

UNIVERZITA PARDUBICE

FAKULTA FILOZOFICKÁ

**OBROZENÍ MEDITACE SATIPATTHÁNA-
VIPASSANÁ A JEJÍ PŘENOS DO ČESKÝCH ZEMÍ**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2007

Jaroslav MAREK

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ
KATEDRA RELIGIONISTIKY A FILOSOFIE

**OBROZENÍ MEDITACE SATIPATTHÁNA-VIPASSANÁ
A JEJÍ PŘENOS DO ČESKÝCH ZEMÍ**

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

AUTOR PRÁCE: Jaroslav Marek

VEDOUCÍ PRÁCE: Martin Fárek, Ph.D

2007

UNIVERSITY OF PARDUBICE
FACULTY OF ARTS AND PHILOSOPHY
DEPARTMENT OF RELIGIOUS STUDIES

**REVIVAL OF THE SATIPATTHANA-VIPASSANA
MEDITATION AND ITS TRANSFER TO THE CZECH
LANDS**

BACHELOR PAPER

AUTHOR: Jaroslav Marek

SUPERVISOR: Martin Fárek, Ph.D

2007

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracoval samostatně. Veškeré prameny a literatura, které jsem využil, jsou uvedeny v seznamu pramenů a literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména ze skutečnosti, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mě požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne

vlastnoruční podpis

Předkládaná práce prošla zrodem zdlouhavým a značně obtížným. Než doznala svého naplnění, mnoho krásného vydala a mnohé též odňala. A nikdy by nemohla v takovéto podobě vzniknout, kdyby nebylo těch, jimž jsem za mnohé zavázán. Proto chci na tomto místě poděkovat:

Luce za procitnutí, nevídanou trpělivost a milující laskavost, svým rodičům za podporu a pochopení, Báře za věrnost, dr. Martinovi Fárkovi za jeho odborné vedení, dr. Jiřímu Holbovi za pomoc s odbornou terminologií, Filipovi za jazykové hrátky a korektury, místní neziskové organizaci za poskytnutí notebooku, Borkovi za zázvorový čaj a zapůjčení knih, Petrovi za přijetí a výcvik v trpělivosti, a také Lád'ovi za jeho vypravěčský um, Honzovi za jeho otevřenost, Jitce H. za její upřímnost, Petrovi K. a Lukášovi za jejich vzpomínky, a hlavně všem svým přátelům a blízkým, kteří při mně – ač beze mne - setrvali.

Souhrn

V České republice dnes existuje okolo patnácti skupin, zabývajících se praxí théravádového buddhismu. Téměř všechny z nich staví na odkazu moderních asijských obnovných hnutí. Smyslem této práce je nastínit okolnosti utváření těchto hnutí a skrze představení jejich předních osobností poukázat na jejich ideový dopad na podobu praxe zdejších skupin. Po uvedení v rámec práce v první kapitole, autor předkládá základní vhled do teorie a praxe Buddhova učení, nezbytný pro četbu dalších kapitol. Teoretickou část studie uzavírá stručnou charakteristikou metod kultivace mysli. Ohniskem celé práce je čtvrtá kapitola. V té se autor snaží zachytit proces obrození metody satipatthána-vipassaná v Barmě a poodkrýt momenty, jež stály v jeho v pozadí. Studie se zaměřuje na „tradici Mahásí“ – čelní linii vipassanového hnutí - a seznamuje čtenáře s jejími hlavními osobnostmi. Následující kapitola přibližuje ustavení moderních tradic lesního mnišství na Srí Lance a v Thajsku. V případě první z nich je sledováno prolínání praxe části srílanských lesních mnichů s barmskou metodou satipatthány. V závěru autor vytyčuje spojnicí mezi asijskými reformními hnutími a působením českých théravádových skupin. Vše doplňuje krátkým ohlédnutím za současným stavem české „théravádové scény“.

Poznámka k přepisu cizojazyčných názvů, jmen a odborných termínů

Není-li uvedeno jinak, odborné termíny v práci použité, jsou českým přepisem výrazů jazyka páli (*théraváda). Transkribována jsou i pálijská osobní jména (*Ňánapónika) či thajské označení pro učitele (*Ačán). Osobní jména a označení barmská a sinhálská (*Anawratha, *Sayadaw) jsou, stejně jako zeměpisné názvy (*Siyam) a názvy institucí (*Tháthana Yeiktha), pro přehlednost beze změny přejata z anglicko-jazyčné odborné literatury. Nesnáz nastává tam, kde dochází ke skloňování výrazů výše uvedených jazyků dle vzorů českých podstatných jmen. V takovýchto případech je následován jazykový cit a snaha co nejméně se oddálit od podoby nominativních tvarů daných slov.

Seznam použitých zkratk

ba. – barmština

pa. – páli

sa. – sanskrt

tha.– thajština

Vism. - Visuddhimagga

Jdoucím cestou očištění srdce a mysli

OBSAH

1. MÍSTO ÚVODU.....	1
1.1. SOUDOBA SITUACE	1
1.2. UVEDENÍ DO HLAVNÍHO TÉMATU PRÁCE.....	2
1.3. PROČ?, JAK? A PROČ NE? – ZÁMĚR PRÁCE, PRACOVNÍ POSTUP A PŘÍTOMNÁ OMEZENÍ	7
2. PARIJATTI A PATIPATTI – UVEDENÍ DO TEORIE A PRAXE DHAMMY	9
2.1. STRUČNÁ CHARAKTERISTIKA BUDDHOVA UČENÍ DLE TIPITAKY	9
2.1.1. Čtyři vznešené pravdy.....	9
2.1.2. Dvanáctičlenný řetězec závislého vznikání	10
2.2. PRAKTICKÁ APLIKACE ARIJA-ATTHANGIKA-MAGGA (SÍLA-SAMÁDHI-PAŇŇÁ)	12
2.2.1. Pěstování mravnosti (síla)	12
2.2.2. Pěstování soustředění (samádhi) a rozvoj moudrosti (pañňá)	13
2.2.3. Meditace a bhávaná	16
3. SYSTÉM KULTIVACE MYSLI V THÉRAVÁDĚ	19
3.1. CHARAKTERISTIKA METOD SAMATHA A VIPASSANÁ	19
4. OBROZENÍ METODY SATIPATTHÁNA-VIPASSANÁ.....	24
4.1. SÁSANA NA DVOŘE BARMSKÝCH PANOVNÍKŮ: DOZOR SVĚTSKÉ MOCI NAD SANGHOU A JEHO DŮSLEDKY.....	25
4.1.1. Forma světského dozoru nad sanghou	26
4.1.2. Rozvoj učenosti a její demokratizace	28
4.2. ZROD BARMSKÉ METODY SATIPATTHÁNY	30
4.2.1. Vipassaná-bhávaná na dvoře krále Mindona	31
4.2.2. Myšlenkové pozadí obrození vipassaná-bhávaná.....	34
4.2.3. Ledi Sayadaw a Mingun Sayadaw: Úsvit vipassanového hnutí	37
4.3. INTERNACIONALIZACE PROBUZENÍ	40

4.3.1.	<i>Mahásí Sayadaw U Sóbhana (1904-1982)</i>	41
4.3.2.	<i>Čhattha sangájana - oživení zájmu o Buddha-sásana</i>	43
4.3.3.	<i>Vývoz barmské metody satipatthány</i>	44
4.3.4.	<i>Osobnosti tradice Mahásí</i>	46
5.	USTAVENÍ MODERNÍCH TRADIC LESNÍHO MNIŠSTVÍ	
	NA SRÍ LANCE A V THAJSKU	50
5.1.	IDEA LESNÍHO MNIŠSTVÍ	51
5.2.	MODERNÍ TRADICE LESNÍCH MNICHŮ NA SRÍ LANCE	53
5.2.1.	<i>Lesní mnich Puvakdandávė Paňňánanda (1817-1887)</i>	53
5.2.2.	<i>Některé sinhálské osobnosti srílanské lesní tradice 20. století</i>	55
5.2.3.	<i>Evropská lesní sangha na Srí Lance</i>	58
5.3.	MODERNÍ TRADICE LESNÍCH MNICHŮ V THAJSKU	65
5.3.1.	<i>Otcové thajské lesní tradice</i>	66
5.3.2.	<i>Další generace thajských lesních mnichů</i>	68
6.	ZÁVĚREM	71
	SEZNAM POUŽITÝCH INFORMAČNÍCH ZDROJŮ:	74
	PŘÍLOHY	79

1. Místo úvodu

1.1. Soudobá situace

Současnost je částí světové populace vnímána jako nejsvobodnější etapa dějin, nejvyšší stupeň dějinného vývoje, jež dává člověku možnost získání nejrůznějších materiálních prostředků, majících usnadnit jak zvládání všedních životních situací, tak i orientaci jedince ve světě. Toho dosahují tím, že tento svět, který byl ještě donedávna (alespoň z části) tajemným, zbavují vší jeho počáteční zahalenosti, jež je pramenem imaginace, a takto odhalený ho nabízejí k prohlédnutí ze všech dostupných úhlů pohledu. Toto odkouzlení světa ústí v redukci pohledu na svět jako na pouhou materii, k níž je třeba se vztahovat právě z této stránky. Dominance tohoto způsobu vztahování se ke skutečnosti (zejména) v zemích Západu však zanechává v životě člověka (potažmo společnosti) prázdné místo, které dříve vyplňovalo duchovní jednání a prožitek. I přesto (či právě proto), že byla tato životní složka jedince odsouvána se vzrůstajícím materiálním rozvojem do pozadí, čím dál více, a v poslední době asi nejzřetelněji, se však v mnoha lidech probouzí vědomí její absence. Je to vnitřní strádání člověka, projevující se nejistotou, pocitem nenaplněnosti a úzkostí, jež jsou zapříčiněny často neschopností jedince nalézt ve všeobecně předkládaném obraze světa odpovědi na otázky existenciálního rozměru, resp. nedostatečností soudobého výkladu světa tato tázání uspokojivě zodpovědět.

Právě ono odhalení světa má za důsledek zkrácení cest k bližšímu odkrývání a poznávání jeho jednotlivých partií. Místa, zobrazená v cestopisných vyprávěních dobrodruhů počátku 20. století, o jejichž krásách tehdejší čtenář nad rozprostřenou mapou pouze tiše snil, je dnes možno navštívit po několika hodinách cesty, a zde se setkat s jejich obyvateli, jež jsou nositeli různých kulturních zvyklostí a náboženských představ, mnohdy až kontrastujících s těmi, jež přináležejí lidem Starého kontinentu a „Nového světa“.

Možná právě ona odlišnost, nepodobnost s vlastní tradicí, ohlašující existenci dalších, nových vidění skutečnosti, je oním ústředním motivem. Motivem, který z mnoha hledisek vzdálené tradice, činí pro jedince, ohlížející se po novém světonázoru (v momentě kdy onen stávající již není s to je dostatečně oslovit),

natolik atraktivními, že jejich hodnoty, spojené s duchovní praxí, uvedou ve svůj život. Tomu pak v dnešním stavu tržního hospodářství, kdy nabídka mnohonásobně převyšuje poptávku, napomáhá obchod s religiózní tematikou, poskytující zákazníkovi možnost výběru z nepřeberného množství „duchovních směřování“, která není mnohdy snadné od sebe dostatečně odlišit. Tento fakt však člověku hledajícímu při jisté dávce trpělivosti umožní, v hustém „stromoví spirituality“, pro sebe objevit cestu, jemu co nejvíce vyhovující.

Tak zde dochází k situaci, v níž se, vedle etablovaných náboženských společností a směrů vycházejících z kořenů abrahámovské tradice, mimo jiné prezentují i takové systémy, jež mají svůj původ ve vzdálených asijských krajích, přičemž snad největšímu zájmu v zemích Západu se těší učení, jež vyvěrají z lůna indického subkontinentu. Ta jsou zastoupena jednak mnoha indickými mistry, povětšinou zasvěcujících své stoupence v různé podoby jógických praktik, tak i bhaktickými směry, jejichž personální pojetí transcendentna je v mnoha ohledech blízké dědicům monoteistické náboženské kultury.

K největšímu rozšíření z nauk indické duchovní tradice pak dospívají mnohé variace Buddhova učení (sa. *dharma*, pa. *dhamma*). Ty se těší zájmu západní veřejnosti ve větší míře od druhé poloviny 20. století, kdy dochází k jejich systematičtějšimu přenosu do prostředí Okcidentu. Tam se začíná, nejprve kolem jednotlivých učitelů z různých interpretačních směrů *Buddha-dhamma* (především japonského *zenu*, tibetské *vadžrajány* a *théravády*), a následně kolem vznikajících klášterů a meditačních center, jsoucích pod záštitou linií svých mistrů, utvářet velké množství laických i mnišských komunit.

1.2. Uvedení do hlavního tématu práce

V této práci se však nebudeme snažit o komplexní deskripci přenosu dhammy z jejího mateřského kulturního prostředí na Západ, omezíme se „pouze“ na výsek praxe směru *théra-váda*¹ („učení starších“), a na pozadí přenosu této konkrétní praxe do zemí českých.

¹ Na tomto místě je třeba zmínit, že obecně přijímaný model historického dělení buddhismu na théravádu, mahájánu a vadžrajánu sice plní základní klasifikační úlohu, ale v podstatě nic nevyovídá o

Théraváda, jejíž stoupenci se řídí naukou obsaženou v pálijském kánonu zvaném *Tipitaka*², byla až do minulého století, rozšířena pouze na území jihovýchodní Asie, a to zejména v zemích jako Myanmar (Barma), Thajsko (Siam), Srí Lanka (Cejlon), Kambodža a Laos. Dnes je již přítomna na všech kontinentech, a velký rozkvět v posledních desetiletích zaznamenává především v zemích západní Evropy a v USA.

V těchto oblastech nastává situace, kdy mnoho lidí, pocházejících z různých sociálních vrstev, přijímá do své každodenní praxe nějakou z forem meditačních technik, jejímž umným zvládnutím a vytrvalým praktikováním, dosahují

současných žitých podobách Buddhovy dhammy ve světě. Prakticky v každé zemi, kde je buddhismus rozšířen, do sebe vstřebává, a to především mezi laickými stoupenci, množství tamních představ a zvyklostí, jež následně dotvářejí jeho specifickou podobu. Trevor Ling poukazuje právě na potřebu odlišovat dílčí „buddhismy“ konkrétních zemí, různící se (či podobající se) na základě sociálních, kulturních a jiných činitelů v daných zemích přítomných. Tuto skutečnost však dle Linga opomíjejí někteří „buddhologové“, jež rozlišují formy buddhismu v konkrétních zemích přítomné na základě jazyka (páli a sanskrty), v němž byly sepsány jejich posvátné texty, na mahájánu a théravádu, a takto konstruují ideální typ buddhismu. Naproti tomu sociologičtí badatelé se zabývají empirickým charakterem „buddhismu“ praktikovaného sociálními aktéry v konkrétní zemi, a tím inklinují k odhalování skutečnosti, jež podkopávají základy onoho ideálního typu. Podle Linga by si badatelé měli být vědomi toho, „že ‚buddhismus‘ je ideologická abstrakce, protože, ‚buddhisté‘ a jejich ‚buddhistické‘ tradice mají v každé zemi konkrétní podobu, a že buddhismus, je ve skutečnosti již od nejranějších dob pluralitní.“ (s. 5) Viz Ling, Trevor (ed.), *Buddhist Trends in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993. s. 1-5. Na to, že „buddhismus“ není něčím pevně ustáleným a ve strnulosti spočívajícím, nýbrž živým učením, jehož podoba závisí na jeho nositeli a době, v níž se nachází, poukazuje Jake H. Davis, když píše, že „*sásana* (Buddhovo učení pozn. autora) je historický fenomén, tradice interpretace a aplikace, který se proměňuje v čase“. Davis, H. Jake, *Strong Roots*, Massachusetts: BCBS, 2004, s. 62.

Samotný pojmem „buddhismus“, který nenáleží terminologii raných buddhistických (pálijských ni sanskrtských) textů, nýbrž je konceptem utvořeným až západní vědou počátku 19. století, kdy nebyla ještě zdaleka reflektována mnohost a pestrost žitého Buddhova učení. Proto, bude-li to možné, spíše než pojem buddhismus a od něj odvozené slovní tvary, budeme v této práci zohledňovat pálijské označení *sásana* či *Buddha-sásana*, nebo jeho opisy typu Buddhovo učení, Buddhova nauka apod., přičemž budeme těmito pojmenováními odkazovat k „tradici“ théravády. Dále je nutno vzít v potaz značný rozdíl mezi praktickým pojmáním Buddhova učení mnichy na jedné straně a laiky na straně druhé. Americký sociolog Melford Spiro tak například odlišuje „nibbánový buddhismus“ mnichů, tedy buddhismus v jeho kanonické podobě, který klade hlavní důraz na uskutečnění nejvyššího cíle, *nibbány* (sa. *nirvána*), od „kammatického buddhismu“ zastávaného laiky, jež do popředí vyzdvihuje úlohu *kammy* (sa. *karma*), jejíž naplňování prospěšným jednáním může vytvářet předpoklady pro „dobré zrození“ v příštím životě. Viz Spiro, E. Melford, *Buddhism and Society*, London 1971 In: Bělka, L., Kováč, M. (eds.), *Normativní a žité náboženství*, Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 115-124. Toto Spiroovo členění však není v akademické obci přijímáno bez výhrad. Heinz Bechert proti stavění těchto dvou způsobů praxe jako dvou protilehlých pólů namítá, že, „neexistuje žádná dělicí čára mezi dobrými skutky a úsilím kráčet cestou vysvobození. Skutky“, jsou dle něj, „jen prvním krokem po správné cestě.“ Bechert, H., Küng, H. *Křesťanství a buddhismus*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 81.

² *Ti-pitaka* (Tři koše) sestává ze tří oddílů: Koše rozprav (*Sutta-pitaka*), Koše řádových pravidel (*Vinaya-pitaka*) a Koše vyšší nauky (*Abhidhamma-pitaka*). Učení v nich obsažené bylo poprvé systematicky utříděno na 1. koncile (*sangájana*) v Rádžagaha, třicet let po Buddhově konečném odchodu do *nibbány* (*parinibbána*). V této podobě byla Tipitaka mnichy v ústní podobě uchováвана až do 4. koncilu, který se konal v 1. st. př. Kr., v Aluviháře poblíž dnešního města Kandy na Srí Lance, kde byla písemně zaznamenána na palmové listy. Více o obsahu Tipitaky např. v Nárada, Mahá Thera, *Buddha a jeho učení*, Olomouc: Votobia, 1998, s. 190-208.

výsledků, jež jim napomáhají zvládat různé náročné situace, a celkově zlepšit kvalitu života. Pro tento účel se řadě lidí jeví jako nejvhodnější Buddhova metoda *sati*³*patthána*⁴, na níž bude v této práci upřena hlavní pozornost. Právě ta je mnohými „buddhisty“ považována za jedinou cestu (*ekájanó maggó*), vedoucí k uskutečnění konečného cíle nauky.

Chůze po této cestě se dle jejích současných následovníků nemá omezovat pouze na chvíle nehybného a bezhlesného usebrání na odloučeném místě. Meditující by měli být schopni tuto techniku, po určité době vytrvalého tréninku, praktikovat při kterékoliv činnosti, jedno v jaké situaci se zrovna nacházejí, a tak ji přenést na celé časové rozmezí svého vědomého fungování, tj. od okamžiku probuzení až po usnutí. Takto k ní přistupující ji pak mnozí pojímají jako „dovedné zvládnání života“.

Praxe této metody byla však až do poloviny 19. století zapomenuta. Docházelo-li do této doby vůbec k nějaké podobě rozvoje myslí dle návodu Buddhova učení, jednalo se o praxi vedoucí ke klidu (*samatha*). Ta však byla až do počátku 20. století téměř výlučně záležitostí mnichů (*bhikkhu*). Příležitost medítovat, se do té doby laikům naskýtala snad pouze při jejich pobytech v kláštorech, což bylo nanejvýš dvakrát do měsíce při oslavách *uposatha*.⁵ Přibližně od druhé čtvrtiny 19. století se na územích Brity postupně

³ Petr Neugebauer upozorňuje na nejednotný překlad pálijského pojmu *sati* v české literatuře. *Sati* coby „ústřední kontrolní funkce“ dle jeho slov umožňuje **uvědomit si přesuny** pozornosti mezi jednotlivými předměty myslí čili si těchto přesunů všimnout. Takto dovoluje například při rozvíjení *samatha* (o němž bude pojednáno později – pozn. aut.) neustále se navracet s pozorností k předmětu soustředění. Termín „všímavost“ podle Neugebauera vystihuje většinu kvalit *sati*, jež jsou potřebné k usměrnění myslí při „meditaci“, aniž by však byl „všímavostí“ vystižen plný význam slova *sati*. Jedná se tak „pouze“ o termín „nejméně nevhodný“. Goldstein, J., Kornfield, J., *Hledání srdce moudrosti*, Z angličtiny Petr Neugebauer, Praha: Alternativa, 1997, s. 98-99 (v pozn. pod čarou). Někteří autoři, zejména na odborné rovině, tento termín nepřekládají a radí užívat jeho pálijskou podobu pro lepší porozumění jeho funkce v systému kultivace myslí v rámci Buddhova učení.

⁴ Výraz *satipatthána* je složen ze slova „*sati*“ a výrazu „*upatthána*“, znamenajícího „umístění blízko (vlastní myslí)“, tj. „zpřítomnění si“. Nánaponika pak celý výraz překládá jako „zpřítomnění uvědomnění“, „základy uvědomnění“, tedy „základy všímavosti“. Viz Nyanaponika, *Jádro buddhistické meditace*, Praha: Dharma Gaia, 1995, s. 18-19. Popis této metody obsahují v *Tipitace* dvě sutty, nesoucí její jméno: *Satipatthána sutta* (Madždžhima nikája 10) a *Mahá-satipatthána sutta* (Dígha nikája 22). Rozprava obsažená v Dígha nikáji, se od prvního textu odlišuje pouze svým podrobným pojednáním o čtyřech vznešených pravdách, obsažených v sekci „sledování jevů myslí“ (*dhammánupassaná*). *Satipatthánou* se kromě výše zmíněných rozprav ale zabývají i mnohé další texty kánonu. Ty se nacházejí např. v Samjutta nikáji, v pododdílech *Satipatthána-samjutta*, *Anuruddha-samjutta* či *Salájatana-samjutta*. Viz „Květy osvobození“ In: Nyanaponika. *cit. dílo*. s. 157-237.

⁵ Ve dnech, kdy se Měsíc ocitá ve fázích novu a úplňku. Oslava *uposatha* je připomínkou význačných momentů Buddhova života.

kolonizované Barmy začínají ozývat hlasy některých význačných mnichů, jež si žádají hlubší reformy, týkající se praxe v jejich společenství (*sangha*)⁶. Někteří z reformátorů, volajících po dodržování předpisů *vinaji* a meditačním rozvoji myslí skrze metodu *satipatthány*, se dostali pod patronaci tehdejšího krále, jenž se sám praktickým postupům dhammy věnoval. Královo duchovní usilování se následně stalo i duchovní činností lidu. Meditace (*bháváná*), a především zmíněná metoda *satipatthána*, od té doby doznává rozkvětu i mezi laiky (*upásaka*). Za účelem této praxe vznikají od počátku 20. století i nové instituce - meditační centra (*bháváná madždžhatthána*) - nabízející možnost intenzivního praktického výcviku. Vlivem těchto obrodných procesů a událostí se „vedle jednoduchých rituálů a studia a recitace textů stalo i aktivní meditační úsilí alespoň v mírné formě součástí denního programu v kláštorech.“⁷

V polovině 20. století se u příležitosti oslav dvou a půl tisíce let od Buddhova odchodu do *parinibbány*⁸ v Barmě v letech 1954-1956 konal „6. buddhistický koncil“ (*čhattha sangájána*). Právě tato událost se stala podnětem pro šíření jednotlivých metodických postupů Buddhovy nauky i za hranice Barmy - do okolních asijských zemí, a posléze také do zemí západního světa. O tento přenos se prostřednictvím svého učitelského působení nejvíce zasloužil Mahásí Sayadaw (1904-1982) a linie jeho žáků. Tento učený bhikkhu, který se stal ústřední postavou *čhattha sangájána*, získal přes další generace svých žáků největší vliv na podobu laické théravadové praxe na Západě.

Někteří z tamních západních laických adeptů se přibližně od 60. let 20. století začali sami vydávat, a ani dnes tomu není jinak, do zemí s „théravadovou tradicí“. Bylo tomu tak proto, aby podstoupili intenzivní meditační výcvik u mistrů, s nimiž se měli možnost setkat při jejich zahraničních misích, nebo o jejichž umění se dozvěděli jinou cestou. Část z těch (poté) co se navrátí, předává své zkušenosti z pozice laických učitelů mezi další zájemce. Jiní však nadále setrvávají v tříbení svých vědomostí a praktických dovedností, pod

⁶ V tradičních zemích théravády je za člena obce (*sangha*) považován pouze plně ordinovaný mnich (*bhikkhu*) či mniška (*bhikkhuni*).

⁷ Werner, Karel, *Náboženské tradice Asie*, Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 502.

⁸ Právě od Buddhova vstupu do *parinibbány*, jenž se dle srílanské kroniky *Mahávamsa* udál v měsíci Visákha roku 544 př. Kr., začíná podle stoupenců théravády buddhistická éra se svým letopočtem. Tak připadlo výročí 2500 let od Buddhova odchodu na květen roku 1956 po Kr.

vedením zkušených mnichů, aby se po obdržení vyšší ordinace (*upasampadá*) vrátili v mnišském rouchu do svých starých domovů, kde by z pověření svých učitelů a za finanční podpory laiků založili klášter či meditační centrum, v nichž by mohli oni a jejich budoucí žáci vést další zájemce k teoretickému pochopení a praktickému uskutečnění dhammy. Ale jsou i tací, kteří v těchto dalekých krajích nacházejí své nové domovy, jež jim nabízejí příhodnější podmínky k vlastní praxi⁹.

V našich zeměpisných končinách byla *satipatthána* prvně uvedena a systematicky představena v období první republiky v díle dr. Leopolda Procházky, autora několika pojednání o Buddhově učení a „prvního českého buddhisty“¹⁰. Až do konce 80. let 20. století se dhamma nacházela především v centru pozornosti jednotlivců, z nichž někteří k ní nepřistupovali pouze z intelektuálních pohnutek, ale našli v ní i své útočiště, pojíce s ní i svůj všední život. Se změnou politické kultury na počátku 90. let došlo na českém území i k mnoha posunům v náboženském, resp. duchovním rámci. Velký nárůst příslušníků (u nás) tradičních církví byl v průběhu 90. let pozvolna vystřídán odlivem jejich věřících. Ti našli své místo v řadě tzv. nových náboženských společností v rámci alternativní religiozity, či v (na jiných místech světa) tradičních duchovních systémech, jež však svou pevnější vazbu s tímto prostředím dosud postrádaly.

