V době, kdy vznikala Lotosová sūtra a jí podobné, zřejmě existovaly tři hlavní cesty přijímané různými školami indického buddhismu. První a nejrozšířenější byla cesta šrávaků, doslova „posluchače“, což byli Buddhovi učedníci, kteří poslouchali jeho učení a uskutečňovali jej v životě. Cesta šrávaků zahrnovala stadia „toho, kdo vstoupil do proudu“, „toho, kdo se zrodí ještě jednou“, „toho, kdo se již nezrodí“ a vyvrcholila stadiem arhata, který po smrti odešel do nirvány. Druhá cesta byla cesta pratjékabuddhy, „probuzeného samotáře“. Tento termín zřejmě označoval výraznou skupinu prvních Buddhových přívrženců, kteří dali přednost usilování v samotě, často v tichu, před životem ve společenství ostatních mnichů. Dosáhli téže nirvány a prošli týmiž stadii jako šrávakové, ale nespolehali na Buddhovo učení (alespoň ne ve svém posledním životě). Dosáhli údajně probuzení v době, kdy na světě nebylo přítomno učení žádného buddhy. Po probuzení o své cestě s nikým nemluvili.

Třetí byla cesta bódhisattvy. Termín bódhisattva bývá interpretován různě a nejspíš znamená toho, kdo usiluje o probuzení. Buddha jej užívá, když hovoří o době před svým probuzením a říká: „Když jsem byl bódhisattvou...“ V příběhu Buddhových minulých životů je bódhisattva člověk, který se setkal s učením nějakého buddhy a je ve svém životě schopen dosáhnout arhatství. Ale než by se stal arhatem, rozhodne se bódhisattva své vysvobození odložit ve prospěch ještě většího dobra. Bódhisattva ví, že přijde čas, kdy ze světa zmizí učení buddhismu, kdy svět bude připraven o cestu k osvobození. Slibuje proto, že bude následovat dlouhou cestu

1. Anikája

k buddhovství, aby mohl odkrýt dávno zapomenutou stezku k nirváně a ukázat ji světu.

V théravádové tradici lze toto pojetí bódhisattvy najít v příběhu o Sumédhovi. Před čtyřmi nespočetnými eony a sto tisícem conů žil bráhma jménem Sumédha, který si uvědomil, že bytosti podléhají narození, stárnutí, nemocem a smrti, a rozhodl se hledat stav přesahující smrt. Uchýlil se do hor, kde žil asketickým životem a získal jógové schopnosti. Jednoho dne letěl vzduchem, a když se podíval dolů, viděl velký dav lidí shromážděných kolem učitele. Sumédha sestoupil, zeptal se, kdo je ten učitel, a dověděl se, že je to buddha Dípankara. Jakmile zaslechl slovo *buddha*, pocítil obrovskou radost. Když viděl, že se Dípankara blíží, uvolnil si zcuchané vlasy a lehl si do bláta, aby vytvořil pro buddhu most. Jak tak ležel a čekal na buddhův příchod, uvědomil si, že by v tomto životě dokázal uskutečnit Dípankarovo učení a stát se arhatem. Tak by se vysvobodil z pout zrození a smrti. Pak ale došel k závěru, že než by překonával oceán utrpení sám, raději by své osvobození odložil a následoval delší a vznešenější cestu k buddhovství. Jako buddha by mohl převést přes oceán k dalšímu pobřeží mnoho lidí. Dípankara se před Sumédhou, nataženým tvářím k zemi, zastavil a pravil, že po uplynutí mnoha conů se tento prostý jogín se zcuchanými vlasy stane buddhou. Dípankara dále předpověděl podrobnosti života, v němž se Sumédha stane buddhou: kdo budou jeho rodiče a jeho žáci. Vyprávěl také o stromě, pod nímž bude sedět tu noc, kdy dosáhne probuzení. Buddha předpověděl, že v posledním životě se bude jmenovat Gautama.

Komentář k tomuto příběhu vyjmenovává předpoklady, které Sumédha splňoval k tomu, aby se stal bódhisattvou a které podle théravády musí splňovat každý člověk přející si být bódhisattvou. V životě, v němž poprvé složí slib stát se buddhou: 1. musí být člověkem; 2. musí být muž; 3. musí být schopen dosáhnout osvobození v současném životě; 4. musí učinit slib za přítomnosti žijícího buddhy; 5. musí se zřici běžného života; 6. musí mít jógové schopnosti; 7. musí být schopen obětovat svůj život a 8. musí mít velké nadšení. Poté kdy tato neobyčejná osoba slíbí, že dosáhne buddhovství pro dobro ostatních, a její osud potvrdí proroctví nějakého buddhy, vydá se na dlouhou a namáhavou cestu tisíce životy a stane se buddhou, až bude učení předchozího buddhy zapomenuto.

To, co odlišuje bódhisattvu od šrávaky v rané tradici buddhismu a v théravádě na Srí Lance a v jihovýchodní Asii, není ani tak cíl dosáhnout nirvány, ale spíš cesta, jejíž pomocí se jim to podaří. Šrávaka se spoléhá na

Buddhovo učení, ale bódhisattva se musí spoléhat sám na sebe, protože nemá žádného buddhu, který by ho učil. Bódhisattva má tedy mnohem těžší úkol, a jeho cesta je proto mnohem delší. Aby bódhisattva dokázal najít dávno zarostlou stezku k městu nirvány, zdokonaluje se po miliony životů konáním ctnostných činů a vždy je při tom motivován soucitem.

Protože si Buddha dokonale pamatuje svou minulost, často vypráví příběhy ze svých předchozích životů. Džátaky neboli „příběhy o zrození“ jsou velmi populární součástí buddhistické literatury. V mnoha minulých životech byl Buddha zvířetem. Jako králík se vrhl do plamenů, aby poskytl potravu hladovějícímu mudrci. Jako slon potkal sedm set mužů ztracených v poušti a hladovějících. Slon nasměroval muže k hoře na obzoru, na jejímž úpatí najdou mrtvého slona, kterým se mohou nasytit. Pak běží na horu a skočí z jejího vrcholku. Jako princ spáchá scbevraždu skokem z útesu, aby tygřice mohla jeho tělem nakrmit svá mláďata. Jako kupec jednou s pěti společníky ztroskotá na moři a všichni jsou odsouzeni k záhubě. Vzpomene si, že mrtvé tělo oceán nechce nést a vždy je vyhodí na břeh. Proto řekne svým společníkům, aby se ho chytli, a prořízne si hrdlo. A nakonec, ve svém posledním životě jako princ Siddhártha dokončí cestu, během noci svého probuzení projde čtyřmi úrovněmi soustředění, stane se arhatem a po smrti vstoupí do nirvány. Bódhisattva a šrávaka se tedy neliší v cíli, za nímž jdou, ale v obtížnosti a délce svých cest. Bódhisattva je v každém věku neobyčejnou osobností, která najde cestu do nirvány vlastním úsilím a učí jí svět. Dokud ve světě zůstává učení nového buddhy, není dalšího buddhy zapotřebí, protože cesta do nirvány je známá. Takový byl zřejmě pohled na bódhisattvu před vznikem mahájány. Stejný zůstává pohled řady nemahájánových škol indického buddhismu, škol, které někteří vědci pojmenovávají jako „buddhismus hlavního proudu“. A tento pohled na bódhisattvu zastává také théravádová škola na Srí Lance a v jihovýchodní Asii.

Zde je příběh, který nalezneme v mnohých mahájánových sútrách. V *Lotosové sútre* Buddha vypráví o velkém rozpadajícím se domě. Zdi se drolí, sloupy jsou shnilé, žije tam různá škodlivá havěť. V domě si hrají tři děti. Najednou dům začne hořet. Otec volá na děti, aby šly ven, ale ty jsou ponořeny do hry a nevnímají ho. Nakonec si zoufalý otec vzpomene, po čem děti nejvíce touží, a řekne jim, že venku čekají tři vozy, pro jedno vůz tažený kozou, pro druhé vůz tažený jelenem a pro třetí vůz tažený býkem. Děti mají velkou radost a vyběhnou z domu do bezpečí. Tam zjistí, že je nečekají tři vozy, ale jeden krásný kočár tažený velkým bílým býkem, ozdobený girlandami květin. Hořící dům je samozřejmě sansára. Děti před-

stavují všechny bytosti, jejich otec je Buddha. Ponoření do pomíjivých světských radostí jsou bytosti lhotejné k hrozící záhubě, jež se k nim blíží ze všech stran. Buddha však ví, že citící bytosti mají různé zájmy a sklony. Proto jim řekne, že existují tři vozidla, vozidlo šrávaky, vozidlo pratjékabuddhy a vozidlo bódhisattvy. Teprve až se odvrátí od sansáry, jim Buddha sdělí, že ve skutečnosti nejsou tři vozidla, ale jen jedno, velké vozidlo, vozidlo Buddhovo. V *Lotosové sútře*, která podle odborníků vznikla až několik století po Buddhově smrti, Buddha prohlašuje, že jeho dřívější učení o nirváně arhatů byl pouhý klam, dovedný prostředek k upoutání pozornosti těch, kdo zpočátku nejsou schopni usilovat o jediný existující cíl, o buddhovství. *Lotosová súra* tedy tvrdí (přestože některé mahájánové sútry s ní nesouhlasí, jak uvidíme v kapitole třetí), že je jen jedno velké vozidlo, do něhož nastoupí všichni, i ti, kdo se již vydali po cestě k arhatství. Vozidlo je po cestě bódhisattvů doveze k buddhovství. Když Buddha dokončí podobství o hořícím domě, vysloví předpověď, že nejmoudřejší ze šrávaků, Šáriputra, se stane buddhou, jakmile se všichni arhati v obecnstvu začnou hlasitě dožadovat proroctví o svém budoucím probuzení.

Dovednost Buddhových metod údajně spočívá v tom, že Buddha neučí to, co je nejvyšší pravdou, ale to, co je v dané chvíli nejužitečnější. I v jiných textech se píše, že z posluchačů, kteří se sešli, aby si vyslechli Buddhovu promluvu, každý člověk slyší, co je pro něj nejvhodnější, co je řečeno jeho jazykem, a každý člověk v obecnstvu si myslí, že od Buddha dostává soukromou lekci, určenou jen pro něj.

Buddha své metody neužíval jen jako prostředek k získání posluchačů. Sloužily také jako způsob, jak vysvětlit a shrnout učení přednesené dříve. Dřívější tradice – tedy ty její části, které se neshodovaly s určitou mahájánovou sútrou, stejně jako lidé, kteří odmítali přijmout mahájánové sútry za autentické – byla zavržena a někdy se označovala (i když ne v *Lotosové sútře*) jako hinajána, což se často překládá do češtiny delikátně jako „menší vozidlo“. Slovo *hina* má však v sanskrtu pejorativní význam a znamená podřadný, odhozený, podlý a nízký. Termín hinajána se začal užívat jako výraz posměchu; historicky se nevztahuje k žádné konkrétní škole nebo řádu, a to ani pod jiným jménem. Zcela jistě se tedy nejedná o žádný ekvivalent současné théravádové školy na Srí Lance a v jihovýchodní Asii ani o obecné označení třiceti čtyř zaniklých škol indického buddhismu. Byla to zkrátka urážka, která se dala podle potřeby vmést do tváře libovolnému množství otevřených protivníků. Urážka o to jedovatější, že vznikla nikoli mezi jednotlivými komunitami, ale uvnitř jejich řad.

Co mohlo vést k takové zlobě? Historické záznamy jsou skromné, ale můžeme si snadno představit, že v prvních stoletích po Buddhově smrti získaly Buddhovo dědictví, jak věroučné, tak společenské, do své moci silné kláštery a jejich mecenáši. Hnutí později nazývané mahájána mohlo vzniknout jako různé místní projevy zaměřené proti klášterní vrchnosti. Někteří mniši a mnišky se zřejmě spojili s laickým společenstvím a vytvořili nové texty, které nabídly odlišný pohled, odlišný ideál, odlišný cíl. Mahájána, pokud o ní vůbec můžeme hovořit jako o hnutí, rozhodně nebyla zaměřená proti církvi. Existují důkazy naznačující určité spojení mahájánových textů se stúpami. Jak již bylo řečeno dříve, tyto památníky, uchovávané posvěcené ostatky učitele, se staly důležitými poutními místy a pohřebišti zbožných lidí. Můžeme si představit, že stúpy byly místy vhodnými pro promluvy nových učitelů a pro recitování nových textů. Noví učitelé vyprávěli o soucitných skutcích bódhisattvů a předpovídali, že posluchači se mohou také stát bódhisattvy, nebo dokonce buddhy, pokud přijmou tu nebo onu novou sútru jako Buddhovo slovo. Taková proroctví měla jistě zvláštní sílu, protože dokázala přeměnit obyčejný život v minulý život budoucího buddhy. O každé nové sútře je vhodné hovořit jako o nové mahájáně s příslušným společenstvím lidí, kteří slíbili, že budou následovat náročnější cestu bódhisattvy. Aby však nové sútry získaly autoritu, musely se ubránit nařčením ze strany klášterních institucí, že se jedná o padělky a výmysly.

Tato nařčení musela být velmi častá a rozšířená, protože se dostala i do samotných mahájánových súter. Súra obvykle začíná tím, že někdo ze shromážděných povstane a uctivě se na něco zeptá, otázky jsou někdy jednoduché, například, proč se Buddha usmívá. Buddha často stručně odpoví a pak jej někdo požádá, aby celou věc podrobně rozvedl, a jeho odpověď tvoří hlavní obsah sútry. V některých mahájánových sútrách se objevuje podivná mezihra, během níž skupina mnichů vstane a odejde, dříve než Buddha zahájí svou rozpravu. Známý příklad najdeme v *Lotosové sútře*, kde skupina pěti tisíc mnichů, mnišek a laických věřících odchází, právě když se Buddha chystá podat pravou dharmu. Tento literární prvek se obvykle vykládá jako odchod těch členů tehdejšího společenství, kteří odmítali učení *Lotosové sútry*. V jiné sútře jsou shromáždění posluchači, kteří dosáhli různých stupňů pokročilosti na cestě podle Buddhova učení, a pět set mnichů vynikajících v meditaci vstane a odejde, protože nerozumí tomu, co Buddha učí. Buddha vysvětluje Ánandovi, že v jednom z minulých životů byli přívrženci nebuddhistického učitele a rozpravu předchozího buddhy poslouchali s pohrdáním.

Celé další tisíciletí se mahájánové texty snažily obhájit mahájánu jako původní Buddhovo slovo. V šestém století sepsal Bhāvavivéka spis *Plamen myšlení (Tarkadžvālā)*, v němž vyjmenoval obvinění přednesená šrāvaky. Obvinění zahrnovala například skutečnost, že mahájánové sūtry nepatří do souboru Buddhových rozprav; že mahájána protičečí učení o pomíjivosti všech podmíněných jevů tvrzením, že Buddha je trvalý; že učení o tom, že Buddha nevstoupil do nirvány, znamená, že nirvána není konečným stavem pokoje; že mahájána znevažuje arhaty; že vynáší bódhisattvy nad Buddhu a překrucuje celé učení tvrzením, že Buddha je emanace.

Příklady obrany původnosti Buddhova slova najdeme v mahájánových textech velké množství. Většinou se soustřeďují na funkci sūter a tvrdí například, že mahájána je účinným lékem na poskvrny žádosti, nenávisti a nevědomosti, a proto je Buddha musel učit. Tvrdí se také, že mahájánové sūtry nejlépe vykládají cestu k buddhovství pro všechny bytosti. Všimněme si, že tento cíl vytyčují pouze mahájánové sūtry. Že tato obrana, nebo lépe řečeno obranný postoj mahájány, přetrvává do některých z posledních pojednání zachovaných v indickém buddhismu, naznačuje, že odhlédneme-li od rétoriky mahájány a místo toho se podíváme na její uskutečňování v Indii, zjistíme dvě věci. Za prvé, mahájána uvědomujíc si sebe sama nebyla nikdy „školou“ indického buddhismu ve smyslu existence nějaké instituce nebo jednotlivců, kteří se řídí souborem věroučných principů. Spíše než ucelenou náhradou za rané buddhistické praktiky je mahájána jejich poněkud mlhavě definovaným doplňkem. Mahájánovní mniši například neměli zvláštní mnišská pravidla. Proto je velmi obtížné přesně definovat termín mahájána. Nejspíš nevmyslíme nic lepšího, než je poněkud tautologický výrok čínského poutníka I-t'inga, který ve svých *Zprávách o Buddhově učení, zaslaných do Číny z Jižního moře z roku 691* píše: „Ti, kdo uctívají bódhisattvy a čtou mahájánové sūtry, se nazývají mahájánovní buddhisté, ti, kdo tak nečiní, se nazývají hínajánovní buddhisté.“

Za druhé, měli bychom si uvědomit, že mahájána byla v Indii po celou dobu své existence zřejmě menšinovým hnutím. Jak víme z dějin různých křesťanských sekt, pouhé množství literárních výtvorů není spolehlivým měřítkem popularity, někdy velké množství textů naznačuje pravý opak. Čínští poutníci uvádějí, že příslušníci velkých klášterů nebyli jednotní, ale přívrženci mahájány tvořili menšinu. Jsme si samozřejmě vědomi pozdějšího rozhodujícího vlivu, který měla mahájána mimo Indii – v Číně, Japonsku, Koreji a Tibetu. Ale mahájána mohla mít lepší postavení v cizině i v posledních stoletích indického buddhismu. Velký bengálský učenec Atiša

podnikl nebezpečnou plavbu na Sumatru, aby zde obdržel mahájánové učení, které v Indii nebylo dostupné. V roce 1042 Atiša nakonec navždy opustil Indii a odjel učit dharmu do Tibetu. Přesto se můžeme ptát, proč mnich, jenž byl považován za největšího buddhistického myslitele v Indii (tak o něm alespoň mluvili Tibeťané, kteří ovšem měli na takovém popisu vlastní zájem), odešel z významného postavení v klášteře Vikramašila, aby učil v místě, které jeho představený kláštera popsal jako tibetskou „ohradu pro jaky“. Slovy jednoho vědce, byla to podobná situace, jako kdyby Einstein odešel ze svého místa v Princetonu a přijal profesuru na Andamanských ostrovech. Jistě nezlehčíme Atišův pověstný soucit, když řekneme, že jeho rozhodnutí dostává větší smysl, uvědomíme-li si, že postavení mahájánového buddhismu v Indii jedenáctého století nebylo tak silné, aby ho přimělo zůstat.

## Bódhisattva

Aby se člověk stal bódhisattvou, musí si vypěstovat bódhičittu, úsilí o probuzení, „ducha probuzení“. Termín se vysvětluje jako závazek dosáhnout buddhovství za účelem osvobození všech citících bytostí od utrpení a tento závazek se stvrzuje slibem. Nejznámější verzi bódhisattvovského slibu ve východní Asii zformuloval čínský mnich Č'-i: „Citících bytostí je bezpočet. Slibuji, že je převezu přes [ocean sansáry]. Klam je nevyčerpatelný. Slibuji, že jej zcela vykořím. Buddhova cesta je nepřekonána. Slibuji, že ji uskutečním.“ V tomto podání je cílem vysvobození všech bytostí z utrpení a buddhovství je nejlepší způsob, jak ho dosáhnout. Nágárdžuna napsal: „Až dosud na světě buddhové nepoznali jinou cestu, jak dosáhnout dobra pro sebe i pro jiné, než je úsilí o probuzení.“ Popisují se tři cesty k cíli. Slib bódhisattvy se vysvětluje přirovnáním ke králi, který získá buddhovské schopnosti a vede všechny bytosti k probuzení; nebo přirovnáním k převozníkovi, který spolu se svými pasažéry dopluje ke vzdálenému břehu buddhovství; nebo přirovnáním k pastýři, který své stádo následuje do bezpečí ohrady a závěrečně za sebou vrátka. Bódhisattva nejprve dovede všechny bytosti k buddhovství a pak se sám stane buddhou.

Bódhičitta tedy není pouhý pocit slitovnosti nebo soucitu, to jsou její předpoklady. Je to aktivní přání osvobodit všechny bytosti od utrpení. Buddhistické texty nepovažují takové přání za přirozené nebo spontánní. Nao-



pak, předkládají je jako něco, co je třeba rozvíjet, a nabízejí různé postupy, jak toho dosáhnout.

Jeden z postupů vychází z nauky o znovuzrození. Je založen na víře, že koloběh znovuzrození nemá počátek a že počet bytostí ve vesmíru je obrovský, ale konečný. Můžeme tedy dojít k závěru, že v průběhu dlouhého trvání sansáry byla každá bytost ve všech možných vztazích se všemi ostatními bytostmi ve vesmíru. Každý člověk, zvíře, hmyz, pekelná bytost, božstvo a duch si byli navzájem přáteli i nepřáteli, spojenci i protivníky, ochránci i útočníky, zachránci i vrahy. Často se vypráví příběh o mnichovi Šáripurovi, který jednou uviděl ženu s dítětem na klíně, která jedla kousek vepřového masa. Když se k nim přiblížil pes, žena ho odkopla. Šáripuro nad tím pohledem zaplakal a vysvětlil, že díky své znalosti minulých životů ví, že žena jí maso z vepře, který byl v minulém životě jejím otcem. Pes byl dříve její matkou. Její rodiče zavraždil nepřítel, který zemřel a zrodil se jako její dítě, jež nyní hýčká na klíně.

V postupu pro vytváření bódhičitty se vyčleňuje jeden důležitý vztah: vztah matky a dítěte. Každá bytost ve vesmíru byla kdysi matkou jiného člověka. Tento vztah se tedy zřejmě vybírá, protože je univerzální. I když každý člověk ve vesmíru byl také něčí dítě, ne každý je v tomto životě rodičem. Ale každý je dítětem a každý měl nějakou matku. Člověk, který usiluje o vyvinutí bódhičitty, se má na každou bytost, již potká, dívat s vědomím, že někdy v minulém životě byla něčí matkou. Má to být dokonce první myšlenka, která člověka napadne, když se s někým setká. S dojemnými podrobnostmi se ličí všechny oběti, které matka pro dítě vykoná. Zvlášť se vyzdvihuje, že po všech bolestech a nepohodlí, jež dítě matce působí během těhotenství, je překvapující, že matka dítě prostě neodloží, když se nakonec narodí. Naopak, stará se o ně s velkou láskou, obětuje pro jeho dobro své zdraví, trpělivě je učí chodit a mluvit, takže každý krok, který dítě ve svém životě udělá a každé slovo, které vysloví, je přímým výsledkem matčiny laskavosti.

Meditující si má představit svoji vlastní matku, starou, slepou a pomatečnou, jak nese na zádech těžké břemeno a vrávorá s ním směrem k propasti. Které dítě by neběželo svou matku zachránit? Možná, že schopnost matky vzbudit ve svém dítěti pocit viny je stejně univerzální jako zkušenost být dítětem. Matka je stará, protože se již bezpočtukrát zrodila v dlouhém běhu sansáry, v koloběhu zrození a smrti. Oslepila ji nevědomost a rozum jí zmátlá žádost a nenávist. Na zádech nese břemeno všech svých minulých činů a vrávorá směrem ke znovuzrození jako zvíře, duch nebo pekelná bytost.

Předpokládá se, že každé dítě by v takové situaci přispěchalo své matce na pomoc a snažilo se jí ulevit od tohoto utrpení a zabránit, aby takové utrpení podstupovala v budoucnu. Podle návodu meditující v tomto okamžiku pocítí nejen přání, aby všechny bytosti byly osvobozeny od utrpení, ale také přesvědčení, že je může osvobodit právě on. Po prozkoumání všech možných způsobů, jak ostatním pomoci, zjistí, že nejlepší možností pomoci je buddhovství, protože buddha má neobyčejné schopnosti a jedinečné učitelské dovednosti. Jak říká jedna sůtra: „Buddhové nesmývají provinění vodou, neodstraňují utrpení lidí svými rukama. Nepřenašejí své schopnosti na jiné. Bytosti se osvobozují učením pravdy.“ Když se přání být buddhou za účelem osvobození všech bytostí od utrpení stane tak přirozené, že si je člověk uvědomuje stejně silně, ať stojí, sedí, chodí nebo leží, stává se bódhisattvou.

Jiný argument pro soucit uvádí indický básník žijící v osmém století, Šántidéva, který říká, že všechno utrpení ve vesmíru způsobuje to, co nazývá sebeláskou. Všechnu bolest, od té nejnepatrnější až po tu nestrašnější, od soukromé až po celosvětovou, můžeme vystopovat zpět k přání člověka uplatňovat dobro nejprve pro sebe, pak teprve pro ostatní. Sebeláska pramení z falešné víry v já, z nevědomosti, jež podněcuje žádost a nenávist, které zase motivují špatné skutky přinášející nynější i budoucí utrpení. Všechno štěstí je na druhé straně výsledkem lásky k ostatním a upřednostňování jejich dobra před vlastním. Proto je paradoxně v nejlepším zájmu člověka upustit od prosazování svých zájmů. Šántidéva radí, aby člověk zaměnil postoj k „já“ za postoj k „druhému“ a lhostejný postoj, který dříve projevoval k druhým, obrátil sám k sobě. Všechnu péči a ochranu, již věnoval sám sobě, má nyní věnovat druhým. Šántidéva říká, že „já“ je pouze náhodné pojmenování a že pocit ztotožnění se s tělem, které vzniklo ze součástí jiných – tedy rodičů – je prostě otázkou zvyku. Když člověk může považovat toto neosobní tělo za „já“, proč by za „já“ nemohl považovat těla jiných lidí a chránit je tak, jak chrání vlastní tělo?

Šántidéva srovnává postavení bytostí v sansáře s Buddhovým postavením. Bytosti v sansáře se po bezpočet životů zběsile snaží najít své štěstí, a přesto se setkávají jen s utrpením. Buddha se naopak v jednom minulém okamžiku rozhodl upustit od usilování o vlastní dobro a hledat štěstí pro druhé. „Podívejte se na ten rozdíl,“ říká Šántidéva. Tím, že Buddha upustil od vlastního dobra, našel dokonalou svobodu a štěstí. Tím, že jiní hledají dobro pro sebe, nacházejí jen bolest. To by znamenalo, že velký důraz, který buddhistické texty kladou na soucit, neobsahuje čistě altruistické jednání, z něhož jeho původce nemá žádný prospěch. Šántidévovo uvažování

se občas zastaví na závěru, že pokud nebude soucitný, skončí v pekle. A naopak, oddané konání dobra pro druhé se předkládá jako nejúčinnější prostředek k získání pravého štěstí. Současný dalajlama tomuto přístupu někdy říká „moudré sobectví“.

Šántidéva rozlišuje mezi dvěma druhy bódhičitty, počátečním a konečným. Přirovnává je k rozhodnutí vykonat cestu a vlastnímu vydání se na cestu. Druhý typ, konečná bódhičitta, se obvykle charakterizuje takzvanými šesti dokonalostmi neboli činy bódhisattvy. Jak školy hlavního proudu, tak mahájána považují bódhisattvu za neobyčejně oddaného člověka, někoho, kdo se mohl vydat na mnohem kratší cestu arhata a utéct ze sansáry, ale kdo se vzdal tohoto menšího cíle, aby ze soucitu se světem usiloval o mnohem obtížnější a vznešenější cíl buddhovství. Ve starých školách hlavního proudu a v moderní théravádě to zahrnovalo slib stát se buddhou tehdy, až na světě nebude žádný buddha, který by učil čarmu. Bódhisattva tedy musí najít cestu k nirváně sám.

Podle mahájánového pojetí cesty existovaly dvě překážky, které bylo třeba na cestě k probuzení překonat. První se nazývaly překážky v osvobození. To byly poskvrny žádosti, nenávisti a nevědomosti, jež musel zničit svou moudrostí každý, kdo hledal osvobození, ať už šel hinájánovou, nebo mahájánovou cestou. Mnohem rafinovanější a hůře překonatelné byly překážky ve vševedoucnosti, což byly nenápadné a hluboce zakořeněné formy nevědomosti, jejichž vinou se předměty jevíly jinak než ve skutečnosti, a to zabraňovalo souběžnému poznání všech jevů ve vesmíru. Bódhisattvové se snažili zničit nejen překážky v osvobození, jako to dělali arhati, ale také překážky ve vševedoucnosti. Aby mohli splnit tento přetěžký úkol, potřebovali bódhisattvové obrovské zásoby ctnosti, z nichž by čerpali po miliardy životů, jež tvoří cestu k buddhovství. Tyto ctnosti se nazývají dokonalosti. V některých théravádových textech jich najdeme deset (někdy také třicet), ale běžně se uvádí šest: dávání, mravnost, trpělivost, úsilí, soustředění a moudrost.

Pod pojmem dávání se rozumí schopnost dát citícím bytostem vše, co potřebují. Existuje mnoho pověstí o bódhisattvech, kteří obětovali své tělo a dali je tomu, kdo je potřeboval. Například byl jednou jeden moudrý a ctnostný král, za němž přišlo pět bráhmanů a požádalo jej o jídlo. Když král souhlasil, že jim jídlo dá, vyjevili svou pravou podobu upírů, kteří se živí lidským masem. Řekli králi, že nejedí nic jiného než lidské maso a krev. Přes protesty svých rádců král dodržel slib, že je nasytí. Král byl v pozdějším životě Buddhou. Pět upírů bylo jeho prvních pět žáků, kteří nyní dostali dar Buddhova těla a později dostali dar dharmy.

Mravnost se v buddhismu vztahuje na dodržování slibů. Ti, kdo usilovali o buddhovství, byli většinou mniši, ale ordinace na mnicha nebo mnišku se nutně nevyžadovala. Nejdůležitějším slibem je pro bódhisattvu závazek dosáhnout buddhovství pro dobro všech bytostí ve vesmíru. Kromě tohoto hlavního slibu však byl pro bódhisattvy vytvořen zvláštní soubor dalších slibů (popsaných v kapitole čtvrté).

Trpělivost je schopnost vydržet obtíže, s nimiž se bódhisattva na cestě setká, a snášet špatné zacházení ze strany ostatních. O mimořádné trpělivosti bódhisattvů se vypráví ne jeden příběh. Jednou se jeden opilý král probudil a našel své služebnice usazené u nohou mudrce. Král chtěl vědět, jakou nauku mudrc učí. Mudrc odpověděl, že učí trpělivosti. Král ho požádal, aby definoval trpělivost, a mudrc odpověděl, že trpělivost je schopnost nerozzlobit se, když je člověk napaden nebo uražen. Král se rozhodl, že vyzkouší, zda je mudrc věrný svému učení. Dal ho zbičovat trním a pak poručil katovi, aby mu usekl ruce, nohy, nos a uši. Pokaždě se mudrce zeptal, čemu učí, a mudrc odpověděl, že trpělivosti, a ta že se nenachází v amputovaných částech těla. Než zemřel, popřál mudrc králi dlouhý život. Mudrc byl Buddha ve svém dřívějším životě. Říká se, že kdyby měl Buddha po boku dva lidi, z nichž jeden by mu masíroval pravou ruku vonnými oleji a druhý by mu bodal do levé ruky nožem, pohlížel by na oba stejně.

Šántidéva nabízí zajímavý argument ve prospěch trpělivosti a proti hněvu. Když nás někdo uhodí holí, rozzlobíme se na hůl, nebo na člověka, který tou holí vládne? Oba jsou k vyvolání bolesti nezbytní, ale my se zlobíme pouze na původce, nikoli na nástroj. Ale člověk, který udeří holí, je sám hnán hněvem, slouží jako nástroj hněvu. Pokud směřujeme svůj hněv proti prvotní příčině bolesti, měli bychom směřovat hněv proti hněvu. Poznává také, že podle zákona karmy je vše nepříjemné, co nás potká, výsledkem našich minulých činů. A tak je člověk, který nás zraní, jen nevědoucím vedením pro naše minulé špatné činy, vracející se v podobě pocitu bolesti. Jako důsledek toho, že nás zranil, si ten druhý člověk přivodí nepříznivou karmu, pro niž bude muset v budoucnu trpět. Odpovíme-li hněvem, zaséváme semínka svého příštího utrpení a způsobujeme bolest člověku, který již tak bude muset dost trpět za bolest, kterou nám způsobil. Hněv je sebezničující, okamžik hněvu může zničit zásoby ctnosti nahromaděné během mnoha životů. Šántidéva popisuje svět pokrytý ostrými kameny. Aby člověk mohl chodit a nepořezal si nohy, má dvě možnosti. Buď může pokrýt povrch celé země kůží, nebo si může kůží obalit chodidla. Svět je plný nepřátel, kteří nám v různé míře něco vyčítají. Abychom se

vyhnuli zranění sebe i druhých tím, že bychom odpověděli hněvem, máme dvě možnosti. Buď můžeme zničit všechny nepřátele, nebo se můžeme cvičit v trpělivosti.

Čtvrtá dokonalost, úsilí, je schopnost těšit se ze ctnostného jednání za všech okolností a nikdy se nezaleknout překážek na cestě k buddhovství. Dokonalost soustředění vyžaduje zvládnutí velkého počtu stavů hlubokého soustředění, nazývaných samádhi, z nichž mnohé obdařují bódhisattvu nadpřirozenými schopnostmi. Minimálním předpokladem je však stav zvaný vnor, který poskytuje duševní sílu potřebnou k prohlédnutí klamných jevů a k rozeznání skutečnosti. Dokonalost moudrosti je poznání prázdnoty, porozumění nepřítomnosti já nebo jiné vnitřní podstaty lidí i věcí.

Mahájánové sūtry opakovaně prohlašují, že bódhisattva má svým jednáním zvětšovat soubor zásluh a soubor moudrosti. Zásluhy (nebo metoda) a moudrost se označují za dvě křídla ptáka letícího k probuzení. Šest dokonalostí se různými způsoby zařazuje do kategorií zásluh a moudrosti. Dávání, mravnost a trpělivost patří do zásluh, moudrost do kategorie moudrosti a úsilí a soustředění jsou třeba pro obojí. Bódhisattvům se nařizuje, aby se cvičili ve všech třiceti šesti kombinacích šesti dokonalostí: v dávání dávaní, v úsilí o trpělivost, v koncentraci moudrosti. Podle některých pramenů je naplňování šesti dokonalostí podmíněno poznáním prázdnoty. Dát někomu dar s bódhisattvovskou motivací je dokonalost dávání. Dát někomu dar a vědět, že dárci, dar i akt dávání jsou prázdné, že nemají žádnou vnitřní podstatu, je dokonalost dávání. Takto se vykládá výrok z *Diamantové sūtry*, zmíněný výše, který říká, že bódhisattva má vést všechny bytosti do konečné nirvány, a přitom ví, že není žádných bytostí, jež by do nirvány vedl.

Bódhisattva se tedy vydává na cestu, která údajně trvá tři období bezpočetných conů, což jistý vědec spočítal na  $384 \times 10^{58}$  let. Když bódhisattva dosáhne počáteční jógové vize prázdnoty, začíná jeho cesta sestávající z deseti úrovní (*bhūmí*) se jmény jako radostné, zářící, těžké k překonání, vzdálené, nehybné nebo oblak nauky. Jak prochází jednotlivými úrovněmi, získává bódhisattva stále větší schopnosti. Z pozice obyčejného člověka, který se obrací pro pomoc k buddhům a bódhisattvům, se dostává do pozice pokročilého bódhisattvy, k němuž se obracejí obyčejné bytosti. Aby získal schopnost, vlastní jen buddhům, být ve stavu přímého poznání prázdnoty a zároveň si být plně vědom všech jevů na světě, procvičuje bódhisattva stále znovu a stále rychleji získávání a opouštění vize prázdnoty, přičemž se pohybuje mezi těmito dvěma stavy mnohokrát za okamžik. Po projití deseti úrovněmi získá bódhisattva neobyčejné schopnosti, schopnosti, jež

se během pomalého stoupání k buddhovství znásobují. Na první úrovni dokáže bódhisattva například vidět v jediném okamžiku sto tisíc buddhů, může žít po dobu sta conů, může vidět sto eonů do minulosti i do budoucnosti, může navštívit sto buddhovských zemí, může osvětlit sto světů a může v jediném okamžiku přivést sto bytostí k duchovní zralosti.

S těmito obrovskými schopnostmi jsou pokročilí bódhisattvové nejen vzory hodné následování, ale také zachránci, k nimž se lze obracet s prosbami. V mahájánových buddhistických kulturách východní Asie a Tibetu se takoví bódhisattvové stali předměty zvláště silného kultu. Lidé je prosí, aby zasahovali v nejrůznějších krizích, protože se zdají být dostupnější než vzdálený Buddha. Nejznámější z těchto bódhisattvů je Avalókitéšvara, „pán, jenž shlíží dolů“. Za svou popularitu ve východní Asii vděčí *Lotosová sūtra* v mnohém jedné krátké kapitole. Je to dvacátá pátá kapitola věnovaná bódhisattvovi Avalókitéšvarovi, v Číně zvaném Kuan-jin, „ten, kdo rozeznává zvuky světa“. V této kapitole Buddha vysvětluje, že když upírcí bytosti soustředěně opakují jeho jméno, bódhisattva je ochrání před všemi možnými neštěstími, včetně požáru, povodně, ztroskotání, vražd, démonů, vězení, zlodějí a divokých zvířat. Kapitola byla tak oblíbená, že často kolovala jako nezávislý text, a opisování sūtry se považovalo za velký čin zbožnosti. Někteří lidé ji dokonce opisovali vlastní krví. Ve stoletích následujících po přeložení sūtry do čínštiny začaly kolovat divuplné historky o bódhisattvových zázračných schopnostech, o tom, jak lidem, kteří se ho dovolávají v dobách zoufalé potřeby, padají okovy z kotníků a brány vězení se otvírají, jejich jména mizí ze seznamů odsouzených k smrti a oni mohou procházet hordami banditů nepovšimnutí, jejich domy zůstávají nepoškozené i uprostřed velkých požárů nebo se uzdraví z lepry.

Kuan-jin byl, přesně jak sūtra slibovala, zvláště schopný při zachraňování tonoucích. Jeden zavalitý muž meditoval o bódhisattvovi uprostřed bitvy na řece a opustil loď. Řeka byla hluboká a rozbouřená, a přece mu voda sahala jen do pasu, jako kdyby stál v mělké vodě. Nakonec připlula loď, která ho měla zachránit, ale on byl tak těžký, že ho nemohli vytáhnout na palubu. Muž pohlédl pod sebe a uviděl čtyři muže, jak ho zvedají vzhůru. Když byl na lodi, ohlédl se, aby se na muže podíval, ale nikoho nespátřil.

Japonský příběh vypráví o mnichovi, který podnikal nebezpečnou cestu z Japonska do Číny, když přišla obrovská bouře a přinutila jeho a sto spulucestujících opustit loď a nalodit se do menšího člunu. Člun pak deset dní unášelo moře a cestující neměli jídlo ani pitnou vodu. Mnich navrhl, aby

všichni třiatřicetkrát recitovali kapitolu o Kuan-jinovi z *Lotosové sūtry* (v kapitole se vyjmenovává třicet tři podob, jež na sebe Kuan-jin bere, aby zachránil trpící bytosti). Sám mnich si kolem malíčku levé ruky omotal knot, namočil jej v oleji a zapálil, pak začal recitovat text. Na konci třicáté třetí recitace cestující uviděli, jak se z jihu blíží zpěněná vlna. Když dosáhla až ke člunu, jeden z cestujících namočil do pěny naběračku a ochutnal. Byla to pitná voda. Všichni se vody napili a ta je udržela naživu, dokud se neobjevila loď a nezachránila je.

Sūtra také slibuje, že Kuan-jin obdaří bezdětné lidi syny. Tato schopnost se spojuje zvláště s Kuan-jin v bílém rouchu, která se objevuje v čínském umění a literatuře od desátého století. Přestože indický bódhisattva Avalókitéšvara a jeho čínští protějšci byli mužského pohlaví, Kuan-jin v bílém rouchu, oděná v dlouhém vlajícím plášti s kapucí a často zobrazovaná s dítětem v náručí, je žena. Má zvláštní schopnost darovat syny a chránit ženy během těhotenství a porodu. Znakem její přímlyvy je bílá placenta.

Avalókitéšvara na sebe bral také lidskou podobu. V Tibetu to byla podobalajlamy. V Číně to byla princezna Miaošan („Zázračná dobrota“), o níž se vypráví v příběhu z dvanáctého století nazvaném *Vzácný svitek z Křehké hory (Siang-šan pao-füan)*. Princezna Miaošan byla třetí královskou dcerou. Již od dětství odmítala jíst maso. Když přišel čas, aby se vdala, odmítla manžela, kterého jí otec vybral. Král ji nejprve potrestal vězením v královských zahradách, ale když se nepodvolila, jeho zlost narůstala a tresty byly stále tvrdší. Poslal princeznu pracovat jako nádenici do blízkého ženského kláštera. Když se stále odmítala vdát, zapálil klášter a zahubil pět set mnišek. Princezna Miaošan požár přežila a král nařídil, aby byla popravena uškrcením. Její tělo odneslo božstvo do Háje mrtvých. Bódhisattva Kšitigarbha (známý v čínštině jako Ti-cchang a v japonštině jako Džizó) provedl jejího ducha po pekelných říších. Po cestě princezna učila pekelné bytosti dharmě, což mělo za následek jejich znovuzrození v Amitábhově čisté zemi. Pán smrti uslyšel o jejím působení, a protože se bál, že jeho království se brzy vyliční, požádal princeznu, ať se vrátí do světa živých. Když obživla, odebrala se princezna ke Křehké hoře a devět let tam žila v souladu s dharmou. Král mezitím začal trpět za to, že nechal povraždit pět set mnišek, a onemocněl nevléčitelnou nemocí. Princezna Miaošan slyšela o otcově onemocnění, přestrojila se za mnicha a navštívila královský dvůr. Prohlásila, že krále může uzdravit lék vyrobený z očí a rukou člověka, který nepoznal nenávisť. Řekla, že takový člověk žije na Křehké hoře. Král poslal k hoře služebníky a ti našli princeznu, která si uřízla ruce

a vydloubla oči a věnovala je služebníkům. Král se uzdravil, jak předpověděla. Po uzdravení se král odebral ke Křehké hoře, aby vyjádřil svůj dík velkému mudrci, který učinil takovou oběť. Když dorazil, poznal v bezruké osobě bez očí svou dceru. Litoval svých špatných činů, uchýlil se ke třem klenotům (Buddhovi, dharmě a sangze) a prosil za navrácení dceřiných očí a rukou. Princezna mu pak vysvětlila, že je ve skutečnosti bódhisattva Kuan-jin a vzala na sebe podobu s tisíci zlatými rukama a očima z diamantů. Dodnes je Křehká hora v provincii Henan oblíbeným místem poutí, zvláště u žen.

Nejnámějším ženským bódhisattvou v tibetském buddhismu je Tára narozená z lotosového květu, který rozkvetl ze slzy prolité Avalókitéšvarou, když sledoval trpící vesmír. Říká se o ní, že je to zhmotnění Avalókitéšvarova soucitu. Sám Avalókitéšvara je považován za kvintesenci všeho soucitu všech buddhů. Protože buddhové povstávají z moudrosti a soucitu, Tára, stejně jako bohyně Pradžňápáramitá („Dokonalost /v/ moudrosti“), se uznává za „matku všech buddhů“ bez ohledu na skutečnost, že nejčastěji se zobrazuje jako krásná šestnáctiletá dívka.

Podobně jako Avalókitéšvara je Tára nejlépe známá jako zachránkyně, která se objeví v okamžiku, kdy oddaný vyznavač vysloví její mantru óm táre tuttáre turé sváhá. Je proslulá zejména schopností osvobodit ty, kdo k ní volají ze strachu ze lvů, slonů, ohně, hadů, banditů, vězení, vody a démonů. O jejích zázračných zásazích se vyprávějí mnohé příběhy. Podle okolností se může projevit v pokojné nebo hněvivé podobě a její moc překračuje ovládnutí těchto světských obav a sahá až do nebi a pekel.

Často se zobrazuje jako dva ženští bódhisattvové stojící po boku Avalókitéšvary: Tára, personifikace jeho soucitu, a Bhrkutí, personifikace jeho moudrosti. Tára je však uctívána sama o sobě a je námětem mnoha příběhů, modliteb a tantrických rituálů. Tářina, podobně jako Avalókitéšvarova, božská i lidská podoba hrála v dějinách Tibetu rozhodující úlohu. V sedmém století na sebe vzala lidskou podobu čínské princezny, která se vdala za krále Songcän Gampa /*srong bcan sgam po*/, prvního buddhistického krále Tibetu, a přinesla obraz buddhy, který Tibeťané začali zbožně uctívat. V dalším století se objevila jako Ješe Cchogjal /*je šes mccho rgjal*/, manželka krále Thisong Decäna /*khri srong lde bcan*/ a důvěrnice indického tantrického mistra Padmasambhavy. Kromě toho, že se sama stala velkou tantrickou mistryní, sloužila také jako písařka a zapisovala promluvy, které jí Padmasambhava diktoval a které pak poschovával po celém Tibetu, aby byly objeveny až o několik století později. Tára byla také ochranným božstvem indického myslitele Atiši, jemuž se zjevovala v rozhodujících okamžicích jeho

života. Ona mu poradila, aby podnikl osudnou cestu do Tibetu, přestože věděla, že jejím následkem Atiša zemře dříve. Později se prý Tára objevila jako velká následovnice tradice čö /gčod/, popsané v kapitole šesté, pod jménem Mačig Labdönma (*ma gčig lab sgron ma*, 1055–1152?). Před mnoha eony, kdy Tára poprvé učinila slib, že dosáhne buddhovství a vysvobodí všechny bytosti z utrpení, slíbila také, že se bude vždy objevovat v ženské podobě.

## Další buddhové, další světy

Buddha Šákjamuni („mudrc z rodu Šákjů“, jak se náš buddha běžně nazývá) si přál, aby dharma zůstala na světě po celé dlouhé období mezi jeho smrtí a příchodem dalšího buddhy. Proto žádal, aby si určitý počet arhatů prodloužil život, neodešel do nirvány a zůstal ve světle až do příchodu příštího buddhy Maitréji. Buddha požádal arhaty, aby zachovávali dharmu a byli důstojnými příjemci dobročinnosti laického společenství. Počet arhatů se podle různých tradic liší, některé uvádějí čtyři, jiné osm, další šestnáct nebo osmnáct arhatů. V Číně se traduje počet osmnácti arhatů (čín. *luo-chan*), kteří jsou zbožně uctíváni a jsou častými náměty lidové tvořivosti. Na obrazech a sochách se vypodobňují jako strohé indické postavy se seschlým tělem a vážným vzezřením. Jedním z těchto arhatů byl Buddhův vlastní syn Ráhula. Po celém buddhistickém světě jsou různá místa, jež jsou údajnými příbytky těchto arhatů, kteří se čas od času objevují jako žebraví mniši a které jen málokdo rozpozná.

Maitréja, který je nyní bódhisattvou, se na světě objeví, až bude délka lidského života opět osmdesát tisíc let. Bude opakovat Gautamovy činy, ovšem s jistými obměnami. Například bude žít jako hospodář po osm tisíc let, ale až uvidí čtyři lidi, kteří změní jeho osud, a zřekne se světa, bude se askezi věnovat pouze týden a pak dosáhne buddhovství. Stejně jako Buddha navštíví horu, kde byl pohřben ve stavu hlubokého samádhi velký arhat Mahákášjapa, jenž očekává Maitréjův příchod. Mahákášjapa přechovává Šákjamuniho roucho, které mu předchozí buddha svěřil, aby ho předal jeho následovníkovi. Když Maitréja roucho přijme, bude mu pokrývat jen dva prsty a lidé se budou divit, jak malý musel být minulý buddha.

Avšak pro ty, kdo vědí, jak se s ním spojit, je Maitréja dostupný i dnes. Indický mnich Asanga, žijící ve čtvrtém století, byl znám jako největší myslitel své doby; tak velký, že nebylo nikoho, na koho by se mohl obrátit se svými otázkami. Rozhodl se proto, že osloví budoucího buddhu Maitré-

ju. To bylo mnoho tisíciletí předtím, než se Maitréja zrodí v lidské podobě, aby se stal příštím buddhou. Asanga však věděl, že Maitréja žije v Čisté zemi radosti – v Tušitě. Došel k závěru, že bude-li se zdokonalovat ve stavu hlubokého soustředění, bude schopen s budoucím buddhou hovořit. Uchýlil se do jeskyně a tři roky meditoval, ovšem bezvýsledně. Když se probral z meditace, všiml si, že voda, která kape ze stropu jeskyně, vytvořila v kamenné podlaze mělkou prohlubeň. Skutečnost, že vytrvalá práce slabé vody narušila tvrdý kámen, Asangu povzbudila a on se vrátil zpět k meditaci. O tři roky později vyšel znovu z jeskyně, aniž by s Maitréjou komunikoval. Když se chystal k odchodu, všiml si, že křehká křídla netopýrů, kteří z jeskyně vylétali za soumraku a za úsvitu se vraceli, ohladila drsný kamenný povrch stropu jeskyně. To ho opět povzbudilo, aby meditoval další tři roky. Když znovu vyšel ven po celých devíti letech meditace, sbalil si pár svých věcí a chystal se k odchodu. Vtom uviděl muže, který šel po cestě a třel velký kovový bodec bavlněným hadříkem. Asanga nechápal, proč to muž dělá, a když se ho zeptal, muž mu odvětil, že je krejčí a vyrábí jehlu. Ukázal Asangovi krabičku s několika dalšími jehlami, které tímto způsobem zhotovil. Asangu umění krejčího ohromilo a přimělo ho vrátit se zpět do jeskyně.

Tři roky nato z jeskyně vyšel. Nyní měl za sebou plných dvanáct let marného úsilí o spojení s Maitréjou. Poblíž ústí jeskyně uviděl ležet psa. Zřejmě se zranil a ve stehně mu zela hluboká rána. Rána byla obsypána červy. Asangu jala lítost ke zvířeti a chtěl mu ránu vyčistit a ovázat. To však znamenalo připravit červy o potravu a on jako buddhistický mnich učinil slib, že žádné bytosti nezpůsobí smrt. Musel červům zajistit jinou stravu. Nevěděl, co jiného si počít, a tak zastavil pocestného, vyměnil svou žebrací misku za nůž a vyřízl kousek masa z vlastního stehna. Položil je vedle psa a chtěl červy jednoho po druhém přenést ze psa na kousek masa. Nejdříve si myslel, že použije klacík, ale tak by červy mohl poranit. Zkusil je vzít do prstů, ale červi byli tak jemní, že některé by jistě poškodil. Nakonec dospěl k závěru, že nezbyvá než přenášet červy na jazyku. Při této představě dokonce i Asanga pocítil odpor, a tak zavřel oči, vyplázl jazyk a přiblížil se k tělu psa, aby přenesl prvního červa. K jeho překvapení se jazyk dotkl studeného kamene na podlaze jeskyně.

Otevřel oči a spatřil bódhisattvu Maitréju stojícího před ním v oslnivém hedvábném roucho. Asanga ho okamžitě poznal a neubráníl se otázce, kde Maitréja byl celých těch dvanáct let. Maitréja odvětil, že byla celou dobu s Asangou. Dokonce byl tak blízko, že mu Asanga potřásl roucho drobký

z oběda. To překážky v mysli Asangu oslepovaly tak, že Maitréju neviděl. Překážky, které neodstranilo dvanáct let pilné meditace, ale které zmizely tváří v tvář okamžiku Asangova soucitu se psem. Asanga tomuto vysvětlení příliš nedůvěřoval, vyzvedl Maitréju na rameno a nesl ho do města. Nikdo Maitréju neviděl, většina lidí viděla Asangu, jak jde sám. Jedna stařena viděla Asangu se psem na rameni. Maitréja pak kouzlem odnesl Asangu do Čisté země radosti a tam odpověděl na všechny jeho otázky. Po návratu Asanga sepsal jeho učení do *Pěti Maitréjových knih*. Asangova schopnost komunikovat s budoucím buddhou byla výjimečná. Mnoho buddhistů, zejména v jihovýchodní Asii, nevěří, že v současné době rozkladu lze dosáhnout nirvány. Proto své konání záslužných skutků směřují ke znovuzrození v daleké budoucnosti, kdy se budou moci s Maitréjou jako budoucím buddhou setkat, a těžit tak z jeho dharmy.

Původ pojmu „čistá země“ (což je čínský termín, v indické literatuře se nevyskytující) je poněkud nejasný. Podle buddhistické kosmologie existují miliardy vesmírů podobných našemu, s podobnou stavbou, včetně hory ve svém středu obklopené čtyřmi ostrovnými světadily a s nebeskými královstvími nad jejím vrcholkem a pekelnými říšemi pod jejím povrchem. Světy a země v nich se značně liší stupněm utrpení a štěstí. Ten závisí na dvou činitelích: na karmě obyvatel a na tom, zda se svět pokládá za „šťastný“, to znamená, zda je v tomto světě během daného eonu přítomen nějaký buddha. Pokud taková šťastná doba na šťastném místě nastane, stává se svět „buddhovským polem“, místem, kde může buddha konat své skutky. Smyslem buddhova působení je prostřednictvím učení dharmy a zázračných činů očistit svět. Světy se nacházejí na různých úrovních očisty. Ty nejčistší nemají říše pekelných bytostí, duchů a zvířat, a nemají dokonce ani horu ve svém středu. V zemědělských společnostech, jako byla starověká Indie, se považovala za šťastnou a čistou krajina, která postrádala topografickou různorodost.

Jak čistý je náš svět a do jaké míry je náš buddha, Šákjamuni, schopen jej očistit? Tato otázka uvádí první scénu *Sútry naučení Vimalakirtiho*. Když Buddha svým posluchačům odhalí divy buddhovských polí, někdo se zeptá, proč jsou pole jiných buddhů tak skvělá, plná lotosů posázených drahokamy, zatímco pole Buddha Šákjamuniho, tedy náš svět, je tak obyčejný, až zbídačený, plný prachu a špíny a (což bylo zřejmě nejhorší) nerovné krajiny. Místo odpovědi se Buddha jen dotkne země palcem u nohy a svět se zázračně změní v ráj plný drahokamů. Pak vysvětluje, že nyní odhalil pravou podstatu své země a že užívá nadpřirozených schopností, aby vypa-

řovala špinavá. Chce tak pomoci svým učedníkům, aby si vypěstovali smysl pro odřikání a následovali cestu. Toto zcela mimořádné tvrzení předkládá pomíjivost a utrpení, tak podstatné pro základní buddhistickou nauku a považované za důvody k opuštění sansáry, prostě jako demonstraci Buddhových schopností a jeho dovedných metod, jak přivést ostatní k probuzení.

V mahájánových sútrách se stručně či podrobně popisují mnohá buddhovská pole. Ale žádná čistá země není známější než Země blaženosti. Na začátku *Sútry o Zemi blaženosti* si Ánanda jednoho dne všimne, že Buddha je obzvláště vážně zamyšlen, a ptá se ho na důvod. Buddha odpoví, že se ve vzpomínkách vrátil do doby před mnoha miliony eonů, kdy žil buddha Lókéšvararádža. Potom vypráví příběh, který se mu vynořil v paměti.

Mezi posluchači buddhy Lókéšvararádži byl mnich jménem Dharmákara. Ten přišel za tehdejšími buddhy a světil se mu se svým přáním stát se buddhou. Poprosil ho, aby mu vylíčil všechny vlastnosti čisté země. Lókéšvararádža se nad ním slitoval, souhlasil a proslovil přednášku, která trvala milion let a v níž popsal všechny vlastnosti země osmi set tisíc milionů bilionů buddhů. Dharmákara si přednášku pozorně vyslechl a pak se pět eonů věnoval meditaci. Ve své meditaci se snažil soustředit všechny nádherné vlastnosti milionů čistých zemí, které mu buddha popsal, do jediné čisté země, jež by byla kvintesencí všech čistých zemí. Když dokončil meditaci, vrátil se za Lókéšvararádžou, aby mu vylíčil tuto vysněnou zemi. Neomezil se na pouhý popis, ale slíbil, že onu čistou zemi, kterou si tak podrobně představoval, skutečně vytvoří, a poskytne tak šťastným bytostem místo ke znovuzrození. On sám slíbil, že se vydá na dlouhou cestu bódhisattvy a stane se buddhou tohoto nového buddhovského pole. Zemi, kterou chce stvořit, popisoval zvláštním způsobem, a to ve formě slibů. Řekl například, že pokud ten či onen div nebude v jeho čisté zemi přítomen, on se nestane buddhou: „Budou-li v mé čisté zemi zvířata, duchové a pekelné bytosti, ať se nestanu buddhou.“ Takových slibů vyslovil čtyřicet osm. Uváděl v nich mimo jiné, že všechny bytosti v čisté zemi budou mít zlatou barvu, že nebudou znát pojem soukromého vlastnictví, že žádný bódhisattva nebude muset prát, sušit nebo šít svá roucha, že bódhisattvové v jeho čisté zemi budou moci slyšet dharmu v podobě, jakou si zvolí, a kdykoli si budou přát, že pokud se v mysli ženy, která uslyší jeho jméno, vyvine jak úsilí o probuzení, tak nechť k ženskému tělu, tato žena se už nikdy nezrodí v ženské podobě. Dvěma slibům se věnovala zvláštní pozornost. V osmnáctém slibu (ve východoasijské verzi je to sedmnáctý) Dharmákara prohlásuje, že až bude buddhou, zjeví se v okamžiku smrti každému, kdo poci-

ti úsilí o probuzení, uslyší jeho jméno a pomyslí na něho s důvěrou. V devatenáctém slibu (v osmnáctém podle východoasijské verze) prohlašuje, že každý, kdo uslyší jeho jméno, přeje si znovuzrodit se v jeho čisté zemi a zasvěti své zásluhy tomuto cíli, se tam znovuzrodí, i kdyby učinil toto rozhodnutí jen desetkrát za život. Vyloučení jsou pouze ti, kdo spáchají jeden z pěti činů, za něž následuje okamžité potrestání (otcovražda, matkovražda, zabítí arhata, zranění buddhy a způsobení rozkolu v sangze).

Děj sútry se vrací do přítomnosti. Ánanda se Buddha ptá, zda Dharmákara uspěl, zda skutečně prošel dlouhou cestu bódhisattvy a stal se buddhou. Buddha odvětví, že opravdu uspěl a stal se Amitábhau, buddhou nekonečného jasu. Čistá země, kterou stvořil, se nazývá Sukhávati, Země blaženosti. Protože se Dharmákara stal buddhou, všechny divy, které přislíbil, jsou skutečně v jeho zemi přítomné a Buddha dále Sukhávati podrobně popisuje. Země je pokryta lotosy vytvořenými ze sedmi vzácných látek a některé dosahují průměru několika desítek kilometrů. Každý lotos vyzařuje miliony světelných paprsků a z každého paprsku vystupují miliony buddhů, kteří putují do všech světových stran, aby v různých světových systémech učili dharmu. Čistá země je rovná jako dlaň, nejsou tam hory ani oceány. Jsou tam však velké řeky, jejichž hladina podle přání stoupá nebo klesá od ramen po kotníky a voda mění teplotu podle toho, jak si kdo přeje. Zvuk řeky může mít podobu šťastných slov, která si bytosti přejí slyšet, například *buddha, prázdnota, ustání a velký soucit*. Nikdo neuslyší slova překážka, neštěstí a bolest, slova noc a den se užívají jen jako metafory. Bytosti v čisté zemi nepotřebují potravu. Když mají hlad, představí si jídlo, které chtějí, a zaženou tak hlad, aniž musí jíst. Bydlí v palácích podle vlastních představ, zdobených drahokamy. A přece i v čisté zemi existuje určitá hierarchie. Někteří její obyvatelé sedí se zkříženýma nohama na lotosových květech, jiní jsou uzavřeni v kalichu lotosu. Ti druzí se necítí být uvězněni, protože kalich je tak velký, že se do něj vejde palác podobný paláci bohů. Ti, kdo své zásluhy zasvěti znovuzrození v čisté zemi, ale přesto v mysli chovají pochybnosti, se zrodí uvnitř lotosu a musí tam zůstat pět set let. V představách vidí krásy čisté země, ale nemají možnost slyšet dharmu. Ti, kdo jsou prosti pochyb, se znovuzrodí přímo na otevřených lotosových květech a mají neomezený přístup k dharmě.

Narativní síla sútry je dána její stavbou. To, co začíná jako příběh o bódhisattvovi žijícím před dávnými věky ve vzdáleném vesmíru, končí popisem čisté země, která je dostupná tady a teď všem, kdo ji hledají. Dharmákara navíc popisuje svou čistou zemi prostřednictvím slibů a říká: „Po-

kud se to či ono v mé čisté zemi neuskuteční, ať se nestanu buddhou.“ On však buddhovství dosáhl a to znamená, že všechny věci, které slíbil, se uskutečnily. Zasvěcení kořenů ctnosti a pěstování úsilí k probuzení jsou klasické mahájánové praktiky. Sútra však vysvětluje, že tyto praktiky mohou směřovat k cíli mnohem bezprostřednějším, než je vzdálené buddhovství, a že se člověk silou Dharmakárova slibu může už v příštím životě znovuzrodit v čisté zemi. Takové znovuzrození se stalo ve východní Asii společným cílem buddhistické praxe mnichů i laiků (viz kapitolu šestou).

Existují ještě další buddhové, jejichž příchod na svět nikdo nepředpověděl a kteří nevládnou žádné známé čisté zemi. Jedním takovým buddhou je Vadžrasattva, doslova „diamantový hrdina“, důležitá postava tantrického buddhismu (více v kapitole šesté). Říká se, že buddhové nesmývají provinění vodou, ale zdá se, že Vadžrasattva právě to dělá. V Tibetu je vizualizace Vadžrasattvy důležitým prostředkem očistění, jež je třeba pro pokročilé cvičení tantrické meditace. Meditace Vadžrasattvy začíná tím, že si člověk sedící v meditační pozici vizualizuje nad hlavou lotosový květ se stem tisíců okvětních plátků. Stonek květu prochází dále dovnitř hlavy do hloubky na šířku čtyř prstů. Na vrchole lotosového květu leží sluneční a měsíční kotouč a na nich sedí buddha Vadžrasattva. Má zářivě bílou barvu a vzezření mladého prince s korunou na hlavě. Zdobí ho klenoty, náhrdelník, náramky a náušnice a je oblečen do roucha z nejjemnějšího hedvábí. V pravé ruce drží vadžru a v levé ruce zvon. Sedí v pohlavním spojení se svou společnicí, krásnou Vadžratopou, která je podobně oděná a ozdobená. Objímají se tváří v tvář, on má ruce s vadžrou a zvonem za jejími zády. V prostoru mezi srdci se vznášejí kotouč měsíce, na jehož okraji jsou napsána písmena Vadžrasattvovy stoslabičné mantry. Na rozdíl od mnoha manter, jež postrádají sémantický smysl, můžeme Vadžrasattvovu mantru přeložit. Znamená: „Óm Vadžrasattvo, dodrž svůj slib. Vadžrasattvo, spočiň ve mně. Učiň mě pevným. Učiň mě spokojeným. Naplň mě. Učiň mě soucitným. Daruj mi všechny schopnosti. Pomoz mé mysli vždy konat ctnostné skutky. *Húm ha ha ha ha hōh*. Všichni požehnání tathágotové, neopouštějte mě, zachovejte mou jednotu. Velký slib, staň se. *Á húm*.“

Když si meditující vizualizuje Vadžrasattvu a jeho společníci, začne potichu recitovat mantru a představuje si, jak se s každou vyřčenou slabikou písmena rozpouštějí a mění se v kafr. Tekutina stéká z měsíčního kotouče přes místo spojení božstev a dolů po stonku lotosového květu na temeno hlavy meditujícího. Tekutina začíná svrchu plnit tělo. Zároveň se všechny karmické nečistoty nahromaděné během bezpočtu životů začínají vylučo-

vat z řitního otvoru a ze šlapek chodidel. V tomto okamžiku si medituji, který stále recituje mantru a vidí čirý kafr vstupující do jeho těla, představí, že se země pod ním otevře do hloubky deseti pater. Na dně velké jámy stojí všechny bytosti, u kterých má medituji nějaký karmický dluh: je tam osoba, kterou v minulém životě oklamal, rodiče, jimž nesplatil jejich dobrotu, zvířata, jejichž maso za svůj život snědl – dobytek, kuřata, vepřička a ovce. Pestrý dav stojí v hloubce, dívá se vzhůru s otevřenou pusou a čeká na potravu. Proud tekutého a pevného odpadu, který se k nim snáší, se zázračně mění v látku, po které každý z nich touží – někdo dostane zlato, někdo jídlo a všichni jsou spokojeni, protože dluh byl splacen.

Nyní jsou všechny nečistoty pryč a tělo meditujiho je naplněno kafrem. V tomto okamžiku Vadžrasattva, jeho společnice a lotos se sto tisíci okvětními plátky zmizí a medituji se přemění ve Vadžrasattvu. Uprostřed hrudi má plochý kotouč měsíce, na jehož okraji stojí písmena mantry *óm vadžrasattva húm*. Když potichu recituje mantru, začnou z *Vadžrasattvova* těla do všech směrů vyzařovat paprsky světla, které překonají bariéry prostoru a zasáhnou tělo každé bytosti ve vesmíru. Jakmile se bytosti dotkne paprsek světla, změní se ve Vadžrasattvu a začne recitovat mantru. Nakonec se všechny bytosti ve vesmíru stanou buddhou Vadžrasattvou a všechny zvuky se stanou zvukem jeho mantry.

Celý vesmír se začíná rozplývat a měnit se v světlo. Změna pomalu postupuje od vnějších okrajů směrem ke středu a nakonec zůstane jenom medituji v podobě Vadžrasattvy. Pak se začíná rozpouštět jeho tělo a měnit se v světlo, až zbude jen měsíční kotouč a písmena mantry. Měsíční kotouč bledne, *óm* se rozplývá a mění ve *vadžru*, *vadžra* se rozplývá a mění v *sattvu*, *sattva* se rozplývá a mění se v *húm*. Písmeno *húm* se začíná odspodu rozplývat, až z něj zbude jen žhavý bod, který se sám rozptýlí v světlo a zanechá po sobě prázdnotu.

Jak jsme viděli, rané tradice buddhismu pohlížely na Buddhu jako na vzácného hrdinu, který se objeví jednou za dlouhý čas a který je ochoten kráčet mnoho eonů po dlouhé cestě bódhisattvy, aby našel pravdu a učil jí svět v době, kdy svět již pravdu zapomněl. V mahájáně se buddhovství stalo všeobecným cílem. Podle některých textů budou dlouhou bódhisattvovskou cestu k buddhovství následovat všechny bytosti. A během meditace Vadžrasattvy, považované za přípravné cvičení, se cíl stává cestou. Aby člověk mohl nastoupit na cestu k buddhovství, právě teď si představí sebe jako buddhu, který vyzařuje paprsky světla z mantry ve svém srdci a jako kouzlem proměňuje všechny bytosti ve vesmíru v buddhy.

## Vyobrazení Buddha

Význam vyobrazení v buddhismu nemůžeme dost dobře docenit. V Číně se v prvních stoletích po svém příchodu buddhismus nazýval „náboženstvím vyobrazení“. Ve společnostech, kde uměl číst jen malý zlomek obyvatel, hrály jiné způsoby komunikace mnohem větší úlohu než texty, které jsou pro nás mnohdy prvořadým pramenem chápání buddhismu. Buddha poslal mnichy do světa, aby kázali pro „dobro bohů a lidí“. Jejich promluvy měly jistě důležitou roli při šíření dharmy, braly však na sebe podobu slov, která jednou vyřčena, zmizela ve vzduchu. Kadidlo zapálené při obřadu se proměnilo v kouř, květiny předkládané jako obětiny uvadly. Příběhy zachycené v myslích a představách mnoha lidí se staly vzpomínkami. Světské i vznešené rituály prováděné z osobních i vyšších důvodů skončily a nikdo je nezachytil na film. Nápěv písně a prchavost gesta často nelze reprodukovat podle návodu. Zůstávají pouze předměty, které nesou dostatečnou váhu hmoty, aby mohly přetrvat v čase, váhu inkoustu na papíře, váhu laku na dřevě.

Nemáme žádný historický důkaz, že by zobrazení Buddha začala vznikat dříve než několik století po jeho smrti. Přesto existuje mnoho vyobrazení, jejichž posvátnost pramení z víry, že jim Buddha stál modelem. Nejznámější z nich je socha zhotovená pro krále Udajana, vládce království Vatsja a Buddhova příznivce a mecenáše. Buddhova matka, královna Mája, zemřela krátce po jeho narození, a nemohla se proto těšit z probuzení svého syna. Proto se Buddha pomocí kouzla přemístil do Nebe třiceti tří na vrcholu hory Méru, kde se jeho matka znovuzrodila, a v období letních dešťů zde učil svou matku a shromážděné bohy dharmě. Učil je abhidharmě po tři měsíce. Každý den se na chvíli vracel na zem, aby vybral milodary a aby stručně sdělil Šáripurovi, co bohy naučil. Šáripuro potom toto učení předával sangze. Proto se Šáripuro říká mistr abhidharmy. Když se král Udajana dověděl, že Buddhu tak dlouho neuvidí, byl zdrcen a obrátil se na Maudgaljájanu, arhata, jenž ostatní převyšoval svými nadpřirozenými schopnostmi. Požádal ho, aby učinil zázrak a přenesl kus santalového dřeva spolu s třiceti dvěma umělci do Nebe třiceti tří, kde by vyřezali Buddhovu sochu, a každý umělec by byl zodpovědný za zobrazení jednoho z třiceti dvou znaků „nadčlověka“, jež zdobí Buddhovo tělo. Když umělci práci dokončili, socha ze santalového dřeva se vrátila zpátky na zem. Na konci období dešťů se Buddha snesl z nebe. Když se blížil k soše, socha se vztyčila, aby ho pozdravila (jedná se tedy o stojící vyobrazení Buddha). Bud-



dha soše požehnal a předpověděl, že bude hrát důležitou úlohu v šíření dharmy.

Jak lze předvídat, postupně se objevovaly různé sochy označované za sochu krále Udajany. Podle jedné verze příběhu byla socha v prvním století převezena do Číny. Avšak známý čínský učenec a poutník Süan-cang (596–664) zaznamenal, že sochu viděl o šest století později během své návštěvy Indie. Japonský poutník Čónen (938–1016) cestoval v desátém století do Číny a nechal si zhotovit kopii Udajanovy sochy, aby si ji odvezl do Japonska. Vypráví se, že si původní práce po cestě nějakým kouzlem s kopií vyměnila místo, takže socha, kterou Čónen dovezl do Japonska, byla sochou krále Udajany. Od té doby je uctívána v chrámu v Kjótu. V roce 1954 byla odstraněna deska na zadní straně sochy a objevena miniaturní sada modelů orgánů z hedvábi spolu s mincemi, kousky křišťálu, písemnostmi a historickými dokumenty vztahujícími se k dějinám sochy.

Buddhistické výtvarné dílo, ať už se jedná o obraz nebo o sochu, se nepovažuje za dokončené, dokud se neožíví při slavnosti vysvěcení. Pokud jde o tibetskou sochu, musí se její vnitřek naplnit svitky s mantrami, které se omotávají kolem dřevěné tyče nazývané strom života, jež vede od temena hlavy k základně sochy. Často se ještě přidá kadidlo a půda z posvátného místa. Potom se dno sochy zapečetí a označí se znakem dvojité vadžry. Obrazy se popíší mantrami, často písmeny ó áh húm, která se napíší na zadní stranu svitku tak, aby licovaly s hlavou, krkem a srdcem postavy na přední straně. Na závěr se vykoná slavnost vysvěcení, někdy jednoduchá, jindy propracovanější. Jejím smyslem je způsobit, aby zobrazené božstvo (většinou nějaký buddha) vstoupilo do výtvarného díla a oživilo je. Podle mahájánové tradice buddhové přebývají v místně neurčené nirvāně, nejsou tedy ani ve víru sansáry, ani v odloučenosti nirvány arhatů. Během obřadu vysvěcení se buddha přemísťuje z místně neurčené nirvány do hmotného zobrazení. Zobrazení se musí přeměnit v buddhu, aby mohlo být označeno za místo konání záslužných činů. Během obřadu se nevysvěcené dílo (ve vizualizaci osoby provádějící obřad) rozplyne v prázdnotu (která je její pravou podstatou) a pak se znovu objeví v podobě samotného božstva; často se tak děje pomocí zrcadla, které odráží nejvyšší povahu božstva a přeměňuje ji v obyčejné zobrazení.

Běžnou součástí slavnosti je recitace veršů: „Jako všichni buddhové z nebes Tušity vstoupili do lůna královny Máji, tak vstup do tohoto zobrazení.“ Při slavnostech vysvěcení v severním Thajsku recitují mniši Bud-

dhovu zobrazení, které se vysvětluje, Buddhův životopis a soustředí se přitom na jeho cestu k probuzení, na způsob, jakým dosáhl probuzení a na neobyčejné stavy poznání, jež získal. Vysvěcené Buddhovo zobrazení se tedy nechápe jako symbol Buddhy, ale jako sám Buddha. Existuje mnoho historek o tom, jak obrazy a sochy promlouvají ke svým věrným. Buddhovo „magicky vytvořené tělo“ představuje nejen Buddhovu podobu, která se jednou za čas objevuje na zemi v přestrojení za mnicha, zdobená třiceti dvěma hlavními znaky a osmdesáti vedlejšími znaky „nadčlověka“; Buddha se může objevit také jako obyčejný člověk nebo (zdanlivě) neživá věc. Epigrafické památky dokazují, že běžnou součástí indických klášterů byla od čtvrtého nebo pátého století místnost nazývaná „vonná komnata“, v níž bylo uloženo Buddhovo vyobrazení. Tato komnata se považovala za Buddhovo sídlo a měla ji na starost zvláštní skupina mnichů.

Materiál, z něhož se zhotovuje vyobrazení božstva, má často obrovskou moc. Vietnamský příběh vypráví o zbožné dívce, která sloužila v klášteře jako kuchařka a kterou ve spánku přivedl jeden mnich do jiného stavu. Dívka odešla s hanbou a později porodila dceru, kterou svěřila do mnichovy péče. Mnich v noci vyšel z kláštera, položil dítě do dutiny ibiškového stromu a přísahal, že strom i dítě dosáhnou buddhovství. O padesát let později strom, nyní již vysoký, spadl do řeky a plul směrem ke klášteři. Tři sta mužů ho nemohlo vytáhnout na břeh, matka dítěte to dokázala jednou rukou. Ze dřeva stromu byla zhotovena čtyři vyobrazení Buddhy a umístěna v klášteře. Nazývala se Oblak dharmy, Déšť dharmy, Hrom dharmy a Blesk dharmy a proslula tím, že slyšela na modlitby věřících.

O původu a moci různých vyobrazení buddhů a bódhisattvů se vypráví bezpočet příběhů. Nejslavnější zobrazení Buddhy v Barmě je Mahámuni, velký mudrc. Podle mýtu o jeho stvoření letěl Buddha a pět set arhatů z Indie do Selagiri v Barmě, protože tamější král si přál vzdát Buddhovi poctu. Pozval Buddha do hlavního města, aby tam sedm dní učil dharmu. Když měl Buddha odjet, král ho požádal, aby mu zanechal svou podobiznu. Sochař se zázračnými schopnostmi pracoval sedm dní na odlitku sochy, která měla přesně zachycovat Buddhovu podobu. Buddha pak na sochu dýchl, aby ji oživil, a od té chvíle lidé nedokázali odlišit Buddhu od jeho zobrazení. Buddha předpověděl, že zatímco on odejde v osmdesáti letech do nirvány, socha zde zůstane pět tisíc let. Tři a půl metru vysoká socha přežila jak požáry, tak i kořistnictví nepřátelských vladařů a je dodnes předmětem uctívání. Každé ráno za úsvitu ji mnich během složitého obřadu omývá tvář. Říká se, že samotné sledování obřadu přináší velké zásluhy.

Nezobrazovaly se však jen tak vzdálené postavy, jako byl Buddha. V Číně se tradovalo, že když zemřel nějaký významný mnich, zůstal po smrti sedět v meditační pozici a jeho tělo nejenom že nepodlehlo zkáze, ale naopak vydávalo božskou vůni. Těla některých mnichů se později mumifikovala, vystavila se v klášteře na čestném místě a stala se předměty uctívání. Někdy se tyto mumie dále uchovávaly pomocí nátěrů lakem, a tak se přeměňovaly v živé sochy. Často se tyto sochy natíraly zlatou barvou, ušní lalůčky se jim prodlužovaly a mezi obočí se jim malovala tečka. Zlatá pleť, dlouhé ušní lalůčky a kolečko vlasů mezi obočím jsou totiž tři ze třiceti dvou znaků Buddha. Jistý badatel přišel s myšlenkou, že umění lakovaných soch se v Číně odvozuje od tohoto procesu mumifikace. Když se tělo mistra nemumifikovalo, ale zpopelnilo, bylo obvyklé, že se mu zhotovila socha, do níž se vložily ostatky z kremace.

Mnohé buddhistické texty velebí zpodobňování Buddha jako velkou ctnost. Jeden z prvních textů přeložených do čínštiny, *Písmo o zhotovování vyobrazení Buddha (Cuo fo sing-siang t'ing)*, slibuje: „Ten, kdo vytvoří Buddhovu podobiznu, se jistě zrodí v bohaté rodině, obklopen nesčíslnými klenoty a penězi. Jeho rodiče, sourozenci a příbuzní jej budou milovat. Takové štěstí potká toho, kdo vytvoří Buddhovu podobiznu.“ Text dále říká, že každý, kdo uvidí Buddhovu podobiznu a zbožně se uchýlí k Buddhově stúpě nebo jeho relikviím, se po sto eonů nemůže znovuzrodit jako pekelná bytost, duch ani zvíře.

Vyobrazení někdy přinášejí také okamžitou pomoc. Jedni staří manželé v Japonsku byli tak chudí, že si nemohli pořídit rákos na zastřešení domu. Žena dala muži látku, kterou utkala, aby ji vzal na trh a prodal. Nikdo si ji však nekoupil, a když se muž vracel domů, začalo sněžit. Byl předvečer Nového roku. Muž cestou potkal tkalce, který vyráběl slaměné klobouky a který také nemohl nic prodat. Stařec vyměnil látku za pět slaměných klobouků. Po cestě domů šel kolem šesti soch bóddhisattvy Džizóa, pokrytých sněhem. Muž oprášil sníh a prvním pěti sochám dal na hlavu slaměné klobouky. Protože měl jen pět klobouků, sundal si svůj vlastní a zakryl jím šestou sochu. Vrátil se domů a bez večeře s ženou usnul. Uprostřed noci je probudil zvuk, jako by někdo vlekl těžký náklad po horské stezce směrem k domu. Když otevřeli dveře, našli za nimi ranec plný peněz a jídla na mnoho dní. V dálce viděli šest malých postaviček, jak scházejí jedna za druhou z kopce dolů.

## Buddhovská přirozenost

Slovo *tatháगतagarbha* se překládá různě. *Tathágata* je přívlastek Buddha a znamená buď „ten, kdo takto přišel“, nebo „ten, kdo takto odešel“. Slovo *garbha* má v sanskrtu mnoho významů, například „prvek“, „vnitřní komnata“ (v dalším významu „pokladnice“), „slupka“ a „okvětní kalich“. Do čínštiny se překládá jako *cang*, ve významu „studnice“. Vztahuje se k možnosti být buddhou, jež je (podle některých mahájánových myslitelů) přirozeně a věčně přítomna ve všech bytostech.

O buddhovské přirozenosti se hovoří v řadě mahájánových súter, kde se přirovnává k cenné věci, jež zůstává očím skryta, a proto nedoceněna, dokud ji neobjeví člověk, který se umí dívat. Tatháगतagarbha je jako čirý med ukrytý v jeskyni zcela obalený včelami, kvůli nimž není vidět. Podobně je čirá buddhovská přirozenost překryta poskvrnami žádosti, nenávisti a nevědomosti, takže ji vidí jen Buddha. Tím, že Buddha vykládá dharmu a odhaluje přítomnost tatháगतagarbhy, umožňuje lidem, aby zničili poskvrny a dali průchod své buddhovské přirozenosti. Tatháगतagarbha je jako pšeničné zmo pokryté slupkou tak silnou, že by je člověk vyhodil. Když se však očistí, je z něj potrava hodná krále. Tatháगतagarbha je jako kousek zlata, který dlouhé roky ležel na dně odpadní jámy. Zlato však nepodléhá zkáze, a když se vyzvedne a vyčistí, má velkou cenu. Tatháगतagarbha je jako poklad zakopaný pod domem chudé rodiny. Poklad neumí mluvit, a nemůže tak ohlásit svou přítomnost, ale když je objeven, bída je pryč. Stejně tiše spočívá buddhovská přirozenost v tělech všech bytostí rodičích se znovu a znovu v sansáře, nedotčená jejich poskvrnami. Buddhové se na světě objevují proto, aby všem bytostem zvěstovali přítomnost velkého pokladu uvnitř jich samých. Tatháगतagarbha je jako pecka manga. Nepodléhá zkáze, můžeme ji zasadit do země a vypěstovat z ní mohutný strom.

V jedné alegorii o buddhovské přirozenosti se vypráví o muži, který si nechal zhotovit zlatou sochu velké hodnoty a potřeboval ji převézt do vzdáleného místa. Protože se bál, že bude po cestě okraden, zabalil sochu do starých hadrů, aby nepřitahovala ničí pozornost. Během cesty muž zemřel a socha zůstala ležet na otevřeném prostranství, kde na ni šlapali jiní lidé, až byla celá špinavá. Pak přišel člověk s neobyčejným zrakem, prohlédl skrz hadry, vyňal sochu a začal ji uctívat. V jiném vyprávění odlil řemeslný mistr zlatou sochu do hliněné formy a pak formu se sochou umístěnou hlavou dolů zakopal, aby socha vychladla. Když ji znovu vykopal, vypadala jako špinavý kus vypálené hlíny. Když však formu odstranil, objevila se so-

cha z ryzího zlata. Stejně tak Buddha nabádá všechny bytosti, aby užily svou moudrost k rozbití poskvrněné formy a odkrytí buddhovské přirozenosti.

S rozvojem mahájánových filozofických škol se nauka o ryzí buddhovské přirozenosti věčně přítomné ve všech citících bytostech dočkala sporů o svůj výklad. Někteří jógáčároví myslitelé například tvrdili, že tatháगतagarbha není univerzální vlastností. Podle nich všechna semena budoucí zkušenosti sídlí v takzvaném zásobovém vědomí. Je tam také semínko určující budoucí osud člověka, jež můžeme nazvat genem probuzení. Existují čtyři druhy takových semínek. Některé bytosti mají semínko šrávaky a nakonec se vydají po cestě hinajány, budou kráčet po stezce šrávaky, až se stanou arhaty a dosáhnou nirvány bez setrvání. Někteří mají semínko pratjékabuddhy, vydají se po cestě hinajány, budou sledovat stezku pratjékabuddhy, stanou se arhaty a dosáhnou nirvány bez setrvání. Jiní jsou obdařeni semínkem bódhisattvy, vydají se po cestě mahájány a budou sledovat stezku bódhisattvy, jež vede k buddhovství. A nakonec jsou bytosti, které mají nerozlišené semínko, a záleží na učení, s nímž se během svých životů setkají, zda se vydají po cestě hinajány nebo mahájány. Zvláštní je, že právě tento výklad počítá také s tím, že jsou bytosti, které semínko probuzení vůbec nemají. Nazývají se *ičchantikové*, bytosti s velkou žádostí, které jsou přirozeně odsouzeny k věčnému putování sansárou. V pátém století se v Číně vedly velké spory o to, zda tyto temné bytosti mají také buddhovskou přirozenost. Spory skončily teprve, když se do Číny dostala *Mahánirvānasūtra*.<sup>\*</sup> Sūtra, jež má být záznamem posledních Buddhových slov, potvrzuje, že i *ičchantikové* mají buddhovskou přirozenost.

Další spor pramení ze skutečnosti, že tatháगतagarbha se často popisuje způsobem, jako by se jednalo o já, tedy něco, co by měl buddhismus popírat. To je dobře zřejmé ze *Lviho řevu Sūtry královny Šrímály*, kde se opakuje seznam čtyř zvrácených názorů. Nevědomé bytosti si myslí, že podmíněné jevy obsahují vlastnosti jako stálost, štěstí, já a čistotu, zatímco ve skutečnosti jsou nestálé, nešťastné, nečisté a postrádají já. Tento tradiční názor sūtra dále rozvíjí a tvrdí, že v souvislosti s tatháगतagarbhou jsou čtyři správné pohledy na nestálost, neštěstí, ne-já a nečistotu zvrácené a nesprávné. Aby se staly čtyřmi dokonalými vlastnostmi tatháगतagarbhy, tedy stálostí, štěstím, já a čistotou, musí se ještě jednou obrátit. V komentáři k jednomu z textů, který prý Asanga dostal od Maitréji, se vysvětluje, že čtyři dokonalé vlastnosti popisují Buddhu dharmakáju. Ta je čistá, protože Buddha se odvrátil od nečistoty sansáry. Je blažená, protože Buddha dosáhl všech stavů blaženosti a nebojí se utrpení sansáry. Je stálá, protože Buddha soucitně

usiluje o dobro pro všechny bytosti po celou dobu trvání světa. Obsahuje já, protože Buddha se odvrátil od já, o němž se nebuddhisté mylně domnívají, že existuje v pěti složkách osobnosti. Buddha porozuměl skutečnosti ne-já, jež se považuje za pravé já.

Taková vysvětlení neuspokojila vykladače z řad madhjamaků, kteří nauku tatháगतagarbhy považovali za provizorní. Podle nich ji Buddha učil pouze pro určité posluchače a za určitým účelem, ale nebylo to jeho pravé přesvědčení. Pro tyto autory je nemyslitelné, aby v srdci každé citící bytosti přebýval plně probuzený buddha. Velkolepost buddhovství přeci nemohou zastínit ani ty největší poskvrny. Tatháगतagarbha, buddhovská přirozenost, je podle nich ve skutečnosti prázdnota myslí, kterou jsou opravdu obdařeny všechny bytosti. Právě tato prázdnota umožňuje všechny proměny a nakonec se stane vševědoucí myslí, buddhovskou dharmakájou. Buddha prý věděl, že kdyby mluvil o prázdnotě přímo, mnozí z jeho posluchačů by se zalekli, protože by jeho nauku považovali za nihilismus. Ze soucitu s nimi proto raději volil pozitivnější zástupný termín tatháगतagarbha.

Přesto nebo právě proto, že s naukou tatháगतagarbhy bylo spojeno mnoho filozofických problémů, byla tato nauka zdrojem, jenž živil jak spory, tak inspiraci. V Tibetu se v desátém století věřilo, že když se tatháगतagarbha správně pěstuje, tryská z očí a proměňuje vše spatřené v buddhovské pole. V Číně sedmého století věřili příslušníci řádu Tří pravd, že ve věku úpadku nelze hledat útočiště u určitého buddhy, protože lidé nejsou schopni rozlišovat ani mezi probuzeným a neprobuzeným, natož mezi jednotlivými buddhy. Podle nich jsou v Buddhovi obsaženy všechny žijící bytosti, protože všechny bytosti bez rozdílu jsou obdařeny buddhovskou přirozeností. Přívrženci řádu Tří pravd byli v Číně v období dynastie Tchang známí tím, že se klaněli toulavým psům (na něž se v Číně pohlíželo s obzvláštním odporem), protože ti pro ně byli dokonalým ztělesněním probuzeného Buddhy. Zdá se, že Buddha byl všude.

<sup>\*</sup> *Sūtra o parinirvāné (Mahāparinirvānasūtra, čín. Ta-pchan-nie-pchan-ting)* známá pouze z čínského překladu není totožná s *Mahāparinibbānasuttou*, jedná se o zcela rozdílné texty (poznámka překl.).

## *Dharma*

První ze tří klenotů je Buddha, který světu ukazuje, kde najít útočiště před utrpením narození, stárnutí, nemoci a smrti. Takovým útočištěm je *dharma*. Slovo se překládá jako „učení“, „nauka“ nebo „zákon“. Tradičně se uvádějí dva typy dharmy: slovní nauka a uskutečňovaná nauka, tedy slova Buddhova učení a uskutečňování tohoto učení v praxi. V této kapitole se budeme zabývat především slovní naukou a k uskutečňované nauce se vrátíme v kapitole šesté.

Dalo by se předpokládat, že slovní nauka je dostupnější než uskutečňovaná, protože je to záležitost veřejná a existuje v hmotné podobě v řadě textů a v mnoha jazycích. Avšak protože tyto texty vznikly dlouho po Buddhově smrti, otázka autorství i autority zůstává sporná. To se netýká jen nerealistických mahájánových sůter, ale i pálijských sutt, jež současní théravádoví buddhisté považují za nejpřesnější záznam skutečného Buddhova učení. Texty vzniklé mimo území Indie (například v Číně nebo Tibetu), které tvrdí, že jsou indického původu, se označují za *buddhistické apokryfy*. Někdy se za apokryfy označují také mahájánové sůtry sepsané v Indii. Kdybychom měli být důslední, museli bychom za apokryfy označit všechny sůtry, bez ohledu na to, v jakém jazyce byly sepsány, protože žádnou nemůžeme s úplnou jistotou určit jako zápis učení historického Buddha. I když buddhisté určité školy nebo dějinného období přijímají nějaký soubor textů jako autentické Buddhovo slovo, nevyhnou se problému interpretace, problému, s nímž se setkáváme od dob Buddhovy smrti.

Krátce před odchodem do nirvány řekl Buddha Ánandovi: „Možná by vás, Ánando, napadlo, že učitel je mrtev. Takto byste se na to, Ánando, ale neměli dívat. Ta *Dharma a Vinaja*, Ánando, kterou jsem učil a ukazoval, ta bude po mé smrti vašim učitelem.“ Buddha neurčil svého nástupce. Kromě toho učil dharmu čtyřicet pět let na rozsáhlém zeměpisném území různých vrstvy posluchačů. Nic z toho, co učil, nebylo za jeho života zapsáno. Proto se nutně muselo stát, že když se sešly skupiny Buddhových učedníků a rozmlouvaly o tom, co jejich mistr vlastně učil, a co tedy bude jejich dalším učitelem, došlo k rozporům ohledně původnosti. Jak měli zjistit, co bylo právě Buddhovo slovo?

K prvnímu pokusu o sepsání Buddhova učení došlo krátce po jeho smrti. Mahákášjapa byl zděšen, když slyšel, že jeden z mnichů se z Buddhovy smrti radoval, protože se domníval, že se už nemusí vázat pravidly mnišské disciplíny a že si může dělat, co se mu zlíbí. Mahákášjapa se obával, že se tento názor rozšíří a že mistrovo učení odejde s ním. Proto navrhl, aby se sešel koncil arhatů a pokusil se sepsat Buddhovo slovo. Po Buddhově smrti se však mnoho arhatů rozhodlo odejít do nirvány a Mahákášjapa jen stěží shromáždil pět set arhatů a přesvědčil je, aby zůstali ve světě tak dlouho, než bude Buddhovo učení sepsáno. Mahákášjapa pozval také Ánandu jakožto Buddhova osobního sluhu, který slyšel více, než slyšeli ostatní. Ánanda nebyl arhat, a dostal proto za úkol stát se arhatem ještě před koncilem. Podařilo se mu to předcházející noc, v okamžiku, kdy se chystal ulehnout na lůžko. Dosáhl tedy probuzení, aniž by zaujímal jednu z tradičních pozic: vsedě, ve stoje, v chůzi nebo vleže.

Pravidla mnišské disciplíny na shromáždění přednášel ten nejpovolanejší z mnichů, Upáli. Ánanda recitoval učení, které bylo později sepsáno do pěti souborů sůter. Ánanda měl neobyčejnou schopnost soustředění a dokázal opakovat šedesát tisíc Buddhových slov, aniž by vynechal jedinou slabiku, a odříkat patnáct tisíc veršů, jež Buddha pronesl. Ánanda se také zmínil o tom, že Buddha krátce před odchodem do nirvány řekl, že po jeho smrti mohou mniši zrušit některá dílčí pravidla mnišské disciplíny. Ánanda se však Buddha nezeptal, která pravidla má na mysli, a shromáždění se tedy rozhodlo pravidla mnišského života neměnit.

Vyvstala otázka, co lze považovat za Buddhovo slovo. Ani ty nejranější záznamy nedokazují, že by se dharmu omezovala pouze na to, co vyslovil sám Buddha. Některé školy považovaly za dharmu jak Buddhovy promlu-

vy, tak promluvy jeho žáků, které schválil. Jiná škola považovala za dharmu to, co proslavil Buddha, jeho žáci, mudrci a bohové jako například Indra. Další soubor kritérií nezkoumal autora sdělení, ale sdělení samo. Mniši mohli říci, že slyšeli Buddhovo učení od samotného Buddha, od společenství starších mnichů, od skupiny mnichů – odborníků na určitou část učení nebo od jediného takového mnicha. Avšak sdělení, jež mniši slyšeli, nebylo uznáno za Buddhovo slovo, i kdyby je vyslechli od samotného Buddha, pokud mnišské společenství nerozhodlo, že vyhovuje uznávaným Buddhovým promluvám a pravidlům mnišské disciplíny. Taková kritéria posvěcovala jenom tu nauku a ty praktiky, které již byly stejně uznávány. Zdá se, že tehdejší mnišské společenství nařikalo nad ztrátou učení již zapomenutého a snažilo se objevit a uchovat alespoň jeho pozůstatky, ale zároveň bylo ostražitě k zavádění jakýchkoli novot.

Buddha nazýval své učení *dharmavinaja* neboli nauka a disciplína. První uspořádání Buddhova učení tuto strukturu odráželo, a vznikl tak jeden celek obsahující nauku a jeden soubor pravidel chování mnišského společenství. Buddhovy promluvy, zvané sůtry, obsahovaly první kategorii, dharmu, a nebyly uspořádány podle témat, ale podle délky. Máme sbírku dlouhých sůter, středně dlouhých sůter, sbírku seskupení sůter a sbírku postupných sůter (to jsou sůtry hovořící o věcech, které se vyskytují v párech, ve trojicích, ve čtveřicích a dále až po věci vyskytující se po jedenácti). Druhou hlavní kategorií byla vinaja, pravidla mnišské disciplíny. Obsahovala nejen výčet pravidel, ale také popisovala okolnosti, které vedly k jejich stanovení. Později se přidala ještě třetí kategorie textů zvaných *abhidharma*, které podrobně rozebíraly početné seznamy tělesných a duševních složek, o nichž se v sůtrách hovoří. Zmíněné tři kategorie textů se nazývají *tripitaka* neboli tři koše. Jedná se však pouze o jeden z mnoha způsobů třídění Buddhova učení.

První zmínka o sepsání *tripitaky* a komentáře k ní se objevují v sinhálské kronice. Uvádí se v ní, že za vlády Vattagámaniho Abhaji (29–17 př. n. l.) zapsali mniši vše, co si pamatovali z kánonu, protože se zřejmě obávali, že jinak by mohl v důsledku války, hladomoru nebo soupeření klášterů zmizet ze světa. Vědci spekulují o tom, že ještě předtím vznikly texty určené k ústnímu předávání Buddhovy nauky, které měly takovou podobu, aby se daly snadno zapamatovat. K tomu využívaly prostředků jako mnohomluvnost, veršování a uspořádání děl podle délky. Všechny tyto prostředky se v Indii užívaly po staletí k ústnímu uchování věd. Nedalo se předpokládat, že by se našel mnich s tak legendární pamětí, jakou měl Ánanda, aby si

zapamatoval celé Buddhovo učení. Proto byla sangha zorganizována tak, aby se učení co nejlépe uchovalo. Jsou známy zmínky o „přednášecích dlouhých promluv“ a o „přednášecích krátkých promluv“.

Při určování a upravování Buddhových slov bylo třeba učinit mnohá rozhodnutí. Podle tradičních záznamů měli rozhodovací pravomoc arhati, tedy ti z Buddhových žáků, kteří zničili všechny poskvrny a kteří sami měli po smrti odejít do nirvány. Sledujeme-li však záznamy o životě raného společenství mnichů, zjistíme, že na druhém nebo třetím koncilu byla autorita arhatů zpochybněna. Učinil tak mnich Mahádéva, který vystoupil s pěti tezemi. První a nejdůležitější z nich bylo šokující tvrzení, že arhaty ve snech svádějí bohyně a dochází u nich k nočním polucím. V pravidlech mnišské disciplíny Buddha zakázal masturbaci, ale prohlásil, že noční poluce není přestupek, protože není úmyslná. Arhati však měli mít dva druhy poznání: poznání, že všechny vášně jsou zničeny, a poznání, že už se nikdy neobjeví. Mahádévo tvrzení tedy vyvolává otázku, jestli se probuzení arhata a zejména jeho překonání vášně vztahuje také na neúmyslné činy.

Mnozí minulí i současní vykladači Mahádévo tvrzení interpretovali různě. Někteří v něm viděli snahu o zachování vlastního postavení arhata bez ohledu na skutečnost, že i on sám nejspíš podléhal snovému pokušení. V jeho době již byli Buddhovi přívrženci rozděleni do škol nebo frakcí. Někteří badatelé považují Mahádévo vystoupení za projev uvolnění pravidel ve skupině, s níž bývá spojován (mahásángha). Členové skupiny si tak možná chtěli přiblížit nejvyšší cíl a učinit jej pro sebe dostupnějším. Je však také možné, že jeho tvrzení nebylo motivováno soupeřením mezi školami, ale že se jednalo o výzvu, o snahu zlidštit, a tím pádem zproblematizovat probuzení arhata. Škola mahásánghiků a menší řády, které se k ní hlásily, zastávaly názor, později přijatý i mahájánou, že Buddha byl nadsvětský a neposkvrněný už od narození, že nikdy, ani před probuzením pod stromem bódhi, nepoznal okamžik žádosti, nenávisti ani nevědomosti. Mahásánghikové byli přesvědčeni o tělesnosti arhatů a nadsvětskosti Buddha, a tím účinně upírali probuzení, a tedy autoritu, žijícím arhatům a přiznávali je výlučně Buddhovi. To byla jen jedna ukáзка rozporů v raném mnišském společenství, které mělo za úkol uchovat a chránit Buddhovo slovo po jeho odchodu do nirvány.

Se vznikem mahájány asi čtyři století po Buddhově smrti vzniklo také velké množství nových sútér. Původní význam slova *sútra*, tedy „aforismus“, ztratil v případě nových sútér svůj smysl, protože tyto sútry obsahovaly stovky stránek. Každá súra tvrdila, že podává Buddhovo slovo, a kaž-

dá začínala větou: „Takto jsem slyšel.“ Mluvicím bývá stejně jako v dřívějších pracích Ánanda, ale také některý z bódhisattvů jako Maňđušrí nebo Vadžrapáni. Někdy nebývá mluvčí vůbec určen. Pokud byl posluchačem, a tedy i vypravěčem sútry Maňđušrí nebo Vadžrapáni, znamenalo to, že mahájánové sútry byly tajná učení zapovězená hinajánovým žákům Buddha a úmyslně proslovená v jejich nepřítomnosti. Ánanda nemohl vyprávět Buddhovo učení, protože mu nebyl přítomen. Pokud byl vypravěčem sútry Ánanda, znamená to pokus o začlenění raných sútér do mahájány, která tvrdí, že Buddhův osobní sluha vyslechl jen ty nejstarší sútry. Říkalo se také, že mluvčím byl Ánanda, kterého Buddha zplnomocnil k tomuto úkolu, ale že tomu, co vyslechl a co později vyprávěl, nerozuměl. Za tímto tvrzením byla snaha uchovat mahájánu jako hlubokomyšlné učení, které přesahuje duševní schopnosti hinajánových učedníků, a zároveň do ni zahrnout promluvy vyslechnuté v Buddhově fyzické přítomnosti. Pokud nebyl mluvčí znám, znamenalo to, že obsah sútry mohl vyslechnout kdokoli, kdo měl správné předpoklady. Několik mahájánových sútér předkládá návody, jak se dostat k buddhům v jiných buddhovských polích a jak od nich získat učení.

Společně s otázkou, kdo vlastně vyslechl obsah mahájánových sútér, vyvstává také otázka jejich autentičnosti, a tedy i autority. Jak jsme se zmiňovali v kapitole druhé, protivníci mahájány autentičnost a autoritu sútér zpochybňovali, zatímco její zastánci je bránili. Když se budeme zabývat problémem autentičnosti mahájány podrobněji, musíme na chvíli odhlédnout od textů a podíváme se na nedávné teorie vzniku mahájány. Předpokládejme, že v Indii existovala dvě nepochybně poněkud neuspořádaná období mahájány, období sútér a období traktátů (*śástra*). První z nich začíná kolem počátku našeho letopočtu, kdy se objevila řada nesourodých kultů soustředěných kolem nově sepsaných textů a jejich charizmatických vykladačů. Některé z těchto textů, například *Lotosová súra*, zdůrazňovaly svou vlastní moc jako prostředek k osvobození, ale vyzdvihovaly také uctívání stúp. Jiné, například soubor sútér o dokonalosti /v/ moudrosti, prohlášovaly, že jsou nadřazené stúpám, a tvrdily, že jsou zástupci těla a slova Buddha a jako takové zasluhují stejné velebení a uctívání. Tyto rané sútry byly na sobě vzájemně nezávislé a každá súra byla svými přívrženci považována za úplnou a dokonalou a představovala svůj vlastní svět. Právě zde bylo třeba otevřeně čelit problému interpretace.

Druhá fáze indické mahájány, období traktátů, se již nevyznačuje existencí nesourodých kultů určité knihy, ale učeneckou tradicí nazývanou mahájána, která si uvědomovala sama sebe, přestože ještě nebyla vnitřně jednotná. Učenci, kteří se označovali za stoupence mahájány, vynaložili obrovské množství energie na to, aby prozkoumali tehdy již rozsáhlý soubor sůter a pomocí různých interpretačních postupů se snažili dát nesčetným naukám v nich obsaženým podobu uceleného filozofického a praktického systému. Aby to dokázali, rozčlenili svébytné světy jednotlivých sůter do „pokladnic“, z nichž pak komentátoři mohli vyjmout citace, které podporovaly jejich systémy. Vytvářely se potom traktáty, které byly antologiemi tematicky upořádaných výroků ze sůter. Zkrátka, v tomto druhém období se sůtry, jež byly až dosud pouze recitovány a uctívány, staly také předmětem učenecké reflexe a analýzy.

Všichni buddhističtí vykladači, bez ohledu na svoji příslušnost k některé škole či zařazení, čelili také problému interpretace sůter. Společným přesvědčením všech buddhistických škol bylo, že tak jako lékař nepředepisuje na všechny nemoci stejný lék, tak ani Buddha nepředával všem lidem stejné učení. Proto dvě různá a dokonce protichůdná učení mohou být původním Buddhovým slovem. Buddha prý učil různé lidi různým věcem na základě své mimořádné znalosti jejich zájmů, schopností, sklonů, inteligence a minulých životů. Přesto musí být Buddha jako probuzená bytost prost všech omylů a rozporů, a stejně tak i jeho učení. Jak máme například sladit Buddhovo tvrzení, že „já je ochráncem člověka“, s jeho četnými prohlášeními, že „já neexistuje“? Někdy se Buddhovi vkládají do úst výroky, které naprosto odporují hlavnímu smyslu nauky a nejsou s ní slučitelné ani jako provizorní pravdy. Často citovaným příkladem takového výroku je tvrzení z *Dhammapady*, že člověk se očistí zabitím svých rodičů. Komentátoři pak museli uvést tvrzení do souladu s naukou vysvětlit, že rodiči se zde míní negativní duševní stavy, jako je touha.

Mahájánové texty tyto problémy jen zjítřily. Buddhovo varování z jeho první promluvy, že musíme utrpení pojmenovat, odstranit jeho příčinu, dosáhnout jeho ustání a následovat cestu vedoucí k jeho ustání, se nějakým způsobem muselo sladit s výrokem, že „není utrpení, není původu, není ustání, není cesty“. Co si máme myslet, když v jedné sůtře čteme, že od noci, kdy dosáhl probuzení, až do noci, kdy odešel do nirvány, Buddha nepřestal učit dharmu, a ve druhé sůtře se dovídáme, že od noci, kdy dosáhl probuzení, až do noci, kdy odešel do nirvány, neprošel ani slovo?

Abychom tyto otázky mohli zodpovědět, museli bychom znát Buddhův záměr, jeho konečné stanovisko k danému bodu nauky, museli bychom vědět, co si skutečně myslel. Hlavní buddhistické školy v Asii vytvořily svůj vlastní názor na Buddhovo konečné přesvědčení. Musely se však potýkat s větším problémem, a to jak vysvětlit ty výroky, které se zdály být v rozporu s Buddhovým údajným přesvědčením v určité oblasti nauky.

Jednou ze strategií, uplatňovanou v théravádě, bylo rozdělení Buddhova učení podle úrovně posluchačů, k nimž promlouval, a jeho uspořádání v postup vedoucí k nirváně. Začínalo se nejjednodušším učením a končilo tím nejpokročilejším. Díla jako *Pokyny studujícím z [trojího] koše (Pétakópádésa)* vysvětlují, že Buddhovo učení bylo rozděleno podle významu a formulaci, a poskytují návod, jenž umožní vykladači zrekonstruovat jeho původní obsah. Zavádí se proto složitě propracovaný soubor vzájemně provázaných kategorií, jako jsou: tři druhy učedníků, jimž je učení určeno (obyčejný člověk, žák a arhat); tři typy osobnosti (toužící, nenávistná a klamaná); čtyři hlavní témata rozebíraná v sůtrách (poskvrný, morálka, vhled a arhat). Například sůtry pojednávající o poskvrnách uvádějí následky činů motivovaných žádostmi, nenávistí a nevědomostí. Sůtry pojednávající o morálce uvádějí, jaké dobro mohou přinést činy jako dávání. Vypráví o muži, který dal Buddhovi věnec květů a pak se po osmdesát čtyři tisícem roků znovuzrodil v nebi. Učení o poskvrnách a morálce je určeno obyčejným lidem. Sůtry pojednávající o vhledu jsou určeny mnichům a nastiňují cestu k nirváně. Sůtry o arhatech popisují ty, jimž se podařilo zničit žádost, nenávist a nevědomost a kdo nemusejí hromadit zásluhy, aby se zrodili v nebi, protože po smrti vstoupí do nirvány. Zmíněné čtyři druhy sůter se uvádějí v takovém pořadí, že představují postup k nirváně. Sůtry o morálce následují za sůtrami o poskvrnách, sůtry o vhledu následují za sůtrami o morálce a sůtry o arhatech následují za sůtrami o vhledu.

Jiný soubor kritérií, obsažený v mnoha textech jak „hlavního proudu“ (tj. nemahájánových škol), tak mahájánových, jsou takzvaná čtyři spoléhání: 1. spoléhej se na dharmu, ne na člověka; 2. spoléhej se na smysl, ne na literu; 3. spoléhej se na definitivní smysl, ne na provizorní smysl; 4. spoléhej se na poznání, ne na běžné vědomí. Sama o sobě tato kritéria problematicky příliš nevyjasňují. Přinášejí však dva klíčové pojmy, které se staly předmětem rozsáhlé interpretace: *provizorní* a *definitivní*.

Ve svém nejužším významu se termíny *provizorní* a *definitivní* vztahují k jednotlivým výrokům a v širším slova smyslu k sůtrám, v nichž jsou tyto výroky obsaženy. Výroky a sůtry, které nemůžeme brát doslova, se považují

ji za provizorní neboli vyžadující výklad. Ty, které lze chápat doslovně, se považují za definitivní. Příkladem definitivního výroku je, že nynější dávaní darů přinese budoucí bohatství. To je prosté vyjádření zákona karmy. Buddha také může z různých důvodů vyslovit provizorní tvrzení, tedy takové, jaké nelze brát doslova. Může například ujišťovat lenochy, kteří nejsou schopni žádných ctnostných činů, že pokud se budou modlit, zrodí se v Sukhávati, Amitábhově ráji. Říká to proto, aby tyto lidi přiměl nahromadit alespoň skromné množství zásluh, přestože ví, že se nezrodí v čisté zemi hned nebo v příštím životě, ale někdy v daleké budoucnosti. Jindy, když se Buddha setkal s někým, kdo nevěřil ve znovuzrození ani v jinou formu bytí po smrti, učil, že duše je nesmrtelná a že je možné se zrodit v jiných vesmírech, přestože ve skutečnosti věděl, že žádná nesmrtelná duše neexistuje.

Buddha přizpůsoboval učení potřebám posluchačů tak, že učil o lécích, protilátkách, na určité chyby. Protilátkou k nenávisti je pěstování lásky; protilátkou k touze je meditace o hnusu, třeba o rozkládající se mrtvole; protilátkou k pýše je meditace o závislém vznikání; protilátkou k tékavé mysli je dechová meditace. Buddha učil, že tyto chyby a špatné vlastnosti mohou protilátky zcela zničit, a každou z nich nazýval nejvyšším vozidlem. Ve skutečnosti však věděl, že tyto chyby lze beze zbytku odstranit pouze s plným pochopením nepřítomnosti já, takže moc protilátek zveličoval. Jinde u pokročilého žáka kritizoval určitou ctnost, a chválil ji u začátečníka. Oba tím chtěl motivovat k dalšímu pokroku na cestě.

Kategorie provizorního a definitivního však neřeší rozpory v interpretacích, pouze je zmírňují. To ukazují dvě slavné sútry, v nichž sám Buddha přiznává tuto obtíž a nabízí kritéria k rozsouzení sporů. Buddha tak ovšem činí v mnoha textech, což vyúsťuje v interpretační pokyny, které jsou navzájem v rozporu. Přesto musí být považovány za Buddhovo slovo.

Buddhovo první učení o čtyřech vznešených pravdách pro pět asketů v oboře u Sárnáthu je známé jako roztočení kola dharmy. Ve slavném mahájánovém textu *Osmitisícová sútra o dokonalosti /v/ moudrosti (Aštásahasrikápradžňápáramitásútra)* prohlašují bohové, že když Buddha učil dokonalost moudrosti, roztočil kolo dharmy podruhé, a překonal tak první otočení. Přesto jiná významná mahájánová sútra se zajímavým názvem – *Sútra o odpoutání od záměru (Samdhinirmóčana)* – jde ještě dále a hovoří o třetím roztočení kola. Bódhisattva vysvětluje, že k prvnímu roztočení kola dharmy došlo v oboře u Sárnáthu, kde Buddha učil čtyřem vznešeným pravdám ty, kdo seděli na vozidle šrávaků. Říká: „Toto kolo dharmy, roztočené Buddhou, je překonatelné, je to příležitost k dokázání omylu, je to něco

prozatímního, je to důvod k pochybnostem.“ Bódhisattva pokračuje a pravděpodobně má na mysli sútry o dokonalosti v moudrosti, když říká, že Buddha roztočil kolo dharmy podruhé pro ty, kdo nastoupili do mahájány, a učil je nauku o prázdnotě, o tom, že jevy jsou „nevytvořené, neskončené, původně nehybné a přirozeně mimo zármutek“. Ale také toto kolo bylo prozatímní. Buddha roztočil kolo potřetí pro všechny lidi na všech vozidlech a jasně řekl, jak se věci mají. „Toto kolo nauky, roztočené Bhagavánem, je nepřekonané, není příležitostí k dokázání omylu, je konečné a nezpochybnitelné.“ Sútra tak zaujímá historickou perspektivu a tvrdí, že jak první promluva o čtyřech pravdách k šrávakům, tak učení o dokonalosti /v/ moudrosti pro bódhisattvy nebyly posledním a nejjasněji načrtnutým Buddhovým přesvědčením. Takové přesvědčení najdeme při třetím otočení kola dharmy, kola, jež obsahuje přinejmenším *Sútru o odpoutání úmyslu*.

*Sútra o odpoutání úmyslu* je úzce spojena s *jógáčárou*, jednou ze dvou hlavních mahájánových škol v Indii, jejíž stoupenci přijímali události uvedené v sútře, aby dokázali svoji nadřazenost nad madhjamakou (druhá hlavní škola), již spojovali s druhým roztočením kola dharmy. Jak lze předpokládat, stoupenci madhjamaky, kteří považovali učení o dokonalosti /v/ moudrosti za Buddhovo nejvyšší a konečné učení, *Sútru o odpoutání úmyslu* nepřijímali. Prohlašovali, že právě ona je provizorní a že je určena méně pokročilým bódhisattvům, kteří ještě nechápou pravou prázdnotu. Názor nemahájánových škol, které odvozovaly své učení od prvního roztočení kola, není znám. Pravděpodobně se výkladem sútry vůbec nezabývaly, považovaly ji za výmysl mahájány a jako takový ji neuznávaly za Buddhovo slovo.

V téže době měla madhjamaka jinou sútru, v níž její příznivci hledali pochopení kategorií provizorního a definitivního, pochopení, jež nepředpokládalo porozumění Buddhovu záměru. *Sútra o pokynech Akšajamatimu (Akšajamatinirdéša)* říká: „Sútry, jež učí o ustanovení běžného, se nazývají sútry provizorního významu. Sútry, jež učí o ustanovení nejvyššího, se nazývají sútry definitivního významu. Sútry, jež učí pomocí různých slov a písmen, se nazývají sútry provizorního významu. Sútry, jež učí opravdové – které obtížně vidíme a obtížně chápeme – se nazývají sútry definitivního významu.“ Protože definitivní, konečnou podstatou skutečnosti je prázdnota, sútry, které pojednávají o prázdnotě, jsou definitivní a všechny ostatní vyžadují interpretaci. Tato metoda třídění textů zaměřuje interpretaci na ontologický problém právě podstaty věci a nebere v úvahu Buddhův záměr, okolnosti jeho učení, jeho posluchače, jeho dovedné metody ani otázku



doslovného přijímání jeho slov. To věci podstatně zjednodušuje. Sůtry, které mluví o prázdnotě, jsou definitivní. Sůtry, které se zabývají jinými tématy, jsou provizorní. Zajisté je pravda, že karmickým následkem dávání darů je budoucí bohatství, jedná se však o provizorní učení, protože nevysvětluje pravou podstatu dávání, tedy prázdnotu dávání. Takový systém neřeší otázku toho, co je doslovně přijatelné, a odvrací problém interpretace od záměru. Tato sůtra ani žádná jiná nevyřešila otázku, co je definitivní a co provizorní, a tak se s ní už po staletí potýkají myslitelé v celém buddhistickém světě.

V Číně byl problém autentičnosti a autority ještě složitější, protože buddhistické texty tam po staletí přicházely zcela nahodile. Číňané byli právem zmateni z rozporuplných nároků na autoritu, jež si činily různé texty a jež si také činili různí učitelé. Vymysleli proto řadu klasifikačních systémů, které se snažily seřadit různorodé sůtry podle časové posloupnosti, v níž je Buddha učil, a podle druhu posluchačů. Stejně jako v Indii zde existovaly rozporné názory na časovou posloupnost i na to, co bylo Buddhovým nejvyšším učením. Bylo to první učení po probuzení, nebo poslední učení před odchodem do nirvány? Například řád Tchien-tchaj považuje za vrchol učení Lotosovou sůtru, zatímco řád Chua-jen tuto pozici vyhraňuje Sútre o Buddhově girlandě (Avatansakasútra), kterou prý Buddha učil druhý týden po probuzení, když ještě seděl pod stromem bódhi. Buddha v ní údajně podal bezprostřední vyjádření obsahu probuzení. Teprve potom vstal a vydal se učit dharmu, upravenou tak, aby jí rozuměly různorodé vrstvy neprobuzených posluchačů. Řád Čchan se snažil obejít nutnost určení nějakého textu za Buddhovo nejvyšší učení (a tím dokázat svou vlastní legitimnost) a označoval se za „zvláštní sdělení stojící mimo všechna učení“.

V Japonsku provedl jeden z nejrozsáhlejších pokusů o utřídění Buddhova učení myslitel Kúkai (774–835). Kúkai rozlišoval deset stupňů duchovního vývoje, na jehož počátku stojí člověk s nízkými zájmy, „podobný koze“, druhý a třetí stupeň představuje konfucianismus a taoismus. Na dalším stupni je buddhismus pro šrávaky a dále pro pratjékabuddhy. Ještě výše stojí mahájána, z jejíchž pozic Kúkai podává charakteristiku stoupenců jógačáry a madhjamaky, Lotosové sůtry a Sútry o odpoutání úmyslu. Ti nejpokročilejší učenici byli hodni nového řádu Šingon (Pravé slovo), který vytvořil. Pozoruhodné je, že v tomto systému byly obsaženy všechny školy, které se v Japonsku ucházely o přízeň věřících (nemáme žádné doklady o „Kozí škole“, ale pokud existovala, měla jistě hodně příznivců), a všechny byly zařazeny níže než řád Šingon.

Problémy s interpretací neřešila jen mahájána se svým zdánlivě nekonečným souborem sůter. Problémy s interpretací se neomezovaly jen na řešení otázky autority a uznání jednoho textu za definitivní a jiného za provizorní. Dokonce i mezi školami hlavního proudu indického buddhismu, jejichž kánony sůter se příliš nelišily, najdeme spoustu rozporů nad spoustou možností. Některé vypadají pedantsky, jiné se zabývají otázkou, jak interpretovat ty nejzákladnější body buddhistické nauky.

Buddhismus je známý svou naukou o pomíjivosti, která popisuje, jak všechny podmíněné věci vznikají, na okamžik přebývají, stárnou a rozpadají se. Ale jak přesně tento proces probíhá? Je zde nějaký okamžik vzniku, okamžik přebývání, okamžik stárnutí a okamžik rozpadu? Pokud ano, pak se zdá, že věci netrvají okamžik, jak prohlašují sůtry, ale čtyři okamžiky, pokud ovšem vznikání, přebývání, stárnutí a rozpadání neprobíhají současně. A co přesně je vznikání, přebývání, stárnutí a rozpadání? Jsou to vlastnosti vrozené všem věcem, nebo jsou to oddělené a samostatné entity, vnější síly, kterými jsou věci ovládány a které způsobují vznikání, přebývání, stárnutí a rozpadání?

Takovými problémy se zabývali abhidharmoví učení mniši patřící k indickým školám jako sarvástiváda („hlasatelé všeho, co existuje“) nebo sautránika („stoupenci sůter“). Sarvástiváda zastávala názor, že vznikání, přebývání, stárnutí a rozpadání (známé jako „čtyři charakteristiky“) jsou okolnosti vlastní všem nestálým věcem a způsobují, že věci vznikají, přebývají, stárnou a rozpadají se. (Stálé entity jako vesmír a nirvána nepodléhají čtyřem okolnostem a jsou „nepodmíněné“). Vznikání například může z budoucnosti vyjmout nějakou entitu a způsobit, že vstoupí do přítomnosti. I uvnitř sarvástivády panovaly diskuse o tom, jestli existují čtyři nebo tři charakteristiky. Zahrnutí „prebývání“ totiž odporuje nauce o pomíjivosti. Názoru sarvástivády oponoval učenec Vasubandhu, náležející k sautránice, který říkal, že čtyři charakteristiky nejsou oddělené entity, ale jsou to popisy nebo označení procesů přirozeně probíhajících u pomíjivých věcí, aniž by zde byl přítomen nějaký vnější činitel. Takže ke vzniku dojde, pokud se setkají potřebné příčiny a podmínky. Jakmile věc vznikne, není už zapotřebí ničeho dalšího, aby přebývala, stárнула a rozpadla se. Vznik a zánik je přirozenou povahou podmíněných věcí. Svě argumenty Vasubandhu opíral o tvrzení, že nelze najít výrok, jímž by Buddha naznačoval oddělenou existenci čtyř charakteristik. Jeho odpůrci ve sarvástivádě naopak takový výrok v textech našli, a tak diskuse pokračovala dál. Takové rozpory v učení a debaty myslitelů se nevyskytovaly jen v Indii, ale putovaly s buddhismem po celé Asii.

## Kolik vozidel jede k probuzení?

Jak jsme rozebírali v druhé kapitole, mahájánové sútry hlásaly cestu bódhisattvů, která nebyla určena jen jednomu člověku v každé epoše, ale byla otevřená všem, kdo projevují úsilí o buddhovství. Prohlášení o nové cestě znamenalo přehodnocení cesty, která byla až do té doby považována za ideál, tedy cesty arhata, vrcholící vstupem do nirvány a ustáním všeho utrpení, a tím i myslí a těla. Nirvána arhata se začala považovat za menší cíl. Ale co to přesně znamenalo? Co bylo konečným cílem arhata? Tato otázka nás přivádí zpět k problému interpretace textů, protože mahájánové sútry přináší dvě rozporuplné odpovědi. Problém se týká vozidel. Některé sútry říkají, že jsou tři vozidla: vozidlo šrávaky, vozidlo pratjékabuddhy a vozidlo bódhisattvy. Jiné sútry uvádějí, že existuje jen jediné vozidlo, vozidlo bódhisattvy.

Ti, kdo zastávali myšlenku jednoho konečného vozidla, našli v *Lotosové sútře* proroctví o tom, že nejmoudřejší ze šrávaků, Šáriputra, nastoupí na cestu bódhisattvy a nakonec se stane buddhou jménem Padmaprabha. Proto musí existovat možnost, že arhati neodejdou do nirvány bez setrvání, ale budou následovat dlouhou cestu k buddhovství. Zastánci jediného vozidla, nazývaného *mahájána* – „velké vozidlo“, *buddhajána* – „Buddhovo vozidlo“ nebo *ekajána* – „jediné vozidlo“, tvrdili, že soucitný Buddha by nevedl citící bytosti do stavu svobody menší, než jaké dosáhl sám. Z tohoto důvodu se všechny bytosti ve vesmíru nakonec stanou buddhy, bez ohledu na cestu, kterou si na počátku zvolí. Nirvána šrávaky je tedy jako iluzorní město vykouzlené dovedným průvodcem, zastávka na cestě, která pomůže unaveným poutníkům pokračovat v dlouhé cestě za vzdáleným cílem. Takový názor naznačuje, že nirvána, jak ji pojímá hinajána, je předposlední cíl. Ti, kdo jej zastávali, říkali, že přítomnost buddhovské přirozenosti ve všech bytostech je dalším důkazem pro existenci jednoho konečného vozidla a že všechny bytosti jsou nadány buddhovskou přirozeností, a jsou proto stejného rodu jako Buddha.

Přesto se hlasatelé jediného vozidla museli vyrovnat s historickým dilematem: s osudem velkých arhatů z minulosti, kteří dosáhli osvobození a odešli do nirvány bez pomoci mahájány. Pokud jsou všechny bytosti předurčeny k tomu, aby vstoupily do mahájány a staly se buddhy, co udělat s arhaty, kteří již odešli do nirvány bez setrvání? Pokud chtěli hlasatelé jediného vozidla udržet svůj názor, museli znovu definovat nirvánu a pro-  
že se nejedná o stav naprostého ustání myslí a těla, ale o stav, v němž

mysl a tělo přetrvávají v očištěné podobě. Aby mohli minulé arhati nastoupit do velkého vozidla, bylo třeba popřít existenci nirvány bez setrvání, stavu, do něhož podle dřívějších (a konkurenčních) tradic arhati odcházeli s úmyslem se nikdy nevrátit. Zastánci jediného vozidla uznávali, že arhati přerušili nepřetržitost rození a umírání, jež je výsledkem poskvrn a činů jimi způsobených. Říkali však, že to neznamená naprosté zničení myslí a těla. Podle nich je nemyslitelné, že by buddhové, vědomí si nadřazenosti mahájány, mohli na základě svého konečného úsudku učit něco jiného. A tak tvrdili, že je jen jedno vozidlo, protože je nemyslitelné, aby byla tři. Ale i když je nirvána arhatů pouze rafinovaným plánem soucitného Buddha, mahájána musí nějak vysvětlit, jak jí dosáhli a kde vlastně pobývají. Arhati tedy opouštějí poskvrny říši znovuzrozdování a již se v nich nezrodí. Narodí se v čisté zemi v meditačním těle usazení uvnitř zavřeného lotosového květu a obývají tuto neposkvrněnou říši po mnoho conů, dokud je buddhové neprobudí z jejich hluboké meditace a nevyzvou je, aby vstoupili do mahájány. Pak se ze své vlastní vůle vrátí zpět do sansáry a podstoupí dlouhou cestu bódhisattvy.

Zastánci myšlenky o třech vozidlech měli jiný názor. Jejich textovou oporou byla *Sútra odpoutání úmyslu*, která vysvětlovala, že šrávakové nejsou schopni vstoupit do mahájány a dosáhnout buddhovství, „protože jejich soucit je chabý, děsí se utrpení a jsou přirozeně nižšího rodu“. Možnost přestoupit do velkého vozidla se nabízela, zájemce tak však musel učinit před dosažením nirvány bez setrvání. Ti arhati, kteří vstoupili do nirvány, v níž už nemají tělo ani mysl, se nemohou vrátit do sansáry a nastoupit cestu bódhisattvy. Avšak arhati, kteří dosáhli nirvány se setrváním, tedy ti, kdo zničili poskvrny, ale dále zakoušejí následky karmy, jež zapříčinila jejich současný život, si mohou tento život zázračně prodloužit a vydat se na cestu bódhisattvy. Příznivci tří vozidel byli v jistém smyslu tradičnější, protože zachovali kategorii nirvány bez setrvání, tak jak ji chápaly nemahájánové školy, ale vyhradili ji pouze pro ty, jimž se nepodařilo podstoupit cestu bódhisattvů.

Hlasatelé tří vozidel zdůrazňovali, že osobnosti citících bytostí se liší. Někteří se radují z utrpení jiných, někteří se jím trápí. Různé osobnostní sklony nejsou ani výsledkem společenských podmínek, ani následkem minulé karmy. Ve skutečnosti jsou geneticky určeny semínkem, předpokladem, jenž je přítomen v každé citící bytosti od počátku nepočínající sansáry. Zastánci myšlenky tří vozidel předpokládají jakýsi duchovní determinismus v podobě tří linií: linie šrávaky, linie pratjékabuddhy a linie bódhi-

semínkem šrávaky dosáhnou nirvány šrávaky, bytosti se semínkem pratjékabuddhy dosáhnou nirvány pratjékabuddhy, bytosti se semínkem bódhisattvy dosáhnou nepřekonatelného buddhovského probuzení. Protože arhati, kteří vstoupili do nirvány šrávaky a pratjékabuddhy, do nirvány bez setrvání, opustili všechny příčiny znovuzrození v sansáre, nemohou nikdy dosáhnout buddhovství, protože to vyžaduje mnoho dalších životaběhů praxe. Takový je jejich osud, určený semínkem. Takže podle zastánců tří vozidel nemají buddhovskou povahu všechny bytosti. Někteří mají semínko šrávaky a ti se stanou arhaty, jiní mají semínko pratjékabuddhy a ti se také stanou arhaty, někteří mají semínko bódhisattvy a ti se stanou buddhy. Příznivci tří vozidel zřejmě nebyli ochotni zcela upřít šrávakům možnost stát se bódhisattvy, a proto tvrdili, že některé bytosti mají nerozlišené semínko, což znamená, že mohou nastoupit jednu cestu a skončit na jiné.

Stejně jako tomu bylo u jiných nesouladů při interpretaci textů, problémem nebyl ani tak v hledání důkazů podporujících určitý pohled, jako spíš v tom, jak vysvětlit, že Buddha zastával také konkurenční názor. Jak lze očekávat, obě strany přisuzovaly názor protivníka Buddhovým dovedným metodám, s jejichž pomocí Buddha ze soucitu učil neúplným pravdám ty, kdo nebyli připraveni na nejvyšší pravdu. Takže zastánci jednoho vozidla tvrdili, že Buddha učil o třech vozidlech ty, kdo nebyli schopni porozumět velikosti jediného vozidla. Příznivci tří vozidel se vyjadřovali poněkud určitěji. Text nazvaný *Ozdoha mahájánových sútér* (*Mahájánasútráṅkāra*) vysvětluje: „Aby jedny povzbudili a druhé zadrželi, učí dokonalí buddhové váhající bytosti nauku o jednom vozidle.“ Vést je potřeba šrávaky a pratjékabuddhy neurčené linie, tedy ty, kdo nastoupili na cestu hínajány, ale nejsou předurčení k tomu, aby ji dokončili. Buddha jim říká, že je jen jedno vozidlo, na jehož počátku jsou praktiky šrávaků a později praktiky bódhisattvů. Zadržet je třeba bódhisattvy neurčené linie, u nichž hrozí nebezpečí, že opustí cestu mahájány, protože se zalekli sansáry, v níž si citící bytosti bez jakéhokoli rozumného důvodu vzájemně způsobují bolest. Buddha se jim snaží pomoci, aby nepropadli malomyslnosti, nevrátili se na cestu šrávaky a nehledali osvobození pouze pro sebe. Proto jim říká, že je jen jedno vozidlo, mahájána, a že není jiná možnost.

Očividný inkluzivismus jednoho vozidla a exkluzivismus tří vozidel by neměly zastínit skutečnost, že každá z těchto mahájánových nauk hraje také

určitou polemickou roli ve výkladu dřívější tradice, již nazývají hínajána. Ti, kdo tvrdí, že existují tři vozidla, uznávají dřívější cestu a její cíl, nirvánu bez setrvání, ale přiznávají jim menší hodnotu. Ti, kdo tvrdí, že existuje jen jedno vozidlo, označují dřívější tradici za účelovou nauku nabízenou lidem s menšími schopnostmi tak dlouho, dokud nejsou připraveni přijmout pravou dharmu.

## Síla slova

Učení mniši po celém buddhistickém světě se i nadále zabývali interpretací jednotlivých sútér a snažili se porozumět rozporuplným tvrzením různých sútér. Sútry však nebyly určeny pouze učencům a nebyly to jen pokladnice tajemných nauk. Jako Buddhovo slovo – bez ohledu na to, zda provizorní nebo definitivní – ukryvaly tytéž sútry, které se využívaly k obhajobám věroučných názorů, nesmírné bohatství pro ty, kdo je uměli číst, recitovat nebo prostě vyslovovat jejich názvy.

Buddhismus měl s ostatními indickými tradicemi společnou pevnou víru v sílu zvuku. Dharmu se nazývá slovo Buddhovo a sútry začínají větou: „Takto jsem slyšel.“ Dokonce i při mohutném rozmachu písemnictví, jenž vyústil v rozsáhlý soubor sútér, byla vždy zřejmá snaha zachovat zdání mluvené řeči. V případě mahájánových sútér byl neznámý autor vždy pouhým zapisovatelem, který zaznamenával vše, co slyšel od buddhů, bódhisattvů nebo božstev ve snu nebo při vidění nebo zapisoval promluvy předávané z generace na generaci. Metafory obsažené v diktovaném textu pocházely jak z říše lidí, tak z říše bohů. Určité tantrické texty prý proslavil bódhisattva Vadžrapáni pro pět mudrců na hoře mytické Srí Lanky (jež byla v indické literatuře považována za tajemné a nebezpečné místo). Jeden z nich, démon známý jako *rākṣasa*, zapsal promluvu malachitovým inkoustem na stránky ze zlata. Texty pak vložili do klenotnice a schovali je v nebi, kde na ně dohlížely bohyně.

Slova sútér a tanter, ať už byla vyryta do zlata, vyleptána na palmové listy, napsána na papírové svitky nebo vyřezána do dřevěných desek, v sobě měla moc, která se uvolňovala při hlasitém čtení. Recitací vždy považovali buddhisté v celém svém světě za jednu z neúčinnějších praktik. Buddhističtí mniši na Srí Lance recitují sútry nebo jejich části nazývané *pirit* (ochrana), aby odvrátili nebezpečí. Během obřadu se kolem hrdla hliněné nádoby s vodou zaváže dlouhá nit. Jeden konec niti drží zpívající mniši, druhý drží

lidé čekající na požehnání. Síla recitace se tak prostřednictvím nití přenáší od mnichů na posluchače. Po obřadu mniši pokropí posluchače vodou z nádoby a nit rozdělí na kousky, které rozdají lidem, a ti je potom nosí uvázané kolem zápěstí nebo na krku jako talisman.

Podle japonské pověsti se jeden mnich naučil nazpaměť celou *Lotosovou sūtru* a pravidelně ji recitoval, ale pořád si nemohl zapamatoval dvě slova z druhé kapitoly, *čisté srdce*. Odešel do chrámu Hasedera a modlil se ke známé soše bódhisattvy soucitu. Po sedmi dnech se mu ve snu zjevil muž a vysvětlil mu, že v minulém životě četl *Lotosovou sūtru* u ohně, když z plamenů vyskočil žhavý uhlík, přistál na svítku a spálil právě tato dvě slova. Až do své smrti text neopravil. Proto si text nebude moci zapamatovat, dokud minulou chybu nenapraví. Mnich učinil pokání za své pochybení a od té doby recitoval celou sūtru bez problémů. Odjel do města, kde podle muže ze sna v minulém životě bydlel. Našel své bývalé rodiče, ti mu ukázali kousek zničené sūtry a on jej spravil. Potom sloužil rodičům v přítomném životě i rodičům z minulého života a naplňoval učení *Lotosové sūtry*.

Autoři sūter si zřejmě byli vědomi jejich rozvláčnosti a často nabízeli jako součást textu pomůcky, jak si zapamatovat a zvládnout obsah celého textu. Mezi takové prostředky patřily *dhárání*, dlouhé mantry, které obsahovaly ve značně zhuštěné podobě celou podstatu sūtry. Takže recitace dhárání pomáhala zapamatovat si sūtru. Někteří badatelé považují velké množství manter a dhárání v buddhistických textech za pozdější dodatek a za projev úpadku Buddhova původně racionalistického vyznání do oblasti lidových pověr. Avšak i v pálijských suttách, jež se považují za nejpřesnější vyjádření Buddhova učení, najdeme krátké recitace, které mají chránit před určitými nemocemi a nebezpečími, například proti hadímu uštknutí. Také bychom neměli tato zařikávadla považovat za ústupek nevzdělaným lidem. Dochovalo se mnoho příběhů o velkých učencích z řad mnichů, kteří vynikali v recitaci manter. Ve skutečnosti představují mantry, přepsané tak, aby se v různých jazycích buddhistického světa zachoval jejich zvuk, svědectví o síle mluvené řeči.

Síla manter je opravdu velká. Hněvivý bódhisattva Vadžrapáni si dokázal podmanit všechna božstva ve vesmíru pouhým vyslovením mantry *hím*. Pod hrozbou smrti je přiměl obrátit se k Buddhovi, dharmě a sangze. Jen nejvyšší z bohů, Šiva, se odmítl podrobit i poté, kdy jej Vadžrapáni po smrti vzkřísil k životu. Vadžrapáni k sobě přitáhl Šivu a jeho společníci hlavou dolů za posměchu celého světa. Levou nohou si stoupl na Šivu, ležícího

tváří k zemi, pravou nohou na jeho společníci a vyslovil mantru. Tak přiměl Šivu, aby se tloukl tisíci rukama do tisíce hlav a působil si tak velkou bolest. Pak Vadžrapáni zarecitoval mantru lásky *óm buddha máitrí vadžra rakša him*, díky níž přestala jeho chodidla vysílat trápení a začala vysílat osvobození. Šiva zakusil blaženost vysvobození všech buddhů a okamžitě se zrodil jako buddha ve vzdáleném vesmíru.

Mantry tedy mají moc i nad bohy. Mají zřejmě moc i nad něčím silnějším, než jsou bohové, nad neúprosným zákonem karmy. Jistý zločinec odsouzený k smrti nosil náramek s nápisem mantry bohyně známé jako jedna z pěti ochránkyň. Když kati pozvedli meče, aby mu usekli hlavu, zazpíval mantru a meče se rozpadly na kusy. Potom ho hodili do jeskyně plné netvořů, avšak jeho tělo začalo hořet plamenem a netvoři se báli ho sežrat. Dále ho svázali a hodili do řeky, ale řeka vyschla. Nakonec král rozsudek změnil. (Kdyby to čtenáře zajímalo, mantra zněla: *óm namó bhagavatjái árijama-háratisarájái*.)

Tato mantra je tak mocná, že může zvrátit dokonce karmu jiných bytostí. Jeden obzvlášť hamižný mnich ukradl obětiny ležící u paty stúpy a následkem svých špatných činů onemocněl strašnou nemocí. Nějaký dobrý muž mu dal kolem krku amulet s mantrou. Mnichovi se vrátilo vědomí na tak dlouho, aby mohl litovat svých provinění, ale téže noci zemřel. Znovuzrodil se v tom nejhrůznějším pekle. Po jeho příchodu však pékelné ohně zhasly, nepodařilo se je znovu zapálit a utrpení obyvatel pekla se zmírnilo. Démoni Pána smrti nedokázali rozřezat těla zatracených, bytosti uvržené do Háje mečů vyšly nezraněny, lože z jehel byla hladká jako samet, kotle s roztaveným olovem záhadně vychladly. Když si démoni stěžovali Pánovi smrti, vysvětlil jim, že ve městě Puškaravati zemřel bódhisattva, jehož tělo nesoucí amulet s dhárání chrání a velebí bohové. Démoni se vydali do města a viděli, že je to pravda. Vrátili se do pekla, ale duch mnicha už odešel, aby se znovuzrodil v nebi Třiceti tří.

Sūtry o dokonalosti moudrosti jsou proslulé tvrzením, že všechny věci jsou prázdné a že pochopení prázdnoty je dokonalá moudrost znamenající buddhovství. Pokud má dokonalá moudrost moc zničit tu nejzhooubnější nevědomost, lze předpokládat, že by měla být také zbraní schopnou porazit méně hroživé protivníky. Potvrzují to samotné sūtry. V textu *Osmitisícová sūtra o dokonalosti /v/ moudrosti* shromáždí Mára vojsko démonů a chystá se napadnout Buddhu. Král bohů Indra pozná, že se vojsko blíží, duchpřítomně začne recitovat sūtru o dokonalosti /v/ moudrosti, a odvrátí tak nebezpečí. Po celém světě mahájánového buddhismu si sūtry o dokonalosti

/v/ moudrosti zachovaly tuto magickou moc. Ze všech sůter o dokonalosti /v/ moudrosti se za nejmocnější považuje *Sútra srdce*, která se vyzvedá jako jejich esence. *Sútru srdce* není třeba recitovat, samotná její psaná podoba poskytuje ochranu. Dnes můžeme v Japonsku dostat vějíře, vázanky, kreditní karty a hrníčky vyzdobené znaky ze *Sútry srdce*. O jejich magických schopnostech vypráví japonský příběh.

Slepý chlapec jménem Hóiči byl nadán zvláštní schopností nádherným hlasem přednášet epickou báseň *Pověst o Heike*, kterou doprovázel na strunný nástroj nazývaný *biwa*. Žil v chrámu v Amidaži blízko města Šimonoseki na jižním pobřeží ostrova Honšú, nedaleko od dějiště rozhodující bitvy, v níž byly zničeny lodi rodu Heike. Jednoho pozdního letního večera seděl Hóiči venku a hrál na *biwu*, když uslyšel, jak ho někdo volá jménem. Podle zvuku kročejů poznal, že tajemným návštěvníkem je samurajský bojovník v plné zbroji. Řekl Hóičimu, že jeho pán tudy projíždí a přeje si slyšet epos, zvláště onu část, která vypráví o poslední námořní bitvě. Zavedl Hóičiho do – jak se mu zdálo – přepychového sídla, kde ženy hovořily vybraným jazykem dvora. Dostal polštářek na klečení a začal zpívat smutnou píseň o bitvě. Jeho přednes byl tak dojemný, že šeptem pronášené výrazy obdivu se brzy změnilly ve vzlyky. Samotný pán byl tak dojat, že pozval Hóičiho na dalších šest nocí. Před úsvitem pak voják chlapce odvedl zpět do chrámu.