Do posledně jmenované kategorie spadá i *Buddha-sásana*, jež začala být v době výše zmíněných procesů přenášena do českého prostředí řadou mnichů (*bhikkhu*) i laických Buddhových následovníků (*upásaka*). K tomu docházelo nejprve jejich ojedinělými návštěvami, doprovázenými přednáškami a

⁹ Těchto podmínek je, jak uvádí Kornfield, v zemích jihovýchodní Asie dosaženo složitým propojením instituce mnišství a celkové kultury Buddhova učení, se sociální, ekonomickou a politickou strukturou daných zemí. Takto mnišství, poskytuje těm jedincům, kteří se rozhodli opustit laický život, a tak se plně oddat duchovní praxi, ekonomickou podporu od společnosti. Viz Kornfield, Jack, *Living Dharma*, Massachusetts: Shambhala South Asia Editions, 1996, s. 7. Obléknutím mnišského roucha se stávají součástí váženého společenství mnichů (*sangha*), přičemž se celkově mění jejich sociální statut, bez ohledu na jejich předchozí světské postavení. Jídlo a ošacení získává bhikkhu od laiků, kteří si touto praxí štědrosti (*dána*) získávají zásluhy, jež se promítají i již do jejich přítomných životů, v podobě váženého postavení, každého mnichy obdarovávajícího laika, v překonávání chamtivosti a sobectví a ve vyhlídkách na dobré znovuzrození. *ibidem*.

¹⁰ Srv. Trávníček, Zdeněk, *Leopold Procházka. První český buddhista*, Brno: Masarykova univerzita, 2002. Viz Procházka, Leopold, *O buddhistické meditaci*, Praha: Nakladatel Vladimír Žikeš, 1930.

meditačními sezeními („zasedy“), jež daly později vzniknout několika théravadovým skupinám, usilujícím dle vzoru svých učitelů o kultivaci mysli (*bhāvanā*). Tyto skupiny a jejich představení se hlásí především k odkazu mistrů thajské a srílanské tradice lesních mnichů (*vanavāsī bhikkhu*) a významných meditačních mistrů (*kammatthānācarija*) barmské sanghy, snažíce se tento odkaz uvést v život i v zemích českých. V tomto je jim poskytována podpora jednak ze strany učitelů dhammy, původem z tradičních zemí „jižního buddhismu“, kteří pořádají dlouhodobé zahraniční výjezdy, v jejichž rámci vedou intenzivní meditační zasedy, a také ze strany jejich přímých mnišských i laických západních žáků, činících obdobně.

1.3. Proč?, Jak? a Proč ne? – záměr práce, postup a přítomná omezení

Záměr práce

Stručné přiblížení dějů na poli religiozity jihovýchodní Asie a českých zemí mělo přispět k porozumění záměru této studie. Tím zde bude snaha jednak popsat oživení zájmu o praxi dhammy prostřednictvím „linie Mahásí“, jakožto v tomto směru nejvlivnější tradice, a také poukázat na souvislost mezi obrodnou atmosférou v théravadě na územích Barmy, Srí Lanky a Thajska, i působením théravadových skupin a jednotlivců na českém území. Cílem této práce je osvětlit tvrzení, stavící na přesvědčení, že zdejší théravadové aktivity vznikly víceméně jako pozdější důsledek revitalizačních tendencí, týkajících se praxe Buddhova učení ve výše zmíněných zemích. Jinými slovy, bude zde vyvinuta snaha popsat linie učitelů, k nimž se tyto aktivity hlásí, a prokázat, že učitelská posloupnost (*théra-parampara*) v těchto liniích vede k těm osobám, jež stály na počátku, obrodných událostí a dějů, vedoucích k obnově „lesního mnišství“ a rozkvětu zájmu o „kultivaci mysli“.

Pracovní postup

Tato práce je tvořena dvěma samostatnými částmi. První z nich je míněna více teoreticky. Poskytuje čtenáři nezbytné uvedení do Buddhova učení (kapitola 2.) a základní rozdělení a popis cest jeho praktického uskutečnění (kapitola 3.), o němž bude v různých souvislostech pojednáno v části druhé. Ta,

věrna názvu celé práce, bude popisem obrodných tendencí v théravádě (kapitoly 4. a 5.). Při psaní druhé, ústřední části práce, autor přistupuje k danému tématu v rovině historicko-kontextuální. V obsahu práce, jež je vystavěn na konkrétní časové ose ohraničené zhruba dvěma staletími, s přesahy zpět do minulosti, sleduje určité momenty, které se pokouší na této ose zachytit. Ty pak nechává nazřít ve světle kontextu doby a jiných událostí tento kontext dotvářejících. Historicky situované události pak autor dává do souvislosti s osobnostmi, jejichž působení podnítilo další jedince k jejich následování, což ve svém důsledku vedlo ke vzniku jevu, který v posledních letech zanechal své stopy i v české společnosti. V závěru se autor ohlíží za současným stavem české théravádové scény a předkládá postřehy, jež nabyly z vlastního pozorování a z rozhovorů s českými Buddhovými následovníky.

Přítomná omezení

Autor si je vědom toho, že již výběrem tématu, jeho jednotlivých složek a především pramenů, z kterých informace čerpá, se neubrání projekci vlastní osoby v danou práci, tj. velmi konkrétnímu způsobu výkladu vybraných událostí a jejich souvislostí, a to navíc, není-li (např. díky neznalosti pramenných jazyků) s danou problematikou obeznámen alespoň do té míry, aby mohl díky ucelenější mozaice všech souvislostí jasněji nahlédnout na celou věc z více úhlů pohledu. A nejen proto se také nechce v rámci obsahu této práce pouštět do problematiky interpretace, jejího významu a jejích možných důsledků (tedy do problematiky jazyka) při transmissi nějakého učení (v tomto případě dhammy) do odlišného kulturního prostředí než je ono stávající.

Právě ony zmíněné nedostatky nepřímou udávají hloubku a šíři zamýšleného textu, a jsou takto ve výsledku nositeli spoluautorství jeho konečné podoby. Přesto v očích autorových zůstává zachována smysluplnost takto limitované práce. Jejím účelem není být informačně vyčerpávajícím pojednáním o daném tématu, na to je rámeček jejího předmětu, s ohledem na předpokládaný stránkový rozsah a dostupnost informačních zdrojů, příliš široký. Než tímto, má být spíše pokusem o zřehlednění konkrétních souvislostí, a tedy více úvodem (iniciací) do specifické oblasti skutečnosti, než její komplexní analýzou.

2. Parijatti a patipatti¹¹ – uvedení do teorie a praxe dhammy

Jádrem učení, v Trojím koši obsaženého, jsou čtyři vznešené (ušlechtilé) pravdy (*arija-sačča*), a pojednání o tzv. dvanáctičlenném řetězci závislého vznikání (*patiččasamuppáda*). Následující řádky stručnou formou přibližují tyto základní body Buddhova učení (2.1) v rámci jejich praktické aplikace (2.2), neboť seznámení s nimi a porozumění jim v myšlenkové rovině je nezbytné pro započetí četby dalších kapitol, obsahujících to podstatné, co chce být v této práci řečeno.

2.1. Stručná charakteristika Buddhova učení dle Tipitaky

2.1.1. Čtyři vznešené pravdy

Výsostné postavení čtyř vznešených pravd v rámci Buddhova učení dokládá již fakt, že dle *Tipitaky* tvořily náplň Buddhovy vůbec první promluvy. Tu pronesl na místě zvaném Migadája (poblíž Váránasí) k pěti svým žákům, jež mu byli předtím, než dosáhl *bódhi* (vnitřního probuzení) a stal se Buddhou (Probuzeným), společníky v provádění tvrdé askeze, jíž seznal jako neúčinnou a z pravé cesty svádějící praxi. Tato jeho první promluva nese název *Dhammačakka-ppavattana sutta*, Rozprava o roztočení kola dhammy,¹² a čtyři *arija-saččáni* jsou tyto: ušlechtilá pravda o strasti¹³ (*dukkha-arija-sačča*), ušlechtilá pravda o příčině strasti (*dukkha-samudaja-arija-sačča*), jíž je zde *tanhá*,¹⁴

¹¹ Při procházení stezkou Buddhovy nauky lze rozlišit tři úrovně pokroku: teorii – praxi – uskutečnění. Tedy učení se nauce (*parijatti*), její praktikování (*patipatti*), pronikání do ní (*pativédha*) a uskutečnění jejího cíle. Viz Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Kandy: BPS, 1980, s. 240.

¹² Do češtiny ji z pálijského originálu přeložil Miroslav Rozehnal viz *Buddhovy rozpravy sv. I*, Praha: DharmaGaia, 1994.

¹³ V této rozpravě Buddha říká, že strastných je pět složek ulpívání (*pañcupádánakkhandhá*): tělesnost (*rúpa-kkhandha*), pocitování (*védaná*), vnímání (*saññá*), mentální formace (*sankhára*) a vědomí (*viññána*). Z těchto pěti složek, jež se nevědomému (zaslepenému) člověku jeví jako jeho ego či osobnost, se dle Buddha sestávají všechny fyzické a mentální jevy existence. Tyto složky však ani jednotlivě ani ve skupinách nevytvářejí nepodmíněné entity (*attá*). Viz Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 159-166.

¹⁴ Ta je trojího druhu: *káma-tanhá*, smyslová touha, *bhava-tanhá*, touha po existenci (prahnutí po životě) a *vibhava-tanhá*, touha po sebezdestrukci. Ve výkladu posledního druhu touhy však panují mezi různými badateli neshody. Vincenc Lesný, a po něm i další autoři, v této věci uvádí dvě možnosti výkladu pojmu *vibhava*, zastávané vědci v jeho době. Interpretace pojmu *vibhava* jako (a) rozvoj, štěstí, bohatství, moc, či jako (b) opak *bhava*, tj. protiklad předešlého druhu touhy *bhava*, a tedy ukončení života, nebytí. Lesný sám se pak přiklání k možnosti první, překládajíc tento pojem jako rozvoj. Lesný, Vincenc, *Buddhismus*, Praha: Samcovo knihkupectví, 1948, s. 81, v pozn. pod čarou.

žádostivost či toužení, ušlechtilá pravda o zániku strasti (*dukkha-niródha-arija-sačča*), tj. zřeknutí se těchto tužeb, a ušlechtilá pravda o cestě vedoucí k zániku strasti (*dukkha-niródha-gáminí-patipadá-arija-sačča*). Cestou je vznešená osmidílná stezka (*arija-atthangika-magga*), jejíž jednotlivé části jsou pravé pochopení (*sammá-ditthi*), pravé myšlení (*sammá-sankappa*), pravá řeč (*sammá-váčá*), pravé jednání (*sammá-kammanta*), pravé živobytí (*sammá-ádžíva*), pravé úsilí (*sammá-vájáma*), pravá všímavost (*sammá-sati*) a pravé soustředění (*sammá-samádhi*).¹⁵ Tuto stezku Buddha pojímá jako střední cestu (*madždžhima patipadá*), vyhýbající se dvěma krajnostem - připoutanosti k smyslovým rozkoším a připoutanosti k sebe-mortifikaci, jež musel sám, při hledání této cesty, opustit.

2.1.2. Dvanáctičlenný řetězec závislého vznikání

Zatímco tyto čtyři vznešené pravdy jsou diagnózou strastné existence, za jejíž neuspokojivost je na vině *tanhá*, a návodem, jak se oné strasti zbavit, tedy vykročením na střední stezku, *patiččasamuppáda* (viz příloha č.1) je teoretickým zdůvodněním cyklického procesu rození a smrti, na jehož „počátku“ je *avidžžá*, nevědomost, od níž se celý koloběh odvíjí.¹⁶ Je to

¹⁵ Těchto osm faktorů stezky lze následně pojímat ve třech oddílech, přičemž *sammá-váčá*, *sammá-kammanta*, *sammá-ádžíva*, jsou řazeny v oddíl „mravnosti“ (*síla*), *sammá-vájáma*, *sammá-sati*, *sammá-samádhi*, utváří oddíl soustředění (*samádhi*), a *sammá-ditthi* a *sammá-sankappa* náležejí do oddílu moudrosti (*paññá*). O těchto člancích stezky je blíže pojednáno např. v Nyánatiloka, *Slovo Buddhovo*, Praha: Stratos, 1993.

¹⁶ Na tomto místě je třeba zdůraznit existenci mnohosti výkladu *patiččasamuppáda*, zapříčiněnou nejasností a neúplnou srozumitelností, vyvstávající při pohledu na tento „řetězec“ jako na celek. Vincenc Lesný dělí jeho vykladatele do dvou tříd mezi ty, jež poukazují na závislost „řetězce“ na představách nebuddhistických, odhalující jeho nepůvodnost a nejednotnost, a ty, jež se jej snaží pochopit a vyložit jako jednotný celek. Podle Lesného je nesrozumitelnost *patiččasamuppáda* způsobena zejména, uvedením v závislost článků, jež byly původně uváděny pouze jako samostatné příčiny utrpení. To dokládá na příkladu *Dvajatanupassaná-suttý* (Suttanipáta 3, 12), pokládajíc její obsah za vzor pro pozdější formulování *patiččasamuppáda*. Zde Buddha na otázku po prameni utrpení odpovídá postupně téměř všemi členy „řetězce“. „Ačkoliv jsou v ní,“ praví Lesný, „uváděny jen prameny utrpení, chce se právě již tím, že je jich uvedena celá řada, zdůraznit nestálost světových jevů. Pozdější ustálené znění chce pak tuto nestálost a pomíjejícnost ještě více zdůraznit tím, že jednotlivé články uvádí ve vzájemnou souvislost.“ Takto se dle Lesného snažila buddhistická exegeze vysvětlit pomíjejícnost života na základě „teorie dharem“. A dodává, že je třeba si uvědomit, „že stará exegeze necítila potřebu uvést všechny faktory ani zachovat logický sled, jako spíše zdůraznit pomíjejícnost“. Ve své studii poukazuje také na názor L. de La Vallée Poussin, jenž má zato, že jen některé členy *patiččasamuppáda* jsou k sobě v příčinném poměru, u jiných členů lze podle něj mluvit pouze o následnosti nebo souběžnosti. Stavíc se proti pojímání „řetězce“ jako celku, jehož jednotlivé členy někteří vykladatelé zařazují do třech životních období, upozorňuje, že v kratším znění „řetězce“ v *Mahá-nidána-suttě* (Dígha Nikája 15), nejsou

kauzální řetězec dvanácti na sobě závislých podmínek (*paččaja*) a účinků, formujících všechny tělesné a mentální jevy, který spolu s naukou o „absenci trvalé podstaty“ (*anattá*) v jedinci i ve světě, vytvářejí nezbytnou podmínku pro opravdové pochopení a uskutečnění Buddhova učení.

Postupy těchto nauk přitom směřují opačným směrem. *Anattá* se ubírá analytickou cestou štěpením existence na její konečné ustavující části, které ale postrádají trvalou podstatu, *patiččasamuppáda* postupuje synteticky, odkrýváním skutečnosti o vzájemné podmíněnosti všech jevů.¹⁷

Zákonitostí tohoto řetězce neznalý člověk, pak klade ve svém životě hlavní důraz na jeho aspekty, jejichž odstranění je dle Buddhova učení až závěrečným plodem stezky. Těmito vyzdvihovanými aspekty jsou zrození a stárání se smrtí, které v očích nevědomého člověka sami vytvářejí rámec „pobytu“ na tomto světě. Při bližším prozkoumání nekonečného procesu závislého vznikání pak vyvstávají tři základní charakteristiky existence (*tilakkhana*), totiž pomíjivost či nestálost (*aničča*), absence trvalé entity v člověku i v rámci celku skutečnosti (*anattá*), a strast (*dukkha*). Ty však jsou toliko utajeny jedinci nevědomému. K jejich odhalování dochází jen při aktivním následování příkladu *buddhů*, tj. při praktickém postupování dle návodu, který z vlastní zkušenosti sestavili pro odstranění nevědomosti všech bytostí, jež je hodlají následovat.

Buddha tento návod shrnul do zmiňované osmidílné stezky (*atthangikamagga*). Ta má dovést ty, kdož ji správně následují, poté, co v ní (a ve zbývajících dva klenoty)¹⁸ vložili svou důvěru (*saddhá*), k dosažení moudrosti (*paññá*), tkvící v odhalení oněch tří charakteristik, ke konečnému vystoupení z nekončícího koloběhu neustálých zrození (*samsára*), k uskutečnění *nibbány*, jež „je negací všeho, co je pomíjivé a strastné a vymyká se rozumové úvaze podmíněné omezeností našeho příčinně determinovaného poznání.“¹⁹

zmíněny články *sankhára* ani *avidžžá* (což by ukazovalo jen na dvě životní období). Lesný spolu s dalšími badateli, jím zmíněnými, je toho názoru, že právě *avidžžá* byla do Buddhova učení přidána pod vlivem starých upanišad a filosofie sámkhjové. Lesný, *Buddhismus*, s. 82-94.

¹⁷ Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 241.

¹⁸ Tři klenoty (*ti-ratana*) tj. Buddha, dhamma a sangha - jsou cíli směřování nejhlubší úcty stoupenců Buddha. Pro svoji ochrannou moc, nad těmi kteří se k nim utíkají trojím vyslovením formule poté, co vzdali úctu Buddhovi, jsou též nazývány trojí útočiště či ochrana (*ti-saranam*). Viz např. Nyanatiloka, *Slovo Buddhovo*, s. 13.

2.2. Praktická aplikace arija-atthangika-magga (síla-samádhi-pañña)²⁰

2.2.1. Pěstování mravnosti (*síla*)

Nabytí konečné nepomíjející moudrosti pravým pochopením (*sammá-ditthi*) a pravým myšlením (*sammá-sankapa*), je však cíl nesnadno dostupný, podmíněný zvládnutím, skrze intenzivní praxi, dvou předcházejících stupňů stezky, tj. „mravnosti“ (*síla*) a soustředění (*samádhi*). Avšak již před započítáním samotné praxe je nezbytná jistá míra pravého pochopení, „neboť jisté pochopení faktů utrpení je nutné, aby poskytlo přesvědčivé důvody a motivaci pro pilné cvičení cesty.“²¹ Pěstování ctnostných činů, slov a myšlenek, je pak nutným předpokladem k nastoupení správné kultivace soustředění, jež představuje hlavní stránku praktického uchopení dhammy.

K zušlechťování vlastního chování se zavazuje každý následovník Buddhova učení (*dhamma-vinaja*) v podobě přijetí pěti pravidel (*sikkhápada*), znamenajících rozvíjení pěti ctností (*pañcasíla*). Těchto pět pravidel (při oslavě svátku *uposatha* a v období „meditace“ osm, *atthasíla*), jimiž laik (*upásaka*) tříbí své jednání, je pak pro novice (*sámanéra*) rozšířeno na pravidel deset, (*dasasíla*). Mnich (*bhikkhu*) zachovává čtvero ryzího jednání (ctností), sestávající se z očištění (*čatupárisuddhi-síla*). Sem patří zdrženlivost, jež je v souladu se zásadami řádové disciplíny (*pátimokkha-samvara-síla*), ovládání smyslů (*indrija-samvara-síla*), očista živobytí (*ádžíva-parisuddhi-síla*) a ryzí jednání týkající se mnišských potřeb²² (*paččaja-sannissita-síla*).²³

Tato mravní stránka stezky je založena na rozsáhlé koncepci univerzální lásky (*mettá*) a soucitu (*karuná*) ke všem žijícím bytostem, jež stojí v základě samotného Buddhova učení, neboť souběžně s rozvíjením moudrosti (*pañña*), tj. kvalit mysli, a neodděleně od ní by měl následovník Buddhův rozvíjet soucit (*karuná*), tedy kvality srdce. Právě tento moment, jak poukazuje Rahula,

¹⁹ Fišer, Ivo, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, Praha: DharmaGaia, 2000, s. 35.

²⁰ Viz dělení osmidílné stezky v pozn. č.16 na 10. straně.

²¹ Nyánatiloka, *Slovo Buddhovo*, s. 41.

²² Bhikkhu by měl zaujmout správné mentální stanovisko a být jím veden, užívá-li některé ze čtyřech potřeb mnicha, jimiž jsou (1) mnišská roucha, (2) darované jídlo, (3) obydlí a (4) léky.

²³ Mahási, Sayadaw, *Pokrok v pěstování vhledu*, Praha: Alternativa, 1997, s.12; Nyánatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 317-319.

opomíjí mnoho učenců, když při psaní o buddhismu zdůrazňují pouze jeho filosofický rozměr.²⁴

2.2.2. Pěstování soustředění (*samádhi*) a rozvoj moudrosti (*pañña*)

Ubírají-li se myšlenky, slova i skutky jedince cestou mravnosti, pak je připraven vykročit na druhou třetinu ušlechtilé osmidílné stezky, na stupeň *samádhi*. V této fázi dochází k rozvíjení nejvlastnější praxe dhammy - k pěstování pravé všímavosti (*sammá-sati*) a k vyvíjení pravého soustředění (*sammá-samádhi*) - za doprovodu nezdolného úsilí (*vájáma*) jedince.

Sammá-samádhi

Soustředění jest činností, vedoucí k ustálení mysli na jednom sledovaném předmětu. Tedy činností vedoucí k „jednobodovosti“ mysli (*čitta-ékaggatá*). *Samádhi* (*sam* + *á* + *√dhá*) značí doslovně „(mentální) stav pevné ustálenosti“.²⁵ Pravým soustředěním (*sammá-samádhi*), jež je posledním členem *arija-atthangika-magga*²⁶, je myšleno úsilí, směřující k ustavení stupňů pohroužení (*džhána*), dosahovaných při rozvíjení klidu (*samatha*).²⁷

Podle intenzity soustředění je možno rozlišit jeho tři, resp. čtyři úrovně. Přípravné soustředění (*parikamma-samádhi*) je přítomné na počátku mentálního cvičení. Je výsledkem počátečního snažení soustředit mysl na její předmět. To se děje tak dlouho, dokud se patero schopností (*indrija*) nestane vyváženým a pracujícím s jednotným záměrem. Přístupové (sousedící) soustředění (*upačára-samádhi*), jež následuje, je stav, ve kterém je původní hrubý předmět, na který se mysl koncentruje, nahrazen jemným světelným mentálním obrazem zvaným „protějšší znak“ (*patibhága-nimitta*). Na této úrovni *samádhi* již pět překážek mysli (*nívarana*)²⁸ nepřeruší proud koncentrace. Když je mysl sjednocena

²⁴ Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, London: Gordon Fraser, 1967, s. 46.

²⁵ Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 289.

²⁶ Vedle toho, že je *samádhi* členem *arija-atthangika-magga*, je i jednou z pěti schopností (*indrija*), mezi něž patří také důvěra (*saddhá*), energie (*virija*), všímavost (*sati*) a moudrost (*pañña*), a je také jedním z faktorů probuzení (*bodždžhanga*), jimiž jsou kromě soustředění také rozeznání jevů (*dhamma-vičaja*), energie (*virija*), nadšení (*píti*), klid (*passadhi*), všímavost (*sati*) a vyrovnanost (*upékkhá*). Viz Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 291

²⁷ *ibid.*, s. 289.

²⁸ Mezi překážky mysli (*nívarana*) se řadí pět vlastností, které pro mysl představují bloky a oslepují mentální představy člověka, čímž v přítomném okamžiku nedovolí mysli vyvinout přístupové (*upačára*)

s předmětem, je dosaženo plného soustředění (*appanā-samādhi*). Tehdy se mysl nachází ve stavu pohroužení (*džhána*).²⁹

Kromě těchto druhů soustředění, jež se objevují při rozvíjení klidu (*samatha*), existuje ještě čtvrté, tzv. chvilkové (okamžikové) soustředění (*khanika-samādhi*), potřebné při pěstování vhledu (*vipassaná*). To není vázáno na jeden konkrétní předmět, nýbrž je postupně aplikováno na nespočetné množství vystávajících jevů. Toto soustředění má stejnou sílu sjednocení mysli s jejím předmětem jako soustředění přístupové (*upačára-samādhi*), a to z toho důvodu, že odkládá stranou všech pět překážek mysli (*nívarana*), a takto napomáhá dosáhnout znalosti vhledu. Protože však nelze přímo použít jako základ pro *džhānu* jako takovou, není ztotožňováno s přístupovou koncentrací.³⁰

Sammá-sati

Pravou všímavostí (*sati*) je míněna schopnost³¹ pozorování a uvědomování si, tj. schopnost zaznamenávání mysli všech přítomných událostí, v každém okamžiku se vyskytujících. Jde o bezprostřední cílené nesoudící zaznamenávání, jež má vést mysl k nazření veškerých jevů v jejich přirozenosti.

Tato praxe se zakládá na sledování „čtyřech podkladů všímavosti“ (*čattaró satipatthána*), jmenovitě na sledování těla (*kájánupassaná*), sledování pocitů (*védanánupassaná*), sledování mysli (*čittánupassaná*) a sledování stavů či předmětů mysli (*dhammánupassaná*).³² Při praxi *satipatthány* je postupně

ni plné (*appanā*) soustředění. Těmito překážkami jsou: (1) smyslová touha (*kámmačchanda*), (2) zlovůle (*vyápáda*), (3) strnulost (ztuhlost) a malátnost (*thina-middha*), (4) nepokoj (rozrušení) a výčitky (obavy) (*uddhačča-kukkučča*), (5) skeptické pochybování (*vičikicchá*). Viz Nyanaponika, *Pět duševních překážek* In: *Od srdce k srdci*, Praha: Stratos, 1995.

²⁹ Ñāṇ ārāma, Matara Śrī, *The Seven Stages of Purification...*, Kandy: BPS, 1993, s. 37; Gunaratana, H., *A Critical Analysis of the Jhānas...*, Washington D.C.: The American University, 1980, s. 21-22. Dostupné z: http://www.buddhanet.net/ebooks_s.htm.

³⁰ Ñāṇ ārāma, *The Seven Stages of Purification...*, s. 36. Avšak i chvilková koncentrace (*khanika-samādhi*) bývá označována slovem *džhána*, a to jako *vipassaná-džhána*, neboť je zde v onom okamžiku soustředění dosahováno chvilkové jednobodovosti mysli (*khaniká-čittékaggatá*). U Pandita, Sayadaw, *On the Path to Freedom*, Selangor: Buddhist Wisdom Centre, 1995, s. 171-4.

³¹ *Sati* je v rámci Buddhova učení sedmým členem *arija-atthangika-magga* a stejně jako *samādhi* také jednou z pěti schopností (*indrija*). Zde má *sati* dohlížet na rovnoměrný vývoj a vzájemnou vyrovnanost ostatních schopností. Mimoto je také jedním ze sedmi faktorů probuzení (*bodždžhanga*). V tomto případě pak má být *sati* základem pro plné rozvinutí ostatních šesti činitelů probuzení. Viz např. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 317.

³² Jelikož je text obou sutt, pojednávajících o této metodě snadno dostupný i v českém překladu, a navíc existuje několik do českého jazyka přeložených jeho praktických výkladů, autor nepokládá za nutné se jím v této práci blíže zabývat. Viz např. *Rozprava o ustavení pozornosti*, Z pálijského originálu přel.

procházeno sedmi stupni očištění (*vissudhi*), na kterých je možno dosáhnout osmnácti poznání (*ñána*) a rozvíjet takto onu moudrost (*paññá*), jež je vyústěním stezky (*magga*). Vyústěním *satipatthány* je pak trvalý vhled (*vipassaná*) do nitra existence.