Dalšího večera přišel voják v dohodnutou hodinu a odvedl chlapce do pánova sídla. Tentokrát se za nimi vydalo několik chrámových sloužících. Ztratili Hóičiho ve večerní mlze, ale po chvíli uslyšeli z dálky jeho zpěv. Zpěv je zavedl až na hřbitov v Amidaži, kde seděl Hóiči sám. Zavedli ho zpět do kláštera a tam jeden z mnichů vyložil, co se stalo. Hóiči byl ve vážném nebezpečí, protože ono místo, kam každou noc chodil, nebylo skvostné sídlo, ale hřbitov. Nezpíval vznešené rodině a jejímu služebnictvu, ale duchům rodu Heike, kteří u vytržení poslouchali příběh o vlastní záhubě. Tu noc, kdy měl píseň dokončit, by ho jistě zabili.

Pro tuto poslední noc vymyslel představený kláštera plán, jak Hóičimu zachránit život. Mniši si vzali kaligrafické štětce a inkoust a každičký kousek Hóičiho těla popsali slovy *Sútry srdce*. Tak se stane duchům neviditelný. Když Hóiči při příchodu vojáka zůstane zticha a neprozradí svou přítomnost ani hláskem, duchové ho nenajdou. Dalšího rána našli mniši Hóičiho sedět v klášterní zahradě. Byl naživu, ale v místech, kde měl uši, zely dva otvory, z nichž tekla krev. Mniši mu totiž zapomněli popsat slovy sůtry uši a pouze ty zmatený duch viděl. Proto mu je utrhl a donesl svému pánovi. Od té doby se slavnému pěvci *Pověsti o Heike* říkalo Miminaši Hóiči, „Bezuchý Hóiči“.

Jak ukazuje tento příběh, písemné záznamy Buddhových slov byly samy o sobě mocnými předměty uctívání. Pro mahájánové sůtry je typické, že obsahují podrobné vyličení užitku, jenž plyne z opisování sůter. *Lotosová sůtra* říká, že každý, kdo sůtru opisuje, aniž by ji musel číst nebo recitovat, se v příštím životě zrodí jako bůh v nebi Třiceti tří. A sůtry se skutečně opisovaly. Dochovalo se množství svitků v čínštině, často s kapitolou z *Lotosové sůtry* o Kuan-jinovi, napsaných krví písaře. Z kolofonu se dovídáme o různých důvodech, jež vedly k opisování sůtry. Zásluhy plynoucí z opisování mohly pomoci zemřelému členovi rodiny najít lepší příští zrození, písař si mohl schovat zásluhy, aby si sám zajistil příznivé znovuzrození nebo docílil uzdravení milovaného člověka.

V théravádovém textu *Kronika pojednání o písmu (Sangítjavansa)* Buddha vysvětluje osmdesát čtyři tisíc dílů dharmy. Osmdesát čtyři tisíc dílů je jako osmdesát čtyři tisíc buddhů, kteří budou předávat učení, až tu Buddha nebude. Takže každý, kdo pomáhá uchovat dharmu opisováním tripitaky, získá zásluhy za uchování osmdesáti čtyř tisíc buddhů; každé písmeno je přitom zobrazením Buddha. Stejný text vysvětluje, že každý, kdo vytvoří knihovnu dharmy, se zrodí jako pán čtyř světadílů obklopených dvěma tisíci ostrovy s osmdesáti čtyřmi tisíci paláci z drahých kamenů. Lidé, kteří poskytnou látku na zabalení knih, obdrží osmdesát čtyři tisíc pokladnic, kdo poskytne provázek na svázání knih, dostane nevyčerpitelné bohatství, kdo věnuje proutěnou skříň na knihy, dostane osmdesát čtyři tisíc paláců z drahokamů.

*Lotosová sůtra* doporučuje učitelům dharmy pět postupů: obdržení a uchování sůtry, čtení, recitování, opisování a vysvětlování ostatním. Za zmínku stojí, že čtení a recitování se uvádí odděleně, což naznačuje, že se jedná o dvě rozdílné činnosti. Recitování, zvláště z paměti, se považovalo za zvláště mocné. Všechny těchto pět návodů se uskutečňovalo také v Číně a jsou s nimi spojeny zázračné příběhy. Za vlády císaře Wu-čchenga v Severním Čchi jeden muž kopal na úpatí hory a vykopal něco, co vypadalo jako lidské rty s vystrčeným jazykem. O svém nálezu zpravil císaře a ten se optal několika učenců, jaký význam může nález mít. Jistý učený mnich mu vysvětlil, že smyslové schopnosti každého, kdo více než tisíckrát zarecituje *Lotosovou sůtru*, nepodléhají zkáze ani po smrti. Císař vyslal na místo nálezu mnichy, ti položili rty a jazyk na oltář, zbožně jej obcházeli a občtovali kadidlo. Na jejich prosbu, aby ostatky projevily svou magickou moc, se začaly rty a jazyk pohybovat jako při zpěvu.

Nejkrajnější příklady oddanosti *Lotosové sůtre* vycházejí z její dvacáté třetí kapitoly, v níž se bódhisattva Bhaisadžjarádža („Kráľ hojitel“) v před-

chozím životě rozhodl projevit svou oddanost buddhovi tím, že se promění v plamen. Dvanáct set let pil různé vonné oleje, potom se potřel olejem, oblékl si zdobený plášť nasáklý olejem a zapálil se. Jeho světlo ozařovalo vesmír po dvanáct set let. Když se znovuzrodil v přítomnosti buddhy, kterého tak uctíval, byl mu svěřen úkol zpopelnit po smrti buddhovo tělo, sebrat relikvie a stavět stúpy. Když svůj úkol splnil, daroval jako obětinu své předloktí. Jeho čin Buddha chválil a řekl, že spálení prstu u ruky nebo u nohy jako oběť stúpe přináší větší zásluhy než oběť toho nejdražšího v celém vesmíru. Nemáme důkazy, které by naznačovaly, že se tato praxe napodobovala v Indii, ale víme, že se tak dělo v Číně, kde jsou příklady sebeobětování doloženy až do dvacátého století. Vyprávějí se zde příběhy o mniších a mniškách, kteří se zabalili do povoskované látky a zapálili se, zpívající dvacátou třetí kapitolu *Lotosové sútry*, dokud jejich hlasy neutichly. Méně extrémní a obvyklejší zvyklostí bylo pálení prstů nebo kloubů prstů u rukou. Prst nebo kloub se umrtvily tak, že se pod místo, které mělo být spáleno, pevně uvázal provázek, aby se zastavil krevní oběh. Prst se pak obalil borovou pryskyřicí a santalovým dřevem a zapálil, přičemž mnich a jeho pomocníci zpívali. *Lotosová sútra* na mnoha jiných místech vysvětluje, že Buddha ne vždy říkal, co si opravdu myslel. Zdá se, že v tomto případě se sútra brala až příliš doslova.

\* „Maháparinibbānasutta“, přel. Miroslav Rozchnal, in: *Buddhovy rozpravy IV*, Praha, DharmaGaia 1995, s. 134 (poznámka překl.).

## Klášterní život

Ústřední význam sanghy pro uskutečňování buddhistické nauky nemůžeme dost dobře docenit. Dějiny buddhistických národů se točí kolem zakládání klášterů. Po Buddhově smrti se úpadek dharmy poměřuje tím, jak moc se mniši odklonili od svých slibů. Historie buddhismu a buddhistické texty se shodují na tom, že bez mnichů nemůže buddhismus existovat. Tento názor se shoduje s buddhistickým pohledem na konec světa. Říká se, že v posledních chvílích odchodu dharmy ze světa, když zmizí všechny buddhistické texty, se jako poslední ztratí pravidla mnišské disciplíny a šafránová roucha mnichů zbledají a dostanou stejnou barvu jako roucha laiků.

Buddha a jeho následovníci pravděpodobně začínali jako skupina potulných asketů, kteří potřebovali k životu jen čtyři věci: strom, pod nímž by se vyspali, almužnu, aby se najedli, hadry na obečení a fermentovanou kravskou moč jako lék. Tradiční majetek mnicha (v mnoha místech buddhistického světa značně rozšířený) zahrnoval tři roucha, žebrací misku, pásek, břitvu na holení hlavy, nit na šití oděvu, sítko na vodu, které zabraňuje neúmyslnému pozření drobných živočichů, hůl a párátka. Povolovaly se také sandály, podložka na sezení, slunečník a vějíř. V prvních letech prý Buddha a jeho mniši putovali po celý rok, brzy však přejali zvyk jiných skupin asketů a během období dešťů (v severní Indii od poloviny července do poloviny října) zůstávali na jednom místě. Bohatí mecenáši jim stavěli přístřeší a konec období dešťů pro ně byl zvláštní příležitostí, kdy mnichy obdarovávali jídlem a dalšími potřebami (hlavně látkou na roucha). Přístřešky pro mnichy se později vyvinuly v kláštery, obývané celoročně. Zdá se, že brzy po vzniku buddhistického učení se sangha z větší části usadila, přestože tradice putujících mnichů existovala i nadále. Ať už putovali nebo

obývali kláštery, scházeli se mniši a mnišky z dané oblasti dvakrát měsíčně, při úplňku a při novu, aby se společně vyznali ze špatných činů a aby upevnili své sliby. V některých částech buddhistického světa se tato zásada přísně dodržovala, v jiných ji opomíjeli.

O tom, že k usazení sanghy došlo poměrně brzy po vzniku tradice, svědčí skutečnost, že celá řada činností původně spojovaných s buddhistickými mnichy, se začala považovat za asketické praktiky, jichž se drželi jen ti nejoddanější. Uvádí se třináct takových zásad: mnich má nosit roucho z vyhozených látek, a ne z látek darovaných laiky (zřejmě existovali laici, jejichž služebníci hlídali hromady starých hadrů, aby si je mohli rozebrat jen buddhističtí mniši); mnich má vlastnit jen tři roucha; má jíst jen jídlo, které si vyžebřá, a ne jídlo darované sangze; o jídlo má žebřat dům od domu, a ne jen v těch domech, které jsou známé svou štedrostí a dobrým jídlem; má sníst jen tolik jídla, kolik se dá sníst na posezení; má sníst jen tolik jídla, kolik se vejde do jedné misky; má odmítnout další jídlo, když už je sytý; má žít v lese; má bydlet u paty stromu; má žít pod širým nebem a jako přístřeší užívat jen stan zhotovený z roucha; má přebývat na pohřebištích; má spát v posteli, která se mu nabízí, bez ohledu na to, jestli je pohodlná; a nikdy nemá ulehnout. Není divu, že důvodem jednoho z rozkolů v sangze během Buddhova života byl spor o míru askeze, jež se od mnichů vyžadovala. Buddhův bratranec Dévadatta vedl odnož zastánců přísnější disciplíny, než jakou vyžadoval Buddha. Chtěl například, aby mniši žili jen v lesích a vůbec nejedli maso. Když se Dévadattovi nepodařilo získat v řádu vedoucí postavení, pokusil se Buddhu zavraždit. Nejprve poslal divokého slona, aby Buddhu rozdupal, a později na něj svrhl valící se balvan. Útočící slon se však zastavil a poklonil se u Buddhových nohou; balvan Buddhovi odřel jen prst u nohy. Přesto se čínští poutníci, kteří přišli do Indie o mnoho století později, setkali s mnichy dodržujícími Dévadattovy zásady. Další rozpor vznikl mezi mnichy obývajícími klášter kvůli drobnému porušení toaletní etikety. Protože Buddha nebyl schopen spor urovnat, odešel na celé období dešťů do lesa a raději žil mezi slony.

Sangha zcela jistě nebyla jednotným společenstvím. Vinajové texty popisují mnichy různého společenského původu a zmiňují se o mniších náležejících ke všem čtyřem indickým kastám. Uváděla se také řada různých činností, v nichž jednotliví mniši vynikali. Texty hovoří o mniších, kteří byli dobrými řečníky, kteří se uměli naučit a recitovat sůtry, kteří se učili a přednášeli vinaju, a o těch, kdo se z paměti učili a recitovali seznamy odborných termínů. Byli zde také mniši vynikající v meditaci, mniši, kteří

radili králům, a mniši dohlížející na chod kláštera a zodpovídající za jeho majetek. Poslední činnost vyžadovala nejrůznější dovednosti, jako je například hlídání klíčů, dohlížení na pořádek v koupelnách, získávání půdy, organizace odevzdávání naturálií a dohled nad pracovními silami (mezi nimiž byli také laici darovaní klášteru, jež můžeme, ale nemusíme považovat za „otroky“). Jedním z úkolů správy kláštera bylo zajistit, aby se putujícím mnichům nepřidělovala světská práce, aby meditující mniši nebyli rušeni a aby žebřající mniši dostali dobré jídlo. Známy čínský text ze šestého století *Životopisy význačných mnichů (Kao-seng-čuan)* dělí mnichy do deseti kategorií: překladatelé, vykladači, zařikávači, meditující, dohlížitelé, sebeobětovači, zpěváci, šifitelé dobrého díla, skladatelé hymnů a kazatelé, přičemž tento výčet zahrnuje jen ty nejvýznačnější kategorie.

V buddhistické literatuře se také podrobně pojednává o hlavním rozpoznávacím znaku mnicha nebo mnišky – jejich roucho. Přestože se barva a vzhled rouch v buddhistickém světě značně liší, každá tradice tvrdí, že její styl oděvu je posvěcen Buddhou a je prosycen buddhistickou symbolikou. Tibetští mniši nosí pod svrchním rouchem vestu, která má symbolizovat rozšklebenou tlamu Pána smrti, a tak neustále připomínat pomíjivost. I když se sandály v Buddhově době někdy zavrhovaly jako přílišný luxus (a tak tomu stále je v některých částech jihovýchodní Asie), tibetští mniši nosí vysoké boty s ozdobami podobajícími se kohoutovi, hadovi a vepři, což jsou běžné symboly žádosti, nenávisti a nevědomosti, na něž mnich při každém kroku šlape.

Jako k symbolu mnišství se k rouchům laici chovají stejně jako ke stúpám bez ohledu na čistotu toho, kdo je nosí. Jasmínový květ je také krásný, i když některé okvětní listky sežral hmyz. V textech najdeme ostrá varování před zneuctěním mnišského roucha. V jedné sůtře Buddha říká, že je lepší, když je člověk obalen žhavými pláty železa, než když mnich poruší zákaz přijímání šatstva od věrných laiků. Člověk obalený žhavými železnými pláty trpí jen do té doby, než přijde rychlá smrt, ale mnich, jenž přijme roucho, se bude smažit v pekle po celé eony. Nevhodné chování mnichů, od způsobu nošení roucha, přes nakládání s obětinami až po vztahy s ženami, se v buddhistických textech často ostře napadá. Někdy se tak děje formou prorocství, v nichž Buddha předvídá smutný stav sanghy v budoucnosti. Podle badatelů vycházejí tyto výroky z tehdejších zdrojů a jsou Buddhovi vkládány do úst jako společenský komentář ke stavu sanghy a jako návod k nápravě. Kambodžský text z devatenáctého století popisuje čas válek a chaosu, kdy roční období jsou převrácena a mniši nedodržují pravidla

mnišského života. Tato doba skončí sedmiletou bitvou, v níž prolitá krev dosahuje po břicho slona, a naživu zůstanou jen čtyři mniši. V nedávných letech se tento text užíval jako podobenství o vládě Rudých Khmérů, během níž přišla o život téměř čtvrtina Kambodžanů a buddhismus byl téměř vyhlazen.

Praxe žebrání o almužnu, obcházení od dveří ke dveřím se sklopenýma očima, se s usazováním mnichů začala pomalu vytrácet a v různých částech buddhistického světa se prováděla v různé míře. Zcela zmizela na Sri Lance, ale má stále významnou úlohu v Thajsku, zvláště po reformách skutečněných na konci devatenáctého století. V Tibetu mniši nežebrale, protože jich bylo příliš mnoho a vzdálenosti příliš velké. Mniši zřejmě neprosili o almužnu ani v Číně, i když některé velké kláštery pořádaly každoroční procesí se zpěvy, bubny a gongy, během nichž místní obyvatelé věnovali mnichům obětiny v podobě peněz, rýže, kadidla a léků. Žebrání bylo zřejmě vzácné i v Indii a mniši se k němu uchýlovali jen ve výjimečných případech nouze. V Indii si totiž mnichové a mnišky po vstupu do sanghy směli ponechat svůj majetek a směli dědit majetek po smrti rodičů. Někteří z nich stavěli své vlastní kláštery a jména mnichů a mnišek se objevují na prvních místech v seznamech mecenášů stúp a soch, na nichž jsou nápisy o věnování zásluh za dar ve prospěch rodičů a všech bytostí nebo pro zdraví člena rodiny či přítele.

Sangha byla také společenstvím, kde vznikaly a řešily se různé rozcpě. Nepředstavujme si romantický obraz mnichů žijících v odloučení od světa a věnujících každý okamžik bdělosti meditační praxi. Spíše šlo o mnohem lidštější prostředí, v němž nejsou mniši a mnišky pro svět mrtvi, ale naopak jsou jeho živou součástí. Například se starají o řádné pohřbení rodičů a provedení příslušných obřadů stejně, jako se o ně stará obyčejný laický věřící. Mají také starost o řádné provedení svých pohřebních rituálů. Jeden vinajový text hovoří o zemřelém mnichovi, který straší v klášteře, protože si společenství rozdělilo jeho majetek a neprovedlo řádný pohřební obřad. Zdá se, že v indických klášterech panovala přísná pravidla týkající se dělení majetku: některé věci patřily stúpě, některé celé sangze a některé jednotlivým mnichům. Bylo důležité toto dělení respektovat a neužívat věci náležející stúpě ve prospěch sanghy, leda že by si sangha tyto věci zapůjčila a vše bylo náležitě zaznamenáno, včetně termínu navrácení majetku.

Po smrti obyčejného mnicha v čínském buddhistickém společenství (na rozdíl od představeného kláštera, kterému se dostalo složitějšího pohřebního rituálu) byly vyrozuměny příslušné místní úřady a byla podána žádost

o uspořádání pohřbu. Potom se tělo umylo a oholila se hlava. Tělo oblečené do čistých šatů se posadilo v meditační pozici do okrouhlé rakve. Rakev, ozdobená květinami a praporky popsanými Buddhovým učením, zůstala v klášterní nemocnici. Před rakví se shromáždili mniši, zpívali Amitábhovo jméno a recitovali klášterní sliby. Další den mniši obětovali kadidlo a za zpěvu Amitábhova jména se procesí s rakví vydalo na kremační místo. Po příchodu na místo mniši zapálili kadidlo a přednášeli písmo za zemřelého mnicha. Před zapálením hranice proslovil představený kláštera krátkou promluvu. Po dalším přednesu súter a zpěvu Amitábhova jména se mniši vrátili do kláštera. Další den se jeden z mnichů vrátil na místo kremace a sesbíral uhlíky, které pak byly buď vhozeny do řeky, nebo uloženy v kamenné pagodě.

Běžně rozšířeným omylem je, že buddhističtí mniši a mnišky nejedí maso. Na počátku tradice museli mniši jíst všechno, co dostali do žebracích misek, a sám Buddha údajně zemřel po požití zkaženého vepřového masa. Později se v některých mahájánových sútrách indického buddhismu objevuje zákaz požívání masa. Patří mezi ně i *Mahánirvānasútra*, jejíž obsah je považován za Buddhovy poslední pokyny. Výroky z této sútry se považovaly za definitivní v Číně, kde mniši a mnišky nejedli maso, ale ani jídla takzvaných pět silných příchutí: pórek, česnek, cibuli, zázvor a šalotku. Zákaz požívání masa vedl v Číně k něčemu, co Buddha zřejmě nezamýšlel: ke vzniku tradice opulentní vegetariánské kuchyně, jejíž podstatnou součástí byly kreace z tofu, které vypadaly a chutnaly přesně jako kuřecí a vepřové maso. Ještě dnes najdeme taková jídla na jídelničku čínských restaurací pod názvy jako „arhatova pochoutka“. Tradice přepychových jídel se rozšířila i do Japonska, kde se kláštery staly oblíbenými místy odpočinku bohatých a mocných mužů a žen, kteří se sem uchýlovali po náročném dni.

V celém buddhistickém světě žijí mniši a laici ve vzájemné symbióze. Laické společenství poskytuje mnichům hmotnou podporu, zatímco mnišské společenství poskytuje laikům příležitost ke hromadění zásluh vyplývajících z podpory mnichů, kteří dodržují sliby. Tyto zásluhy mají často určitý cíl; donátoři věnují dary výměnou za recitace súter a zásluhy z toho plynoucí se připisují donátorovi nebo jeho zemřelému příbuznému. Laičtí věřící často přesvědčovali mnichy, aby nejen dary přijímali, ale také je užívali bez ohledu na to, zda jich bylo zapotřebí nebo ne, jen aby dárci získali své zásluhy. Nelibě se pohlíželo na mnicha, který od laického věřícího přijal dar a pak jej nabídl někomu jinému. Zásluhy totiž plynuly z užívání daru. Dary trvalejší hodnoty, například mnišská cela, hromadily zásluhy



i po smrti dárců. Proto v buddhistickém světě, zvláště v dřívějších dobách, nenajdeme kláštery podporující dobročinné akce nebo zakládající sirotčince či nemocnice, i když výjimky jistě existovaly. Známe mnoho příběhů o soucitných činech buddhistických mnichů a mniši také laiky podněcovali k dobročinnosti, ale většinou se buddhistické kláštery považovaly za jakési továrny na výrobu zásluh. Uchopitelnější hodnoty proto spíše do klášterů přicházely, než by z nich vycházely.

Rozdíl mezi mnichem a laikem je obecně ostře vymezen, a to i v Japonsku, kde se mniši od období Meidži smějí ženit. Rozdíl ani tak nespočívá v celibátu, i když v zemích mimo Japonsko je předstírání celibátu a doprovázející odpor k ženám stále důležitým jevem. Rozdíl je v dělbě práce. Úlohou mnicha je zachovávat určitou čistotu, především prostřednictvím dodržování složitěho souboru slibů. Díky takové čistotě se mnich stává „polem zásluh“, kterému laičtí věřící mohou přinášet obětiny, a tak hromadit příznivou karmu, která povede ke šťastnému příštímú znovuzrození. Takový názor přetrvává i v současném Japonsku. Takzvané výukové kláštery řádu Sótó zen představují zvláštní střediska, kde se mladí mniši dva nebo tři roky učí meditaci (často je to jediné nepřerušené období meditační praxe zenového mnicha) a věnují se různým obřadům odříkání. Díky schopnostem a čistotě těchto mnichů se výukové kláštery považují za zvláště příhodná místa pro obětování modliteb za každodenní problémy, nazývané v japonštině „každodenní prospěch“ (*genze rijaku*).

Tim, že přijmou určitý životní styl, v němž se zřeknou pomijivých potěšení rodinného života, umožňují mniši laickým věřícím nahromadit karmický kapitál. Na oplátku mniši dostávají plody práce laiků – práce, již se sami vystříhají – v podobě hmotné podpory. Abychom byli přesnější, mniši dělají to, co laici neumějí: recitují texty, žijí v celibátu, provádějí obřady a někdy meditují. Laici zase dělají věci, které mají mniši zakázány: obdělávají půdu, zabývají se obchodem, vychovávají děti. V jihovýchodní Asii se mniši nesmějí dotknout peněz. V Číně a Tibetu, kde laická i státní podpora mnichů byla často velkorysejší než v některých théravádových zemích, se mniši běžně zabývají obchodem, ať už jako jednotlivci, nebo jako představitelé kláštera. Pravidla a zásady vinajových textů měly řídit život buddhistických mnichů a upravovat jejich vztahy s laickým společenstvím. Mniši jsou ve vinajové literatuře polapeni v síti společenských a obřadních povinností. Účastní se mnohých domácích obřadů, od obřadu při narození dítěte po pohřební obřad mecenáše. V buddhistických tradicích Asie bylo obřadní dodržování těchto mnišských pravidel známkou pravověrnosti spí-

še než věrnost určité víře nebo nauce. Říkalo se, že Buddhovo učení vydrží tak dlouho, jak dlouho přetrvává vinaja.

Laičtí věřící se často radili s mnichy o nejrůznějších osobních záležitostech, jako třeba o nejvhodnějším datu pro stavbu domu nebo o nejlepším termínu svatby. Někteří mniši byli ceněni pro svou znalost astrologie, a tedy schopnost předpovídat budoucnost. Jiní mniši si získali věhlas jako léčitelé, ti dokázali léčit nemoci a zhotovovat amulety. Ve většině buddhistických zemí se mniši a laici nejčastěji setkávají při velkých slavnostech. Příkladem takové slavnosti může být každoroční oslava Buddhových narozenin v korejských kláštorech. Během roku je většina klášterního území laickým věřícím uzavřena, ale v době oslavy Buddhových narozenin se tento zákaz zmírňuje. Ráno před hlavní slavností se v mnoha kláštorech koná slavnost omývání Buddhova těla. V malé stavbě ověncené květinami je umístěna socha Buddhy jako novorozence. Buddha stojí vzpřímený, má zvednutou pravou ruku a prohlašuje, že je ten nejpřednější mezi bohy a lidmi. Lidé čekají v řadě, aby nabídli Buddhovi obětiny, a každý dostane od mnichů malý pohárek vody, kterou vylíjí soše na hlavu, a tak Buddhu omývají. Potom každý dostane pohárek léčivé vody na pití. Tento jednoduchý obřad je pro klášter zdrojem značných příjmů. Při samotné oslavě narozenin mniši navlékají stovky papírových lampionů na šňůry, které jsou nataženy mezi všemi klášterními budovami. Nejsložitější lampiony mají tvar lotosového květu. Laičtí věřící se shromažďují u brány kláštera, nabízejí klášteru obětiny a mniši na oplátku zapisují jméno rodiny včetně zemřelých členů na osvědčení o získání zásluh. Každé z osvědčení potom připnou k jednomu lampionu. Pokud nějaké lampiony zůstanou bez osvědčení, mniši napíší jména vlastních příbuzných a přilepí papír k lampionu. Večer přicházejí laici a hledají lampion se svým jménem. Když jej najdou, vloží dovnitř svíčku a zapálí ji. Mniši zažehnou světlo ve zbývajících lampionech. Potom se mniši společně s věřícími procházejí po klášteře a těší se z pohledu na svítící lampiony za jarního večera. Někdy se vydají na kopec, aby se podívali z výšky. Během večera mniši střídavě odcházejí do hlavní budovy a společně zpívají *Sokkamuni-pul*, Buddha Šákjamuni.

Kromě touhy po osvobození existuje mnoho dalších důvodů, pro něž se muži stávají mnichy. Buddhistické texty samy přiznávají, že mnišský život poskytuje živobytí, v němž se lidé nesetkávají s tyranskými vládci, zloději a věřiteli. Světské texty po celé Asii zastávají poněkud cyničtější pohled a dívají se na buddhistického mnicha jako na člověka, který je od přírody nebo na základě vlastní volby nevhodný pro život ve slušné společnosti.

Mnohá lidová zobrazení buddhistického mnicha karikují (nebo si ho předstávají) jako lumpa, který utíká před povinnostmi k rodině a státu, aby žil život věnovaný jídlu, pití a stejně nemorálním mniškám. Buddhističtí mniši se tak často objevují v asijských románech, divadelních hrách a povídkách jako komické postavy. V *Opojných hrách (Mattavilāsa)*, jihoindické hře napsané kolem roku 600 n. l., buddhistický mnich vysvětluje, že Buddha přikázal mnichům, aby žili v přepychových sidlech, spali na pohodlných postelích, ráno dobře snídali, odpoledne pili lahodné nápoje, žvýkali vonné listy a nosili pohodlné šaty. Diví se, že Buddha nezanedbal žádné pokyny, které by mnichy nabádaly, aby se ženili a pili destiláty. Má podezření, že Buddha skutečně mnichy takto instruoval, ale že staří mniši, žárliví na mladé mnichy, tato pravidla z mnišského kódu odstranili. Mnich se vydá hledat úplný, necenzurovaný text. Čínské epické dílo ze šestnáctého století *Cesta na západ* (známější ve zkráceném anglickém překladu Arthura Waleyho pod názvem *Monkey* (Opice) vypráví příběh o hrdinské pouti mnicha Tripitaky, který se vydává pěšky do Indie, aby našel buddhistická písma. Tripitaka je zpodobněn jako zbožný a vzdělaný mladý muž, který je však neschopný řešit jakoukoli běžnou situaci a který se při sebemenších potížích rozplácě. Naštěstí mu bódhisattva Avalókitéšvara pošle na pomoc zázračnou opici a ta ho ochrání před všemi přirozenými i nadpřirozenými nepřáteli.

Příběh z théravádové tradice využívá prvku zvaného „akt pravdy“, což je jakási přísaha, která má údajně velkou moc. Například, když si princ Siddhártha ostříhal své královské kadeře na znamení zřeknutí se světa, vyhodil vlasy do vzduchu a řekl: „Mám-li se stát buddhou, ať zůstanou v nebi.“ (Vlasy nespady.) Ve zmíněném příběhu kousne malého chlapce jedovatý had. Zoufalí rodiče zastaví mnicha, jenž jde kolem, a prosí ho, aby použil svých znalostí léčitelství a chlapce zachránil. Mnich odpověděl, že situace je vážná a že chlapce může zachránit jedině akt pravdy. Otec řekl: „Jestli jsem nikdy neviděl mnicha, o němž bych si nemyslel, že je to darebák, ať chlapec žije.“ Jed odešel z chlapcovy nohy. Matka řekla: „Jestli jsem nikdy nemilovala svého muže, ať chlapec žije.“ Jed ustoupil chlapci až k pasu. Mnich řekl: „Jestli jsem nikdy nevěřil ani slovu z dharmy a jestli jsem si myslel, že je to úplný nesmysl, ať chlapec žije.“ Hoch vstal a byl zcela vyléčený.

Muži i ženy vstupovali do řádu z různých důvodů. Někteří určitě považovali sansáru za vězení a hledali způsob, jak uniknout z koloběhu znovuzrození s horlivostí, s níž, jak říká text, člověk s hořícími vlasy hasí oheň. Někteří se stali mnichy jako sirotci, někteří byli zaslíbeni mnišství v důsledku

uzdravení z nemoci (ať už vlastní nebo rodinného příslušníka). Čínské příslovi říkalo, že stal-li se syn mnichem, jeho předci až do deváté generace přišli do nebe. V některých oblastech Tibetu museli rolníci, kteří pracovali na klášterních pozemcích, dát jednoho ze tří synů do mnišské služby klášteru. Někteří muži utíkali do klášterů před odvodem na vojnu nebo před finančními problémy. Neměli bychom si myslet, že původní důvod vstupu do řádu nějak určoval pozdější úspěch člověka, ať už ho měříme jakkoli. Jeden z nejvýznamnějších tibetských mnichů moderní doby se přiznal, že se rozhodl vstoupit do řádu, protože se mu libila mnišská roucha.

## Pravidla mnišské disciplíny

Podle původních záznamů v prvních letech šíření Buddhova učení nemělo mnišské společenství žádná pravidla. Když Šáriputra požadoval, aby Buddha vyhlásil nějaká omezení, Buddha odpověděl, že tak učiní v pravý čas. V době Šáriputrový žádosti nebylo žádných pravidel zapotřebí, protože všichni členové sanghy byli předurčení k nirváně, a jejich chování bylo proto přirozeně správné. Všichni „vstoupivší do proudu“ se vzdali víry v pochybná pravidla a obřady. Když se pravá dharmá začala vytrácet, pravidla přibývala a arhatů ubývalo. Buddha nevyslovil zásady mnišské disciplíny najednou. Tyto zásady vznikaly postupně, jedna po druhé jako odpověď na určitou situaci. Každé pravidlo předepsané ve vinaji proto doprovází příběh popisující okolnosti jeho vytvoření. Příběhy, ať už jsou připisovány samotnému Buddhovi, nebo pozdějšímu společenství (i když podle tradice vytvořil všechna pravidla sám Buddha), nabízejí uchvatný pohled do problémů mnišského života. Pravidlo o nepřijímání zločinců do řádu vzniklo, když si lidé stěžovali, že Buddha přijal Angulimálu, vraha, který nosil na krku náhrdelník z malíčků svých 999 obětí. Buddha měl být tisíci obětí, ale podařilo se mu Angulimálu obrátit. Mnich, jehož chování vedlo k vytvoření pravidla, nebyl potrestán, protože pravidlo, které mělo být porušeno, ještě neexistovalo. Angulimála zůstal mnichem a později se stal arhatem.

Pravidlo zakazující pohlavní styk nevzniklo poté, kdy nějaký mnich podlehl chťici, ale poté, kdy mnich, jenž opustil rodiče a ženu a přidal se k sangze, poslechl matčina přání. Matka chtěla, aby zplodil potomka, který by zdědil rodinné bohatství. Mnichův krátký, ale úspěšný návrat k životu hospodáře Buddha odsoudil a řekl mu, že by bylo lepší, kdyby vložil penis do tlamy jedovatého hada, než do ženské vagíny. Buddhistická etická pojednání ro-

zebírají sexuální vztahy v kontextu karmy. „Nevhodné sexuální chování“ je jeden z deseti činů, které vyúsťují v nepříznivou karmu, a ta vytváří budoucí utrpení. Proslulý výtah buddhistické nauky ze čtvrtého století, Vasubandhuova *Pokladnice abhidharmy (Abhidharmakóša)* vysvětluje, že nevhodné sexuální chování se ve světě odsuzuje, protože „je to zneuctění ženy jiného muže, a odplatou za ně je bolestivé znovuzrození“. Dále dílo popisuje čtyři druhy nevhodného sexuálního chování. První je pohlavní styk s nevhodným partnerem jako s ženou jiného muže, se svou matkou, dcerou, mniškou nebo příbuznou do sedmého kolena. V souladu s misogynií, která v buddhismu panovala, se nevhodné sexuální chování definuje z hlediska muže a zakazuje se styk se ženami, které jsou z nějakého důvodu nepřístupné, ať už je chrání manžel, rodina, sangha nebo zákaz krvesmilstva.

Další druhy nevhodného sexuálního chování zahrnovaly styk muže s vlastní ženou, ale nesprávným způsobem. Takže pokud muž použije „jinou cestu než vagínu“, dopouští se nevhodného sexuálního chování. Pohlavní styk se považuje za přestupek také na nevhodných místech, jako jsou veřejná prostranství, blízkost stúpy, v lesním útulku nebo v přítomnosti vyobrazení tří klenotů. Také některá období nejsou vhodná pro sex, například v těhotenství, v době kojení, nemoci, menstruace nebo během dne.

Pokud mnich pronikne penisem do jakéhokoli otvoru, ať už se jedná o muže, ženu, zvíře nebo o ducha, byť jen do hloubky hořčičného semínka, je potrestán vypovězením z řádu. Mnich také nesmí použít žádný ze svých tělních otvorů. Toto opatření vzniklo kvůli dvěma mnichům, z nichž jeden dokázal provádět sám sobě felaci a druhý používal vlastní řitní otvor. Jak lze očekávat, mnišské texty dlouze rozebírají různé podoby pohlavního styku, odsuzující nejružnější formy bestiality a nekrofilie, a nejvíc se zabývají otázkou úmyslu. Mnicha, který usnul s erekcí, zneuctila skupina žen, jež šly kolem, a mnich se ani nevzbudil. Buddha sice prohlásil, že k žádnému porušení pravidel nedošlo, ale od té doby dovoľoval mnichům zavírat dveře, když se chystali ke spánku. Nejrůznější způsoby masturbace se považovaly za menší přestupek, po němž následovala zkušební lhůta. Vznik pravidla o zákazu masturbace popisuje následující příběh. Je o mnichovi, který byl z asketického způsobu žitova celý vyhublý a zapšklý. Jiný mnich mu poradil, aby začal pravidelně jíst, spát a masturbovat. Západní stereotyp škodlivých vlivů masturbace zde očividně nefungoval: mnich byl brzy statný a zdravý, takže ostatní zajímalo, jaký lék užíval. Když vysvětlil své závažné uzdravení, mnichy znechutilo, že stejnou ruku, kterou jedl vyžebra-

né jídlo, používal i k jiným účelům. Vše pověděli Buddhovi, a ten pak vytvořil nové pravidlo.

Při ordinaci novicové a novicky složili pět slibů (že nezabijí žádnou živou bytost, nepokradou, nebudou se věnovat pohlavním aktivitám, nebudou lhát o svém duchovním pokroku a nebudou užívat omamné látky). Dále skládali slib, že po obědě už nebudou jíst (pravidlo, které se v některých buddhistických kulturách zhusta porušovalo tím, že mniši jedli večerní „zdravotní“ pokrm), že se nebudou dotýkat zlata ani stříbra, že se nebudou zdobit, nebudou spát ve vysokých postelích a nebudou navštěvovat hudební představení. Při úplné ordinaci skládali mniši další sliby. V théravádové tradici na Srí Lance a jihovýchodní Asii jich bylo celkem 227, v tradici múlasarvástivády v Tibetu jich bylo 253 a v tradici dharmaguptaka v Číně 250. Sliby pokrývaly celé spektrum soukromé a veřejné etikety a vymezovaly tělesné činnosti, společenské vztahy a majetkové poměry. Právě tyto sliby, spíše než věrnost nějaké specifické nauce, po staletí určovaly, kdo je to buddhistický mnich. Všichni buddhističtí mniši, i ti, kteří se hlásí k mahájáně, se řídí jedním z těchto souborů pravidel, jež vycházejí z takzvaných hínajánových škol Indie. Desítky škol (*nikája*) indického buddhismu se ve skutečnosti neodlišují cílem, k němuž směřují, ani naukou, kterou vyznávají, ale způsobem ordinace a určitou podobou pravidel mnišské disciplíny, platnou v dané oblasti Indie. Asi sto let po Buddhově smrti byl svolán druhý koncil, který měl za úkol vyřešit rozpory týkající se mnišské disciplíny.

Sliby se dělily podle závažnosti jejich porušení. Čtvero překročení pravidel – vražda, pohlavní styk, krádež a lhaní o duchovním pokroku – vedlo k vypovězení z řádu. Konzumace alkoholu se považovala za přestupek, z něhož se mniši vyznali a nebyli vyloučeni. Buddha prý toto pravidlo vytvořil poté, kdy mnich známý svými nadpřirozenými schopnostmi přijal od nějakých laiků dar v podobě lihoviny a později byl nalezen v bezvědomí u městské brány. Mniši ho odnesli do kláštera a uložili ho ke spánku hlavou obrácenou k Buddhovi, což byl výraz úcty. Opilý mnich okamžitě vstal a lehl si znovu, ale s nohama směřem k Buddhovi, což bylo znamení nezdořilosti. Buddha zjistil, že tento dříve slušný a uctivý mnich se v důsledku požití alkoholu chová nevhodně. Proto mnichům zakázal pít. Později se objevily komentáře, které určovaly množství alkoholu znamenající prohřešek proti pravidlům jako kapku na špičce stébla trávy. Texty o buddhistické morálce poznamenávají, že užití omamných látek se odlišovalo od jiných špatných činů tím, že samo o sobě nepůsobilo újmu nikomu druhému. Avšak jistá nebezpečí hrozila, jak dokládá další příběh. Mnich potkal rozrušenou

ženu, která nesla láhev vína a vedla kozu. Žena řekla mnichovi, že pokud a) nezabije kozu, nebo b) nepomiluje se s ní, nebo c) nevypije víno, tak se zabije. To postavilo mnicha před mravní dilema: všechny zmíněné činy jsou zakázány, ale jestliže jeden z nich nespáchá, bude zodpovědný za smrt lidské bytosti, což je přečin mnohem vážnější. Protože věděl, že zabítí a pohlavní styk mají za následek vyloučení z řádu, ale pít ne, vypil láhev vína. Nakonec ovšem spáchal i dva zbývající činy.

Menší přestupky se daly odčinit dočasným vyloučením, dočasnou ztrátou některých práv, určitou formou pokání, pokutou, zkušební lhůtou nebo prostě tak, že se dotyčný ze svých provinění vyznal na pravidelném společném odříkávání pravidel, či tím, že se přiznal jinému členovi sanghy. Během zkušební lhůty se musel mnich denně veřejně přiznávat ke svému provinění, spát na nejhorší posteli, sedět na nejnižším sedátku a při rozdělování jídla si musel stoupnout až na konec řady. Také nesměl opustit klášter bez doprovodu. Přestupky, ze kterých se mniši mohli vyzpovídat, zahrnovaly kopání v zemi (a tedy obdělávání půdy), pobyt u vojska delší než dva nebo tři dny a informování laika o skutečných duchovních pokrocích; lež se v tomto směru trestala vyloučením z řádu. Celý oddíl pravidel předepisoval zásady slušného chování v běžných situacích. Jejich porušení se nepovažovalo za přestupek. Patřily sem zásady stolování a používání toalety. Také zakazovaly mnichům učit dharmu lidí, kteří jim prokazovali neúctu tím, že si nesundali boty, nesmekli turban nebo neodložili slunečník. Mnohá pravidla této kategorie odrážela zvyky indické společnosti a často působila zmatek překladatelům, kteří soubor pravidel mnišské disciplíny překládali do jazyků jiných zemí.

Jako všechny soubory pravidel chování, i buddhistický soubor pravidel dokládá určitou propast mezi teorií a praxí. A stejně jako všechny soubory pravidel, podávají nám jednotlivé zákazy proslovené Buddhou, které následovaly po určitém špatném činu, pohled na skutečné chování mnichů. Pravidla se vytvářejí, aby zabránila skutečnému nebo předvídatelnému druhu chování. Nemělo by být překvapením, že se pravidla v Indii i v ostatních zemích buddhistické Asie překračovala. Proto je možná výstižnější pohlížet na ně jako na ideál, o jehož dosažení je nutné se snažit, než jako na pravidla chování. V roce 1235 přísahal japonský mnich Šúšó, že se po několik týdnů pobytu v jistém klášteře zdrží pití lihovin, sexuálních vztahů (zřejmě s muži) a hraní hazardních her. Z určitého hlediska se slib mnicha, že se vzdá činnosti, jež by měly vést k trvalému vypovězení z řádu, může zdát šokující. Na druhou stranu Šúšó

svým slibem dokazuje jakousi oddanost praxi odříkání a touhu po vznešeném ideálu.

## Ordinace

Po Buddhově smrti vznikl formální obřad ordinace mnichů, stále udržovaný v mnoha částech buddhistického světa. Během Buddhova života se člověk stal mnichem jen tím, že přijal Buddhovu výzvu: „Pojď, mnichu.“ Později se z této výzvy vyvinul dvoustupňový proces; „předstoupení“ neboli noviciát a plná ordinace na mnicha. Aby se chlapec stal novicem, musel být tak starý, aby dokázal zahnat vránu, což obvykle znamenalo osm let. Chlapec dostal vychovatele, který s ním bydlel, a učitele, který ho učil dharmu. Oholili mu hlavu a oblékl si mnišské roucho. Pak před vychovatelem padl tvář k zemi a třikrát prohlásil, že hledá útočiště v Buddhovi, dharmě a sangze. Potom se naučil deset slibů novice.

Ordinace na mnicha byl formálnější obřad, vyžadující přítomnost deseti mnichů (nebo pěti v odlehlých oblastech). Novic musel mít nejméně dvacet let a nesměl mít tělesnou vadu. Dostal otázky, zda je svobodný (tedy zda není otrok), člověk (tedy ne démon) a muž (a ne hermafrodit), zda nemá dluhy, zda je osvobozen od vojenské služby, zda nemá nemoci jako lepru nebo astma, zda má svolení rodičů a alespoň dvacet let. Novic třikrát formálně požádal o ordinaci a nejvyšší mnich mu položil řadu otázek, aby zjistil, zda je připravený. Nejvyšší mnich pak třikrát požádal shromáždění o přijetí novice do řádu. Shromáždění mniši souhlasili mlčením. Po jejich souhlasu byl řádně zaznamenán přesný čas ordinace, protože ten navždy určoval mnichovu dospělost. Dospělost se v sangze neměří skutečným věkem, ale dobou členství v sangze a počítá se od okamžiku ordinace. Nový mnich se potom dověděl, že bude vypovězen z řádu, pokud zabije člověka, bude krást, věnovat se sexuálním aktivitám nebo lhát o svých duchovních pokrocích.

Vstup do řádu se považoval za celoživotní závazek a některé buddhistické společnosti odsuzovaly ty, kdo se vrátili ke světskému životu. Přesto Buddha v jedné mahájánové sútře vysvětluje, že dary laiků mohou přijímat jen ti mniši, kteří dodržují čistotu. Ti, kdo se přísně neřídí zásadami, hromadí přijímáním darů obrovskou nepříznivou karmu. Po tomto vysvětlení se pět set mnichů zvedlo a odešlo do světského života, protože si uvědomili, že nemohou dostát požadavkům mnišství. Buddha je za sebekritiku po-

chválil a předpověděl, že budou mezi prvními Maitréjovými žáky. V některých buddhistických společnostech je návrat ke světskému životu běžný a ordinace noviců slouží jako tradiční přechodový rituál. V Thajsku je například zvykem, že jsou svobodní mladí muži ordinováni a stráví tři měsíce období dešťů v ústraní jako mniši. Kromě toho, že čas mnišství slouží jako přechodový rituál k dospělosti, přináší také velké zásluhy chlapcovým rodičům. V Číně se mnišskému stavu přisuzovala taková moc, že nemocné děti byly někdy ordinovány jako novici, i když byly ještě velmi malé (nevýžadovalo to nic jiného než oholení hlavy). Když se dítě dožilo v dobrém zdravotním stavu dospívání, uspořádal se obřad, při němž bylo pro nějaký přestupek symbolicky vyloučeno z řádu, a od té doby si mohlo znovu nechat růst vlasy. Mnišský stav se v Japonsku považoval za tak nadějeplný, že zde vznikla tradice posmrtné ordinace. Stejně jako během normálního obřadu se zde recitovala jednotlivá pravidla a po každém z nich se mrtvého dotázali, zda je hodlá dodržovat. Skutečnost, že mrtvý mlčel, se v zenovém řádu (který pořádal většinu obřadů) považovala za známku zenového vhledu. Po odříkání pravidel dostal zemřelý majetek buddhistického mnicha či mnišky: roucho a misku. Navíc bylo sepsáno *kečimjaku* (potvrzení o linii), v němž bylo jméno zemřelého na konci dlouhého seznamu učedníků, vysledovaných po generace až k samotnému Buddhovi. Zemřelý však dostal nové, buddhistické jméno. Vážnost takto uděleného mnišského jména – vážnost, jež se měřila počtem znaků a počtem tahů štětce potřebných k napsání všech znaků – byla závislá na množství peněz, které rodina řádu nabídla. Při moderních pohřbech může být až polovina z částky, kterou rodina platí chrámu za pohřeb, určena na nové buddhistické jméno. Jakmile se zemřelý stane mnichem, je oblečen do mnišského roucha a má oholenou hlavu, může začít mnišský pohřební obřad. Do rakve se k tělu položí kečimjaku.

V Číně bylo obvyklé, že se muži nejprve přihlásili do místního kláštera, kde si dali oholit hlavu a dodržovali deset novických slibů. Tyto sliby se však formálně neskládaly. Než novic obdržel ordinaci, která se většinou prováděla ve větším veřejně přístupném klášteře, pobýval rok nebo dva v místním klášteře. Téměř po celou dobu čínských dějin řídila ordinace vláda, která určitým klášterům udělovala povolení k ordinaci určitého počtu mnichů v daných časových obdobích. Mniši byli osvobozeni od vojenské služby a daňových povinností, a proto byla velikost sanghy státní záležitostí. Když na tom bylo hospodářství špatně, vláda začala prodávat povolení k ordinaci, aby posílila státní pokladnu. Zákony dynastie Ming zakazo-

valy stavbu nebo opravy klášterů bez oficiálního povolení. Kdo porušil tento zákon, dostal sto ran dlouhou holí, mniši takového kláštera se museli vrátit ke světskému životu a byli vyhnáni až na hranice říše.

Ve velkých čínských klášterech, které byly veřejně přístupné, trvala doba ordinace čtyřicet tři dní. Během prvních dvou týdnů se mniši dovídali, jaký je denní režim a pravidla chování, učili se různé verše, provázející jejich každodenní činnost. Jejich učitelé byli starší mniši, často přísně vyžadující kázeň, kteří třímali hůl, aby zbili provinilce. V odpověď na jakékoli prohlášení těchto mnichů směli novici říct pouze „Amitábha“. Po dvou týdnech novici poklekli před shromážděnými mnichy, odříkali formulí o útočišti a složili deset novických slibů. Na závěr obřadu dostali roucho a mnišskou zebračí misku. Další část ordinační doby se mniši věnovali učení 250 slibů plně ordinovaných mnichů, které se opět skládaly před shromážděním. V závěrečné části ordinační doby novici získali padesát osm slibů bódhisattvy ze *Sútry o brahmovské síti (Fan-wang-ling)*. Alespoň v minulém století bylo v Číně běžné, že mniši a mnišky měli na temeni oholené hlavy několik malých kulatých jizev (od tří do osmnácti) způsobených při obřadu ordinace vonnými tyčinkami.

## Sliby bódhisattvy

Stoupenci mahájánové tradice skládali další soubor slibů – sliby bódhisattvy. Na cestu bódhisattvy se vydávali většinou mniši, ale mnišský stav nebyl podmínkou bódhisattvovské ordinace. V Indii, Číně a Tibetu se bódhisattvovské sliby považovaly za doplnění mnišských slibů. V Japonsku se mohly skládat místo běžné ordinace. Nejdůležitější ze všech slibů bódhisattvy je odhodlání dosáhnout buddhovství pro dobro všech bytostí ve vesmíru. Kromě tohoto ústředního slibu vznikl ještě zvláštní soubor bódhisattvovských slibů. Podle *indické verze* sliboval bódhisattva osmnáct věcí:

1. nechválit se a neurážet ostatní z důvodu lpění na prospěchu nebo slávě;
2. nebýt lakomý a vždy dávat majetek a nauku těm, kdo trpí bez pomoci;
3. nezlobit se a neodsuzovat ostatní bez vyslechnutí jejich omluvy;
4. nikdy neopustit mahájánu a učit věrný obraz této jedinečné nauky;
5. nekrást bohatství tří klenotů;
6. neopustit jedinečnou nauku;
7. neukrást šafránové roucho a nezbit, neuvěznit ani nevypovědět mnicha z života odříkání, i kdyžby překročil pravidla mravnosti;
8. nespáchat ani jeden z pěti činů okamžité odplaty (otcovražda, matkovražda, zabítí arhata, zranění Buddha, způsobe-

ni rozkolu v sangze); 9. nezastávat nesprávné názory; 10. neničit města; 11. nehovořit o prázdnotě s lidmi, jejichž mysl není připravená; 12. nikoho neodvracet od buddhovství a úplného probuzení; 13. nezpůsobit, aby se někdo odvrátil od mnišských slibů kvůli praktikování mahájány; 14. nevěřit ani nikoho nepřesvědčovat, že touhu lze opustit na vozidle šrávaky; 15. netvrdit „Přijal jsem hlubokou prázdnotu“, není-li to pravda; 16. neudílet pokuty těm, kdo žijí v odříkání, nebrat třem klenotům dárce ani dary; 17. nezpůsobit, že se medituující vzdají praxe vnoru (*šamatha*), nebrat záso- by lidem v ústraní a nedávat je recitátorům textů; 18. nevzdát se závazku dosáhnout buddhovství ani praktického uskutečňování cesty k buddhovství. Seznam vyjmenovává široké spektrum problémů, z nichž některé (např. slib nespáchat ani jeden z pěti činů okamžité odplaty) jsou zahrnuty ve slibech mnichů a mnišek, některé (např. nevzdát se závazku dosáhnout buddhovství) jsou ústřední pro pojetí mahájány, některé (např. nezpůsobit, aby se někdo odvrátil od mnišských slibů kvůli praktikování mahájány) dokazují srovnatelnost mnišské a bódhisattvovské praxe a jiné (např. slib neničit města) se zdají současnému čtenáři podivné.

Napětí mezi požadavky kladenými na mnicha a požadavky kladenými na bódhisattvu je patrné z některých druhotných porušení bódhisattvovských slibů. Například pro bódhisattvu je porušením slibu, pokud není ochotný dopustit se jednoho ze špatných činů těla a mysli (zabití, krádež, nevhodné sexuální chování, lživá mluva, rozvratná mluva, hrubá mluva a bezobsažná mluva) ze soucitu s ostatními. O soucitu bódhisattvů v této souvislosti se vyprávějí mnohé příběhy. K jednomu asketovi, který čtyři miliardy let zachovával celibát, přišla žena. Když odmítl její svádění, pohrozila mu, že spáchá sebevraždu. Asketa byl pohnut soucitem, vyhověl jejímu přání a žil s ní dvanáct let, než se opět uchýlil do lesa. Důsledkem jeho činu nebylo nahromadění nepříznivé karmy pocházející z nevhodného sexuálního chování, ale naopak, zkrácení cesty k probuzení o milion conů. Ještě krajnějším případem je příběh pěti set obchodníků, kteří se vydali na moře, aby našli poklad. To se jim podařilo, ale cestou zpět zloděj na palubě zosnoval plán, že všech pět set obchodníků zavraždí a vezme si jejich poklad. Muž, který obchodníky vedl, se dověděl o plánu ve snu a rozhodl se, že jediný způsob, jak zachránit ostatním život, je zloděje zabit. Tím nejen zachránil obchodníkům život, ale také ušetřil zloděje nahromadění nepříznivé karmy pěti set vražd. A skutečně, zloděj se znovuzrodil v nebi. Vrah, místo aby nahromadil nepříznivou karmu za vraždu, si soucitným činem zkrátil cestu k probuzení o sto tisíc eonů. Vrahem nebyl nikdo jiný než budoucí Buddha.

Bódhisattvovské sliby užívané v Číně čerpaly ze *Sútry o brahmovské síti*, čínského apokryfu sestaveného v pátém století. Obsahovaly deset hlavních a čtyřicet osm vedlejších zásad. Deset hlavních zásad zahrnovalo sliby jako nezpůsobit něčí smrt, nekrást, nevěnovat se nevhodnému sexuálnímu chování, nelhat, neprodávat lihoviny, nežalovat na druhé, nechválit se a nekritizovat ostatní, nebýt lakomý, nebýt rozmrzelý a neurážet dharmu. Tyto sliby mohou složit mniši, ale i laičtí věřící, kteří se nedopustili žádného z odporných činů (je to již zmíněných pět činů, k nimž se přidávalo zabití staršího mnicha a zabití mistra buddhistického společenství). Mniši v Číně (stejně jako v Indii a Tibetu) chápali bódhisattvovské sliby jako doplněk k 250 mnišským slibům vinaji.

V Japonsku měly sliby bódhisattvy jinou úlohu. Stejně jako v Číně vycházely ze *Sútry o brahmovské síti*. Avšak řád Tendai a zenové řády považovaly tyto sliby za alternativu, nikoli doplnění mnišských slibů vytyčených vinajou. Takový přístup měl mimo jiné politické důvody. Během období Nara mniši skládali jak vinajové, tak bódhisattvovské sliby. Výkladu a dodržování vinaji se věnoval celý jeden řád, řád Ricu. *Ordinaci mnichů* řídily řády Nara a musela se provádět ve městě Nara. Mnich Saičó (767–822) cestoval do Číny, kde studoval díla řádu Tchien-tchaj a po návratu do Japonska měl v úmyslu šířit toto učení ve své zemi. Usadil se blízko hory Hiei u Kjóta a chtěl založit řád nezávislý na řádech Nara. Aby to mohl udělat, musel mít pravomoc ordinovat mnichy, což bylo mimo řády Nara zakázáno. Saičó proto prohlásil, že běžné mnišské sliby jsou záležitostí spadající pod hínajánu, a zavedl formu mnišské ordinace založenou výhradně na bódhisattvovských zásadách obsažených v *Sútre o brahmovské síti*. Jak se dalo očekávat, zástupci řádů Nara tuto novinku nepřijali a tvrdili, že mniši z hory Hiei jsou pouhými laiky v mnišském rouše. Řád Tendai se však po smrti svého zakladatele Saičóa stal nejmocnějším buddhistickým řádem v Japonsku. Nové pojetí ordinace se stalo normou a hora Hiei byla místem, kde se připravovaly vůdčí osobnosti řádu Čisté země a zenových řádů, kteří si vytvořili vlastní výklad úlohy slibů na cestě k probuzení.

Mnich Šinran z Pravého řádu Čisté země (Džódo šinšú) byl toho názoru, že mnišské zásady patřily k dřívější epoše, kdy Buddha následovníci dokázali dosáhnout probuzení vlastními silami. V současné době úpadku je snaha o dodržování zásad (včetně bódhisattvovských) marným úsilím. Dalo by se dokonce říci, že je to projev pýchy naznačující, že člověk má moc uskutečnit vlastní probuzení. Proto se Šinran zřekl všech zásad a ordinací.

Jediným slibem, na němž podle jeho názoru záleželo, byl osmnáctý Amitábhův slib z textu *Sukhávativjúha*, že všem, kdo volají jeho jméno, pomůže dostat se do čisté země.

Dógen, zakladatel zenového řádu Sótó, tvrdil, že tři buddhistická cvičení – mravní kázeň, meditace a moudrost – jsou již přítomna v aktu zenové meditace. Zastával dokonce názor, že dodržování hínajánových slibů znamená porušení bódhisattvovských slibů. Dógen však neodmítal všechna pravidla; zásady života v zenovém klášteře vytyčené velkými čínskými patriarchy učinil základem mnišského života řádu Sótó. Podle řádu Tendai zakládal mnišskou ordinaci na *Sútře o brahmovské síti*, vytvořil však vlastní seznam šestnácti zásad.

## Mnišský život

Hlavním příbytkem mnicha byl klášter. I když v buddhistickém světě existují obrovské kláštery, dochované památky dokazují, že většinou byly kláštery docela malé. Například v roce 1930 žilo v Číně asi pět set tisíc mnichů ve sto tisíci kláštorech a chrámech a jen pět procent žilo ve velkých kláštorech pro padesát až sto padesát mnichů. V indických pravidlech mnišského života se diskutuje o kláštorech, které jsou vlastnictvím laiků (dárci si ponechávali práva nad půdou věnovanou sangze). V pravidlech je zmínka o tom, že mnichů bylo tak málo, že každý den museli obývat více než jeden klášter, aby mohl majitel získat potřebné množství zásluh. V takových případech to skoro vypadalo, že klášter je něco jako nájemný statek propachtovaný mnichům. Ti na něm hospodařili a místo obilí sklízeli zásluhy, které náležitě odevzdávali statkáři.

Klášterní život podléhal řadě pravidel. Kláštery měly vlastní správu s úředníky různých hodností. Ve velkých čínských kláštorech mezi ně patřili: úředník pro příjem hostů, správce koupelen, hospodář s vodou a otopem, vedoucí jídelny, hlavní zvoník a pomocníci v rezidenci představeného. Dny, měsíce a roky byly vymezeny obřady, které se musely řádně provádět. Jednotliví mniši žili podle složitého souboru pravidel chování, která byla z velké míry založena na služebním pořadí určeném nikoli věkem, ale délkou doby mnišství. Čínský vinajový text z dvanáctého století obsahoval pokyny týkající se takových záležitostí, jako byl správný obsah rance putujícího mnicha, postup pro přenocování v klášteře, pro vstup do části kláštera náležejícího představenému, návody na to, jak bavit významné hosty, na slav-

nostní zahájení a ukončení letního pobytu v ústraní, na podávání jídla věnovaného dárce a na to, jak provést pohřební obřad za představeného kláštera. Byl zde také podrobný návod na to, jak podávat čaj při různých slavnostech a obřadech.

Ve velkém čínském klášteře se většina aktivit odehrávala ve shromažďovacím sále, což byla velká pravouhlá stavba, na jejímž jednom konci byl oltář s vyobrazením bódhisattvy moudrosti Maňdžušrího. Většina místnosti byla vyplněna vyvýšenými plošinami, které byly tak velké, aby se na ně vešlo několik mnichů, jejichž místa byla předem určena. Mniši zde seděli v meditaci, snídali a obědvali a také zde spali. Pravidla mimo jiné předepisovala, jak a kdy se má vstávat (v některých kláštorech ve tři hodiny ráno). Když se mnich ráno probudil, sestoupil z plošiny a šel k umyvadlu, měl si v duchu říkat: „Od úsvitu do soumraku budu uvolňovat cestu všem živým bytostem. Kdyby snad nějaká z nich ztratila pod mýma nohama tělesnou podobu [tedy byla zabita], modlím se, aby se okamžitě zrodila v čisté zemi.“ Existovala pravidla na mytí obličeje a čištění zubů, na skládání pokrývky a oblékání roucha. Byla zde pravidla na obětování rýže před jídlem hladovým duchům (ne méně než sedm zrněk), na jezení pokrmu v tichosti, na přidávání jídla, mytí misek, lžic a hůlek. Mnich musel spát na pravém boku, spánek na zádech nebo na břiše prý vyvolával zlé sny. Mniši měli také přesná pravidla na používání toalety, což byla složitá procedura, i když se k jejímu účelu nosilo zjednodušené roucho. Všechna tato pravidla se musela dodržovat spolu s dvěma sty padesáti mnišskými slibů.

V zásadě lze říci, že mniši se za všech okolností museli chovat neokázale a důstojně. V každé situaci museli respektovat služební a hodnostní pořadí a dodržovat přesné zásady správného chování. Jejich činnost podtrhovalo odříkávání veršů v duchu, které jim připomínalo hlubší smysl jejich každodenního usilování. Když mnich pozvedl misku, aby mu ji jídlonoš naplnil jídlem, říkal si v duchu: „Když přijímám tento pokrm, modlím se, aby se všem živým bytostem dostalo potravy v podobě požeňování meditace a aby se nasýtily radostí z dharmy.“

Míra, s jakou se mniši věnovali meditaci, se v různých dobách a na různých místech lišila. Skutečnost, že klášterní pravidla hovořila o zvláštní kategorii mnichů – meditátorů, naznačuje, že meditace byla specialitou, jíž se neúčastnili všichni mniši. Ve velkých elitních čínských kláštorech v prvních desetiletích dvacátého století se mniši zapisovali do pětiměsíčních cvičení, během nichž byl den rozdělen na sedm částí (mniši vstávali ve tři hodiny ráno a uléhali v deset večer). Celý den se střídala meditace vsedě

a za chůze, přerušovaná čtyřmi jídy, třemi čaji a dvěma zdřimnutími. Dokonce i v těchto kláštorech představovali ti, kdo se věnovali plnému meditačnímu režimu, menšinu. Ostatní mniši v klášteře se zabývali nejrůznějšími jinými činnostmi. V menších kláštorech nebyl vždy stanoven pevný rozvrh meditací nebo zpěvů.

Kláštery si na sebe v různých zemích vydělávaly různými způsoby. Některé dostávaly podporu od státu. V Tibetu a Číně velké kláštery často vlastnily rozsáhlé polnosti (někdy od kláštera velmi vzdálené), které pronajímaly zemědělcům. Vinaja mnichům zakazovala obdělávat půdu, protože hrozilo, že by mohli neúmyslně zabít různé drobné živočichy. Indická pravidla mnišského života obsahovala pokyny, jak je možné půjčovat na úrok stálé dotace, které klášter dostává. Tuto službu poskytují kláštery i v jiných částech buddhistického světa. Další kláštery si vydělávají prováděním obřadů za zemřelé; kláštery, které byly postaveny na posvátné hoře nebo vlastní slavný obraz či sochu, získávají prostředky od poutníků a turistů.

Kromě toho, že buddhistické kláštery sloužily jako místa pro získávání a vykonávání zásluh, hrály také důležitou úlohu jako střediska vzdělanosti. Zvláště ve společnostech, jež byly z velké míry negramotné, byly kláštery významnými vzdělávacími institucemi. V celém buddhistickém světě byly snad největšími takovými středisky velké kláštery v tibetské Lhase. Stejně jako velké indické kláštery přitahovaly studenty z mnoha zemí, i tibetské kláštery vzdělávaly studenty z Číny na východě, Kalmycka na západě, Mongolska na severu a Nepálu na jihu. Jedním z těchto klášterů byl Dápung, s více než deseti tisíci mnichy největší klášter na světě. Malé procento mnichů se zde účastnilo vynikajícího studijního programu, který často trval plných dvacet let. Soustředil se na studium pěti indických traktátů, známých jako „pět textů“. První byla *Ozdoba průniku do nauky (Abhisamajálankára)*, jedno z děl, jež Maitréja věnoval Asangovi. Toto dílo se studovalo čtyři až šest let a říkalo se, že obsahuje „skrytou nauku“ sůter o dokonalosti /v/ moudrosti, tedy složitou strukturu hínajánové a mahájánové cesty k probuzení. Z větší části se jedná o soupis termínů známých jako „sedmdesát témat“, z nichž každý má několik podkategorií. Uvádí se zde například dvacet podob ducha probuzení (bódhičitta). Druhým textem bylo *Uvedení na střední cestu (Madhjamakávátára)*, které napsal Čandrakírti. Dílo se soustředí na deset dokonalostí cesty bódhisattvů a největší část se věnuje šestě, dokonalosti /v/ moudrosti. Tato kapitola sloužila jako *locus classicus* Nágárdžunovy filozofie střední cesty. Studovala se dva až čtyři roky. Třetím textem byl Dharmakírtiho *Úplný komentář k platnému poznání (Prá-*

*mánavárttika*). Mniši ze tří velkých klášterů ve Lhase se každoročně scházeli, aby diskutovali o Dharmakírtiho textu. Text obsahuje argumenty pro existenci znovuzrození, pro osvobození z koloběhu znovuzrození a pro buddhovskou vševědoucnost, dále debaty o jediných dvou pravých zdrojích poznání (přímé vnímání a úsudek), utřídění logických důkazů a rozbor myšlenkových pochodů. Traktát je napsán v tajemném básnickém stylu a považuje se za nejobtížnější indické pojednání; proto je tak oblíbený u těch nejučenějších mnichů. Čtvrtým studijním textem byla *Pokladnice abhidharmy (Abhidharmakóša)*, kterou napsal Vasubandhu. Jedná se o kompendium hínajánové nauky a mimo jiné poskytuje základ buddhistické kosmologie a teorie karmy. Mniši se jí zabývali po dobu čtyř let. Posledním dilem, které se studovalo rovněž čtyři roky, bylo Gunaprabhovo *Pojednání o vinaji (Vinajasútra)*, vytyčující pravidla mnišské disciplíny podle systému užívaného v Tibetu.

Úspěšné dokončení celého programu předpokládalo dvacet let studia. Během této doby mniši poznali dvě výukové metody: memorování a debatu. Bylo zcela běžné, že za dobu studia se mnich naučil nazpaměť všech pět indických textů, učebnice své školy k těmto textům a některá filozofická díla zakladatele řádu. Pro zkušeného učence tedy bylo běžné, že uměl zpaměti přes tisíc stran textu v tibetštině. Z této pokladnice nauky se těžilo při užívání druhé výukové metody klášterní univerzity, při debatě. Debata probíhala podle přesně strukturované šablony. Jeden mnich hájil určitý názor (často to byla definice nějakého pojmu nebo výklad části posvátných textů, který mnich uměl nazpaměť) a jeho oponent ho systematicky napadal. Obhájece mohl na výpady odpovědět čtyřmi způsoby: „Souhlasím“, „Proč?“, „Důvod není prokázán“ a „To z toho nevyplývá“. Zastánce názoru při debatě seděl. Jeho oponent stál nad ním a kolem levého zápěstí měl omotaný růženec. Oponent zatleskal rukama před obličejem obhájece a pak si posunul růženec nahoru na levou paži. V zimě byl někdy takový mráz, že mnichovi ruce popraskaly, a když zatleskal, aby zdůraznil nějaký názor, začaly mu krváčet a krev pokropila obháječův obličej. I toto útočné gesto bylo prodechnuto buddhistickou symbolikou: levá ruka symbolizovala moudrost, pravá soucit. Spojení rukou při tlesknutí znamenalo sjednocení metody a moudrosti, potřebných k dosažení buddhovství. Vytažení růžence nahoru po levé paži symbolizovalo vyvedení všech bytostí ze sansáry do nirvány. Umění debatovat bylo nezbytným předpokladem k dosažení nejvyššího stupně akademického vzdělání a těšilo se velkému obdivu. Zvláštního uznání se dočkali ti mniši, kteří dokázali hájit pozici nižší školy v doxografické hie-



Krátce předtím než Buddha odešel do nirvány, ptal se ho Ánanda, jak se má mnich chovat k ženám. „Nedívejte se na ně,“ odvětil Buddha. Ale co když nějakou uvidíme? „Nemluvte na ni,“ řekl Buddha. Ale co když žena promluví na nás? „Zachovejte bdělost mysli a sebeovládání,“ odpověděl Buddha.

Úlohu žen v buddhismu můžeme vysledovat až k příběhu o Buddhově početí a narození. Bódhisattva sídlící v Čisté zemi radosti přehlížel svět a vybral krále Šuddhódanu a královnu Māju za vhodné rodiče příštího buddhy. Královna měla sen, že do jejího lůna vstoupil bílý slon, a brzy zjistila, že je těhotná. Pozdější texty, zřejmě znepokojené tím, že by měl Buddha obývat nevábně vonící lůno, vysvětlovaly, že Májino lůno se proměnilo v baldachýn na čtyřech sloupech zdobený drahokamy, s trůnem z lapisu. Po deseti lunárních měsících se bódhisattva nenarodil běžnou cestou, ale objevil se matce v podpaždí. Na rozdíl od ostatních novorozenat byl čistý, uměl chodit, a když ušel sedm kroků (a v jeho šlápějích vyrostly lotosové květy), prohlásil, že toto je jeho poslední zrození. Královna Mája zemřela o sedm dní později. Texty vysvětlují, že lůno, v němž spočíval bódhisattva, nesmělo být více poskvěněno pohlavním stykem. Jediná alternativa byla, zdá se, smrt matky budoucího buddhy.

Snad nejdůležitějším textem týkajícím se žen je příběh o založení řádu mnišek. Podle vyprávění přišla za Buddhou jeho teta a nevlastní matka Mahápradžápatí a prosila, aby také ženy směly odejít ze světského života a vstoupit do řádu. Když Buddha odmítl, Mahápradžápatí a další ženy si oholily hlavu, oblékly mnišské roucho a následovaly Buddhu a jeho mnichy na cestách, bosé nohy odřené do krve. Buddha přikázal, že muži musí mít svolení rodičů, aby mohli opustit domov (toto pravidlo požadoval Buddhův otec, jehož vlastní syn takové svolení nedostal), ale nepotřebovali svolení manželek. Ženy následující vdovu Mahápradžápatí byly manželky mužů, kteří se stali mnichy. Ánandovi se jich zželelo a prosil Buddhu, aby ženy směly vstoupit do řádu. Buddha odmítl. Ánanda se pak zeptal, zda jsou ženy schopny kráčet po cestě k probuzení a Buddha odvětil, že ano. Ánanda vytrval a po třetí žádosti Buddha nakonec svolil, ale nejdříve formuloval osm pravidel pro mnišky, která zaručují jejich podřadné postavení vzhledem k mnichům. Za prvé, přestože se služební pořadí v mnišském společenství měří délkou mnišství, žena, která byla ordinována před sto lety, musí povstat a složit poklonu všem mnichům, i kdyby byli ordinováni jen

rarchii proti vyšší. Debaty byly někdy docela vášnivé a na některé debaty mezi vynikajícími protivníky lidé vzpomínají s láskou, podobně jako se na Západě vzpomíná na důležitá sportovní utkání. Bylo naprosto běžné, že se mnich schopný dobře debatovat a memorovat stal význačným učencem, aniž by v životě napsal byt' jen jediné slovo.

Bylo by mylné domnívat se, že všichni mniši žili v klášterech. Existovala zde dávná tradice putujících mnichů. Tato tradice došla své renesance v Thajsku ve dvacátém století. V roce 1902 vydal thajský král zákon o sangze ve snaze sjednotit různé regionální mnišské tradice s jejich místními zvyky a dialekty pod jeden národní systém užívající thajštinu. Zákon zakazoval místním představeným klášterů ordinovat mnichy; právo na provádění ordinací měli jen mniši jmenovaní vládou v Bangkoku. Místní představení klášterů, kteří zákon ignorovali a pokračovali v ordinacích, byli uvězněni. Zákon také vyžadoval, aby mniši byli po celý rok v klášteře, což jim zabraňovalo účastnit se místních slavností, a zaváděl studijní osnovy psané v jazyce, jemuž mnozí z mnichů nerozuměli. Velké množství mnichů i laiků proti těmto reformám protestovalo.

Někteří mniši se rozhodli uniknout dozoru státní sanghy a přijali starodávný způsob života putujících mnichů, kteří žili v lesích a ve vesnicích žebřali o almužnu. Ríkalo se jim thudong, protože přijali třináct zásad asketů (zmíněných na začátku této kapitoly). Putující mniši žili v divočině a každý z nich nosil na rameni velký deštník s moskytiérou, který sloužil jak k meditaci, tak jako stan na spaní. Jejich životní osudy jsou plné střetů s tygry, divokými slony, krajtami a duchy. Jedním z jejich zvyků bylo spát na kremačném místě, což se líbilo místním laikům, kteří věřili, že mnichova svatost poskytuje ochranu před mstivými duchy. Část jejich síly pramenila ze schopnosti hlubokého soustředění, často rozvinutého zaměřováním se na mantru *buddho*. Tito mniši věřili, že asketická praxe je mnohem účinnější než studium a že pokračují ve způsobu života, jaký vedl samotný Buddha.

Vlivem různých činitelů, mezi něž patří mýcení lesů, vojenské zájmy a nařízení mnišské hierarchie, tradice putujících lesních mnichů ve velké míře zanikla. V roce 1987 vydala státní rada sanghy nařízení, aby všichni putující mniši kromě těch, kteří sídlí v úředně posvěcených lesních klášterech, opustili lesy. Od té doby se thajští lesní mniši, kdysi vysmívání vzdělanými měšťáky jako primitivové, těší velkému obdivu. Když začala tradice vymírat, začaly vycházet populární měsíčníky, v nichž se objevovaly příběhy o životě a učení lesních mnichů. Životopisy těchto mnichů se tisknou znovu a znovu a rozdávají se lidem při pohřbech.

jeden den. Za druhé, mniška nesmí v období dešťů odejít do ústraní na takové místo, kde nejsou žádní mniši. Za třetí, mnišky musí žádat společenství mnichů o pokyny týkající se dharmy a o čas, kdy mohou pořádat své pravidelné zpovědní shromáždění. Za čtvrté, po skončení období dešťů se musí mnišky vyznat z jakýchkoli přestupků jak svému společenství, tak společenství mnichů. Za páté, mniška, která se dopustila závažného přestupku, se musí podrobit kázeňskému postihu jak ze strany společenství mnišek, tak ze strany společenství mnichů. Za šesté, novicky musí podstoupit zkušební lhůtu v délce dvou let a teprve potom požádat o ordinaci jak společenství mnišek, tak společenství mnichů. Za sedmé, mniška nesmí nikdy zlořečit mnichovi. Za osmé, ačkoli mnich může kritizovat mnišku, mniška nesmí kritizovat mnicha.

Výčet končí Buddhovým poněkud rozmrzelým proroctvím, že přijetím žen do řádu se podstatně zkrátí doba, kdy jeho učení zůstane ve světě, než se zcela vytratí. Kdyby byl nesouhlasil s přijetím žen, bylo by jeho učení trvalo tisíc let. Takto zde zůstane jen pět set let. Čínský buddhistický mnich, který v pátém století putoval do Indie, si všiml, že mnišky vzdávají zvláštní úctu Ánandově stúpě. Oceňovaly tak úlohu, kterou Ánanda sehrál v založení jejich řádu. Na prvním koncilu po Buddhově smrti za to (a za svolení, aby se ženské slzy směly dotknout Buddha těla) byl Ánanda přísně potrestán.

Příběh o ordinaci žen se vykládá různě. Pohlížíme-li na něj jako na historický záznam, znamená jasně potíže pro ty, kdo by rádi viděli Buddha jako prafeministu. Někteří vědci v rámci snahy o zachování takového obrázku tvrdí, že se jedná o vyprávění zapsané mnichy po Buddhově smrti, které nemusí podávat přesný a pravdivý záznam události. Takový pohled naznačuje silně proticirkevní přístup, podle něhož se cokoli z Buddhových slov, co neodpovídá určité představě o něm, připisuje mnichům. Je to vlastně velmi buddhistický názor, považující Buddha za zakladatele, který předvídá, co je dobré a špatné, vytyčujícího tradici a kladoucího rovnítko mezi tradicí a autoritou. Váhu tohoto argumentu snižuje skutečnost, že všechno, co Buddha řekl nebo udělal, se dovídáme ze zápisků mnichů učiněných až po Buddhově smrti. To, co Buddha skutečně říkal a dělal, je pro nás nedostupné.

Buddhovy názory na nebezpečnost žen pravděpodobně odrážely tehdejší přístup indické společnosti. Zároveň však na rozdíl od vůdčích osobností jiných soudobých skupin povolil ženám vstup do svého řádu a uznal jejich schopnost následovat cestu k nirváně. V tradiční indické společnosti ženu v mládí chránil její otec, v dospělosti její manžel a ve stáří její syn. Za

povšimnutí stojí, že ženy toužící stát se mniškami vedla Mahápradžápatí, Buddha nevládní matka. Když ovdověla, obrátila se pro ochranu k synovi. Zdá se, že první členky řádu mnišek byly ženy, které učinila vdovami dharmá. Muži nepotřebovali svolení svých manželek, aby se stali mnichy, ale ženy potřebovaly souhlas svých mužů. Nepřekvapí nás proto, že v převážně většině příběhů o slavných Buddhových začkách účinkují vdovy, kurtizány a neprovdané dcery králů stejně jako ženy mnichů. Všech pět set žen, které následovaly Mahápradžápatí, byly opuštěné manželky mnichů. Stárnoucí kurtizány užívaly svou ztracenou krásu jako příklad pomíjivosti a podrobně popisovaly, jak jejich kdysi plná ňadra nyní vypadají jako prázdné pytle na vodu a jak jejich kdysi krásné zuby jsou nyní ulámané a žluté. Krásná mladá žena oddaná Buddhovi často obrátila na cestu k dharmě své rodiče, sluhy i snoubence. Pro ženy příliš zaujaté svou krásou Buddha vykouzllil ženu ještě krásnější a nechal ji před jejich očima zestárnout, až se nakonec k jejich nohám zhroutila jako tlející mrtvola.

Existují také příběhy o ženách, jež přišly do řádu ze zoufalství, po utrpení až absurdním svou krajností. Jeden známý příběh vypráví o bohaté mladé ženě, která odmítla vdát se za muže vybraného jejími rodiči. Uprehla se sluhou, s nímž pak otěhotněla. O několik let později se s manželem vracela do domu svých rodičů, kde chtěla porodit druhé dítě, když se strhla obrovská bouře. Muž odešel do lesa hledat přístřešek, kde by se schovali, uštkla ho zmije a on zemřel. Žena té noci porodila syna a pokračovala dál v cestě, jedno dítě nesla a druhé vedla. Když došla k řece, starší dítě nechala na břehu a mladší přenesla na druhou stranu. Vracela se pro druhé dítě, ale to spadlo do řeky a ona jen bezmocně sledovala, jak je odnáší proud. Otočila se k novorozenčeti a viděla, jak je odnáší jestřáb. Žena šla dál a potkala souseda, který jí řekl, že při bouře předešlé noci spadl jejich dům a její rodiče zahynuli. Později se žena znovu provdala a měla další dítě. Jedné noci přišel muž domů opilý a ve vzteku dítě zavraždil, hodil je do ohně a přinutil ženu, aby maso snědla. Následně pak manžela opustila a později potkala mladého muže, jehož žena před nedávnem zemřela. Sdíleli příběhy o svém minulém neštěstí a později se vzali. Mladý muž však brzy onemocněl a zemřel. Žena se dověděla, že zvyky zdejší země vyžadují, aby byla vdova zpopelněna společně se svým zemřelým manželem. Do hrobu se však vloupali zloději, a ona tak unikla smrti. V této chvíli se začala ptát, jaká může být příčina jejich strastí. Chodila nahá a lidé ji považovali za blázna. Jednoho dne potkala Buddha. Jeho žáci nechtěli, aby se k Buddhovi přiblížila. Buddha však poznal, že se v minulém životě modlila k buddhovi, aby

ze směla stát mniškou. Nařídil jí, aby se jí vrátil zdravý rozum, a začal ji učit dharmu. Když slyšela jeho učení, požádala o přijetí do řádu mnišek a nakonec se stala arhatkou.

Buddhovy laické žačky jsou často velmi bohaté ženy, které štědře obdarovávají Buddhu a jeho mnichy takovými životními potřebami, jako jsou jídlo, ošacení, přístřeší, lůžkoviny a léky. Buddha vysvětluje, že laička se zrodí jako bohyně, pokud bude příjemnou společnicí svému manželovi, bude ctít jeho rodiče, pilně vykonávat domácí práce, bude se slušně chovat ke služebnictvu, střežit majetek svého muže a nerozhazovat jeho bohatství, pokud najde útočiště ve třech klenotech, bude dodržovat pět zásad a najde zalíbení ve štědrosti a odříkání. Buddha je však skeptický k možnosti, že by někdo našel štěstí v rodinném životě, a říká, že člověk, který má sto milovaných, má také sto soužení, ale ten, kdo nemá nikoho, nemá ani soužení.

Bez ohledu na to, jaký přístup měl k ženám samotný Buddha, jsou buddhistické texty plné negativních zobrazení žen. To nás nepřekvapí, uvědomíme-li si, že tato zobrazení jsou výsledkem práce společenství mužů žijících v celibátu. Ženy se představují jako zdroj nebezpečí a znečištění a do velkých podrobností se rozebírá špina ženského těla. Text nazvaný *Sútra o menstruaci* nabízí ženám návod, jak se spasit ze zvláštního pekla, v němž byly spoutány řetězy v krvavém jezeře. K takovému osudu byly odsouzeny, protože při porodu jejich krev znečistila zemi. Dalším důvodem bylo to, že když v řece praly oděvy poskvěněné krví, níže po proudu si ze znečištěné vody vařili mniši čaj. Buddha v sútře radí, jak se vyhnout zrození v tomto pekle. *Sútra o čtyřiceti dvou částech*, známá jako první buddhistický text přeložený do čínštiny, říká: „Božstvo seslalo Buddhovi lehkou ženu, aby vyzkoušelo jeho vůli a jeho učení. Buddha řekl: „Proč jsi mi poslalo tento kožený vak plný špíny?... Zmiz! K ničemu mi není.““ Jeden mnich byl bláznivě zamilovaný do kurtizány jménem Širimá. Dívka neočekávaně zemřela a král dal její tělo vystavit na pohřebišti. Buddha, protože chtěl mnicha vyléčit z jeho poblouznění, nařídil, že tělo nesmí být zpopelněno. Když tělo dosáhlo vhodného stavu rozkladu, rozkázal král, aby se na ně celé království přišlo podívat. Buddha a jeho mniši šli také. Buddha shromážděné lidi oslovil a řekl jim, že mnohý by byl ještě před pár dny zaplatil tisíce zlatých mincí, aby mohl se Širimou strávit noc, a nyní by ji nechtěl nikdo. Zamilovaný mnich se po vyslechnutí Buddhových slov stal arhatem.

Text zvaný *Thérigáthá* neboli „*Zpěvy starých mnišek*“ vypráví životní příběhy některých Buddhových žaček. Těhotná kupcova žena musela odejít z domu, protože ji tchyně vyhnala. Po cestě porodila syna. Když se jed-

nou koupala v řece, někdo jí syna ukradl. Později ji unesl náčelník loupežníků, kterému porodila dceru, ale podařilo se jí utéct, ovšem bez dítěte. Stala se kurtizánou a vdala se za mladého muže, který si po několika letech přivedl druhou, mladší manželku. Starší žena pak zjistila, že druhá manželka je její vlastní dcera a že jsou obě vdané za jejího syna. Mladý muž i jeho matka byli zděšeni tím, co je potkalo, a vstoupili do mnišských řádů. Kromě příslušnosti hlavních představitelů k různému pohlaví se tento text stylisticky příliš neliší od jiné sbírky, nazvané *Thérigáthá* neboli „*Zpěvy starých mnišek*“. Ženský hlas je ve „*Zpěvech starých mnišek*“ těžko rozpoznatelný, a může tedy opět jít o dílo, které napsali mniši. Pravděpodobně se jedná spíše o výplod pozdější mnišské literární tradice, nežli o životopisné svědectví samotných mnišek. Písně totiž představují jednoznačný pohled na ženy jako na odporné bytosti. Otázkou je, zda je to pohled mnichů nebo jestli byly mnišky přinuceny na sebe pohlížet tak, jak se tomu učili mniši.

V některých mahájánových sútrách je patrná změna přístupu k ženám. Nauka o prázdnotě totiž zpochybňuje status všech kategorií včetně mužské a ženské. V *Rozpravě Vimalakírtiho* změnil bohyně Šáriputralu k jeho velké zlosti na okamžik v ženu. V jiné sútře provádí důležitý výklad buddhovské přirozenosti královna Šrímálá. V *Lotosové sútře* se hadí princezna zázrakem změnila v muže a v jediném okamžiku dosáhne dokonalého buddhovství. Přestože v těchto mahájánových sútrách byly kategorie mužského a ženského poněkud rozrušeny, další změny se daly ve prospěch mužů. Dva velcí mahájánoví myslitelé, Nágárdžuna ve svém *Věnci klenotů* (*Ratnávali*) a Šántidéva v *Uvedení na cestu k probuzení* (*Bódhičarjávátára*) podávají konvenční popisy nečistoty ženského těla a Šántidéva v modlitbě, která uzavírá jeho dílo, vyslovuje přání, aby se ženy znovuzrodily jako muži. V jedné mahájánové sútře se vypráví o bódhisattvovi, který byl tak pohledný, že když ho ženy uviděly, tak po něm zatoužily, až padaly mrtvé k zemi. Pak se znovuzrodily ve vznešenějším mužském těle. Buddha předpověděl, že tento šťastný osud postihne miliardy žen.

Kritika kategorií mužského a ženského obsažená v nauce o prázdnotě mysogynii z buddhistických textů neodstranila. To zřejmě znamená, že vliv této nauky nebyl tak významný, jak se mnozí domnívají. Ať byl její význam na nejvyšší úrovni jakýkoli, běžného světa rozvrstveného podle společenského postavení se příliš nedotkla a nic s tím nesvedli ani ti nejvýmluvnější zastánci prázdnoty. Ti, kdo v buddhismu hledají útočiště před misogynií, musí pečlivě volit texty a nevěšmat si skutečnosti, že bez ohledu na dostupné textové zdroje přítomnost buddhismu v dané společnosti nijak

nepomohla lepšímu materiálnímu postavení žen; snad jen ženské kláštery ochotně poskytovaly ženám útulak.

Na Srí Lance zanikl řád mnišek ke konci desátého století. V důsledku vleklé války s jihoindickým králem byly buddhistické instituce tak zničené, že neměly příslušný počet mnichů na ordinaci noviců. Aby oživil mnišskou sanghu, dal král přivést mnichy z Barmy. Neučinil však nic podobného pro společenství mnišek. Během obrody buddhismu na konci devatenáctého století skládaly laičky deset novických slibů a nosily roucho v barvě šafránu (to je barva řádového oděvu) a v bílé barvě (barva oděvu laiků), aby daly najevo své rozpolcené postavení.

Úpadek společenství mnišek znamenal v každé buddhistické společnosti vážné ohrožení existence sanghy, protože pravidla mnišské disciplíny vyžadovala, aby ordinaci každé nové mnišky bylo přítomno deset plně ordinovaných mnišek. Potom musela mít nová mniška další ordinační obřad, jehož se účastnilo deset mnichů. Tato tradice přetrvává v Číně, Koreji a Vietnamu. V Tibetu se ordinace mnišek neprováděla.

Postavení žen v buddhismu, na něž samotný Buddha nepohlížel jednoznačně, zůstává i nadále problémem, vyvolávajícím u buddhistek nejrůznější reakce. Mnišská společenství théravádové tradice na Srí Lance a v jihovýchodní Asii vždy negativně reagovala na výzvy ke znovunastolení řádu plně ordinovaných mnišek. V čínském buddhismu má řád mnišek i nadále pevné postavení a ženy z jiných buddhistických tradic, dodržující pravidlo o přítomnosti deseti plně ordinovaných mnišek při ordinaci noviců na mnišku, cestují do Hongkongu, na Tchaj-wan a do Koreje, aby obdržely ordinaci. Takové ordinace se setkávají s různým ohlasem. Théravádová tradice neuznává posloupnost ordinací přijímanou v Číně, a théravádoví mniši proto takovou ordinaci považují za neplatnou. Dalajlama, jenž je představitelem společnosti, v níž plná ordinace na mnišku neexistuje, však vyzval ženy náležející k tradici tibetského buddhismu, aby získávaly ordinaci u čínských mnišek.

V současné době je řád mnišek nejsilnější na Tchaj-wanu, kde v letech 1952–1987 šedesát procent z deseti tisíc ordinovaných tvořily ženy. V roce 1966 založila mniška Čcheng-jien Nadaci buddhistického soucitu a pomoci *C'-t'i*, která sbírala drobné obnosy na zaplacení lékařské péče chudým lidem. Nyní je to největší nevládní organizace na Tchaj-wanu, čítající asi čtyři miliony členů, z nichž většinu tvoří ženy. Tato organizace na Tchaj-wanu vybudovala velkou nemocnici a lékařskou fakultu a pomáhá při odstraňování následků přírodních katastrof na celém světě. Její zakladatelka

učinila ve dvanácti letech slib bódhisattvovi Kuan-jinovi, že pokud se její matka uzdraví z nemoci, stane se laickou buddhistkou. Tak se také stalo. Čcheng-jien svou organizaci založila ze soucitu s těžkou situací chudých lidí, kteří si nemohli dovolit lékařskou péči. Dalším motivem byla kritika ze strany katolických misionářských jeptišek na Tchaj-wanu, které tvrdily, že buddhismus se zajímá pouze o spásu jednotlivce a nestará se o potřeby společnosti.

## *Laická praxe*

Buddhista je ten, kdo třikrát opakuje: „Utíkám se k Buddhovi, utíkám se k dharmě, utíkám se k sangze.“ Je to formule, kterou si lidé přefíkávají často; někdy v soukromí, jindy veřejně, během složitých obřadů i ve chvílích osamění. Obecnou kategorii buddhistů, tedy těch, kteří nacházejí útočiště ve třech klenotech, dělíme na dvě základní podkategorie: na mnichy a mnišky na jedné straně a laiky na straně druhé. Laici mohou složit až pět slibů, v nichž prohlašují, že do konce života: 1. nezabijí člověka; 2. nebudou krást; 3. nebudou se věnovat nevhodnému sexuálnímu chování; 4. nebudou užívat omamné látky; 5. nebudou lhát o duchovních pokrocích. Laik může složit jeden z těchto slibů nebo jakoukoli jejich kombinaci. Sliby se vykonávají buď individuálně, nebo hromadně během velkých veřejných slavností. Během druhé světové války se takové události v Číně zúčastnilo pět tisíc lidí.

Z hlediska nauky je smyslem slibů omezit špatné činy těla a mysli, a tím hromadit zásluhy. Buddhistická teorie říká, že složený slib na sebe vezme hmotnou podobu a zůstane v těle až do smrti nebo do té doby, než je slib porušen. Pokud je slib v těle přítomen, člověk hromadí zásluhy za jeho dodržování. Proto je ctnostnější (a tedy karmicky účinnější) například složit slib, že nepokradu, a pak nekrást než nekrást, aniž bych složil slib. Zároveň je také horší dopustit se činu, o němž člověk sliboval, že se ho nedopustí, než spáchat onen čin bez předchozího slibu. Účinné také je skládat sliby na určitou omezenou dobu. Na Srí Lance a v jihovýchodní Asii laici, zejména ženy, dvakrát do měsíce – při úplňku a při novu – dodržují pět zásad (v nichž zdržení se nevhodného sexuálního chování znamená celibát) a k tomu tři další (že nebudou jíst po poledni, nebudou navštěvovat

kých postelích).  
Ve středověkém Japonsku se v zenovém řádu rozvinula tradice hromadné ordinace laiků. Ordinační slavnost někdy trvala i dva nebo tři dny a často byla naplánována na nějaký buddhistický svátek, například na Buddhovy narozeniny. V chrámu se shromáždilo na sto lidí z různých společenských vrstev, od zenového mistra obdrželi učení a řídili se přitom určitou formou mnišských pravidel. Zvláštní důraz se kladl na sliby, které měly mít moc v tomto životě zdolat zlo a v příštím životě přinést probuzení. Zhmotněním této moci bylo potvrzení zvané *kečimjaku*. Byla to linie počínající u Buddhů, vyjmenovávající všechny generace žáků a učitelů, vedoucí z Indie do Číny a Japonska až k mnichovi, který při slavnosti vedl skládání slibů jednotlivých laiků. První jméno v linii bylo jméno Buddhovo, poslední bylo nové buddhistické jméno laika, které dostal při ordinaci. Tak se navázalo spojení laika se samotným Buddhou. *Kečimjaku se těšilo velké úctě a lidé věřili, že má nadpřirozené schopnosti.*

Ordinace laiků svědčí o moci, kterou obyčejní lidé spojují s mnišským stavem, o moci, na niž se laici snaží podílet. Ordinace laiků byla jen jedním z mnoha prostředků k dosažení této moci. Častěji mniši sloužili jako zprostředkovatelé zásluh, jež mají v tomto a v příštím životě přinést štěstí. Buddha radil laikům, jak dosáhnout dlouhověkosti, krásy, štěstí, slávy a znovuzrození v nebi. Podporoval také hromadění bohatství získaného poctivým úsilím. Podle karmické teorie je bohatství výsledkem, a tedy znamením toho, že člověk byl v minulých životech štedrý. Štedrost, zvláště projevující se k předmětům zasluhujícím chválu, jako je sangha, vytváří další bohatství. Buddha je oceňuje pro jeho schopnost umožnit pánovi domu, aby zajistil štěstí rodině, postaral se o přátele, uniknul ohni, zlodějům a nepřítelům, aby uctil hosty a vládce a aby přinášel dary sangze. Hlavní ctností laika je tedy dobročinnost namířená k čistému předmětu, k sangze, která má moc proměnit současné hmotné bohatství v budoucí štěstí. Budoucnost jistě zahrnuje i současný život, ale zejména znamená tajemný posmrtný svět, svět, nad nímž vládne dharmu zvláštní moci.

Význam štedrosti pro laickou praxi krásně ilustruje snad nejznámější příběh z celého thajského buddhismu. Vypráví o mnichovi – arhatovi jménem Fra Malaj, který jednoho dne potkal chudého sekáče trávy. Ten mu daroval osm lotosových květů a prosil, aby se za zásluhy plynoucí ze svého daru už nikdy nezrodil jako chudšas. Aby mohl splnit jeho přání, vzal Fra Malaj osm lotosů a pomocí nadpřirozených sil odletěl do Nebe třiceti tří, na

vrchol hory Méru. Když princ Siddhártha odcházel ze světa, ustříhl si z vršku hlavy uzel vlasů, vyhodil jej do vzduchu a řekl, že má-li dosáhnout svého cíle, vlasy nespádnou zpět na zem. Uzel zachytil Indra, král bohů, a uložil jej ve stúpě v Nebi třiceti tří. Z vlasů se stal předmět uctívání a prostředek vytváření zásluh pro bohy, kteří by jinak po smrti upadli do nižší říše. Fra Malaj obětoval stúpě lotosové květy.

Když stál u stúpy, uviděl Fra Malaj, jak se blíží božstvo se stem božských sloužících. Dověděl se, že božstvo se znovuzrodilo v nebi, protože v minulém životě nakrmilo vyhladovělou vránu. Přicházela další božstva, každé s ještě větší družinou než to předchozí a Fra Malaj se od každého dověděl, jaký dobročinný skutek vedl k jejich božskému zrození. Božstvo s dvaceti tisíci sluhů darovalo jídlo mnichovi. Božstvo se čtyřiceti tisíci sluhů věnovalo sangze šatstvo, jídlo, přístřeší a léky. Božstvo s osmdesáti tisíci sluhů bylo dříve chudšasem, který svého pána upozornil na mnicha, jenž prosil o almužnu. Nakonec z Čisté země radosti sestoupil do Nebe třiceti tří budoucí buddha Maitréja a rovněž se poklonil stúpě. Maitréja se ptal Fra Malaje, jak lidé v zemi Džambudvípa získávají zásluhy. Fra Malaj mu popsal různé způsoby získávání zásluh a řekl, že lidé tak činí proto, aby se mohli stát Maitréjovými učedníky, až bude příštím buddhou. Maitréja řekl, že ti, kdo se chtějí stát jeho žáky, by si měli vyslechnout během dne a noci příběh bódhisattvy Vessantary, který daroval vše, co měl. Také by tito lidé měli přinášet dary, každý tisícinásobný, do chrámu, v němž se příběh vypráví. Maitréja vysvětlil, jak svět upadne a následně se zlepší, než se stane příštím buddhou, a pak se vrátil do své čisté země. Fra Malaj se vrátil na svět, kde vyprávěl o Maitréjově učení. Sekáč trávy, který mu obětoval osm lotosů, nakonec zemřel a znovuzrodil se v Nebi třiceti tří jako bůh. Při každém kroku v jeho šlépěji vykvetl lotosový květ. Mnoho laiků nejen v Thajsku, ale i jinde v buddhistickém světě se domnívá, že v tomto století laičtí věřící nemohou dosáhnout probuzení, protože neměli to štěstí a nevyslechli Buddhovo učení za jeho života. Laická praxe proto často směřuje ke konečnému cíli znovuzrození v lidské podobě v čase buddhy Maitréji. Laiči doufají, že se jim po štěstí stát se mnichy shromážděnými kolem něho a že dojdou nirvány pod jeho vedením. Věří také, že nahromadí dostatek zásluh, aby strávili zbývající eon před Maitréjovým příchodem jako bohové v jednom z nebi.

Podobně jako je tomu v jiných náboženstvích, jsou ústředními tématy buddhistického myšlení a praxe mnichů i laiků smrt a obřady týkající se smrti. Tento význam se částečně odvozuje od nauky o znovuzrození, podle níž se všechny bytosti ve vesmíru v minulosti bezpočtukrát zrodily a ze-

mřely. Smrt tak vymezuje jak konec, tak počátek, ovšem počátek, na nějž lidé pohlížejí s rozdecháním. Podle nauky o pomíjivosti nic netrvá déle než okamžik a změna, tedy i smrt, může přijít v příštím okamžiku. Dokud nebudou pomoci buddhistické cesty odstraněny všechny příčiny znovuzrovnání, bude koloběh zrození a smrti neúprosně pokračovat dál. Lidský život, zejména takový život, v němž má člověk přístup k Buddhovu učení, se považuje za velmi vzácnou příležitost. Bohové bývají závislí na nebeských slastech a přestávají usilovat o vysvobození z koloběhu znovuzrovnání. Zvířata, duchové a pekelné bytosti jsou přemoženi svým utrpením a nemohou se obrátit k Buddhovu učení. Lidé, kteří se narodili ve vzdálených oblastech, kde je buddhismus neznámý, nebo lidé narození ve věku, kdy již buddhismus ze světa zmizel, nemají příležitost slyšet dharmu. Lidé zastávající nesprávné názory (jako je víra v účinnost zvířecí oběti) a ti, kdo se dopustili vážných provinění, jsou také v nevýhodě. Velmi vzácně se tedy stane, že se bytost zrodí jako člověk, který má přístup k Buddhovu učení. Je to příležitost, která by se neměla promarnit vyhledáváním prchavých světských radostí. Podle známého podobenství pluje v širém oceánu jediná slepá želva, která se jednou za sto let vynoří nad hladinu, aby se nadechla. Na hladině oceánu plave jediné zlaté jho. Buddha říká, že je vzácnější, aby se bytost zrodila v lidské podobě a měla možnost uskutečňovat dharmu, než aby se želva při svém nadechnutí strefila hlavou doprostřed zlatého jha. Říká se také, že počet bytostí v říších zvířat, duchů a pekel je stejný jako počet hvězd, jež vidíme na nebi za jasné noci. Počet bytostí, které se zrodí jako lidé nebo bohové, je stejný jako počet hvězd, jež vidíme za jasného dne. Takže smrtí, kterou obvykle buddhistické texty popisují, se rozumí konec života, v němž měl člověk snadný přístup k dharmě. Je to život žitý velmi vzácně, a když skončí, pravděpodobně se v blízké budoucnosti nezopakuje kvůli velkému množství nepříznivé karmy, jež se nahromadila v koloběhu sansáry bez počátku.

Buddhistické texty opakovaně varují, že ať je člověk kýmkoli a ať se schová kdekoli, smrti neunikne ani silou, ani prostřednictvím bohatství nebo kouzel. Když i sám Buddha zemřel, jakou naději mají ostatní? Délka lidského života je zřídka více než sto let. Tato doba pomalu uplývá po rocích, měsících, dnech, nocích, ránech a večerech. Velká část života je pryč, a co zbývá, nelze prodloužit. V životě není jediného okamžiku, jímž by se člověk nepřibližoval smrti. Jak varuje jeden z textů, je nesprávné utěšovat se mylnou představou, že v tomto světě zůstaneme, stejně jako by bylo podivné, kdyby si člověk užíval pád z útesu.

Nejistá délka života je jedním z rysů světadílu Džambudvīpa, v němž žijí lidé, a tuto nejistotu ještě zjišťuje skutečnost, že možných příčin smrti je na světě mnoho, zatímco příčin zachování života je málo. Mezi možné příčiny smrti patří nepřátelé, démoni, zvířata a nerovnováha mezi čtyřmi prvky (zemí, vodou, ohněm a větrem), které vytvářejí hmotné tělo. Naše nejistá vláda nad životem je ještě dále ohrožena, protože věci, na něž spoléháme jako na životně důležité, jsou nespolehlivé a mohou se snadno stát příčinami smrti. Jídlo může být otráveno, přátelé nás mohou zradit, střecha se může zřítit. Opravdu neexistuje příčina života, jež se nemůže stát příčinou smrti. Proto se říká, že v okamžiku smrti nám přátelé nejsou k užítku, protože nám nemohou zabránit v odchodu z tohoto života a nemohou nás doprovodit do dalšího. Bohatství nám není k užítku, protože je zde musíme nechat. Dokonce ani tělo si nemůžeme vzít do příštího života. V okamžiku smrti nám nemůže pomoci nic kromě dharmy a různých obřadů, jež se kolem smrti v buddhistickém světě vyvinuly. Nejdůležitější z nich jsou pohřební obřady.

Jednou z nejvýznamnějších úloh buddhistických mnichů je provádět pohřební obřady. V současném Thajsku buddhističtí mniši na pohřbech často čtou výtahy ze sedmi knih abhidharmy. Abhidharma se považuje za nejsložitější a nejobtížnější Buddhovo učení. Zde však zřejmě má to nejučenější dílo zvláštní moc přinést vysvobození. V jednom z výtahů se prohlašuje: „Kdo se narodí nebo zemře v neděli a uslyší *Dhammasangani* [jednu ze sedmi knih], bude zbaven všech provinění učiněných skrze zrak. Po smrti se tento člověk nezrodí v pekle, ale vstoupí do nebe.“ Další šest knih abhidharmy je určeno těm, kdo se narodí nebo zemrou v jiné dny týdne.

Význam úlohy buddhistických mnichů při pohřebních obřadech naznačuje skutečnost, že v Číně za dynastie Ming vláda usilovala o to, aby buddhističtí duchovní spadali pod dohled ministerstva kultu. Nejznámější z obřadů týkajících se smrti je Slavnost duchů, která se koná v sedmém lunárním měsíci. Obřad je založen na textu *Ullambanasūtra* (není známo, jestli originál je indický nebo čínský), v němž Buddha žák Maudgaljájana, známý svými nadpřirozenými schopnostmi, putoval říšemi znovuzrovnání a hledal zemřelou matku. Ke svému zděšení ji našel jako hladového ducha a přinesl jí miskou rýže, aby ukojila hlad. Matčin úděl však byl takový, že ať vložila do úst jakékoli jídlo, změnilo se ve žhavé uhlíky. Maudgaljájana se ptal Buddha, co pro ni může udělat. Buddha mu vysvětlil, že jí nemůže dávat jídlo přímo. Řekl mu, aby patnáctý den sedmého měsíce připravil velkou slavnost, na níž bude jídlo, voda, kadidlo, lampy a lůžka,

a pozval na ni mnichy z deseti světových stran. Tehdy se všichni velcí bódhi-sattvové a arhati objeví v podobě obyčejných mnichů. Pokud jim Maudgaljájana nabídne jídlo, až se shromáždí na konci období dešťů, jeho rodiče, sedm generací předků a další příbuzní po sedm dalších životů uniknou znovuzrození v podobě zvířete, hladového ducha nebo pekelné bytosti. Kdyby byli rodiče v době obětiny naživu, žili by šťastně po dalších sto let. Buddha prohlásil, že tato obětiny bude mít účinek nejen v Maudgaljájánově případě, ale bude platit pro každého, kdo vykoná příslušný obřad, ať je vysokého nebo nízkého postavení. Radil také, aby se obřad konal každoročně.

Znovu se zde zdůrazňuje vzájemně výhodný vztah mezi laickým a mnišským společenstvím. Buddha Maudgaljájánovi vysvětluje, že i když jeho nadpřirozené síly přesahují schopnosti všech ostatních mnichů, přeci jen nedostačují na vysvobození matky z jejího pekelného údělu. K dosažení takového cíle existuje jen jeden prostředek: laici musejí za své zemřelé příbuzné dávat obětiny mnišskému společenství. Jen tehdy budou jejich drazí zesnulí ušetřeni muk nižších říší. Jedná se o běžný prvek buddhistické nauky: laici nejsou schopni poskytovat obětiny přímo svým zemřelým příbuzným. Místo toho musejí dávat obětiny sangze, která zemřelým zprostředkuje zásluhy plynoucí z takových darů. Zprostředkovatelská role mnichů je jednou z nejdůležitějších úloh sanghy. Dary, které dostávají od laiků v podobě surovin, jsou jejich hlavním zdrojem obživy. Tato praxe má zvláštní význam v Číně, kde společnost mnichy a mnišky vždy odsuzovala za to, že postrádají úctu k rodině. Zřekli se světa, a tedy i rodiny, a nebudou mít potomky, kteří by pokračovali v rodové linii. *Ullambana sůtra* vysvětluje, že čínská praxe dávání obětí přímo předkům není účinná. Nezbytnými činiteli v obřadech, a tedy i v životě rodiny, jsou buddhističtí mniši.

V osmém století se v Číně objevil text vztahující se k tomuto tématu, který se stal velmi oblíbeným. Nazývá se *Rozprava o řeči, která přinesla vysvobození hladovému duchu Planoucí ústa* (*Fo šuo čchiou-pa jen-khou o-kuej tchuo-luo-ni ťing*). Podle sůtry seděl jednou Ánanda v kontemplaci, když k němu přišel hladový duch strašného vzezření jménem Planoucí ústa. K Ánandovu zděšení mu oznámil, že za tři dny zemře a zrodí se jako hladový duch. Ánanda se optal, zda může něco udělat, aby se vyhnul takovému osudu, a duch mu řekl, že příštího dne musí rozdělit vědro jídla a pití stovkám tisíců hladových duchů a stovkám tisíců bráhmánů. Když to udělal, nejen že si Ánanda prodlouží život, ale Planoucí ústa se vysvobodí z říše hladových duchů a znovuzrodí se jako bůh. Rada neposkytla Ánandovi žád-

nou útěchu. Neměl majetek a nemohl si dovolit takové nákladné dary. Celý zoufalý šel za Buddhou a dověděl se, že je ještě jeden způsob, jak uniknout hroznému osudu. Buddha naučil Ánandu *dháraní*, zařikávadlo, které když se vysloví, přičaruje čtyřicet devět věder rýže pro hladové duchy a bráhmány, početné jako zrnka písku v řece Ganga. Zařikávadlo také způsobí znovuzrození hladových duchů v podobě bohů a prodlouží život tomu, kdo je vyslovuje. (Mimochodem, zařikávadlo zní: *namó sarva tathágata avalóki-ta samvara samvara hóm*.) Buddha je doporučuje všem, kdo chtějí dosáhnout dlouhověkosti, zásluh a blahobytu. Stačí dát do misky trochu vody a rýže, sedmkrát vyslovit zařikávadlo, vyslovit mantry jmen čtyř buddhů, sedmkrát lusknout prsty a vylít vodu s rýží na zem. Všichni hladoví duchové ve čtyřech světových stranách tak dostanou čtyřicet devět věder rýže a ten, kdo jim poskytuje obětiny, bude ochráněn před demony a získá nekonečné zásluhy a dlouhý život. Když člověk vysloví zařikávadlo čtrnáctkrát a vylije vodu s rýží do řeky nebo potoka, nasytí tak nesčíslné množství bráhmánů. Každý, kdo se zúčastní obřadu jako pozorovatel, se zrodí jako velký bůh Brahma. Mniši a mnišky, kteří chtějí učinit podobnou obětinu třem klenotům, musejí vyslovit zařikávadlo jedenadvacetkrát. *Rozprava o řeči, která přinesla vysvobození hladovému duchu Planoucí ústa* byla oblíbeným návodem, jak nasytit hladové duchy. Obřad často trval pět hodin a konal se večer, kdy prý hladoví duchové vycházejí ven. Obřad se mohl vykonávat ve prospěch určitého člověka a často se pořádal během letní Slavnosti hladových duchů.

Díky účinnosti, kterou lidé přikládali *Rozpravě o řeči, která přinesla vysvobození hladovému duchu Planoucí ústa*, se sůtra stala v Číně velmi oblíbenou zvláště jako smuteční text a inspirovala vznik mnoha různých obřadů. Jednou z podob, jež na sebe tyto obřady braly, byl „obřad vody a země“ (*šuej-lu fa-chuej*), což byla velkolepá slavnost trvající sedm dní, která někdy vyžadovala služby patnácti set mnichů. Obřad měl přinést úlevu od utrpení, jež zažívají všechny bytosti žijící ve vodě a na zemi. Většinou však měl podobu složitějšího obřadu dedikovaného zemřelým, což zřejmě pramenilo z čínské tradice přinášení obětí zesnulým předkům. Obřad se vykonával jak pro řádně pochované předky, tak pro neznámé zemřelé, kteří nebyli pohřbeni – pro oběti přírodních katastrof, hladomoru a válek, kteří neměli nikoho, kdo by nad nimi truchlil a zabezpečil je v příštím světě. Tito zemřelí byli nebezpeční, a dokud se nenasytili, museli putovat světem. Smyslem obřadu nebylo nic menšího, než vysvobodit všechny bytosti z muk šesti říší znovuzrození. Obřad byl velmi nákladný; živým i mrt-



vým se po dobu celého týdne jako obětiny nabízelo jídlo, kadidlo, drahé kameny a brokát. Velkolepost jeho formy i obsahu přitahovala davy diváků.

Průběh obřadu připomínal hostinu. Nejdříve hostitel pozval hosta do svého domu, dále mu nabídl jídlo a potom ho poslal k příslušnému oltáři. V tomto případě byly dva druhy hostů, a tedy dva druhy oltářů, vnitřní a vnější. Vnější oltář byl místem, kde se prováděly nejrůznější obřadní činnosti, jimž se přisuzovala zvláštní účinnost. Vnějších oltářů bylo většinou několik a byly uzpůsobeny pro recitaci sůter nadaných velkou mocí. Recitace kratších sůter zabrala jeden den. Čtvrtého dne se recitovala *Lotosová sůtra* a sedmého dne *Diamantová sůtra*. U jiných oltářů recitovali mniši po sedm dní obřadu text zvaný *Sůtra o Buddhově girlandě (Avatansakasůtra)*, u dalšího odříkávalo osm mnichů po sedm dní Amitábhovo jméno.

U vnitřního oltáře se odehrával vlastní obřad vody a země. Místo se dělilo na horní a dolní prostor se sedadly pro dva druhy hostů. Horní prostor byl vznešenější a byla zde sedadla pro buddhy, bódhisattvy, arhaty a různá božstva, pro nesmrtelné, pro mnišské patriarchy a zesnulé učitele. Na zdech byly zavěšeny svitky s oslavnou básní pro každou skupinu vyšších bytostí. Každý svitek byl umístěn ve zvláštním malém oltáři, kam lidé dávali kadidlo a obětiny. Tento oltář sloužil jako sedadlo pro hosta (byla zde i jmenovka) při hostině, která následovala. Mimo vnitřní oltář byl miniaturní altán s bazénkem a ručníkem. Altán byl spojený s vnitřním oltářem dlouhým pruhem látky, který sloužil jako cesta pro vznešené hosty.

Dolní prostor byl určen bytostem stále ještě přebývajícím v sansáře. Bytosti se dělily do několika kategorií: členové císařské vlády, bohové, polobohové, lidé, hladoví duchové, zvířata, pekelné bytosti a ti, kdo se nacházejí v mezistavu mezi smrtí a znovuzrozením. Někdy se na tento seznam přidávala ještě místní božstva, strážní duchové, zemřelí mniši a přátelé podporujícího kláštera a zesnulí příbuzní mecenáše. Každá z těchto skupin měla podobně uspořádané svitky a sedadla.

Třetí den, když bylo vše na svém místě, mniši provádějící rituál pak symbolicky poslali vyslance do nebes, do vzduchu, na zemi a do podsvětí, aby vyhledali vznešené hosty v jejich příbytcích a pozvali je na slavnost. Hosté dorazili příštího dne, mniši je doprovodili do altánu s bazénkem a dále pak cestou z pruhu látky na vnitřní oltář, kde je požádali, aby zaujali svá místa. Potom jim nabídli obětiny. Pátého dne poslali mniši vyslance do nebeských a pozemských říší (včetně pekel), aby předložili jejich vládcům odpustky, zaručující bytostem svolení opustit domovy, ať už paláce nebo vězení, a zúčastnit se velké slavnosti. Po příchodu mniši nabídli hostům koupel,

nové oblečení a útočiště ve třech klenotech. Po této očiště mniši hosty odvedli k vnitřnímu oltáři před buddhy a bódhisattvy a doprovodili je na jejich místa v dolní části oltáře. Šestý den dostali hosté z dolního prostoru hmotnou i duchovní potravu v podobě jídla a recitace sůter a jmen buddhů a obrátili se k dharmě. Sedmý den se prováděly závěrečné obřady a hosté obdrželi osvědčení. Potom byli hosté vyzváni, aby se vrátili do svých domovů. Hosté z dolního prostoru odcházeli s novým vědomím, že jejich konečným cílem určení je čistá země.

Badatelé se domnívají, že oblibenost a přetrvávání buddhistických obřadů za mrtvé částečně pochází z jejich motivační, pokud ne myšlenkové návaznosti na tradiční provádění obětí předkům. Na Srí Lance je zvykem, že pozůstalí pozvou po smrti rodiče domů mnichy, aby jim věnovali jídlo a obětiny. Tyto obětiny se dávají sedm dní po smrti, pak znovu tři měsíce po smrti a potom každoročně v den výročí úmrtí. Aby se daly považovat za dar sangze, musí být přítomno alespoň pět mnichů. Podle předbuddhistické praxe v Číně musejí být rodinní příslušníci řádně pohřbeni a pak musejí pravidelně dostávat jídlo v podobě obětin. Duch předka, o něhož příbuzní takto pečují, jim posílá požeňání. Duch předka, jehož rodina zanedbává, se změní v démona nebo zlého ducha, a ten pak rodinu straší. Příchod buddhistické nauky o znovuzrození, podle níž je říše duchů jen jednou ze tří nepříznivých posmrtných říší, přinesla na jedné straně zmatek, na druhé zjednodušený pohled na věc. Buddhističtí duchovní museli laikům neustále připomínat, že ne všichni zesnulí předkové, za něž se neprovedly řádné obřady, se znovuzrodí jako hladoví duchové. Takové zjednodušení, nebo sjednocení pohledů umocňovala skutečnost, že jak předbuddhistické, tak buddhistické obřady v sobě nesly prvek obětování jídla zemřelým. Buddhističtí duchovní proto museli opět svému stádu zdůrazňovat, že jídlo mají považovat za akt dávání určený všem bytostem, nejen jednomu zesnulému příbuznému. Příznivý úděl, který vzejde z takových dobrých činů, by neměli považovat za požeňání přicházející shůry, ale za výsledek zákona karmy.

Při pohřebních obřadech se v Číně někdy užívaly takzvané „peníze pro duchy“, což byly bankovky různé hodnoty, stejně jako stříbrné a zlaté ingoty (vyrobené z papíru), které se během obřadu spálily, a tak se dostaly k těm, kdo čekali na rozsudek týkající se místa jejich znovuzrození. Peníze mohli lito zemřelí použít jako dary různým pekelným úředníkům. Po smrti člena rodiny napsali příbuzní jeho jméno na kamennou tabulku a umístili ji na rodinný oltář, kde dostávala obětiny v podobě jídla. Ti, kdo si to mohli dovolit, dali umístit druhou tabulku do místního kláštera, kde před ní mniši

první a patnáctý den měsíce, během Slavnosti hladových duchů a za zimního slunovratu, recitovali sůtry. Pokud rodina zaplatila více peněz, mniši recitovali sůtry každý den. Recitace sůter poskytovala zesnulým dvě služby: zvěstovala jim dharmu a přinášela jim zásluhy. Mniši totiž zemřelým přenechávali zásluhy vzniklé recitací sůter. Mnohé kláštery měly „síň znovuzrození“, v níž byly umístěny tyto tabulky. Jiné měly „síň dlouhověkosti“, v níž byly tabulky žijících lidí, kterým mělo recitování sůter zajistit dlouhý život.

Jednou z hlavních funkcí buddhismu v Japonsku bylo vypořádat se se smrtí. Slovo *hotoke* znamená v japonštině jak „buddha“, tak „mrtvý člověk“. V Japonsku se zemřelí dělili na dvě skupiny: na nedávno zemřelé a dávno zemřelé. Do první skupiny patřili rodinní příslušníci mrtví méně než třicet tři let, kteří stále zůstávali ve vzpomínkách lidí. Do druhé skupiny patřili ostatní zesnulí předkové. Zemřelí, kteří neměli rodinu a nikdo za ně neprováděl příslušné obřady, bez ohledu na dobu smrti spadali do třetí skupiny, nazývané „mrtví bez příbuzných“. Na ně lidé pohlíželi s lítostí i se strachem. Podle pohřebních rituálů řádu Šingon (prováděných v poněkud odlišných podobách i dalšími řády), se obřady za zemřelé vykonávaly čtyřicátý devátý den po smrti (tyto obřady měly i propracovanější verze, které se musely konat v každém z předcházejících týdnů), dále první, třetí, sedmý, třináctý a třicátý třetí rok po úmrtí. Až do třicátého třetího výročí se tyto obřady vykonávaly za zemřelého člověka. Potom se zemřelý stal členem společenství předků a dostával obětiny při každoroční slavnosti Obon, kde se také prováděly rituály krmení Planoucích úst. Slavnost se konala na konci léta. Stejně jako v Číně se i v Japonsku buddhistické obřady považovaly za nejučinnější způsob nakládání se zemřelými, protože proměňovaly zesnulé příbuzné v hodné předky, kteří chránili živé, a usmiřovaly duchy „mrtvých bez příbuzných“, kteří by jinak mohli živým škodit. A protože se praxe přizpůsobuje nauce vždy nedokonale, mnoho z klasických buddhistických myšlenek, jako je ne-já a mechanismus karmy vedoucí ke zrození v jedné z říší sansáry, byly v Japonsku z velké části zapomenuty ve prospěch kultu předků.

Po druhé světové válce začaly vznikat rituály za zabitě nebo potracené lidské plody. V předválečném Japonsku se obřady za nenarozené děti neprováděly, ale po legalizaci potratů v roce 1948, kdy se z nich stal převládající způsob kontroly porodnosti, začaly buddhistické chrámy zavádět vzpomínkové obřady pro nenarozené děti. Jejich vzorem byly pohřební obřady. Nenarozené dítě při obřadu dostalo jméno a mniši recitovali texty, aby vy-

tvořili zásluhy pro mrtvé dítě a aby mu zabránili ve strašení živých. Vytvořili také zvláštní místo, kam lidé nosili obětiny a kde se konaly vzpomínkové slavnosti. Nejčastěji se tato místa poznají podle kamenných soch bódhisattvy Džizóa, uctívaného jako ochránce dětí. Po celém Japonsku můžeme najít u buddhistických chrámů řady stejných soch Džizóa, oblečených do pleťných čepiček a svetiků, s bryndáčky kolem krku a s hračkami u nohou.

## Sangha a stát

Buddhismus nepřitahoval pouze osamělé jogíny meditující o prázdnotě nebo prostě rolníky usilující o šťastné znovuzrození svých blízkých. Přestože buddhismus popisuje svět jako prchavou říši hořkého utrpení, vztahy buddhismu a státu byly po celou dobu dějin velmi těsné. Mezi Buddhovými příznivci byla celá řada vládců, například Bimbisára, který se s princem setkal krátce po jeho opuštění světského života a nabídl mu, aby se po probuzení vrátil do jeho království. Bimbisára věnoval Buddhovi a jeho mnichům bambusový háj, v němž Buddha strávil několik období dešťů v odloučení. Bimbisára nakonec věnoval sangze osmnáct klášterů ve svém sídelním městě Rádžagrha a jeho okolí.

Nejslavnější ze všech buddhistických králů (badatelé se stále přou o to, do jaké míry byl buddhistou), považovaný v celé Asii za ideálního buddhistického panovníka, byl Ašóka, který nastoupil na trůn jako člen dynastie Maurjovců v severní Indii v roce 270 př. n. l. Krátce po své korunovaci podnikl Ašóka válečnou výpravu, která sjednotila téměř celý indický subkontinent pod jeho vládou. V důsledku obzvláště krvavé války v jižní Indii se prý zřekl násilí a obrátil se k dharmě. Tak zahájil čtyřicetiletou vládu míru a blahobytu. Nejzachovalším dokladem o Ašókově vládě je nápis, který dal vyrýt do kamenných sloupů, v němž vyhlašuje zásady vlády podle dharmy. Otázkou je, zda *dharma* znamená Buddhovo učení nebo zda má být toto slovo chápáno v obecnějším významu jako zákon nebo spravedlnost. Pro první pojetí svědčí příležitostné zmínky o třech klenotech, o Ašókově návštěvě Buddhova rodiště, a o názvech buddhistických textů v dekretu. Podle buddhistických legend však nemůže být o králově věrnosti nauce pochyb.

V nejznámější legendě se vypráví o tom, jak Ašóka ve svém minulém životě jako chlapec hrající si ve špině potkal Buddhu na jeho almužní obchůzce. Chlapec dal Buddhovi do žebrací misky zbožně hrst hlíny a vyslo-

vil při tom modlitbu, aby mu zásluhy plynoucí z tohoto činu přinesly postavení velkého krále, který bude vládnout zemi a uctívat Buddhu. Buddha se na chlapce usmál, a jak se to často stávalo, různobarevné paprsky světla se mu šířily z úst do všech stran, zahřívající studená pekla a ochlazující horká pekla dole a učíce o pomíjivosti bohy nahoře. Když světelné paprsky pohasly, na Buddhově těle bylo vidět místo, kam se vrátily. Pokud se člověk, na něhož se Buddha usmál, měl zrodit jako zvíře, zmizely do šlapky chodidla. Pokud se měl tento člověk stát buddhou, stáhly se do výčnělku na temeni Buddhovy hlavy. V tomto případě zmizely paprsky v levé ruce, což znamenalo, že se chlapec stane „ozbrojeným *čakravartinem*“.

Pojem *čakravartina* neboli *krále otáčejícího kolem*, byl v Indii znám již před vznikem buddhismu, ale buddhismus ho zapracoval do svých teorií o královské vládě. Podle jednoho mýtu nynějšímu věku úpadku předcházela ideální éra, kdy světu vládl král. Jeho tělo neslo třicet dva znaků „nadčlověka“, měl sedm pokladů (kolo, klenot, královnu, ministra, generála, slona a koně), z nichž nejdůležitější bylo obří kolo, které si bez boje podrobilo každou zemi, do níž se dovalilo. Když kolo sjednotilo všechny čtyři světadíly pod královskou vládou, vrátilo se do hlavního města a vzneslo se do vzduchu nad královským palácem. Na konci královny vlády se kolo sneslo k zemi. Pozdější buddhistické texty rozlišovaly mezi čtyřmi typy *čakravartinů* a zdůrazňovaly, že jejich vláda nepatří pouze do minulosti. *Čakravartin* se zlatým kolem vládne všem čtyřem světadílům. *Čakravartin* se stříbrným kolem vládne třem světadílům a *čakravartin* s měděným kolem vládne dvěma. Nejmenším z králů je *čakravartin* se železným kolem, který vládne jen světadílu Džambudvípě. Každý ze čtyř králů potřebuje určité násilné prostředky, aby si zajistil vládu nad svou říší. *Čakravartin* se železným kolem se uchýlil k meči. Zdá se, že poslední kategorie odpovídá ozbrojenému *čakravartinovi*, o němž se zmiňuje legenda o Ašókově. Tím, že dá Buddhovi do misky zeminu (s dobrým úmyslem), získá vládu nad zemí. Po celé dějiny buddhismu v Asii se nejrůznější králové a potentáti snažili identifikovat se s *čakravartiny* nebo usilovali o to, aby je lidé takto uctívali. Někteří obháječi invaze do Číny v roce 1937 z řad japonských buddhistů popisovali císaře Hirohita jako *čakravartina* se zlatým kolem.

Ašókův příští život začal neslavně. Byl ošklivý (což byl nepříznivý důsledek toho, že nabídl Buddhovi hlínu) a zlomyslný. Dělal mu radost mučit vězně a dal postavit vězení podle modelu buddhistického pekla – krásné zvenčí, strašné uvnitř – odsuzující všechny, kdo projdou jeho branami, k smrti. Jedním takovým nešťastníkem byl buddhistický mnich, který se ve

vězení stal arhatem. Když přišel čas jeho popravy, kat zjistil, že nedokáže zapálit oheň pod kotlem, v němž se měl mnich vařit. Když přivolali krále, mnich předvedl řadu nadpřirozených činů a obrátil krále k dharmě. Ašóka dal vzápětí vězení zbořit a zahájil nový stavební projekt, jehož cílem bylo shromáždit Buddhovy relikvie a umístit je v osmdesáti čtyřech tisících stúpách. Ašóka věnoval zbytek života podpoře buddhismu, navštěvoval známá poutní místa, pořádal pro sanghu velké slavnosti a na smrtelné posteli odkázal všechno své bohatství buddhistickým mnichům. Nakonec mu zbylo jen půl ovocného plodu, z něhož dal uvařit polévku, a tu rozdělil mezi mnichy.

Taková štědrost nepatřila jen do oblasti legend. Vládci pořádali velkolepé slavnosti, při nichž dávali sangze nejrůznější dary. Někdy šel král tak daleko, že věnoval mnichům své klenoty a šaty a sám si oblékl oděv buddhistického mnicha a hlásal dharmu. Takové proměny však byly jen dočasné; dvořané brzy odznaky moci odkoupili a král si znovu oblékl královské roucho.

V dějinách mnoha zemí je nástup buddhismu spojen se zbožným princem. V Japonsku je *princ Šótoku (547–622)* považován za zakladatele japonského státu a za *prvního podporovatele buddhismu*. Dharmu mu doporučil korejský vládce království Pekče, jehož popis dharmy zřejmě odpovídal tehdejšímu chápání nauky v celé Asii: je to učení obtížně pochopitelné, ale mající moc vytvořit nekonečné zásluhy, a tak splnit každé přání. Kouzlo buddhismu nespočívalo ani tak v tom, že nabízelo vysvobození od utrpení, jako spíš v tom, že poskytovalo „klid a bezpečí v nynějším životě a dobré podmínky v příštích životech“, jak se praví v *Lotosové sútře*. Slib štěstí v nynějším i příštím životě měl velký vliv na šíření a přetrvávání dharmy.

Princi Šótokuovi se připisují zásluhy za výstavbu chrámů a psaní komentářů k sútrám. Princ se přidržoval dharmy a s její pomocí pevně vládl pro dobro národa. Stejně jako v mnoha jiných zemích, i v Japonsku hrála důležitou úlohu při šíření dharmy zobrazení buddhistických božstev. Říká se, že když čtrnáctiletý princ bojoval se soupeřící (protibuddhistickou) klikou, porazil strom, z jeho dřeva vyřezal sošky králů čtyř světových stran, dal si je do uzlu vlasů na temeni hlavy a slíbil, že pokud zvítězí, dá na jejich počest postavit chrám. Další socha, která je k vidění v Naře, takový účinek neměla. Když princ Šótoku a jeho žena onemocněli, dvořané se snažili je zachránit a přísahali, že dají zhotovit sochu Buddhy Šákjamuniho podobající se princovi. Princ dalšího dne zemřel, ale socha byla přesto dokončena a uložena ve zlaté síni kláštera Hórijúdzi.

Jiným zastáncem dharmy byl srilanský princ Dutthagámani, který porazil drobná království ostrova a ve druhém století př. n. l. je na krátkou dobu sjednotil v buddhistické království. Poněkud zmytologizovaný příběh o tomto králi vypráví srilanská kronika z pátého století, *Mahávansa*. Dutthagámani byl v předchozím životě mnichem a tehdy složil slib, že se znovuzrodí jako čakravartin. Jako král šel do bitvy proti nepřítelům dharmy a nesl kopí s Buddhovou relikvií. Bitva skončila, když zabil nepřátelského krále, zbožného muže, ale nebuddhistu, jménem Elára. Po vítězství zapichl kopí do země. Když je pak chtěl vytáhnout, nepodařilo se mu to, a tak se rozhodl kolem kopí postavit stúpu. Z nástroje svého vítězství udělal místo určené k vytváření zásluh. Král je dodnes známý výstavbou stúp a udělením vládařství nad Srí Lankou nikoli nějakému panovníkovi, ale Buddhovým relikviím. Zde máme opět doklad o živosti a síle, které se relikviím přisuzovaly. Podobně jako Ašóka se Dutthagámani trápil krveprolitím a zmařením šedesáti tisíc životů, jež způsobil. Delegace arhatů ho však ujistila, že protože mezi jeho oběťmi byl jen jeden buddhista a jeden nový konvertita, král si vytvořil karmu pouze za zabití jednoho a půl člověka. Výsledkem králových záslužných činů bylo jeho znovuzrození v Čisté zemi radosti a čeká ho zrození jako učedníka budoucího buddhy Maitréji. Příběh o Dutthagámanim je stále oblíbený a v nedávné době sloužil na obhajobu násilí sinhálských buddhistů proti nebuddhistickým Tamilům na Srí Lance.

Někdy se zdálo, jako by se proti zavádění buddhismu nestavěly jen soupeřící skupiny, ale i samotná země. Když se z Číny do Tibetu, jehož král nedávno předtím přijal dharmu, převážela slavná Buddhova socha, jejímu úspěšnému převozu do královského města se do cesty stavěly nejrůznější překážky. Říkalo se, že tibetská země v podobě velké démonky protestuje proti zavádění nového náboženství a pohyby těla (jež tvořilo zemský povrch) se snaží bránit jeho postupu. Král nařídil, aby se po celé zemi začaly stavět buddhistické chrámy, každý z nich na nějakém důležitém místě démončina těla. Tak jí dal ležící na zádech přibít k zemi a připravil svou říši na příchod dharmy.

Buddhova zobrazení a relikvie hrají v dějinách vládnoucích dynastií důležitou úlohu a slouží za znamení spravedlivosti a oprávněnosti vlády. Legenda o královně Čámě (*Čámadevívansa*) z patnáctého století vypráví o tom, jak Buddha navštíví severní Thajsko a předpoví, že po vstupu do nirvány se zde objeví jedna z jeho relikvií. Jistý asketa připravuje příchod relikvie, vybuduje veliké město a pozve těhotnou princeznu (jejíž manžel se stal buddhistickým mnichem), aby mu vládla jako královna Čáma. Čáma

porodí syny, dvojčata, kteří se stanou předky královské dynastie. Královna byla zbožnou buddhistkou a její poslední slova zněla: „Utrpení, pomíjivost, ne-já.“ Uběhlo čtyři sta let a na trůně se vystříдалo dvacet osm králů, když byla relikvie konečně nalezena v zemi pod královou latrinou. Objevila ji bílá vrána, která hlásá dharmu. Teprve tehdy vyšel najevo pravý smysl existence dynastie, chránit relikvie, a tedy i tři klenoty.

Stát podporoval mnichy prakticky v celé Asii, protože mniši uměli předpovídat budoucnost, v případě potřeby přivolat deště a potvrdit oprávněnost panovníkovy vlády tím, že vystopovali jeho minulé životy a potvrdili jeho kontakty s Buddhou. V čínském apokryfickém textu *Sútra o dokonalosti /v/ moudrosti pro lidské krále, kteří chtějí chránit stát* (*Žen wang chu kuo pan-žou po-luo-mi-tuo t'ing*) Buddha vysvětluje, že v dobách, kdy se dharmu bude ze světa vytrácet, obdrží panovníci úkol zachránit buddhismus. Pokud budou provádět příslušné obřady (jež zahrnovaly také nákladné slavnosti pro mnichy), jejich říše budou ochráněny před suchem, morem, povodněmi a nepřátelskými vojsky. Po celé Asii se tak vyvinul vztah symbiózy mezi světskou vládou a mnišským společenstvím, mezi státní zákonností a buddhistickou zákonností. Panovník byl zodpovědný za ochranu a udržování sanghy. Sangha zodpovídala za zachování mravního řádu, a tak vytvářela zásluhy, z nichž byl živ stát. Sangha také nabádala lidi k ctnostnému chování, a tím pomáhala udržovat pořádek ve společnosti. Aby v zemi vládla harmonie, museli mniši dodržovat sliby a stát musel udržovat mnišské společenství. Toto dvojité šíření dharmy mělo zachovávat blahobyt státu a jeho občanů v tomto a příštím životě.

V Japonsku bylo jedním ze způsobů, jak mniši získávali státní podporu pro svůj řád, tvrzení, že řád je schopen zajistit blaho národa. Například zenový mnich Eisai (1141–1215) po návratu z Číny sepsal *Pojednání o šíření zenu k ochraně státu* (*Kózen gokokuron*), které předložil nové vojenské diktátorské vládě v Kamakuře. Mělo se za to, že bezpečnost a prosperita Japonska závisí na různých božstvech, která mají moc odvrátit přírodní pohromy a ochránit zemi před cizími nájezdy. K udržení přízně a podpory se božstvům musely nabízet příslušné obětiny a modlitby. Účinnost takových obřadů podle tradiční buddhistické teorie závisela na čistotě těch, kdo je prováděli. Eisai tvrdil, že díky mravní disciplíně jsou zenoví mniši těmi nejvhodnějšími, kdo mohou provádět obřady na ochranu státu, popsané v takových dílech jako *Sútra o dokonalosti /v/ moudrosti pro lidské krále, kteří chtějí chránit stát*. V tomto ohledu se buddhismus ani tak neztotožňuje s určitým státem, jako spíše s mocí stejně velkou nebo možná větší, než

má stát. Pokud si stát mnišského společenství patřičně váží, může mu tato moc sloužit. Argumenty pro vzájemně výhodný vztah mezi sanghou a státem byly v Japonsku populární až do dvacátého století a mnoho buddhistických řádů jich užívalo pro ospravedlnění své podpory japonského dobývání Asie.

Eisaiovi se podařilo získat patronát kamakurského šogunátu. Jiný z jeho blízkých současníků, Ničiren (1222–1285), tak úspěšný nebyl. Ničiren založil jednu odnož hnutí kamakurského buddhismu, které tvrdilo, že klíčem k probuzení je pouze jediná praktika. Pro Dógena bylo touto praktikou „sezení“ v zenové meditaci. Meditace vsedě není prý jen jednou z variant buddhistických praktik nebo praktika zenového řádu. Podle Dógena je to zásadní buddhistická praktika. Zazen není prostředkem k dosažení buddhovství, je to nejdokonalejší výraz buddhovství, jenž prostupuje celý vesmír. Podle tohoto názoru sedět v meditaci znamená být buddhou, je to vyjádření pravé podstaty člověka, přítomné zde od samotného počátku. Pro Hóhena bylo onou jedinou praktikou odříkávání formule *Namu Amida bucu*, „utíkám se k buddhovi Amitábhovi“, již se Amitábha vyzývá, aby s sebou vzal všechny zemřelé věřící do své čisté země. Podle Ničirena bylo jedinou praktikou vedoucí k probuzení odříkávání názvu *Lotosové sútry*, v japonštině *Namu mjóhó rengekjó*. Jiné japonské řády, jmenovitě Tendai, upřednostňovaly *Lotosovou sútru* jako Buddhovo pravé a konečné učení, zatímco jiné sútry považovaly za příklady Buddhových dovedných metod. Ničiren šel ještě dál a prohlašoval, že všechny ostatní buddhistické texty jsou v době úpadku naprosto neúčinné. Dal nový význam buddhistickému provinění „zavrhování dharmy“. Dříve tento pojem znamenal odmítání účinnosti Buddhova učení a pokládání falešného textu za Buddhovo slovo, případně tvrzení, že pravý text je ve skutečnosti podvržený (poslední dvě formy provinění se často připomínají při debatách o postavení mahájánových súter). Ničiren dosti radikálně pozměnil význam pojmu „zavrhovat dharmu“. Pro něj to znamenalo šířit jakýkoli jiný text než *Lotosovou sútru* a provinilec podle něj skončil v pekle. Svůj názor veřejně rozšiřoval, a přitahoval tak na sebe odsuzování a odpor ze strany ostatních buddhistických řádů. Ničiren však tvrdil, že taková ostrá slova jsou zapotřebí, protože jinak by se zaslepení neobrátili k pravému učení. Říkal také, že bude-li za svá slova pronásledován, bude to další doklad doby úpadku, kdy jsou stoupenci *Lotosové sútry* pronásledováni (jak předpovídá sama sútra), a bude to pro něj také příležitost zakusit důsledky své vlastní minulé karmy. Podobně jako Eisai napsal Ničiren pojednání určené vojenskému diktátorovi v Kamakuře,

v němž předpovídal, že Japonsko bude trpět jak přírodními pohromami, tak cizími nájezdy, pokud vláda nepřestane podporovat jiné řády než zastánce *Lotosové sútry*. Poté byl Ničiren uvězněn a poslán do vyhnanství. Ničirenův příklad kritiky vlády se snažili napodobit mnozí jeho následovníci. Když byl ve vězení Niššin (1407–1488), dostal do ruky bambusovou pilu, s níž mu měli uříznout hlavu (trest byl zřejmě později změněn). Niššin opakovaně udeřil pilou o podlahu cely a říkal, že chce otupit ostří, aby mohl více trpět za *Lotosovou sútru*.