Ve snaze vidět na místě původně neproblematizované jednoty předmětu rychlý sled rozličných formací, vyplývajících ze vzájemně korespondujících aktů vnímání, směřuje rozvoj *sati* k oddělení všech cizích přídavek (poskvrn, předsudků a vášní) od předmětu jako takového. Při rozvíjení *sati* je podle slov Ānāpóniky praktikujícímu jedinci zřejmě prvním mocným prožitkem „přímá konfrontace s všudypřítomným aktem změny“.³³ Tato zkušenost zjevuje pomíjejícnost (*aničča*) jako první nazřený znak (*lakkhana*) existence. Ta je při postupném usilovném rozvíjení *sati* doplněna přímým uvědoměním zbývajících dvou charakteristik existence: strasti (*dukkha*) a bezpodstatnosti (*anattá*). Takto „prázdná“ je přitom odhalena i samotná mysl, plnící pouze poznávací funkci.³⁴

Výraz *sati* je v Buddhově učení spojován s výrazem *sampadžaňña* (jasné chápání)³⁵, který je moudrostí (*paññá*) na všímavosti stavící. Pálijské komentáře rozeznávají čtyři druhy jasného chápání: *sátthaka-sampadžaňña* (jasné pochopení účelu), vedoucí člověka před každým jednáním k „zastavení se“ a zeptání sebe samotného na účel zamýšlené akce, *sappája-sampadžaňña* (jasné pochopení vhodnosti), učící člověka umění praktičnosti a přizpůsobení se vnějším podmínkám i své osobní kapacitě, *góčara-sampadžaňña* (jasné pochopení domény či oblasti), jehož uplatněním jedinec vnáší specifické metody vývinu mysli, hlásané dhammou, přímo do oblasti každodennosti, a *asammóha-sampadžaňña* (jasné pochopení bezbludnosti či skutečnosti),

Libor Válek, Praha: Dharma, 1995; Nyanaponika, Thera, *Jádro buddhistické meditace*, Praha: DharmaGaia, 1995 (součástí knihy je překlad Mahásatipatthána sutty); Mahási, Sayadaw, *Meditace všímavosti a vhledu*, Z páli přel. MirkoFrýba a Josef Tillich, Praha: Stratos, 1993 (součástí knihy je překlad Mahásatipatthána sutty); Sujiva, *Základy meditace vhledu*, Praha: DharmaGaia, 2006 (knihla obsahuje překlad Satipatthána sutty); Procházka, Leopold, *O buddhistické meditaci*, Praha: Nakladatel Vladimír Žikeš, 1930 (v knize zahrnut překlad Mahásatipatthána sutty).

³³ Nyanaponika, *Jádro buddhistické meditace*, s. 39-46.

³⁴ *ibid.*, s. 46-48.

³⁵ Výrazem *sampadžaňña* je míněna „úplná znalost“ či „jasné chápání“ jevů a jejich charakteristik skrze osobní zkušenost. U Pandita, *On the Path to Freedom*, s. 59.

prostřednictvím něhož jedinec činí taktéž se základním tezemi Buddhovy nauky, zejména s učením o *anattá*.³⁶

Zatímco je tedy všímavostí (*sati*) člověku jí pěstujícímu zpřístupněna „svoboda nekonání“, tj. „svoboda nechat být“, rozvoj *sampadžaňña* mu poskytuje komplementární „svobodu v konání“, a to poté, co dosáhl jistého odstupu od „vlastních“ činů a jisté míry nezávislosti na jejich plodech.³⁷

Dále bude o postupech koncentrace a všímavosti a o jejich vzájemných vztazích pojednáno podrobněji v následující kapitole (3.).

2.2.3. Meditace a bhávaná

Pro pojmové uchopení střední fáze stezky (*samádhi*) je dnes běžně používán, jak mnichy, tak i laickými stoupenci název „meditace“. Tento termín však postrádá jakéhokoli opodstatnění v rané tradici všech směrů *Buddha-dhamma*, stejně jako v raných fázích vývoje ostatních „duchovních“ systémů indického prostředí. Pojem, pocházející z evropského kulturního okruhu, začal být používán k označení různých neevropských duchovních praktik (zejm. těch, jež se vážou k - svým původem - indickým náboženským systémům) teprve na konci 19. století stoupenci teosofických nauk.³⁸

Termín „meditace“ označuje v nejobecnějším smyslu způsob „dosahování integrity a celistvosti v duchovním životě.“³⁹ Cílem „meditačních“ cvičení, praktikovaných jak v západních, tak východních „náboženských“ systémech, je „překlenout rozdíl mezi způsobem jak věci jsou a způsobem jak by měly být, v osobním, obecném, a kosmickém smyslu.“⁴⁰ Řečeno jinými slovy:

„Vytrvalé cvičení meditace vede k nedualistickému stavu vědomí, v němž mizí rozdíly mezi subjektem a objektem, cvičící je ztotožněn s ‚bohem‘ či ‚absolutnem‘, konvence jako čas a prostor jsou transcendovány v prožitek ‚věčného zde a nyní‘ a je zažívána identita života a smrti, jevového a podstatného, sansáry a nirvány.“⁴¹

³⁶ Nyanaponika, *Jádro buddhistické meditace*, s. 56-61.

³⁷ *ibid.*, s. 66-69.

³⁸ „Meditace“ In: *Wikipedie. Otevřená encyklopedie* [online], aktualizace 2007-02-16, [cit.2007-02-24]. Dostupné z: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Meditace>.

³⁹ „Meditation“ In: Steindl-East, D., Tiso, F., *The Encyclopaedia Americana*, vol. 18. Grotier Incorporated, 1986, s. 639.

⁴⁰ *ibid.*

⁴¹ „Meditace“ In: *Lexikon východní moudrosti*, Olomouc 1996, s. 284-285.

Takto definovaná meditace skýtá tři obecné aspekty, jimiž jsou jasná představa o ideálním řádu věcí, pěstování otevřenosti a vnímavosti k tomuto řádu a aktivní jednání za účelem uvedení tohoto řádu v praxi. Tyto jednotlivé stránky, jež jsou od sebe neoddělitelné, jsou zahrnuty ve všech formách meditace. Různé formy pak mohou zdůrazňovat tu či onu stránku. Takovéto posuny v důzrazech pak vysvětlují onu velkou rozmanitost meditačních cvičení v rozličných tradicích.⁴²

V prostředí křesťanském, se tímto termínem rozumí jedna z forem vnitřní modlitby. Při ní dochází k rozumovému přemítání o vybraném hledisku tajemství víry⁴³, prostřednictvím něhož meditující usiluje o přisvojení si jeho smyslu a obsahu. Rozumové zpracování a pochopení tohoto smyslu vede dále meditujícího k tomu, aby si osvojil praktické a následně citové postoje, jež jsou shodnější s poselstvím zjevení. Za tímto účelem se meditace snaží zapojit všechny obrazivé, rozumové a citové prostředky meditujícího za co možná nejenergičtějšího a nejmetodičtějšího použití mysli.⁴⁴

Pro splnění posledně jmenovaného hlediska, se začala v rámci křesťanské spirituality brzy zdůrazňovat myšlenka, že meditace vyžaduje přísné a co nejdůkladnější bádání o určitém tajemství víry. Tato myšlenka pak dala vzniku různým metodám meditace, jež začaly být utvářeny od konce středověku. Jednotné schéma metody, aplikovatelné na jakýkoli předmět meditace, má „přivést mysl k tomu, aby úplně probádala různé stránky tajemství a aby se vůle, srdce a praktické chování zařídily podle promeditované pravdy“.⁴⁵

⁴² „Meditation“ In: Steindl-East, D., Tiso, F., *The Encyclopaedia Americana*, s. 639.

⁴³ Podle Underhillové se jedná spíše o prodlévání (než přemítání) já u vybraného hlediska víry, skrze něž toto já „postupně a neznatelně upadá do stavu snění. A chráněno touto posvátnou vidinou před rozptylujícím snem života klesá do sebe a stává se, řečeno jazykem mystiky, ‚usebraným‘ nebo-li vnitřně sjednoceným.“ Jeho schopnosti, jak Underhillová upozorňuje, jsou však naprosto bdělé a „podílejí se na záměrném vytvoření tohoto stavu vědomí“. Underhill, Evelyn, *Mystika*, Praha: dybbuk, 2004, s. 354.

⁴⁴ „Meditace“ In: Fiore, S., Goffi, T. (ed.), *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 502-506. P. Philippe ve zde citované práci (*L'Oraison dans l'histoire* In: *L'Oraison, Cahiers de la vie spirituelle*. Paris 1947, s. 10) uvádí, že v latině a v řečtině vyjadřuje pojem *meditatio* (řec. meléte) pojem cvičení. „Na počátku značil jakékoli cvičení tělesné nebo rozumové, jakoukoli praxi určenou k přípravě a zušlechťení cvičícího. Později vyhradil jazyk slovo *exercere* pro cvičení tělesná a *meditari* pro úkony mysli.“ A dále pokračuje: „Jde o ‚strávení‘ toho, co oko četlo, co ucho slyšelo, co si paměť zapamatovala. O ‚přežvykování‘ a ‚přemílání‘ myšlenek, aby se do nich úplně vniklo.“

⁴⁵ *ibid.*

V buddhistické terminologii nabývá tento pojem významu „kultivace mysli“ či „mentální rozvoj“, pro což rané texty disponují výrazem „bhávaná“ („vytváření“ či „plození“).⁴⁶

„Buddhistická bhávaná je, řádně vzato, mentální kultura v plném smyslu tohoto slova. Usiluje o očištění mysli od nečistot a poruch, takových jako jsou chtivé tužby, zášť, zlá vůle, netečnost, trápení a neklid, skeptické pochyby, a kultivaci takových ctností jako je soustředění, uvědomění, inteligence, úsilí, energie, analytická schopnost, důvěra, radost, klid, které nakonec vedou k dosažení nejvyšší moudrosti, zřící přirozenost věcí tak jak jsou, a uskutečňuje nejzazší pravdu, nirvánu.“⁴⁷

Jeden z nejstarších termínů pro tuto skutečnost, v kontextu *Buddha-sásana*, je slovo *džhána*, mající slovesný tvar *džhajati*. Výraz *džháji* je pak v raných *suttách* často užit pro označení „meditujícího“ jedince.⁴⁸

Při dnešním nakládání s pojmem meditace se však již téměř vytrácejí jeho původní obsahové rysy zatížené křesťanskou vírou, a jsou veskrze nahrazovány těmi, jež charakterizují duchovní úsilí jedinců z různých zákoutí indické náboženské krajiny, v této práci tedy těch, jenž jsou stoupenci Buddhovými. Skutečnost, že tento pojem se stává vykořeněným ze svého původního sémantického zakotvení a je „přesazován“ do nového prostředí, v němž se začíná ujímat teprve v posledních desetiletích, ilustruje bhikkhu českého původu Ašin Ottama následujícím obrazem:

„V asijských buddhistických zemích označení „meditace“ nebývá zrovna obvyklý výraz. Když se turisté chtěli doptat na cestu do meditačního-Meditačního-MEDITAČNÍHO centra, venkovští lidé na ně nechápavě zírali. Až když si jeden z turistů v zoufalosti sednul se zkrříženými nohama, vzpřímeným tělem a zavřenými očima na zem, ťuknul se jeden z místních do čela: Ááá – bhávaná!! – a s jistým respektem a uznalostí místní lidé poslali turisty správným směrem. (Jestli Západní cestující ale opravdu šli správným směrem přiběh dále neříká. V praxi Dhammy západní lidé právě dost často zůstávají viset na „meditaci“ a pozapomínají, že celkovému charakteru Buddhovy nauky je mnohem bližší výraz bhávaná – kultivace a rozvoj celé mysli.)“⁴⁹

⁴⁶ Slovo *bhávaná* je podstatným jménem odvozeným z kauzativního tvaru slovesa *bhavati* („být“, „stát se“), a doslovně značí „vstupování v bytí“. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 67; srov. též „bhávana“ In: Miltner, Vladimír, *Malá encyklopedie buddhismu*, Praha: Práce, 1997, s. 48.

⁴⁷ Rahula, *What the Buddha Taught*, s. 68.

⁴⁸ Piya, Tan, *Bhāvanā* [online], c2006, s. 5, aktualizace 2006-11-16, [cit.2006-12-20]. Dostupný z: <http://dharmafarer.googlepages.com>. Člověk uskutečňující *bhávaná* je v rámci théravády někdy označován jako „jogín“ (angl. yogi). Užití tohoto výrazu může ale vést k jistým nedorozuměním, proto bude v této práci opomíjen.

⁴⁹ *Dharma Centrum Bodhipala - Okružník jaro 2001* [online], aktualizace 2007-01-29, [cit.2007-03-17]. Dostupné z: <http://www.bodhipala.cz/okruznik.htm> >.

3. Systém kultivace mysli v théravádě

Klade-li Buddhovo učení ve svém popisu cesty ke konečnému vyvanutí - k poznání věcí „tak jak jsou“ (*jathá-bhúta*) - primární důraz na nějakou konkrétní složku lidské osobnosti, pak je touto složkou právě lidská mysl (*čitta*). Ta je v kontextu tohoto učení nejen původcem všeho dobra i zla přítomného ve světě, a takto se nachází v samém středu etického rozměru existence. Svými postupy, v jejichž pozadí je přítomno působení nečistot mysli (*kilésa*)⁵⁰, dokonce vytváří i celý rámeček objektivní existence. Mysl neuvědomující si povahu vši této existence (tedy i té své) se nadále ztrácí na nekonečné pouti iluzorním světem, zatemněna nečistotami, které jí brání spatřit věci v jejich pravém světle.

3.1. Charakteristika metod *samatha* a *vipassaná*

Za účelem pěstování *bhávaná*, tj. zušlechťování mysli, jejího zklidnění a projasnění jejím postupným očišťováním, zprostředkovává písemná tradice théravády podrobně vypracovaný systém formování mysli. V něm je možno od sebe odlišit dva základní postupy, dva vozy (*jána*), jimiž se může mysl meditujícího ubírat.

Samatha-bhávaná

Prvním vozem tu je *samatha-jána*,⁵¹ vůz klidu, jenž bere za svůj základ soustředění či klid, jehož je dosahováno postupným mentálním sjednocováním s předmětem meditace, vedoucím ke klidu (*samatha-kammatthána*). Tyto předměty, jichž je podle Buddhaghósova díla *Visuddhi-magga*⁵² čtyřicet (viz

⁵⁰ Těmito nečistotami (*kilésa*) myslí, jichž je deset, jsou: (1) chtivost (*lóbha*), (2) zášť (dósa), (3) klam (*móha*), (4) domýšlivost (*mána*), (5) spekulativní náhled (*diṭṭhi*), (6) pochybovačnost, (7) strnulost (*thína*), (8) neklid (*udhačča*), (9) nestydatost (*ahirika*), (10) nesvědomitost (*anóttappa*). Díky vlivu těchto nečistot, zejména prvních třech z nich, nazývaných „kořeny“ (*múla* či *hétu*), na lidskou mysl, jež je původcem veškeré lidské jednání, dochází k produkování *kammy*, jež je hybatelem závislého vznikání. Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 167.

⁵¹ Pro bližší studium *samatha-bhávaná* viz Gunaratana, *A Critical Analysis of the Jhānas...* Dostupné z: http://www.buddhanet.net/ebooks_s.htm.

⁵² *Visuddhi-magga* („Stezka očištění“), pocházející přibližně z 5. století po Kr., si zachovává mezi théravádiny statut autoritativního buddhistického textu, pročež je někdy zařazována do celku *Tipitaky* jako její součást. Pro její napsání autor použil všechny ústřední pasáže *Tipitaky*, týkající se čtyřech

příloha č.2), zatímco *Vimutti-magga*⁵³ jich uvádí třicet osm⁵⁴, ale nejsou mentální a fyzické formace (*dhamma*), jež slouží za předměty na cestě vhledu (*vipassaná*) k vyvinutí okamžikového soustředění (*khanika-samádhi*). Jsou to koncepty (*paññatti*), jež si mysl sama záměrně vytváří k rozvinutí soustředění přístupového (*upačára-samádhi*), potažmo soustředění plného (pevného) (*appaná-samádhi*).⁵⁵ Při procházení těmito stupni soustředění mysl potlačuje pět překážek mysli (*nívarana*), jimž dopřává vzniku malá míra zdrženlivosti na šesti smyslových vstupech⁵⁶, a vchází za postupného ovládnutí pěti džhánických činitelů (*džhánanga*)⁵⁷ do stavů pohroužení (*džhána*) v onen konceptuální předmět. Tehdy je dosahováno úplné jednobodovosti mysli (*čittékaggatá*); je uskutečněn přechod ze smyslové sféry (*kámmávačara*) do jemně-hmotné sféry tvaru (*rúpačara*).⁵⁸

Při praktikování *samatha-bhavaná*, při neustálém rozvíjení stavů pohroužení, se mohou jako výsledek úsilí objevit nadpřirozené schopnosti jako např. vznášení se, čtení mysli, rozpomenutí se na předešlé životy apod. Nakonec může *samatha-jánika*, tj. ten, kdo se ubírá vozem klidu, dosáhnout znovuzrození v brahmovských sférách.⁵⁹ Avšak tato cesta vede primárně pouze k utišení a soustředění mysli, k setrvání mysli u předmětu, nikoliv k poznání jeho skutečné povahy. Toho dosáhneme pouze vhledem (*vipassaná*). Samotné rozvíjení klidu

vznešených pravd a představil je jako koherentní systematický celek, vystavený na bázi trojičního vzorce *сила-samádhi-paññá*, který ztvárňuje ideální cestu Buddhova učení. Celý text je prochnut citacemi a příběhy, které mají za úkol lépe vysvětlit smysl předkládaného učení. V neposlední řadě je *Visuddhimagga* též souborem technik pro rozvoj *bhavaná* a popisem průběhu tohoto „úsilí na stezce“. Nāṇ amoli, Bhikkhu, „Introduction“ In: Buddhaghosa, B., *Path to Purification*, Singapore: Singapore Buddhist Meditation Centre, s. ix-xxxix.

⁵³ *Vimutti-magga* („Stezka osvobození“) je dílo, jež se dodnes dochovalo pouze v čínském překladu (předpokládá se, že bylo napsáno v jazyce páli) ze 6. století. Autorství je připisováno staršímu bhikkhu Upatissovi, o jehož osobě dnes není nic blíže známo. Svým rozsahem je text mnohem kratší než *Visuddhi-magga*. Ačkoli také opisuje trojiční vzorec *сила-samádhi-paññá*, nepřekrývá se se schématem *satta-vissudhi* Buddhaghósova díla. *Vimutti-magga* je též prosta vyprávění ozřejmujících teoretický výklad. Není v ní užita ani *abhidhamma*, jež je úhelným kamenem Buddhaghosovy exegeze. *Vimutti-magga* je tak spíše „*knihou praktických rad, nikoli exegezí*.“ Nāṇ amoli, „Introduction“ In: Buddhaghosa, *Path to Purification*, s. xxvii-xxviii.

⁵⁴ Piya, Tan, *Bhāvanā*, s. 14.

⁵⁵ U Pandita, *On the Path to Freedom*, s. 151-152.

⁵⁶ Šesti smyslovými vstupy jsou míněny: oko, ucho, jazyk, nos, tělo a mysl.

⁵⁷ Pět džhána-faktory (*džhánanga*) jsou míněny: zaměření mysli na předmět (*vittaka*), přidržení mysli na předmětu (*vičára*), radost a štěstí (*píti*), blaho (*sukkhā*), jednobodovost či soustředění (*ékaggatá/samádhi*). Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 139-140.

⁵⁸ Piya, Tan, *Bhāvanā*, s. 16-20.

⁵⁹ Sujiva, *Základy meditace vhledu*, Praha: DharmaGaia, 2006, s. 144.

tak nevede k dosažení konečného cíle, k uskutečnění *nibbány*, ale může být v tomto směřování pouze prostředkem. „Meditujícímu se proto doporučuje, aby po vynoření se z těchto stavů pohroužení pokračoval ve své meditaci rozvíjením vhledu.“⁶⁰

Praxe *samatha* není čistě Buddhovou invencí. Texty raného buddhismu se o *džhánách* vyjadřují jako o praxi dřívějších asketů a bráhmánů. „Jedná se tedy zřetelně o nauku předbuddhistickou.“⁶¹ Buddha sám, než dosáhl *bódhi*, studoval tyto jógické postupy u různých učitelů a dosáhl jejich nejvyšších stavů. Ty ho však neuspokojily, protože „neposkytovaly úplné osvobození, nedávaly vhled do nejzazší skutečnosti.“⁶²

„Proto objevil jinou formu ‚meditace‘ známou jako vipassaná (skr. vipašjaná či vidaršaná), ‚vhled‘ do přirozenosti věcí, vedoucí k úplnému osvobození myslí, k uskutečnění nejzazší pravdy, nibbány. Ta je podstatou buddhistické ‚meditace‘, buddhistické kultury myslí. Je to analytická metoda založená na pamětlivosti, uvědomění, bdělosti, pozorování.“⁶³

Vipassaná-bháváná

Druhým vozem, na cestě kultivace myslí je tedy *vipassaná-jána*, vůz vhledu, někdy nazývaný také *suddha-vipassaná-jána*, vůz čistého (holého) vhledu. Toto adjektivum si pojmenování vysloužilo za to, že se při jeho následování není věnováno žádnému cvičení, jež by vedlo čistě k vyvinutí klidu, ani zde není procházeno příslušnými stupni koncentrace, jež jsou vlastní praxi *samatha*. Ten, kdo se ubírá cestou čistého vhledu (*suddha-vipassaná-jánika*) zaměřuje svojí pozornost na neustále se měnící tělesné a mentální formace, čímž vyvíjí okamžikové soustředění (*khanika-samádhi*).⁶⁴

Předmětem vipassanové praxe tedy není nějaký koncept (*paññatti*), jako je tomu v případě *samatha-bháváná*, předmětem tu jsou reálné fyzické a mentální procesy, které nejsou generovány myslí. Na tyto předměty, v celku tvořící čtyři podklady všímavosti (*čattaró satipatthána*), zaměřuje *vipassaná-jániká sati*, která odhaluje za běžně vnímanou jednotou mnohost rozličných tělesných a

⁶⁰ Nyanaponika, *Jádro buddhistické meditace*, s. 123.

⁶¹ Fišer, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 61; viz též zejm. 1. kap. King, L. Winston, *Theravāda Meditation. The Buddhist Transformation of Yoga*, Delhi 1992, s. 1-17.

⁶² Rahula, *What the Buddha Taught*, s. 68.

⁶³ *ibid.*, s. 68-69.

mentálních jevů, neustále se měnících, tj. vznikajících a zanikajících. Takto vede *sati*, doplněná jasným chápáním (*sampadžaňña*), k postupnému získání konkrétních druhů poznání vhladem skrze sedmičlennou stezku očišťování (*satta-visuddhi-magga*). Ta kulminuje, když je dosaženo vstupu na některou ze stezek svatosti, poté, co praktikující vykročí ze světského postavení (*putthudžžana*) a ocitne se v postavení vznešeného jedince (*arija*).⁶⁵

V *Tipitace* je možno nalézt zprávy o tom, že Buddha učil oběma popsáním metodám – jak kultivaci mysli jejím zklidněním (*samatha-bháváná*), tak formování mysli vhladem (*vipassaná-bháváná*). Někoho nabádal k pěstování cvičení, vedoucích čistě k utišení mysli předtím, než přistoupí k vyvíjení vhladu. Jiným zase radil přímé rozvíjení *satipatthány* bez předchozí klidové praxe. Je mnoho faktorů, které úspěšné zvládnutí těchto postupů podmiňují,

⁶⁴ Sujiva, *Awakening the Insight Within*, Selangor, 2003, s. 7-8.

⁶⁵ Nāṇ ārāma, *The Seven Stages of Purification...*, s. 113. Sedm stupňů postupného očišťování (*satta-visuddhi*) je v rámci *Tipitaky* explicitně obsaženo pouze v jediném textu. Tím je *Rathavinīta sutta* (Madžžhima nikája 24). Viz Rozprava o dostavnících In: Mahási, Sayadaw, *Pokrok v pěstování vhladu*, přel. Petr Neugebauer, Praha: Alternativa, 1997. *Dasuttara sutta* (Digha nikája 34) těchto sedm stavů počítá mezi devět „faktorů úsilí směřujících k očištění“ (*parisuddhi-padhánijanga*). Nāṇ ārāma, *cit. dílo*, s. 13. Sedm stupňů očištění ale tvoří náplň Buddhaghósova díla *Visuddhimagga*. Očištěním je míněna eliminace jistých nepříznivých činitelů. Tak je (1) očištění ctnosti (*sīlavisuddhi*) získáno zdržením se nepříznivého tělesného a slovního jednání, a vyvarováním se chybného živobytí. (2) Očištění mysli (*čittavisuddhi*) vyplývá z uchránění mysli před pěti překážkami (*nīvarana*). Na tomto stupni nedojde k jejich úplnému vykořenění, nýbrž pouze k jejich potlačení skrze soustředění (*samádhi*). Po očištění mysli, jež je vlastní zejm. *samatha-bháváná*, praktikující vsputuje na cestu vhladu (*vipassaná*), která je charakterizována postupným vyvstáváním osmnácti druhů poznání (ňána) či moudrosti (*paññá*). (3) Očištění názoru (*ditthivisuddhi*) je umožněno rozptýlením deformací špatného náhledu. Je zde dosaženo rozlišování tělesného a mentálního procesu (*nāma-rūpa*), při každém vědomém aktu. (4) Očištění překonáním pochybností (*kankhāvitāranavisuddhi*) je dosaženo překonáním všech pochybností, jež zakládají samsarickou existenci. Očištění je docíleno rozpoznáním příčiny a podmínky. Je to porozumění tomu, že vědomí vzniká vždy v závislosti na konkrétní smyslové schopnosti a smyslovém předmětu – že toto vědomí není samo o sobě. (5) Očištění poznáním a zřením toho, co je a co není stezka (*maggāmaggañānadassanavisuddhi*), je dosaženo překonáním lákavých vzruchů, vyvstávajících během rozvíjení *vipassaná*. Toto očištění je nabyto, skrze pochopení, že cestou není připoutanost k deseti nedokonalostem vhladu, ale příklon k procesu pouhého mentálního zaznamenávání. (6) Očištění poznáním a zřením cesty (*patipadāñānadassanavisuddhi*) vyplývá z dočasného odstranění nečistot mysli, které zahrazují cestu praxe. Cílem tohoto stupně očištění je poznání rovnosti všech formací, tedy pochopení prázdnoty (*suññatá*). Jedná se o zření toho, že vše je prosté „já“ ani k němu nenáleží (*anattá*). (7) Očištění poznáním a zřením (*ñānadassanavisuddhi*) je kompletním vykořeněním nečistot včetně jejich podpůrných sklonů (zakládajících tendencí), prostřednictvím čtyř nadsvětských stezek. Je zde uskutečněno poznání stezky a plodu (*magga-phala*) a jejich následné dosažení. Jedinec současně proniká do pravdy o strasti jejím plným pochopením, proniká do pravdy o příčině strasti, jejím opuštěním, proniká do pravdy o stezce jejím vyvinutím a proniká též do pravdy o zániku strasti (*nibbána*) jeho uskutečněním. Čtyři nadsvětské stezky, kterými je třeba projít pro dosažení úplného očištění a osvobození jsou: stezka vstupu do proudu (*sótāpattimagga*), stezka jednoho návratu (*sakadágāmmimagga*), stezka ne-návratu (*anāgāmmimagga*) a stezka arahatství (*arahattamagga*). Viz Mahási, Sayadaw, *Pokrok v pěstování vhladu*; Nāṇ ārāma, *The Seven Stages of Purification*; Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 368-377.

z nichž vynikají zejména čas a vnitřní nastavení a schopnosti jedince, jenž se rozhodl uskutečňovat *bháváná*.⁶⁶

Některým jedincům více vyhovuje cesta zklidňování mysli postupně zvyšovanou mírou soustředění, jelikož nejsou s to rychle vyvinout počáteční (chvilkové) soustředění, jež je nutné pro pěstování *satipatthány*. Jiní zase dávají přednost bdělému pozorování a zaznamenávání mentálních a tělesných formací, nejsouce schopni udržet pozornost na vizualizovaném konceptu mysli. Zábrany v pěstování *samatha* ale praktikujícím nastavuje, jak poukazuje Nánapónika, především nepřející duch dnešní doby:

„ ...musíme se vyrovnat se skutečností, že ve srovnání s dávnými dobami se v tomto horečném a hlučném věku značně zmenšila přirozená schopnost naší mysli k uklidnění i její kapacita pro vyšší stupně soustředění, a nadto se zhoršily i nezbytné vnější podmínky pro pěstování obojího. To platí nejen pro Západ, ale také pro Východ, byť i v menší míře, a dokonce i pro nikoli nevýznamnou část buddhistického mnišstva.“⁶⁷

Winston King, s poukazem na moderní obrození praxe *vipassaná-bháváná*, komentuje snížení zájmu o rozvoj *samatha* takto:

„...pro přetížené moderní lidi, kteří nemají čas pro duchovní přepych, a kteří nyní mají nějaké nově objevené či znovuobjevené metody rychlejšího dosažení potřebného odpoutání, má přímá cesta svou ohromnou přitažlivost.“⁶⁸

⁶⁶ Sujiva, *Awakening the Insight Within*, s. 8-9.