Vztah mezi sanghou a státem na sebe bral v různých buddhistických zemích různou podobu. Často byla klíčová otázka sfér autority. Čínský mnich Chuej-jüan (334–417) se odmítl poklonit císaři se zdůvodněním, že buddhističtí mniši se zřekli světa, a nemusejí se proto řídit jeho zvyky. Někteří vládci považovali sanghu za nezbytnou pro příznivý osud státu, jiní na ni pohlíželi jako na stoku, do níž odtéká obsah státní pokladnice, a další jako na útočiště pro darebáky. K nejpřevratnější reformě mnišského statusu došlo v roce 1872 v Japonsku, kdy vláda období Meidži odebrala mnichům jakékoli výsadní postavení. Od té doby se mniši museli registrovat v systému registrace domácností, platilo pro ně povinné světské vzdělání, zdanění a vojenská služba. Nejspomnější bylo prohlášení vlády, že „od nynějška smějí buddhističtí duchovní jíst maso, vstupovat do manželství, nechat si růst vlasy atd.“. Také mnišky směly jíst maso, vdávat se a nechat si růst vlasy, ale nesměly nosit laické oblečení. Na rozdíl od mnohých mnichů se navzdory vládnímu prohlášení japonské mnišky rozhodly pro celibát. Počínaje sedmáctým stoletím existovaly v Japonsku zákony (jež se příliš často neuplatňovaly) vymezující požívání masa a sňatky u mnichů jako zločiny. V období Tokugawa (1603–1868) vláda uzákonila, že všichni mniši musejí žít v celibátu, a vztahy se ženami se trestaly smrtí. Skutečnost, že tyto činy vláda kriminalizovala, svědčí o tom, že byly dosti rozšířené. Bylo například docela běžné, že mnich měl navzdory slibů o celibátu ženu a děti. Zdá se, že stát se začal stydět za osud vdov a sirotek po mniších.

Nová nařízení, zejména povolení sňatků, přijaly japonské buddhistické řády se zděšením. Obávaly se, že zrušením zákazu sňatků mnichů zmizí rozdíl mezi mnichem a laikem a že to přinese zemi chaos. Reakcí vlády na protesty předních buddhistických duchovních bylo vydání dodatku k zákonu, v němž se pravilo, že požívání masa a sňatek již nejsou trestnými činy, ale každý řád má právo určit si zásady v těchto oblastech, jak sám uzná za vhodné. Většina řádů pak zavedla pravidla odsuzující nebo zakazující svým mnichům sňatky. Nicméně v poledních sto letech je stále běžnější, že se

mniši žení, a pravidla mnišské disciplíny dodržuje pouze méně než jedno procento mnichů.

V jiných buddhistických zemích se hranice mezi mnichy a státem různým způsobem stírala. Thajský Mongkut (Rama IV., 1806–1868) byl ve svých dvaceti letech ordinován, dvacet sedm let strávil jako mnich a stal se významným myslitelem. Teprve potom se vrátil do světského života a nastoupil na trůn. Jedním z důvodů jeho dlouhého mnišství byla skutečnost, že jeho starší bratr, král, mu usiloval o život. Jako mnich založil nový řád nazvaný Dhammajut („Přivrženci Dharmy“), který kladl velký důraz na přísné dodržování pravidel mnišské disciplíny. Zavedl do mnišského života řadu změn, včetně nového způsobu, jak nosit roucho. Stejně jako všechna reformní hnutí, i toto tvrdilo, že změny jsou návratem ke zvykům původního společenství mnichů. V tomto řádu se upřednostňovalo studium sůter před meditační praxí.

Někdy se hlava státu ztotožňovala s určitým bódhisattvou. Pátý tibetský dalajlama, buddhistický mnich, byl v roce 1642 na trůn dosazen svými mongolskými příznivci. Dalajlama upevnil svoji vládu pomocí mýtu, když se prohlásil za vtělení bódhisattvy Avalókitéšvary, jenž je ztělesněním soucitu a podle mýtu je praotcem tibetského národa. Mýtus říká, že Avalókitéšvara na sebe vzal podobu opice, aby se mohl spářit s lidožravou obryní; jejich potomci byli první Tibeťané. Ztotožněním se s Avalókitéšvarou se stal dalajlama projevením kosmického bódhisattvy soucitu v lidské podobě. Byl zároveň buddhistickým mnichem, lidským vtělením bódhisattvy a božským králem. Tak spojoval sanghu a stát v jedné osobě.

## Úloha knihy

Je důležité si uvědomit, že většina buddhistů po celé Asii byla negramotná. Proto je zavádějící si představovat, že jediným účelem buddhistického textu byla jeho četba. Sůtry se umísťovaly na oltáře a lidé je uctívali obětínami květin a kadidla, tak jak to často samotné sůtry předepisovaly. Laičtí věřící se snažili získat zásluhy a odvrátit neštěstí tím, že dávali mnichům peníze, aby přicházeli do jejich domovů a recitovali sůtry. Bez ohledu na to, zda posluchač (nebo čtenář) rozuměl obsahu, Buddhovo slovo bylo slyšeno, a to mu dodávalo moc kouzelného zaklínadla. Bohatí lidé dávali peníze na opisování sůter (jak to často sůtry předepisovaly), a tak nejen přispívali k vytvoření kopie, kterou mohou číst další lidé, ale také ke zmnožování

posvátného předmětu, který pak sloužil k dalším záslužným projevům zbožnosti. V Číně měly některé kláštery zvláštní sály určené k recitaci sůter. Laičtí věřící si mohli koupit potvrzení na určitý počet odřikávání sůter. Tato potvrzení pak sloužila jako obětiny, které se pájily při obřadech za zemřelé. Jiné kláštery měly místnosti určené ke studiu posvátných písem, kde si je mniši četli nebo jen tak hleděli na stránky písem. Ať už textu rozuměli, nebo ne, vykonávali tak čin přinášející zásluhy. V Tibetu bylo běžné, že na nový rok nebo v době přírodních pohrom, jako bylo sucho, mniši určitého kláštera četli celý kánon považovaný za Buddhovo slovo, jenž se tradičně skládal ze 108 svazků. Protože se jednalo o obrovské množství textů, svazky sbírky se rozdělily mezi co největší počet mnichů. Všichni pak četli současně, a vytvářeli tak dharmickou kakofonii. Aby mniši získali další požehnání, vydali se se všemi texty v procesi kolem vesnice. Ve východní Asii společné čtení kánonu vždycky neznamenovalo hlasité odřikávání; stačilo, když se každý svazek prostě rozbálil. Tato praktika, kromě toho, že přinášela zásluhy, byla užitečná také proto, že se texty vyvětraly a nebyly poškozovány plísní a hmyzem.

*Sútra srdce* je pravděpodobně nejznámější buddhistický text, který se denodenně recituje v buddhistických chrámech a kláštorech po celé východní Asii a v Tibetu. Sútra je známá svým hutným vyjádřením dokonalosti /w/ moudrosti, poznání, jehož prostřednictvím lze dosáhnout buddhovství. Částečně díky své stručnosti (v překladu je to jen jedna stránka), částečně díky své síle (jako kvintesenci Buddhovy moudrosti) se *Sútra srdce* užívá při nejrůznějších rituálech. V Tibetu se text používá nejčastěji při obřadu zahánění démonů. O provedení tohoto obřadu žádají laici mnicha nebo lamu, když se chtějí zbavit nějakého současného problému nebo odvrátit budoucí nebezpečí.

Lama provádějící obřad (jenž může a nemusí být mnichem) nejprve umístí doprostřed bílé látky obrázek nebo sošku Buddhy a před ni položí obětiny. Na východ (tj. před Buddhu) položí sedm obrázků z těsta s otiskem zpodobnění božského démona Máry zobrazeného jako bílý člověk na bílém koni s květinami v pravé ruce (květy žádosti, které Mára vystřeluje na své oběti) a se smyčkou v levé ruce. Na jih lama umístí sedm obrázků Démona poskvrn, žlutého člověka na žlutém koni. V pravé ruce drží meč, v levé smyčku. Na západ položí sedm obrázků Démona složek osobnosti v podobě rudého člověka na rudém koni, s kopím v pravé a smyčkou v levé ruce. Na sever lama umístí sedm obrázků démona, jenž je Pánem smrti a vypadá jako černý člověk na černém koni. V pravé ruce drží hůl, v levé ruce smyčku.

Potom je třeba zhotovit figurku člověka, který objednal provedení obřadu, patrona, jemuž má obřad přinést nějaký užitek. Lama udělá jeho figurku z těsta, na něž předtím patron dýchá a plivl. Figurku pak obléknou do šatů zhotovených z patronova oblečení a postaví ji před Buddhovo zobrazení obličejem obráceným k Buddhovi a zády k lamovi. V této pozici je figurka jak patronovým zástupcem, tak jeho ochráncem před demony.

Lama si pak vizualizuje sám sebe jako Buddhu usazeného uprostřed čtyř démonů. Lama jako Buddha nejprve hraje úlohu hostitele démonů, potom úlohu zprostředkovatele, který uzavírá s demony smlouvu, a nakonec demony porazí. Lama je obklopen družinou s Avalókitéšvarou po pravici a osmi bódhisattvy a osmi mnichy po levici. Dále si lama v srdci vizualizuje bohyni Pradžňápáramitu („Dokonalost /v/ moudrosti“), jak sedí na měsíčním kotouči, obklopená buddhy a bódhisattvy. Měřítka meditujícího se nyní zmenšuje a on si představí, že má uprostřed srdce měsíční kotouč, na němž stojí slabika *áh*. Na ještě jemnější úrovni si lama vizualizuje slabiky *Sútry srdce*, které stojí vzpřímené kolem okraje měsíčního disku v srdci bohyně. Slabiky sútry vyzařují světlo a vydávají svůj vlastní zvuk. Slouží jako obětiny buddhům a bódhisattvům, kteří na oplátku ulehčují utrpení všech, kdo se shromáždili při provádění obřadu (a všech citících bytostí), a očišťují je, zatímco lama kontempluje o významu prázdnoty.

Lama pak recituje *Sútru srdce* tolikrát, kolikrát dokáže, provede běžné oběti v podobě omývání, květin, kadidla, svítilen, voňavek, jídla a hudby a provádí je příslušnými mantrami následovanými verši, jež velebí Šákjamuniho a Pradžňápáramitu. Potom pokropí obrázky a obětiny vodou a vyzve čtyři opravdové demony, aby vyšli ze svých obydlí, ze čtyř oblastí beztvareho bytí, a rozplynuli se ve svých vymodelovaných zobrazeních. Předpokládalo se, že čtyři démoni pravděpodobně sídlí v oblasti beztvareho bytí, protože jsou neviditelní. Démoni jsou údajně neviditelní a jejich zhoubné působení na svět lidí poznáme jen podle škod, které působí. Aby se démoni usmířili a vrátili se zpět, odkud přišli, musejí získat viditelnou podobu a hmotné tělo. Proto se pro ně vytváří zobrazení z těsta, do nichž mají vstoupit a oživit je.

Potom se devětkrát opakuje *Sútra srdce*. Po každém souboru devíti opakování lama zatleská a obrátí jednoho ze sedmi démonů sešikovaných na východě tak, aby stál čelem ven. Sútra se recituje opět devětkrát a obrátí se další démon. Po šedesáti třech recitacích jsou všichni démoni na východě obráceni. Stejný postup se opakuje pro demony na dalších světových stranách, takže na konci celého procesu se sútra dočká 252 recitací. Čtyři dé-

mony a jejich družinu tak síla *Sútry srdce* obrátila od Buddhy a oni nyní stojí čelem k figurce patrona.

Dále má lama říkat různé věci podle toho, zda se obřad vykonává za nemocného člověka, za porážku nepřítele nebo za jiným účelem. Pokud se obřad provádí za porážku nepřítele, lama má říct: „Necht' jsou silou slov pravdy vznešených tří klenotů naši nynější nepřátelé svoláni, osvobozeni [to jest zabiti] a jejich těla necht' sni bohové a démoni světa. Necht' je jejich vědomí dovedeno do sfér skutečnosti.“

Démonům se činí oběti s přáním, aby se zdrželi dalšího škodlivého působení. Démony, nyní fyzicky přítomné ve zobrazeních z těsta a otočené čelem k lamovi, je možné dále ovládat tak, že je lama zapojí do společenských vztahů a udělá z nich hosty. Lama v roli hostitele jim nabídne jídlo a dárky. Božskému démonovi Márovi například lama říká: „Nabízím tento pokrm, obdařený stem chutí a tisícem sil, shromážděným vojskům dítěte bohů. Necht' se promění v nevyčerpatelná potěšení podle přání jednotlivců. Až se všichni potěší a uspokojí, modlím se, aby zavrhlí ničivé zlo, rozpoutané čtyřmi demony.“

Jedním z darů, které mají být obětovány démonům, je figurka patrona. Nejprve ji člověk, jehož figurka představuje, omyje vodou, kterou měl v ústech. Lama figurce požehe. Figurka je opakovaně vychvalována a říká se, že je lepší a dokonalejší než člověk, jehož představuje. Za odměnu, že démoni propustí patrona ze své moci, dostanou něco mnohem cennějšího, tedy figurku. Jakmile démoni dostanou obětinu v podobě figurky, je čas je propustit. Démoni jako hosté se najedli, obdrželi dary a nyní mají odejít. Lama jim lichotí i vyhrožuje a vyzve je, aby se vrátili se svými dary do paláců v oblasti beztvareho bytí. Obětinu v podobě figurky je tedy dar, za nějž se něco požaduje. Patron a démoni (s lamou jako zprostředkovatelem) spolu uzavřou smlouvu, podle níž démoni souhlasí s tím, že propustí patrona ze své moci výměnou za vlastnictví figurky. Démoni jsou srozuměni s tím, že jakékoli porušení smlouvy znamená trest. Pokud nedodrží úmluvu a patronovi uškodí, potom je lama prostřednictvím svého zástupce, Buddhy, navštíví a potrestá.

Dalším krokem je odnést všechna zobrazení a obětiny (kromě Buddhovy sošky nebo obrázku) do bezpečné vzdálenosti a obrátit je zády k místu, kde se odehrával obřad. Místo, kam se přenesou, však závisí na účelu prováděného obřadu. Pokud se například obřad vykonával pro dobro nemocné osoby, mají se zobrazení a obětiny umístit na hřbitov. Pokud horoskop předpoví, že se blíží nebezpečí v důsledku „smrtícího čtvrtého roku“, nešťastného

roku, jenž následuje čtvrtý rok po roku narození člověka v dvanáctiletém cyklu, nebo že hrozí nebezpečí v důsledku „spojení sedmi“ neboli špatného osudu pramenícího ze vztahu s někým, kdo je o sedm let starší nebo mladší, obětiny a zobrazení se umístí ve směru, odkud má nebezpečí přijít. Jestliže se obřad provádí, aby někomu přinesl štěstí, mají se obětiny a zobrazení položit před nebo za křížovatku dvou cest. Pokud se prostřednictvím obřadu má odvrátit kletba, umístí se ve směru, odkud kletba přichází. Jestliže člověk někoho proklíná, mají se věci umístit ve směru, kde se nepřítel nachází. Pokud člověku ublížil král duchů, položí se na úpatí chrámu nebo stúpy. Ublížila-li někomu d'áblice, odnesou se za město. Pokud někomu ublížilo vodní božstvo, mají se umístit u jezera nebo u pramene.

Obřad uzavírá požehání, jež vyzývá pět buddhů a šesté božstvo, bohyni země. Pak se provádějí obvyklé oběti, modlitby a dedikace, přičemž lamovi se připomíná, aby si neustále uvědomoval, že on i patron jsou ve své podstatě prázdní. Text uzavírá svědectví o síle rituálu: „Dostane-li se člověk v tomto životě do moci čtyř [démonů], je připraven o štěstí a mučí ho miliony druhů utrpení. Než se člověku podaří dosáhnout samádhi podobného vadžře [konečný okamžik meditace před dosažením buddhovství], je tento obřad ohromujícím prostředkem k vymítání zlých démonů.“

Podobné obřady, při nichž se vyzývá Buddha a dharma, aby zamezili škodlivému působení zlých duchů, se v nespočetném množství obměn provádějí v celém buddhistickém světě. Přítomnost těchto rituálů v buddhistických kulturách se dříve považovala za doklad existence „malé tradice“. Ta měla představovat ústupek ze strany mnichů, kteří samozřejmě věděli, že se jedná o čáry. Skutečnost byla totiž taková, že buddhismus získával větší část své podpory, ať už byli jejími původci králové nebo prostí venkované, díky své magické schopnosti zahánět zlo a šířit dobro. Protože mniši uměli číst a recitovat sútry a mantry, nadané takovou mocí, byli často zprostředkovateli této ochrany. Zdá se, že již od Buddhových časů je to hlavní prostředek jejich obživy a ústřední prvek jejich působení, který tvoří životně důležité pojítko s laickým společenstvím.

## Karma

Ať už se buddhističtí mniši a laici snažili v tomto životě zahnat demony nebo v příštím životě najít šťastné znovuzrození, obě skupiny se musely zabývat karmou. Většinou se snažili objevit magický způsob, jak zničit

nepříznivou karmu z minulosti, a účinný způsob, jak nahromadit příznivou karmu v přítomnosti. Zákon karmy, který se klasicky vykládá tak, že špatné minulé činy vyúsťují v současné a budoucí utrpení, pokud člověk nezíská poznání ne-já, byl buďto buddhistům po celá staletí a v celé Asii neznámý, nebo jej opomíjeli. To však neznamená, že by neprováděli důmyslné zásahy do působení zákona karmy. Naopak, takové zásahy byly podstatou buddhistické praxe.

Moc *Lotosové sútry* byla prý údajně tak velká, že samotný její název měl zázračně schopnosti. Čínský příběh z dvanáctého století vypráví o zvráceném a zlém muži, který se jednou posmíval zbožnému mnichovi, dělal na něj obličejce a posměšně říkal: „*Lotosová súra*.“ Když muž zemřel a pro své zlé činy putoval do pekla, Pán smrti prohlásil, že se stala chyba a že přes svůj zlovolný život vykonal muž jeden tak dobrý čin, že se má vrátit zpět na svět. Nikdo, kdo alespoň jednou vyslovil název *Lotosové sútry*, se nikdy nezrodil v pekle.

V příběhu z období dynastie Tang se jedna rybářka znovuzrodila v pekle, protože vedla špatný život. Pán smrti rozhodl, že se smí vrátit na zemi, protože byla jednou přítomna výkladu *Lotosové sútry*. Nejprve ji však chtěl ukázat, jakému utrpení unikla. Když viděla strašný život obyvatel pekla, uniklo jí: „Klaním se Lotosové sútře“ (podobně jako by člověk nevěřícíně řekl „ježíšikriste“). V tom okamžiku se všechny pekelné bytosti, které ji uslyšely, zázračně zrodily v nebi.

Ve všech zmíněných případech funguje mechanismus v Číně nazývaný „podnět-odpověď“. Spíše než o božský zásah nebo soucitné vysvobození bódhisattvou se jedná o jakousi rezonanci při recitování názvu sútry, která nejprve upoutá pozornost božstva a pak ho přiměje k odpovědi. Bylo by proto zavádějící považovat tyto příběhy za nadpřirozené, za takové, v nichž božská síla na čas zastaví přírodní zákony a zasáhne do světa lidí. Naopak, vysvobození, k němuž dochází, je zcela přirozené v tom smyslu, že když je přítomna vhodná příčina, následek se musí dostavit.

Tento poněkud mechanistický pohled našel trochu odlišné vyjádření v „účetnictví“ karmy. Podle klasického výkladu karmické teorie vytvářejí všechny činy nevědomé osoby, ať dobré či špatné, karmu, a tak dále připoutávají tuto osobu k sansáře. Na znovuzrození se nepohlíželo jako na výsledek vážení činů minulého života a na pohyb nahoru a dolů v šesti říších podle toho, kam se vychýlil jazýček vah. Každý dokončený čin minulého života byl možnou příčinou celého dalšího života. Výběr činu, který měl způsobit další život, záležel na řadě činitelů, včetně stavu mysli člověka



v okamžiku smrti. Takové jemné nuance však zřejmě neměly ve většině buddhistických společností žádný význam. Místo toho se setkáváme s vytrvalým zájmem o „účetnictví“ karmy. Nikde to neplatí více než v Číně, kde se peklo proměnilo v jakousi ďábelskou byrokracii, v níž přísluhovači Pána smrti studovali úřední spisy o činech zemřelých. V čínském textu nazvaném *Sútra deseti králů* (*Š'-wang ťing*) se popisuje osud zemřelých ve světě mezi smrtí a znovuzrozením. Po smrti je zesnulý desetkrát odveden (na konci každého z prvních sedmi týdnů, sto dní po smrti, rok po smrti a tři roky po smrti) jako vězeň před krále, jenž má před sebou přesný záznam všech činů člověka v jeho právě skončeném životě. Zemřelí jsou hnáni jako stádo ovcí od jednoho soudu ke druhému a strážci s volskými hlavami je před sebou postrkují vidlemi. U čtvrtého soudu jsou na vahách jejich dobré a špatné činy. U pátého soudu je vlečou za vlasy a musejí pohlédnout do zrcadla karmy, v němž se odrážejí všechna jejich minulé provinění. U desátého soudu, k němuž se dostanou po třech letech utrpení, se konečně rozhodne o místě jejich znovuzrození. Mezi proviněními je zvláštní zmínka o závažnosti užívání peněz, které patří třem klenotům.

V sůtře Buddha vysvětluje, že pokud rodina zemřelého pošle v pravý čas ty pravé obětiny, může se zesnulý v kterémkoli okamžiku své pouti dočkat prominutí dalšího soudu a šťastně se znovuzrodit. Rodiny, které finančně podporují vegetariánské slavnosti pro mnichy a přispívají na zhotovení posvátných zobrazení, mohou vytvořit tolik zásluh, že se jejich milovaní zcela vyhnou posmrtnému soudnímu systému a znovuzrodí se v nebi. Zvláštní účinnost má opisování *Sútry deseti králů* nebo jeho podpora a malování obrázků deseti králů. Všechny tyto činy budou řádně zaznamenány do registru a člověk bude ušetřen muk posmrtného soudu. Pokud tak člověk činí pro své milované zesnulé, budou díky němu zbaveni utrpení a dosáhnou šťastného znovuzrození. Rozšířenost této praktiky dokládají četné nálezy rukopisů, z nichž mnohé obsahují ilustrace deseti soudních dvorů.

U živých se projevovala jistá fascinace určovaním, co jsou záslužné činy a co jsou provinění. Vzniklo mnoho děl předepisujících určité činy a zakazujících jiné. Vzorem takových textů může být *Nejvyšší pojednání o činu a odplatě* (*Tchaj-šang kan-ťing pehien*), poprvé vydané v roce 1164. V této době došlo k obrovskému rozmachu v tvorbě spisů obsahujících soupisy záslužných činů a provinění. Vznikala díla, jež eklekticky čerpala z konfuciánské, taoistické a buddhistické tradice a podle příslušnosti autora většínou stavěla jednu tradici proti ostatním. Tyto práce vyjmenovávají stovky záslužných činů a provinění a každému přisuzují určitý počet kladných nebo

záporných bodů. Čtenáři se měli každý den před spaním zamyslet nad svou celodenní činností a měli si zapsat dobré činy (a hodnotu každého z nich) do jednoho sloupce a špatné činy (a jejich zápornou hodnotu) do druhého sloupce. Vědci dávají oblíbenost těchto spisů do souvislosti se změnami ve společenských a hospodářských strukturách v pozdním období dynastie Ming a raném období dynastie Čching.

Buddhistický text z roku 1604 přiděluje dva kladné body denně za uctívou službu nevlastní matce a jeden bod denně za dodržování zákonů dynastie. Padesát bodů člověk získá, zachrání-li tonoucí dítě a vychová-li je jako své vlastní. Když se někdo pokusí přesvědčit rybáře, lovce nebo řezníka, aby si našel ctnostnější způsob obživy, získá tři body, a pokud se mu to povede, získá padesát bodů. Ten, kdo daruje pohřební místo rodině, která žádné nemá, dostane třicet bodů. Mezi typicky buddhistické činnosti patřilo vytvoření komentáře k mahájánovému textu, jež vyneslo padesát bodů za jeden text. Plodní autoři mohli získat až patnáct set bodů. Komentář k hinajánovému textu měl hodnotu pouze jednoho bodu a stejnou zásluhu člověk získal, když tisíckrát odříkal Buddhovo jméno. Pokud jde o záporné činy, odmítnutí rodičům je za deset záporných bodů, výroba jedu za pět a vynesení rozsudku smrti znamená sto záporných bodů. Zabití zvířete v ročním období, kdy platí zákaz zabíjení zvířete, přineslo dvakrát tolik záporných bodů, než by přineslo v jiném období roku. V oblasti buddhismu platí urážka Buddhy za pět záporných bodů. Při recitování sútry je špatné přečtení nebo vynechání znaku za jeden záporný bod. Když člověk při recitaci sútry vstane, aby přivítal hosta, dostane dva trestné body, přivítá-li však vládního úředníka, nejde o provinění. Recitace sútry po požití česneku nebo cibule je za jeden záporný bod. Nedovolený pohlavní styk s osobou z dobré rodiny je trestán deseti zápornými body, pohlavní styk s prostitutkou dvěma body.

Snaha o konání záslužných činů a ideál bódhisattvovského soucitu se protínají ve zvyku vysvobozovat zvířata. Zdržení se zabíjení a vegetariánská strava byly samy o sobě zdrojem zásluh, ale v jistém smyslu se jednalo o pasivní činy. Čínský apokryfický text nazvaný *Sútra o brahmovské síti* (*Fan-wang-ťing*) uvádí dlouhý seznam věcí, jimž se bódhisattva slibuje vyhnout, a mezi nimi „nevysvobozování a nezachraňování“. V Tibetu má člověk se špatným znamením nebo nešťastným horoskopem vysvobodit nějaká zvířata. To znamenalo koupit kozu nebo ovci určené na porážku a zachránit je před smrtí. V Číně patřily mezi zachraňovaná zvířata želvy a ryby (někdy se k nim počítala i lovná zvěř a ptactvo) a jejich zachraňová-

ní se odehrávalo v impozantním, často celostátním měřítku. Císařský výnos z roku 619 zakazoval rybaření, lov a porážku zvířat během prvního, pátého a devátého měsíce roku. Výnosem z roku 759 bylo zřízeno osmdesát jedna jezírek pro vysvobozování a ochranu ryb. V určitých obdobích se jako připomínka Buddhova narození každoročně konaly veřejné slavnosti vysvobozování bytostí. (Podle záznamů nařídila císařská vláda středověkého Japonska odchytit třikrát tolik ryb, než bylo potřeba vysvobodit při slavnosti, aby v době jejího konání zůstal potřebný počet ryb – většinou od jednoho do tří tisíc – naživu. V takových případech vedl tento zvyk k nešťastné smrti mnoha zvířat dříve, než mohla být vysvobozena.) Na místní úrovni vznikaly různé laické společnosti za osvobozování živých bytostí; často se tak dělo jako reakce na promluvu nějakého slavného mnicha. V některých společnostech přinesl každý její člen na pravidelnou měsíční schůzku zvíře, které se mělo vypustit na svobodu. V jiných společnostech vybírali jejich členové peníze, za něž kupovali ryby, ptáky a domácí zvířata odsouzená k tomu, aby skončila na tabuli prostřené k večeři.

*Locus classicus* této zvyklosti je příběh ze *Sútry o jasu zlata* (*Suvarnabhásottama*). V jednom ze svým minulých životů byl Buddha synem obchodníka a jmenoval se Džalaváhana. Jednoho dne našel v lese vyschlé jezero s deseti tisíci umírajícími rybami. Sehnal dvacet slonů a z řeky do jezera nanosil vaky plné vody, naplnil jezero a ryby zachránil. Potom dal poslat pro potravu, aby se nasýtily. Nakonec si vzpomněl, že každý, kdo uslyší jméno buddhy Ratnašikhina, se znovuzrodí v nebi. Vešel do jezera, pronesl buddhovo jméno a podal vysvětlení závislého vznikání. Když ryby zemřely, znovuzrodily se v Nebi třiceti tří. Vzpomněly si na původce jejich šťastného osudu, navštívily svět lidí a každá z nich věnovala Džalaváhanově hlavě, noze, pravému a levému boku perlový náhrdelník.

Dobro, které vznikne v důsledku vysvobozování zvířat, zahrnuje úctu, dlouhověkost, prosperitu, potomstvo, úspěšnou práci, vyléčení se z duševní nemoci, ochranu před přírodními pohromami (jako je sucho) a znovuzrození v jednom z nebeských království. Japonský příběh z desátého století vypráví o zbožné ženě, která celý svůj život odřikávala Amitábhovo jméno. Když umírala, cítila, že jí nějaká drobná karmická překážka brání ve znovuzrození v čisté zemi. Vzpomněla si, že jí před časem někdo věnoval kapry. Než by je snědla, raději je pustila do studny. Teď si uvědomila, že se kapři možná ve studni cítí být stísnění a touží po řece. Poprosila někoho, aby kapry do řeky odnesl. Brzy poté naplnila její pokoj vůně lotosů a ona bezbolestně zemřela obrácená k západu, ve směru Amitábhovy země. Dob-

ro však přicházelo i tomto životě. Jeden vinař, který ze soucitu zachraňoval mušky před utopením v sudech s vínem, byl uvězněn a obžalován z činu, jehož se nedopustil. Když se soudce chystal podepsat rozsudek, na pero se mu slétl roj mušek. Vinař byl osvobozen.

Fyzické osvobození ryb a jiných zvířat se nepovažovalo za plně účinné, pokud člověk nepodnikl alespoň nějaký pokus o jejich duchovní osvobození. Význační buddhističtí mniši sestavovali obřady, které měly doprovázet vysvobozování zvířat. Obřady se podobaly obřadům vody a země v tom, že vysvobozování mělo přijít po vyslechnutí dharmy. Známý příběh vypráví o žábě, na niž někdo nešťastnou náhodou šlápl, když poslouchal Buddhovu promluvu o dharmě. Žába se znovuzrodila v Nebi třiceti tří. Někdy byl obřad jednoduchý a spočíval v recitaci sútry nebo v odřikávání Amitábhova jména. Při složitějších obřadech si musely ryby vyslechnout promluvu o utrpení v sansáře. Poté je celebrující mnich postříkal vodou, a tím je očistil od duševních poskvrn, jež jim bránily v pochopení promluvy. Potom jim udělil útočiště ve třech klenotech a pomodlil se, aby se zvířata v příštím životě zrodila v Nebi třiceti tří a nakonec dosáhla probuzení. Následovala přednáška o dvanáctičlenném řetězci závislého vznikání, což je jedna z buddhistických nauk, kterou obtížně chápou i dvojnožci, dále vyznání provinění zvířat a nakonec modlitba za znovuzrození v čisté zemi. Každý větší klášter v Číně měl jezírko pro vypuštění ryb a ohrady pro dobytek, který unikl řezníkovi. Zvířata byla seznámena s buddhistickými zásadami a měla je také dodržovat. Samci a samice žili odděleně a masožravé ryby se chovaly zvlášť. Lidé vysvobozovali ptáky, želvy a ryby raději než domácí zvířata, protože divoká zvířata mohla dál žít bez pomoci lidí. Ti zbožní, kteří přiváděli do klášterů krávy a vepře, pak museli přispívat na jejich stravu.

## Pouti

Když těsně před smrtí Buddha udílel mnichům poslední pokyny, řekl, že k místům uložení jeho ostatků se mají konat pouti. Prohlásil, že ten, kdo jeho stůpě obětuje květiny, kadidlo nebo barvu na její zkrášlení, ze svého dobrého činu získá zásluhy. Ten, kdo při pohledu na stůpu pocítí radost nebo kdo při pouti zemře, se znovuzrodí v nebi. Pouti byly jednou z nejvýznamnějších náboženských zvyklostí po dlouhé dějiny buddhismu a v celém buddhistickém světě. Ze všech koutů Indie i Asie proudí poutníci k význačným místům Buddhova života a nejvíce jich přichází do Bódhgaji,

místa Buddhova probuzení. Podle záznamů ze třináctého století udržovali Bódhgaju mniši vyslaní ze Srí Lanky, kteří se zde schovali v lesích před nájezdy muslimských vojsk. V dalších stoletích buddhisté Bódhgaju ztratili a získali ji až po vyhlášení samostatnosti Indie v minulém století. Od té doby množství poutí konaných do Bódhgaji ze všech míst buddhistického světa obrovsky narostlo.

Každá oblast buddhistického světa má svá poutní místa, ať už to jsou chrámy, sochy, kláštery, posvátné hory nebo jeskyně, v nichž kdysi přebývali světci. Pouti jsou účinným způsobem „buddhifikace“ krajiny. Dějiště původních místních náboženských aktivit (často to jsou hory) se přeměňují na místa uctívání buddhistického kultu tak, že se prohlásí za naleziště Buddhovy relikvie nebo za sídlo bódhisattvy. Na vrcholu Adamovy hory na Srí Lance se nacházejí otisky Buddhových nohou. Hora Wu-tchaj v Číně se považuje za příbytek bódhisattvy moudrosti, Maňdžušriho, a bývá ztotožňována s horou zmíněnou v *Sútre o Buddhově girlandě* (*Avatansakasútra*). Je to významné poutní místo, jež navštěvují poutníci až z Mongolska a Tibetu. V některých případech se s horami zmiňovanými v indických buddhistických sútrách jako dějiště důležité Buddhovy promluvy nebo zázraku ztotožňují hory daleko za hranicemi Indie. V Tibetu a Japonsku jsou některé posvátné hory, které prý původně ležely v Indii, ale oddělily se od země, i se svými božstvy odletěly pryč a přistály v jiné zemi. Tyto hory skrývaly mnohé poklady a utajené jeskyně, jež později objevily takové charismatické osobnosti, jako byl japonský asketa En, žijící v osmém století. Pouti také sloužily jako důležitý prostředek různých směn, od náboženských až po obchodní.

V Tibetu se pouti často konají k příbytkům božstev známých jako ochránce. Pro mnišské i laické společenství tibetského buddhismu hrají ochranná božstva ústřední úlohu. Buddhové a bódhisattvové jsou vzdálené a vznešené probuzené bytosti indického původu. Člověk jejich pomoc obvykle nevyhledává v záležitostech běžného života. Ochranná božstva jsou většinou tibetského původu a často pocházejí z předbuddhistických dob. Původně to byli zlí duchové, kteří obývali a trápili Tibet. Aby tibetskou zemi mohl ovládnout buddhismus, museli indiští mistři, například Padmasambhava, tyto duchy porazit v kouzelné bitvě odehrávající se v osmém století. Tibetští duchové nechtěli zemřít, a proto svolili, že se podrobí nové víře a budou buddhismus bránit. Na rozdíl od cizích buddhů a bódhisattvů mají ochranná božstva silnou vazbu na místní poměry. Jsou prapůvodními ochránci určitého rodu, údolí, hory nebo kláštera. Ochránce je mnohem více než

osobní božstvo, je to velký bratr, anděl strážný nebo kmotr, někdo, kdo člověku může pomoci v osobních problémech, kdo ho ochrání před nebezpečím a potrestá jeho nepřátele. Je běžné, že Tibeťané ochranným božstvům přisuzují zásluhy za každý úspěch, od dobrého obchodu po přežití nehody. Cítí tak ke svému ochrannému božstvu velkou oddanost a důvěrnou blízkost.

Přestože je ochránce místním božstvem, často jej lidé považovali, a nejen v Tibetu, za člena družiny nějakého velkého buddhy nebo bódhisattvy. Příbytek místního božstva proto zahrnuli do buddhistického panství. Vědci si všimli, že většina důležitých tibetských poutních hor leží v hraničních oblastech, jež vymezují panství buddhismu. Pouti k příbytkům probuzených bytostí přinášely různá požehnání, včetně šťastného znovuzrození a dobrého zdraví v tomto životě. Horská obydlí božstev se považovala za posvátné prostory, jež často v minulosti objevil nebo „otevřel“ nějaký významný lama. Takový lama prý užíval svých nadpřirozených sil, aby toto místo vyrval z moci zlých duchů. Poznal přitom, že hora je ve skutečnosti mandalou a její vrcholek je sídlem hlavního božstva. Za účinné se považovalo i to, když člověk vstoupil na území hory. Obcházení (cirkumabulace) byla v tibetském buddhismu obvyklou praktikou. Ještě účinnější než prosté obcházení bylo, pokud člověk obkroužil posvátnou horu celým svým tělem. Odtud pochází dobře známý obrázek tibetského poutníka, který lehá tváří k zemi, vstane, ujde několik kroků a pak se znovu ukloní a natáhne se na zem. Tibetští poutníci takto často ujdou cestu v délce stovek kilometrů.

V severním Thajsku se pouť spojuje s životním cyklem člověka. Zde, podobně jako v mnoha jiných částech Asie, se roky dvanáctiletého cyklu pojmenovávají podle zvířat. Lidé se rodí v Roce psa, v Roce zajíce, v Roce opice atd. Štěstí prý přináší pouť vykonaná k jednomu z dvanácti posvátných míst spojených s rokem narození. Na těchto místech jsou uloženy Buddhovy relikvie, které poutníci uctívají. Většinu relikvií přivezli do Thajska vyslanci krále Ašóky. Některé svatyně jsou přístupnější než jiné. Tři z nich leží mimo území Thajska. Jedno je Šweitigoum v Rangúnu, další Bódhgaja v Indii. Třetí místo není ani v Thajsku, ani na této zemi. Po Buddhově zpopelnění si bráhma Dróna, který dělil Buddhovy ostatky, ponechal Buddhův zub a schoval si jej ve vlasech. Zub si pak vzal bůh Indra a uložil jej do svatyně v Nebi třiceti tří. K této těžko dosažitelné stúpcě mají vykonat pouť lidé narození v Roce psa. Místo toho však mohou navštívit město Čiang Maj a svatyni Wat Ket, pojmenovanou po Buddhově zubu.

Jednou z neznámějších poutních cest v Japonsku je cesta s osmdesáti osmi zastaveními vedoucí kolem nejmenšího japonského ostrova, Šikoku. Dříve ji lidé vykonávali pěšky, nyní jezdí většinou autobusem, u každého chrámu zastaví a nechají si dát razítko s jeho jménem na svitek nebo do sešitu. Pout' se spojuje s velkým mistrem školy Šingon, Kúkaiem (774–835, posmrtně zvaným Kóbó Daiši, což znamená „Velký učitel rozšiřující dharmu“). Lidé věří, že Kúkai je stále živý. Podle legendy Kúkai v roce 835 na hoře Kója nezemřel, ale vstoupil do stavu věčného samádhi, v němž podobně jako Mahákášjapa očekává příchod příštího buddhy Maitréji. Po jeho smrti se sedm týdnů vykonávaly vzpomínkové obřady, ale vlastní pohřeb se nekonal. Kúkai vypadal jako živý a rostly mu vlasy a vousy. Jeho tělo mniši zapečetili v mauzoleu a dále mu vyměňovali šatstvo. Okolí jeho hrobu na hoře Kója je pokryto uhliky zemřelých, kteří spolu s Kúkaiem očekávají Maitréjův příchod.

Kúkai se narodil na ostrově Šikoku, ale pouti v dnešní podobě se zde začaly vykonávat až v sedmnáctém století. Říká se, že každého poutníka po cestě kolem ostrova doprovází a často se sám převléká jako poutník. Těm, kdo mu projeví štědrost, přinese prospěch, ostatní potrestá. Vykonání pouti přináší mnohé odměny a vypráví se o nich řada příběhů. Muž, který nemohl mluvit, vykonal pout' a třetí den začal mluvit zcela plynule. Žena, která nesla vodu své nemocné dceři, potkala poutníka a ten ji požádal o vodu. Žena mu vodu dala. Poutník, jenž byl ve skutečnosti Kúkai, z vděčnosti provedl tantrický obřad a vyčaroval řeku plnou čiré vody. Malomocný vykonal pout', a než došel domů, byl zdravý. Nejslavnější příběh vypráví o trestu a vysvobození. Jeden lakotný člověk jménem Emon Saburó odmítl dát almužnu poutníkovi, který přišel k jeho dveřím. Místo toho jej uhodil tyčí do hlavy a rozbil mu žebračí misku na osm kusů. Emon měl osm synů a během osmi dnů všichni, jeden po druhém, zemřeli. Emon si uvědomil, že poutník musel být Kúkai a vydal se poprosit jej o odpuštění. Když se snažil ho najít, prošel poutní cestu na Šikoku opačným směrem. Obešel ostrov jednadvacetkrát, ale mistra nepotkal. Když Emon v jednom z chrámů umíral, zjevil se mu Kúkai a zprostil ho viny. Emon vyslovil přání, aby se znovuzrodil v dobré rodině a mohl vykonávat dobré činy. Kúkai napsal na kámen „Emon Saburó znovuzrozen“ a vložil ho umírajícímu do dlaně. Po nějakém čase se narodilo dítě, které v dlani svíralo tentýž kámen. Jako dospělý dal zrestaurovat chrám na poutní cestě a kámen je zde uložen dodnes.

## Probuzení

Podstata probuzení a nejučinnější prostředky k jeho dosažení jsou námětem mnoha buddhistických textů sepsaných v průběhu dějin po celé Asii. Texty si často zachovávají jistý odstup od nejoddanějších hledačů probuzení. Některé tvrdí, že k probuzení může dojít najednou a jeho příčinou může být něco tak prostého jako zazvonění na zvonec. Jiné hovoří o podrobném procesu postupného zdokonalování mysli, procházejícím deseti úrovněmi a probíhajícími po miliony životů. Jiné texty říkají, že od Buddhových časů nedosáhl probuzení nikdo. Další tvrdí, že všechny bytosti jsou již probuzené, potřebují si to jen uvědomit. Buddhistické sútry vyprávějí o mnohých bytostech, jež dosáhly různých stavů probuzení jen díky tomu, že poslouchaly Buddhovu promluvu. Prvních pět Buddhových žáků se stalo arhaty po vyslechnutí jeho druhé promluvy a všech šedesát dalších Buddhových žáků rovněž dosáhlo arhatství. Nejmoudřejší z nich, Šáriputra, se stal arhatem, když stál za Buddhou a ovíval ho, přičemž Buddha vysvětloval učení jinému mnichovi. Ánanda, Buddhův osobní sluha, se stal arhatem po Buddhově smrti, když uléhal ke spánku, těsně předtím než se hlavou dotkl polštáře.

Techniky dosažení probuzení jsou také různorodé. Někteří jsou toho názoru, že k probuzení je nezbytná analýza složek mysli a těla. Pro jiné je největší překážkou probuzení právě rozumová činnost mysli. Někdo potřebuje pro pokrok na cestě potlačit žádost. Pro jiné je žádost, zejména sexuální žádost, prostředkem k dosažení hlubokých stavů vědomí nezbytných k pokroku na cestě. Bez ohledu na techniku je obtížné probuzení nějak poměřovat. Zřídka se popisuje jako stav, jehož dosažení může sám probuzený potvrdit. Dokonce ani Šáriputra a Maudgaljájana, hlavní Buddhovi učední-

ci, si nebyli vědomi dosažení arhanství, dokud jim to jejich učitel neoznámil. A když už tu Buddha není, kdo jiný může určit, zda došlo k probuzení? Dvě století po Buddhově smrti se rozhořel spor o to, zda arhati podléhají nočním polucím. Ve dne jsou prosti žádosti, ale nemůže je někdo svést ve snu? Schopnost provádět zážitky je, jak uvidíme dále, průvodním jevem relativně nižších stavů duchovního pokroku, a nemůžeme ji tedy považovat za známku probuzení. Podle tradice hlavního proudu buddhismu je dokladem probuzení to, že se člověk už nikdy nezrodí, což mohou pozůstatí poněkud obtížně zjistit. Mnozí současní théravádoví učitelé tvrdí, že od Buddhovy smrti uplynula už tak dlouhá doba, že nyní není možné, aby se někdo stal arhatem; musíme vyčkat Maitrejova příchodu. Mahájánové tradice buď prohlašují, že probuzení je imanentní, nebo že se dostaví v nepředstavitelně vzdálené budoucnosti. Jediné, co máme jisté, jsou texty. Texty, které popisují probuzení a říkájí, jak ho dosáhnout.

V mnoha indických buddhistických textech se uvádí, že je potřeba určité úroveň soustředění, aby poznání nirvány mělo vysvobozující moc. To znamená, že více nirvány musí být dost silná, aby zničila všechna semínka budoucího zrození. V tomto smyslu slouží soustředění jako nezbytný předpoklad vhlédnutí do skutečnosti. Ale takové soustředění, nazývané samádhi, přináší dobro už před vstupem do nirvány. Může člověku přinést znovuzrození v Brahmově nebi nebo nadpřirozené schopnosti. Když Śāriputra jednou meditoval, díky své schopnosti soustředění přežil ránu do hlavy, kterou mu zasadil démon a která byla tak silná, že by porazila slona nebo rozštípla horn. Mnich sledující tuto příhodu se Śāriputry zeptal, jak se cíti, a on odvětil, že dobře, jen ho trochu bolí hlava. Jiný mnich přežil pokus o sebeupálení bez jakýchkoli zranění, další byl ochráněn před zloději, jednu laičku nepopálil vařící olej, královna odrazila otrávený šíp. Mezi ještě působivější účinky spojené se stavem hlubokého soustředění patří schopnost vytvářet zmmožné podoby sebe sama, procházet zdmi a horami, nořit se do země a vynořovat se, chodit po vodě, léta nebem v lotosové pozici a dorýkat se Slunce a Měsíce.

Abys člověk mohl dosáhnout takových schopností, musí se jeho mysl nejprve soustředit na určitý předmět. V théravádové literatuře se tradičně uvádí čtyřicet vhodných předmětů soustředění. První z nich se nazývá „pomůcka země“. Meditující natáhne do dřevěného rámu látku nebo kůži a rozleže na ni červenožlutý jíl do tvaru kotouče o velikosti podšálku. Obrázec uhladí zednickým hladítkem. Když zamete podlahu kolem pomůcky země a vykoupě se, posadí se dva a půl lokte před ni a upřeně hledí na

kotouč. V duchu si opakuje slovo „země“, otevírá a zavírá oči, dokud se mu kotouč nezejvuje stejně zřetelně při zavřených jako při otevřených očích. V tomto okamžiku se má meditující vrátit domů a soustředit se na představu kotouče v mysli. Na kotouč z jílů se má přijít podívat jen tehdy, pokud předsava v jeho mysli vybledla. Po nějaké době soustředění se představu změni v jasně světo, jako když zpoza mraku vypluje měsíc. To je známka dosažení stavu zvaného „vstupní soustředění“, předzvěsti opravdového soustředění.

Používá-li meditující „pomůcku vody“, upřeně hledí na misku s čistou vodou a v duchu si opakuje: „Voda, voda.“ V případě „pomůcky ohně“ udeřia meditující v tkané rohoži nebo lánce otvor na čtyři prsty, pověsí ji mezi sebe a oheň, otvorem hledí doprostřed plamene a v duchu si opakuje: „Oheň, oheň.“ Při použití „pomůcky vzduchu“ si meditující všimá pohybu vrcholů stromů ve větru nebo vánku na svém těle a v duchu si říká: „Vzduch, vzduch.“ Užívá-li „pomůcku modré“, hledí meditující na tři plavé květy modrého svlačce nebo na modrou látku a opakuje si: „Modrá, modrá.“ (Jsou také pomůcky žluté, červené a bílé.) U „pomůcky svěcla“ se meditující soustředí na kruh slunečního nebo měsíčního svěcla na zemi nebo na kruh světla, který na zed' vřhá lampa a říká si: „Světlo, světlo.“ V případě „pomůcky prostoru“ se meditující dívá otvorem ve zdi a opakuje si: „Prostor, prostor.“ U každé pomůcky se nejprve vytvoří vizuální (v případě větru dotýková) představu, která pak slouží za základ mentální představy, jejíž účinek se zvyšuje opakováním jejího jména.

Mezi čtyřicet tradičních předmětů užívaných pro rozvinutí samádhi patří také *buddhánusmrti*. Slovo se překládá různě, například jako „vzpomínka“, „připomenutí“, „uvědomění Buddha“. Théravádový text *Stezka k očistění (Visuddhimagga)* uvádí pokyny pro meditujícího, podle nichž si má připomenout všechny Buddhovy ctnosti pomocí formule obsahující deset epitet: „Bhagaván je skutečně arhat, dokonale a zcela probuzený, dokonaly v poznání i činu, Sugata, znalec světa, nepřekonaný, vůdce lidí, kteří se věst nechají, učitel bohů i lidí, Buddha, Bhagaván.“ Pozornost soustavně upřená na tyto vlastnosti vede ke šesti šesti vědc k blaženosti a ta usí v samádhi. Stejně jako tomu bylo v případě rozvoje soustředění prostřednictvím uvedených pomůcek, má *buddhánusmrti* další účinky. Ti, kdo si připomínají Buddha, jsou plni víry, porozumění, uvědomění a zásluh. Jsou šťastní a bez strachu a je jim, jako by žili v Buddhově přítomnosti. Člověk, který se soustředí na Buddhovy vlastnosti, je hoden uctívání. S pocitem ztotožnění se s Buddhou se znovu setkáme, až budeme hovořit o tantrické meditaci.

Dalším ze čtyřiceti témat je uvědomění si smrti. Vezmeme-li v úvahu šest typů člověka (žádostivý, nenávislý, nevědomý, věrný, chytrý a hloubavý), říká se, že uvědomění si smrti je vhodné téma zejména pro lidi chytřré. Jinde se však píše, že ze čtyřiceti předmětů soustředění jsou pouze dva užitečné a vhodné pro všechny typy lidí: pěstování lásky k mnišskému společenství a uvědomění si smrti.

Ve svém výkladu o tom, jak pěstovat uvědomění si smrti, uvádí indický mniich žijící v pátém století Buddhaghóša, že meditující, jenž chce mít za svůj předmět meditace smrt, se má odebrat na opuštěné místo a má si prostě v duchu opakovat „smrt přijde“ nebo „smrt, smrt“. Pokud tento postup nepovede k rozvoji soustředění, Buddhaghóša navrhuje osn způsobů kontemplace o smrti.

První způsob je kontemplace o smrti jako o vražovi, kdy si člověk představuje, že jej smrt připraví o život. Od okamžiku zrození máme smrt jistou. Bytosti se neustále přibližují svému zániku a nemohou se vrátit, tak jako slunce nikdy neobrátí směr své poui oblohou. Dalším způsobem kontemplace je pohlízet na smrt jako na zničení všeho, čeho člověk v životě dosáhl. Třetí kontemplaci je strovnávat se s lidmi, které již smrt zasáhla a kteří nás převyšovali silou, zásluhami, silou, nadpřirozenými schopnostmi nebo moudrosti. Smrt si pro nás přijde stejně, jako si přišla pro tyto bytosti. Čtvrtým způsobem kontemplace je představa sdílení těla s mnoha jinými tvory. Člověk kontempluje o tom, že jeho tělo obývá osmdesát druhů červů, kteří mu mohou snadno přivodit smrt stejně jako nejtůznější nehody. Pátá kontemplace se týká křehkosti života. Život vyžaduje vdechování a vydechování a vyvážené střídání čtyř pozic: stání, sezení, chůze a ležení. Vyžaduje kompromis mezi horkým a studeným, harmonii čtyř prvků (země, vody, ohně a vzduchu) a výživu ve správný čas. Šestý způsob kontemplace je založen na nejistotě ohledně smrti. Délka života je nejistá, nevíme, na jakou nemoc zemřeme, kdy a kde zemřeme, a nevíme, kde se znovu narodíme. Sedmý způsob kontemplace se zaměřuje na omezenost délky života. Obecně řečeno, lidský život je krátký. Nemáme jistotu, že budeme žít třeba jen tak dlouho, abychom „požvýkali a spolkli čtyři nebo pět soust“. Na závěr přichází kontemplace o krátkosti okamžiku, podle níž je život vlastně sled okamžiků vědomí.

Z předechozího výkladu, podobně jako z mnoha jiných nacházejících se po celém buddhistickém světě, je zřejmé, že meditace není pouhým stavem transu bez jakéhokoli kognitivního obsahu. To, co Buddhaghóša popisuje, je sled zamýšlení, sled témat vhodných k přemítání, byt tak člověk činí ve formálním mediálním sedu. Zvláště významné je, že taková zamýšlení

nemají přinést pouze například uvědomění si smrti, ale také hluboký stav soustředění, který může vést k pochopení podstaty skutečnosti. Již jsme se zmínil o tom, že buddhistické texty se zmiňují o třech typech moudrosti. Moudrost pramenící ze slyšení zahrnuje poznání vyplývající z vyslechnutí učení a ze četní textů. Moudrost pramenící z myšlení označuje poznání dosažené během procesu vytrvalého a systematického přemítání v meditaci, což je přesně ten druh poznání smrti popsany výše. Moudrost pramenící z meditace označuje zvláštní stav poznání spojeného se samádhi, tj. vhléd umocněný hlubokým stupněm soustředění.

Avšak takové soustředění je pouze jedním z příznivých účinků pěstování uvědomění si smrti. Mních věnující se uvědomění si smrti je horlivý a vytrvalý a zbavený iluzí o světských záležitostech. Není zistný ani hrabivý a je si stále více vědom pomijivosti, prvního ze tří znaků světské existence. Z tohoto stavu se vyvine uvědomění si dalších dvou znaků, utrpení a neexistence já (bezpodstatnosti). Mních umře beze zmatku a beze strachu. Pokud v tomto životě nedosáhne nirvány, stavu bez smrti, jistě se znovu-zrodí ve šťastnějším.

Tyto a podobné prvky nauky se objevují také v pověstech. Některé vyprávějí o střízlivosti tak velké, až vyvolává nevěřičnost bohů. V jednom z předechozích životů byl Buddha prostým rolníkem vycvičeným v uvědomění si smrti. Když jednou pracovali na poli, jeho syna utkl jedovatý had a syn zemřel. Bez jakéhokoli dojetí odnesl rolník synovo tělo pod strom a vrátil se k orbě, dokud nenastal čas oběda. Poslal ženu vzkaz, aby místo dvou jídel poslala jen jedno. Žena si hned domyslela, co se přihodilo, ale nijak jí to nevyvedlo z míry. Vzala voňavku a květiny a položila je k synovu tělu, připravenému na kremaci. Když rodina stála kolem hořící hranice bez nejmenší známky pohnutí, šel kolem Indra, vládce bohů, a zeptal se, jestli pečou nějaké zvíře. Když se dověděl, že na hranici je tělo člověka, zeptal se, zda se jedná o nepřítel. Odpověděli mu, že to nebyl nepřítel, ale syn rolníka, a Indra poznamenal, že jej asi otec neměl rád. Otec opáčil, že chlapec mu byl velmi drahý. Když se Indra optal, proč tedy nepláče, rolník mu odpověděl, že chlapec postihl jeho osud a že nátek jim ho nevrátil. Když se Indra zeptal matky, proč nepláče, řekla: „Jako dítě, jež béduje pro měsíc, jenž zmizí z nebe, počíná si každý člověk, který pláče pro mrtvého. Kdo v posledním ohni hoří, neslyší nátek blízkých, proto nad ním nenáříkám – odešel jen svoji cestou.“

Jednou z mnohem odpudivějších buddhistických meditací je známá „meditace o hnusu“, během níž si má člověk vizualizovat mrtvolu v různých

stupních rozkladu. Vyjmenovává se deset druhů mrtvol: opuchlá, promodralá, rozřezaná, ohlodaná, mrtvola, jejíž části jsou rozházené, rozsekaná a rozházená, krvavá, napadená červy a v podobě kostry. Podobně jako u „pomůcky země“ má meditující kontemplotovat o mrtvole, až si dokáže vizualizovat její jasný obraz. Tuto mediaci Buddha zřejmě doporučoval svým mnichům až do té doby, než na několik dní odešel do ústraní a po návratu zjistil, že řady mnichů poněkud profláky. Když se ptal Anandy na příčinu takového úbytku, dostal odpověď, že během jeho nepřítomnosti třicet mnichů v jediném dni spáchalo sebevraždu. Takovou nechuť získali k vlastním tělu v důsledku meditace o hnusu. Buddha potom misionářsky této mediaci zavěděl jako běžnou praxi dechovou mediaci. Buddha lidí odrazoval od sebevražd, protože člověk nemůže spáchat sebevraždu bez toho, aby byl motivován buď žádostí, nebo nenávistí. To samozřejmě ústi v nepřiznivé znovuzrození. Pouze mnichovi trpícímu strašnou nemocí povolil Buddha vzít si život; tento mnich však už byl arhatem a po smrti jej čekala nirvána.

Poněkud méně odporná verze mediaci o hnusu, kterou popsal Vasubandhu, nabádá meditujícího, aby si představil kolečko obnažené kosti mezi očima. Tato oblast se potom v představě pomalu rozšiřuje, až je celá lebka obnažená na kost. Meditující si postupně představí, že celé jeho tělo je jen kostra. Dále se v kost přemění celé okolí meditujícího, počínaje obydlením a konče pobřežím moře, přičemž celá krajina a všechny domy jsou z kosti. Když představa dosáhne vrcholu, začne se meditující pohybovat opačným směrem, až se dostane zpět ke kostce. Od ní se soustředění stáhne k obnažené lebce a nakonec ke kolečku mezi očima o velikosti palce.

Nesmíme zapomenout na to, že mediaci o hnusu se kodifikovaly v souvislosti s určitou úrovní soustředění tak, aby nejrůznějším lidským zálibám a pokleskům odpovídala příslušná témata. Kontemplotace o hnusu se předepisuje jako lék na žádost a máme dochováno nemálo příběhů o mních, kteří překonávali žádost po ženách tak, že si je představovali jako kostivce. V jednom příběhu projde kolem staršího mnicha Mahātissy krásně oděná žena, ale on si všimne jen jejích zubů. Uvědomí si nečistotu těla a v tom okamžiku se stane arhatem. Dechová mediaci, tak často uskutečňovaná v zenové tradici, je zde pouze jedním ze čtyřiceti témat vhodných pro rozvíjení soustředění. Dechová mediaci se doporučuje zejména těm, kdo trpí přemírou myšlenek.

## Tantra

Asi pět století po vzniku mahájány se v indickém buddhismu objevilo další velké hnutí, později nazývané vadžrajána („hromoklin“ nebo „diamantové vozidlo“). Podle textů, v nichž je učení obsaženo, je západní věda označuje jako buddhistickou tantru. Termín *tantra* nejčastěji znamená rituální příručku nebo soubor pokynů a v buddhistickém kontextu se užívá v protikladu k termínu *sára*, což je Buddhova promluva. I tantry se tradičně považují za Buddhovo učení, ale od suited se odlišují, protože Buddha py tantrické učení sdělil tajně vybrané skupince učedníků.

Původ vadžrajány je ještě méně jasný než původ mahájány. Podobně jako názvy himájána a mahájána je vadžrajána dodatečně pojmenování a v tomto případě označuje poněkud nesorodný soubor praktik, jejichž pomocí mohou bytosti projit dlouhou cestu k buddhovství mnohem rychleji, než to bylo možné v mahájáně. Je to cesta, na níž bytosti získávají nejryzánejší nadpřirozené schopnosti. Uvážíme-li, jak velká pozornost se v mnoha tantrických textech věnuje těmto nadpřirozeným silám, vyvstává otázka, zda se často nepovažovaly za samotný cíl usilování, zatímco vznešený cíl buddhovství zůstával stranou. Některé z těchto praktik, například chování překračující kastovní zákazy (kajajci se stravy a misioni ras, si zřejmě přivrženci tantry vypůjčili od asketických hnutí tehdejší Indie. Tato hnutí považovala do té doby nepřijatelné chování za povinnost a zákazy za právicí. Vadžrajána také rozvíjela některá témata odcudávná obsažená v buddhistických textech, jako je například možnost ocitnout se v Buddhově přítomnosti pomocí vizualizace. Navzdory snaze generaci buddhistických myslitelů zůstavá obtížně určitelné, co přesně vadžrajánu odlišuje od jiných hnutí.

V desátém století žil v Indii Nárópa, jeden z tehdejších nejvýznamnějších indických myslitelů. Ve filozofických rozpravách porazil mnoho buddhistů a stal se představeným velkého kláštera Nálánda. Když se jednoho dne procházel venku, potkal starou ošklivou babici, která se mu začala posmívat a řekla mu, že jeho znalost dharmy je jen rozumová a že nemá ponětí o pravém poznání cesty. Nárópa se ženy zeptal, kdo je tedy obdařen takovým poznáním. Odpověděla, že má najít svého bratra Tilópu. Nárópa se vzdal postavení v klášteře a vydal se hledat Tilópu. Po mnoha dobrodružstvích dorazil do jedné vesnice a zeptal se kolenjoudoucího, jestli neví, kde přebývá velký učenec Tilópa. Muž odpověděl, že zde není žádný velký učenec Tilópa, ale jen žebrák Tilópa, a že bydlí v chaurči na kraji vesnice. Když se Nárópa přiblížil k chaurči, uviděl snědého muže dřepícího u ohně

vedle vědra s rybami. Pokaždé popadl živou rybu, lusknul prsty, strčil rybu na chvíli do ohně a pak ji snědl. Nārōpa, mnich, jenž složil slib, že nezabije žádnou bytost, byl zděšený. Přesto žebrák uctivě oslovil a požádal ho, aby jej vzal do učení.

A tak začalo dvanact Nārōpových zkoušek. Tilopa a Nārōpa přišli k rybníku. Tilopa řekl: „Kdybych měl věrného učedníka, postavil by přes rybník most.“ Nārōpa se o to pokusil, ale tělo mu brzy pokryly pijavice a on ztrátlou krví omdlel. Jindy kolem procházel svatební průvod s vysokým královským úředníkem a jeho nevěstou jedoucimi na slonovi. Tilopa řekl: „Kdybych měl věrného učedníka, shodil by je ze slona a ztloukl je.“ Nārōpa udělal, jak učitel poručil, a svatebně ho zbil tak, že málem umřel. Takové byly dvě z dvanacti zkoušek. Po každé z nich Tilopa svého žáka vyléčil a předal mu pokyny známé jako šest Nārōpových jóg, což jsou nejslavnější tantrická učení. Jako celek osvětluji vadžrajánové pojetí světa.

Existuje mnoho sestav šesti jóg a většínou zahrnují kombinaci osmi praktik: 1. vyvřáčení vnitřního tepla; 2. vnímání jasného světla; 3. pohlavní spojení s družkou nebo druhem; 4. jóga snění; 5. zakoušení vlastního těla jako přeludu; 6. přenos vědomí; 7. mezistav a 8. násilný vstup. Zmíněné praktiky nepocházejí od Nārōpy a Tilopy, je to spíše sbírka tantrických učení vyskytujících se v Bengálsku v jedenáctém století. Všechna se považují za vysoce pokročilá učení, jež mají vést k dosažení buddhovství.

Základní praktikou šesti učení je první jóga, jóga vnitřního tepla, která je jako ostatní jógy založena na tělesných pochodech, při nichž jemné energie, podobající se vánku, slouží za nositele vědomí. Tyto energie procházejí tělem sítí kanálků a umožňují jak pohyb údů, tak pohyb mysli. Nejdůležitější je ústřední kanál, který vede od pohlavních orgánů nahoru do temene hlavy. Souběžně s ústředním kanálem vede pravý a levý kanál, jež ho v několika místech obcházejí a vytvářejí překážky, zabranující pohybu energie ústředním kanálem. V místech těchto překážek, nebo sevření, jsou také sítě menších kanálků, které se papskovitě rozbíhají do těla. Tato místa se nazývají „kola“ nebo „čakry“. Pro cvičení vnitřního tepla jsou nejdůležitější čakry umístěné na temeni hlavy, v hrdle, u srdce a kousek pod pupkem. Cvičení zahrnuje vizualizaci zlatých písmen na vrcholcích lotosových květů v čakrách a dechová cvičení, která uvolňují sevření v kanálech a umožňují energiím vstoupit do ústředního kanálu. Vyvřáčením tepla v pupecní čakře se v čakrách na hlavě, v hrdle a u srdce rozpouští esence a vzniká pocit blaženosti.

Schopnost přimět energii, aby vstoupily do ústředního kanálu, otevírá meditujiícímu přístup k hlubokým stavům vědomí, nezbytným k dosažení

buddhovství, zejména k myslí jasného světa, umístěné v srdéční čakře. Je to nejhlubší stav vědomí, jenž se po poznání prázdnoty promění v buddhovskou vševědoucnost. Jiným způsobem, jak přimět energii, aby vstoupily do ústředního kanálu, a jak dosáhnout projevení myslí jasného světa, je pohlavní spojení s druhem nebo družkou. Ve chvíli orgasmu se prvý mysl jasného světa na krátkou chvíli projeví.

Mysl jasného světa se může projevit v době bdění, ale přístup k ní lze získat také ve spánku. K nalezení a užívání myslí jasného světa ve spánku je určeno třetí učení, jóga snění. Aby toho člověk dosáhl, musí se řídit pokyny, které mu umožní ovládat sny. Na závěr cvičení dokáže jogin vyvolat iluzorní nesmrtelné tělo vytvořené z nejjemnější energie a mysli, které se po probuzení stane tělem buddhy. Tomu předchází soubor cvičení zahrnujících kontemplaci vlastního těla a těla buddhy s pomocí zrcadla. Tato cvičení mají přinést vzhled do iluzorní povahy těla. Prvních pět učení je určeno k dosažení buddhovství v tomto životě. Pokud to není možné, poslední tři cvičení jsou prostředkem, jak buddhovství dosáhnout po smrti nebo v jiném těle. Cvičení přenosu vědomí je způsob, jak účinně přimět vědomí, aby se pohybovalo ústředním kanálem, vystoupilo šetrbinou v temeni hlavy a cestovalo do čisté země, ideální říše pro dosažení probuzení.

Pokud tento způsob není možný, je zde praxe dosažení mezistavu. Mysl jasného světa se projeví a člověk dojde buddhovství v době mezi smrtí a znovuzrozením. Kdyby se ani nyní nepodařilo dosáhnout buddhovství, podávají tantrické texty návod, jak dojít šťastného příchodu zrození. Známý je tibetský text *Nysvobození v bardu skrze nastouchání bar do thos grol*, jehož část byla přeložena pod názvem *Tibetská kniha mrtvých*.<sup>176</sup> Text popisuje proces smrti a znovuzrození pomocí tří mezistavů, zvaných „bardo“ (*bar do* je tibetský termín doslova znamenající „mezi dvěma“). První a nejkratší bardo je *mezistav v okamžiku smrti*, kdy se na konci procesu rozplývání mysli, ohlašujícího tělesnou smrt, rozbřeskne jasně světlo, hluboký stav vědomí. Dokáže-li člověk rozpoznat jasně světlo jako skutečnost, okamžitě dosáhne vysvobození ze sansáry, z koloběhu znovuzrození. Jestliže člověk nerozpozná jasně světlo v tomto stadiu, vědomí zemitěného se přesunuje do druhého barda (což je zřejmě tibetský vynález), nazývaného *mezistav prapodstaty*. Uprostřed rozpadu osobnosti, jenž přinesla smrt, se znovu projeví skutečnost. V tomto případě ne v podobě jasného světa, ale jako barevná mandala čtyřiceti dvou pokojných božstev a padesáti osmi hněvých božstev. Tato božstva se vědomí zemřelého postupně zjevují ve dnech bezprostředně následujících po smrti. Pokud vědomí nerozpozná sku-



tečnost v tomto druhem bardu, objevuje se třetí bard, *mezistar vznikání*. Během něj se zesnulý musí znovuzrodit v jedné ze šesti říši bohů, polobohů, lidí, zvířat, duchů nebo pekelných bytostí. Větry minulé karmy zvanou vědomi na příslušné místo.

Poslední z Náropových jóg je známa pod názvem následný vstup. Je to technika, o níž toho mnoho nevíme, a používá se v případech nouze. Nejznámější případ následného vstupu najdeme v životopise Marpy (1012–1096), učitele velkého jogína Mliatäpy /*Mi la ras pal*. Marpův syn si prorazil lebku při jízdě na koni, a protože nemohl rychle najít lidskou mrtvolu, přenesl své vědomi do těla nedávno zemřelého holuba. Marpa pak dal holubovi pokyn, aby přeletěl Himalaj do Indie. Tam našel tělo právě zesnulého tří-náčletého bráhmana. Pták do něj přenesl vědomi, chlapec vstal z pohřební hranice díve, než byla zapálena, a později se stal velkým jogínem.

Tilopa a Náropa byli dva z osmdesáti čtyř slavných mahásiddhů čili velkých mistrů. Stejně jako je ideálem buddhismu hlavního proudu arhat, je ideálem tantrického buddhismu v Indii mahásiddha. I když některé hagiografie mahásiddhů podávají příběhy princů, kteří se podobně jako Buddha odvrátili od světa, jiné vyprávějí o probuzených mistrech, kteří nebyli ani etnostními mnichy, ani ušlechtilými bódhisattvy, ale vyšší z nejnižších vrstev indické společnosti. Jsou to řezníci, lovci, rybaři, kováři, koželuhové, kuplíři, zkrátka lidé, zabývající se řemesly, která jsou zdrojem znečištění. A jako kdyby to nestačilo, věnují se činnostem, při nichž porušují dosud nedokonalné zákazy: jedí maso, medituji sedíce na hromadě mrtvých těl, souloží s dívkami z nízkých kast. Jestliže mnišská síla pramení z čistoty dosažené zdržením se činností, jimž se věnují laici, síla tantrického jogína pochází z překročení čistoty; z toho, že koná činy porušující mnišské sliby i předpisy týkající se čistoty a poskvrnění v rámci kastovního systému.

Mahásiddhové také vykonávají ohromující zázračné skutky. Létají vzduchem, přeměňují bezcenné kovy ve zlato, noří se do země a umějí znovu přičarovat chybějící končetiny. Lidé je považují za probuzené bytosti, užívající činu, jež cesta zakazuje, a proměňující činnosti, za něž by jim šli do pekla, v buddhovské skutky. Není jasné, kolik mahásiddhů bylo skutečnými historickými postavami. Vyprávění o jejich skutcích opíjí vaji bohatými podrobnostmi náležejícími do světa mytologie. Důležitější než jejich historická hodnověrnost je však možná to, co nám sdělují o buddhistické tanře. Příběhy mahásiddhů překypují zázračnými činy, od jejichž provádění přý Buddha odtrazoval. Na filozofické úrovni takové zázraky dokazují, že ti, kdo jsou nadáni vhladem do podstaty skutečnosti, nejsou svazováni pravid-

ly. Překračování společenských konvencí souvisí s přesahováním přírodních zákonů. Lidé, kteří rozumějí pravé podstatě světa, jim mohou manipulovat a neděží je ani gravitační zákon, ani zákony karmy. Když Tilopa lusknul prsty, než hodil rybu do ohně, přemísťoval její vědomi do čisté země. Příběhy mahásiddhů také svědčí o přetvářavání světského prvku v dějinách buddhismu. Přitazlivost buddhismu vždy do jisté míry spočívala ve víře v jeho nadpřirozené schopnosti. Výsledkem tantrické praxe prý mohou být dva typy sil zvaných *siddhi*. Jsou to světské schopnosti jako schopnost přeměňovat bezcenné kovy ve zlato, najít zakopaný poklad, získat lásku ženy, uvallit klebu na nepřitele, zneškodnit útočící vojsko, zastavit pohyb slunce oblohou. Druhým typem *siddhi* jsou nadsvětské schopnosti buddhovství. Většina dochované tantrické literatury si klade za cíl rozvinutí světských *siddhi*, jež se dělí na čtyři kategorie skutků: uklidňující, zvyšující, ovládající a hroživé.

V určitém okamžiku získaly tyto nesourodé praktiky takovou vážnost, že se mohly vyčlenit jako další „vozidlo“. A stejně jako se musela mahájána vymezit oproti dřívější tradici tím, že se prohlásila za první a nejdůležitější, tak i učení stoupenci tantry obšírně hájili přednosti postavení vadžrajány. Vadžrajána (nazývaná též mantrajána) byla v jejich podání nikoli samostatným vozidlem, ale alternativní podobou mahájány, cestou nadřazenější té, kterou vytvořily mahájánové sūtry a kterou vykladači tantry nazývali „vozidlem dokonalosti“. V pozdní indické buddhistické literatuře najdeme termín *tantra* definovaný vztahově, a to zejména v protikladu k termínu *sūtra*. Autoři vymezují pojem tantra pomocí vycitů přednosti tantry před praktikami uváděnými v sūtrách. Zdá se však, že neexistují ani dva autoři, kteří by se shodli na soubornu vlastnosti, jež by tantru charakterizovaly. Navíc jsou tyto charakteristiky vždy poněkud mlhavé.

Jedno z nejnižších prohlášení nadřazenosti tantry obsahovala *Tripi-takamálava Lampa tři způsobů (Najatrjajavādipa)*: „I když cíl je stejný, vozidlo mantry je dokonalější, neboť nic nezamlžuje, má dovedné metody, není obtížné a je určeno lidem bystrým.“ Tripiatakamála vysvětluje, že následovníci vozidla dokonalosti nejsou zcela pomýleni, pokud jde o metodu, protože se cvičí v šesti dokonalostech, ale jsou poněkud pomýleni v tom smyslu, že ve snaze zdokonalit se v dávání se dopouštějí takových krajností jako dávání části svého těla, zvláště pak hlavy. Tripiatakamála se rozhořčuje, že to není ten správný způsob, jak naplnit dokonalost dávání. Stoupenci mantrajány pohlížejí na takové praktiky s pohrdáním a naplňují všech šest dokonalostí v samádhi, jež sjednocuje metodu a moudrost. Tripiatakamála

dále uvádí, že mantrajána má více metod než ryze pokojné praktiky asketice a dodržování slibů, jimiž se vyznačuje vozidlo dokonalosti. Stoupenci mantrajány znají postupy, jak proměnit pět jeďů (žádost, nenávisť, závist, pychu a nevědomost) v pět buddhovských linií. Cesta mantrajány je také snazší než vozidlo dokonalosti, protože v mantrajáně člověk užívá blaženosti žádosti, aby dosáhl blaženosti probuzení. Uvádí posloupnost následovníků tantry, z nichž na nejnižší pozici jsou ti, kdo dosáhnou probuzení prostřednictvím blaženosti pramenící ze spojení se skutečnou družkou. Na střední úrovni jsou ti, kdo obcují se ženou ve svých představách, a nejlepší jsou ti, kdo se již osvobodili od žádosti, nemají družku a poznali moudrost neduality (*mahāmudrā*). Na závěr Tripitakamāla tvrdí, že stoupenci mantrajány jsou obdařeni větší inteligencí než jiní lidé. Stoupenci hinajány nemají jasno ohledně podstaty skutečnosti. Stoupenci exoterické mahajány chápou prázdnotu, ale není jim jasné, jak dosáhnout buddhovství. Na rozdíl od nich mají následovníci mantrajány jasno ve všem a umějí vykonávat skutky, které by ostatním mohly způsobit pád do říši nepřítivného znovuzrození.

To je však jen jeden pohled. Tibetický učenec Congkhapa (*cong kha pa*, 1357–1419) vyzbrojen hojnými citacemi z indických textů tvrdil, že tantru od sūtry odlišuje jen jeden činitel. A tím je jóga božstev, při níž si jogin vizualizuje sám sebe jako buddhu. Congkhapa připomíná, že buddhovství má dvě stránky: tělo pravdy, což je buddhová vševědoucí mysl, a tělo tvaru, což je velkolepá podoba, v níž se buddhové objevují na tomto světě a v čistých zemích. Ačkoli těchto dvou těl nemůže člověk dosáhnout odděleně, říká se, že tělo pravdy je výsledkem moudrosti a tělo tvaru je výsledkem metody. Ve vozidle dokonalosti člověk dosáhne moudrosti prostřednictvím meditace o prázdnotě; metoda zahrnuje nekonečné způsoby cvičení se v šesti dokonalostech. Congkhapa říká, že není vyšší skutečnosti, než je prázdnota, o níž učí sūtry o dokonalosti /v/ moudrosti a jejíž pojetí nacrtnul Nāgārjuna. A meditovat o prázdnotě znamená snažit se být buddhovským tělem pravdy, vševědoucí myslí navždy si vědomou prázdnoty. Nadřazenost tantry tedy nespočívá v oblasti moudrosti. Vozidlo dokonalosti však nepodává dostatečně dobré recepty na získání těla tvaru, protože cvičení se v šesti dokonalostech nepřináší ani nenapodobuje žádaný výsledek: velkolepé buddhovo tělo nadané třiceti dvěma hlavami a osmdesáti vedlejšími znaky „nadělověka“. Bódhisattvové mantrajány se také cvičí v šesti dokonalostech, ale disponují další metodou, která chybí bódhisattvům vozidla dokonalosti: vizualizují si sebe sama, jako by právě teď měli tělo, řeč, mysl a činy buddhy. Jak uvádí indická tantra Vādžrapāñžara, „metodou je vzít

na sebe podobu učitele“. Congkhapa vysvětluje, že při provádění jógy božstev člověk nejprve medituje o prázdnotě a pak (ve vizualizaci) přiměje vědomí, kontemplanující o prázdnotě, aby se zjevilo v podobě soucítěného buddhy. Tímto způsobem bódhisattva v jednom okamžiku spojí metodu a moudrost v jediném vědomí, takže jsou nerozdělitelné jako diamant (*vadžra*).

Congkhapova elegantní polemika nezahrnuje popis většiny tantrických praktik, přesto ukazuje, jak sofistikované úvahy nakonec vyrostly z praktik, které zřejmě měly mnohem skromnější původ. Ukazuje také, jak se tantra začlenila do učené debaty týkající se různých vozidel jedoucích k vysvobození.

Indičtí vykladači tantry (a jejich tibetští a východosasijsí následovníci) používali celou řadu strategií, aby doložili, že tantra je původní a závazné učení. Mnohé z těchto strategií už známe z období obhajoby mahájánových sūter. Podobně jako u jistých mahájánových sūter se pozdmi objevení tanter vysvětluje tak, že za Buddhových časů byly skryty, aby se objevily, až přijde vhodná doba. Jak již jsme se zmínili dříve, některé tantry prý vyslovil bódhisattva Vādžrapáni k pěti mudrcům na hoře na Sri Lance (považované v mnohé indické literatuře za zřehdné místo). Jeden z mudrců, démon známý jako říkšasa, je zapsal malachiovým inkoustem na stránky ze zlata. Obdobu tvrzení z *Lotosové sūtry*, že se všichni arhanti nakonec vydají na cestu bódhisattvů a stanou se buddhy, najdeme v některých vykladačských systémech tantry nejvyšší meditace, které říkají, že jedině touto cestou bylo kdy dosaženo buddhovství. Tantrická cesta je tedy považována za nezbytné prodloužení bódhisattvovské cesty vytyčené v mahájánových sūtrách, stejně jako *Lotosová sūtra* představovala cestu bódhisattvy jako nezbytné prodloužení cesty arhata vytyčené předchozí tradicí.

Tantrická cesta se představuje jako doplněk k cestě sūter a poskytuje to, co je nepostradatelné pro dosažení cíle sūter, tedy buddhovství. Ti, kdo zůstávají na cestě sūter, si jen prodlužují svůj pobyt v sansáře. Ten si mohou výjimečně bódhisattvové zkrátit ze tří období bezpočetných eonů na tři roky a tři měsíce, pokud budou uskutečňovat tantru nejvyšší meditace. Dokonce prý i samotný Šákjamuni nastoupil na cestu tantry a dosáhl probuzení v nejvyšší čisté zemi. Právě díky uskutečňování tantrické cesty poznal Šákjamuni metodu dosažení buddhovství a poznal také, že lidem, tehdy ještě nezralým pro tantru, musí vysvětlovat cestu sūter.

Není však důležité brát v úvahu pouze to, co tantričtí mistři o tanře říkali, ale také to, co dělali. Aby člověk směl začít uskutečňovat tantrickou

cestu, musí většinou projít nějakou iniciací. Iniciační obřady mohou být velmi jednoduché, ale i velmi složité. Mohou se provádět pro malou skupinku žáků nebo pro stovky a tisíce, tak jak je tomu v případě obřadu Kálačakry, kdy iniciaci uděluje dalajlama. Před započítím samotného obřadu připraví tantrický guru iniciační místo, z něhož vyžene demony a ohraničí je magickým kruhem, který brání ve vstupu zlým silám. Potom vytvoří mandalu. Někdy je to malovaný nebo kreslený obrázek, jindy složitý obrazec z pisku. Mandala představuje dokonalý svět, do něhož mají uchazeči vstoupit, a zůstane jejich očím skryta, dokud nepřijde ta pravá chvíle. Před vlastní iniciací složí uchazeči sliby bódhisattvů (popsané v kapitole čtvrté), protože jejich cesta se považuje za pokročilou formu cesty mahájány.

Guru hraje při iniciaci úlohu Buddhy. Buddhistické tantry všeobecně přikazují pohlížet na gurma jako na samotného Buddha a v tomto směru existuje propracovaný soubor pravidel chování, jímž se mají žáci řídit. Máme zde tradiční seznam třiceti přestupků týkajících se gurma, které jsou předmětem slibů uchazeče o uvedení na cestu tantry. Slibuje například, že nezapomene šestkrát denně guruovi učinit poklonu a nabídnout obětiny, že nikdy nebude guruovi nadávat a urážet ho, nebude rušit jeho mysl, nebude si představovat, že guru a buddha Vadžradhara se od sebe odlišují, nestoupne na guruův stín, na jeho botu nebo sedadlo, neposadí se v jeho přítomnosti na lůžko nebo sedadlo, nebude před ním chodit bez dovolení, nebude se v jeho přítomnosti opírat o sloup ani praskat kotníky na prstech, zabrání ostatním, aby se mu v přítomnosti gurma klaněli, a tak dále. Jiné soubory tantrických slibů se spojují s různými tantrickými texty a božstvy. Některá pravidla, jako je dodržování deseti ctností (nedopouštění se ani jednoho z deseti špatných činů), jsou součástí morálních zásad společných mnichům i laikům. To, že se uchazeč nedopustí některých přestupků, jako je například ustání v úsilí o probuzení, je zároveň součástí slibů bódhisattvy. Další přestupky, například opovrhování vlastním tělem, odražení pohled na tělo jako na místo probuzení v tomto životě. A ještě další přestupky, jako je pohlavní spojení s nevhodnou družkou, zanedbání meditace o prázdnotě během pohlavního aktu nebo výron semene během soulože, čerpají ze sexuálních praktik tantry nejvyšší meditace.

Vlastní iniciace může být jednoduchý nebo složitý proces a říká se mu vstoupení do mandaly. Mandala se zde považuje za posvěcený prostor, kde dochází k probuzení, a tomuto prostoru vládne učitel pokládáný za buddhu. Iniciace má pomoci zajistit dosažení buddhovství, ale není jasně, kterým buddhou se člověk stane. Pokud se to chce uchazeč dovědět, hodí květinu

na menší mandalu, na níž je vyobrazeno pět buddhů. Buddha, na něhož květina dopadne, označuje buddhu, jímž se uchazeč stane. V několika iniciačních obřadech tantry nejvyšší meditace sedí uchazeč vně mandaly a představuje si, že z učitelova srdce vycházejí paprsky světla (učitele si vizualizuje jako buddhu sedícího v milostném spojení s družkou). Paprsky uchazeče pohltnou a vtáhnou do úst učitele, protáhnou ho tělem a penisem ven do lůna jeho družky, kde se uchazeč rozplyne v kapku světla a potom v prázdnotu. Prázdnota se promění v písmena a zvuky mantry, poté v lotos a nakonec v buddhu. Paprsky světla z učitelova srdce poskytují obětiny všem mužským i ženským buddhům a bódhisattvům, ti vstoupí do milostného spojení, rozpustí se a změní se v ambrózií (nazývanou bódhičitta, duch probuzení), proudící do učitelových úst a pokračující do lůna družky, kde uchazeči udělí iniciaci. Uchazeč se nyní objeví v podobě buddhy. Tento buddha se vynoří z lůna družky a je usazen na iniciační sedadlo. Po této „vnitřní iniciaci“ následují složité obřady, při nichž se očišťuje tělo, řeč a mysl uchazeče.

Tantrická iniciace a tantrická praxe zahrnují také zhmotnění a předvedení imaginárního světa, ať už je to svět posázený drahokamy, jak jej popisují mahájánové sůtry, nebo strašlivý svět pohřebišť. V sůtrách se jednotlivé světy objevují před posluchači na Buddhův pokyn. V tantrách je ožívuje uskutečňovatel tantrické cesty pomocí vizualizace a procesu zahrnujícího pozvání, sestup a ztotožnění. V tantrické praxi je to člověk, kdo ožívuje světy, které jsou podle sůter imanentní; sůtry je však pouze popisují. V tomto smyslu je tedy tantrická praxe uskutečněním světa mahájánových sůter.

Navzdory všudypřítomnosti nauky o prázdnotě a přes četná prohlášení o nejvyšší neskutečnosti všech světů se v tantrické praxi (stejně jako v mahájánových sůtrách) objevuje přesvědčení, že některé světy jsou skutečnější než jiné. Důležitý prvek tantrické praxe, často označovaný jako „stadium vytváření“, se proto zabývá způsoby, jak nahradit jeden svět jiným, jak nahradit obyčejný svět neobyčejným, zvaným mandala. Tantrická praxe poskytuje přístup ke skutečnosti, která je skutečnější než skutečný svět. Nabízí svět přístupný jen probuzeným. Nágárdžunova teorie prázdnoty poskytuje dobrý pojmový základ tohoto názoru. Právě osvobození se od „já“ a „moje“ umožňuje poznání vyšší skutečnosti stejně tak jako schopnost ovládat obyčejnou skutečnost; zde je původ „nadpřirozených“ schopností tantrického jogína. Podle tohoto pohledu na skutečnost je svět mandalou, palácem, v jehož středu sedí buddha. Svět se jeví jako mandala ozdobená drahokamy. V tomto smyslu můžeme říci, že v rámci konvenčního,

běžného chápání, které se týká i těla buddhy, jsou některé jevy pravdivější než jiné. To, co podle některých učenců odlišuje tantru od „nižších“ forem nauky, je, že dokonalý svět mandaly, jenž je cílem, se v tantrě stává zároveň i cestou. Když si člověk vizualizuje sám sebe, jako by už vlastnil buddhové tělo, řeč, mysl a prostředky, uspíší tím jejich skutečné získání. Cíl se stává cestou. Až přijde čas, kdy již není třeba mandalu simulovat, až se vizualizace stane objektivní, je dosaženo buddhovství. V té chvíli se meditující, nyní buddha, již paradoxně nepotřebuje zjevovat v mandale, která je již skutečná, ale pokračuje v tom ze soucitu; předvádí ostatním zdokonalený svět, který je čeká na konci cesty. Subjektivní vizualizace meditujícího se stává objektivní projekcí buddhy.

Každodenní tantrické praktiky nazývané *sádhany* („metody dosažení“) se provádějí ve více méně ustálené posloupnosti, ať už jsou jednoduché a krátké nebo složité a zdoluhavé. Propracovanější sádhany mohou zahrnovat odříkávání rodokmenů guruů, vytvoření ochranného kola hlídaného hněvivými božstvy, která mají ovládnout nepřátele, stvoření mandaly ze svého těla, v jehož jednotlivých částech se usídlí panteon božstev, a tak podobně.

Při mnohých sádhánách si má meditující představit, že z jeho těla vyzařuje světlo, které zve buddhy a bódhisattvy z celého vesmíru na návštěvu. Vizualizuje si je seřazené v prostoru před sebou a provádí přitom soubor běžných úvodních praktik zvaných sedmidílný obřad. Jedná se o běžnou součást sádhán a modliteb, které se vyvinuly z mahájánového rituálu pojmenovaného trojdílný obřad. Před započítím sedmidílného obřadu meditující (opět ve vizualizaci) nabídne shromážděným božstvům koupel a nové ošacení a jedná s nimi tak, jak se v Indii jednalo s váženými hosty. Potom provede sedmidílný obřad. První ze sedmi prvků je poklona, výraz pocty shromážděným božstvům. Pak přichází obětování, což je většinou nejdlejší část obřadu. Meditující si představuje, že před buddhy a bódhisattvy klade nádherné dary. Jsou to obětiny, které mají potěšit každý z pěti smyslů: krásné tvary pro oko, hudba pro ucho, vůně pro nos, pochoutky pro jazyk, hedvábí příjemné na dotek pro tělo. Obětování často bývá zakončeno darem celého hmotného vesmíru se všemi jeho zázraky. Třetím krokem je vyznání se z provinění. Navzdory zjevné neúprosnosti zákona karmy lidé věří, že když se z provinění upřímně vyznají buddhům a bódhisattvům, slíbí, že už se ho nikdy v budoucnu nedopustí, a provedou nějaké očišťující pokání (většinou je to odříkávání mantry) jako lék na provinění, mohou se vyhnout následnému nepříznivému karmickému účinku svého špatného činu. Čtvr-

tý krok, velebení, se také vztahuje k zákonu karmy. Lidé věří, že uznání, chvála a jiné projevy radosti z dobrých činů ostatních přináší člověku, který se raduje ze skutků druhých, stejné zásluhy, jaké získá původce těchto ctnostných činů.

Pátým krokem je naléhavá prosba k buddhům, aby neodcházel do nirvány. Jak bylo řečeno ve druhé kapitole, buddha je údajně schopen žít po eony, ale udělá to jen, je-li požádán. Jinak z tohoto světa mizí; nejprve zdánlivě umírá, ve skutečnosti odchází do nirvány. Šestý ze sedmi dílů obřadu přirozeně navazuje na přání, aby buddhové a bódhisattvové zůstali ve světě; je to pokorná prosba, aby učili dharmu. Závěrečným krokem je věnování zásluh vyplývajících z provedení předchozího obřadu jedinému cíli: probuzení všech citících bytostí. Za povšimnutí stojí, že každý z těchto sedmi kroků je buddhistickou praxí hlavního proudu buddhismu, kde ji najdeme v plně šíři nebo nějaké době. Tantra v tomto ohledu z hlavního proudu buddhismu nijak nevybočuje.

Meditující potom hledá útočiště ve třech klenotech, vyvine úsilí po probuzení, učiní slib, že dosáhne buddhovství, aby mohly být všechny bytosti ve vesmíru osvobozeny od utrpení, a dále věnuje zásluhy za provedení předchozích a následujících cvičení tomuto cíli. Potom meditující rozvíjí čtyři postoje: lásku, soucit, radost a vyrovnanost. Dále medituje o prázdnosti a odříkává očišťující mantru *óm svábhávašuddháh sarvadharmáh svábhávašuddhó 'ham*, což znamená „Óm, všechny jevy jsou přirozeně čisté, přirozeně čistý jsem i já.“ Meditující chápe, že prázdnota je prvotní podstatou všeho, nehybného světa i bytostí, jež se v něm pohybují. Z prázdnoty pak meditující vytvoří mandalu.

Z prázdnoty se zde vytváří imaginární vesmír. Jeho základ tvoří čtyři prvky: vítr, oheň, voda a země (představované sanskrtskými slabikami). Na nich si meditující představí mandalu. Sanskrtský termín *mandala* prostě znamená kruh, ale v tomto kontextu, v rámci tantrické sádhany, je mandala buddhovým sídlem, neobyčejným palácem obývaným buddhou a jeho družkami, bódhisattvy a ochránci. Mandala může být docela skromná, v podobě paláce bez okras s pěti božstvy, jedním uprostřed a jedním na každé světové straně. Ale většinou jsou mandaly propracovanější. Mandala buddhy Guhjasamádži je například vyvedena do všech podrobností, s pěti barvami zdí: bílou, žlutou, červenou zelenou a modrou. Má římsy ozdobené drahokamy, klenuté chodby a čtyři sloupořadí, je ověněna drahokamy a klenoty a obývá ji třicet dva božstev, z nichž každé má svůj trůn a jsou seřazena na dvou úrovních. Mandala je zdokonalený svět, který se meditující snaží pro-

jevit a pak se stát jeho obyvatelem, a to buď ztotožněním se s hlavním božstvem, nebo prostřednictvím obětí tomuto božstvu. Řekli jsme již, že pro meditujícího je nezbytné, aby si představil fantastický buddhův palác, mandalu, kterou obývá, všiml si jednotlivých bódhisattvů, ochránců, bohů a bohyň umístěných v tomto mnohopodlažním obydlí a jasně si uvědomil každý kus hedvábného oděvu i zlaté ozdoby. Meditující může dosáhnout této vizualizace částečně pomocí popisu detailů v samotném tantrickém textu. Avšak v zásadě má studovat vizuální zobrazení určitého buddhy a mandaly a to je jeden z účelů, k nimž lidé zabývající se meditací používají obrazy a sochy.

V další fázi sádhany meditující ožíví obyvatele mandaly. Udělá to tak, že přiměje skutečné buddhy a bódhisattvy, nazývané „moudré bytosti“, aby sestoupili a splynuli se svými dvojníky v představě, s takzvanými „zástupnými bytostmi“. Ze srdce meditujícího vychází světlo, které přitahuje moudré bytosti k mandale, kde prostřednictvím obětí a recitace mantry *jah hūm bam hōh* vstoupí do nitra obyvatel mandaly. Ti jsou pak často požehnáni třemi slabikami: bílým *óm* na temeni hlavy, červeným *áh* na hrdle a modrým *hūm* u srdce.

Úvodní vizualizace je nyní dokončena a jeviště je připraveno pro ústřední meditaci, která se liší podle účelu sádhany. Obecně řečeno se božstvům věnují obětiny a adresují modlitby a žádá se od nich dobrodiní; každá prosba je doprovázena recitací příslušné mantry. Na závěr meditující v duchu učini obětiny shromážděným hostům a vyzve je, aby odešli. V tom okamžiku se celá vizualizace, palác a jeho obyvatelé, rozplynou v prázdnotě. Sádhana končí tím, že se meditující vzdá zásluh plynoucích z jejího provedení pro dobro všech bytostí.

Tantra se často označovala za „jógu sexu“, což přivádělo k zoufalství badatele devatenáctého století a působilo nadšení hledačů dvacátého století. V tibetském buddhismu nacházíme slavná zobrazení *jab-jum* (otec a matka), zpodobňující buddhy v milostném spojení s krásnými družkami. *Guhjasamádžatantra* začíná slovy: „Takto jsem slyšel. Jednou dlel Bhagaván v pochvách hromoklinových panen, jež jsou podstatou těla, řeči a mysli všech buddhů.“ Četné tantrické texty vysvětlují, že taková sdělení mají symbolický význam. Muž například představuje metodu, žena moudrost – to jsou dva činitelé, již se musí spojit, aby bylo dosaženo buddhovství. Mnohé doklady však naznačují, že taková sdělení byla z různých důvodů často chápána doslova. Jeden tibetský král si v jedenáctém století postěžoval, že má-li tantrická praxe vést k buddhovství, jak tvrdí její přívrženci, byli by řezníci, lovci a prostitutky probuzení už dávno.

Zdokonalující se tantrické systémy začaly nacházet hluboký význam ve vášni. *Samputatantra* uvádí: „Pohled, úsměv, spojení rukou, objetí dvou, čtyři tantry žijí podobně jako hmyz.“ Při rozrůžňování tantry v Indii se včlenily různé třídy tanter, počínaje nejnižší *tantrou činu*, přes *tantru praxe* a *tantru meditace*, konče *tantrou nejvyšší meditace*. Tuto posloupnost zřejmě navrhli stoupenci tantry nejvyšší meditace, nicméně přítomnost takového systému dokazuje, že v Indii byl v té době dostatek tantrické literatury a soupeřících škol na to, aby mohlo vzniknout takové pokročilé, byť umělé třídění. Podle citátu ze *Samputatantry* byly čtyři třídy tanter uspořádány podle narůstající schopnosti svých stoupenců užívat při cestě žádost. Následovníci cesty tantry činu byli schopni ovládat žádost pramenící z pohledu na milovanou bytost. Stoupenci tantry praxe užívali žádost vznikající když se na sebe dva milenci usmívají. Držet za ruce se směli následovníci tantry meditace. Jenom ti nepokročilejší na cestě tantry, přívrženci tantry nejvyšší meditace, směli užívat nejintenzivnější podobu žádosti, tedy milostné objetí. Ve starověké Indii lidé věřili, že hmyz, který se objevil, když rozštípli dřevěný špalek, se narodil ve dřevě, kterým se pak živil. Věta, že „čtyři tantry žijí podobně jako hmyz,“ znamená, že žádost zrozená ze sexuální vášně může být využita na zničení žádosti, jež poutá lidi v sansáře, tak jako bychom použili trn k odstranění jiného trnu. Pohlavní styk s mocnými pocity, jež vyvolává, se pro lidi, kteří je umějí používat, může stát vhodnou metodou k dosažení probuzení. Tato metoda se nazývá „vedení žádosti na cestu“. V závěrečných fázích iniciace do tantry nejvyšší meditace vejde guru do rituálního spojení s družkou a pak vloží kapku tekutiny, která vzešla z tohoto aktu, na jazyk uchazeče. Ten potom sedí v rituálním objetí s družkou, aby došel stavu vnitřní blaženosti. Podle tantrických slibů nyní člověk nesmí zapomenout na nejvyšší skutečnost. Naopak, smyslem stavu hluboké blaženosti je pochopení nejvyšší skutečnosti, kterou je prázdnota.

Velká část tantrické praxe se však nezmiňuje ani o spojení muže a ženy, ani o žádosti. Místo toho používá představy mnohem hrozivější povahy. Znáмым příkladem je praxe tibetského buddhismu nazývaná *čō /gčod/*. Člověk připravující se na provádění rituálu *čō* musí navštěvovat hřbitovy a jiná nebezpečná místa a tam si postavit stan, předvést tanec, tlouci na buben a troubit na píšťalu zhotovenou z lidské stehenní kosti.

Plný název tohoto obřadu zní „odseknutí, zničení démona“. Podle dávné buddhistické tradice jsou démoni považováni za projekci žádosti, nenávisti a nevědomosti, jež jsou prvotní příčinou utrpení a na cestě k buddhovství je nutné je zničit. Podle indického výčtu Asanagova se mysl a tělo člověka

považuje za „démona složek osobnosti“. Jedním z démonů, které má zničit rituál čō, je lpění na vlastním těle. V literatuře popisující čō se vyjmenovávají čtyři démoni: uchopitelní démoni, což jsou škodlivé síly existující ve vnějším světě, neuchopitelní démoni, což jsou negativní duševní stavy pramenící z žádosti, nenávisti a nevědomosti, démon potěšení, který se oddává falešné pýše z pocitu nadřazenosti nad svým učitelem nebo se předčasně těší z výsledků svých meditačních výkonů, a démon domýšlivosti, což je víra v já. V souladu s klasickou buddhistickou naukou se zde říká, že podaří-li se zničit posledního démona prostřednictvím poznání, že není žádné já, že člověk a všechny jevy postrádají jakoukoli vrozenou podstatu, pak budou zničeni i tři zbývající démoni. Literatura o dokonalosti /v/ moudrosti se svou naukou o prázdnotě je v literatuře čō vysoce ceněna jako nejvyšší prostředek rozetnutí pavučin nevědomosti.

Při provádění čō si meditující představi své vědomí v podobě bohyně Vadžrajōgini, sídlící v ústředním tělním kanále. Když bohyně vystoupí z otvoru na temeni hlavy, meditující si představi, že se jeho tělo zhroutilo. Vadžrajōgini odřizne vršek lebky ležícího těla a promění jej ve veliký kotel, do něhož hodí tělo. Z vařícího se těla vznikne elixír, který je nabídnut všem buddhům, bódhisattvům, všem citicím bytostem a duchům, jak dobrotivým, tak zlovolným. Tyto obětiny se označují jako čtyři hostiny: bílá, různobarevná, červená a černá. Je zde obsažena mahájánová dvojice moudrosti a soucitu. Oddělením lebky od těla se člověk zbavuje lpění na těle, a to vede k moudrosti. Mezi ctnostné činy bódhisattvy patří dokonalost dávání. Protože tělo je předmětem obrovského lpění, považuje se dar těla za nejvyšší formu dokonalosti dávání. Tento soucitný čin přináší meditujícímu velké množství zásluh. Následovníci cesty čō jsou často potulní žebráci, kteří pro nahromadění zásluh potřebných k pokroku na cestě nemají co více nabídnout než své tělo, a proto se čō někdy nazývá „žebrácká sbírka zásluh“. I v tomto rituálu, který starší generace badatelů považovala za pozůstatky tibetského šamanismu, lze tedy nalézt zjevnou návaznost na „kласičtější“ formy buddhistické praxe. Z indických tradic hlavního proudu si tato cesta vzala důraz na hromadění zásluh, což je nejdůležitější zásada laických buddhistů. Z indické mahájány pochází praxe dokonalosti dávání motivovaná snahou dovést všechny bytosti k buddhovství. A samotný Buddha posloužil jako vzor pro praxi nelpění na těle, ztělesněné v životě žebráků nazývaných *bhikšū*, což je sanskrtský termín pro buddhistického mnicha.

## Čistá země

Buddhistická nauka říká, že buddhové přicházejí a odcházejí a nový buddha se ve světě objeví tehdy, až se z něj vytratí učení předchozího buddhy. Šákjamuni se tedy objevil, když ze světa zmizelo učení předchozího buddhy Kášjapy, a Maitréja přijde, až zde nebude Šákjamuniho učení. Existují různé vzorce, podle nichž lze vypočítat, kdy se tak stane, ale všichni se shodují na tom, že Maitréjův příchod nebude brzký. Očekávání příštího buddhy vedlo v dějinách buddhismu ke vzniku různých mileniálních hnutí. Někteří z těch, kdo považují nirvánu za úplné zničení složek osobnosti, se snažili odložit svůj odchod do nirvány, aby se mohli znovuzrodit v době buddhy Maitréji. Jiní se uchýlili k alchymii, která jim měla prodloužit život tak, aby mohli zažít Maitréjův příchod.

Avšak pro většinu buddhistického světa byla otázka zmizení dharmy příčinou úzkosti, a odtud pramení inovace nauky. Ale kdo může přesně určit, kdy dharmy z tohoto světa zmizí? Konečná znamení budou jasná. Říká se, že v posledních stadiích odchodu dharmy zmizí všechny buddhistické texty (poslední v pořadí budou texty týkající se mnišské disciplíny), šafránová roucha mnichů zbledají (bílá je barva laického oděvu) a na konci se všechny Buddhovy relikvie – zuby, kosti, nehty, vlasy – osvobodí z relikviářů, ze stúp a pagod a zázračně se dostanou do Bódhgaji, kde šestnáct arhatů strážících dharmu od doby Buddhovy smrti shromáždí relikvie ve stúpe postavené pod stromem, kde Buddha dosáhl probuzení. Zde je budou arhati a bohové ještě naposledy uctívat, než se relikvie vynesou do vzduchu, vzplnou a zmizí. Totéž se stane s arhaty.

K této události očividně ještě nedošlo, ale otázkou je, jakou účinnost má buddhistická praxe v době úpadku světa, kdy se stále vzdalujeme Buddhovým časům a přibližujeme se naprostému vymizení jeho učení. Proroctví o dělec přetrvání dharmy po Buddhově smrti se liší; některá uvádějí jen pět set let, jiná dva tisíce. Všechna však popisují postupný úpadek, nikoli úpadek kvality učení, ale úpadek kvality učedníků. Mniši budou své sliby dodržovat jen laxně, laici budou samolibí a celková mravní síla a inteligence následovníků cesty bude upadat. V Indii se mizení dharmy stalo dobrým důvodem pro zdůrazňování účinnosti tantrického učení, navrženého speciálně pro bytosti žijící ve věku úpadku. V Číně si buddhisté často zoufali nad svou neschopností vyznat se v záplavě nesouvisejících textů, nauk a rituálů, které se k nim dostávaly z Indie. Od pátého století se úpadek dharmy stal trvalým námětem buddhistického myšlení a praxe. Buddhističtí mniši

v Číně tento problém nepřipisovali soupeřícím školám a různým překladům, ale svalovali vinu na sebe a domnívali se, že žijí v posledním stadiu úpadku dharmy, a není tudíž v jejich moci činit pokroky na cestě vytyčené Buddhou. To vedlo k vytváření řady apokryfických textů, které přinášely rady, jak problém napravit. Některé texty v Číně volaly po dobročinnosti, jejímž cílem neměli být mniši, ale chudí, staří a nemocní. Tato snaha vedla například k vytvoření takzvané „nevyčerpatelné pokladnice“ v chrámu Čchan-kan, který shromažďoval dary a ty pak rozdělával potřebným.

Některé z textů vysvětlujících úpadek dharmy popisovaly soudobé problémy – nedostatečnou podporu sanghy, státní regulaci buddhistických institucí, zdanění klášterního majetku – formou Buddhových proroctví. Naznačovaly, že úpadek, jenž Buddha předpovídal, již nastal a že hrozí pohroma, pokud okamžitě nedojde k nápravě navržené sůtrou. Předpovídané zlo se však neomezovalo na stát. V textech se zmiňují také zkažení a chamtiví mniši, kteří porušují sliby, a laici, kteří nechávají chátrat chrámy a prodávají vyobrazení Buddha.

Snad nejvýznamnější reakcí na mizení dharmy ve východní Asii byla tradice čisté země. Běžnou součástí obřadů mnoha čínských buddhistických škol začalo být (a do jisté míry vždy bylo) uctívání Amitábhy a modlitby za znovuzrození v jeho čisté zemi. Od šestého století se však začalo tvrdit, že v době úpadku dharmy již nelze sledovat cestu, kterou prošli velcí arhati a bódhisattvové minulosti. Lidé tohoto věku prostě nemají potřebnou inteligenci a snahu. V této situaci bylo jediným východiskem spolehnout se na Amitábhovu moc, protože ten ve svém osmnáctém slibu říká, že všechny věřící vzývající jeho jméno přivede po smrti do Země blaženosti. Tradice čisté země v Číně nikdy nezískala institucionální podobu jako nezávislá škola, jak tomu bylo v Japonsku, její vliv byl nicméně obrovský. Sahal od významných učenců, jako byl Chuej-jüan (334–416), který vytvořil skupinu, jež složila hromadný slib, že se zrodí v čisté zemi, až po lidové kazatele, jako byl Šan-tao (613–681), který v hlavním městě pořádal masová odřikávání Amitábhova jména; od členů laické a mnišské elity až po negramotné; od vykladačských traktátů po devocionální texty; od dvorních úředníků po ženy v domácnosti. Čistá země se jen těžko dala nazvat jednoduchou náboženskou praxí vhodnou pro obyčejné lidi (i když se tak někdy předkládala), přesto se pro všechny vrstvy čínské společnosti stala neodolatelným cílem usilování na mnoho století.

Náboženská praxe čisté země je bohatší než jen prosté odřikávání Amitábhova jména. Ústřední praxí je nien-fo, což je termín znamenající „kon-

templace o buddhovi“, „vyslovování jména buddhova“ a „vzývání buddhy“. Je to překlad sanskrtského termínu buddhānusmṛti, doslova „uvědomění buddhy“. V rané indické tradici a v théravádové tradici na Srí Lance a jihovýchodní Asii to zřejmě byla forma meditace, při níž si člověk připomíná řadu dobrých buddhových vlastností. Uvědomění buddhy bylo však pouze jedním ze čtyřiceti témat vhodných k navození stavu hlubokého soustředění. V indických mahájánových textech se vzpomínka na buddhu vyvinula ve vizualizaci buddhovy velkolepé podoby vyznačující se třiceti dvěma hlavními znaky a osmdesáti vedlejšími znaky. Tato praxe stále sloužila k rozvinutí soustředění, ale měla také jasnovidné cíle – měla umožnit přímé setkání člověka s buddhou. Jedním z buddhů, s nímž se takto lidé setkávali, byl Amitábha.

V Číně stejně jako v Indii zůstávaly vize Amitábhy a jeho čisté země ústředním cílem praxe zaručujícím znovuzrození v Zemi blaženosti. Za zvlášť účinný způsob navození takových vizi byla invokace jeho jména; v čínštině byl Amitábha *A-mi-tchuo-fo*. Tyto rituály mají zjevně indické předchůdce, ale v Číně se jim dostalo zvláštního významu. Sútra rozjímání o buddhovi Amitájusovi, buddhovi nezměrného žití (*Kuan-wu-liang-šou-ling*) o sobě tvrdí, že je indického původu, avšak ve skutečnosti vznikla v Číně nebo střední Asii. Předepisuje „deset okamžiků soustředěného a vytrvalého odřikávání buddhova jména“. Na tuto větu se v Číně kladl velký důraz; podle jedné příručky se měl člověk každé ráno po umytí a obléčení postavit čelem k západu s dlaněmi uctivě sepjatými a desetkrát odřikat Amitábhovo jméno, a to ani příliš nahlas, ani příliš potichu, ani příliš rychle, ani příliš pomalu, a po každém vyslovení jména měl jednou vydechnout.

Důležité je si připomenout, že taková odřikávání se většinou spojovala s pevně stanovenou strukturou obřadu, kde je doprovázely prostrace (hluboké úklony, při nichž si člověk lehá tvář k zemi), pálení kadidla, vyznání se z provinění, zpěv posvátných textů a vizualizace. Dokonce i ve velkých lidových hnutích, jako bylo Šan Tao, kde se menší důraz kladl na snahy věřících a větší důraz na Amitábhovu spasitelskou moc, byly meditační vize vyhledávány a ceněny jako spolehlivá znamení (spolehlivější než například sny) bezprostředního znovuzrození v družině buddhy nekonečného jasu. V Číně proto nenajdeme nesmiřitelná hnutí elitní a učenecké tradice čisté země, v níž je individuální meditace klíčem k cíli, a lidové zvyklosti společného odřikávání Amitábhova jména určené pro negramotné vrstvy.

Obřady čisté země se v Číně většinou provádějí v očištěném prostoru před oltářem, na němž je umístěno buddhovo vyobrazení. Obřad začíná

oběti v podobě kadidla a modlitbou, aby se kouř z kadidla rozptýlil do deseti stran a do nekonečných buddhovských zemí a tam se proměnil v obětinu třem klenotům, aby svou vůni prodchnul všechny bytosti ve vesmíru a pobídl je ke hledání znovuzrození v čisté zemi. Tři klenoty jsou pak vyzvány, aby vstoupily do svatyně v podobě buddhů, sůter a obyvatel čisté země, zvláště Amitábhy a jeho dvou doprovodných bódhisattvů, Avalókitéšvary a Mahásthámaprápty. Každý z pozvaných buddhů a bódhisattvů je pak uctíván jednotlivě prostracemi a velebením. Členové shromáždění si dále představí sami sebe, jak stojí před Amitábhou a všemi dalšími buddhy, a odříkávají kajcnou modlitbu, jejíž jedna část zní: „Nechť očistí všechna vážná provinění, jichž jsem se dopustil já a druhé bytosti, ať byla spáchána v minulosti bez počátku, v tomto životě nebo budou spáchána v budoucnosti. Ať jsem se jich dopustil já, nebo jsem k nim přesvědčil druhé, ať to byly činy, jichž jsem byl já nebo jiné bytosti pasivními svědky, nebo jsme je aktivně oslavovali, ať jde o činy vzpomínané, nebo zapomenuté, spáchané vědomě, či nevědomě, pochybné, nebo jisté, skryté, či odhalené.“ Zásluhy získané provedením obřadu se pak věnují pro dobro všech bytostí a všichni slibují, že se znovuzrodí v čisté zemi, aby mohli rychle dokončit cestu bódhisattvů a vysvobodit všechny bytosti od utrpení. Potom se odříkává verš o útočišti a po něm má každý z přítomných z paměti zarecitovat jednu ze sůter o čisté zemi nebo soustředěně odříkávat Amitábhovo jméno.

Lidová podoba tohoto obřadu určená mnichům i laikům trvala sedm dní. Během této doby účastníci obřadu jedli pouze jedno prosté jídlo denně. Nesměli si lehnout nebo spát, aby mohli každý okamžik týdne věnovat neustálé kontemplaci o Amitábhových vlastnostech a nepřetržitému odříkávání jeho jména, přičemž si Amitábhhu vizualizovali, jak stojí před nimi se zlatým tělem zářícím do všech stran. Přítomní mniši i laici směli promluvit jen tehdy, chtěli-li ohlásit svůj úmysl znovuzrodit se v čisté zemi, vyznat se z provinění, recitovat *Sútru o Zemi blaženosti* nebo odříkávat Amitábhovo jméno. Existovaly různé techniky odříkávání Amitábhova jména, jako známá „recitace na pět dob“ mnicha z devátého století jménem Fa-čao, při níž pět dob mělo souznít s hudbou nebeských sfér, která přirozeně zvučela čistou zemi. Složitější forma obřadů čisté země, kvůli své délce určená spíše mnichům, obsahovala devadesátidenní osamění ve speciálně postavené „svatyni uvědomění buddhy“. Během této doby měl mnich soustavně obcházet oltář s vyobrazením Amitábhy a přitom odříkávat jeho jméno a vizualizovat si jeho podobu. Cílem bylo dosáhnout nakonec stavu samádhi, v němž se zjeví Amitábha a jeho čistá země.

Uvědomíme-li si, že cílem náboženského usilování je znovuzrození v čisté zemi, nepřekvapí nás, že se zvláštní pozornost věnuje okamžiku smrti. Podle běžné buddhistické nauky je smrt, která může přijít každým okamžikem, jak časem velké příležitosti, tak časem velkého nebezpečí. Každá bytost s sebou nese zásobu svých minulých činů, z nichž každý může sloužit jako příčina dalšího života. Které z těchto semínek vyrostou v příštím životě, závisí na stavu mysli v okamžiku smrti. Ctnostný stav mysli může přinést semínko příznivého znovuzrození, špatný stav mysli jako strach ze smrti, touha po majetku nebo lpění na členech rodiny může zapříčinit nepříznivé znovuzrození. Proto se okolí snaží pomoci umírajícímu ke ctnostnému stavu mysli a užívá při tom takových tradičních prostředků, jako je recitování sůter nebo umístění buddhova obrazu v místnosti. Avšak dosáhnout ctnostného stavu mysli není tak snadné. Říká se, že okamžik smrti je tak traumatický, že umírající člověk nedokáže obrátit mysl k ničemu neznámému; ve chvíli smrti se mysl obrací k tomu, co zná. Proto je nezbytné, aby následovník cesty čisté země měl neustále na jazyku Amitábhovo jméno. A dokonce i tehdy je situace dosti nejistá. Jeden čínský text varuje, aby se do přítomnosti umírajícího nedostal nikdo, kdo konzumuje maso, víno nebo pět rostlin s výrazným aroma. V takovém případě umírajícího zmatou démoni a on se znovuzrodí jako zvíře, duch nebo pekelná bytost.

V tradici čisté země je důležitá přítomnost nějakého znamení, že si umírající člověk vytvořil „spojení s čistou zemí“, jež zajišťuje znovuzrození v Zemi blaženosti. Některá znamení se odvozují ze sůter o čisté zemi: obrazy znázorňují scénu ze *Sútry rozjímání o buddhovi Amitájusovi, buddhovi nezměrného žití*, v níž se u lože umírajícího objeví Amitábha se svou družinou nesoucí podstavec v podobě lotosu, na němž bude v čisté zemi umístěn trůn pro umírajícího. Jiným znamením je pokojná smrt vsedě, v meditační pozici. Přítomní mohou slyšet nebeskou hudbu, všimnout si zvláštní vůně nebo nadpřirozených světél. Pokud je tělo zpopelněno, mohou se na něm vytvořit křišťálové kuličky, pokud má být pohřbeno, může být přirozeně chráněno před rozkladem. Poněkud svěštějším znamením je tělesná teplota. Každé mrtvé tělo na sobě prý má teplejší bod, označující místo, kudy odešla duše. Jsou-li teplé nohy, znamená to, že se člověk znovuzrodí v pekle. Teplá kolena znamenají, že se znovuzrodí jako zvíře. Teplý hrudník znamená znovuzrození v lidské podobě. Teplé místo na temeni hlavy je důkazem, že zemřelý odešel do čisté země. Po smrti mohou zemřelí ve snech navštěvovat své přátele a blízké a provést je po čisté zemi. Podle jednoho vyprávění provádí nedávno zesnulá služebná po čisté zemi svou



paní z Jüe-kuo. Ukazuje jí lotosové jezírko, v němž jsou některé lotosy v plném a nádherném květu, zatímco jiné vadnou. Služebná vysvětluje, že když někdo na světě slíbí, že se znovuzrodí v čisté zemi, zakoření jeden lotos. Dokud je tento člověk na své cestě vytrvalý, lotos roste a kvete. Pokud jeho úsilí poleví, lotos začíná chřadnout. Ti, kdo ve své oddanosti vytrvají, se po smrti znovuzrodí v čisté zemi uprostřed lotosového květu. Když se paní zeptala, kde se znovuzrodí ona, služebná ji zavedla k nádhernému oltáři ověncenému duhou. Takové příběhy jsou důkazem síly Amitábhova slibu.

Avšak síla slibu vzbuzovala také otázky. Jestliže stačilo pronést jednou za život Amitábhovo jméno, a třeba až na sklonku života, proč by člověk nemohl žít rozmařilým životem a v okamžiku smrti se neobrátil k buddhovi Amitábhovi, protože on je vázán slibem dovést člověka do čisté země? Proč by se měl člověk účastnit sedmidenních obřadů nebo věnovat své chvíle bdělosti odřikávání jeho jména? Několik čínských duchovních nalezlo odpověď: ačkoli znovuzrození v čisté zemi měli zajištěno bez rozdílu všichni, kdo se dovolávali Amitábhy, po smrti se mezi nimi činily rozdíly v místě a čase v závislosti na jejich předchozích skutcích. Posloupnost spasených byla složitá a obsahovala devět stupňů od nejzbožnějších až po nejzpuštěnější. Nejvyšší stupeň zaujímal oddaní stoupenci mahájány, kteří se celý život řídili buddhistickými zásadami, niže stáli mravní lidé, kteří v okamžiku smrti vzývali Amitábhovu, a nejniže vrazi vlastních rodičů, kteří byli spaseni díky obrácení na smrtelném loži. Stejně jako v případě zákona karmy, jenž Amitábhův slib poněkud podkopával, činy člověka za jeho života určovaly jeho postavení v životě příštím. Celoživotní následovníci cesty se v čisté zemi zrodili uprostřed lotosů blízko Amitábhova trůnu a jejich květy rychle rozkvetaly. Ti méně zbožní přebývali v lotosech, které kvetly pomaleji – největší provinilci čekali dvanáct eonů – a rostly dále od Amitábhova trůnu.

V prvních stoletích buddhismu v Japonsku se užívalo recitace pocty Amitábhovi, v japonštině *Namu Amida bucu*, jako prostředku na ochranu živých. Formule posílala duchy zemřelých do čisté země, a byla proto považována za neblahou. Odřikávání této formule bylo běžné ve školách Tendai a Šingon. O rozšíření této recitace, v japonštině též nazývané *nembucu*, jako prostředku znovuzrození v čisté zemi se zasloužil potulný mnich Kúja (903–972). Odřikával *nembucu* na tržišti v Kjótu, tloukl při tom na gong a tančil. V chrámu jménem Rokuharamicudži v Kjótu je slavná socha znázorňující Kúju oděného v hadrech, s gongem na krku, v jedné ruce kladivo, v druhé hůl ozdobenou paroží. Ústa má otevřená a z nich trčí drát, na

němž je něco, co vypadá jako šest válečků. Při bližším pohledu zjistíme, že se jedná o šest stejných sošek stojícího buddhy a každý představuje jednu slabiku: *Na-mu-A-mi-da-bucu* (pocta buddhovi Amitábhovi).

Snad nejznámější z pokynů pro umírající je práce japonského mnicha školy Tendai, Genšina (942–1017), nazvaná *Podstata znovuzrození v čisté zemi (Odžójóšú)*. *Sútra o Zemi blaženosti* říká, že Amitábha se zjeví každému umírajícímu, který se ho dovolává, a dovede ho do čisté země. Genšin vytvořil obřad, který to měl zajistit. Genšin předepisuje nevhodnější prostředí pro umírání a soubor deseti zamyšlení pro umírajícího. Ten má ležet ve zvláštní místnosti, pokud možno mimo svůj majetek, protože pohled na něj by mohl vyvolat nostalgii a lpění na věcech tohoto světa. Ve směru Amitábhovy čisté země, tváří na západ, se má postavit zlatá socha. Socha má v levé ruce držet pětibarevný praporec, jehož konce se chytne umírající, který leží za buddhovou sochou a je připraven na cestu do čisté země. Umírající má odřikávat *nembucu* a má si představovat příchod Amitábhy a jeho družiny nesoucí lotosový trůn, na němž zemřelého přenesou do čisté země. Členové rodiny, kteří v nedávné době požili maso, alkohol, česnek nebo cibuli, nesmějí do místnosti vstoupit. Přítomní mají být jen bližní ve víře, kteří umírajícímu pomáhají provést deset okamžiků zamyšlení, vytyčených v Dharmakárově osmnáctém slibu jako prostředek zaručující vstup do čisté země. Přítomní proto umírajícího nabádají, aby viděl jen Buddhu, slyšel jen dharmu, vyslovoval jen Buddhovo učení a nemyslel na nic jiného než na zrození v čisté zemi.

Genšin si uvědomuje, že pro neprobuzené bytosti je obtížné se po deset okamžiků nepřetržitě soustředit na touhu po znovuzrození v čisté zemi, protože mysl obyčejného člověka je jako nezkracený kůň. Navrhuje proto sled deseti různých zamyšlení, z nichž každé je doprovázeno recitací formule *Namu Amida bucu*. Začíná se dosti obtížným prvkem mahájánové nauky. Člověk se má nejprve zamyslet nad nejvyšší nedualitou nirvány a sansáry znamenající, že nevědomost v nejvyšším důsledku povstává z mysli všech buddhů. Při recitaci *Namu Amida bucu* se má dále zamyslet nad vlastnostmi tří klenotů a pohlížet na Buddhu jako na lékaře, na dharmu jako na lék a na sanghu jako na ošetřovatelku. Při druhém zamyšlení má umírající pocítit únavu ze světa a z koloběhu znovuzrozdování, stárnutí, nemoci a smrti a má pohlížet na Amitábhovu jako na sílu schopnou zničit karmu, jež by jinak člověka poutala v sansáře po osm bilionů eonů. Člověk má proto toužit po Amitábhově zjevení a má recitovat *Namu Amida bucu*. Za třetí si má umírající uvědomit, že pokud zmešká příležitost znovuzrodit se v čisté zemi nyní,

zrodí se jako zvíře, duch nebo pekelná bytost a ztratí možnost slyšet dharma a zrodit se v čisté zemi. Proto se má snažit o znovuzrození v čisté zemi a recitovat *Namu Amida bucu*. Za čtvrté si má člověk vzpomenout na všechny dobré skutky, které v minulosti vykonal, a věnovat všechny zásluhy z nich pramenící jedinému cíli: znovuzrození v čisté zemi. Toto věnování provází formule *Namu Amida bucu*. Za páté si má člověk uvědomit, že nejvyšším smyslem znovuzrození v čisté zemi je stát se buddhou ku prospěchu všech cítících bytostí. Umírající stvrdí bódhisattvovský slib a recituje *Namu Amida bucu*. Za šesté, Amitábhovy ctnosti jsou nepopsatelné. Všichni buddhové deseti světových stran, tak početní jako zrnka písku v řece Ganga, bez ustání velebí Amitábhovy ctnosti. Proto by měl člověk soustředěně hledat útočiště v Amitábhovi, a ne v jiném buddhovi, a měl by recitovat *Namu Amida bucu*. Při sedmém zamyšlení by si měl umírající vizualizovat Amitábhvu ve vší jeho nádheře a soustředit se zvláště na kudrnku vlasů mezi obočím (zvanou úrná), která vyzařuje sedm miliard padesát šest milionů světelných paprsků celým vesmírem. Chvilkové zamyšlení nad *úrná* zničí špatnou karmu nahromaděnou během miliard conů v sansáře. Když se člověk soustředí na *úrná*, měl by recitovat *Namu Amida bucu*. Za osmé se má člověk zamyslet na tím, že myslí všech, jichž se dotklo světlo vyzařující z *úrná*, překonají lpění na věcech, na já a na znovuzrození a soustředí se na meditaci o nembucu, čímž dosáhnou zrození v čisté zemi. S tímto vědomím v mysli umírající recituje *Namu Amida bucu*. Za deváté musí být jasné, že i když jej umírající nevidí, Amitábhva z *úrná* vyzařuje světlo a v tomto okamžiku je na cestě ke smrtelnému loži, doprovázený svými dvěma hlavními bódhisattvy. Umírající si přeje jeho příchod a odřikává *Namu Amida bucu*. Genšín považoval sedmé, osmé a deváté zamyšlení za nejdůležitější. Nakonec někdo z přítomných umírajícímu připomene, že nadechází chvíle jeho poslední myšlenky, nejdůležitější myšlenky v životě, důležitější než všechny skutky uplynulého století. Pokud člověk nyní dokáže myslet na Amitábhvu, znovuzrodí se v čisté zemi. Pokud ne, ponoří se znovu do oceánu sansáry. S vírou v moc Amitábhova slibu a s přáním, aby ho zavedl do čisté země, člověk recituje *Namu Amida bucu*.

Během japonského období Kamakura mnich Hóhen náležející do řádu Tendai přečetl třikrát celý buddhistický kánon, než dospěl k názoru, že ve věku úpadku (který podle tehdejších výpočtů začal v roce 1052) je víra v recitaci Amitábhova jména jedinou cestou ke spasení, zatímco všechny ostatní cesty končí nezdarem. Zapsal, že jeho vlastní učitel si to neuvědomoval a domníval se, že jedinou cestou k vysvobození je očekávat Maitré-

jův příchod, a proto přísahal, že se zrodí jako vodní had obdařený zvlášť dlouhým životem. Hóhenovy názory získaly značnou popularitu a zaujaly dokonce i císaře. Získal však také nepřátele v podobě zavedených řádů japonského buddhismu. Když dva z jeho mnichů prosluli krásným zpěvem byli pozváni ke dvoru a zjistilo se, že strávili noc v ženské části paláce, byli popraveni a Hóhen poslán do vyhnanství.

Hóhen dále zdůrazňoval důležitost mravného chování. Říkal, že může-li se v čisté zemi znovuzrodit špatný člověk, pak dobrý člověk má mnohem větší naději. Nabádal své následovníky, aby co nejčastěji opakovali Amitábhovo jméno. On sám je každý den opakoval sedmdesát tisíckrát. Jeho učedník Šinran jej následoval do vyhnanství a začal zastávat ještě radikálnější postoj. Podobně jako Hóhen věřil, že spoléhat se na své síly při snaze osvobodit se ze sansáry je bezvýsledné. Jedinou možnou cestou je spoléhat se na moc Amitábhvy. Pro Šinrana však tato moc byla vše prostupující. Když člověk učiní jen nepatrnou snahu říct potichu *Namu Amida bucu*, „pocta buddhovi Amitábhovi“, jedná se o zbytečný a domýšlivý čin. Zvuk Amitábhova jména je v srdci člověka přítomen díky Amitábhově soucitné moci. Proto je nadbytečné opakovat jeho jméno více než jednou za život. Všechny další recitace se mají považovat za formu dikuvzdání. Šinran proto obrátil Hóhenovo prohlášení a říkal, že může-li se v čisté zemi znovuzrodit dobrý člověk, má špatný člověk mnohem větší naději, protože nemá žádné iluze o své schopnosti ovlivnit svůj osud, tedy dosáhnout vysvobození vlastním úsilím. Amitábhova osvětlená činnost je všudypřítomná a je projevem nevědomosti usilovat o vlastní uspokojení, jež stojí v cestě naplnění Amitábhova slibu. Pokud se člověk zbaví domýšlivého přesvědčení, že může dosáhnout štěstí v tomto nebo příštím životě prostřednictvím svých úmyslně vykonaných činů, a místo toho se plně svěří Amitábhově moci, je v tomto životě okamžitě osvobozen z pout sansáry (i když stále náchylný k poskvrnám) a po smrti se zrodí v čisté zemi. Ke spasení dochází nikoli v okamžiku smrti, ale v prvním okamžiku víry v Amitábhvu. A opět musíme říci, že tento prvotní okamžik víry se neobjevuje jako důsledek volního jednání. Ve skutečnosti se jedná o projev Amitábhovy mysli. Díky tomuto okamžitému a nezvratnému důkazu již není třeba se starat o obřady na smrtelném loži a kontemplace, jak je navrhoval Genšín. Naopak, Šinran tvrdil, že provádějí člověk takové praktiky ve snaze zajistit si znovuzrození v čisté zemi, jde opět o projev zbytečného sebevědomí. Šinran prostě odmítl všechny modlitby a obřady, které mají přinášet štěstí v tomto nebo příštím životě. Avšak dar okamžiku víry neznamená, že je dovoleno chovat se nemravně. Nezna-

mená, že člověk má zajištěno znovuzrození v čisté zemi, ať se chová jakkoliv. Šinran zdůrazňoval, že předpokládat něco takového je opět podlehnuti domýšlivé nevědomosti.

Záchrana toho nejzpuštěnějšího provinilce z pekla a jeho dovedení do čisté země nebyla myšlenka náležející pouze Hóhenovi a jeho učedníkům. Otázkou byl spíše způsob dovedení do čisté země. Mjóe, jeden z Hóhenových nejtvrděších kritiků, se zastával techniky zvané mantra světla. Spočívala v tom, že se na hrob rozsypal písek napuštěný mocí mantry. I kdyby se země dopustil pěti činů okamžitě odplaty a byl uvržen do toho nejstrašnějšího pekla, světlo vycházející z pisku by ho okamžitě dostihlo, očistilo jeho provinění a přeneslo jej do Země blaženosti.

Důvěra v Amitábhovo milosrdenství, jež se stala puncem praxe čisté země v Japonsku, v jistém směru pozměnila postavení Buddhy Šákjamuniho. Už nebyl vzorem hodným napodobení ani učitelem hodným následování. Stal se spíše poslem zvěstujícím světu Amitábhovu čistou zemi a sílu jeho slibu. Neměli bychom se však domnívat, že tento názor na Buddhu jednou provždy zvítězil. Byli i tací, kteří se snažili napodobit mistrova zkušenost, kterou získal sedě pod stromem.

## Zen

Nemáme žádný historický důkaz o existenci zenových škol v Indii. A přece má zen, stejně jako ostatní buddhistické tradice, svůj původ u samotného Buddhy. Pověst praví, že Buddha seděl před velkým shromážděním na Supim vrchu. Z jedné kytice, jež před ním ležely jako obětiny, vytáhl květinu a zvedl ji. Nikdo neporozuměl, kromě mnicha Mahákášjapy, který ovšem také neřekl nic, jen se usmál. Buddha mu řekl: „Mám poklad pravdivého oka dharmy, skvostné mysli nirvány, křehkého vstupu do dharmy, zrozené z beztvárovosti pravého tvaru, nespočívající na slovech a písmenech, poklad zvláštního přenosu mimo učení. Odkazují jej Mahákášjapovi.“ Toto mimoslovní učení, založené na přenosu z mysli do mysli, předávali mistři žákům v linii, do níž náležely takové význačné osobnosti jako Nágárdžuna, až se dostalo k Bódhidharmovi, který na konci pátého století opustil Indii a odcestoval do Číny. Podle příběhu poprvé zapsaného v roce 758 byl císař Wu-ti z jihočínské dynastie Liang potěšen přítomností indického mistra ve své říši a povolal ho ke dvoru. Císař byl známý jako oddaný stoupence dharmy a přispíval penězi na výstavbu klášterů a tisk sůter. Proto

ho zajímalo, kolik zásluh nahromadil svými dobrými činy. Bódhidharma odpověděl: „Vůbec žádné.“ Císař se pak zeptal, kdo přesně Bódhidharma je. Ten odvětil, že neví. Potom se prý Bódhidharma uchýlil do hor, kde strávil devět let v meditaci a celou dobu upřeně hleděl na stěnu jeskyně. Když už nebyl schopen udržet oči otevřené, odřízl si víčka a vhodil je na zem. Na tom místě pak vyrostl první keřík čaje v Číně. Podle pověsti, která se poprvé objevila čtyři století po události, kterou líčí, k Bódhidharmovi přišel jeden Číňan a trpělivě čekal, až si ho Bódhidharma všimne. Indický mnich ho však ignoroval, a to i tehdy, když začal padat sníh a nakupil se mu u nohou. Nakonec muž vytáhl meč a usekl si levou ruku. Podal ji Bódhidharmovi se žádostí, aby upokojil jeho mysl. Bódhidharma mu odvětil, že upokojí jeho mysl, pokud mu ji muž ukáže. Muž řekl, že svou mysl hledal mnoho let, ale nepodařilo se mu ji uchopit. Bódhidharma odpověděl: „Pak je upokojená.“ Tento čínský učelec se tak stal prvním čínským patriarchou tradice čchan v Číně, tradice, která se proslavila čtyřmi krátkými výroky:

Zvláštní tradice mimo (ortodoxní) učení;  
nezávislost na (posvátných) spisech;  
bezprostřední ukazování lidského srdce;  
ukazování (vlastní) podstaty a Buddhova budoucího bytí.

Nejznámější z patriarchů tradice čchan byl šestý patriarcha, Chuej-neng. Podle pověsti to byl chudý chlapec, který prodával dříví na otop, aby pomohl matce. Jednoho dne uslyšel na tržišti mnicha, jak recituje *Diamantovou sůtru*, a zažil okamžik vhledu. Zeptal se mnicha, kdo je jeho mistrem. Mnich odvětil, že je učedníkem patriarchy Chung-žena. Chuej-neng odešel z domova, aby se stal jeho žákem. Když dorazil do kláštera, Chung-žen se Chuej-nenga zeptal, jak by se kdy mohl takový jižanský barbar jako on stát buddhou. Chuej-neng odpověděl, že v buddhovské přirozenosti není severu nebo jihu. Na mistra udělala odpověď velký dojem, nicméně poslal Chuej-nenga do kuchyně roztloukat rýži.

Jednoho dne se Chuej-neng dověděl, že se mistr rozhodl vybrat svého následovníka, žáka, který se stane příštím patriarchou a obdrží odznaky úřadu, Bódhidharmovo mnišské roucho a almužní misku. Chung-žen nařídil všem žákům, aby napsali báseň, vyjadřující jejich vhléd. Autor nejlepší básně se stane šestým patriarchou. Všichni mniši předpokládali, že na mistrovo místo bude vybrán jeho nejlepší učedník, mnich jménem Šen-siou, a tak se ani nenamáhalí básně skládat. Šen-siouova báseň zněla:

Tělo mé je stromem bódhi  
Srdce jak čistého zrcadla rám  
Často je pilně čistim otírám  
Aby naň nesedal špinavý prach.\*\*\*

Chuej-neng slyšel, jak jeden z mnichů báseň recituje, a složil svou vlastní. Ale protože byl negramotný, nemohl ji zapsat sám. Proto požádal jednoho z přátel, aby v noci, když ho nikdo neuvidí, napsal báseň na zeď kláštera. Jeho báseň reagovala na báseň Šen-siouovu. Zněla takto:

Tak jako bódhi nemá strom  
Zrcadlo jasné nemá rám  
Povahou Buddha je stále čist.  
Odkud prach vymetat mám?\*\*\*

Báseň vzbudila pozornost a hned druhý den si ji sám mistr přišel přečíst. Veřejně vyhlásil, že i když je báseň hodnotná, nevyjadřuje plný vhled. Ale té noci tajně povolal Chuej-nenga do svého pokoje a věnoval mu Bódhidharmovo mnišské roucho a almužní misku, odznaky šestého patriarchy. Řekl, že mnozí jistě budou touto volbou rozčarováni, a proto ať Chuej-neng okamžitě opustí klášter.

Takový je příběh, který vypověděli Chuej-nengovi následovníci. Věda v nedávné době došla k názoru, že se nejedná o historický záznam, ale o příběh, jenž měl spíše vzbudit polemiku. Nicméně ukazuje na důležité paradigma dvou typů probuzení. První můžeme nazvat očištěním. V něm se pohlíží na poskvrny žádosti, nenávisti a nevědomosti a na karmu, kterou způsobují, jako na zdroje znečištění. Co je vlastně znečištěno, je často těžké určit; někdy se to prostě označuje slovem mysl. Představa je taková, že existuje něco čistého, nyní ovšem zastřeného špinou. V první básni se mysl přirovnává k zrcadlu, které když je čisté, odráží věci přesně takové, jaké jsou. Není zde zkreslení nebo zastření. Avšak na povrchu zrcadla se usazuje prach a snižuje jasnost obrazu. Cesta k probuzení je proto procesem očišťování, během něhož se mysl zbavuje nečistot. Tento proces se odehrává tady a teď, v tomto těle, přirovnávaném ke stromu, pod nímž Buddha dosáhl probuzení.

Druhá báseň může být příkladem druhého typu probuzení, jenž můžeme nazvat poznáním. Vychází z předpokladu, že pokud je něco přirozeně čisté,

nemůže se to znečistit. Proto není třeba zrcadlo leštit. Tato ryzi přirozenost navíc není omezena místem; není někde přítomná, jinde chybějící. Je všudypřítomná. Probuzení je tedy poznání pravého stavu věci. Mysl je přirozeně probuzená a všechny bytosti jsou vlastně buddhy.

Tato na první pohled jednoduchá dichotomie, běžněji označovaná jako postupná a náhlá cesta, v Číně inspirovala rozsáhlé a složité komentáře, často užívané k učeným debatám. Mistr Čung-mi (780–841) tyto kategorie zkoumal v různých kombinacích. Postupná kultivace následovaná náhlým probuzením je, jako když se sekerou seká do kmene stromu, až strom najednou spadne. Náhlá kultivace následovaná postupnou kultivací je jako okamžité rozpoznání cíle a postupné učení se, jak ho zasáhnout šípem. Postupná kultivace a postupné probuzení je jako stoupaní na věž o devíti patrech; s každým krokem nahoru se rozhled rozšiřuje. Náhlé probuzení a náhlá kultivace je nejvýznamnější případ a předpokládá, že člověk v předchozím životě uskutečňoval postupnou kultivaci. Náhlé probuzení následované postupnou kultivací je jako narození dítěte, které má všechny končetiny, ale musí se pomalu učit, jak je používat. Tento poslední způsob Čung-mi upřednostňoval.