⁶⁷ Nyanaponika, *Jádro buddhistické meditace*, s. 125.

⁶⁸ King, L. Winston, *A Thousand Lives Away*, Oxford: Bruno Cassirer, 1964, s. 190.

4. Obrození metody satipatthána-vipassaná

V České republice a jiných zemích tzv. západního světa žijí lidé, kteří praktikují „meditaci vhledu“, „insight meditation“, tedy *vipassaná-bháváná*. Jsou součástí „vipassanové sanghy“⁶⁹, plodu misijní aktivity významných *kammatthánáčarijů* jiho- a jihovýchodo-asijské sanghy a jejich žáků. Jsou pokračováním tzv. „vipassanového hnutí“ (vipassaná movement), nebo-li „hnutí vipassanové meditace“ (vipassaná bháváná movement)⁷⁰, vzniklého v důsledku procesů probíhajících již od poloviny 19. století v Barmě – za období vlády krále Mindona (1852-1877). Mindon byl podporovatelem mnichů, ovládajících praxi *vipassaná-bháváná*, a též ochráncem čistoty *sásana*, jenž do svého sídelního města Mandalaj svolal 5. buddhistický koncil (*sangájaná*). Někteří z učenců, jimž se tehdy dostalo přijetí na královském dvoře, jsou osobnostmi, na jejichž odkazu staví Ledi Sayadaw (1846-1923) a Mingun Džétavan Sayadaw (1869-1954) - hlavní iniciátoři vipassanového hnutí. Další generace jejich žáků, mezi kterými U Ba Khin (1899-1971), S.N. Goenka (*1924) a Mahásí Sayadaw (1904-1982) zaujímají hlavní místo, sehrály význačnou roli při šíření metody *satipatthána-vipassaná* mezi zájemce o kultivaci mysli.

Hlavním specifikem vipassanového hnutí je „demokratizace a internacionalizace osvícení“⁷¹, či přesněji „probuzení“. Je tím míněno zprostředkování praxe *bháváná*; praxe, jež byla do té doby téměř výhradně záležitostí pár jedinců v obci mnichů, široké laické veřejnosti. 6. buddhistický koncil (*čhattha sangájaná*), pořádaný u příležitosti oslav výročí dva a půl tisíce let od Buddhovy *parinibbány*, pak dal hlavní podnět k šíření Buddhova učení, zejm. praxe *satipatthána-vipassaná*, za hranice Barmy. Netrvalo dlouho a

⁶⁹ Viz Rawlison, Andrew. „Western Buddhist Teachers“ In: *Journal of Global Buddhism* 2 (2001), s.126. Dostupné z: <<http://jgb.la.psu.edu>>. Autor ve svém článku rozlišuje dva druhy západních théravádových stoupenců. Sangha mnichů (*bhikkhu sangha*), která má své největší zastoupení v klášteře Amaravati v Anglii, založeném roku 1979 Ačánem Sumédho, se řídí způsobem života mnichů thajské lesní asketické tradice. Ten je založen na přísném dodržování *vinaji*; Tato skupina neodmítá praxi konkrétních vipassanových metod, ta se však nenachází v ohnisku jejího zájmu. Vipassanová sangha (*vipassaná sangha*), je naproti tomu hnutím laiků, jehož hlavní náplní, jak název napovídá, je praxe *vipassaná-bháváná*, jež má vyústit v osvobození dosažitelné pro každého – pro mnicha i laika, muže i ženu, pro člověka z Východu i Západu. *ibid.*

⁷⁰ Viz např. Davis, H. Jake, *Strong Roots*, Massachusetts: BCBS, 2004; 4. kap. Bond, D. George, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, South Carolina: USC Press, 1988, s. 130-176.

⁷¹ Houtman, Gustaaf, *Mental Culture in Burmese Crisis Politics*, Tokyo: ILCAA, 1999, s. 8.

přední postavy vipassanového hnutí bylo možno spatřit i v zemích Západu, kam přijely vyučovat své metody *bháváná* na pozvání svých západních žáků.⁷²

Přiblížení těchto obrodných procesů v barmském prostředí bude ve shodě se záměrem této práce omezeno pouze na popis jedné větve vipassanového hnutí. Bude jí ta, jež vyrůstá z odkazu Minguna Sayadaw. Ta je často označována termínem „tradice Mahásí“⁷³, podle jejího nejvýznamnějšího představitele Mahásího Sayadaw. Právě Mahásí a jeho četní žáci se nejvíce podíleli (a nadále podílejí) na seznámení západního světa s *vipassaná-bháváná*.

4.1. Sásana na dvoře barmských panovníků: dozor světské moci nad sanghou a jeho důsledky

Barmská ústní tradice i barmská kronika *Sásanavamsa*, sepsaná na konci 19. století, se zmiňuje o tom, že dhamma byla na území dnešní Myanmy (Barmy) zvěstována již z úst samotného Gotama Buddha při jeho několika cestách do východních krajů. Další, historicky hodnověrnější, přenos Buddhova učení do těchto míst se měl uskutečnit po skončení 3. buddhistického koncilu

⁷² Nynější přenos théravadové praxe *bháváná* do západních zemí, probíhající přibližně od konce 60. let minulého století - jev spjatý s vipassanovým hnutím - lze považovat za projev „globálního buddhismu“. Tímto termínem označuje Martin Baumann současnou vývojovou etapu v „jižním buddhismu“, pro níž je typická právě „globalizace“ Buddhova učení, čímž má na mysli rozšíření jeho praxe do všech koutů světa. Vystavěním tohoto typu tak navazuje na klasifikaci některých současných učenců (např. Bechert, Bond, Tambiah), zabývajících se *sásana*, kteří sledují v historii théravády jisté vývojové fáze. Ty označují jako „kanonický“ či „raný“ buddhismus (raná podoba prvních staletí před vládou krále Ašóky), „tradicionalní“ nebo-li „historický“ buddhismus, a „modernistický“ či „obnovný“ buddhismus, k nimž Baumann jako 4. typ přidává etapu „globálního“ buddhismu. Podle tohoto schématu, obnovné tendence, jež podnítili rozkvět praxe *bháváná* v Barmě a dali vzniknout moderní tradici lesního mnišství na Srí Lance a v Thajsku, spadají do kategorie „modernistického“, či lépe „obnovného“ buddhismu. Jeho počátek je v 19. století a je uváděn do souvislosti s vlivem kolonialismu a protestantského křesťanství na *sásana*, a také s procesy uvnitř samotné sanghy. Modernistický buddhismus podle zmíněných autorů charakterizuje vyhledávání racionálních prvků v Buddhově učení, což je doprovázeno odklonem od akceptace tradiční kosmologie, vyvyšováním autority textů, obnovením důrazu na meditační praxi, či akcentováním sociálních reforem a univerzalizmu. Toto pojetí kontrastuje s přístupem tradicionalního buddhismu, jehož protagonisté rezignovali na úsilí o dosažení osvobození ještě v tomto životě. Ideál *arahatství* je pro ně něčím „tisíce let vzdáleným“ (srv. King, *A Thousands Lives Away*. Oxford 1964). Proto je u tohoto typu kladen důraz zejména na získávání zásluh různými rituály a uctíváním lokálních božstev či jiných bytostí. Obnovný buddhismus charakterizuje snaha o očistění sanghy, návrat k „pravému“ významu Buddhovy nauky. To se projevuje často příklonem k přísnému dodržování mnišské disciplíny (*vinaja*), a je mu vlastní především znovuoživení ztraceného významu meditační praxe. Tradicionalní přístup k Buddhovu učení, ale s příchodem modernistického typu nevymizel a přežívá dál, a to jako převažující forma. Viz Baumann, Martin, „Global Buddhism...“ In: *Journal of Global Buddhism* 2 (2001), s. 1-43. Dostupné z: <<http://jgb.la.psu.edu>>.

⁷³ Viz Davis, *Strong Roots*; Houtman, *Mental Culture...*, s. 270-1.

(*sangájana*), svolaného indickým panovníkem Ašókou roku 232 př. Kr. Théra Moggaliputta – hlavní postava této události - měl vyslat do okolních zemí mnichy s pověřením šířit „očistěnou“ Buddhovu nauku. I četné archeologické nálezy, jejichž datace spadá do prvních staletí po Kristu, vypovídají o přítomnosti dhammy v těchto končinách.⁷⁴ Místní tradice spojuje s barmskými dějinami rovněž jméno velkého učence 5. století - Buddhaghósy. Pokládá ho přitom za thatonského rodáka, který s sebou měl ze svého působení v srílanském klášteře Mahávihára přinést pálijský kánon, své komentáře a další své spisy.⁷⁵

4.1.1. Forma světského dozoru nad sanghou

Pevnější pozici théraváda v této oblasti získala až v 11. století za vlády paganského⁷⁶ krále Anawrathaa (1044-1077), který tuto podobu Buddhova učení přijal od monského bhikkhu Šina Arahana. V sepětí s Paganem jako vedoucím mocenským centrem, zapustila théraváda kořeny v barmské kultuře a stala se de facto státním náboženstvím pro následující vládnoucí barmské dynastie.⁷⁷ Za Anawrathaovy vlády panovaly dobré vztahy mezi jeho říší a tradiční zemí théravády Srí Lankou. O tom svědčí skutečnost, že paganský král, na požádání proslulého srílanského panovníka Vidžajabáhua (1070-1115), vyslal místní mnichy, aby znovu zavedli na ostrově čistou ordinační linii. Ti se pak navrátili s autentickým zněním *Tipitaky*, které v Barmě nahradilo texty dřívější.⁷⁸ Kontakt mezi těmito zeměmi pokračoval i nadále a přinesl prospěch oběma zemím. Mnoho reformních hnutí, očišťujících Buddhovo učení v jedné z nich, se též šířilo do země druhé. Po pádu hlavních théravádových center v jižní Indii, center která byla hlavními spojenci monských théravádinů na jihu Barmy

⁷⁴ Bischoff, Roger, *Buddhism in Myanmar*, Kandy: BPS, 1995, s.11d, 140.

⁷⁵ Werner, *Náboženské tradice Asie*, s. 490.

⁷⁶ Dynastie Pagan, nesoucí název svého mocenského centra v horní Barmě, vládla v letech 107-1287 po Kr.

⁷⁷ Tin Maung Maung Than, „Sangha Reforms and Renewal of Sasana in Myanma...“, In: Ling (ed.), *Buddhist Trends in Southeast Asia*, Singapore: ISAS, 1993, s. 6-7.

⁷⁸ Werner, *cit. dílo*, s. 492.

se sídlem v Thatonu, se Srí Lanka stala jediným spojencem Barmy v boji za zachování théravádové tradice.⁷⁹

Již na konci paganského období měla théraváda v Paganu výraznou převahu, kterou si udržela i poté, co se mocenská centra přenesla do jiných oblastí.⁸⁰ Světská instituce panovníka začala od této chvíle plnit význačnou úlohu ve vztahu k obci mnichů. Jednotliví králové na sebe ve větší či menší míře brali úřad strážce sanghy, resp. čistoty *sásana*.⁸¹ Tuto službu vykonávali v souladu s texty Buddhova učení a následovali tak osobnost indického krále Ašóky, který v tomto směru vytvořil historický precedens, představujíc ideální typ buddhistického krále. Úlohou buddhistického krále se v této věci stalo zasahování do záležitostí sanghy, nejsou-li řádně dodržovány předpisy *vinaji*.⁸² Ve spolupráci se strážci mnišského obce (pa. *sangharádža*; ba. *tháthanapain*), které sami dosazovali do úřadu, a dalšími théry proto zřídili panovníci dozor královských úředníků nad mnichy, zajišťující pečlivé dodržování mnišských předpisů. Bhikkhu jednající v rozporu s mnišskou disciplínou byl pak postaven před náboženský soud a potrestán dle postupů *vinaji*.⁸³

V historii barmské sanghy je patrných několik případů, kdy panovníci využili moci svého úřadu k tomu, aby navrátili chod obce mnichů do správných šlépějí. Byly učiněny pokusy sjednotit sanghu a dosáhnout opětovné čistoty *sásana* ordinací, případně re-ordinací mnichů v učitelské posloupnosti (*théraparampara*), o které panuje přesvědčení, že má svůj počátek v osobě historického Buddha. Za tímto účelem barmští panovníci postupem času vyslali

⁷⁹ Bischoff, *cit. dílo*, s. 45-70.

⁸⁰ Hall, D. G. E., *A History of Southeast Asia*, London 1955, s. 107 In: Vavroušková (ed.), *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii*, Praha: OÚAVČR, 2005, s. 249

⁸¹ O vzájemných vztazích politické autority a sanghy viz Suksamran, Somboon, „Buddhism, Political Authority, and Legitimacy in Thailand and Cambodia“ In: Ling (ed.), *Buddhist Trends in Southeast Asia*, Singapore: ISAS, 1993, s. 104-109.

⁸² Potřeba dohledu panovníka nad Buddhovým učením pramení z Buddhovy předpovědi, jež praví, že dhamma bude světu známa po dobu pěti tisíc let, a po uplynutí této doby bude zapomenuta; dospěje ke svému zániku, jako vše v rámci *samsáry*. Životnost *sásana* po tuto dobu zajistí sangha tím, že budou její členové žít v souladu s předpisy *vinaji*. Aung Thwin, Michael, „The Role of Sasana Reform in Burmese History“ In: *Journal of Asian Studies*, Vol. XXXVIII, No.4, 1979, s. 671. Podle Carrithers lze proces úpadku sanghy (za jehož hnací sílu považuje morální pokles, nedodržování předpisů *vinaji*) nahlížet jako od buddhismu neodmyslitelný, jako nezamýšlený důsledek její konstituce. Je toho názoru, že celá historie sanghy může být náležitě napsána pouze ve světle konfliktu „morální čistoty“ a jejího poklesu, jako proces úpadku a reformy. Carrithers, Michael, *The Forest Monks of Sri Lanka*, Oxford: Oxford University Press, 1986, s. 139.

⁸³ Bischoff, *Buddhism in Myanmar*, s. 109-110.

několik delegací na Srí Lanku, aby obdrželi ordinaci *upasampadá* v tradici sinhálského kláštera Mahávihára, pokládaného za strážce théravadové ortodoxie.⁸⁴ Za vlády krále Bodawpayaa (1782-1819) se tímto strážcem ortodoxie stala barmská sangha sama. Ta dvakrát po sobě (1784 a 1861) poskytla ordinaci vyslaným sinhálským adeptům, což vedlo ke vzniku dvou autonomních sinhálských škol, *nikáji*.⁸⁵

Tradiční model dozoru státní moci nad sanghou byl však v Barmě po svrnutí monarchie v roce 1885 opuštěn.⁸⁶ Ve shodě s koloniální sekularizační politikou zastávanou v Indii, britská správa odmítla vykonávat tradiční úlohu barmských králů jako ochránců *sásana* a dohlížitelů nad sanghou, a to s poukazem na politiku „náboženské neutrality“,⁸⁷ vedené v duchu modelu moderní odluky „církve“ a státu.

4.1.2. Rozvoj učenosti a její demokratizace

Dozorčí role panovníků nad záležitostmi mnichů v barmských kláštorech, jež měla primárně za cíl zachování Buddhova učení, byla však i původcem vedlejších důsledků. Nastolení pevného řádu v obci mnichů bylo (spolu s momentální politickou stabilitou) živnou půdou pro rozvoj vzdělanosti a pro vznik četných odborných děl (zejména gramatik, překladů do místního jazyka a komentářové literatury k textům *Tipitaky*). Tato díla vzešla z rukou učenců, jejichž intelekt mohl v takto nastavených podmínkách doznat rozvoje.⁸⁸

⁸⁴ První, kdo provedl rozsáhlejší reformu *sásana* byl král Dhammačéti (1472-1492), jehož klášterní minulost, mu pomohla přiblížit stávající poměry v mnišské obci. Právě zavedení nové vyšší ordinace (*upasampadá*) Dhammačéti vyzdvihoval jako nejdůležitější aspekt celé reformy. Pozdější barmští králové považovali tuto jeho reformu za vzor hodný následování. Podrobněji viz Aung Thwin, *cit. dílo*, s. 671.

⁸⁵ Amarapura-nikája (Amarapura – sídelního město krále Bodawpayaa) byla na Srí Lance ustavena v roce 1803. Rámaňňa-nikája (Rámaňňa - město v dolní Barmě) vznikla na ostrově v roce 1863. Bischoff, *cit. dílo*, s. 111-114; Perera, H. R., *Buddhism in Ceylon*, Kandy: BPS, 1966, s. 62.

⁸⁶ Britové obsazovali Barmu postupně ve třech válkách (tzv. anglo-barmských), vedených v letech 1824-1826, 1852 a 1885. Po skončení poslední války, v níž Britové anektovali zbytek dosud samostatného barmského království v horní Barmě, byla s platností od 1. ledna 1886 celá Barma začleněna do britského impéria a v letech 1886-1937 pak byla spravována jako provincie Britské Indie. Bečka, Jan, „Buddhismus a moderní společnost v zemích jihovýchodní Asie“ In: Vavroušková (ed.), *Náboženství a společnost...*, s. 261 pozn.

⁸⁷ Smith, D. E., *Religion and Politics in Burma*, Princeton 1965, s.142 In: Vavroušková (ed.), *cit. dílo*, s. 261; Bischoff, *cit. dílo*, s. 126.

⁸⁸ Viz Bischoff, *cit. dílo*.

Učená pojednání vzcházela z rukou barmských mnichů již od 12. století, tj. za vlády králů paganské dynastie. K výraznému rozvoji v této oblasti ale dochází především ve století 17., se kterým se pojí vznik četných překladů pálijských textů do barmštiny a zejména započetí mohutného vzestupu studia *abhidhammy*. Díky těmto překladům se Buddhova nauka stala přístupná i těm, kdo nechtěli být závislí výhradně jen na jejím zprostředkování uenci ovládajících jazyk páli. Obtížná látka *abhidhammy* se tak stala vpravdě lidovou záležitostí. Bishoff ve svých malých barmských dějinách buddhismu tuto tehdejší situaci komentuje následujícími slovy:

„Nastal věk abhidhammy. Abhidhamma nadále nezůstala doménou pár vyvolených, ale začala být studována mnohými. Bohatství překladů z abhidhammy napovídá, že se v 17. století stala tak populární, že mohla být předávána i laikům. Myanmarský jazyk se vyvinul a byl obohacen pálijskými pojmy tak, že mohl vyjádřit složité koncepce abhidhammy. Civilizace dospěla do rozměru dříve nevidaného. Myanmar byl připraven studovat rozborů mysli a tělesnosti, jak byli vyučovány Buddhou. Situace byla nastavena k rozšíření praxe vhladové meditace (vipassaná bhávaná) v pozdějších dobách.“⁸⁹

Další vlna „demokratizace“ vzdělanosti nastává v Barmě v 19. století. Od té doby, co se za vlády krále Bodawpayaa stala Barma přední zemí théravadového světa, nastala v politice panovníků změna, vedoucí zejména k úbytku válek. Nástupci tohoto krále upustili od mocenských snah a svůj zájem směřovali k náboženským věcem a ke zlepšování administrativy v zemi. S nastolením míru byly vytvořeny podmínky pro další rozkvět vzdělanosti. V první polovině 19. století tak bylo přeloženo do barmštiny mnoho dalších pálijských textů a byl vytvořen velký počet barmských komentářů (*atthakathá*) a pod-komentářů (*tíká*) k textům všech tří souborů *Tipitaky*. Následné zprovoznění moderních tiskařských strojů (jako důsledek zavedení západních technologií do výroby), navíc umožnilo velkému počtu lidí si tyto texty poměrně levně opatřit.⁹⁰

Rozmach publikační činnosti v barmštině a další procesy s tímto spojené vedly v důsledku k emancipaci mnoha laických Buddhových následovníků v přístupu k dhammě. Možnost přímého styku s texty dhammy, jež se nyní „řádovému věřícímu“ naskytla, byla v jistém smyslu předchůdcem

⁸⁹ *ibid.*, s. 105-106.

⁹⁰ *ibid.*, s. 123-124.

„protestantského buddhismu“⁹¹, vynořivšího se na konci 19. století na území britských kolonií na Cejlonu a (následně i) v Barmě. Ten se zrodil jako výsledek „oplodnění“ *sásana* protestantskými důrazy, týkajícími se „odmítání náboženských prostředníků, dogmatu a rituálu ve prospěch osobního náboženství a biblického fundamentalismu“. Vzniklá podoba „buddhismu“ byla prakticky protestantismem bez Bible.⁹² Stavíc na přesvědčení, že odpovědností každého „buddhisty“ je nejen pečovat o blaho *sásana*, ale také usilovat o vlastní „spásu“ (tedy pěstovat *bhávana*), snižoval význam náboženských specialistů - mnichů.⁹³

Rozkvět *bhávana* v Barmě v jeho laickém aspektu (a posléze v dalších théravádových zemích), k němuž postupně dochází od druhé poloviny 19. století, a její následné mohutné rozšíření v polovině století 20., má tak svůj původ z části právě v „demokratizaci“ *Buddha-dhamma*. Na tu, jak je patrné z předchozího textu, autor nahlíží jako na důsledek „vnitřních“ (rozkvět domácí vzdělanosti na základě čistoty sanghy a relativní politické stability v zemi) a „vnějších“ (vliv ideově západního „protestantského buddhismu“) obrodných procesů v théravádě.

4.2. Zrod barmské metody satipatthány

Po prvních dvou anglo-barmských válkách se celá dolní Barma nacházela pod britskou koloniální správou, odmítnuvší plnit tradiční roli týkající se záležitostí sanghy, vlastní předchozím barmským monarchům. Tehdy se ujal

⁹¹ Tento termín poprvé použil Gananath Obeyesekere ve studii „Religious Symbolism and the Political Change in Ceylon“ In: *Modern Ceylon Studies* 1, no. 1 (1970). Termínem „Protestant Buddhism“ označuje podobu Buddhova učení, jež se uchytila mezi anglicky vzdělanou měšťskou třídou za britského koloniálního období na Cejloně, v 19. a v první polovině 20. století. Nepřímým podmětem pro vznik této formy „buddhismu“ bylo překladatelské úsilí západních (anglicky a německy mluvících) učenců, pocházejících z protestantského prostředí (např. Pali Text Society), kteří usilovali o to, získat z jim dostupného písemného materiálu „původní“ podobu Buddhova učení. Výsledkem jejich snah bylo, dle Kingových slov, utvoření „vývozního buddhismu“ (export buddhism), který tíhnul k tomu, „poskytnout abstrahovaný obraz Buddhova učení jen z hlediska holých idejí“ a stát se tak „druhem prostého, racionálního moralismu agnostických a atheistických rozměrů“. King, *A Thousand Lives Away*, s. 42n. K „protestantskému buddhismu“ viz např. 6. kap. Gombrich, R., Obeyesekere, G., *Buddhism Transformed*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, s. 202-240.

⁹² Gombrich, Obeyesekere, *cit. dílo*, s. 208.

⁹³ Tradiční mnišský monopol na „odloučení od světa“ byl zpochybněn; těm mnichům (většině z nich), jež se nestali „meditujícími poustevníky“, byl vytýkán nedostatek společenské účasti. Hranice mezi sanghou a laiky se takto rozostřila, neboť náboženská práva a povinnosti pro ně nyní platila stejná. *ibid.*, s. 7.

vlády král Mindon (1853-78), který přesídlil královský dvůr horní Barmy z Ava do města Mandalaj, posledního královského sídla před definitivní britskou anexí celé Barmy roku 1886.

Na územích spravovaných britskou administrativou docházelo k postupnému úpadku kázně v obci mnichů; nad postavením *sásana* v životech tamních lidí se vznášela nejistota. Kromě sekulární politiky státu mělo na tuto skutečnost vliv též šíření západního vzdělání,⁹⁴ ruku v ruce spjatého s protestantsky laděným anglikanismem.⁹⁵ K oslabování *sásana* v dolní Barmě též přispívaly četné odchody mnichů, směřujících do horní Barmy spravované Buddhovu učení nakloněným králem Mindonem. Největší výzva, jíž tento král musel jako „buddhistický vládce“ nyní čelit, byla postarat se o duchovní blaho svých poddaných, a to i v částech země okupovaných Brity.⁹⁶

4.2.1. Vipassaná-bhávaná na dvoře krále Mindona

Za této situace v Barmě vystoupilo několik učených mnichů, kteří se snažili reformou sanghy pozvednout úroveň *sásana* v zemi. Asi nejradikálněji v tomto směru působil Okpo Sayadaw (1817-1905) z Okpo mezi Rangúnem a Pago v dolní Barmě. Ten, v období kolem roku 1855, kdy vrcholil pohyb mnichů z dobytých území, pomohl zastavit mnoho z nich na jejich cestě do horní Barmy. Zdůrazňoval přitom, že jsou-li přísně dodržovány předpisy *vinaji*, není pro sanghu potřeba žádná ochrana od světské moci. Cítil, podobně jako ostatní tehdejší reformátorské postavy, že mnoho z praxe *sásana* se stalo pouhým rituálem, a že samotná podstata této praxe byla ztracena. Mimo to ale, a v tom spočívá jeho radikální postoj, společně se svými následovníky znovu přijal *upasampadá*. Učinil tak poté, co zpochybnil autoritu královy rady významných mnichů, vůdců jednotné Thuddhamma gaing⁹⁷, když prohlásil jejich ordinaci za po formální stránce neplatnou.⁹⁸

⁹⁴ Viz např. 7. kapitola v Bečka, *Buddhismus a moderní společnost...*, s. 312-320.

⁹⁵ Bischoff, *Buddhism in Myanmar*, s. 130.

⁹⁶ *ibid.*, s. 129.

⁹⁷ Thuddhamma gaing je sjednocené společenství mnichů, v jehož čele stojí *sangharádža* (ba. *tháthanapain*), dosazený králem. Vznik Thuddhamma gaing souvisí s tzv. „oblékačí kontroverzí“ mezi Ton gaing a Yon gaing jíž učinil přítrž až král Bodawpaya (1782-1819), když rozhodl ve prospěch Yon gaing, nacházející se v dané věci na ortodoxních pozicích. V důsledku tohoto králova usnesení vzniklo ono společenství. Viz Tin Maung Maung Than, *Sangha Reforms and Renewal of Sasana in Myanma...*, s.

Dalším kritikem maháthérů Thuddhamma gaing, který žil v horní Barmě, byl Hngedwin Sayadaw (1831-1910) - inspirátor celé řady dalších reformátorů. Sám byl učitelem královen a při mnoha příležitostech též radil i samotnému králi Mindonovi. Ve snaze navrátit se k základům Buddhova učení opustil společně s mnoha dalšími mnichy královské město a odešel do lesů blízko Sagaing. Tam učil o důležitosti *bháváná*, jež má být záležitostí celé sanghy a její praxe má být nadřazená studiu textů. Nabádal též laiky, aby zanechali obětování Buddhovým vyobrazením a započali místo toho pravidelnou praxi *bháváná* při svátcích *uposatha*.⁹⁹ Velký důraz na důležitost praxe jako protikladu pouhé učenosti kladl také Thingazar Sayadaw. Ten, ačkoliv byl ve velké králově úctě a bylo mu dopřáno státi se členem rady Thuddhamma gaing, stal se lesním mnichem, oddávajícím se metodickému výcviku vlastní mysli.¹⁰⁰

Král nemohl ignorovat hlasy četných mnichů, volající po dalekosáhlejších reformách. Ale byl si také vědom i praktické nutnosti zachovat tradici a stejně tak oddanost *sásana* u prostého lidu.¹⁰¹ Mindon chtěl zastavit pokračující štěpící tendence v obci mnichů, zvláště když se sangha dolní Barmy cítila stále více nezávislá na panovníkovi a na Thuddhamma radě starších *mahátherů*. To se mu také do jisté míry podařilo. Jednak skrze jeho diplomatické jednání a zejména pak prostřednictvím svolání *sangájána* – 5. buddhistického koncilu – do Mandalaje, kterému sám předsedal. To, že se k takovému kroku rozhodl „naznačuje, že pokládal barmskou linii théravadové posloupnosti za autentickou“.¹⁰² Na tomto koncilu (1868-1871) byly revidovány všechny kanonické texty Buddhova učení, jejichž konečné znění nechal král vyrýt do 729 mramorových sloupů. K oslavě koncilu nechal též novou špicí korunovat Schwedagon pagodu v dolnobarmském Rangúnu. Tyto události měly lidu

9-10. Výraz *gaing* odvozený z pálijského pojmu *gana* („seskupení“, „shromáždění“) a stejně tak pojem *nikája*, značící výlučnost konkrétního *gaing* (používaný však pouze v oficiálních názvech), označují „školu“ „větev“ či „odštěpení“ v rámci sanghy. Nejdůležitějším rysem, na základě kterého se od sebe jednotlivé *gaing* odlišují, je zachovávání exklusivního souboru postupů v chování, založeného na jisté interpretaci pravidel *vinaji* samotným zakladatelem *gaing*. Bechert proto např. užívá termínu „vinajové sekty“, aby je odlišil od doktrinárních sekt a filosofických škol, jež pocházejí z rozkolů v základních bodech nauky a náboženské filosofii jako celku. *ibid.*, s. 7- 8, 43.

⁹⁸ Bischoff, *cit. dílo*, s. 131-132; Tin Maung Maung Than, *cit. dílo*, s. 10.

⁹⁹ Bischoff, *cit. dílo*, s. 132-133; Tin Maung Maung Than, *cit. dílo*, s. 10.

¹⁰⁰ Bischoff, *cit. dílo*, s. 134.

¹⁰¹ Werner, *cit. dílo*, s. 500.

¹⁰² *ibid.*

Barmy připomínat důležitost *sásana* a stejně tak i fakt, že král a Thuddhamma rada starších byli stále jejími strážci.¹⁰³

Ferguson ve své disertaci pozoruje, že mnoho laiků - především z dolní Barmy - si po vzoru krále Mindona tehdy začalo vážit meditujících lesních mnichů a někteří z nich rozvinuli přesvědčení, že *bháváná* je na cestě k *nibbáně* nadřazená memorování textů.¹⁰⁴ Část z těchto mnichů byla nejspíše inspirována technikami zachycenými v Budhaghósově díle *Visuddhimagga*. O praktikujících učencích, jakými byli Thilon Sayadaw či Ledi Sayadaw, se říká, že použili tuto příručku k vlastní praxi, jíž uskutečňovali bez poučení od osobních učitelů.

„Buddha a klasičtí komentátoři, kteří seřadili jeho učení byli sami lidskými praktikujícími; nicméně je až s podivem, že tito moderní praktikující učenci byli schopni, meditující výhradně za pomoci textů, založit linie, které ve dvacátém století přivedli mnoho tisíc praktikujících k dosažení i- podle jejich vlastních ličení - významných úrovní osvobození od utrpení.“¹⁰⁵

Král Mindon se stal prvním významnějším patronem v pozici panovníka, který se osobně aktivně zajímal o *vipassaná-bháváná* a podporoval nejranější generaci učitelů této praxe. Ti jsou považováni za zakladatele současných barmských vipassanových metod, které převážně kladou důraz na *suddha-vipassaná*, cestu holého vhledu (tedy rozvíjení *satipatthány*, jež ústí do vhledu), upouštějící od *džhánické* praxe¹⁰⁶. Kromě oněch reformních mnichů si tuto praxi osvojil také zmíněný Thilon Sayadaw (1796-1860). Právě k tomuto Mindonovu nejoblíbenějšímu lesnímu mnichu sleduje nazpět svou techniku *satipatthána-vipassaná* Mahásí Sayadaw (1904-1982).¹⁰⁷ Vedle samotného krále se mezi jinými, tomuto druhu praxe věnovaly i královny či ministr vnitřních záležitostí U Hpo Hlaing (1829-1883), autor třech pojednání o této metodě. Není to pak s podivem, že významný laický učitel U Ba Khin (1899 – 1971)

¹⁰³ Bischoff, *cit. dílo*, s. 135-137.

¹⁰⁴ Toto přesvědčení se pak stalo ústředním motivem barmské lidové literatury, jež tehdy vznikala. Ta poukazuje na *vipassaná-bháváná* jako na nejvyšší formu buddhismu. Ferguson, P. John, „The symbolic dimensions of the Burmese Sangha“ PhD thesis (nepublikovaná), Cornell University, 1975, s. 257 citováno In: Houtman, *Mental Culture...*, s. 7.

¹⁰⁵ Davis, *Strong Roots*, s. 110-111.

¹⁰⁶ King, *Theravāda Meditation*, s. 123.

¹⁰⁷ Houtman, *Mental Culture...*, s. 267-268.

sledoval svou metodu *vipassaná-bhávaná* zpět k *ánápána* technice Lediho Sayadaw (1846-1923), který byl velmi ovlivněn učením tohoto ministra.¹⁰⁸

4.2.2. Myšlenkové pozadí obrození *vipassaná-bhávaná*

Následování praxe rozvíjení holého vhledu (*suddha-vipassaná-bhávaná*), které tehdy započalo, je až moderní záležitostí. Objevovaly-li se dříve v obci mnichů tendence ke kultivaci mysli, směřovaly po vzoru klasického kanonického modelu pokroku v *bhávaná* nejdříve ke zklidnění mysli, a teprve po projití jednotlivými *džhánami* byla nastoupena cesta vhledu (*vipassaná*). Avšak, jelikož je moudrost vhledu jádrem dosažení *nibbány*, texty pálijského kánonu nepřímou vyjadřují, že *vipassaná* samotná ***mohla*** být metodou postačující k „vyvanutí“. Přinejmenším od časů Buddhaghósy (asi 5.st. po Kr.) se tyto náznaky staly explicitními, i když je tento autor ve *Visuddhimagga* šetrně zaobalil v termín „ten, kdo rozvíjí čistý vhled“ (*sukkha-vipassaka*; Vism. XXI 112, XXIII 18). Avšak, „co bylo naznačeno v kánonu a zmíněno Buddhaghósou jako možnost druhé úrovně se ve dvacátém století stalo ústředním pro lidový théravádový buddhismus.“¹⁰⁹

V jihovýchodní Asii se dnes nacházejí stovky meditačních center (*bhávaná madždžhatthána*), vznikající od počátku 20. století, zejména pak po druhé světové válce. Ta nabízejí mnichům i laikům obou pohlaví možnost podstoupení krátkodobého i dlouhodobého intenzivního výcviku v kultivaci mysli. Denním programem v mnohých z těchto centrech je výlučně praxe různých metod *bhávaná* (velkou většinou *satipatthána-vipassaná*), jejichž podobu udává hlavní rezidentní meditační učitel (*kammattánáčarija*). Vždy se však jedná o střídání praxe v sedě a v chůzi.¹¹⁰ Učení o *satipatthána-vipassaná* jako nezávislé metodě, které je v těchto centrech v různých obměnách předáváno, se dnes nachází v ohnisku théravádové scény rozvoje mysli. Zde King poukazuje na jistý druh shody, projevující se v tom, že „moderní doba a moderní lidé se

¹⁰⁸ *ibid.*, s. 7-8.

¹⁰⁹ King, *Théravāda Meditation*, s. 116. (zvýraznění v textu je autorem přejato).

¹¹⁰ Praxe *bhávaná* je v těchto centrech rozvíjením konkrétní metody, čímž se, jak poznamenává Kornfield, odlišuje od této praxe v kláštorech, v nichž prostupuje všechny denní činnosti mnicha a přechází tak více v samotný způsob jeho života. Viz 2. kapitola Kornfield, *Living Dharma*, s. 21-30.

nejlépe hodí pro vipassaná jako nezávislou duchovní techniku pro dosahování osvícení, převážně opuštěním džhánického stylu praxe.“¹¹¹

Již bylo uvedeno, že podnětem pro rozkvět *vipassaná-bháváná* - rozšíření této praxe mezi laiky – má svůj původ z části v „demokratizaci“ *sásana* (4.1.2.). Bylo zde také poukázáno na jednání krále Mindona, jenž byl rozvíjení této techniky nakloněn (4.2.1.). Vedle těchto momentů, jež jsou primárně důsledkem společensko-politických procesů v zemi, spočívají v základech tohoto obrození i jiní jeho původci. King je nachází v samotné písemné tradici *sásana*.

V této tradici se lze dobrat některých teorií blížícího se úpadku, projevujícího se v různých ohledech.¹¹² Jedna z Buddhových předpovědí, mluví o příchodím úpadku dhammy a sanghy. Podle jednoho ze schémat vykládajících toto proroctví, již dnes není možné dosáhnout při rozvíjení „střední cesty“ *arahatství*, tj. státi se „dokonalým a zcela probuzeným“. Nejvyšší stupeň, jehož je praktikující nyní schopen dosáhnout, je pouze první stezka a její plod (*maggá-phala*) – stezka „vstoupivšího do proudu“ (*sótápanna*).¹¹³ O postupném úpadku mluví i jiná myšlenka, převzatá do théravádové tradice z bráhmanických pramenů. Svět se dle ní nyní nachází ve věku kali-jugy, která je ve všech ohledech obdobím největšího rozkladu. A právě současnost, jak King poznamenává, je nezřídka považována za konec buddhistické éry:

„Čtení kanonických textů odhaluje kontrast mezi Buddhovou dobou a naší vlastní: tehdy to byly stovky, možná tisíce mnichů, kteří dosáhli arahatství; dnes je jen pár arahatů, pokud jsou vůbec nějakí. (...) Mniši dnes obecně nejsou tak zbožní, jako bývávali; mladí lidé se dnes méně zajímají o buddhismus; západní věda odvrátila mnoho buddhistů od důvěry v Buddhovu stezku; a mnoho lidí „buddhistické“ výchovy, dnes ani nezná pět předpisů, atd. téměř ad infinitum. Buddhismus nepochybně upadá a konec věku je blízko!“¹¹⁴

¹¹¹ King, *cit. dílo*, s. 116-117.

¹¹² Viz též Gombrich, R., *Buddhist Precept and Practice*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, s. 332-342.

¹¹³ Právě dosažení „vstupu do proudu“ (*sótápanna*) má být hlavním cílem praktikujícího metodu *satipathána-vipassaná*, nově systematizovanou Mahásím Sayadaw. Viz U Pandita „Becoming More Clearly Human“ In: *Insight Journal* [online], c2003, s. 4-8, aktualizace 2007-06-07. Dostupný z: <http://www.dharma.org/ij/archives/index.htm>.

¹¹⁴ King, *Theravāda Meditation*, s. 118 (King ve své práci užívá sanskrtského označení *arahant*. Pro větší přehlednost je ale tento pojem v citacích nahrazen jeho pálijským ekvivalentem *arahat*.).

Vedle těchto koncepcí ale tradice obsahuje také pojednání o Mettejjovi (sa. Maitréja) - posledním buddhovi tohoto věku – jehož příchod předpověděl Buddha Gótama. King má zato, že víra v jeho blížící se příchod, harmonicky se doplňující s ve všech směrech negativním pocitem světového úpadku a úpadku dhammy, ve skutečnosti posiluje současné nadšení pro rozvoj *bhávaná*.¹¹⁵

„Když se člověk na jednu stranu snaží meditací zlepšit svoje duchovní postavení, s výhledem na blížící se celkové vymizení buddhismu – během mnoha staletí, možná před tím, než Metteja nakonec přijde obnovit dhammu – snaží se také na druhou stranu docílit toho, aby byl znovuzrozen jako lidská bytost v době Metteji. V živé přítomnosti nového buddhy bude příležitost pro dosažení arahatství mnohem lepší, než v tomto dekadentním věku, kdy je duchovní vitalita všude a v každém nižší. A mnoho buddhistů dnes plní naděje slibují, že se budou snažit znovu se zrodit v době Metteji. Jakým lepším způsobem si to můžeme zajistit, než nynějším horoucím meditačním úsilím? (...) Adekvátní kamma utvořená meditací by toto mohla umožnit.“¹¹⁶

V „théravadové tradici“ není nikde stanoveno, že by *bhávaná* byla laikům zapovězena. Nejspíše ve všech dobách žili jistí jedinci z řad neordinovaných, jež se snažili dle Buddhova příkladu kultivovat svou mysl.¹¹⁷ Rozvoj *bhávaná* byl ale hlavně záležitostí mnichů, kteří měli v klášterech dobré podmínky k dosahování ušlechtilých stavů mysli. Oněch podmínek ale bylo mnichy zřídkakdy využíváno. Již od raných dob 1. tisíciletí po Kr. tíhli tito mniši spíše k intelektuálnímu studiu, přestože se příležitostně věnovali *samathovým* metodám vedoucím k pohroužení (*džhána*).¹¹⁸

Vědomí konce věku přimělo alespoň některé osobnosti sanghy, aby vyhledali zjednodušení tradičních meditačních metod, které se zdály být překážkou na „cestě“ i pro mnichy samotné. Výsledkem úsilí nalézt přijatelnou metodu rozvoje mysli, pak bylo rozšíření dostupnosti praxe *bhávaná* i pro laiky,¹¹⁹ což ve svém důsledku dalo vzniknout širokému vipassanovému hnutí.

¹¹⁵ *ibid.*, s. 119.

¹¹⁶ *ibid.*

¹¹⁷ Davis se ve své knize poznamenává, že *Sutta-pitaka* zmiňuje mnoho příkladů laických následovníků Buddhy, kteří dosáhli různých úrovní „pokroku na cestě“. Někteří z nich se stali následně i učiteli dhammy se svými vlastními žáky. Je tedy zjevné, že za dnů Buddhy byli i laici, kteří praktikovali všechny části osmidílné stezky – nejen její první část „*síla*“. Proto se dá mluvit o situaci, jež vzniká na konci 19. století, kdy *satipathánu* začínají praktikovat i lidé z řad laiků, jako o jistém druhu „obrození“. Davis, *Strong Roots*, s. 125-126.

¹¹⁸ *ibid.*, s. 126, 109 v pozn. pod čarou.

4.2.3. Ledi Sayadaw a Mingun Sayadaw: Úsvit vipassanového hnutí

Budeme-li považovat za počátek vipassanového hnutí zpřístupnění praxe *bhávana* širší laické veřejnosti, pak na jeho úsvitu spatříme dva učené barmské mnichy, kteří svým životním úsilím podstatně přispěli k tomu, že je a jejich četné žáky dnes následují tisíce lidí, kteří usilují o dosažení *nibbány*, či alespoň o zkvalitnění vezdejšího života, a to skrze specifické vipassanové metody (*ánápána* a *satipatthána-vipassaná*) svých učitelů.

Ledi Sayadaw U Ānādhadža (1846-1923)

Prvním z této dvojice významných mnichů je Ledi Sayadaw. Narodil se jako Mang Tet Khaung („mistr deroucí se na vrchol“) v dnešním regionu Monywa v horní Barmě v roce 1846. V patnácti letech se stal sámanérou a získal jméno Ānādhadža („prapor poznání“). Tou dobou přes den běžně studoval posvátné texty a po setmění se připojoval k mnichům a ostatním novicům, aby s nimi mohl tyto texty recitovat z paměti. Takto brzy ovládl učení *abhidhammy*. Ve svých dvaceti letech obdržel vyšší ordinaci a o rok později se pod vedením předních význačných mnichů a laických učenců odešel vzdělávat do Mandalaje. Tam pobýval především v klášteře Mahā Džótikárama jako žák San-Kyaung Sayadaw, známého řekladem *Visuddhimagga* do barmštiny. Během *sangájana* v roce 1871 bhikkhu Ānādhadža pomáhal s uspořádáním a překladem textů *abhidhammy*. V klášteře Mahā Džótikárama zůstal až do roku 1882, kdy přesídlil do Monywa – regionálního centra na východním břehu řeky Chindwin. Zde se přes den věnoval vyučování jazyka páli a večer, přebrodivše vždy na druhý břeh řeky, trávil noc při rozvoji *bhávana* v malé viháře na úpatí hory Lak-pan-taung. Ačkoliv o tom neexistuje žádná věrohodná informace, „zdá se pravděpodobné, že právě v tomto období začal praktikovat vipassaná podle tradičního barmského způsobu: pozorujíc *ánápána* (dýchání) a *védana* (pocit).“¹²⁰

Poté, co Britové anektovali i horní Barmu (1886), se Ānādhadža připravoval na „zničení věku“; rok na to „přijal útočiště v hrůzyplném lese Ledi, o kterém

¹¹⁹ King, *Theravāda Meditation*, s. 120.

¹²⁰ Životopisné informace Lediho Sayadaw jsou převzaty z internetových stránek Vipassana Research Institutu: <<http://www.vri.dhamma.org/general/ledisaw.html>>.

se mnoho lidí domnívalo, že je osídlen zlými duchy, že je to les nebezpečný a strašidelný“. V jeho hloubi objevil velký strom a shledal, „že je to znamenité místo, a proto pod ním meditoval“. Příběh praví, že se za přítomnosti tohoto mnicha stal les lesem přátelským.¹²¹ Za nějaký čas za ním na toto místo počalo chodit mnoho mnichů, žádajíc ho, aby je vyučoval. Pro jejich ubytování byl postaven klášter nesoucí jméno Ledi-tawja; odtud je znám jako Ledi Sayadaw. V dalších letech začal Ledi cestovat napříč Barmou, aby vyučoval *bháváná* a vykládal obsah posvátných knih. Stal se vzácným příkladem bhikkhu, který dokázal vynikat v *parijatti* a stejně tak i v *patipatti*.¹²²

Na přelomu století navštívil Lediho laik Saya Thet Gyi (1873-1946)¹²³, aby naslouchal jeho výkladu metody *vipassaná*. Ten se následně stal jedním z nejproslulejších laických meditačních učitelů v Barmě a učitelem Sayagyi U Ba Khina¹²⁴, věhlasného učitele Satya Narayana Goenky. V roce 1911 indická vláda Ledimu Sayadaw jako hold jeho učenosti a duchovním kvalitám udělila titul Agga Mahá-Pandita (výjimečně moudrý jedinec). Když bylo Ledimu sedmdesát tři let, zcela oslepl a zbývajících léta svého života zasvětil výhradně výuce a praxe *bháváná*. Zemřel v roce 1923 ve věku 77 let v Pyinmana, mezi Mandalají a Rangúnem. Jeho celoživotní písemný odkaz čítá sto pět knih a brožur, sepsaných povětšinou v barmštině.¹²⁵

„Ctihodný Ledi Sayadaw byl možná nejvýznačnější buddhistickou postavou tohoto věku. Všichni, kdo přišli v posledních letech do kontaktu s cestou dhammy dluží velký kus vděčnosti tomuto učenému svatému mnichu, jenž byl nápomocný při obrození tradiční praxe vipassaná, činivše ji dostupnou pro odříkavší stejně jako pro laiky.“¹²⁶

¹²¹ Wunnítá, Ledi Û, „Le-di Hsa-ya-daw Ma-ha-htei-myat-gyi i ma-ha-htei-rok-pat-tí gá-ha“ Rangoon: Han-tha-wá-di, 1959, s. 29 citováno In: Houtman, *Mental Culture...*, s. 203.

¹²² Převzato z: <<http://www.vri.dhamma.org/general/ledisaw.html>>.

¹²³ Informace o životech Saja Thet Gji, Sajagji U Ba Khina a S. N. Goenky též na internetových stránkách Vipassana Research Institutu.

¹²⁴ Viz také Houtman, „The Biography of Modern Burmese Buddhist Meditation Master U Ba Khin“ In: Schober, Juliane (ed.), *Buddhist sacred biography in South and Southeast Asia*, University of Hawai'i press, 1997, s. 310-44; King, *Theravāda Meditation*, s. 120; Kornfield, *Living Dharma*, s. 235-255.

¹²⁵ Houtman, *Mental Culture...*, s. 204.

¹²⁶ Citováno z: <<http://www.vri.dhamma.org/general/ledisaw.html>>.

Avšak přestože Ledi Sayadaw *vipassaná* hlásal a také o ní zasvěceně psal, osobně jí nikdy po praktické stránce veřejně nevyučoval, pro lidi z řad laiků. Této úlohy se ve větší míře ujal až jiný významný učený bhikkhu – U Narada.¹²⁷

Mingun Džetavan Sayadaw U Narada (1869-1954)

O životě U Narady toho není mnoho obecně známo. Je-li někde uvedeno jeho jméno, pak je to většinou v souvislosti s jeho žákem Mahásí Sayadaw, kterému předal svou znalost „barmské metody *satipatthány*“¹²⁸. V některé literatuře se lze dočíst o jednom Naradově životním období. Nánaponika o něm pojednává takto:

„Na počátku tohoto století barmský mnich, jménem U Narada, zaměřený na opravdové uskutečnění cíle nauk, jejichž studiu se věnoval, usilovně pátral po systému meditace, jenž by sliboval umožnit přímý vzestup k nejvyššímu cíli bez vedlejších přídavek. Během svého putování zemí se setkal s mnohými, kdo se věnovali přísné meditační praxi, nemohl však od nikoho obdržet vedení, které by jej uspokojilo. Když v průběhu svého hledání dorazil k meditačním jeskyním v horách Sagaingu v horní Barmě, potkal mnicha, o němž se šířila pověst, že vstoupil na onu vznešenou stezku (arija-magga), na níž je dosažení konečného osvobození zaručeno. Když mu ctihodný U Narada položil svou otázku, mnich se ho na oplátku otázel: „Proč hledáš jinde než ve slově Mistrově? Což neznal satipatthánu, jedinou cestu?“¹²⁹

Mnichem, který mu udělil tuto radu, byl Aletawya Sayadaw, jenž byl jedním z mnoha žáků proslulého lesního bhikkhu Thilona Sayadaw.¹³⁰

„U Narada se tedy zařídil podle jeho pokynu. Prostudoval znovu příslušný text a jeho tradiční výklad, hluboce o něm přemýšlel, a započav podle něho usilovnou praxi, dospěl konečně k pochopení jeho vynikajících rysů. Výsledky, kterých svou praxí dosáhl, jej přesvědčily, že našel, co hledal: jasně vymezenou a účinnou metodu výcviku mysli pro účely nejvyšší realizace. Ze své zkušenosti pak vyvinul zásady a podrobnosti praxe, jež vytvořily základnu pro ty, kdo jej následovali jako jeho přímí i nepřímí žáci.“¹³¹

Hlavní zásluhou U Narady a další barmských učenců v jeho okolí je, že vysvětlili metodický postup praxe *satipatthány*. Text *Satipatthána sutty* byl znám již dříve, mnozí ale brali její obsah za pouhý souhrn meditačních

¹²⁷ Houtman, *cit. dílo*, s. 8.

¹²⁸ Nyanaponika, *Jádro buddhistické meditace*, s. 103.

¹²⁹ *ibid.*, s. 103-104.

¹³⁰ Lze tedy předpokládat, že U Naradova metoda *satipatthány*, kterou později proslavil jeho žák Mahásí Sayadaw, pochází skrze neporušenou linii přenosu od Thilona Sayadaw. Davis, *Strong Roots*, s. 111.