Čung-miho pečlivý rozbor kategorií nebyl znám v Tibetu, kde se debata o náhlém a postupném rozvinula na konci osmého století. Nesoupeřili zde dva čínští mniši, ale čínský a indický. V této době prý převládali stoupenci postupného způsobu probuzení. Mezi zastánci Inda a Číňana (a jejich přívrženci u dvora) došlo ke sporu ohledně povahy probuzení. Indická strana tvrdila, že probuzení je vyvrcholením postupného procesu očišťování, že je to výsledek spojení ctnostných činů, meditačního klidu a filozofického vhledu. Číňané s jejich pohledem nesouhlasili a tvrdili, že probuzení je vrozená vlastnost mysli, a ne cíl dlouhé cesty. Stačí, když člověk vstoupí do nepojmového stavu bez rozlišování a uvědomí si přítomnost této vrozené vlastnosti; všechny ostatní praktiky jsou nadbytečné. Podle čínských i tibetských záznamů tuto debatu vedl indický učenec Kamalašila a čchanový mnich (che-šang) Mahájána v Samjā /*bsam jas*/ kolem roku 797 a soudce jim dělal samotný král Thisong Decän /*khri srong lde ban*/. Vítězem byl prohlášen Kamalašila a (che-šang) Mahájána a jeho družina byli vykázáni z Tibetu. Král vyhlásil, že od té doby bude v Tibetu platit Nágárdžunovo učení madhjamaky. Tehdy pravděpodobně nedošlo k otevřené debatě z očí do očí a výsledek sporu zřejmě nebyl tak jednoznačný. Nicméně od této chvíle se tibetský buddhismus obrátil k Indii a odvrátil se od Číny. Žádná škola čínského buddhismu už neměla v Tibetu další vliv. Pokud někdo v tibetské

polemické literatuře ztotožnil svého protivníka s čínským mnichem (chešangem) Mahájánou, dost ho tím diskvalifikoval. Čchan představoval jednu z nejtrvalejších forem buddhismu v Číně a rozšířil se i do Koreje, kde se nazývá son, a do Japonska, kde je známý jako zen. Na rozdíl od způsobu, jakým se zen představuje na Západě, je v Číně, Koreji a Japonsku znám náročným a přísným klášterním výcvikem, závazkem studovat buddhistickou literaturu a disciplinovaným životním stylem.

Protože zen byl zvláštním přenosem učení stojícím mimo konvenční buddhistickou nauku, vytvořil si vlastní posvátná písmena založená na literární tradici zapisování a komentování výroků probuzených učitelů a čerpal přitom z životopisů a dalších písemností. Tato literární díla jsou sbírkami údajných záznamů rozhovorů mezi probuzenými mistry a jejich žáky. Jedná se o výměny názorů ve formě epigramů, které se často vysmívají tradičním klášterním zvykům, jako je memorování a recitování sůter a výklad posvátných textů. Tato „zapsaná úslovi“ a „utkáni v moudrosti“ jsou krátké dialogy, které se zdají být nesmyslné („Co je Buddha?“ „Kilo lnu.“) nebo urážlivé („Co je Buddha?“ „Sušené lejno.“). Dialogy začaly být známé jako „veřejné případy“ (*kung-an*), což je termín vypůjčený z právní vědy a doslova znamená „soudcovská stolice“. Slovo označovalo právní precedens, vzorový rozsudek. Tyto veřejné případy na Západě proslavila japonská podoba *kung-an*, kóan. V současnosti se kóany chápou jako logické hádanky, které mají prolomit hranice myšlení, ve skutečnosti jsou to však posvátná zenová písmena, která se mniši učí nazpaměť, recitují, rozebírají a podrobují výkladům stejně jako všechny ostatní buddhistické texty. Kóany mají své tradiční formy komentářů a výkladů a slouží také jako pravidla uskutečňování zenové cesty. Schopnost mnicha komentovat kóany je měřítkem posuzování jeho vhledu. Kóany byly zpočátku pouze předmětem studia a komentářů, později se staly také středem pozornosti formální meditační praxe.

V jednom z nejslavnějších kóanů pocházejících z Číny byl mnich Čao-čou dotázán, zda pes má nebo nemá buddhovskou přirozenost. Musíme si uvědomit, že v Číně se psi nechovají jako domácí mazlíčci, ale považují se za nečisté tvory, živící se odpadky a špínou. Rovněž si vzpomeňme, že podle běžné nauky mahájánového buddhismu, zvláště čínského, mají všechny citící bytosti buddhovskou přirozenost. Otázka tedy zní, zda je i ta nejodpornější forma citícího života nadána buddhovskou přirozeností. Čao-čou odpověděl: „Nic.“ (*wu* v čínštině, *mu* v japonštině). Čao-čouovu neočekávanou odpověď lze pochopit v širším kontextu věčné debaty mahájánové nauky o tom, zda všechny bytosti mají buddhovskou přirozenost. Kóan

jako literární forma, která vyjadřovala i zpochybňovala základní pravdy buddhismu, tedy podporovala tradici čchan, jež tvrdila, že zavrhuje závislost na slovech a písmenech. Neobvyklá forma kóanu, užívající přímou řeč někdy prokládanou hrubými výrazy, zároveň zachovávala věrnost čchanu v jeho snaze o bezprostřednost.

Kóany se později proměnily v nástroj rozvíjení soustředění jako prostředek k zastavení myšlenek a k soustředění mysli, užívaný podobně jako například „pomůcka země“. Čínský termín *čchan* (v japonštině *zen*) se totiž odvozuje od pokusu převést do čínštiny znění sanskrtského slova *dhjána*, což znamená soustředění. Při zenové meditaci má člověk soustředit mysl na slovo *mu*. Zastavení myšlenek, způsobené takovými otázkami jako „Když dvě ruce tlesknou, vydají zvuk. Jak zní tlesknutí jedné ruky?“ nebo „Proč přišel Bódhidharma ze západu?“ má zmrazit mysl v kouli pochybností následovaných přílivem porozumění, které se tak často v zenové literatuře popisuje. Co přesně je podstatou takového porozumění, je však obtížné definovat. Japonští mniši, kteří se vrátili z Číny, běžně předkládali úřední zprávu o učeních, která si osvojili. Zenový mnich Dógen (1200–1253) po návratu podal zprávu, že se naučil, že oči jsou vodorovné a nosy svislé.

## Meditace o prázdnotě

V tradici čchan a zen proces meditování o kóanu často sestává ze dvou kroků. Nejprve se člověk soustřeďuje na kóan ve snaze zastavit všechny myšlenky. Poté se „smysl“ kóanu v záblesku vhledu odhalí. Někteří badatelé upozorňují na paralelu tohoto procesu s tradiční praxí indického buddhismu, která spočívá v rozvinutí stavu hlubokého soustředění zvaného *ynor* (*šamatha*), během něhož člověk pevně ovládá roztěkané myšlenky. Soustředěná mysl potom vyvine *vhled* (*vipašjaná*) do podstaty skutečnosti, jež se často popisuje jako ne-já nebo prázdnota. Ale zatímco zenový vhled charakterizuje spontánnost a bezprostřednost, několik indických a tibetských škol přišlo s procesem založeným na rozumovém rozboru.

Běžná buddhistická nauka říká, že pro vysvobození z koloběhu znovuzrození je nezbytné přímé vnímání skutečnosti a nezáleží na tom, zda jde o vysvobození arhata nebo buddhy. Pro indickou a tibetskou školu madhjamaka je skutečností prázdnota nebo nepřítomnost já ve všech jevech. Mysl musí přímo zažít poznání prázdnoty, aby mohla zničit žádost, nenávisť a nevědomost a karmické důsledky plynoucí z činů jimi motivovaných po

dobu bezpočtu životů. Prázdnost však nelze okamžitě přímo poznat. Její přítomnost musí člověk nejprve pochopit pojmově; musí si ji dovodit pomocí rozumového rozboru. Texty madhjamaky uvádějí řadu dedukcí a my se můžeme na dvě z nich podívat podrobněji. Madhjamaka tvrdí, že si věci představujeme, jako by existovaly v sobě a samy o sobě. Podle klasického příkladu si myslíme, že když ukážeme na to, co nazýváme vozem nebo židli, stojí před námi vůz nebo židle. Z toho zdánlivě vyplývá, že prozkoumáme-li židli důkladněji, budeme mít před sebou zase židli. Pokud si vezmeme příslušné nástroje a židli rozebereme, dostaneme čtyři nohy, sedátko a opěradlo. Žádná z těchto částí není sama o sobě židli. To není nijak překvapující tvrzení, protože za židli považujeme všechny tyto části sestavené určitým způsobem dohromady. Mohli bychom tedy říci, že soubor částí příslušně uspořádaný je židli. Ale kde je ten soubor? Nenajdeme jej mezi jeho částmi. A tyto části, i když jsou řádně sestaveny, nejsou onou objektivně existující židli, na niž jsme ukázali. Ona židle je nepřítomná. A tato nepřítomnost je prázdností židle.

Další argument říká, že jestliže něco existuje v sobě a samo o sobě, to znamená, jestliže to existuje vnitřně, musí to být vnitřně jednočetné nebo vnitřně mnohočetné. Žádný předmět nemůže být vnitřně jednočetný, protože bude mít části, ať už fyzické nebo časové (okamžiky trvání). Dokonce i ta nejmenší částice musí logicky mít nějaké fyzické pokračování, má-li sloužit jako součást většího předmětu. Kdyby částice neměly žádnou velikost, zabíraly by též prostor a neměly by žádné pokračování. Můžeme tedy učinit závěr, že nic není vnitřně jednočetné. A protože to, co je mnohočetné, musí sestávat z řady jednočetných celků, vnitřní mnohočetnost je rovněž popřena. Dokonce ani nirvána, stav charakterizovaný nepřítomností poskvrn, nebyla ušetřena kritiky. Nirvána je stálá a neměnná. Vědomí ji však poznává během sledu okamžiků, a proto se prokazatelně skládá z částí a není vnitřně jednočetná.

Filozofie madhjamaky tvrdí, že podrobíme-li jakýkoli jev rozboru, zjistíme, že jej nelze najít. Všechno je prázdné, dokonce i prázdnota. To však neznamená, že bychom nemohli sedět na židli. Teorie prázdnoty se netýká funkčnosti. Je zaměřena na odhalení nepravdivé povahy nezávislosti, což představuje ono já, které si z nevědomosti promítáme do sebe sama a do předmětů naší zkušenosti.

Dvacetidolarová nebo desetilibrová bankovka jsou kousky papíru určitého tvaru a rozměru s písmeny a obrázky vytištěnými v jistém uspořádání. Na základě společenské dohody se občané určité oblasti rozhodli promít-

nout si do těchto kousků papíru nějakou hodnotu, hodnotu mnohonásobně převyšující cenu papíru a tiskařských barev. Hodnota papíru a barev je nepatrná. Přesto mohou bankovky vzbudit chamtivost a závist, jež někdy vedou ke krádeži, během níž může být jedna osoba zraněna a druhá uvězněna. Roztrhneme-li bankovku na dva kusy, ztrácí svou hodnotu. Věc, za niž jsme si před chvílí mohli koupit oběd, se stala dvěma bezcennými kousky papíru. Za půlku desetilibrové bankovky si nemůžeme koupit lístek do kina v ceně pěti liber. Kdybychom však obě roztržené poloviny opatrně spojili a slepili izolepou, hodnota bankovky se jako kouzlem obnoví. Je jasné, že desetilibrovou bankovku nemůžeme najít v papíru a tiskařských barvách. Její existence v podobě desetilibrové bankovky závisí výhradně na promítnutí této hodnoty v mysli členů určité společnosti. Madhjamaka tvrdí, že nic ve vesmíru nemá vnitřní hodnotu; že všechny vlastnosti, jak ty považované za důležité, tak ty považované za nicotné, jsou subjektivní projekce, nespočívající v předmětu samotném. Rozumové zkoumání, které hledá předmět mezi jeho částmi, má tuto skutečnost odhalit, a překonat tak lpění a odpor, žádosť a nenávisť k těmto iluzorním předmětům; iluzorním v tom smyslu, že neexistují tak, jak se jeví.

Meditovat o prázdnosti znamená provádět podobný rozbor. Aby člověk mohl hledat já, musí mít nejprve jasnou představu o tom, co vlastně hledá. Proto některé meditační příručky doporučují, aby si člověk aktivně pěstoval pocit já bez ohledu na skutečnost, že tento pocit je cílem rozboru. Náš pocit ztotožnění se s něčím je často pocíťován velmi nejasně. Někdy se například ztotožňujeme s tělem a říkáme: „Jsem nemocný.“ Jindy se považujeme za majitele těla: „Ta moje hlava!“ Říká se, že představíme-li si okamžik velké hrdosti nebo nespravedlivého obvinění, objeví se uprostřed hrudi silný a téměř hmatatelný pocit: „Já jsem to udělal,“ nebo „Já jsem to neudělal.“ Tento pocit já se má pečlivě rozvíjet tak dlouho, dokud člověk není přesvědčen o jeho skutečné přítomnosti. Poté se meditující vydá hledat toto já a rozumově přítom uvažuje, že pokud existuje, musí přebývat někde v těle nebo v mysli. Seznam, který se v těchto případech běžně uvádí, zahrnuje šest součástí: zemi, vodu, oheň, vítr, prostor a vědomí. Země obsahuje všechny pevné části těla – kosti, zuby, nehty, vlasy, vnitřní orgány, svaly a šlachy. Meditující si je má jednu po druhé projít a tázat se „Jsou vlasy na hlavě já?“, „Je lebka já?“, „Je pravý horní řezák já?“, „Je levý prsteníček já?“ a pravděpodobně si ve všech případech odpoví, že ne. Dále se přesune k vodě a všem tekutým částem těla, což je krev, žluč, hlen, moč, lymfa, sperma, menstruační tekutina, a ptá se, zda něco z toho je já. Oheň se vztahuje

k tělesnému teplu, které podle indických lékařských systémů sídlí v břišní dutině. Je toto teplo já? Prostor zahrnuje všechny tělní dutiny: plíce, žaludek, ústa. Je něco z toho já?

Poslední ze šesti součástí, vědomí, má šest druhů. Člověk se ptá, zda já je vědomí oka, které vidí tvary, nebo ucha, které slyší zvuky, nebo nosu, který cítí vůně, nebo jazyka, který pozná chutě, nebo těla, které cítí doteky. Snad nejvážnějším kandidátem na já je duševní vědomí, tedy proces myšlení a paměť. Avšak sledování mysli odhalí její nestálost. Mysl se bez zjevného důvodu přemísťuje od jednoho předmětu ke druhému a postrádá stálost a samostatnost, údajné vlastnosti já. Předpokládá se, že na závěr procesu podrobného zkoumání zůstane já nenalezeno. A protože meditující v první řadě předpokládal, že pokud já existuje, musí být lokalizovatelné někde v mysli nebo v těle, zbývá mu pocit nepřítomnosti já, pocit prázdnoty. Toto je intelektuální pochopení prázdnoty, které je však příliš slabé na to, aby dokázalo zničit poskvrny minulé karmy. Meditující musí tímto procesem procházet znovu a znovu, dokud není představa prázdnoty jasnější a jasnější. Pojmové chápání prázdnoty spojené s podobnou silou soustředění, jakou člověk získá díky „pomůcce země“, popsané výše, se dále prohlubuje. Poté se to, co původně bylo myšlenkou, stane přímým vnímáním, během něhož se mysl a prázdnota jakoby promísí; podobně jako když se čistá voda nalije do čisté vody. Pojmy a logické myšlení se tak použijí k postupu do nepojmového stavu. Jak říká *sútra Kapitola o Kášjapovi (Kášjapaparivarta)*: „Kášjapo, je to takto. Oheň například vzniká, když se o sebe ve větru třou dvě větve. Když oheň vzplane, větve shoří. Stejně tak, máš-li, Kášjapo, správné rozumové uvažování, vzniká vznešená moudrost. Vytvořením této moudrosti je rozumové uvažování stráveno.“

\* Viz „Jak si počínala rodina, které zemřel syn“, příběh číslo 354, Fausboll, M. (ed.): *The Jataka Together with Its Commentary*, London, Kegan, Trench, Trübner, 1877–1896, česky: *Džátaky. Příběhy z minulých životů Buddhy*, přel. Dušan Zbavitel, Praha, DharmuGaia, 1992.

\*\* Viz *Tibetská kniha mrtvých. Bar do thödo. Vysvobození v bardu skrze naslouchání*, přel. a poznámkami opatřil Josef Kolmaš, Praha, Odeon, 1991.

\*\*\* Chuej-neng, *Tribunová sútra šestého patriarchy*, přel. a poznámkami opatřil Oldřich Král, Praha, Odeon, Edice Světová četba svazek 553, 1988, s. 41.

## Závěr

Zakončeme naši knihu příběhy soch. První příběh nepochází ze starověkého sanskrtského textu, ale z moderní anglické pohádky, kterou nevypravuje buddhistický mnich, ale Oscar Wilde. V pohádce „Šťastný princ“ vypráví Wilde o princovi, který žil celý svůj život v paláci Sanssouci. Ve dne si hrál se svými společníky a večer tančil ve velkém sále. „Zahradu obkličovala vysoká kámská zeď, ale nikdy jsem se nezeptal, co je tam za ní, všechno kolem mne bylo tak krásné!“ Princ žil a zemřel, aniž by kdy opustil palác. Po smrti mu lidé postavili nad městem sochu na vysokém sloupu. Teprve tehdy, v podobě sochy, uviděl princ neštěstí světa. A přestože měl srdce z olova, musel plakat.

S pomocí malé vlaštovky dělal princ co mohl, aby zmírnil utrpení, jež viděl. Poprosil vlaštovku, aby vyňala rubín z rukojeti jeho meče a donesla jej chudé ženě, která pečovala o synka nemocného horečkou. Potom vlaštovka na princovo přání vyklovla jedno safírové oko a odnesla je mladému spisovateli, který byl tak hladový a zmrzlý, že nemohl dopsat divadelní hru. Druhé oko dostala nešťastná malá holčička, aby ji otec už nebil. Nakonec princ požádal vlaštovku, aby lístek po lístku oklovala zlato pokrývající sochu a rozdala je chudým. Nakonec vlaštovka zemřela zimou a ošumělou princovu sochu lidé sundali a roztavili. Ze sochy zbylo pouze puklé srdce z olova, které žár v peci nedokázal roztavit.

Těžko říci, zda Wilde ve své pohádce přetvořil příběh prince Siddhárthy. Buddhův život byl v Anglii dobře znám díky takovým dílům jako *Světlo Asie (The Light of Asia)* Sira Edwina Arnolda. Příběh vzbuzuje otázku, co by se stalo, kdyby indický princ nepodlehł zvědavosti po světě za zdí, nevydal se na vyjížďku kočárem a neviděl starého muže, nemocného muže, mrtvolu a meditujícího žebrového mnicha. Právě díky této tvrdé konfrontaci se stářím,

nemoci, smrti a možnosti existence stavu je přesahujícího se princ vydal na cestu hledání tohoto stavu. Údajně jej našel o šest let později. Tak podle vyprávění započal buddhismus, tedy buddhismus, který učil Buddha našeho věku.

Wildův příběh nabízí druhou paralelu, kterou zřejmě autor nezamýšlel. Šťastný princ dokázal zmírnit utrpení světa až po své smrti, když v podobě sochy pozoroval město. I Buddha po smrti žije, a ne jako jediná socha, ale jako bezpočet zobrazení. Relikvie, které zbyly po zpopelnění jeho těla, jsou uloženy ve svatyních po celé Asii a stejně jako princovy safirové oči prý zahánějí strasti a přinášejí požehnání. Buddhovy sochy, jichž je po světě mnoho, se považují za jeho žijící přítomnost a každý den se k nim uchylují lidé, kteří věří, že sochy vyslyší jejich nejrůznější modlitby.

Druhou sochu lze spatřit v současném Japonsku. V Kjótu stojí chrám Sandžúsangendó, postavený v roce 1266. Je to dlouhá a nijak nápadná stavba. Uvnitř budovy stojí v pěti řadách, z nichž každá má asi 120 metrů, tisíc zlatých soch bódhisattvy soucitu Kannonu vysokých 165 centimetrů. Každá socha má jedenáct obličejů a tisíc rukou (běžnému zraku je viditelných jen čtyřicet dva rukou). Necvičenému oku se zdá, že všechny sochy jsou stejné. Ale prý je každá jiná. Vypadají stejně, ale liší se.

Bódhisattvové z chrámu Sandžúsangendó jsou pro pozorovatele výzvou, aby si všiml rozdílů. Badatel zabývající se buddhismem stojí před jinou výzvou. Buddhismus je totiž znám jako náboženství adaptace a asimilace, které se utváří a proměňuje v závislosti na nových okolnostech a nových kulturách, s nimiž se setkává. Jenže taková charakteristika v první řadě předpokládá, že existuje nějaké já, nějaký buddhismus, který se mění a přizpůsobuje. Kde je hranice mezi místními náboženskými zvyklostmi, ať už se jedná o indický, tibetský, korejský, laoský nebo thajský buddhismus? Díky čemu můžeme označit text, vyobrazení nebo zvyklost za buddhistickou? Je pravda, že takové otázky trápily buddhisty ve starších dějinách Asie jen vzácně. Náléhavými se stávají tehdy, když pohlížíme na buddhismus jako na „světové náboženství“. Výzvou pak není hledat nepatrné rozdíly v oslnivém zástupu kjótských soch, ale podívat se na lidi, texty a zvyklosti zdánlivě tak rozdílné a najít mezi nimi něco, byť prchavého, co je spojuje a co můžeme nazvat buddhismem; najít podstatu tradice, jež tvrdí, že žádná podstata a žádné já není.

Stojíme však ještě před jednou výzvou. Je to výzva dharmy, která hájí pozoruhodný názor, že můžeme žít život neposkvěšený osmi světskými starostmi: ziskem a ztrátou, slávou a hanou, chválou a vinou, štěstím a zármutkem.

\* Oscar Wilde, *Šťastný princ*, přel. Arnošt Vaněček, Praha, Artia, 1969, s. 16.

## Doslov: Podoby buddhismu na Západě

Jsmo v rekreačním středisku nedaleko Hostýna. Píše se rok 2002 a v místnosti, kde se před několika lety scházeli na svých odborových rekreačních prázdninovi výletníci, sedí podél stěny řada mužů a jedna žena, na kterých by nebylo nic zajímavého, snad jen to, že mají vyholenou hlavu. Oblečení jsou v bílém – trička i kalhoty svítí čistotou a jejich tváře naznačují slavnostnost okamžiku. Jsou to budoucí mniši, kteří očekávají první stupeň ordinace v théravádové tradici. Mezi nimi sedí mladík, který má za sebou úspěšné vykonání závěrečných státních zkoušek na vysoké škole a před nedávnem byl přijat do postgraduálního, doktorandského studia. Čeká ho cesta na Srí Lanku, kde bude pokračovat jak ve svém duchovním rozvoji, tak ve své akademické práci. Na tomto buddhistickém ostrově má česká buddhistická komunita velkou tradici, neboť zde od konce třicátých let dvacátého století působil moravský rodák Martin Novosad, známější pod svým mnišským jménem Nyanasatta Thera, který zde byl v úzkém kontaktu s význačným mnichem německého původu Nyanatilokou.

Do místnosti přichází buddhistický mnich českého původu, ctihodný Kusálánanda, který na působení Nyanasatty na Srí Lance nyní navazuje a mimo jiné působil jako docent na katedře psychologie brněnské univerzity. Přivádí s sebou barmského mnicha, který ač věkem mladší, je váženější, protože v buddhistické sangze působí delší dobu. Po krátkém obřadu novici odcházejí a zanedlouho do místnosti, zaplněné rodiči, příbuznými a známými, vstupují již v mnišském rouchu a s miskou, která tradičně slouží mnichům této tradice ke každodennímu získávání jídla. Z českých laických zájemců o Buddhovu nauku se stali buddhističní mniši. Slunce ozařuje okolní lesy a na nedalekém kopci je zřetelně vidět



rotunda, k níž se každý víkend vydává velké množství křesťanských poutníků.

Jsme uprostřed Brna, ve sklepních místnostech, které vlastní YMCA, mezinárodní asociace mladých křesťanů. Ve dvou místnostech zde sídlí organizace, která sdružuje mladé gaye a lesbičky a právě se zde koná přednáška o vztahu buddhismu k homosexualitě. Posluchači sedí v kruhu a naslouchají řeči pražského buddhisty z tibetské tradice Karma-kagjü, kterou u nás šíří skupina označující se jako Diamantová cesta. Jejím hlavním představitelem je Ole Nydahl, původem Dán, který však většinu času tráví na cestách po Evropě a Americe mezi mnoha středisky svých následovníků. Oproti théravádovým mnichům působí značně netradičně – na přednášky chodí v tričku a ve vojenských maskovacích kalhotách a netají se svým pozitivním přístupem k příjemným stránkám života, což se projevuje i v jeho vztahu k ženám.

Přednáška o homosexualitě se protahuje, a tak je přerušena netrpělivým dotazem, jak se buddhismus dívá na anální sex. Přednášející se nenechá vyvést z míry a pokračuje ve výkladu základů buddhismu tak, jak je vidí Diamantová cesta. K otázce se dostane později. V kruhu sedí také mladá blondýna, čerstvá absolventka univerzity, působící jako sociální pracovníce, která před několika lety prošla prvním stupněm zasvěcení v tradici Karma-kagjü a složila bódhisattvovský slib, v němž se zavázala, že bude ve všech svých zrozeních pomáhat trpícím bytostem. Po třech hodinách přednášky však odchází, neboť se o tématu přednášky nic nedozvěděla. Přednáška trvá do půlnoci a je ukončena společnou meditací.

Jsme v Praze. Sedíme v útulném bytě ve starobylém domě na Malé Straně a posloucháme vyprávění muže, jenž je pro řadu lidí symbolem hnutí Nového věku. Se zanicením sobě vlastním hovoří o svých buddhistických začátcích a o tom, že se k buddhismu dostal prostřednictvím jógy. Brzy zjistil, že mu nejvíce vyhovuje buddhismus zenový, který je podle jeho názoru nejlepší, ve kterém je sice potřeba tvrdě pracovat, ale výsledky se dostavují nejrychleji. Popijíme vonný čaj a on povídá o tom, že je potřeba se v životě zaměřovat více na kvalitu než na kvantitu, což ilustruje právě na příkladu přípravy a popíjení chutného čaje. Držíme v ruce jeho knihu, ve které popisuje své meditační zkušenosti z doby, kdy pracoval jako hlídač v galerii, vydával samizdatový časopis a učil se japonsky. Popisuje svou první návštěvu v buddhistickém klášteře v polských Katovicích i pobyt v klášteře v japonském Kjótu.

Hovoří o tom, že je třeba, aby se propojily mozkové hemisféry, a že buddhistická meditace, stejně jako jiné techniky (jako například šamanský tanec nebo užívání vybraných psychotropních látek), k tomuto propojení

směřuje. Přirovnává propojování mozkových hemisfér k propojování Východu a Západu a vyjadřuje radost z toho, že v současné době k tomuto propojování dochází stále intenzivněji. Hovoří o blahodárnosti lidské řeči a zvuku tibetských mís. Na stěně visí velká fotografie tibetského mnicha s dítětem a na druhé stěně provokativní plakát divadelního představení, které se hraje po celém světě pod názvem *Vagina monology*. Je přesvědčen, že svět by byl lepší, kdyby se změnil dnešní způsob rození v porodnicích a děti přicházely na svět doma a byly od samého počátku v blízkosti matky. Tvrdí, že neschopnost člověka spolupracovat a být soucitným je dána prvotním pocitem ohrožení dítěte, poté kdy je okamžitě po porodu odděleno od matky. Mezi velkým množstvím CD s hudbou New Age zaniceně hovoří o tom, že stačí pouhé tři měsíce, aby došlo u člověka k přeprogramování mozku a změně vnímání světa. Podle jeho názoru žijeme naprogramováni tak, abychom nevybočovali ze zaběhnutého systému. Povídání končí tím, že Probuzený vlastně znamená odprogramovaný. My jsme naprogramováni k nefunkčnosti. A je nejvyšší čas se probudit.

Sluníčko zapadá, čaj je dopitý a muž říká, že buddhismus je dar minulosti, který ve spojení s digitálními možnostmi šíření informací může přinést to, že konečně začneme fungovat jako individua, jako společnost i jako celek lidstva. Usmívá se a ve vzduchu doznívá vibrace zvuku jedné z tibetských mís, kterou rozezvučel krátkým úderem.

Jsme v Bratislavě. V panclovém domě nedaleko Dunaje se před dotěrnými novináři a obdivovateli schovává legenda českého undergroundu. Svým typickým hlasem se dává do široce pojatého výkladu dějin a především do ostré kritiky současného společenského uspořádání. Sám se kdysi označil za revolučního marxistu a dodnes na svém tvrzení trvá. Na koberci leží podivný psík a na stole jsou rozloženy listy papíru, na kterých je drobným uspořádaným písmem zaznamenána podoba nové knihy o čínské filozofii.

Tento v mnohém kontroverzní, a proto na jedné straně ostře odmítaný a na straně druhé nadšeně přijímaný filozof a literát je mimo jiné autorem první české ucelené Buddhovy biografie. Avšak jeho hlavním cílem v období počátků vlastní filozofické a literární dráhy nebylo ani tak přiblížit život a okolnosti působení klíčové postavy buddhismu, jako spíše představit vlastní vizi světa. Jeho intelektuálním zájmem bylo najít a promyslet dialektickou koncepci, která by vyhovovala kritickému a racionalistickému myšlení, osvícensky zakotvenému emancipačnímu přístupu ke světu. Takový přístup je podle něj obsažen v rámci západní kultury především v marxismu a v kontextu velkých neevropských tradic především v bud-

dhismu a taoismu. Základem takto pojatého výkladu světa je „nesubstanční ontologie“, tedy takový výklad, který se obejde bez jakýchkoliv pomocných berliček uměle postulované podstaty. Tímto se filozofové mohou vyhnout pasti substančního výkladu světa, ve svých důsledcích končícího v nábožensky pojímané „podstatě“, která často hraje roli prvního a jediného hybatele (a Stvořitele). Naopak nesubstanční výklad chápe vznik a vývoj světa jako samopohyb a obejde se bez postulátu jakékoliv božské existence, která pak může být chápána jako výsledek absence intelektuální odvahy a důslednosti. Filozof, a vůbec jakýkoli racionálně a kriticky uvažující člověk by se měl osvobodit od všech pomocných berliček a stanout odvažně tváří v tvář ničím nepřikrášlené existenci svého vlastního života a okolního světa. Právě proto může najít v ontologii (tedy nesubstanční ontologii) útěchu.

Opouštíme slovenské hlavní město, kam tento filozofický samorost „emigroval“ z České republiky v době silných protislovenských nálad. Nebylo to koneckonců poprvé, kdy se zachoval podobným způsobem – v době protižidovské hysterie pořádaných Čechů přijal jako svůj umělecký a filozofický pseudonym jméno židovské. Odjíždíme a vzpomínáme na slova tohoto filozofa, který během našeho rozhovoru ani jednou nevyřkl termíny, které zná každý buddhista – *anátman* (ne-já, bezpodstatnost) a *šúnjata* (prázdnota). A přitom o nich ve svém výkladu nesubstanční ontologie neustále hovořil.

Jsmo na Pražském hradě. Právě zde probíhá setkání politiků, vědců, umělců a představitelů velkých náboženských tradic. Inicivoval je první český prezident po pádu komunistického režimu ve snaze vytvořit fórum významných osobností, které spojuje jak pocit znepokojení z dalšího vývoje světové civilizace, tak i pocit globální odpovědnosti. Ve velkých zrcadlech se odrážejí nejen sluneční paprsky, ale také křišťálové lustry, červeně koberec a postavy osobních strážců z „ochranek“ mnoha diplomatů. Právě dohovořil známý rabin, jehož řeč byla nabita mírným a chytrým židovským humorem. V sále vzrůstá napětí. Očekává se příchod nositele Nobelovy ceny za mír, známého představitele tibetského buddhismu, muže, který poté kdy byl koncem padesátých let minulého století donucen opustit svoji vlast po její okupaci čínskou armádou, žije v malém indickém příhraničním městečku v podhůří Himálaje. Značnou část svého času přitom tráví návštěvami velkého množství tibetských komunit, buddhistických center a nejrůznějších politických jednání po celém světě.

Uprostřed několika postav oděných v tradiční červenožlutá roucha mnichů tibetského řádu Gelugpa přichází mírně shrbená postava. Srdečně se

vítá s muslimským šejkem, s bývalým indickým premiérem a nakonec velmi srdečně s českým prezidentem. Když pak zasedne ke stolu společně s dalšími účastníky diskuse a hovoří o potřebě lásky a odstranění nenávnosti v každodenním jednání i v tzv. velké politice, všichni přítomní napjatě poslouchají, a to i přesto, že ačkoliv hovoří v buddhistické terminologii, neříká nic, co by již neznali. Všechny propojuje vzájemná blízkost, která však není dána porozuměním nejjemnějším nuancím buddhistické etiky, ale osobností tohoto muže, který je Tibeťany považován za vtělení bódhisattvy Avalokitešvary, bódhisattvy nezměrného soucitu, Čánražiga. Velký význam zde má jeho schopnost jednoduše vyjádřit své myšlenky s ohledem na přítomné posluchačstvo. Přesně takovým způsobem prý postupoval historický Buddha Šákjamuni a také řada dalších bódhisattvů, kteří rozvinuli jednu z dokonalostí, totiž dokonalost volby prostředků (*upájapáramitá*).

Lze jen stěží odhadnout, zda by tento muž, který v současnosti patří k významným postavám světové politiky a pro mnoho lidí je spojen s obrazem buddhismu, získal stejnou popularitu nebýt čínské anexy Tibetu a celkové politické atmosféry multikulturalismu na Západě. V každém případě může být jeho osoba symbolickým vyjádřením vzájemného přibližování různých náboženských a kulturních tradic, ke kterému v současné době dochází ve stále větší míře. Může být projevem utváření globální kultury, oděným do buddhistického mnišského roucha, anebo alespoň projevem globalizace kultury, jejíž neoddelitelnou součástí je zabydlování se buddhismu v tradičně nebuddhistických zemích, tedy i na Západě.

Od roku 1844, v němž Eugene Bournof publikoval svůj šestisetstránkový *L'Introduction a l'Histoire du Bouddhisme Indien (Úvod do dějin indického buddhismu)*, který můžeme považovat za symbolický začátek působení buddhismu na Západě, se na náboženské mapě světa mnohé změnilo. Jednou ze změn, ke kterým během uplynulého půldruhého století došlo, je rozšíření buddhismu z jeho původních domovských oblastí do Evropy, Severní Ameriky a dalších částí světa. Akulturace, začlenění tohoto nového prvku či jevu do stávajícího kulturního prostředí, přinesla zcela přirozeně proměnu této původně asijské náboženské tradice, a tak má dnešní buddhismus velké množství nejrůznějších a často velmi odlišných podob. Díky globálnímu rozšíření začal buddhismus psát novou kapitolu svého příběhu.

V současnosti působí na Západě nezměrné množství větších či menších skupin, které se k buddhismu hlásí. Nejde nám v tuto chvíli o jejich výčet ani o popis tradice, z níž jednotlivé skupiny vycházejí, ale spíše o zachycení jiné podoby západního buddhismu, totiž podoby, kterou má buddhismus

„v myslích“ svých stoupců. Nejde nám o přiblížení institucionální stránky buddhismu, ale o zachycení představ o tom, čím buddhismus podle západních buddhistů je, resp. zachycení toho, co příslušníci západní kultury v buddhismu hledají, čím je pro ně inspirativní, co do něj vkládají a co v něm pak nacházejí. Nutno připomenout, že jde o pohled procházející napříč jednotlivými buddhistickými tradicemi, v abstrakci vytvářející ideální typy, které v konkrétní realitě nenajdeme.

V základním schématu je možné při hledání těchto podob buddhismu vyjít z rozdělení prvních amerických buddhistických konvertitů tak, jak to učinil Thomas A. Tweed ve své práci z roku 1992 *The American Encounter with Buddhism, 1844–1912 (Americké setkání s buddhismem, 1844–1912)*. Modifikujeme-li mírně jeho typologii a doplníme-li ji o některé jevy, které se v současné době s buddhismem spojují, lze hovořit o racionalistickém, romantickém, ezoterickém a angažovaném buddhismu.

V polovině 19. století, tedy ve stejné době, kdy do západní imaginace vstoupil buddhismus v podobě akademických (především lingvistických a historických) publikací, probíhala na Západě ostrá diskuse o vztahu vědy a náboženství, která navazovala na osvícenství a deismus. Proti sobě stáli na jedné straně evolucionisté, opírající se o základní dílo Charlese Darwina *On the Origin of Species (O původu druhů)*, které vyšlo v roce 1859, a na straně druhé pak kreacionisté. Řada z těch, kdo se v té době začali o buddhismus zajímat, patřila mezi racionalisticky orientované vědce, kteří navazovali na pozitivismus Augusta Comta a evolucionismus Herberta Spencera a v buddhismu viděli racionalistickou nauku, která k dosažení poznání používá racionálně-diskurzivní postupy a odmítá jakákoliv náboženská zjevení. Tento přístup, u některých dnešních buddhistů stále patrný, si na buddhismu cení především jeho etického rozměru a důrazu na svobodnou volbu jedince. Takový obraz buddhismu na místo nekriticky přijímané autority víry, církve, náboženských institucí a posvátných textů staví autoritu jedince, jenž se může sám (takřkajíc „na vlastní mysl“) přesvědčit o platnosti buddhistických poznatků a efektivitě jeho prostředků, kterými lze k těmto poznatkům dojít. Racionalistický typ buddhismu zdůrazňuje tedy spíše antropologické a etické otázky (a jde o neevropskou dobu humanismu) než otázky teologické nebo metafyzické. Najdeme zde také pojetí Buddha jako sociálního reformátora, tedy jako historické postavy snažící se o zlepšení sociálního postavení utlačovaných, což je ovšem interpretace, která nebyla v druhé polovině 19. století příliš zdůrazňována s ohledem na možnost jejího využití silicím socialistickým hnutím.

Racionalistická konstrukce buddhismu se v počátcích šíření buddhismu na Západě projevovala v tom, že buddhismus byl označován jako „náboženství rozumu“ a z velké části lákal především kriticky naladěné intelektuály, kteří odmítali církevní instituce a náboženská dogmata. Zřetelně se zde projevuje vliv osvícenství a protestantismu, neboť racionalističtí buddhisté se snažili vyložit buddhismus jako intelektuální nauku, která je oproštěna od všech pověr a magických praktik. Není tedy divu, že tito tvůrci racionalistického buddhismu odmítali všechny mahájánové „ozdoby“, které byly podle nich jen ústupkem lidové religiozity a projevem vesnického pohanství, a svoji pozornost zaměřovali především na tu část buddhismu, která odpovídala jejich intelektuálskému zaměření, tedy na buddhistické texty, především na texty raného buddhismu. Četbou a následným racionálním pochopením a výkladem textů lze (stejně jako tomu je v protestantismu) dojít k pravému, ničím nepokřivenému poznání buddhismu. Také z tohoto důvodu euroameričtí racionalisté přirovnávali historického Buddha k Martinu Lutherovi, interpretovali ho jako náboženského reformátora a buddhismus vnímali jako hinduistický protestantismus.

K autorům, které lze mezi „konstruktéry“ racionálního buddhismu přiřadit, patří např. Paul Carus; jeho kniha z roku 1894 *The Gospel of Buddha (Buddhovo evangelium)* vytváří vlastní racionální náboženství, nazývané „náboženství vědy“. Podle Caruse je buddhismus s racionální vědou slučitelný, neboť je v souladu s vývodem rozumu, objevy vědy a požadavky mravnosti. Na evropském kontinentu podobný racionalistický výklad buddhismu propagovali především němečtí autoři. V českých zemích se v oblasti akademického bádání o buddhismu setkáváme s takovým postojem u zakladatele české buddhologie a indologie, profesora Karlovy univerzity Vincenta Lesného a u zakladatele české tibetologie a mongolistiky Pavla Pouchy. Obdobně je tomu i u prvního českého buddhisty a nadšeného propagátora Buddhovy nauky Leopolda Procházky.

V devatenáctém a dvacátém století přibýly do této racionalistické interpretace buddhismu další argumenty, které mají doložit to, že buddhistická nauka obsahuje od svých počátků obdobný výklad světa, jako podává dnešní fyzika. Teorie *dharem*, jak ji podává *abhidharma*, odpovídá ve svých principech moderní teorii atomů; mahájánový výklad bezpodstatnosti, prázdnoty a neduality odpovídá kvantové mechanice a tzv. nové fyzice; řetězce vzájemně podmíněného vznikání zase odpovídá poznatkům ekologie atd.

Jak již bylo zmíněno, racionalistická konstrukce buddhismu úzce souvisí s počátky překladatelského úsilí o přiblížení buddhistických textů západ-

ním čtenářům a také s počátky akademického studia buddhismu. Tato skutečnost je pro uvědomění si způsobu vytváření obrazu buddhismu na Západě velmi důležitá, neboť značná část zájemců o buddhismus čerpala a stále čerpá své první informace z knih (buddhistických i knih o buddhismu). Avšak nejen to. Existence posvátných textů umožnila, aby z *buddhadharmy*, tedy z Buddhovy nauky, povstal buddhismus a z něj pak světové náboženství, neboť neexistence literární tradice vylučuje, aby se z jakéhokoliv náboženství stalo v očích západních akademiků náboženství světové. Posvátné texty, v součinnosti s dalšími faktory, totiž umožňují překonání geografických hranic a usnadňují badatelům jejich úsilí vyložit různorodou směsicí podob náboženského života jako jednotný systém, jako jednu tradici, jako jedno, byť velké náboženství.

Západní přístup k náboženství, převažující v počátcích pronikání buddhismu na Západ a existující v některých oblastech akademického studia náboženství dodnes, umísťuje podstatu daného náboženství do jeho textů. Je to důsledek teologického či teologizujícího přístupu k náboženství, jenž je založen na racionalistickém výkladu nauky (teorie) daného náboženství a na přehlížení praktické, rituální stránky každodenního náboženského života. Evropská intelektuální tradice vychází z hermeneutického odhalování a objevování významu psaného slova, což bylo dále posíleno poreformačním umístěním náboženství do tištěného slova, a proto také akademické studium buddhismu směřovalo zpočátku své úsilí výhradně tímto směrem. Literární a filologické kořeny orientalistických bádání tak vyústily v intelektuální konstrukt zvaný „buddhismus“, který však byl ahistorický a abstraktní. Ten pak sloužil na jedné straně k lepšímu zpřístupnění buddhismu západním zájemcům a na straně druhé ke kritice „úpadkových“ podob buddhistického života v asijských zemích. Richard King, autor značně diskutované knihy z roku 1999 *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „Mystic East“* (*Orientalismus a náboženství: postkoloniální teorie, Indie a „mystický Východ“*) poukazuje na to, že výsledkem takto nastaveného akademického studia buddhismu byl „čistý“ nebo „autentický“ buddhismus, jenž však nebyl vytvořen na základě zkušenosti, životů či jednání žijících asijských buddhistů, ale který vznikl v evropských univerzitních knihovnách a archivech, především pak v edicích rukopisů a překladů pořizovaných západními orientalisty. S podobně argumentovanou kritikou užívání termínu „lamaismus“, označujícího *úpadkovou formu buddhismu v Tibetu*, přišel i autor publikace, kterou právě držíte v ruce. Jde o jeho knihu *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West* (*Věznové*

*Šangri-la: Tibetický buddhismus a Západ*), kde kritice hodnotícího západního přístupu (vycházejícího původně z taktéž hodnotícího, ale jinak založeného staršího přístupu čínského) k tibetskému buddhismu – jakožto „lamaismu“ – věnoval celou jednu kapitolu. Kniha vyšla v roce 1998 a ve své době vzbudila velký ohlas, neboť byla namířena ve značné míře i do vlastních buddhologických a orientalistických řad.

Je velkou zásluhou Donalda S. Lopez (a dalších kritiků takzvaného orientalismu), že se v současné době odstraňují určité stereotypy spojené s konstrukcí západního obrazu buddhismu prvními buddhology. Průlom v akademickém výkladu buddhismu znamenala kniha z roku 1995 vydaná pod názvem *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (*Kurátoři Buddha: Studium buddhismu v kolonialismu*), kterou Donald S. Lopez editoval. Původní kritické pojetí orientalismu jakožto evropského a amerického (čili *okcidentálního*) pokračování koloniálního uchopování východu (čili *orientu*) *sui generis* tentokrát v oblasti vědeckého bádání, jak je v sedmdesátých letech 20. století zformuloval nedávno zesnulý odborník na islám Edward Said, doplnil a rozpracoval Donald S. Lopez ve svých dalších četných textech časopiseckých a knižních. Navázal tak na čerstvě zahájený badatelský směr a ukázal, že orientalismus jakožto nástroj „bílého muže“ 19. století nachází svého předchůdce v čínském pojetí tibetského buddhismu jakožto *lamaismu*. Oba pohledy mají totiž společného jmenovatele – etnocentrismus, vědomí si nadřazenosti vlastní kultury, dějin a náboženství nad „barbarským“ Tibetem, zejména pak nad jeho pokleslou formou buddhismu, a vpsledku i snahu si ho podmanit.

Práce o orientalismu v buddhismu a jeho tibetské variantě zvláště však nejsou jediným tématem Lopezova badatelského úsilí. Vydal dvě knihy zaměřené na podrobné religionistické analýzy posvátných písem, konkrétně *Sútry srdce* (*The Heart Sutra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, Albany, State University of New York, 1988; *Sútra srdce vysvětlena: Indické a tibetské komentáře a Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sutra*, Princeton, Princeton University Press, 1996; *Podrobná pojednání o prázdnotě: využití Sútry srdce*). Jestliže se ve své první práci o *Sútre srdce* zabýval jejím překladem a dobovými komentáři, tak v druhé práci na toto téma se vydal poněkud jiným směrem, totiž studoval používání či využití *Sútry srdce* v dějinách buddhismu, tedy jak text působil v dané společnosti a dané době. Jak sám v předmluvě k druhé knize říká: „V letech následujících po vydání první knihy jsem měl často příležitost, zejména při svých veřejných vystoupeních, litovat volby takto znějícího názvu – *Sútra*

*srdce vysvětlena* – zjistil jsem, že v té první knize je více mých vlastních komentářů než těch původních, které patřily sedmi indickým panditům (učencům). (...) Po vydání knihy jsem objevil ještě osmý indický komentář k *Sútre srdce*, připisovaný indickému tantrickému mistrovi jménem Šrisimha. A tak jsem se rozhodl, že nejsprávnější bude přeložit všech osm indických komentářů a předložit je čtenářstvu v celé šíři.“ Teprve v závěru knihy se Donald Lopez zabývá rolí komentářů v literatuře o *Sútre srdce* – a to jak tradiční buddhistické, tak i soudobé (západní) buddhologické.

Do podobného badatelského zaměření lze zařadit i jeho studii o škole a filozofii střední cesty (*A Study of Svātantrika*, Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 1987). Studium svātantriky se Donald Lopez zabýval od roku 1977; v lednu 1979 uskutečnil první ze svých dvou návštěv gelugpovského kláštera Gandān a Dāpung v Indii, ve státě Karnátaka. Texty četl vždy společně s tibetskými mnichy Ngawa Ňimou /*ngag dbang Ňi ma*/ a Ješe Thubtānem /*je še thub brten*/. Komentáře, které mu oba jeho učitelé poskytovali, tak vytvořily hlubokou studnu informací, z níž mohl čerpat do sytosti.

V rámci své pedagogické činnosti na konci devadesátých let edičně připravil pět rozsáhlých čítanek či antologií v řadě *Princeton Readings in Religion* představujících mimořádně hodnotné zdroje základních rituálních textů asijských náboženství, především buddhismu a hinduismu. Tato kompendia mají společný název *Religions in Practice (Náboženství v praxi)* a každý svazek se zabývá jiným náboženským regionem jako například Tibetem, respektive tibetskými náboženstvími bön a buddhismem, Čínou, Indií, ale také buddhismem obecně. Vedle kritického vydání překladů zpravidla kanonických textů obsahuje každý díl podrobnou studii o daném rituálu, která jej zařazuje do kontextu jak náboženského, tak zpravidla i historického. Knihy vyšly v New Jersey, Princeton University Press a studenti religionistiky po celém světě z nich stále studují jak původní texty, tak i jejich interpretace a komentáře. Na tomto významném edičním počínu se vedle D. S. Lopeze podílelo mnoho amerických, ale nejenom amerických badatelů.

Nejnovější autorova editorská publikace *Modern Buddhism: Readings for the Unenlightened*, London, Penguin Books, 2002 (*Moderní buddhismus: Čítanka pro neporobuzené*) představuje širokému okruhu čtenářstva třicetku západních inovátorů buddhismu, jako jsou Sir Edwin Arnold, Paul Carus, Alexandra David-Neelová, Philip Kapleau, Sangharakshita, Gary Snyder, Fritjof Capra a další.

Druhou podobu západního buddhismu, na niž se také zaměřuje současná kritika západního přístupu k buddhismu, je romantický buddhismus. Jeho

počátky leží v období evropského objevování jiných, exotických kultur, kdy řada misionářů a cestovatelů přinášela informace o vzdálených zemích, a tím zažehávala imaginaci západních umělců a intelektuálů. Romantický přístup k buddhismu je založen na estetickém hodnocení buddhistické kultury a mohl by být také nazván exoticko-kulturní. Nezaměřuje se pouze na náboženskou rovinu buddhismu ani na jeho racionální či etickou nauku, ale nechává se ovlivňovat buddhistickým uměním, architekturou, hudbou, dramatem, literaturou a také lidovými zvyky. Pro ty, kdo nahlízejí buddhismus prostřednictvím estetické exotičnosti, je spojen s vůní orientálního koření či zapálených obřadních tyčinek, pestrobarevnými látkami, pozlacenými stúpami, tibetskými thangkami (nástěnnými svinovacími obrazy), divadelními maskami, kaligrafií, čajovým obřadem, krátkými básněmi *haiku* či jemnými krajinnými perokresbami. Podle dobových okolností zaměřují romantiční zájemci o buddhismus svoji pozornost na Japonsko, Čínu a v poslední době především na Tibet. Jejich zájem se však neomezuje pouze na asijské kultury, zajímají se také o předliterární kultury všech oblastí světa, od evropských Keltů až po severoamerické indiány, a stejně tak i o kulturu klasičského Říma či Řecka.

Zatímco kořeny racionalistického vnímání buddhismu lze najít u francouzských a německých osvícenců, základy konstruování romantického obrazu tohoto náboženství leží u německých romantiků a amerických transcendentalistů. U obou převažovala tendence k panteismu a u obou docházelo k nerozlišování mezi buddhismem a hinduismem, což je ovšem dobově podmíněné a vzhledem k úrovni jejich tehdejších poznatků o asijských kulturách vcelku pochopitelné. Součástí estetického vnímání buddhismu (ale samozřejmě také jiných kultur) bylo vytváření muzejních sbírek orientálního umění. Ty hrály na jedné straně roli badatelskou, ale ve vztahu k veřejnosti přispívaly k další estetizaci Orientu. Výsledkem takové estetizace byly vlny nezměrného obdivu k orientální kultuře, kdy se jednotlivé estetické prvky především čínského a japonského umění přenášely do západního stylu odívání, architektury a umění.

Jestliže v počátcích romantického buddhismu hrály velkou roli cestopisy a zprávy misionářů, dnes tuto roli hrají populární časopisy (cestovatelské, ale hlavně tzv. společenské) a především filmy. Ty se díky spojení obrazu, zvuku a příběhu staly silným nástrojem budování a posilování estetizace buddhismu. Tento fakt je dnes tak významný, že lze s jistou nadsázkou hovořit o tzv. holywoodském buddhismu spočívajícím nejenom v produkci takových filmů, jako je *Ztracený obzor*, *Kundun*, *Sem let v Tibetu* či *Malý*

*Buddha*, ale také v osobní angažovanosti herců, režisérů a scénáristů ve „věci Tibetu“. Například Richard Gere se svojí náboženskou příslušností k tibetskému buddhismu a tradici Gelugpa netají a jeho časté návštěvy u dalajlamy v Indii patří k jeho image; obdobně je tomu například u Stevea Segala, který se nechal rozpoznat jako tibetský *tulku*, znovuzrozenec vysokého lamy tradice Nyingmapa.

Romantická podoba buddhismu má velmi blízko ke třetímu typu, k ezoterickému buddhismu, podle něhož existují skryté, tajemné a tajuplné zdroje náboženské pravdy, které lze odhalit použitím nezvyklých praktik, mezi nimiž hrají důležitou roli mimořádně stavy vědomí. Ezoterický či okultistický přístup k buddhismu vychází z přesvědčení, že v průběhu vývoje západní kultury došlo k zapomenutí zásadních, fundamentálních pravd o světě, zatímco v jiných kulturách, např. v buddhistické, se tato nadčasová moudrost a znalosti způsobů, jak této moudrosti dosáhnout, uchovaly. Orient je tak nahlížen jako rezervoár poznání, který pomůže západní kultuře obecně, a některým jejím příslušníkům zvláště, překonat krizi vyplývající z nevědomosti. Často se v ezoterickém přístupu k buddhismu postulují existence mimosvětských oblastí obývaných duchovně rozvinutými bytostmi, s nimiž lze za určitých podmínek navodit komunikaci a které mohou lidem předat svou tajemnou orientální moudrost (anebo alespoň její část).

Za typický příklad ezoterického přístupu k buddhismu je považována teozofie. Jakkoliv se zakladatelé nejvýraznější organizace nekonvenční alternativní religiozity konce 19. století – Teozofické společnosti – Helena Petrovna Blavacká a Henry Steel Olcott stavěli kriticky ke ztotožňování teozofie a buddhismu, byla teozofie vnímána jako druh ezoterického buddhismu, neboť i samotná Blavacká přiznala, že někteří teozofové jsou „podle náboženství buddhisté“ a že „tajné“ Buddhovo učení je s buddhismem identické. Nicméně nauka Teozofické společnosti byla směsicí spiritismu, mesmerismu, hinduismu a buddhismu, a vyjadřovala tak dobovou podobu zájmu o mystiku a veškeré „okultní jevy“. Olcott samotný se však za buddhismu považoval, což je mimo jiné také patrné z jeho aktivit: v roce 1886 navrhl mezinárodní buddhistickou vlajku, která se používá dodnes, v roce 1881 sepsal velmi populární publikaci *The Buddhist Catechism (Buddhistický katechismus)* a především usiloval o obnovu buddhismu na Sri Lance. Přestože vycházel z théravádové tradice, která k ezoterismu láká méně než například tantrická vadžrajána, mísil tradiční buddhistická témata s prvky okultismu. Také proto jeho *Buddhistický katechismus* obsahoval mimo jiné odkazy na aury, astrologii a nejrůznější tajemné psychické jevy.

Již v raných fázích pronikání buddhismu na Západ se řada budoucích konvertitů rekrutovala z ezoterických či okultních kruhů. Také první vysvěcený západní buddhista (Charles Henry Allan Bennet, 1872–1923) byl okultista, a dokonce byl jistou dobu členem Řádu zlatého rouna Alistaira Crowleyho. Editor prvního anglicky psaného buddhistického časopisu v Americe *The Buddhist Ray (Buddhistický paprsek)* Carl Herman Vetterling, známý jako Philangi Dasa, považoval dokonce známého ezoterika Emanuela Swedenborga za buddhistu a tvrdil o něm, že byl zcela jistě v nadpřirozém kontaktu s velkými buddhistickými askety. Ve Swedenborgových mystických spisech jsou prý pod židovsko-křesťanskými názvy, frázemi a symboly skryty čisté, cenné a svaté pravdy buddhismu. Tyto své názory vyjádřil Vetterling v příznačně nazvané knize *Swedenborg, the Buddhist, Or, the Higher Swedenborgianism: Its Secrets and Tibetan Origin (Buddhista Swedenborg, nebo vyšší swedenborgiánství: jeho tajemství a tibetský původ)*, která vyšla v Los Angeles v roce 1887.

Ezoterická interpretace buddhismu však neskončila s první generací západních buddhistů, ale přetrvává dodnes. Inspiraci pro dnešní ezoterický obraz buddhismu je Tibet a tantrický buddhismus.

Příběh buddhismu, a nejenom jak nám jej podává Donald S. Lopez ve své knize, zůstává neukončený, stále pokračuje, a to jak v asijských regionech svého původního rozšíření, tak i v oblastech, kde zapustil kořeny teprve relativně nedávno.

Dušan Lužný a Luboš Bělka

Text doslovu vznikl s podporou grantu GAČR (2003–2005) „Orientalismus a jeho vliv na konverzi k asijským náboženstvím: akulturace buddhismu a hinduismu v České republice“ č. 401/03/1553.

## *Doporučená četba*

### **Vesmír**

- Hopkins, Jeffrey: *Meditation on Emptiness*, London, Wisdom Publications, 1983.
- Jamgön, Kongtrul Lodrö Tayé: *Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālacakra, and Dzog-chen*, Ithaca, Snow Lion Publication, 1995.
- Lopez, Donald S., Jr.: *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, Albany, State University of New York Press, 1988.
- Matsunaga, Daigan – Matsunaga, Alicia: *The Buddhist Concept of Hell*, New York, Philosophical Library, 1972.
- Nattier, Jan: *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1991.
- Sadakata, Akira: *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*, Tokyo, Kōsei Publishing Company, 1997.

### **Buddha**

- Cowell, E. B.: *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, London, Pali Text Society, 1957.
- Gómez, Luis O.: *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1996.
- Hurvitz, Leon: *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra)*, New York, Columbia University Press, 1976.
- Jayawickrama, N. A. (trans.): *The Story of Gotama Buddha: The Nidāna-kathā of the Jātakatthakathā*, London, Pali Text Society, 1990.
- Lamotte, Étienne (trans.): *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, Pali Text Society, London, 1976.
- Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Buddhism in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

- Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Religions of Tibet in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- Narada, Maha Thera: *Buddha and His Teachings*, Colombo, Sri Lanka, Lever Brothers Cultural Conservation Trust, 1987. (Česky: Nárada, Mahá Théra: *Buddha a jeho učení*, z angličtiny s přihlédnutím k pálijským originálům přel. Josef Marx, Olomouc, Votobia, 1998.)
- Ngyuen, Cuong Tu: *Zen in Medieval Vietnam*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Nyanaponika, Thera – Hellmuth Hecker: *Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy*, Boston, Wisdom Publication, 1997.
- Patrul, Rimpoche: *The Words of My Perfect Teacher*, San Francisco, HarperCollins Publishers, 1994.
- Śāntideva: *The Bodhicaryāvatāra*, translated by Kate Crosby and Andrew Stilton, Oxford, Oxford University Press, 1998. (Česky: Śāntidéva: *Uvedení na cestu k probuzení: Bōdhičarjavatāra*, přel. bhikkhu Dhammadīpa, Praha, DharmaGaia 2000, edice Prameny buddhismu sv. 1.)
- Schober, Juliane (ed.): *Sacred Biography and Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Voice of the Buddha, The Beauty of Compassion: The Lalitavistara Sūtra*, Berkeley, Dharma Publishing, 1983.
- Warren, Henry Clarke: *Buddhism in Translations*, Cambridge, Harvard University Press, 1953.

## Dharma

- Buswell, Robert E., Jr. – Robert Gimello (eds.): *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1992.
- Cox, Collett: *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories of Existence*, Tokyo, International Institute for Buddhist Studies, 1995.
- Hakeda, Yoshito S.: *Kūkai: Major Works*, New York, Columbia University Press, 1972.
- Lamotte, Étienne: *History of Indian Buddhism*, Louvain, Belgium, Peeters Press, 1988.
- Lopez, Donald S., Jr.: *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Buddhism in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Lopez, Donald S., Jr.: *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988.
- Mizuno, Kōgen: *Buddhist Sūtras: Origin, Development, Transmission*, Tokyo, Kōsei Publishing Company, 1982.
- Wisdom of the Buddha: The Samdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*, Translated by John Powers, Berkeley, Wisdom Publications, 1995.

## Klášterní život

- Bodiford, William M.: *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.
- Buswell, Robert E., Jr.: *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*, Princeton, Princeton University Press, 1992.

- Dutt, Sukumar: *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*, London, George Allen and Unwin, 1962.
- Horner, Isabel B.: *Women Under Primitive Buddhism: Lay Women and Alms Women*, New York, E. P. Dutton, 1930.
- Schopen, Gregory: *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Tiyavanich, Kamala: *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Warren, Henry Clarke: *Buddhism in Translations*, Cambridge, Harvard University Press, 1953.
- Welch, Holmes: *The Practice of Chinese Buddhism: 1900–1950*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- Wilson, Liz: *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

## Laická praxe

- Brereton, Bonnie: *Thai Tellings of Phra Malai: Texts and Rituals Concerning a Popular Buddhist Saint*, Tempe, Arizona State University Program for Southeast Asian Studies, 1995.
- Gombrich, Richard F.: *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Groot, Jan J. M. de: *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Taipei, Literature House, 1963.
- Lopez, Donald S., Jr.: *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Buddhism in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Reader, Ian – George J. Tanabe, Jr.: *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998.
- Strong, John S.: *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Asōkavadāna*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Swearer, Donald K. – Sommai Premchit: *The Legend of Queen Cāma: Bodhiramsi's Cāmadevīvamsa, A Translation and Commentary*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- Tanabe, George J., Jr. (ed.): *Religions of Japan in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Teiser, Stephen F.: *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Teiser, Stephen F.: *The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.
- Welch, Holmes: *The Practice of Chinese Buddhism: 1900–1950*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.



## Probuzení

- Brereton, Bonnie: *Thai Tellings of Phra Malai: Text and Rituals Concerning a Popular Buddhist Saint*, Tempe, Arizona State University Program for Southeast Asian Studies, 1995.
- Abhayadatta: *Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas*, translated by James B. Robinson, Berkeley, Dharma Publishing, 1979.
- Buddhaghosa: *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, translated by Bhikkhu Nyanamoli / sic/, 2nd edition, Colombo, Sri Lanka, A. Semage, 1964.
- Dalai Lama – Jeffrey Hopkins: *Kalachakra Tantra: Rite of Initiation*, 2nd revised edition, London, Wisdom Publications, 1989.
- Fausboll, M. (ed.): *The Játaka Together with Its Commentary*, London, Kegan, Trench, Trübner, 1877–1896, česky: *Džátaky. Příběhy z minulých životů Buddha*, přel. Dušan Zbavitel, Praha, DharmaGaia, 1992.
- Faure, Bernard: *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Gregory, Peter: *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Guenther, Herbert V., *The Life and Teaching of Nāropa*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- Heine, Steven – Dale S. Wright (eds.): *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2000.
- Hopkins, Jeffrey: *Meditation on Emptiness*, London, Wisdom Publications, 1983.
- Chuej-neng, *Tribunová sůtra šestého patriarchy*, přel. a poznámkami opatřil Oldřich Král, Praha, Odeon, Edice Světová četba svazek 553, 1988.
- Lopez, Donald S., Jr.: *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Buddhism in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1995.
- Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- McRae, John R.: *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.
- Snellgrove, David: *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Boston, Shambhala, 1987.
- Tanabe, George J., Jr. (ed.): *Religions of Japan in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Tibetská kniha mrtvých. Bardo thödol. Vysvobození v bardu skrze naslouchání*, přel. a poznámkami opatřil Josef Kolmaš, Praha, Odeon, 1991.
- Tsong-ka-pa: *Tantra in Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra*, London, George Allen and Unwin, 1977.
- White, David Gordon (ed.): *Tantra in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

## Glosář

Hesla označená hvězdičkou (\*) doplnil Luboš Bělka, neoznačená hesla jsou přeložena z originálu.

**abhidharma** (sanskrt): doslova „vyšší učení“, kategorie posvátných textů, které provádějí systematickou analýzu složek osobnosti, procesu vnímání, povahy probuzení a dalších učeneckých problémů.

**Abhidharmakóša** (sanskrt.): doslova *Pokladnice abhidharmy*, buddhistický spis ze čtvrtého až pátého století, nejčastěji připisovaný Vasubandhuovi. (\*)

**A-mi-tchuo-fo** (čín.): buddhistická invokační formule „Pocta buddhovi Amitábhovi“. (\*)

**Amitábha** (sanskrt): doslova „nekonečné světlo“, buddha, který vládne západní čisté zemi Sukhávati, Zemi blaženosti. Amitábhův slib, že všechny věrné dovede do své čisté země, se stal základem většiny mahájánové praxe, zvláště v jižní Asii.

**Ānanda** (sanskrt): bratranec, přední žák a osobní průvodce Buddha Šákjamuniho, údajně se narodil ve stejný den a rok jako jeho učitel. Významně přispěl k rozšíření prvotního buddhistického společenství (sangha) a zasloužil se o vznik ženského monasticismu (buddhistické mnišky, sanskr. *bhikṣuṇī*). Pokud měli ostatní Buddhovi následovníci nějaké pochybnosti ohledně učení, vyzývali často Ānandu, aby podal vysvětlení. Traduje se, že na prvním buddhistickém koncilu, konaném v indickém městě Rádžagrha, přednesl zprávu o Buddhově promluvy, tj. druhou část pozdější tripitaky. Po Buddhově smrti převzal vedoucí postavení v sangze, a přestože patřil mezi nejoddanější buddhistické mnichy (sanskrt. *bhikṣu*), nedosáhl podle podání za Buddhova života stavu arhata; to se mu podařilo až později, kdy díky lásce ke svému učiteli dokázal prolomit pouta svého „já“ a dosáhnout nirvány. Podle tradice zemřel ve věku 120 let. (\*)

**arhat** (sanskrt): doslova „ten kdo je hoden“, ten, kdo následoval cestu, zničil všechny příčiny příštího zrození a po smrti vstoupil do nirvány. Tradice hlavního proudu buddhismu jej považují za ideál; Buddha pro ně byl také arhatem. Podle mahájány má dosažení arhatství nižší hodnotu než dosažení buddhovství. Buddha určil jistý počet arhatů, kteří mají

na světě zůstat až do příchodu Maitréji. Tito arhati (v čínštině nazýváni *luo-chan*) se stali ve východoasijském buddhismu předmětem zbožné úcty.

**Ašóka** (sanskrt, též Dharmášóka, doslova „Ašóka Zbožný“): indický vládce v Magadze (asi 269 až asi 232 př. n. l., nebo asi 268–asi 239 př.n.l.), třetí z dynastie Mauryovců založené jeho dědem Čandraguptou (asi 321–asi 298 př. n. l.) ve střední a severní Indii. Ašóka později politicky sjednotil téměř celou Indii a jako panovník proslul zejména svým příklonem k buddhismu, jehož principy poté uplatňoval i v systému vlády, přičemž vyzdvíhal spíše morální a sociální aspekty Buddhovy nauky napomáhající budování státu než otázky věrouky. Dal vystavět po celém území své říše četné stúpy, údajně jich bylo 84 000, dále organizoval rozsáhlou buddhistickou misií po celé Indii i daleko za její hranice. Misie šla západním směrem do Baktrie (dnešní Afghánistán), na jihu zejména na Srí Lanku, kde ji vedl jeho syn Mahinda, a na východě až do dnešního Myanmaru (Barma). Ašókova vládařská a misijní činnost je na území Indie bohatě dokumentována řadou nápisů na sloupech a kamenech. (\*)

**Avalókitéšvara** (sanskrt): doslova „shlízející pán“, bódhisattva soucitu, jehož se lidé často dovolávali jako spasitele v dobách nebezpečí. V Indii a Tibetu měl bódhisattva mužskou podobu (v čínštině Kuan-jin, v japonštině Kannon), ve východní Asii na sebe vzal ženskou podobu. Tibetští dalajlamové se považují za lidské vtělení Avalókitéšvary.

**Atiša** (982–1054): bengálský buddhistický reformátor, známý též jako Dípankara Šrí Džnána, působící v Tibetu. (\*)

**bhikšu** (sanskrt): označení plně ordinovaného buddhistického mnicha nebo mnišky (sanskrt. *bhikṣuṇī*). Počátky mnišského hnutí v raném buddhismu jsou spojeny s putujícími žebravými askety v bezdomoví, kteří se věnují meditaci. Jsou to osoby, které se zřekly světa a převážně žijí v klášteře, podle pravidel stanovených v kodexu Vinajapitaka. Každý novic (sanskrt. *śrāmanera*) skládá slib dodržování deseti záповědí či slibů: (1) neubližování; (2) nebrání, co není dáváno; (3) pohlavní zdrženlivost; (4) nelhani; (5) neuzívání opojných látek; (6) nejezení mimo stanovenou dobu; (7) neúčastnění se radovánky jako tance, zpěv, hudba, divadlo atp.; (8) nepoužívání zkrášlovacích prostředků jako šperky a voňavky; (9) nevlastnění pohodlného a vysokého lůžka a (10) nepřijímání zlata, stříbra, peněz a podobných cenností. (\*)

**Bhrkuti** (sanskrt): historická nepálská princezna, známá jako Zelená Tára (Vysvoboditelka, tibet. Doldžang), manželka tibetského krále Songcän Gampa, 605–650. (\*)

**bódhi** (sanskrt): ze slovesného kořene „budh“ – probuzení, označuje duchovní probuzení, procitnutí, někdy též osvícení. Jedná se o klíčový moment na buddhistické duchovní cestě, kdy aspirant po svém předechozím rozhodnutí (pálj. i sanskrt. *bódhicitta*) dosahuje stavu probuzení, procitnutí a vstupuje do nirvány. Děje se tak na základě jeho vlastního usilování, nikoliv zásahem vnějších sil. Po 49 dnech meditačního pohroužení dosáhl Buddha Šákjamuni tohoto stavu ve svých asi 35 letech v Bódhgaji. (\*)

**bódhicitta** (sanskrt): doslova „duch probuzení“ je soucitné usilování o dosažení buddhovství proto, aby bylo možné osvobodit všechny bytosti ve vesmíru od utrpení. Pokud se u někoho rozvine bódhicitta, stává se bódhisattvou.

**Bódhidharma** (sanskrt; čínsky *Pchu-tchi-ta-mo*, japonsky *Daruma*, *Bodaidaruma*): legendární zakladatel tradice čchan, žil v letech asi 470–543. Zatímco podle indické tradice je pokládán za dvacátého osmého patriarchu, v čínském buddhismu reprezentuje prvního patriarchu vzhledem k zakladatelské roli v linii čchan. Podle tradičních údajů pocházel z jižní Indie, kde se stal buddhistickým mnichem. Po tříletém putování dorazil roku 520 (nebo 527) do čínského Kantonu, kde proslul tím, že se kriticky postavil k výstavbě chrámů a zvyklostem při prepisování sůter. Bódhidharmovu učení jsou pozdější tradicí připisovány všechny podstatné rysy zenu, tj. směřování k buddhovství přímým ponorem do vlastního nitra, oproštěným od slova nebo písma. Prolomil tak tehdejší buddhistickou tradici založenou především na posvátných textech (tripitaka) tím, že kladl podstatně větší důraz na meditace. Podle podání zemřel na otravu jedem. Někteří historici zpochybňují Bódhidharmovu historicitu a vydávají ho za pouhou legendární postavu. (\*)

**bódhisattva** (sanskrt): často vysvětlováno jako „bytost, jež má v úmyslu dosáhnout probuzení“. Bódhisattva je člověk, který ze soucitu složil slib, že dosáhne buddhovství, ale ještě tak neucínil. Ve všech formách buddhismu se lze setkat s pojetím cesty bódhisattvy, který koná dobré skutky ve prospěch ostatních. V mahájáně je bódhisattva považován za ideál.