¹³¹ Nyanaponika, *Jádro buddhistické meditace*, s. 104.

předmětů. „Neměli jasno o tom, že v této suttě jsou různé předměty meditace podány z určitého hlediska –totiž pro všímavost a vhléd, tedy pro vipassanu.“¹³² U Narada se jako jeden z prvních mnichů stal *kamatthánáčarijou* i pro neordinované laiky. Je spojován s nejranější známou institucionalizací formálních tříd pro praktický výcvik laiků v centru, založeném za tímto účelem jeho žáky v roce 1911.¹³³ Kromě toho je znám pro svou obhajobu moderních snah o obnovení řádu mnišek (*bhikkhuní sangha*).¹³⁴ Narada Maháthéra zesnul 18. března 1955 ve věku 87 let. „Mnozí věří, že dosáhl konečného osvobození (arahatství).“¹³⁵

4.3. Internacionalizace probuzení

Vipassanového hnutí lze popsat jako moderního hnutí, zrodilší se v barmské sangze za účelem oživení praxe *sásana*, které prostřednictvím vstřebání některých západních (zejm. protestantských) důrazů zpřístupňuje moderní metody *bhávaná* stejně tak laikům, jako mnichům. Hnutí doznává svého rozšíření především od získání barmské nezávislosti (1948), proto Davis ve své studii píše, že se

„stalo populárním v kontextu ‚buddhistického obrození‘, post-independentní manifestace ‚protestantského buddhismu‘ v Barmě. Pokračovalo ve studiu posvátných textů a meditativní praxe ‚původních‘ učení, zatímco přestalo přikládat důležitost lidovým ‚buddhistickým‘ rituálům a uctívání duchů.“¹³⁶

V průběhu 20. století se v Barmě utvořilo mnoho sítí meditačních center, patřících různým tradicím barmských *kamatthánáčarijů*. Tato centra jsou „rozeseta“ po celé zemi a jsou dnes vedena předními žáky poslulých učitelů *bhávaná* – žáky, kteří nejlépe ovládli jimi zformovanou techniku *bhávaná* a jsou znalí textů Buddhova učení.¹³⁷ Tak je dnes v Barmě v provozu mnoho

¹³² Nānāpōṇika In: „O mnišském životě Nyanaponiky Maháthery“ In: Fromm, E., Frýba, M. *Opravdové přátelství podle nauky Buddhovy*, Olomouc: Votobia, 2001, s. 87.

¹³³ Houtman, *cit. dílo*, s. 8.

¹³⁴ *ibid.*, s. 9; Davis, *Strong Roots*, s. 132-133.

¹³⁵ Nyanaponika, *Jádro buddhistické meditace*, s. 104.

¹³⁶ Davis, *cit. dílo*, s. 57.

¹³⁷ Vedle formální sukcese therů (*théra-parampara*), vytvářející nepřerušovaný most mezi samotným Buddhou a současnými mnichy, který zajišťuje čistotu předávané dhammy, se teoreticky utváří paralelní

středisek patřících k linii Sun Lun Sayadaw, Mogok Sayadaw, Taungpulu Sayadaw aj., a to i přesto, že jejich zakladatelé již nežijí.¹³⁸ Čelní postavení si mezi těmito liniemi udžuje tradice Mahásiho Sayadaw, jež se jako jedna z mála větví dokázala, značně prosadit i za barmskými hranicemi, k čemuž ji byla do jisté míry nápomocna i podpora ze strany vládních činitelů.¹³⁹

4.3.1. Mahásí Sayadaw U Sóbhana (1902-1982)

Pozdější Mahásí Sayadaw se narodil v roce 1902 ve vesnici Seikkhun blízko Shwebo v horní Barmě. Ve dvanácti letech let podstoupil nižší mnišskou ordinaci (*pabbadždžá*), a stal se *sámanerou*, když obdržel jméno Šin Sóbhana. Plně ordinován byl o sedm let později. Jeho učitelem mu byl tehdy Sumédha Sayadaw Ašin Nimmala. V příštích čtyřech letech postupně složil všechny tři stupně státních zkoušek „znalosti pálijských posvátných textů“, načež odešel, obdobně jako Ledi Sayadaw, do města Mandalaj. V tamním klášteře Khinmakan nadále pokračoval ve studiu pálijských textů pod vedením nejvzdělanějších mnichů té doby. Ani ne za rok byl však hlavou kláštera Taungwaingale Taikyaungem Sayadaw povolán do Moulmein v dolní Barmě, aby mu zde vypomohl s výukou. Zatímco vyučoval, věnoval se nadále vlastnímu studiu pálijských textů. Z těch byl nejvíce zaujat *Mahásatipatthána sutta*, kterou proto podrobně prostudoval.¹⁴⁰

„Jeho prohlubující se zájem o satipatthánovou metodu vipassanové meditace ho poté přivedl do sousedního Thatonu, kde ji učil slavný Mingun Džetavana Sayadaw. Pod vedením Mingun Džetavana Sayadaw, ctihodný Sóbhana podstoupil čtyřměsíční intenzivní praxi vipassanové meditace s tak dobrými výsledky, že ji byl následně schopen náležitě vyučovat svým třem prvním žákům v Seikkhun, kde byl roku 1938 na návštěvě.“¹⁴¹

posloupnost týkající se přenosu konkrétní metody *bháváná*. To, že tato posloupnost nesplývá se sukcesí prvně jmenovanou je zjevné, neboť v případě laických větví *kamatthánáčarijů* se o oně prvně jmenované následnosti nedá mluvit.

¹³⁸ Viz Kornfield, *cit. dílo*.

¹³⁹ Více Houtman, *cit. dílo*.

¹⁴⁰ U Nyi Nyi, „The Venerable Mahāsī Sayādaw“ In: Mahāsī Sayādaw, *Practical Vipassanā Meditation Exercises*, Selangor: Buddhist Vipassana Meditation Society, 1978, s. 1-3. Pro více podrobností viz Ashin Sīlanandābhivamsa (ed.), *The Venerable Mahāsī Sayadaw Biography*, Rangoon: BSNO, 1982.

¹⁴¹ U Nyi Nyi, *cit. dílo*, s. 1-3.

Po návratu z Thatonu do kláštera Taungwaingale stanul v jeho čele náhradou za zemřelého Taik-kyaung Sayadaw. Tehdy také složil vládou zaštiťovanou zkoušku „učitele dhammy“ (*dhammácharija*). V předvečer japonské invaze do Barmy (1938) Sobhana odešel z Taungwaingale a vrátil se zpět do rodné vsi Seikkhun. To byla vítaná příležitost k tomu, aby se celým srdcem oddal vlastní praxi metody *satipatthána-vipassaná* a postupně ji učil vzrůstajícímu počtu žáků v klášteře Mahásí¹⁴², pročež je znám jako Mahásí Sayadaw. Jeho věhlas se brzy rozšířil po celém Schwebo-Sagaing regionu.¹⁴³

V listopadu roku 1949 na osobní pozvání tehdejšího ministerského předsedy U Nua odešel Mahásí do meditačního centra Tháthana (Sásana) Yeiktha v Rangúnu¹⁴⁴, které se mu stalo po zbytek života jeho hlavním působištěm. Středisko proto vešlo ve známost jako Mahásí Meditation Center. V příštích letech vznikla podobná centra, vedená Mahásím trénovanými učiteli, na mnoha dalších místech v zemi. Poté se tato střediska rozšířila i do sousedních théravádových zemí, jako Srí Lanka a Thajsko, a několik center bylo vybudováno též v Kambodže a Indii.¹⁴⁵

Jako uznání jeho vynikající učenosti a duchovních schopností, byl U Sobhana v roce 1952 vyznamenán titulem Agga Mahá-Pandita. V letech 1954 – 1956 se v Barmě konal 6. buddhistický koncil (*čhattha sangájana*), na kterém se mu dostalo pocty stanout na postech konečného editora (*ósána*) a tazatele (*pučchaka*).¹⁴⁶ Davis míní, že tato „Mahásího prestižní pověření ho učinila jedinečně vhodným, aby reprezentoval barmské ‚buddhistické obrození‘, jehož byla sangájana, konaná v Rangúnu v roce 1956, vrcholem.“¹⁴⁷ V těchto a následujících letech – za atmosféry koncilního „buddhistického obrození“ -

¹⁴² Klášter se jmenuje Mahásí podle svého velkého (*mahá*) zvonu (*sí*).

¹⁴³ U Nyi Nyi, *cit. dílo*, s. 3-4.

¹⁴⁴ Inspirován svou zkušeností praxe *vipassaná* v období 2. světové války, původně pod vedením U Ba Khina a později Mahásího Sayadaw, vtělil U Nu „mentální kulturu“ do svého programu za národní nezávislost na Britech. Zdá se, míní Houtman, že v tomto smyslu odpověděl na „Hpo Hlaingovo volání po zahrnutí *vipassaná* do reformované vlády“. Za tímto účelem U Nu a dalších devět jeho kolegů založilo v roce 1947 Buddha Tháthana Nuggaha Association (BTNA) s ústředím právě v Tháthana (Sásana) Yeiktha v Rangúnu. U Nu nepodporoval Mahásího pouze pro jeho odborné znalosti a jeho „mentální kulturu“, ale „pro jeho ordinaci, regionální spojení a praktickou příbuznost s čistou lesní tradicí Thilona Sayadaw, podporovaného králem Mindonem a jeho nástupcem králem Tibawem“. Houtman, *Mental Culture...*, s. 206-207.

¹⁴⁵ U Nyi Nyi, *cit. dílo*, s. 5-6.

¹⁴⁶ *ibid.*, s. 7.

¹⁴⁷ Davis, *Strong Roots*, s. 58 pozn. č. 52.

Mahásí na četná pozvání podnikl několik cest do okolních asijských zemí, kde se s tisíci zájemců podělil o svou znalost metody *satipatthána-vipassaná*. Tak mohlo naplno rozkvést ono vipassanové hnutí. Mahásí Sayadaw zemřel 14. srpna 1982.

4.3.2. Čattha sangájaná - oživení zájmu o Buddha-sásana

V historii *sásana*, stejně tak jako v dějinách jiných náboženských tradic, je možné nalézt četné okamžiky, kdy bylo zapotřebí svolat nejvyšší setkání představitelů dané tradice. Stávalo se tak v obdobích jisté krize – přelomových momentech náboženského společenství. Tato setkání byla svolávána za účelem obhájení dosavadního „ryzího“ učení daného společenství, vymezením se vůči různým názorovým menšinám, jež se v očích většiny snažily obsah tohoto učení zkreslit. V théravádě je nejvyšším úřadem k tomuto určeným *sangájaná* – označovaným jako „buddhistický koncil“.

V kapitole (4.2.2.) o myšlenkovém pozadí obrození *vipassaná* byla uvedena Buddhova předpověď o budoucím zániku jeho učení. Tu pak dále rozvádí četná komentářová literatura. Jedna z variací tohoto proroctví, která je velmi rozšířená, vypráví o postupném zániku *sásana* v rozmezí pět tisíc let, přičemž nejdříve zanikne praxe dhammy, a postupně i vnější znaky *sásana*. Před tím než se tak stane, by ale mělo v polovině tohoto období dojít k jejímu velkému oživení a obnově.¹⁴⁸ Právě v půli minulého století uplynulo dva a půl tisíce let od vzniku Buddhova učení a v rámci této události byl svolán v pořadí 6. koncil (*čhattha sangájaná*) do Rangúnu, který měl za úkol obnovit *dhamma-vinaja* a poskytnout praxi dhammy co největšímu počtu lidí. Tato *sangájaná* nezůstala záležitostí pouze jedné země, ale vznikla díky spolupráci mnichů z pěti hlavních théravádových zemí (Barmy, Thajska, Laosu, Srí Lanky a Kambodže). Po vzoru krále Mindona nad celou událostí dohlížel a jejím patronem se stal ministerský předseda nezávislé Barmy U Nu.¹⁴⁹

¹⁴⁸ Viz Gombrich, *Buddhist Precept and Practice*, s. 332-342; Bond, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, s. 75.

¹⁴⁹ Jak podotýká Houtman, Mindon a U Nu byli jedinými dvěma státníky, kteří „sponzorovali program vipassaná a sangájaná a začlenili mentální kulturu do nitra vlády“. Houtman, *Mental Culture...*, s. 8; viz Davis, *Strong Roots*, s. 57-58.

Zahajovací ceremonie koncilu proběhla o úplňku měsíce vésakha 14. května 1954 ve Velké posvátné jeskyni (Mahá Pásána Guhá), již nechal U Nu vystavět dle vzoru jeskyně Satapanni, v níž měl probíhat koncil první. Tohoto zahájení byli účastni i jediní dva původem evropští mniši Ňánatiloka a jeho žák Ňánapónika. Během *sangájaná*, která vyvrcholila při úplňku měsíce vésakha 23. dubna 1956, celkem dva tisíce pět set mnichů (*sangíti-káraka*) recitovalo všechny texty *Tipitaky*, včetně komentářů (*atthakathá*) a subkomentářů (*tíká*) k těmto textům.¹⁵⁰ Je třeba poznamenat, že tato událost vzbudila jistý zájem o théravádu i mezi stoupenci mahájánového směru.¹⁵¹

4.3.3. Vývoz barmské metody satipatthány

Čattha sangájaná pořádaná u příležitosti Buddha Džajanti (1956) – oslav 2500. výročí od Buddhovy *parinibbány* – byla nejen hlavní událostí náboženského života v moderní historii Barmy, ale také ústředním podnětem pro internacionalizaci *vipassaná-bhávaná*. Barmská metoda *satipatthány*, zastupovaná Mahásím Sayadaw, ústřední postavou 6. *sangájaná*, se pak stala hlavním vývozním artiklem tohoto procesu.

Thajsko bylo první ze zemí, která měla možnost oficiálně okusit plody její praxe. Již na počátku roku 1952, v době příprav *sangájaná*, Mahásí Sayadaw vyslal (na požádání thajského ministra kontroly nad záležitostmi *sásana*) vyučovat *satipatthána-vipassaná* do sousední země U Ásabha a U Indavamsa. Díky velkému úsilí těchto dvou mnichů doznala Mahásího metoda, zejména od počátku 60. let, v Thajsku značného rozšíření.¹⁵² Barmská metoda *satipatthány* byla dále představena na Srí Lance. I zde se stalo hnutí *vipassaná-bhávaná* jedním z hlavních obrodných proudů v období Buddha Džajanti.¹⁵³

V 50. letech začala skupina předních laiků z anglicky vzdělané elity srílanské společnosti (tedy protestantští buddhisté) uvažovat o možnosti zakládání místních *vipassaná-bhávaná* center. Vědomi si vzednutí religiozity v Barmě a

¹⁵⁰ U Ohn Ghine, „The Chaṭ ṭ ha Saṅ gāyanā and the 2500th Anniversary“ In: *The Light of Dhamma*, Vol. III, No. 3. 5/1956, s. 22-25.

¹⁵¹ U Nyi Nyi, *cit. dílo*, s. 7-8.

¹⁵² Informace o některých thajských meditačních centrech v Baltruschat, Dietr, *Meditation in Southeast Asia*, Munich: BGM, 2006. Dostupné z: <<http://www.retreat-infos.de>>.

brzkého příchodu Buddha Džajanti, založili tito laici Lanka Vipassaná Bhávaná Samitiya (Lanka Insight Meditation Society). Za podpory a s pomocí ministerského předsedy Sira Johna Kotelawela, společnost oficiálně požádala barmskou vládu a Mahásího Sayadaw, aby na ostrov vyslali učitele, kteří by uspořádali kurzy *bhávaná* pro mnichy i laiky. Tou dobou pobýval v Tháthana Yeiktha v Rangúnu sinhálský théra Kahatapitiya Sumathipála (1896-1982), který byl o této žádosti zpraven a po skončení svého výcviku se vrátil na ostrov zajistit zázemí první barmské vipassanové misii směřující na Lanku. Ta dorazila na ostrov na konci července roku 1955 a sestávala se ze čtyř thérů, jež vedl Sayadaw U Sudžáta, starší Mahásího žák. Mahásí sám, nacházející se toho času v dějišti *sangájána*, se této cesty nezúčastnil. V příštím roce se ustavila laická společnost Siyane Vipassaná Bhávaná Samitiya, jež dala blízko Kolomba vzniknout meditačnímu centru v Kandubodě (International Vipassana Meditation Centre), které se stalo hlavním střediskem vipassanového hnutí na Srí Lance. Jeho prvním představeným se stal Kahatapitiya Sumathipála, Mahásího přímý sinhálský žák.¹⁵⁴ Za jeho hlavního žáka je považován, toho času představený nového centra Sumathipála v Kandubodě, Pémasiri.

V roce 1960 vzniklo centrum Gotama Tapovanaya v Rádžgiri. Jeho zakladatelem byl Kuduwelle Vangisa Théra, člen Amarapura nikáji, který se učil praxi vipassaná-bhávaná od U Sudžáty a jistý čas také strávil v Kandubodě. Bond poznamenává, že když zakladatelé obou center zemřeli, „zanechali za sebou silné hnutí *vipassaná-bhávaná*“¹⁵⁵.

Mahásí podnikl s velkým doprovodem žáků cestu na ostrov roku 1958. Na Lance členové výpravy navštívili několik meditačních center, v nichž instruovali praxi *satipatthány*.¹⁵⁶ V nadcházejících letech Mahásí uskutečnil několik dalších cest po asijských zemích. Navzdory svému pokročilému věku a chatrnému zdraví se v roce 1979 poprvé ve svém životě vypravil na misi po západních zemích. Tehdy navštívil USA¹⁵⁷, Velkou Británii i kontinentální

¹⁵³ Bond, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, s. 130.

¹⁵⁴ *ibid.*, s. 131-133; Gombrich, Obeyesekere, *Buddhism Transformed*, s. 238.

¹⁵⁵ Bond, *cit. dílo*, s. 135.

¹⁵⁶ U Nyi Nyi, *cit. dílo*, s. 8-11.

¹⁵⁷ Již na přelomu let 1978 a 1979 se na pozvání amerických „buddhistů“ na své téměř čtyřměsíční turné po USA vydal Taungpulu Sayadaw. Ten byl stejně jako Mahásí Sayadaw žákem U Narady, u kterého

Evropu.¹⁵⁸ V roce 1980 odjel do Indie a o rok později – rok před svou smrtí – navštívil Nepál.¹⁵⁹ V témže roce se v Barmě nacházelo již 293 „Mahásiho center“ a další stála v Thajsku, na Lance, v Indii a v mnoha západních zemích. Má se za to, že mezi léty 1947-1995 byla Mahásiho metoda *satipatthána-vipassaná* vyučována 1,174,255 praktikujících ve více než 358 centrech, rozkládajících se na území třinácti barmských států.¹⁶⁰

4.3.4. Osobnosti tradice Mahásí

Mahásí Sayadaw U Sobhana Maháthéra za svou celoživotní praxi vycvičil mnoho *kammatthánáčarijů*, kteří byli, stejně jako on sám, i vynikajícími znalci dhammy, zejména *abhidhammy*, jejíž studium má v Barmě pevnou tradici. Jako jeho přední žáci jsou často uváděni čtyři z nich, jmenovitě, U Panditábhivamsa Sayadaw (*1928), U Džanakábhivamsa Sayadaw (*1928), U Kundalábhivamsa Sayadaw (*1921) a U Sílánandábhivamsa Sayadaw (*1927). Kromě nich ale vešli ve světovou známost i další jména Mahásiho žáků. Nejstarším théravádovým bhikkhu trvale působícím na Západě, byl ještě donedávna žijící Rewata Dhamma Sayadaw (1929-2004), sídlící od roku 1975 v anglickém Birminghamu. Za další osobnost, spojenou s výukou *satipatthána-vipassaná*, lze považovat Anágárika Šrí Munindru (1914-2003) z BodhGaye v Indii.

Munindra se stal Mahásiho blízkým žákem, když pod jeho dohledem strávil několik let při studiu dhammy a metody *satipatthána*. Po skončení svého výcviku Munindra odešel do BodhGaye, jejíž někdejší slávu se od konce 19. století pokoušela obnovit, Anágárika Dharmapálou založená, Mahá Bodhi Society (1891). Munindra zde začal vyučovat *vipassaná-bhávaná* od roku 1966 v jednom z místních ášrámů, a v roce 1970 začal instruovat tuto praxi v nově založeném International Meditation Centre. Toto středisko bylo vůbec prvním registrovaným meditačním centrem (*bhávaná madždžhatthána*) na území Indie. V té době zde začal s výukou své metody *vipassaná* i S.N. Goenka, žák U Ba

rovněž studoval jeho metodu *satipatthána*, jež se mu stala hlavní náplní jeho životní praxe i učitelského působení.

¹⁵⁸ Viz Fromm, Frýba, *Opravdové přátelství podle nauky Buddhovy*, s. 59-61.

¹⁵⁹ U Nyi Nyi, *cit. dílo*, s. 11.

¹⁶⁰ Houtman, *Mental Culture...*, s. 206.

Khina. Který se stal hlavním popularizátorem této praxe v Indii. Za Munindrou začalo následně přicházet mnoho lidí ze Západu, aby zde pod jeho vedením podstoupili praktický výcvik. Mezi tyto Munindrovi žáky patří například americký laický učitel meditace Joseph Goldstein.¹⁶¹ Následující text v krátkosti představuje tři z Mahásiho žáků, kteří se nějakým způsobem dotýkají české théravadové scény.

U Panditábhivamsa Sayadaw (*1921)

U Pandita se narodil roku 1921 v barmském Rangúnu. Ve dvanácti letech se stal sámánérou a plně vysvěcen byl ve dvacátém roce života. Po desetiletích svého studia složil sérii státních zkoušek ze znalostí théravadových textů a roku 1952 získal titul učitele dhammy (*dhammáčarija*). V roce 1950 U Pandita začal s praxí *vipassaná-bhávaná* pod vedením Mahásiho Sayadaw. Stejně jako jeho učitel se zúčastnil *čhattha sangájaná*, kde zastával úlohu korektora textů (*páli visódhaka*). Roku 1955 zanechal místa učitele textů dhammy a stal se *kammatthánáčarijou* v Mahási Meditation Center v Rangúnu. V roce 1958 se spolu s Mahásím zúčastnil barmské výpravy na Srí Lanku. Setrval zde tři roky, po které pomáhal s otevíráním nových meditačních středisek (*bhávaná madždžhatthána*). Po návratu z ostrova působil jako *kammatthánáčarija* ve třech Mahásiho centrech – v Rangúnu, Moulmein a Mandalaji. Brzy poté, co Mahási Sayadaw v roce 1982 zemřel, U Pandita nastoupil na pozici vedoucího učitele (*óvádáčarija*) Mahásiho centra. V roce 1991 toto místo opustil a založil Panditáráma Meditation Center v Rangúnu. U Pandita vešel na Západě ve známost poté, co na jaře roku 1984 vedl ve Spojených státech meditační zased ve výcvikovém středisku Insight Meditation Society (IMS) v Barre v Masechusetts. Mnoho ze starších západních laických učitelů Mahásiho tradice se zúčastnilo buď tohoto kursu nebo dalších podobných zasedů, vedených U Panditou.¹⁶² Jedním z U Panditových přímých žáků je i malajský sámánéra Sudžíva (*1951), který již několik let navštěvuje Českou republiku. V roce

¹⁶¹ U Nyi Nyi, *cit. dílo*, s. 14-15; „BuddhaGaya – Past and Present“ In: http://www.mahabodhi.com/en/past_and_present.htm.

¹⁶² Životopisné údaje U Pandity převzaty z: <http://www.nibbana.com>; viz též rozhovor s U Pandita „Becoming More Clearly Human“ In: *Insight Journal* [online], c2003, s. 4-8, aktualizace 2007-06-07. Dostupný z: <http://www.dharma.org/ij/archives/index.htm>.

1988 U Pandita temporálně ordinoval Pavla Smrčku (*1947), který o čtyři roky později v Sásana Yeiktha obdržel i vyšší ordinaci a od roku 1996 působí pod svým mnišským jménem Ašin Ottama i v České republice.

Chanmyay Sayadaw U Džanakábhivamsa (*1928)

U Džanaka se narodil v Barmě roku 1928 a v patnáctém roce svého života byl ordinován sámánou. Vyšší ordinaci obdržel roku 1947, načež pokračoval ve studiu textů dhammy. V letech 1953-1954 praktikoval *vipassaná-bhávaná* pod vedením Mahásiho Sayadaw. Poté byl státní radou pro *Buddha-sásana* požádán, aby pomohl s editorskými přípravami textů, jež měli být recitovány na *čhattha sangájaná*. Od roku 1957 U Džanaka strávil šest let na Srí Lance, kde pokračoval v cizojazyčných studiích. V roce 1967 ho Mahásí Sayadaw vybral jako *kammatthánáčariju* pro Sásana Yeikhta v Rangúnu. O deset let později se Ašin Džanaka na požádání laických donátorů přesídlil do Chanmyay Yeiktha Meditation Centre a stal se místním představeným. Odtud je také znám jako Chanmyay Sayadaw. V letech 1979-1980 doprovázel spolu s U Sílánandou Mahásiho Sayadaw při jeho misi do Evropy a USA a od roku 1981 začal podnikat takovéto cesty sám. Celkem navštívil více jak pětadvacet zemí v Asii, Austrálii, Evropě, USA, v Kanadě i v Africe. Na těchto cestách se jako učitel zúčastnil mnoha meditačních kurzů a přednášek na univerzitách.¹⁶³ Při své světové misi v roce 1998 se zastavil i v České republice a při té příležitosti promluvil o dhammě v několika českých městech.

U Rewata Dhamma Sayadaw (*1929-2004)

Rewata Dhamma se narodil roku 1929 v Barmě a ve dvanácti letech ordinoval v místním klášteře jako sámánou. Pokračujíc ve studiu pod vedením předních mnichů barmské sanghy složil již ve svých třidvaceti letech nejvyšší zkoušku z pálijského jazyka, pročež mu byl z rukou barmského prezidenta udělen v roce 1953 titul učitele dhammy (*dhammáčarija*). O tři roky později mu bylo státem poskytnuto stipendium ke studiu na univerzitách v indickém Benáresu. V roce 1960 obdržel bakalářský titul (BA) ze studia mahájánového

¹⁶³ Životopisné údaje U Džanaky převzaty z: <<http://www.buddhanet.net/janaka.htm>>.

buddhismu, čtyři léta nato magisterský titul (MA) ze studia sanskrtu a indické filosofie a v roce 1967 titul PhD. Od té chvíle začal vyučovat na různých univerzitách a publikovat své knihy. V roce 1972 zanechal praxe *vipassaná-bhávaná* pod vedením S.N. Goenky a uchýlil se k Mahásímu Sayadaw, který jej roku 1975 jmenoval *kammattánáčarijou*. Ještě týž rok Rewata Dhamma opustil dráhu univerzitního učitele a odešel do anlického Birminghamu, kde se usadil v místním klášteře Birmingham Buddhist Vihara. Odpočátku svého ostrovního působení, začal nabývat na věhlas jako učitel dhammy a *vipassaná-bhávaná*. Vyučoval na několika „retreatech“ pořádaných napříč Evropou a USA včetně České republiky, a přednášel na některých předních evropských a amerických univerzitách. Rewata Dhamma Sayadaw zemřel v Birminghamu roku 2004. Po jeho smrti ho ve vedení Birmingham Buddhist Vihara vystřídal Uttaraňána Sayadaw (*1949),¹⁶⁴ který již rovněž několikrát navštívil Českou republiku.

¹⁶⁴ Životopisné údaje Rewata Dhammy převzaty z internetových stránek Birmingham Buddhist Vihara <<http://www.birminghambuddhistvihara.org>>.