**čakravartín** (sanskrt): doslova „otáčející kolem“, ideální panovník, který vládne podle Buddhova učení. Za čakravartina se často označuje indický vládce Ašóka.

**čchan** (čínština): „meditační“ škola čínského buddhismu, která svůj původ odvozuje od indického mistra Bódhidharmy (údajně přišel do Číny v pátém století) a také od samotného Buddha. V japonštině je název této školy *zen*.

**čistá země**: nazývá se také buddhovské pole, oblast, kterou buddha vytváří jako ideální prostředí pro uskutečňování dharmy. Podle mahájány je to jakýsi ráj a znovuzrození v čisté zemi, zvláště v Amitábhově čisté zemi, bylo zejména ve východní Asii cílem různých náboženských praktik.

**dalajlama** (tibetská transliterace *ta la 't bla ma*): duchovní a od dob pátého dalajlamy Ngawang Lozang Gjamecha (1617–1682) i světský vládce Tibetu. Slovo dalajlama vzniklo z mongolského dalaj, tj. „moře“ a tibetského lama, tj. „duchovní vůdce“, guru a tento titul poprvé obdržel od mongolského chána Altana tibetský buddhistický hodnostář Sönam Gjamecho (1543–1588). Dalajlamové jsou vtělením bódhisattvy Avalókitéšvary a jsou spolu s pančhenlamy (*pan čen bla ma*) nejvyššími představiteli řádu Gelugpa. Nynější, v pořadí již čtrnáctý dalajlama, Tändzin Gjamecho (narozen v roce 1935) sídlí společně s tibetskou exilovou vládou, po okupaci Tibetu Čínskou lidovou republikou v roce 1959, v severoindické Dharamsale. V roce 1989 obdržel Nobelovu cenu míru. (\*)

**dharma** (sanskrt): termín se překládá obtížně, ale v buddhismu má v zásadě dva významy. První je Buddhovo učení nebo nauka, jak teoretická, tak uskutečňovaná v praxi. Druhý význam snad můžeme přeložit jako „jev“ a vztahuje se k základním složkám mysli a těla.

**dharmakája** (sanskrt): doslova „tělo dharmy“, termín, jenž se vztahuje k Buddhovým nad-světským vlastnostem. V mahájánové nauce o třech Buddhových tělech se dharmakája někdy vykládá jako nejvyšší realita, od níž se odvozují další Buddhovy podoby.

**dokonalost** (sanskrt. páramitá): činy, jež koná bódhisattva na cestě k buddhovství. Obvykle se jich uvádí šest: dávání, mravnost, trpělivost, úsilí, soustředění a moudrost.

**dokonalost /v/ moudrosti:** viz pradžňápáramitá.

**Džambudvípa** (sanskrt): doslova „Země růžových jabloní“, jižní světadíl v tradiční buddhistické kosmologii. Je to svět, v němž žijeme.

**džátaky** (sanskrt): doslova „narození“, příběh jednoho z Buddhových minulých životů, kdy žil jako bódhisattva. Patří k nejoblíbenějším buddhistickým příběhům a často vyprávějí o ctnostných činech bódhisattvy, když byl zvířetem.

**Gautama** (sanskrt): rodové jméno historického Buddha. Jeho křestní jméno bylo Siddhártha, „ten, jenž dosáhne cíle“.

**hínajána** (sanskrt): doslova „nízké vozidlo“ či „malé vozidlo“, hanlivý termín, jímž zastánci mahájány označovali ty, kdo neuznávali mahájánové sútry za pravé Buddhovo slovo. Podle mahájánových textů se stoupenci hínajány stanou arhaty tak, že budou následovat cestu šrávaky nebo pratjékabuddhy, a nikoli nejvyšší cestu bódhisattvy k buddhovství. V současné době se slovo hínajána užívá v neutrálním smyslu jako označení mnoha ne-mahájánových škol indického buddhismu.

**jógáčára** (sanskrt): doslova „provádění jógy“, filozofická škola původem z Indie, spojovaná s Asangou, mnichem žijícím ve čtvrtém století. Z jejich názorů je nejznámější nauka o „pouhé mysli“, která svět popisuje jako projekci vědomí.

**karma** (sanskrt): doslova „čin“, zákon příčiny a následku, podle něhož ctnostné činy v budoucnosti vyústí ve štěstí a špatné činy v utrpení. Karma se hromadí během mnoha životů a vytváří současnou zkušenost.

**kóan** (japonština): často se překládá jako „veřejný případ“, jedná se o japonskou výslovnost čínského právního termínu *kuang-an*, který označuje právní precedens. Kóan bývá krátké sdělení nebo rozhovor, který vznikl ze zápisů čínských čchanových mistrů. Tato sdělení sloužila za základ komentářů čchanových a zenových učitelů a také jako předměty meditace.

**lama** (tibetsky *bla ma*): duchovní učitel. Termín se často používá k označení „vtěleného lamy“, tedy učitele rozpoznávaného jako současné vtělení velkého učitele z minulosti.

**madhjamaka** (sanskrt): doslova „střední cesta“, filozofická škola spojovaná s Nágárdžunou, která vytyčila střední cestu mezi krajnostmi existence a neexistence. Podle madhjamaky je nejvyšší realitou prázdnota.

**mahájána** (sanskrt): doslova „velké vozidlo“, termín užívaný stoupenci súter, které začaly vznikat asi čtyři sta let po Buddhově smrti. Stoupenci mahájány považují tyto sútry za pravé Buddhovo slovo. Termín nyní označuje také ty formy buddhismu, které se zakládají na těchto sútrách (nacházejí se dnes především v Tibetu, Číně, Koreji a Japonsku).

**mádhjamika** (sanskrt.): doslova „zastánce střední cesty“, stoupenec filozofické školy madhjamaka, která se z Indie rozšířila do Číny, Japonska a Tibetu jako forma mahájány. (\*)

**Mahákášjapa** (sanskrt): jeden z Buddhových žáků. Mahákášjapa prý po Buddhově smrti

svolal sanghu, aby shromáždila a zapsala Buddhovo učení. Údajně přebývá v samádhi uvnitř hory a čeká na příchod Maitréji.

**Maitréja** (sanskrt): doslova „laskavost“, příští buddha, který se má na světě objevit po Buddhovi Šákjamunim. Maitréja je nyní bódhisattvou žijícím v nebi a očekávajícím pravý čas svého příchodu.

**mandala** (sanskrt): doslova „kruh“, v tantrickém buddhismu zobrazení (dvou- i trojrozměrné) Buddhova paláce. Taková zobrazení se využívají především v obřadech zasvěcení, během nichž zasvěcovaný „vstupuje do mandaly“.

**mantra** (sanskrt): magická formule, invokace, vzývání, posvátná slabika či slabiky, slovo či slova, meditační průpověď, zařikávací. Slovo mantra je možné vyložit buď z kořene *mantr* = mluvit, ve významu posvátné slovo, modlitba či vědecký hymnus, nebo z kořene *man* = myslet a *trai* = chránit, osvobodit. Obecně tedy znamená mantra slovo nebo průpověď s božskou nebo magickou silou. (\*)

**Maňđušrí** (sanskrt): doslova „ten, jenž je mírný a šlechtný“, bódhisattva moudrosti, často zobrazovaný se zvednutým mečem, jímž protíná síť nevědomosti.

**mappó** (japonština): doslova „úpadek karmy“, třetí a poslední období Buddhova učení, po jehož skončení učení zcela zmizí ze světa. Víra, že lidstvo vstoupilo do věku úpadku, inspirovala ve východní Asii praktikování buddhismu zaměřeného především na znovuzrození v čisté zemi.

**Mára** (sanskrt.): doslova *zmar*, zlý vládce sansáry, Pán smrti, každá bytost mu podléhá, jen buddhové nad ním dokážou zvítězit, a vymanit se tak z jeho panství, z koloběhu rození a smrti. (\*)

**Měru** (sanskrt): v buddhistické kosmologii hora ve středu vesmíru. Žijí na ní bohové.

**metoda** (sanskrt. *upája*): 1. dovedný prostředek, jímž Buddha vede bytosti k probuzení tak, že je naučí nejvyšší pravdu, dokud nejsou připravené pro konečné učení; 2. náboženské praktiky (jako dávání, morálka a trpělivost), jimiž bódhisattva shromažďuje zásobu zásluh potřebných k dosažení buddhovství.

**Nágárdžuna** (sanskrt): indický mnich žijící ve druhém století považovaný za hlavního hlásatele nauky o prázdnotě a za zakladatele školy Madhjamaka. V tradičních životopisech se vypráví, že z mořské říše krále hadů vyzvedl sútry o dokonalosti /v/ moudrosti.

**nembucu** (japonština): doslova „vzývání buddhy“, recitování věty „Pochťa buddhovi Amitábhovi“. V Číně a možná i v Indii se jednalo o běžnou mahájánovou zvyklost, v Japonsku se stala ústředním rituálem škol Čisté země (Šinšú).

**nirmánakája** (sanskrt): doslova „emanační tělo“, třetí ze tří těl Buddhových. V tomto těle se objevuje ve světě lidí a učí dharmu. Podle mahájány byl Buddha Šákjamuni, který se objevil na zemi, záračným projevem buddhy probuzeného již mnohem dříve.

**nirvána** (sanskrt): doslova „vyvanutí“, ustání utrpení, a tedy cíl buddhistického náboženského usilování. V buddhistické literatuře se povaha nirvány vykládá různě. Rozlišuje

se mezi vízi nirvány, která ničí semínka pfišitího znovuzrozování, a konečnou nirvánou, do níž se odchází po smrti. Mahájánové texty také rozlišují mezi nirvánou arhata a probuzením buddhy.

**oblast beztvareho bytí** (sanskrt. *arupádhatu*): v buddhistické kosmologii nejvyšší říše koloběhu znovuzrozování, v níž bytosti existují jako stavy hlubokého soustředění. Podobně jako říše tvarů je vyhrazena těm, kdo v předchozím životě takových stavů dosáhli.

**oblast tvarů** (sanskrt. *rúpadhatu*): v buddhistické kosmologii říše nebes nad oblastí žádosti vyhrazená těm, kdo v předchozím životě dosáhli určitých stavů hlubokého soustředění.

**oblast žádosti** (sanskrt. *kámadhatu*): v buddhistické kosmologii nejnižší ze tří říší, obývaná (ve vzestupném pořadí) pekelnými bytostmi, hladovými duchy, zvířaty, lidmi, polobohy a bohy.

**pradžňápáramitá** (sanskrt): doslova „dokonalost /v/ moudrosti“, podle mnoha mahájánových súter pochopení skutečnosti potřebné k dosažení buddhovství. Termín označuje také žánr mahájánových súter věnovaných vysvětlení prázdnoty a cestě bódhisattvy.

**pratjékabuddha** (sanskrt): doslova „osobně probuzený“, Buddhův žák, který působí v osamění a dosáhne stavu arhata, aniž by se v posledním životě spoléhal na učení Buddha. Podle stoupenců mahájány tvoří cesta pratjékabuddhy spolu s cestou šrávaky hinajánu.

**prázdnota** (sanskrt. *śúnjatá*): nepřítomnost základní podstaty nebo vrozené existence jakéhokoli jevu ve vesmíru. V Nágárdžunově filozofii madhjamaky je prázdnota konečnou podstatou reality a pochopení prázdnoty je nezbytným předpokladem pro dosažení probuzení.

**samádhi** (sanskrt): stav hlubokého soustředění získaný meditační praxí. Samádhi, zejména jeho zvláštní úroveň zvaná vnor (*Samatha*), je spolu s mravností a moudrostí jedno ze cvičení nutných k dosažení osvobozující moudrosti.

**sambhógakája** (sanskrt): doslova „tělo nejvyšší blaženosti, potěšení“, jedno ze tří Buddhových těl. Sambhógakája se zjevuje bódhisattvům v čisté zemi.

**sansára** (sanskrt): doslova „putující“, nekonečný koloběh rezení, smrti a znovuzrozování, do něhož spadají říše bohů, polobohů, zvířat, hladových duchů a pekelných bytostí. Konečným cílem buddhismu je vysvobození ze sansáry.

**sangha** (sanskrt): doslova „společnost“, „obec“, nejobvyklejší termín k označení řádu buddhistických mnichů a mnišek. Může se také užívat v širším slova smyslu pro jakékoli společenství buddhistů, včetně plně ordinovaných mnichů, mnišek, noviců, novicerek a laických věřících.

**siddhi** (sanskrt): přibližně „dokonalost, schopnost“, siddhi je schopnost získaná jógovými cvičeními. Termín je zvláště důležitý v buddhistických tantrách, kde se uvádějí dva druhy siddhi: 1. světské jako schopnost létat, procházet zdi, přeměňovat základní kovy ve zlato; 2. nadsvětské siddhi buddhovství. Ten, kdo získal siddhi, se nazývá siddha, odtud mahásiddha neboli velký uchazeč z indické tantrické literatury.

**skandha** (sanskrt): doslova „složka“, jeden z termínů, jimiž se popisují tělesné a duševní součásti osobnosti; není mezi nimi já. Pět složek zahrnuje: tvar, pocitování, vnímání, představivost a vědomí.

**stúpa** (sanskrt): relikvíář obsahující pozůstatky nebo majetek Buddha nebo buddhistického svatého. V Indii se původně stavěla v podobě polokoule a později měla po celé Asii různé podoby, včetně pagod ve východní Asii. Stúpy byly v celých dějinách buddhismu důležitými poutními místy.

**Sukhávatí** (sanskrt): doslova „země blaženosti“, čistá země, již vládne buddha Amitábha. Je známá také jako Západní ráj.

**sútra** (sanskrt): doslova „aforismus“, promluva tradičně považovaná za Buddhovo slovo nebo pronesená s jeho posvěcením.

**Šákjamuni** (sanskrt): doslova „mudrc z rodu Šákjů“, přízvisko historického Buddha.

**šrávaka** (sanskrt): doslova „posluchač“, běžný termín pro označení Buddhova žáka, v mahájáně vykládaný jako ten, kdo následuje cestu, aby se stal arhatem. Podle stoupenců mahájány tvoří cesta pratjékabuddhy spolu s cestou šrávaky hinajánu.

**tantra** (sanskrt): doslova „nepřetržitost, spojitost, kontinuum“. V nejobecnějším slova smyslu znamená tantra příručku. V buddhismu se tak označuje text obsahující ezoterické učení, často přepisované Buddhovi. Tantrické texty poskytují návod na získání siddhi, a to jak světských, tak nadsvětských.

**tathágata** (sanskrt): doslova „ten, jenž takto přišel“ nebo „ten, jenž takto odešel“, přízvisko buddhy.

**tathágotagarbha** (sanskrt): doslova „zárodek“ nebo „podstata“ tathágoty. Je to buddhovská přirozenost, která podle některých škol mahájánového buddhismu přebývá ve všech citících bytostech.

**théraváda** (páliština): doslova „škola starších“, větev indické sthaviravády, založená na Sri Lance ve třetím století před našim letopočtem. V jedenáctém století začala théraváda domínovat na Sri Lance a v jihovýchodní Asii. Jako poslední škola z mnoha indických nemahájánových škol se théraváda někdy mylně považuje za synonymum hinajány.

**tripitaka** (sanskrt): doslova „tři koše“, jedno z tradičních způsobů dělení buddhistických rozprav na tři skupiny: súra, vinaja a abhidharma.

**tři klenoty** (sanskrt. *triratna*): Buddha, dharma a sangha, k nimž se buddhisté uchylují jako k útočišti před utrpením sansáry.

**vadžrajána** (sanskrt): doslova „diamantové vozidlo“, nebo „hromové vozidlo“, termín označující ezoterický nebo tantrický buddhismus, tradičně pojímaný jako forma mahájány, která může vést k buddhovství rychleji než běžná cesta bódhisattvy.

**vinaja** (sanskrt): doslova „zkrocení“, pravidla mnišské disciplíny.

**zen** (japonština): viz džchan.

## *Bibliografie použité literatury*

- Abhayadatta: *Buddha's Lions: The Lives of the Eighty-Four Siddhas*, translated by James B. Robinson, Berkeley, Dharma Publishing, 1979.
- Bielefeldt, Carl: *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Bodiford, William M.: *Sōtō Zen in Medieval Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1993.
- Brereton, Bonnie: *Thai Tellings of Phra Malai: Texts and Rituals Concerning a Popular Buddhist Saint*, Tempe, Arizona State University, Program for Southeast Asian Studies, 1995.
- Buddhaghosa: *The Path of Purification (Visuddhimagga)*, translated by Bhikkhu Nyanamoli /sic/, 2nd edition, Colombo, Sri Lanka, A. Semage, 1964.
- Burlingame, Eugen Watson: *Buddhist Legends*, Cambridge, Harvard University Press, 1921.
- Buswell, Robert E., Jr.: *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- Buswell, Robert E., Jr. (ed.): *Chinese Buddhist Apocrypha*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990.
- Buswell, Robert E., Jr. – Robert Gimello (eds.): *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1992.
- Chang, Garma C. C. (ed.): *A Treasury of Mahāyāna Sūtras: Selections from the Mahāramakūta Sūtra*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1983.
- Collins, Steven: *Nirvāna and Other Buddhist Felicities: Utopias of the Pali Imaginaire*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Cowell, E. B.: *The Jātaka or Stories of the Buddha's Former Births*, London, Pali Text Society, 1957.
- Cox, Collett: *Disputed Dharmas: Early Buddhist Theories of Existence*, Tokyo, International Institute for Buddhist Studies, 1995.
- Dalai Lama – Jeffrey Hopkins: *Kalachakra Tantra: Rite of Initiation*, 2nd revised edition, London, Wisdom Publications, 1989.
- Dharmasena Thera: *Jewels of Doctrine: Stories of the Saddharma Ramāvāliya*, translated by Ranjini Obeyesekere, Albany, State University of New York Press, 1991.

Dutt, Sukumar: *Buddhist Monks and Monasteries of India: Their History and Their Contribution to Indian Culture*, London, George Allen and Unwin, 1962.

Emmerick, E. R.: *The Sūtra of Golden Light: Being a Translation of the Suvarṇabhāṣottamasūtra*, London, Luzac, 1970.

Faure, Bernard: *The Red Thread: Buddhist Approaches to Sexuality*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

Faure, Bernard: *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Gombrich, Richard F.: *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

Gómez, Luis O.: *Land of Bliss: The Paradise of the Buddha of Measureless Light: Sanskrit and Chinese Versions of the Sukhāvativyūha Sūtras*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1996.

Gómez, Luis O. – Jonathan A. Silk (eds.): *The Great Vehicle: Three Mahāyāna Buddhist Texts*, Ann Arbor: Collegiate Institute for the Study of Buddhist Literature and the Center for South and Southeast Asian Studies, 1989.

Gregory, Peter: *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Groot, Jan J. M. de: *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Taipei, Literature House, 1963.

Guenther, Herbert V.: *The Life and Teaching of Nāropa*, Oxford, Oxford University Press, 1963.

Hakeda, Yoshito S.: *Kūkai: Major Works*, New York, Columbia University Press, 1972.

Harrison, Paul: *The Samādhi of Direct Encounter with the Buddhas of the Present: An Annotated English Translation of the Tibetan Translation of the Pratyupanna-Buddha-Sammukhāvasthita-Samādhi-Sūtra*, Tokyo, The International Institute for Buddhist Studies, 1990.

Heine, Steven – Dale S. Wright (eds.): *The Kōan: Texts and Contexts in Zen Buddhism*, New York, Oxford University Press, 2000.

Hirakawa Akira: *A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1990.

Hopkins, Jeffrey: *Meditation on Emptiness*, London, Wisdom Publications, 1983.

Horner, Isabel B.: *Women under Primitive Buddhism: Lay Women and Alms Women*, New York, E. P. Dutton, 1930.

Huber Toni: *The Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

Hurvitz, Leon: *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma (The Lotus Sūtra)*, New York, Columbia University Press, 1976.

Jamgön, Kongtrul Lodrö Tayé: *Myriad Worlds: Buddhist Cosmology in Abhidharma, Kālacakra, and Dzog-chen*, Ithaca, Snow Lion Publications, 1995.

Jayawickrama, N. A. (trans.): *The Story of Gotama Buddha: The Nidāna-kathā of the Jātakathakathā*, Oxford, Pali Text Society, 1990.

Kaluphana, David J.: *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*, Albany, State University of New York Press, 1986.

Kieschnick, John: *The Eminent Monk: Buddhist Ideals in Medieval Chinese Hagiography*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.

Kitagawa, Joseph – Mark D. Cummings: *Buddhism in Asian History*, New York: Macmillan, 1989.

Kloppenborg, Ria: *The Paccekabuddha: A Buddhist Ascetic*, Leiden, Belgium, E. J. Brill, 1974.

Lamotte, Étienne: *History of Indian Buddhism*, Louvain, Belgium, Peeters Press, 1988.

Lamotte, Étienne (trans.): *The Teaching of Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, London, Pali Text Society, 1976.

Lindtner, Christian: *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen, Akademisk Forlag, 1982.

Lobsang, Gyatso: *Memoirs of a Tibetan lama*, edited and translated by Gareth Sparham, Ithaca, Snow Lion Publications, 1998.

Lopez, Donald S., Jr.: *Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sūtra*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Lopez, Donald S., Jr.: *The Heart Sūtra Explained: Indian and Tibetan Commentaries*, Albany, State University of New York Press, 1998.

Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Buddhism in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Lopez, Donald S., Jr.: *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988.

Lopez, Donald S., Jr.: *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Religions of China in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1996.

Lopez, Donald S., Jr. (ed.): *Religions of Tibet in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

Matsunaga, Daigan – Matsunaga, Alicia: *The Buddhist Concept of Hell*, New York, Philosophical Library, 1972.

Mayer, Robert: *A Scripture of the Ancient Tantra Collection: The Phur-pa bcu-gnyis*, Oxford, Kiesdale Publications, 1996.

McRae, John R.: *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1986.

Mizuno, Kōgen: *Buddhist Sūtras: Origin, Development, Transmission*, Tokyo, Kōsei Publishing Company, 1982.

Narada, Maha Thera: *The Buddha and His Teachings*, Colombo, Sri Lanka, Lever Brothers Cultural Conservation Trust, 1987. (Česky: Nārada, Mahá Théra: *Buddha a jeho učení, z angličtiny s přihlédnutím k pálijským originálům přel. Josef Marx, Olomouc, Votobia, 1998.)*

Nattier, Jan: *Once upon a Future Time: Studies in a Buddhist Prophecy of Decline*, Berkeley, Asian Humanities Press, 1991.

Nguyen, Cuong Tu: *Zen in Medieval Vietnam*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.

Nyanaponika, Thera – Hellmuth Hecker: *Great Disciples of the Buddha: Their Lives, Their Works, Their Legacy*, Boston, Wisdom Publications, 1997.

Patrul, Rimpoche: *The Words of My Perfect Teacher*, San Francisco, HarperCollins Publishers, 1994.

- Payne, Richard (ed.): *Re-Visioning „Kamakura“ Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998.
- Reader, Ian – George J. Tanabe, Jr.: *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion in Japan*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1998.
- Robinson, Richard H. – Willard L. Johnson: *The Buddhist Religion: A Historical Introduction*, 4th edition, Belmont, CA, Wadsworth, 1997.
- Sadakata, Akira: *Buddhist Cosmology: Philosophy and Origins*, Tokyo, Kōsei Publishing, 1997.
- Salomon, Richard: *Ancient Buddhist Scrolls from Gandhāra: The British Library Kharosthī Fragments*, Seattle, University of Washington Press, 1999.
- Śāntideva: *The Bodhicaryāvatāra*, translated by Kate Crosby and Andrew Stilton, Oxford, Oxford University Press, 1998. (Česky: Śāntidēva: *Uvedení na cestu k probuzení: Bódhičarjavatāra*, přel. bhikkhu Dhammadīpa, Praha, DharmaGaia 2000, edice Prameny buddhismu sv. 1).
- Schober, Juliane (ed.): *Sacred Biography and Buddhist Tradition of South and Southeast Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Schopen, Gregory: *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Snellgrove, David L.: *The Hevajra Tantra: A Critical Study*, London, Oxford University Press, 1959.
- Snellgrove, David: *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors*, Boston, Shambhala, 1987.
- Stevens, John: *The Marathon Monks of Mount Hiei*, Boston, Shambhala, 1988.
- Strong, John S.: *The Legend of King Aśoka: A Study and Translation of the Aśokāvadāna*, Princeton, Princeton University Press, 1983.
- Strong, John S. (ed.): *The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations*, Belmont, CA, Wadsworth, 1995.
- Swearer, Donald K. – Sommai Premchit: *The Legend of Queen Cāma: Bodhiramsi's Cāmadevīvamsa, A Translation and Commentary*, Albany, State University of New York Press, 1998.
- Tanabe, George J., Jr. (ed.): *Religions of Japan in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Teiser, Stephen F.: *The Ghost Festival in Medieval China*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Teiser, Stephen F.: *The Scripture of the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.
- Tiyavanich, Kamala: *Forest Recollections: Wandering Monks in Twentieth-Century Thailand*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1997.
- Tsong-ka-pa: *Tantra in Tibet: The Great Exposition of Secret Mantra*, London, George Allen and Unwin, 1977.
- Tucker, Mary Evelyn – Duncan Ryuken Williams: *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- Voice of the Buddha, The Beauty of Compassion: The Lalitavistara Sūtra*, Berkeley, Dharma Publishing, 1983.

- Wallace, B. Allan, (trans. and ed.): *The Life and Teachings of Geshé Rabten*, London, George Allen and Unwin, 1980. (Česky: *Geše Rabten: Život a dílo tibetského mistra meditace*, přel. Libuše Pávková, Praha, DharmaGaia, 1999).
- Wangyal, Geshe: *The Door of Liberation: Essential Teachings of the Tibetan Buddhist Tradition*, Boston, Wisdom Publications, 1995.
- Ward, Tim: *What the Buddha Never Taught*, Berkeley, First Celestial Arts, 1993.
- Warren, Henry Clarke: *Buddhism in Translations*, Cambridge, Harvard University Press, 1953.
- Welch, Holmes: *The Practice of Chinese Buddhism: 1900–1950*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- White, David Gordon (ed.): *Tantra in Practice*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- Wilson, Liz: *Charming Cadavers: Horrific Figurations of the Feminine in Indian Buddhist Hagiographic Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.
- Wisdom of the Buddha: The Samdhinirmocana Mahāyāna Sūtra*, Translates by John Powers, Berkeley, Wisdom Publications, 1995.
- Yü, Chün-fang: *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*, New York, Columbia University Press, 1981.

## *Bibliografie vybraných titulů buddhistické a buddhologické literatury vydaných v ČR a SR*

- anonymus: *Pravda o Tibetu, fakta a svědectví*, Praha, Lungta, 1999.
- Benická, Jana: *Povaha světa: Odstupňované způsoby její vhlíadania v čínském mahájánovom buddhisme*, Bratislava, Lufema, 2003.
- Arnold, Edwin: *Světlo Asie čili Veliké Sebeodříkání (Mahábhiniškrama), tj. život a učení Gotamy, prince indického a zakladatele buddhismu*, přel. F. Prachař, Praha, 1906.
- Bělka, Luboš: *Tibetský buddhismus v Burjatsku*, Brno, Masarykova univerzita, 2001.
- Boisselier, Jean: *Buddha: Cesta probuzení*, Praha, Slovart, 1997.
- Bondy, Egon: *Indická filozofie*, Praha, Vokno, 1991.
- Brauen, Martin: *Mandala: Posvátný kruh tibetského buddhismu*, Praha, Volvox Globator, 1998.
- Buddhadása, Bhikkhu: *Zásady Buddhova učení*, Praha, Dharma, 1996.
- Byron, Earhart, H.: *Náboženství Japonska: Mnoho tradic na jedné svaté cestě*, přel. Robin Heřman, Praha, Prostor, 1998.
- Carrithers, Michael: *Buddha*, Praha, Odeon, 1994.
- Carus, Paul: *Buddhovo evangelium*, Bratislava, CAD Press, 1995.
- Claremon, N.: *Zen a lukostřelba*, Bratislava, CAD Press, 1995.
- Cleary, Timothy: *Zenový hůl. Anekdoty a příběhy mistrů zenu*, Olomouc, Votobia, 1995.
- Conze, Edward: *Stručné dějiny buddhismu*, přel. Jolana Navrátilová, Brno, Jota, 1997.
- Craigová, Mary: *Krvavé slzy. Čínská okupace Tibetu 1951–1991*, Praha, DharmaGaia, 1999.
- Cybíkov, Gombodžab C.: *Cesta k posvátným místům Tibetu. Podle deníků vedených v letech 1899 až 1902*, Praha, Vyšehrad, 1987.
- Čá, Adžán: *Tiché lesní jezírko*, Praha, Adá, 1994.
- Čá, Adžán: *Jak chutná svoboda*, přel. Jakub Bartovský, Praha, Stratos, 1996.
- Černega, Jiří: *O počátku buddhismu*, Bratislava, CAD Press, 1995.
- Černega, Jiří: *Lesní mniši. Thajský buddhismus*, Praha, Pragma, 1995.
- Debailly, Gregoire: *Tajemství nehybné moudrosti*, přel. Karel Tauchmann, Praha, Trigon, 1995.
- Debailly, Gregoire: *Definitivní učení zenu*, Praha, Sónan-Tózan, 1994.



*Dhammapadam: Buddhistická sbírka přípovědí správného života*, přel. Vincenc Lesný, Praha, Symposion, 1947.

*Dhammapadam: Cesta k pravdě*, přel. Karel Werner, Bratislava, CAD Press, 2001 (1. vyd. Praha, Odeon, 1992).

*Dvacet jedna řečí askety Gótama zvaného Buddha*, přel. Jan Kozák, Praha, Felt Technika s. r. o., edice Bibliotheca Gnostica sv. 3, 1993.

*Džátaky. Příběhy z minulých životů Buddha*, přel. Dušan Zbavitel, Praha, DharmaGaia, 1992.

Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení II*, Praha, Oikúmené, 1996.

Eliade, Mircea: *Dějiny náboženského myšlení III*, Praha, Oikúmené, 1997.

Enomia-Lasalle, H. M.: *Zenová meditace*, Brno, Cesty, 1995.

Evans-Wentz, W. Y.: *Milaräpa, velký tibetský jogín*, Praha, Canopus 1996.

Fa-sien: *Zápisky o buddhistických zemích*, Praha, Odeon, 1972 (2. vydání: Aurora, Edice světových autorů sv. 2, 1995).

Filipský, Jan – Jaroslav Vacek: *Ašóka*, Praha, Orbis, 1970.

Fišer, Ivo: *Filozofická koncepte nejstaršího buddhismu*, Praha, DharmaGaia, 1992.

Fišer, Zbyněk: *Buddha*, Praha, Orbis, 1968.

Frýba, Mirko: *Abhidharma. Základy meditativní psychoterapie a psychohygieny*, Praha, Stratos, 1991.

Frýba, Mirko: *Psychologie zvládnání života. Aplikace metody abhidharma*, Brno, Masarykova univerzita, 1995 (2. vydání, 1996).

Frýba, Mirko: *Principy satiterapie*, Velká Bíteš, Atelier satiterapie, 1993 (2. vydání, 1994).

Gold, Peter: *Posvátná tajemství Navahů a Tibeťanů. Kruh moudrosti*, Praha, Pragma 2000.

Góvinda, Anagárika: *Základy tibetské mystiky podle ezoterických nauk Velké mantry ÓM MANI PADME HŮM*, přel. Libuše Pávková, Praha, Pragma, 1994.

Góvinda, Anagárika: *Buddhistické reflexe: Poselství buddhismu pro Západ*, přel. Martina Klüglová, Olomouc, Votobia, 1996.

Góvinda, Anagárika: *Živý buddhismus na Západě*, Olomouc, Votobia, 1997.

Gruschke, Andreas: *Tibetské mýty a legendy*, přel. Jaromír A. Máša, Praha, Volvox Globator, 2000.

Gruschke, Andreas: *Posvátná místa království tibetského: Od Kailásu po Šambhalu*, Praha, Volvox Globator, 2000.

Guru, Rinpoče: *O překážkách na duchovní cestě*, Praha, OGME, 1995.

Harrison, Gavin: *V náručí Buddha: Buddhismus jako cesta k překonání utrpení a bolesti*, přel. Věra a Jan Lamperovi, Olomouc, Votobia, 1996.

Herrigel, Eugen: *Zen*, Olomouc, Votobia, 1996.

Howleyová, Adrienne: *Nahý Buddha: zjednodušené vysvětlení „nového“ starého náboženství*, přel. Eva Hauserová, Praha, Talpress, 2001.

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

*Jádro transcendentální moudrosti (Sůtra srdce)*, přel. Josef Kolmaš, Praha, DharmaGaia – Buddhistická společnost ČSFR, 1992.

*Jiyu-Kennett, Rōši, Jak pěstovat lotosový květ aneb jak se buddhista připravuje na smrt*,

přel. Antonín Konečný, edice Světové duchovní proudy, sv. 54, Bratislava, CAD Press, 1993.

Kolmaš, Josef – Dušan Zbavitel – Ivana Grollová: *Svět tibetského buddhismu*, Praha, Slovart, 1996.

Kolmaš, Josef: *Buddhistická svatá pisma: Šestnáct arhatů*, Praha, Práh, 1995.

Kotler, Arnold (ed.): *Buddhismus*, Praha, Pragma, 2000.

Küng, Hans – Heinz Bechert: *Křesťanství a buddhismus: Na cestě k dialogu*, přel. Jiří Hoblík a Dušan Zbavitel, Praha, Vyšehrad, 1998.

Lesný, Vincenc: *Buddhismus*, Olomouc, Votobia, 21996 (1. vyd. Praha, Samcovo knižkupectví, 1948).

Lesný, Vincenc: *Buddha a buddhismus pálijského kánonu*, Kladno, J. Šnajdr, 1921.

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

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

Liščák, Vladimír: *Čína, dobrodružství Hedvábné cesty: Po stopách styků Východ – Západ*, Praha, SET OUT, 2000.

Lužný, Dušan: *Zelení bódhisattvové: Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*, Brno, Masarykova univerzita, 2000.

Marek, Vlastimil: *Český zen a umění naslouchat*, Praha, Radost, 1994.

McGovern, Montgomery W.: *V přestrojení do Lhasy. Zápisky o skryté výpravě tajemným Tibetem*, Praha, Josef Uher, 1927.

Merzel, D. G.: *Oko nikdy nespí. Přímo do srdce zenu*, Praha, DharmaGaia, 1996.

Miltner, Vladimír: *Vznik a vývoj buddhismu*, Praha, Vyšehrad, 2001.

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

Minafík, Květoslav: *Tajemství Tibetu I. Sedm tibetských textů. Psychologická, mravní a mystická studie s použitím knihy Tibetská jóga a tajná učení od W. Z. Evans-Wentze*, Praha, Canopus, 1996.

Minafík, Květoslav: *Tajemství Tibetu II. Tibetská kniha mrtvých (Bardo Thödol). Psychologická, mravní a mystická studie s použitím knihy Tibetská kniha mrtvých od W. Z. Evans-Wentze*, Praha, Canopus, 1996.

Nairn, Rob: *Klidná mysl: Uvedení do buddhismu a meditace*, přel. Adam Piňoš, Praha, DharmaGaia, 2000.

Namkhai, Norbu Rinpoče: *Zrcadlo. Poučení o bdělém vědomí přítomnosti*, Praha, DharmaGaia, 1996.

Namkhai, Norbu Rinpoče: *Křišťál a cesta světla. Sůtry, tantry a dzogčhen*, Praha, DharmaGaia, 1997.

Namkhai, Norbu Čhögjal Rinpoče: *Dzogčhen, Přirozeně dokonalý stav*, Praha, Dzogčhen a DharmaGaia, 2002.

Nárada, Mahá Théra: *Buddha a jeho učení*, z angličtiny s přihlédnutím k pálijským originálům přel. Josef Marx, Olomouc, Votobia, 1998.

Navrátil, Jiří: *Uvedení do zenu*, Litvínov, Dialog, 1990.

Norberg-Hodge, Helen: *Dávné budoucnosti*, Brno, Hnutí Duha, 1996.

Nyanaponika, Thera: *Pět duševních překážek*, Praha, Stratos, 1995.

Nyanaponika, Thera: *Jádro buddhistické meditace. Příručka pro výevik myslí na základě Buddhovy cesty k uvědomění*, Přel. Karel Werner, Praha, DharmaGaia, 1995.

Nyanaponika, Thera: *Kořeny dobrého a zlého: Základy buddhistické etiky*, Praha, Buddhistická asociace – DharmaGaia, 2000.

Nyanasattā, Thera: *Základy buddhismu: Buddhismus jako filozofie 20. století*, přel. Dušan Zbavitel, Praha, Alternativa, 1992 (2. vydání, 1996).

Nyanasobhano, B., *Dialogy*, Praha, Stratos, 1995.

Nyanatiloka, Thera: *Slovo Buddhovo*, Praha, Stratos, 1999 (1. vyd. 1993).

Nyda hl, Ole: *Hovory s lamou Ole Nydahlem*, Praha, Karma dubkji ling a Ogme, 1996.

Nyda hl, Ole: *Ngöndro. Úvod do praxe mahámudry*, Praha, Karma dubkji ling a Ogme, 1996.

Nyda hl, Ole: *Jak se věci mají. Živé pojetí buddhismu*, Praha, Diamantová cesta (druhé vydání), 1999.

Nyda hl, Ole: *Jizda na tygrovi*, Praha, Diamantová cesta, 1999.

Nyda hl, Ole: *Moje cesta k lámám: Buddhové střechy světa*, Praha, Diamantová cesta, 1999.

Nyda hl, Ole: *Velká pečeť. Pohled mahámudry buddhismu Diamantové cesty*, Brno, Bílý deštník a Společnost Diamantové cesty, 2000.

Olcott, Henry Steel: *Buddhistický katechismus*, přeložil Jan Filipický, Žďár nad Sázavou, Impreso Plus, 1996.

O překážkách na duchovní cestě. Z term Guru Rinpočeho a Krátký životopis mistra Padmasambhavy od Džamgöna Kongtula, přel. Jan Komrská, Praha, Ogme, 1995.

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

Overmyer, Daniel L.: *Náboženství Číny: Svět jako živý organismus*, přel. Robin Heřman, Praha, Prostor, 1998.

Paldän, Gjaccho – Cchering Šakja: *Oheň pod sněhem*, Praha, Volvox Globator, 1998.

Pertold, Otakar: *Buddhistické pohádky. Osmnáct vybraných džátak*, Praha, 1908.

Pehra, Khantipálo: *Úvod do buddhismu. Buddhismus vysvětlen*, Bratislava, CAD Press, 1995.

Procházká, Leopold: *Buddha a jeho učení*, Nový Jičín, Leopold Procházká, 1926.

Procházká, Leopold: *Buddhismus světovým názorem, morálkou a náboženstvím*, Praha, František Borový, 1928.

Procházká, Leopold: *O buddhistické meditaci*, Praha, V. Žikeš, 1930.

Procházká, Leopold: *Síla a působení Buddhova učení na lidské tvory duševně spřízněně*, Turnov, 1934.

Procházká, Leopold: *Pobesedování s bohem*, Plzeň, Leopold Procházká, 1934.

Procházká, Leopold: *Kniha o skutečnosti podle Buddhova probuzenského učení*, Plzeň, Leopold Procházká, 1939.

Procházká, Leopold: *Buddha a Kristus*, Plzeň, 1939.

Rabten, Geše: *Mahámudra, cesta poznání skutečnosti*, Praha, DharmaGaia, 1996.

Rabten, Geše: *Život a dílo tibetského mistra meditace*, přel. Libuše Pávková, Praha, DharmaGaia, 1999.

Reps, Paul: *Kosti a svaly zenu: Zenové příběhy a kóany*, přel. Igor Indruch, Olomouc, Votobia, 1996.

Reichová, Helena: *Kryptogramy Východu*, Sankt-Peterburg – Bratislava, 1995.

Ribas, E.: *Slunce Orientu. Život Buddhův podle posvátných textů indických*, Liberec, Santal, 1991.

Sahn, Seung: *Odklepávání popela na Buddha. Učení zenového mistra*, Praha, DharmaGaia, 1996.

Sahn, Seung: *Pouze „Nevím“ (vyučující dopisy zenového mistra)*, Praha, DharmaGaia, 1996.

Sakja-pandita: *Pokladnice moudrých rčení*, přel. Josef Kolmaš, Odeon, Praha 1984 (2. vydání, 1988).

Sangharakshita: *Lidské osvícení*, Praha, DharmaGaia, 1993.

Slobodnik, Martin: *Tibet. Krajina, dejiny, ľudia, kultúra*, Bratislava, Fidar, 1996.

Snelling, John: *Buddhismus*, Praha, Ikar, 2000.

Sogyal, Rinpoče: *Tibetská kniha o životě a smrti*, přel. Dušan Zbavitel, Praha, Pragma, 1996.

Sóhó, Takuan: *Cesta zenu, cesta meče*, Bratislava: CAD Press, 1993.

Sönam, Gjalchän: *Zrcadlo králů. Tibetská kronika 14. století*, přel. Josef Kolmaš, Praha, Vyšehrad, 1998.

Sönam, Gjamecho (3. dalajlama) – Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama) – Glenn H. Mullin: *Stežka k probuzení. Esence zúšlechtěného zlata*, Praha, DharmaGaia, 2000.

Sumedhó, Ajahn: *Bděllost – cesta k nesmrtelnosti*, přel. Jiří Černega a Antonín Konečný, edice Světové duchovní proudy, sv. 37, Bratislava, CAD Press, 1992.

Sumedhó, Ajahn – Ajan Čä: *Osvobození myslí*, Praha, Stratos, 1995.

*Sútra srdce. Diamantová sútra*, přel. D. Horáková, Praha, Argo, 1995.

Suzuki, S.: *Zenová mysl, mysl začátečníka. (Všední hovory o zenu)*, Praha, Pragma, 1994.

Süan-cang: *Zápisky o západních krajinách za Velkých Tchangů*, přel. Josef Kolmaš, Praha, Academia, 2002.

Syadhó, M.: *Meditace všímavosti a vhledu. Základní a pokročilé stupně*, Praha, Stratos, 1993.

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

Tarhang, Tulku: *Harmonický život. Hovory o bdělosti, sebeléčbě a meditaci*, Praha, DharmaGaia.

Tauchman, Karel: *Zenové mistři*, Olomouc, Votobia, 1996.

Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama): *Úvod do buddhismu*, Praha, Buddhistická společnost, 1990.

Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama): *O Tibetu a tibetském buddhismu*, Praha, Panorama a Buddhistická společnost, 1992.

Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama): *Svoboda v exilu. Autobiografie 14. dalajlamy*, Praha, Práh, 1992.

Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama): *Otvorenie vnútorného oka*, Bratislava, Živena, 1992.

Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama): *Přirozenost Buddhy. Rozhovor o povaze lidského já*, Aquamarin, Praha, 1996.

Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama) – Jean-Claude Carrière: *Síla buddhismu*, Praha, Mladá fronta, 1996.

Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama): *Cesta ke svobodě. Základní učení tibetského buddhismu I.*, Praha, Pragma, 1997.

Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama): *Probuzení myslí a osvícení srdce. Základní učení tibetského buddhismu II.*, Praha, Pragma, 1997.

Tändzin, Gjamecho (14. dalajlama): *Radost ze života a umírání v pokoji. Základní učení tibetského buddhismu III.*, Praha, Pragma, 1998.

- Tändzin, Gjamccho (14. dalajlama) – Howard C. Cutler: *Cesta ke štěstí. Průvodce dobrým životem*, Praha, Pragma, 1999.
- Tändzin, Gjamccho (14. dalajlama): *Transformace mysli. Osm veršů o vyvíjení soucitu a transformaci vašeho života*, Praha, Pragma, 2000.
- Tändzin, Gjamccho (14. dalajlama) et al.: *Světy v harmonii. Dialogy o soucitných činech*, Praha, Pragma, 2000.
- Tändzin, Gjamccho (14. dalajlama): *Etika pro nové milénium*, Praha, Pragma, 2000.
- Tändzin, Gjamccho (14. dalajlama): *Meditace pro každý den. Cesta k vnitřnímu klidu*, Praha, Pragma, 2000.
- Tändzin, Gjamccho (14. dalajlama): *Slova moudrosti. Vybrané citáty Jeho Svatosti Dalajlamy. Sestavila Margaret Gee*, Praha, Pragma, 2000.
- Thich, Nhat Than: *Mír v nás*, Bratislava, CAD Press, 1992.
- Thich, Nhat Than: *Chodím a medituji. Průvodce meditací v chůzi*, Praha, Pragma, 1994.
- Thich, Nhat Than: *Živý Buddha, živý Kristus*, Praha, Pragma, 1996. *Tibetská kniha mrtvých – Bardo thödol: Vysvobození v bardu skrze naslouchání*, přel. Josef Kolmaš, Praha, Vyšehrad, 2001 (1. vyd. Praha, Odeon, 1991).
- Tomáš, Eduard: *Milarepa*, Praha, Gemma 89, 1991, (2. vydání, 1993).
- Tomáš, Eduard: *Tajné nauky Tibetu*, Praha: Avatar, 2000.
- Trungpa, Chögyam: *Základy bdělé pozornosti*, Praha, Studijní skupina dharmy, 1993.
- Trungpa, Chögyam: *Tibetský buddismus v otázkách a odpovědích*, Brno: Svatá Mahatma, 1994.
- Trungpa, Chögyam: *Protnutí duchovního materialismu*, Jablonec nad Nisou: Vadžra, 1995.
- Trungpa, Chögyam: *Shambhala. Posvátná cesta bojovníka*, Praha, Pragma, 1999.
- Trungpa, Chögyam: *Cesta je cíl. Základní rukověť buddhistické meditace*, Jablonec nad Nisou: Vadžra, 2000.
- Trivniček, Zdeněk: *Leopold Procházka: První český buddhista*, Brno, Masarykova univerzita, 2002.
- Urs-Pha: *Náropa a Tilopa. Tantrická cesta adepta*, Plzeň, Vadžrajoginí, 1996.
- Válek, Jiří: *Buddhismus. Uvedení do praxe*, Praha, Dharma, 1995.
- Vrablec, J.: *Pozvání k zenové meditaci*, Bratislava, Genesis, 1993.
- Wanguová, M. B.: *Buddhismus*, přel. V. Miltner, Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 1996.
- Watts, Alan: *Cesta zenu*, Olomouc, Votobia, 1996.
- Watts, Alan: *Cesta osvobození*, přel. Zdeněk Böhm, Praha, Pragma, 1996.
- Werner, Karel: *Náboženské tradice Asie: Od Indie po Japonsko*, Brno, Masarykova univerzita, 2002.
- Werner, Karel: *Malá encyklopedie hinduismu*, Brno, Atlantis, 1996.
- Zenové učení Bódhidharmy. Dvojazyčné česko-čínské vydání základních textů zenu*, přel. Aleš Adámek, Olomouc, Votobia, 1996.
- Zotz, Volker: *Buddha*, Olomouc, Votobia, 1995.
- Žagabpa, Cípön Wangčhug Dedän (Tsepon W. D. Shakabpa): *Dějiny Tibetu*, přel. Josef Kolmaš, Praha, Nakladatelství Lidové noviny, 2000.

## Rejstřík

### A

- abhidharma, 81, 91, 99, 143
- Abhidharmakóša, viz Pokladnice abhidharmy
- Abhisamajálankára, viz Ozdoba průniku (do nauky)
- Akšajamatinirděša, viz Sůtra o pokynech Akšajamatimu
- álajavidžňána, 34
- Amidaži, 106
- Amitábha, 58, 72, 79, 96, 113, 123, 126, 146, 154, 164–165, 190–198
- Ánanda, 51–52, 56, 63, 77–78, 90, 91, 93, 131–132, 144, 169
- Angulimála, 117
- arhat, 43, 48, 50, 52, 59, 60–62, 64, 68, 74, 78, 81–83, 86, 90, 92, 95, 100, 102, 113, 117, 123, 134, 140, 144, 146, 151–152, 169, 171, 174, 178, 181, 189–190, 203
- Asanga, 34, 74–76, 86, 128
- Ašóka, 53, 149–152, 167
- Aštasahasrikápradžňápáramitá, viz Osmiřicová sůtra o dokonalosti /w/ moudrosti
- Ašvadžit, 49
- Atiša, 64–65, 74
- Avalókitěšvara, 71–73, 116, 156, 158, 192
- Avutansakasůtra, viz Sůtra o Buddhově girlandě

### B

- Bardo thödol (bar do thos groll, viz Vysvobození v mezistavu (bardo) skrze naslouchání
- Bhaišadžjarádža, 107
- Bhāvavivěka, 64
- Bhṛkutí, 73
- Bimbisára, 149
- Blavacká, Helena Petrovna, 16
- Bódhgaja, 54, 165–167, 189
- Bódhičarjavatára, viz Uvedení na cestu k probuzení
- bódhičitta, 65–66, 68, 128, 183
- Bódhidharma, 198–200, 203
- bódhisattva, 19, 21, 46, 59–65, 67–75, 77–78, 80, 83–84, 86, 93, 96, 97, 100, 105, 107, 116, 123, 124, 128, 131, 135, 137, 141, 144, 146–147, 149, 156, 158, 163, 166, 167, 178, 180–186, 188, 190, 192, 196, 208
- předpoklady pro stání se (bódhisattvou), 70
- sliby (bódhisattvy), 123, 125, 163, 182, 196
- Brahma, 40, 145, 170
- bucudó, 15
- buddhadharma, 51
- buddhajána, 100
- buddhánusmrti, 171, 191
- buddhovská přirozenost, 19, 85, 87

**C**

C'-ří, 136  
 cang, 85  
*Cesta na západ*, 116  
 Congkhapa, *lcang kha pa*, 35, 180–181  
 Cung-mi, 201  
*Cuo fo sing-siang ťing*, viz *Písmo o zhotovování vyobrazení Buddhy*  
 cvičení ve třech oblastech, 46

**Č**

Č'-i, 65  
 čakravartin, 150, 152  
 Čama, 152  
*Čamadevivansa*, viz *Legenda o královně Čamě*  
 Čandrakirti, 128  
 Čao-čou, 202  
 čchan, 98, 190, 199, 202–203  
 Čcheng-jien, 136–137  
 čistá země, 77–78, 147, 189–190, 192  
 Čónen, 82  
 čtyři spoléhání, 95

**D**

dalajlama, 7–8, 68, 136, 156  
 Dápung, 128  
 Dévadatta, 43, 110  
*Dhammapada*, 94  
 dháraní, 104–105, 145  
 dharmá, 15, 17, 19, 40, 57, 74, 87, 89–90, 103, 117, 133, 140, 149, 153, 160, 189  
*Dharmadhātustava*, viz *Chvála sféry skutečnosti*  
 Dharmaguptaka, 119  
*dharmakája*, tělo dharmy, viz *trikája*  
 Dharmákara, 77–79, 195  
 Dharmakirti, 128–129  
 dharmavinaja, 15, 91  
*Diamantová sůtra*, 146  
 Dipankara, 60  
 Dógen, 126, 154, 203  
*Dvacetipětistícová sůtra o dokonalosti /v moudrosti*, 30

Džambudvīpa (Země růžových jablek), 25, 36, 150  
 džátaka, 61  
 Džétavana, 50  
 Džizó, 72, 84, 149  
 Džódo šinšú, 125

**E**

Eisai, 153, 154  
 ekajána, 100

**F**

Fa-čao, 192  
*Fan-wang-ťing*, viz *Sůtra o brahmovské síti*  
*Fo šuo čchiou-pa jen-kchou o-kuej tchuo-luo-ni ťing*, viz *Rozprava o řeči, která přinesla vysvobození hladovému duchu Planoucí ústa*  
*fo-ťiao*, 15  
 Fudó, 10

**G**

Ganga, řeka, 11, 145, 196  
 Gautama, 37, 60, 74  
 Genšín, 195–197  
*Guhjasamádžatantra*, 186  
 Gunaprabha, 129

**H**

Háriti, 51  
 Hici, 10, 25  
 hinajána, 58, 62, 64, 68, 86, 93, 100, 102–103, 119, 125–126, 128–129, 163, 175, 180  
 Hóiči, 106  
 Hónen, 154, 196, 197–198

**CH**

chua-jen, 98  
 Chuej-jüan, 155, 190  
 Chuej-neng, 199–200  
 Chung-žen, 199  
*Chvála sféry skutečnosti*, 32

**I**

ičchantika, 86  
 I-ťing, 64

**J**

Jamaka, 45  
*Jednoslovná sůtra o dokonalosti /v moudrosti*, 30  
 Ješe Cchogjal *lje šes mccho rgjal*, 73  
 jóga božstev, 180  
 jógáčára, 33–34, 86, 97

**K**

Kálačakra, 182  
 Kamalašila, 201  
 Kannon, 208  
*Kao-seng-čuan*, viz *Životopisy význačných mnichů*  
 karma, 14, 23, 25, 28, 30, 34–35, 39, 40, 42–46, 49, 50, 51, 57, 69, 76, 80, 96, 98, 101, 105, 114, 118, 121, 124, 129, 139, 140, 142, 147–148, 152, 148, 152, 154, 160–162, 164, 178–179, 184, 185, 194, 196, 200, 203, 206  
 Kášjapa, 53, 74, 90, 168, 189, 198, 206  
 kečimjaku, 122, 140  
 Kjóto, 125, 194, 208  
 kléša, viz *poskvrna*  
 kóan, 202–203  
 Kóbó Daiši, viz *Kúkai*  
 kosmologie, buddhistická, 23–24, 35, 76  
*Kózen gokokuron*, viz *Pojednání o šíření zenu k ochraně státu*  
*Kronika pojednání o písmu*, 107  
 Kšitigarbha, viz *Džizó*  
 Kuan-jin, 71–73, 107, 137  
*Kuan-wu-liang-šou-ťing*, viz *Sůtra rozjímání o buddhovi Amitájusovi, buddhovi nezměrného žití*  
 Kúkai, 98, 168

**L**

*Lampa tři způsobů*, 179  
 Legenda o královně Čamě, 152

Lókéšvararádža, 77

*Lotosová sůtra*, 55–56, 59, 61–63, 71, 72, 93, 98, 100, 104, 107–108, 135, 146, 151, 154–155, 161, 181  
 luo-chan, 74

**M**

Mačig Labdönma /*ma gčig lab sgron ma*, 74  
 Maddi, 8, 9  
 madhjamaka, 33–34, 87, 97–98, 201, 203–204  
*Madhjamakašástra*, viz *Pojednání o střední cestě*  
*Madhjamakávátúra*, viz *Úvedení na střední cestu*  
 Mahádéva, 92  
 Mahájána, (che-šang), 201–202  
 mahájána, 16, 29–30, 55–58, 61–65, 68, 70–71, 77, 79–80, 82, 85–86, 89, 92–97, 100–103, 105, 107, 113, 119, 121, 123–124, 128, 135, 154, 163, 170, 175, 179–184, 188, 191, 194–195, 201–202  
*Mahájanasútráankára*, viz *Ozdoba mahájánových sůter*  
 Mahákášjapa, 53, 74, 98, 168, 198  
 mahámudrá, 180  
 Mahámuni, 83  
*Mahánirvānasútra*, 86, 113  
 Mahápradžápatí, 131, 133  
 mahásángha, 92  
 mahásiddha, 178–179  
 Mahásthāmaprápta, 192  
*Mahāvansa*, 152  
 Maitréja, 24, 74, 76, 86, 122, 128, 141, 152, 168, 170, 189, 196  
 Mája, královna, 81, 131  
 mandala, 167, 177, 182–186  
 Maňđušri, 93, 127, 166  
 mantra, 49, 73, 80, 82, 104–105, 145, 158, 160, 183–186, 198  
 mantrajána, 179–180  
 Mára, 39  
 Marpa, 178

*Mattavilása*, viz *Opojně hry*  
Maudgaljájana, 50, 81, 143–144, 169  
meditace, viz *samádhi*  
meditace na Vadžrasattvu, 79, 81  
Méru, 24–25, 36, 56, 81, 141  
Miaošan, 72  
Milarāpa, 178  
moudrost, intuitivní, 47

## N

Nágárdžuna, 30–33, 65, 128, 135, 180,  
183, 198, 201  
*Najatrajapradīpa*, viz *Lampa tří*  
*způsobů*  
Nálanda, 175  
Nāropa, 175–176, 178  
nebe, 40, 50, 54, 65, 76, 82, 110, 117,  
142–143, 146, 170, 173, 192–193  
Nebe králů čtyř světových stran, 25  
Nebe třiceti tří, 25, 81, 140, 141  
Nebe Tušita, 75, 83  
Ničiren, 154–155  
nikája, 119  
*nirmánakája*, viz *tělo lidské podoby*  
nirvána, 15, 18–19, 32, 40–41, 45–52, 55,  
58–62, 64, 68, 70, 74, 76, 82–83, 86,  
90, 92, 94–95, 98–103, 117, 129, 131,  
132, 141, 152, 170, 173–174, 185, 189,  
195, 198, 204  
nirvána „bez setrvání“, 45  
nirvána „se setrváním“, 45  
nirvána místně neurčená, 82

## O

oblast beztvářého bytí, 25, 158, 159  
oblast tvarů, 25, 48  
oblast žádosti, 25  
*Odžójóšú*, viz *Podstata znovuzrození v čistě*  
*zemi*  
Olcott, plukovník Henry Steel, 16  
*Opojně hry*, 116  
osmidílná stezka, 48  
*Osmiřicová sůtra o dokonalosti /v/*  
*moudrosti*, 30, 96, 105

*Ozdoba mahájánových sůter*, 102  
*Ozdoba průniku (do nauky)*, 128

## P

Padmaprabha, 100  
Padmasambhava, 73, 166  
peklo, 26–27, 43, 50, 68, 105, 111, 134,  
143, 150, 154, 161–162, 178, 193,  
198  
peklo Bláto z mrtvol, 27  
peklo Cesta břítey, 27  
peklo Hořící řeka, 27  
peklo Jektání, 27  
peklo Oživování, 26  
peklo Praskající puchýře, 27  
peklo Puknutí jako lotos, 27  
peklo Sténání, 27  
peklo Žhavý popel, 27  
*Petakópadesa*, viz *Pokyny studujícím*  
*z [trojiho] koše*  
*Pismo o zhotovování vyobrazení Buddhy*,  
84  
*Plamen myšlení*, 64  
*Podstata znovuzrození v čistě zemi*, 195  
*Pojednání o střední cestě*, 30, 32–33  
*Pojednání o šíření zenu k ochraně státu*,  
153  
*Pojednání o vinají*, 129  
*Pokladnice abhidharmy*, 118, 129  
*Pokyny studujícím z [trojiho] koše*, 95  
poskvrna, 20, 36, 44–45, 47–48, 64, 85–87,  
92, 95, 101, 131, 134, 157, 197, 208  
pouhá mysl, viz *jógáčára*  
*Pověst o Heike*, 106  
pradžňá, viz *moudrost intuitivní*  
Pradžňápáramitá, božstvo, 73, 158  
*Pramánavarttika*, viz *Úplný komentář*  
*k platnému poznání*  
pratjékabuddha, 59, 62, 86, 98, 102  
pravda, vznešená, 41–42, 45  
o ustání utrpení, 45  
o utrpení, 41, 51, 165  
o vznešené osmidílné stezce, 48  
o vzniku utrpení, 42, 48–49

prázdnota, 23, 30–33, 57, 70, 78, 80, 82,  
87, 97–98, 105, 124, 149, 158, 177,  
180–183, 185–188, 203–206  
préta, 26  
příčina a následek, zákon, 20, 50

## R

Rádžagrha, 51, 149  
Ráhula, 38, 74  
*Ratnávalí*, viz *Věvec klenotů*  
Ricu, 125  
Rokuharamicudži, 194  
*Rozprava o řeči, která přinesla vysvobození*  
*hladovému duchu Planoucí ústa*, 144

## S

*Saddharmapundarikāsūtra*, viz *Lotosová*  
*sůtra*  
sádhana, 184–186  
Saičó, 125  
samádhi, 46, 70, 74, 160, 168, 170–171,  
173, 179, 192  
*sambhógakája*, viz *tělo blaženosti*, viz  
*trikája*  
*Samdhinirmóčana*, viz *Sůtra o odpoutání*  
*od záměru*  
*Samputatantra*, 187  
Sandžusangendó, 208  
sangha, 19, 92, 109–112, 117–118, 120,  
130, 136, 140, 144, 149, 151, 153–156,  
190, 195  
*Sangitjavansa*, viz *Kronika pojednání*  
*o písmu*  
Sánkášja, 53  
sansára, 25, 32, 34–36, 39, 40, 61–62,  
65–66, 68, 77, 82, 86–87, 101–102,  
116, 129, 142, 148, 177, 195–197  
Sámáth, 41, 96  
sarvástiváda, 99  
sásana, 15  
sautrántika, 99  
*Siang-šan pao-t'ian*, viz *Vzácný svitek*  
*z Křehké hory*  
Siddhártha, 37, 61, 116, 141, 207

skandha, viz *složky*  
složky, pět, 28–30, 87  
Songcän Gampo *Isrong bcan sgam pa'*, 73  
Sótó, 114, 126  
*Stezka k očištění*, 171  
stoslabičná mantra, 79  
*Stotiscová sůtra o dokonalosti /v/*  
*moudrosti*, 30  
strom bódhi, 15, 45, 48, 50, 58, 92, 98, 200  
střední cesta, viz *těž madhjamaka*  
Süan-cang, 82  
Sukhávati, 58, 78  
*Sukhávativjüha*, viz *Sůtra o Zemi*  
*blaženosti*  
Sumédha, 60  
*Sůtra deseti králů*, 162  
*Sůtra lvího řevu královny Šrimály*, 86  
*Sůtra naučení Vimalakirtiho*, 29  
*Sůtra o brahmovské síti*, 123, 125–126, 163  
*Sůtra o Buddhově girlandě*, 98, 146, 166  
*Sůtra o čtyřiceti dvou částech*, 134  
*Sůtra o dokonalosti /v/ moudrosti pro lidské*  
*krále, kteří chtějí chránit stát*, 153  
*Sůtra o jasu zlata*, 164  
*Sůtra o odpoutání od záměru*, 96  
*Sůtra o pokynech Akšajamatimu*, 97  
*Sůtra o Zemi blaženosti*, 77, 192, 195  
*Sůtra rozjímání o buddhovi Amitájusovi,*  
*buddhovi nezměrného žití*, 191, 193  
*Sůtra srdce*, 30, 106, 157–158  
*Suvarabhásottama*, viz *Sůtra o jasu zlata*

## Š

Š'-wang t'ing, viz *Sůtra deseti králů*  
Šákjamuni, 74, 76, 115, 151, 158, 181, 189,  
198  
šamatha, 47, 124, 203  
Šan Tao, 191  
Šan-tao, 190  
Šántidéva, 67–69, 135  
Šáriputra, 45, 49–50, 52, 62, 81, 100, 117,  
135, 169–170  
Šen-siou, 199  
šila, 46

Šingon, 98, 148, 168, 194  
Šinran, 125, 197–198  
Šiva, 16, 104–105  
Šótoku, 151  
šrávaka, 59–62, 64, 86, 96–98, 100–102,  
124  
Šrímálá, 135  
Šuddhódana, 131  
šúnjátá, viz prázdnota  
Šúšó, 120

## T

Tanno Kakudó, 10–11  
tantra, 16, 73, 79, 103, 168, 171, 175–182,  
185–187  
    tantra činu, 187  
    tantra meditace, 79, 187  
    tantra nejvyšší meditace, 181–183  
    tantra praxe, 181–183, 187  
Tará, 73–74  
*Tarkadžvála*, viz *Plamen myšlení*  
*tathágatagarbha*, viz buddhovská  
    přirozenost  
tělo „magicky vytvořené“ 56–57, 83  
tělo blaženosti, 58  
Tendai, 10, 125–126, 154, 194–196  
Teozofická společnost, 16  
*Thérigáthá*, viz *Zpěvy starých mnichů*  
théraváda, 45, 47–48, 52, 60–61, 68, 89, 95,  
107, 114, 136, 170–171, 191  
*Thérigáthá*, viz *Zpěvy starých mnišek*  
Thisong Decän /*khri srong lde bcani*, 73,  
201  
Tchien-tchaj, 98, 125  
Tibetská kniha mrtvých, 177  
Tilopa, 175–176, 178–179  
trikája, viz *nirmánakája*, *dharmakája*,  
    *sambhógakája*  
trípítaka, 91, 107, 116  
Tripítakamála, 179–180  
tři jedy, 44  
tulku, 57  
Tušita, viz nebe

## U

Uđajana, 81–82  
*Ullambanasútra*, 143–144  
Upáli, 90  
Upham, Edward, 16  
*Úplný komentár k platnému poznání*, 128  
*Uvedení na cestu k probuzení*, 135  
*Uvedení na střední cestu*, 128

## V

vađžra, 80, 82, 105, 181  
Vadžradhara, 182  
vađžrajána, 175–176, 179  
Vadžrajógini, 188  
*Vadžrapaňđžara*, 180  
Vadžrapáni, 95, 103–105, 181  
Vadžrasattva, 79–80  
Váránasí, 41  
Vasubandhu, 35, 99, 118, 129, 174  
vátsiputrijevové, 29, 33  
velký vůz, viz mahájána  
*Věvec klenotů*, 135  
Vessantara, 8–10, 19, 39, 141  
vhled (zenový), 122, 203  
Vikramašila, 65  
vinaja, 15, 90–91, 110, 114–115, 117, 125–  
126, 128–129  
*Vinajasútra*, viz *Pojednání o vinaji*  
*vipašjana*, 47, 203  
*Visuddhimagga*, viz *Stežka k očistění*  
vonná komnata, 83  
vozidlo dokonalosti, 180  
vozidlo mantry, 179  
*Výsvobození v mezistavu (bardo) skrze*  
    *naslouchání*, 177  
*Vzácný svítek z Křečké hory*, 72

## W

wu, 202  
Wu-čcheng, 107  
Wu-tchaj, 166  
Wu-ti, 198

## Z

závislé vznikání, dvanáctičlenný řetězec,  
31, 165  
Země blaženosti, 58, 77–78, 190, 198  
zen, 11, 34, 114, 198, 202–203  
*Zpěvy starých mnichů*, 135  
*Zpěvy starých mnišek*, 134  
*Zprávy o Buddhově učení, zaslané do Číny*  
    z Jižního moře, 64

## Ž

*Žen wang chu kuo pan-žou po-luo-mi-tuo*  
*ting*, viz *Sútra o dokonalosti /v/  
    moudrosti pro lidské krále, kteří chtějí*  
    *chránit stát*  
*Životopisy význačných mnichů*, 111

## Obsah

Poznámka o přepisu orientálních jazyků do češtiny .....	6
Úvod .....	7
<b>Vesmír .....</b>	<b>23</b>
Skutečnost .....	27
Konec .....	35
<b>Buddha .....</b>	<b>37</b>
Čtyři vznešené pravdy .....	41
Poslední Buddhovy dny .....	50
Buddhova těla .....	55
Hinajána a mahájána .....	58
Bódhisattva .....	65
Další buddhové, další světy .....	74
Vyobrazení Buddhy .....	81
Buddhovská přirozenost .....	85
<b>Dharma .....</b>	<b>89</b>
Buddhovo slovo .....	90
Interpretace slova .....	94
Kolik vozidel jede k probuzení? .....	100
Síla slova .....	103

<b>Klášterní život .....</b>	<b>109</b>
Pravidla mnišské disciplíny .....	117
Ordinace .....	121
Sliby bódhisattvy .....	123
Mnišský život .....	126
Mnišky .....	131

<b>Laická praxe .....</b>	<b>139</b>
Sangha a stát .....	149
Úloha knihy .....	156
Karma .....	160
Pouti .....	165

<b>Probuzení .....</b>	<b>169</b>
Tantra .....	175
Čistá země .....	189
Zen .....	198
Meditace o prázdnotě .....	203

<b>Závěr .....</b>	<b>207</b>
--------------------	------------

Doslov: Podoby buddhismu na Západě .....	209
--	-----

Doporučená četba .....	223
Glosář .....	227
Bibliografie použité literatury .....	235
Bibliografie vybraných titulů buddhistické a buddhologické literatury vydaných v ČR a SR .....	241

Rejstřík .....	247
----------------	-----

Donald S. Lopez Jr.

**Příběh buddhismu**  
Průvodce dějinami buddhismu  
a jeho učením

Z anglického originálu *Buddhism. An Introduction and Guide*

přeložila Lenka Borecká

Odborná spolupráce Luboš Bělka

Odpovědná redaktorka Veronika Macková

Obálka a typografie Čestmír Kučera

Tisk Reprocentrum Blansko, s. r. o.

V roce 2003 vydalo

nakladatelství Barrister & Principal

Rybkova 23, 602 00 Brno, tel.: 545 211 015

[www.barrister.cz](http://www.barrister.cz), e-mail: [barrister@barrister.cz](mailto:barrister@barrister.cz)

První vydání

Doporučená prodejní cena 295 Kč

**ISBN: 80-86598-54-3**