5. Ustavení moderních tradic lesního mnišství na Srí Lance a v Thajsku

Mnohdy se lze setkat s přesvědčením, že *bháváná* je ideálem obce mnichů a pro laickou část Buddhových následovníků je vyhrazena pouze „cesta skutků“ vedených dobrotivostí, milující laskavostí (*mettá*). Tento pohled však nevystihuje skutečnost. Každému jedinci je, a byla již za časů Buddhových, doporučována praxe *bháváná*. Členům sanghy se ale k její realizaci odedávna naskýtají lepší podmínky. S ohledem na důraz kladený na tuto praxi, se tak dají, jak mezi mnichy, tak mezi laiky, vysledovat dva rozdílné přístupy. Existuje menší část ze společenství laiků, kteří skrze konkrétní metody kultivují svou mysl, zatímco větší část tohoto společenství tak nečiní. Stejně tak existuje i menší část sanghy, jejíž hlavní náplní každodenní praxe je *bháváná*¹⁶⁵ (*patipati*) a její větší část, která upřednostňuje studium a výuku Buddhova učení (*parijatti*). První část mnichů se tradičně nazývá *vipassaná-dhura* („mající za své břímě *vipassaná*“) a ostatní jsou označováni jako *gantha-dhura* („mající za své břímě knihy“).¹⁶⁶ René Gothóni prvně jmenovaný způsob praxe nazývá „ideální cestou“, a o druhé z nich mluví jako o „cestě praktické“.¹⁶⁷ Zdá se, že k převaze zájmu o pálijská studia (praktickou cestu) a tedy k převaze *gantha-dhura* mnichů, došlo v théravádě někdy okolo 5. století po Kr.¹⁶⁸

Další rozdělení mnichů, jež však ne zcela koresponduje s předchozím rozlišením, lze učinit podle místa jejich působení, tj. podle prostředí, ve kterém se pohybují. Tak je možné odlišit ty mnichy, kteří žijí ve vesnicích či městech (*gáma-vásin*), od těch, žijících v lese (*áraňňa-vásin* či *vana-vásin*). Obecně se má zato, že lesní mniši se více orientují na rozvoj mysli (*patipati*), zatímco mniši venkovských chrámů se zabývají především studiem textů a výukou (*parijatti*). Ve skutečnosti ale záleží na každém jednotlivci, pro jaký druh všední činnosti se svobodně rozhodne. Gombrich správně poznamenává, že někteří západní autoři dělají závěry, dle kterých je ideálem théravádového

¹⁶⁵ Dle Kornfieldova odhadu, který sám řadu let pobýval v jihovýchodní Asii, se *bháváná* mezi mnichy věnuje snad méně než deset procent z nich. Kornfield, *Living Dharma*, s. 6.

¹⁶⁶ Gombrich, *Buddhist Precept and Practice*, s. 314-315.

¹⁶⁷ Gothóni, René, *Modes of Life of Theravāda Monks*, Helsinky: Societas Orientalis Fennica, 1982, s. 130, 36n.

¹⁶⁸ Davis, *Strong Roots*, s. 109.

bhikkhu výhradně individuální cesta k *nibbáně*, a proto by neměl mít žádné jiné povinnosti. Nicméně bylo již řečeno, že většina mnichů vykonává funkci označovanou jako *gantha-dhura*, tj. zachovává náboženskou tradici. Tento převažující trend uvnitř sanghy, zohledňující i její sociální funkci, má své opodstatnění. Okolnosti si vyžadují, aby byla sangha v kontaktu s laickou veřejností a vykonávala jisté povinnosti z tohoto kontaktu vyplývající. Společnost laiků je totiž tvořena jednotlivci, kteří jsou potencionálními adepty mnišského stavu. Laická společnost vychovává budoucí členy sanghy a je tedy nepostradatelná pro zachování této instituce. Sangha je navíc na laicích závislá i ekonomicky, a proto je z její strany zapotřebí nepřerušit s nimi spojení.¹⁶⁹

5.1. Idea lesního mnišství

Moderní tradice lesního mnišství na Srí Lance a v Thajsku se postupně ustavovaly v druhé polovině 19. a v prvních desetiletích 20. století. V pozadí vzniku obou těchto tradic lze najít obdobné příčiny a snahy. Nejvlastnějším cílem obou rodících se lesních hnutí byla restaurace řádu mnichů a očištění Buddhova učení. V praxi mnichů, působících ve vesnických a městských kláštorech a chrámech (*gámavási bhikkhu*), spatřovali reformní mniši úpadek. Vesnickým mnichům té doby byl vlastní pohodlný usedavý život, při němž ve společnosti - kromě učitelských rolí - zastávali úlohy lékařů, věštců, a jiné mnichům nepříslušící funkce. Jejich každodenní jednání se, ozývajícím se hlasům, zdálo být v rozporu s 227 předpisy řádové disciplíny *Pátimokkha*. Cestu z tohoto stavu shledávali tyto hlasy ve více či méně radikálním návratu k dodržování pravidel *vinaji* a ve „vzkříšení“ základního ideálu théravadového mnišství, jímž je úsilí o dosažení *nibbány*.¹⁷⁰ Mnoho překážek však bránilo navrácení této praxe do prostředí vesnických klášterů, odkud tito mniši vzešli. Sami navíc nenacházeli v životě vesnického bhikkhu dostatečný prostor a příznivé podmínky pro realizaci konečného cíle *Buddha-sásana*. Za ideální

¹⁶⁹ Gombrich, *Buddhist Precept and Practice*, s. 315-316, 368; viz též Gombrich, *Obeyesekere, Buddhism Transformed*, s. 23-25.

¹⁷⁰ Carrithers ve své studii, týkající se však pouze Srí Lanky, pokládá dosažení „osvobození“ až za důsledek prvotního motivu, jímž bylo tamnější obrození samotného lesního způsobu života a znovuzaložení poustevn, odkud teprve mohlo být o osvobození usilováno. Carrithers, *The Forest*

prostředí pro život mnicha považovali ticho lesní samoty či jeskyně, prosté světských předmětů smyslové touhy a především, ve vesnickém prostředí nezbytného, výkonu různých sociálních rolí, které odvádějí mnicha od „vznešených cílů“. Jediné sociální kontakty těchto lesních mnichů (*áraññavási bhikkhu*) dodnes spočívají v občasném přijetí návštěv laiků za účelem obdržení potřebných služeb nebo předání duchovních rad, v navštěvování ostatních lesních mnichů, a v neposlední řadě - v poklidném soužití s divokou lesní zvěří. Les tito mniši pokládají za prostředí nejvíce spjaté s dhammou, vždyť „sám Buddha dosáhl probuzení v lese, udělal své první promluvu v lese, kde ostatně také zemřel“¹⁷¹. Jiří Černega o motivech thajských mnichů navrátit se zpět ke způsobu života samotného Buddhy, hovoří takto

„Měl to tedy být návrat ke kořenům buddhismu, zpět k tomu, jak žil kdysi sám Buddha. Většina sutt začíná slovy: ‚... kdysi, když Buddha přebýval v háji Džétavana, ... v simsapovém háji...‘ nebo v kterémkoliv jiném háji (kromě Supiho vrchu). Z toho je vidět, že Buddha skutečně žil v lese tak jak sám doporučuje v Dhammapadam: ‚Třeba u paty stromu‘ - a to se pak stalo mottem pro tisíce mnichů.“¹⁷²

S buddhismem je, jak podotýká Carrithers, nerozlučně spjata instituce „odříkání“ (renunciation), jejíž původ sahá do doby předcházející Buddhovu příchodu. Jedinci, kteří nastupují dráhu lesního mnicha, se zřikají světského způsobu života a jeho smyslových nástrah za účelem překonání strasti (*dukkha*), základního zdroje všech obtíží. Za tímto účelem na sebe berou závazek přísného dodržování předpisů *vinaji*, který je základem ctnostného života, vedoucího k očištění (*visuddhi*) mysli. Právě metafora očištění, kterou užil Buddhaghósa při tvorbě *Visuddhimagga* (Stezka očištění), vystihuje podstatu náplně života lesního bhikkhu. Na základě toho, pak tito „v lese žijící mniši tíhnou k tomu, vytvářet společenství mnichů, kteří jsou čistí, a přísně vylučovat ty, kdo nevyhovují měřítkům ctnosti“¹⁷³. S životem mnichů žijících v „divočině“ se pojí také idea asketického života. Návod k tomuto způsobu žití Buddhaghósa

Monks of Sri Lanka, s. 4.

¹⁷¹ Thanissaro, Bhikkhu, *The Customs of the Noble Ones* [online], c1999, aktualizace 2007-03-08, [cit.2007-05-23]. Dostupné z: <<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/customs.html>>.

¹⁷² Černega, Jiří, *Lesní mniši*, Praha: Pragma, 1995, s. 16.

¹⁷³ Carrithers, *The Forest Monks of Sri Lanka*, s. 53.

představuje v podobě třinácti asketických praktik (*dhutanga*)¹⁷⁴.¹⁷⁵ Právě pro velkou míru uskutečňování těchto technik thajskými lesními mnichy, doplněných rozvojem *bháváná*, se o thajské lesní tradice někdy hovoří jako o *dhutanga kammathána*¹⁷⁶, resp. *tudong kammathána*.

5.2. Moderní tradice lesních mnichů na Srí Lance

Buddhismus na Srí Lance prošel v posledních dvou staletích nejrůznějšími proměnami. Ostrov byl svědkem vzniku mnoha obrodných hnutí, jejichž rozkvět vyvrcholil v období Buddha Džajanti (1956).¹⁷⁷ Na tomto místě bude popsán pouze vznik moderní tradice lesních mnichů, a to z velké části tak, jak ho zachytil Michael Carrithers ve své studii *The Forest Monks of Sri Lanka* (1983).

5.2.1. Lesní mnich Puvakdandáve Pañňánanda (1817-1887)

Jedním z předních srílanských lesních mnichů – žijících v polovině 19. století, v období restaurace *Buddha-sásana*¹⁷⁸ – který svým příkladem snad

¹⁷⁴ Buddhaghósa věnoval popisu praktik *dhutanga* ve *Visuddhimagga* celou jednu kapitolu (Vism. II). Patří mezi ně: (1) nošení opotřebovaných rouch, (2) vlastnictví pouze tří rouch, (3) praxe chození pro almužny, (4) praxe chození od domu k domu, vážící se k předchozímu bodu, (5) jezení jednoho jídla na jedno posezení, (6) jezení pouze z misky na almužny, (7) odmítání dalšího jídla, (8) pobývání v lese, (9) pobývání při kořenech stromů, (10) pobývání pod širým nebem, (11) pobývání na pohřebištích, (12) přijímání jakéhokoli příbytku (místa k spánku), (13) praktikování spánku v sedě, resp. neulehnutí. Viz rovněž Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, s. 101-103.

¹⁷⁵ Viz kapitoly 1 a 3 v Carrithers, *The Forest Monks of Sri Lanka*.

¹⁷⁶ Výraz *kammathána* („pracoviště“, „místo usilování“) je ozačením každého ze čtyřiceti tradičních předmětů (Vism. III, 104), s jejichž pomocí se praktikující snaží rozvíjet svou mysl.

¹⁷⁷ Blíže Bond, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*.

¹⁷⁸ Lanka má za svou novodobou historii téměř čtyřista padesáti letou zkušenost s evropskou koloniální politikou. Již roku 1505 se stala na více jak sto padesát let državou Portugalska (1505-1658). V polovině 17. století byla katolická nadvláda nad ostrovem vystřídána protestanskou správou Hollandanů (1658-1796), aby se nakonec v závěru 18. století na ostrově objevili Britové, kteří roku 1815 ukončili zdejší dvacet tři století trvající vládu buddhistických králů. Viz Perera, *Buddhism in Ceylon*, s. 52-63. Za vlády krále Kírti Šrí Rádžasimha (1747-1781) na ostrově nebylo možno nalézt ani jednoho nositele vyššího mnišského svěcení. Proto král, ve spolupráci s tehdejší nejvýznamnějším sinhálským sámánem Válivita Saranamkarou (†1778), „otcem moderního sinhálského buddhismu“, nechal poslat pro delegaci mnichů z Thajska, kteří by pomohli ustavit novou ordinační linii na ostrově. Ceremonie se uskutečnila roku 1753 v Kandy, v Saranamkarově klášteře Malvatta. Takto vznikla Syámopáli nikája (Siyam nikája) byla vyhrazena pouze příslušníkům nejvyšší kasty *gojigama*. Roku 1798 odešel do Barmy, pro obdržení *upasmapadá*, Ambagahapitiye Nānavimalatissa, člen kasty *sálagama*. Při svém návratu roku 1802/1803 dal vzniknout Amarapura nikáji. Brzy byl napodoben i členy kast *karáva* a *duráva*. Proto Amarapura nikája obsahuje několik ordinačních tradic (*parampará*). Obdobně byla Ambagahavatte Indásabhavaraňánou ustavena roku 1864 i poslední z velkých škol Rámaňña nikája. Ta ani dodnes ještě zcela neztratila své původní reformátorské zánění, a její mniši, podobně jako ti z některých větví

nejvíce zapůsobil na další generace lesních mnichů, byl Puvakdandáve Paňňánanda (1817-1887), pocházející z jižního pobřeží ostrova. Paňňánanda, narozený do zbožné rodiny kasty *gojigama*, byl již od dětství inspirován buddhistickým asketismem, který mu byl zprostředkován prostřednictvím lidové literatury (především *Džátak*). Ordinoval do běžného vesnického chrámu patřícího Siyam nikáji, kde se spolu s ostatními sámanéry učil chrámovým povinnostem. Nespokojen s takovýmto životem, začal Paňňánanda chodit s miskou na almužny napříč vesnicí od domu k domu, jak to přikazuje jedna z praktik *dhutanga*. Tou dobou navštěvoval různé tamní věhlasné mnichy, jichž se vyptával na správnou podobu řádného mnišského života. Kolem roku 1845, po dvou letech usilovného hledání, potkal mnicha jménem Tolamgamuve, jenž znovu ordinoval v Amarapura nikáji. Ten ho po čase poslal za bhikkhu Vítáránnádéníy Indasárou, který Paňňánandu učil základům mnišského života. V roce 1847 obdržel *upasampadá* v Amarapura nikáji a za svého učitele si zvolil skvělého znalce *Pátimókkhy* Lankágoda Siri Saddhammavamsapála Dhíránandu. Poté se odebral za lesním mnichem Sumangalou, jenž ho vyučoval praxi *vipassaná-bháváná*. Později se ale navrátil ke svému prvnímu lesnímu učiteli Tolamgamuve, který proň obstaral nedalekou lesní poustevnu. Zde Paňňánanda vyvinul životní cestu, kterou hodlal následovat po zbytek svých dní. „Jeho životopisci zdůrazňují, na jedné straně, jeho oddanost meditaci, a na straně druhé, jeho praxi jednotlivých praktik *dhutanga*.“¹⁷⁹

Na začátku 50. let místo opustil a usadil se v jiném lese, kde ho objevil místní vlivný upásaka, který zařídil, aby mu vesničané zbudovali poustevnu hluboko v lese nad údolím Kirinda. Od té doby se začala šířit jeho pověst a lidé přicházeli z velké dálky, aby mu mohli nabídnout jídlo a poskytnout mnišské potřeby. Uvnitř Amarapura nikáji se tehdy objevily neshody které Paňňánandu nenechaly klidným. V roce 1862 se spolu s dalšími lesními mnichy ze školy Amarapura vydal do Barmy, aby následoval příklad bhikkhu Ambagahavatteho, který opustil Siyam nikáju a nechal se znovu ordinovat v barmském městě Rámaňna. Na Lance pak Ambagahavatte a Paňňánanda společně vyučovali

Amarapura nikáji, v některých ohledech přísně dodržují pravidla *vinaji*. Gombrich, *Buddhist Precept and Practice*, s. 40-41, 360-362.

¹⁷⁹ Carrithers, *cit. dílo*, s. 69-76.

mnohé žáky a udělovali *upasampadá*, což vedlo ke vzniku třetí, nejmenší a nejpřísnější školy: Rámaňna nikáji. V pozdější historii této školy se Paňňanandovi žáci (jichž měl mít za celý svůj život okolo pěti set) promísili s okolními vesnickými mnichy a od 40. let 20. století již pouze dvě poustevny, Batuvita a Kirinda, uchovávají jeho zřetelně asketický odkaz.¹⁸⁰

5.2.2. Některé sinhálské osobnosti srílanské lesní tradice 20. století

Mnoho z těch lesních mnichů, kteří si byli vědomi svého reformátorského poslání, spatřovali svůj vzor ve vůdčí osobnosti srílanské sanghy 12. století Mahákassapovi z kláštera Dimbulágala. Tento klášter byl považován za pokračovatele linie středověkého „ortodoxního“ kláštera Mahávihára a Mahákassapa se stal vůbec prvním srílanským *sangharádžou*, a to v době vlády krále Parakkamabáhua Máhu (1153-1186), sjednotitele celého ostrova i sanghy samotné. Mahákassapa ztělesňoval v představách moderních mnichů snad všechny možné aspirace každého z nich. Byl velikým učencem, jenž psal v páli i sanskrtu, učitelem, který vychoval řadu skvělých mnichů, a také žil životem lesního bhikkhu, s čímž se pojila i jeho dovednost v rozvíjení *bháváná*.¹⁸¹

Kukulnápe Dévarakkhita

V 30. letech minulého století, se soustředil na odkaz Mahákassapy a jeho kláštera Dimbulágala Kukulnápe Dévarakkhita, učený bhikkhu, který žil a vyučoval v Kalkatě, byl v součinnosti s hnutím usilujícím o nezávislost ostrova. Při cestách do Barmy a Thajska se nechal inspirovat tamním vzmachem *sásana*. Okolo roku 1934 se vrátil na Srí Lanku, aby byl přítomen otevření lesního kláštera Salgala. To se událo na podnět H. Srí Nissanka, laika, jenž strávil notnou část svého života v Barmě, a také za účasti přední postavy sinhálské politiky D.S. Senanayakeho, který Dévarakkhitu materiálně podporoval. V roce 1938 Dévarakkhita ustavil blízko svého chrámu mnišský seminář, Vikramašíla Pirivéna. Vikramašíla se stala spolu s Vidyodayou, v níž do té doby Dévarakkhita působil, hlavní mnišskou univerzitou na ostrově. Část

¹⁸⁰ *ibid.*, s. 76-89.

¹⁸¹ *ibid.*, s. 163-174.

Vikramašily byla ale navíc určena k výcviku generace lesních mnichů, která by obnovila zašlou slávu odříkavého způsobu života na ostrově. Malé mnišské cely (*kuti*), které byly za tímto účelem kolem Vikramašily postaveny, obývaly zprvu pouze mniši z Vidyodayi. Později se tu však začali usazovat i aspiranti lesního života, sdružení kolem *vanavási bhikkhu* Asmandalé Ratanapály (1900-1955). K nim patřil i Vaturuvilé Ňánánanda (1911-?), jenž se stal v 50. letech iniciátorem reformního lesního hnutí, které ale ideál původního lesního mnišství naplnit nedokázalo.¹⁸² To se podařilo až jinému společenství, jehož vůdčí osobností se stal Kadaväduve Džinavamsa (1907-200?).

Kadaväduve Džinavamsa, Mátara Šrí Ňánáráma a samstháva

Džinavamsa se narodil roku 1907 do *gojigama* rodiny, žijící na jižním pobřeží ostrova. Ve svých patnácti letech ordinoval jako sámáněra u mnicha jménem Kākanadura Arijavilásábha, člena školy Rámaňña, s nímž strávil plných dvacet let, jež završila až učitelova smrt. Vyšší ordinaci (*upasampadá*) Džinavamsa obdržel ve svých dvaceti letech a po smrti Arijavilásábhy (†1942) se stal představeným místního chrámového komplexu. V období po získání nezávislosti země (1948) a v „předvečer“ Buddha Džajanti, začal Džinavamsa publikovat v tisku své postřehy týkající se stavu *sāsana* na ostrově. Již v roce 1949 představil touto formou svůj záměr, jímž byla reforma sanghy. Následujícího roku byly jeho články sebrány do malé brožury, jež se rozšířila do celé země. Jeden z výtisků obdržel i D. E. Sénéviratna, laik, žijící poblíž Kolomba, který Džinavamsovi přislíbil vybudování střediska pro výcvik mnichů k lesnímu způsobu života. To byl počátek Džinavamsovi skupiny lesních mnichů Šrí Kalyáni¹⁸³ yogášrama samstháva.¹⁸⁴

V té době bylo mezi Buddhovými následovníky velmi rozšířené přesvědčení, že již není možné dosáhnout *nibbány*. Samstháva ale toto tvrzení odmítla a mezi

¹⁸² *ibid.*, s. 147-196.

¹⁸³ Slovo Kalyáni vyjadřuje jejich původ v Rámaňña nikáji, při jejímž založení stáli takoví mniši jako Puvakdandávě Paňňánanda, kteří byli ordinováni v centru Kalyáni v dolní Barmě. Carrithers, *cit. dílo*, s. 201 pozn. Tento název má ale původ na Lance samotné. Středisko Kalyáni vzniklo v Barmě za vlády krále Dhammačétiho (1472-92). Bylo vybudováno jako ordinační hala (*símá*), kde měli působit mniši, kteří se navrátili ze Srí Lanky, poté, co na řece Kalyáni obdrželi *upasampadá*. Bischoff, *Buddhism in Myanmar*, s. 92 pozn.

¹⁸⁴ Carrithers, *cit. dílo*, s. 201-210.

své hlavní cíle si stanovila znovu ustavení meditační tradice. Džinavamsa se v této věci obrátil na lesního mnicha Mátara Ňánarámu (1901-1992). Ten shledal, že hlavním ostrovním zdrojem inspirace pro obnovu praxe *bháváná* jsou velmi rozsáhlé písemné materiály, obsahující vzevrubné popisy meditačních metod. Byl si ale vědom i jistého slabého pramenu živé tradice, který proudil již jen z Rámaňna nikáji, od jeho vlastních předchůdců – linie Paňňánandových žáků. V této linii se nacházel i jeho učitel Mavullé Vanaratana, jenž Ňánarámu vedl k praxi *bháváná* v 30. letech v klášteře Batuvita. Atmosféra kolem Buddha Džajanti umožnila samsthávě po pouhých pěti letech od jejího založení dosáhnout ordinační autonomie na Rámaňna nikáji. Svůj úspěch představitelé samsthávy spatřovali především v

„obnovení způsobu života, a v tom záviseli velmi silně na kulturních a duchovních zdrojích Rámaňna nikáji. Tehdy to snad ani nebyla nějak zvlášť aktivní síla za náboženskou změnu, ale tito mniši, konkrétně na jihu, mezi sebou uchovali ducha a podstatnou část praktických znalostí Paňňánandy a Ambagahavattého. Džinavamsa mohl důvěřovat svým vlastním instinktům, mohl důvěřovat Ňánarámovi, a nově ordinovaní mniši mohli důvěřovat v čistotu jejich ordinace.“¹⁸⁵

Když skupina barmských *kammatthánáčarijů*, vedených Mahásím Sayadaw, navštívila v roce 1958 Srí Lanku, podstoupil Ňánaráma intenzivní výcvik v praxi metody *satipatthána-vipassaná* pod dohledem U Džavany, staršího Mahásiho žáka. „Jako projev uznání jeho dovedností, mu barmští meditační mistři udělili kompletní výcvik potřebný k tomu, aby se stal plně kvalifikovaným meditačním učitelem (*kammatthánáčarija*).“¹⁸⁶

Barmská metoda *satipatthány* ale nebyla na ostrově přijata celou sanghou. Důrazně ji odmítli například mniši z chrámu Vadžiraráma v Kolombu.¹⁸⁷ Bylo to částečně i díky tomu, že byla hojně vyučována i lidem z řad laiků, což se dělo zejména v období vrcholného náboženského vzednutí v polovině 50. let.

¹⁸⁵ *ibid.*, s. 219-240.

¹⁸⁶ Ňaň āraṃa, *The Seven Stages of Purification...*, s. 143.

¹⁸⁷ V roce 1957 v místním tisku a prostřednictvím různých letáků upozorňovali na „nepravověrnost“ této metody mniši z Vadžiraráma Kassapa Thera a Soma Thera a v roce 1966 s kritikou vystoupil i Kheminda Thera. Na konci 70. let tuto metodu ve své knize kritizoval dokonce i tibetský lama německého původu Anagárika Góvinda. Všechny tyto kritiky a odpovědi na ně, byly sebrány a publikovány v knize *Satipatthana Vipassana Meditation. Criticisms and Replies*. (1.vyd. 1977, 2. zkrácené vyd. 2003). Blíže Bond, *The Buddhist Revival in Sri Lanka*, s. 162-173.

Ňánáráma byl ale naopak barmskou metodou ovlivněn natolik, že ji učinil součástí své výuky. Praxi *satipatthána-vipassaná* se učili rovněž i další členové samsthávy. Po nějakou dobu byli žáci dokonce posíláni do meditačního centra v Kandubodě, aby podstoupili výcvik u sinhálských mnichů, kteří byli v kontaktu s barmskými učiteli.¹⁸⁸

V roce 1967 byl Ňánáráma požádán, aby se usadil jako *kammatthánáčarija* v nově otevřeném asketickém meditačním klášteře Mitirigala Nissarana Vanaya. Zde předával své znalosti širokému okruhu meditujících, mezi nimiž byli i mniši ze západních zemí. Na konci 80. let měl možnost u tohoto mistra podstoupit meditační výcvik i bhikkhu českého původu Dhammadípa (*1949). Ňánáráma zemřel roku 1992 v devadesátém druhém roce svého života.¹⁸⁹

5.2.3. Evropská lesní sangha na Srí Lance

Na začátku kapitoly bylo uvedeno rozdělení mnichů a potažmo i celé sanghy podle obsahu jejich každodenní praxe. Předchozí řádky měli okrajově ilustrovat děje, jež měli v průběhu 19. a v první polovině 20. století vést k tomu, aby mohl být v obci mnichů obnoven ideál mnišského života, jímž je meditační praxe (*vipassánadhura*). Dvě původem barmské ordinační linie (Amarapura a Rámaňna), které byly v 19. století na ostrov přeneseny, se vymezili vůči stávající původem thajské tradici (Siyam), jejíž mniši onen ideál opustili a věnovali se pouze studiu a výuce dhammy (*ganthadhura*). Zanechali i přísného dodržování *vinaji* a oddávali se v mnoha případech praxi mnichům nepříslušící. Gothóni upozorňuje na to, že se v důsledku splynutí sinhálské a západní kultury, objevil na počátku 19. století ještě třetí model života, ačkoliv, jak podotýká, si ho osvojila pouze malá část Sinhálců. Vedle modelu *ideálního* a *praktického*, lze tento typ charakterizovat jako *intelektuální*,

„zaměřující se na studium, vyučování a psaní, nikoli podle sinhálských vzorů, ale podle západní intelektuální tradice. Až doposud byla většina z těchto mnichů ve skutečnosti západními poustevníky, kteří přišli na ostrov, a převzali způsob života, který je syntézou ideálního modelu mnicha a intelektuální tradice Západu. Proto

¹⁸⁸ Carrithers, *cit. dílo*, s. 240-265.

¹⁸⁹ Ňāṇ ārāma, *cit. dílo*, s. 143.

*mohou být tito mniši považováni za buddhology, ve stejném smyslu jako máme theology na Západě.*¹⁹⁰

Lze tedy od sebe odlišit tři různé modely života théravadového mnicha na Srí Lance, jmenovitě: *ideální* model, který v sobě zahrnuje odříkání a zaměření se na praxi *bháváná*, zejména podle písemné tradice; *domestikovaný* (praktický) model, týkající se výkonu sociální a rituální role, následovaného podle tradičních vzorů, jež převažují v sinhálské kultuře a společnosti; a *intelektuální* model, který odkazuje k westernizované podobě mnišství ve shodně s tradičním modelem *ganthadhura*.¹⁹¹

Tradice západní učenosti a způsob života lesních mnichů se dokonale snoubí v Polgasduva (Island Hermitage), Ostrovní poustevně, nacházející se na jihozápadním pobřeží ostrova. Tu založil roku 1911 bhikkhu německého původu Nánatilóka. Ačkoli je toto místo obýváno z větší části evropskými mnichy, je pevně ustaveno v tradici lesního života. Jak poznamenává Carrithers, velmi symbolicky působí fakt, že je Polgasduva, na rozdíl od ostatních asketických klášterů, nacházejících se v lesích, situována na ostrově.¹⁹² Někteří z mnichů zde žijících, jsou pilní vzdělanci, kteří komentují a překládají pálijské texty do evropských jazyků. Na rozdíl od sinhálských lesních mnichů, ale nepřednáší pro laiky, což prvně jmenovaní do jisté míry činí.¹⁹³

Ňánatilóka Maháthéra (1878-1957)

Ňánatilóka se narodil jako Anton Walther Florus Gueth roku 1878 ve Wiesbadenu, do rodiny z vyšší společenské vrstvy. Jeho matka byla zbožná katolička, která brávala svého syna pravidelně do kostela. Gueth již od dětství trávil spoustu času o samotě při lesních procházkách a v pozdějších letech byl velmi osloven literaturou a hudbou německého romantismu. Prodchnut zbožností, avšak nenacházeje útěchu ve vnějším ceremonialismu, vstoupil Gueth ve svých devatenácti letech do benediktinského kláštera. Zde setrval ale jen krátkou dobu, neboť se ve svých představách rozcházel s křesťanskou ideou

¹⁹⁰ Gothóni, *Modes of Life of Theravāda Monks*, s. 131.

¹⁹¹ *ibid.*

¹⁹² Carrithers, *cit. dílo*, s. 27-28.

¹⁹³ *ibid.*, s. 28.

poslušnosti. V následujících letech se seznámil s ranou západní literaturou o Buddhově učení a v Buddhově životním příběhu objevil naplnění svých životních tužeb. Jako houslový virtuóz byl s to si při svých koncertních zastávkách v evropských zemích vydělat dostatečné množství peněz, aby mohl podniknout vytouženou cestu do země, v níž se odehrály děje všech jemu známých buddhistických příběhů, do Indie. Po příjezdu do Bombeje ale zjistil, že tradice Buddhova učení v Indii již více než sedmset let nejeví výraznější známky života. Proto odcestoval na Srí Lanku a následně do Barmy, kde roku 1903 obdržel vyšší svěcení (*upasampadá*). Vrátil se na ostrov a od roku 1911 se natrvalo usadil v Ostrovní poustevně.¹⁹⁴

Po vypuknutí války v roce 1939, byli všichni němečtí muži britskou vládou internováni do sběrných táborů s podezřením na možnou špionáž. Nánatilóka byl spolu se svým žákem a krajanem Nánapónikou převezen do ostrovního tábora Diyatalava. Poté byli oba odesláni do Dehra Dun v severní Indii. Když válka skončila, vrátili se mniši do Polgasduvy. Ještě týž rok ale Nánatilóka přesídlil do Lesní poustevny (Forest Hermitage) v Udawattekelle blízko Kandy, jejíž chladné podnebí působilo lépe na jeho zdraví, než dusné klima Polgasduvy.¹⁹⁵ Tam se také po zbytek života věnoval studiu dhammy a rozvoji *bháváná*. Svou celoživotní pilnou překladatelskou a spisovatelskou prací přispěl k serióznějšímu obeznámení západní veřejnosti s podstatou Buddhova učení. V 30. a později v 50. letech, vyrostla v Polgasduvě malá komunita evropských mnichů, kteří více méně následovali Nánatilókův vzor. Nánatilóka zemřel 28. května 1957.¹⁹⁶ Z jeho žáků vešel nejvíce ve známost jeho krajan Nánapónika.

Nánapónika Maháthéra (1901-1994)

Siegmund Feniger se narodil roku 1901 do židovské rodiny v německém Hanau. V roce 1922 se s rodiči přestěhoval do Berlína, kde se seznámil s místními „neo-buddhisty“ a objevil německo-jazyčnou buddhistickou literaturu. V první řadě to byly texty německého mnicha Nánatilóky. Když se

¹⁹⁴ *ibid.*, s. 28-46.

¹⁹⁵ Jayetilleke, R. H., „Venerable Nyanaponika Mahathera“ In: *Lanka Daily News*, July 20th, 2005. Dostupné z: <http://www.dailynews.lk/2005/07/20/>.

¹⁹⁶ *ibid.*

Feniger dozvěděl, že jeho krajan založil na Srí Lance ostrovní klášter pro západní mnichy, dospěl k rozhodnutí odjet do Asie a stát se buddhistickým mnichem. Realizaci svého životního plánu ale musel ještě o nějaký čas oddálit. Roku 1932 mu zemřel otec a Feniger nechtěl odjet a zanechat matku samotnou. V roce 1935 se spolu odstěhovali k příbuzným do Vídně, kde mohli být po jistou dobu v bezpečí, před vzrůstajícími se protižidovskými náladami. Svou cestu na Srí Lanku uskutečnil počátkem roku 1936. Již v červnu téhož roku přijal jako žák Ānātilōky nižší ordinaci (*pabbadḍhā*) a s ní i jméno Ānāpōnika. Následující rok byl pod stejným učitelem plně vysvěcen jako bhikkhu. Když nacisté přepadli Rakousko, jeho matka odjela na Srí Lanku, kde žila až do své smrti v roce 1956. Za války, v období internace v Dehra Dun, svůj volný čas Ānāpōnika naplnil překládáním pálijských textů. V roce 1952 odešel za svým učitelem do Forest Hermitage, kde zůstal až do konce svých dnů. Ānāpōnika i jeho učitel byli v tomto roce pozváni barmskou vládou na konzultaci, týkající se příprav *chattha sangájana*. V závěru přípravných prací podstoupil Ānāpōnika v Barmě období intenzivního výcviku ve *vipassanā-bhāvanā* pod vedením Mahāsīho Sayadaw.¹⁹⁷ Nabytá zkušenost ho motivovala k tomu, aby napsal své nejznámější dílo *The Heart of Buddhist Meditation*¹⁹⁸. Do Barmy se s Ānātilōkou vrátili roku 1954 na zahajovací ceremonii *sangájana*. Na zakončení koncilu v roce 1956 se už ale dostavil pouze Ānāpōnika, jeho učitel, jehož život se chýlil k závěru, byl tou dobou již nemocný.¹⁹⁹ Roku 1958 se Ānāpōnika stal jedním ze tří zakladatelů Buddhist Publication Society (BPS), společnosti pro publikaci buddhistické literatury v anglickém jazyce, distribuované hlavně do zahraničních zemí. BPS vznikla při Forest Hermitage a Ānāpōnika byl do roku 1984 jejím editorem (tuto funkci po něm převzal jeho přední žák bhikkhu Bódhi) a do roku 1988 i jejím prezidentem. Na konci 60. let a zejména během let 70., Ānāpōnika několikrát navštívil Evropu, aby zde napomohl ke vzniku prvních skupin, združujících zájemce o „jižní“ podobu Buddhova učení.²⁰⁰ V roce 1993 mu Amarapura

¹⁹⁷ *ibid.*

¹⁹⁸ Česky vyšlo jako Nyanaponika, Thera, *Jádro buddhistické meditace*, Praha: DharmaGaia, 1995.

¹⁹⁹ Ānāpōnika In: „O mnišském životě Nyánaponiky Maháthery“ In: Fromm, Frýba, *Opravdové přátelství podle nauky Buddhovy*, s. 90-92.

²⁰⁰ Blíže v Fromm, Frýba, *Opravdové přátelství podle nauky Buddhovy*.

nikája, v které byl spolu se svým učitelem ordinován, udělila za jeho celoživotní přínos *Buddha-sásana* čestný titul Amrapura Mahá Majópadhjája Sásana Sóbhana, Velký učitel Amrapura nikáji, Ozdoba Buddhova učení. Nánapónika zemřel 23. října 1994 ve věku 93 let.

„Ctihodný Nánapónika dosáhl světového uznání pro svůj autoritativní výklad théravádového buddhismu a pro své jasné překlady pálijských buddhistických textů do angličtiny a němčiny. Jeho nejznámější kniha Jádru buddhistické meditace dosáhla postavení moderní buddhistické klasiky a byla přeložena již do sedmi jazyků. (...) Celý buddhistický svět, a zvláště anglicky a německy čtoucí následovníci théravádového buddhismu, mu budou navždy zavázáni za jeho nezištnou službu při přenášení moudrosti Buddy lidstvu.“²⁰¹

Ňanasatta Théra (1908-1984)

Mezi Ňanatílokovy žáky patřil i první český bhikkhu Ňanasatta. Ten vstoupil do života jako Martin Novosad roku 1908 v Tyrňanech na Moravě. Jako jeden z dvanácti sourozenců nemohl, kvůli sociálnímu strádání své rodiny i přes velké schopnosti a nadání pokračovat ve studiích. Po ukončení třetí třídy měšťanské školy byl tak nucen sloužit u sedláka. V dalších letech se asi po čtyři roky učil krejčím ve Vizovicích a po osm let pracoval jako krejčovský pomocník v Ostravě-Kunčicích. V následujícím období čekala na Novosada obtížná životní zkušenost. Na žádost svých příbuzných odešel do Bratislavy, kde si našel místo v jednom krejčovství. Mistr se silným sklonem k alkoholu mu zde nevyplácel žádnou mzdu. Vrcholem celé věci pak bylo udání paní mistrové živnostenskému soudu, že prý jí tovaryš neplatí za stravné a za byt.²⁰²

Novosad však životní krizi v níž se ocitl ustál a následně se mu podařilo vystudovat učitelský kurz. Skrze svoje nadání a cit pro cizí jazyk se pokoušel nalézt pracovní příležitosti ve Vídni, a později i v Hamburku a v Berlíně, kde přišel do kontaktu i se skupinami stoupenců Buddhova učení. V jedné z nich se také seznámil s německou šlechtičnou, s níž pak zůstal nakrátko v manželském

²⁰¹ Bodhi, Bhikkhu. „Notes and News -- Ven. Nyanaponika Mahathera (1901 - 1994)“ In: *Bhavana Society Newsletters*, Vol. 10, No. 4, 1994. Dostupné z: http://www.ibiblio.org/pub/academic/religious_studies/Buddhism/DEFA/Journals/Bhavana/bhav10n4.txt.

²⁰² Z výpovědí Novosadových bratrů Jana a Josefa In: Hanzelka, J., Zikmund, M., *Cejlon – ráj bez andělů*, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1991, s. 317-318.

svazku.²⁰³ Další angažmá získal ještě v Paříži, kde se stal učitelem jazyků. Po smrti svých rodičů – otce roku 1927 a matky roku 1936 – Novosad odcestoval, za finančního přispění svého přítele Leopolda Procházky na Srí Lanku. Do své bývalé vlasti se vrátil na návštěvu ještě před druhou světovou válkou, od té doby až do své smrti roku 1984 však k tomuto kroku již příležitost neměl.²⁰⁴

Na Srí Lanku Novosad dorazil roku 1938 coby třicetiletý. Ovládal tehdy již několik jazyků a prostřednictvím na Západě dostupné literatury měl značné teoretické znalosti o *sásana*, o čemž svědčí text jeho přednášky pro klub esperanta v Brně ze dne 11. ledna 1938, který v němčině rozpracoval a na ostrově předložil svému učiteli Ānātilóka Mahāthérove jako disertační práci.²⁰⁵ Ještě téhož roku se stal Martin Novosad bhikkhu Ānāsattou, na což později vzpomíná takto:

„Mým prvním učitelem buddhismu byl Ānātilóka Mahāthéra. Uvažoval nad mým českým příjmením a chtěl, aby se mu moje nové jméno co nejvíc podobalo. Satta znamená v sinhálštině bytost. A já zas toužil, aby mi první polovina připomínala mého učitele. Āna je moudrost, znalost. A tak se z českého Novosada stal Ānāsatta.“²⁰⁶

V roce 1940 přišel na místo v horské oblasti zvané Rock Hermitage v Kolatenně poblíž Bandárawely. Toto místo přejmenoval na Verdant Hermitage - česky ho nazýval Zelenohorská poustevna. Zde také v sinhálštině vyučoval místní vesnické obyvatele, přičemž míval ve Verdant Hermitage až dvacet žáků.²⁰⁷ Ānāsatta, ovládající sinhálštinu, se u místních vesničanů těšil velké oblibě. Ti jej dokonce považovali „za starého krajana, který se pro tento život znovuzrodil v Evropě, aby mohl svým novým krajanům zprostředkovat v mateřštině Buddhovo učení.“²⁰⁸ Ještě v tom samém roce za druhé světové války, kdy byli mniši německého původu Ānātilóka a Ānāpónika internováni v táboře Dijatalava, nepřítel vzdáleného od Kolatenny, bylo Ānāsattovi umožněno navštěvovat tyto své přátele a poskytovat jim drobné služby.²⁰⁹

²⁰³ Frýba, M., „Předmluva“ In: Nyanasatta, Thera, *Základy buddhismu*, Praha 1992, s. 5.

²⁰⁴ Z výpovědí Novosadových bratrů Jana a Josefa In: Hanzelka, Zikmund, *cit. dílo*, s. 318.

²⁰⁵ Frýba, „Předmluva“ In: Nyanasatta, *Základy buddhismu*, s. 4.

²⁰⁶ Hanzelka, Zikmund, *cit. dílo*, s. 320.

²⁰⁷ *ibid.*

²⁰⁸ Frýba, „Předmluva“ In: Nyanasatta, *Základy buddhismu*, s. 4.

²⁰⁹ „The Island Hermitage in the Hills“, Sunday Times, 6.6.1962 In: Trávníček, *Leopold Procházka*, s. 31.

V 60. letech s Ānāsattou také navázali kontakt čeští indologové Ivo Fišer a Karel Werner. Oba jej pak také několikrát navštívili v jeho poustevně, kam rovněž posílali i své univerzitní studenty.²¹⁰ Dalšími, kdo se v Kolatteně s tímto bhikkhu setkal, byli čeští cestovatelé Hanzelka a Zikmund, kteří, opakující myšlenkové vzorce v duchu řady cestovatelů předešlých století, popisují svůj první dojem ze setkání s Ānāsattou takto:

*„Pan farář z dobré vesnické fary. Ale místo černých šatů a kolárku oranžové roucho, levá paže holá po loket, pravá až po rameno. A bos. Takhle nějak se na starých obrázcích malovali apoštolové a věrozvěstové.“*²¹¹

Tito cestovatelé, plni očekávání od setkání s českým rodákem Martinem Novosadem, však nakonec tuto svou zkušenost s „jiným“ uzavírají slovy: „Vypravili jsme se do líbezných cejlonských hor za krajanem Martinem Novosadem. A našli jsme tam buddhistického mnicha Ānāsattu Théru. Jeho vlast je Cejlon.“²¹²

Na sklonku Ānāsattova života v Zelenohorské poustevně chvíli pobýval a později o českého bhikkhu krátce před jeho smrtí roku 1984 v Polgasduvě pečoval Mirko Frýba (*1943),²¹³ původem český psycholog a psychoterapeut, onoho času z univerzity v Bernu. Ten se od raných let 90. angažoval v šíření dhammy v zemích českých a v roce 1998 na ostrově ordinoval do Amarapura nikáji jako bhikkhu Kusalánanda.

Ānāsatta patřil do společnosti (původem) evropských mnichů, kteří se svým celoživotním konáním, zvl. svými pracemi, podíleli na propagaci Buddhova učení na Západě. Jejich práce se však lišily od těch, jež byly až do té doby k dispozici západním čtenářům. Za jejich sepsáním stála ryzí nezprostředkovaná zkušenost, léta studia a praxe dhammy v prostředí jí vlastním. V publikační činnosti, překladatelské i autorské, Ānāsatta dokázal zužitkovat své jazykové znalosti. Jeho jméno vešlo ve známost nejvíce v souvislosti s jeho anglickým překladem *Satipatthána sutty*, vydaným v BPS²¹⁴. Uznání, které se tomuto dílu dostala mezi orientalisty, mnohé napovídá nejenom o autorově jazykové

²¹⁰ Trávníček, *Leopold Procházka*, s. 32.

²¹¹ Hanzelka, Zikmund, *cit. dílo*, s. 319.

²¹² *ibid.*, s. 321.

²¹³ Srv. Fromm, Frýba, *Opravdové přátelství podle nauky Buddhovy*, s. 64

dovednosti, ale také o jeho porozumění danému textu a jím předkládané metodě z praktického hlediska. Nánasatta se věnoval praxi *bhávana* a jím založená Verdant Kolatenna Hermitage je dodnes za tímto účelem navštěvovaným místem. Český bhikkhu byl také nejspíše žákem Mahásího Sayadaw.²¹⁵

5.3. Moderní tradice lesních mnichů v Thajsku

„Pravidelně, jak se buddhismus šířil a přizpůsoboval rozmanitým společnostem, někteří praktikující měli pocit, že se původní odkaz dhammy rozmělnil. Vrátili se tedy do divočiny, aby obnovili svou domovskou kulturu. Mnohé tradice divočiny jsou stále živé i dnes, především v théravádových zemích Srí Lanky a jihovýchodní Asie. Tam se žebraří asketičtí mniši nepřestávají potulovat napříč zbývajícími deštnými pralesy, usilující o probuzení ve stejném prostředí, kde Buddha sám toto probuzení našel. Mezi těmito tradicemi divočiny, ta, jež přivábila největší počet západních studentů, a začíná zapouštět kořeny i na Západě, je kammatthána (meditační) lesní tradice Thajska.“²¹⁶

Počátky moderní thajské lesní tradice, pro níž se vžil název *kammatthána*, spadají do prvních desetiletí 20. století, kdy „vznikla jako reakce na úpadek buddhismu“²¹⁷. Od 19. století je možné v Thajsku vysledovat dva základní proudy následovníků Buddhova učení. Původem americký bhikkhu *kammatthána* tradice Thanissaró, je označuje termíny „zvykový buddhismus“ a „buddhismus reformní“.²¹⁸ Prvním z nich je míněno předávání obyčejů a znalosti obřadů od učitele k žákovi ve vesnických klášterech, kde byl mnichy veden usedavý život. Ti za takovýchto podmínek vykonávali praxi, jež v mnoha ohledech překračovala rámec instrukcí obsažených v kánonu. Tito mniši ve společnosti často plnili roli doktorů a věstců. Nadto se čas od času vydávali na pouť, kterou nazývali „*dhutanga*“ (tha. *tudong*). Ta měla ale jen málo společného s asketickými praktikami, které se pod tímto názvem skrývají. Jednalo se spíše o dočasný únik od stereotypního usedavého života těchto jedinců, kteří v důsledku vymezení se reformního hnutí Thammayut, jehož členové obdrželi novou ordinaci, přijali označení Mahá-nikája. Druhým typem

²¹⁴ *The Foundations of Mindfulness. Satipatthana Sutta*, přel. Nyanasatta Thera, Kandy: BPS, 1993.

²¹⁵ Trávníček, *Leopold Procházka*, s. 29 (pozn. č. 37); viz i Vojtíšek, Z. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice*, Praha: Portál, 2004, s. 359.

²¹⁶ Thanissaro, Bhikkhu, *The Customs of the Noble Ones* [online], c1999, aktualizace 2007-03-08, [cit.2007-05-23]. Dostupné z: <<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/customs.html>>.

²¹⁷ Černega, *Lesní mniši*, s. 15.

je „reformní buddhismus“, mající počátky ve 20. letech 19. století. Ten je spojen s osobou prince Mongkuta, který v letech 1851-1868 usedal na královském trůně jako Ráma IV. Mongkut, jenž oblékal mnišské roucho celkem dvacet sedm let, byl znepokojen stavem dhammy i *vinaji* v thajských kláštorech. Jednoho dne potkal starého monského mnicha, který naň učinil silný dojem zastáváním přísné kázně a znalostí slov Buddhových. Setrval u něj při studiu *vinaji* a klasických praktik *dhutanga* a nechal se znovu ordinovat, tentokrát v monské tradici. Kolem Mongkuta se následně začala utvářet početná skupina příznivců jeho praxe, což později vyústilo vznikem samostatné Thammayut-nikáji („přidržující se dhammy“).²¹⁹

*„V svém raném období, bylo hnutí Dhammayut neformální seskupení oddané pálijským studiím, soustředící se na vinaju, klasické dhutanga praktiky, racionalistický výklad dhammy, a obrození meditačních technik instruovaných v pálijském kánonu, jako jsou například upomínka na Buddhu a sledování těla. Avšak, žádný ze členů hnutí, nemohl prokázat, že nauky pálijského kánonu vedou skutečně k osvícení. Mongkut sám byl přesvědčen, že cesta k nirváně nebyla již déle otevřená, pocitova ale, že mohlo být získáno mnoho zásluh, obrozením alespoň vnějších forem nejranější buddhistických zvyklostí. Přijetím slibu bódhisattvy, věnoval zásluhy svého snažení budoucímu buddhovství. Také mnoho jeho žáků přijalo sliby, doufajše, že se stanou žáky příštího Buddhy.“*²²⁰

5.3.1. Otcové thajské lesní tradice

K tomuto řádu se roku 1899 na severovýchodě země přidal jistý Ačán Mun²²¹ (1870-1949). Ten byl po určitou dobu svěřencem přímého Mongkutova žáka. Brzy ale opustil studijní prostředí kláštera svého učitele a odešel žít s mnichem jménem Ačán Sao Kantasiló (1864-1941), patřícím ke stejné *nikáji*. Tento bhikkhu byl v řádu Thammajut výjimkou. Nezajímal se o studium dhammy, celým srdcem byl oddán pouze praxi *bháváná*. Ačán Sao vyučoval Ačána Muna přísné disciplíně a kanonickým praktikám rozvoje mysli v kontextu nástrah a samoty divočiny. Sao se sice nemohl zaručit, že tato praxe povede k dosažení vznešených stavů, věřil ale, že spěje správným směrem. Po několika letech

²¹⁸ Thanissaro, *cit. dílo*.

²¹⁹ Laurince-Khantipalo, M., „Aspekty současného thajského buddhismu“ In: *Úvod do buddhismu*, Bratislava: CAD Press, 1995, s. 125-126.

²²⁰ Thanissaro, Bhikkhu. *cit. dílo*.

²²¹ Jeho životopis viz Acariya Maha Boowa, *Venerable Acariya Mun Bhuridatta Thera*, Wat Pa Baan Taad 2003. Dostupné z: <<http://www.forestdhammabooks.com/index.php?page=Books>>.

toulání s Ačánem Sao se Ačán Mun sám vydal hledat učitele, jenž by mu mohl s jistotou ukázat cestu k oněm vznešeným stavům mysli vedoucí. Toto pátrání trvalo téměř dvě desetiletí, kdy se Mun toulal džunglemi v Laosu, centrální části Thajska a v Barmě. Učitele, jehož hledal, však nenašel nikde.²²²

„Postupně si uvědomil, že by měl následovat Buddhův příklad a za svého učitele přijmout divočinu samotnou (...) Jestliže chtěl nalézt cestu přesahující stárnutí, nemoc, a smrt, musel se učit lekcím prostředí, ve kterém stárnutí, nemoc, a smrt jsou vrženy v ostrý obraz. (...) Během svého dlouhého výcviku v divočině, se Ačán Mun naučil - na rozdíl od reformních a zvykových přesvědčení – že cesta k nirváně nebyla uzavřena. Pravá dhamma, by neměla být hledána ve starých zvycích či textech, nýbrž v dobře vycvičeném srdci a mysli. Texty sloužily jako vodítka při výcviku, ne více ni méně. Pravidla vinaji, namísto toho, aby se staly pouhými vnějšími zvyky, sehrály důležitou roli ve fyzickém a mentálním přežití.“²²³

Když Ačán Mun dosáhl stupně, na kterém se mohl zaručit, že vstup na cestu, vedoucí ke vznešeným stavům mysli je stále otevřen, vrátil se na severovýchod země spravit o tom Ačána Sao. Tehdy si začal postupně získávat přívržence, kteří jej následovali v jeho praxi.²²⁴

Na konci 20. let minulého století představení Thammajut-nikáji, příliš neakceptující praxi *bháváná*, začali z pověření panovníka tyto Munovi přívržence nabádat, aby se usadili, založili klášter a přestali s praxí putování. Počátkem třicátých let byl sám Ačán Mun dosazen na místo opata v klášteře ve městě Chiang Mai. Nespokojen s vyhlídkami na usedavý klášterní život, však ihned odešel do hor, které mu naskýtal vhodné prostředí k realizaci praktik *dhutanga* a rozvíjení mysli. Do samého kláštera se vrátil až o mnoho let později, když již bylo ústředí řádu ke způsobu jeho praxe shovívavější. Nestalo

²²² Thanissaro, *cit. dílo*.

²²³ *ibid.*

²²⁴ V té době, píše Thanissaro, začal vznikat další typ buddhismu – státní – šířící se z Bangkoku. *ibidem*. Thajsko se od ostatních théravádových zemí té doby odlišovalo v tom, že se na rozdíl od sousedních států nestalo jednou z kolonií západních zemí. To ho ovšem nechránilo od mocného vlivu modernizace, který zasahoval do nejrůznějších oblastí společenského života, a měl též na svědomí pád absolutní monarchie, jež byla roku 1932 nahrazena z pohledu západní demokracie „přijatelnější“ monarchií konstituční. Během období vlády Mongkutova nástupce krále Čulalongkorna (Ráma V., 1868-1910) byla nastartována reforma thajské sanghy, jež měla za cíl sjednotit její organizaci a systematizovat její administrativu. Touto reformou král usiloval o efektivnější ochranu *sásana* před potencionálními britskými či francouzskými kolonizátory, kteří se nacházeli za hranicemi Thajska. Vláda vydala učební plán pro mnichy, který nakazoval zanechat potulného života a vedl mnichy k tomu, aby se usadili v klášterech a přijaly nové studijní osnovy. Jelikož byli mniši z Thammajut nejučenější v zemi a řád měl úzkou vazbu na královský dvůr, stal se dozorcem nad prováděním této reformy. Viz Suksamran, Somboon,

se tak dříve než v 50. letech, kdy bylo hnutí asketické lesní tradice (*dhutanga kammatthána*), iniciované Ačánem Munem a jeho učitelem Ačánem Sao,²²⁵ přijato v Bangkoku. A teprve v letech 70. získalo významné postavení i na celostátní úrovni a to v koincidenci se šířící se nedůvěrou ve „státní mnichy“.²²⁶

5.3.2. Další generace thajských lesních mnichů

Ve 20. letech minulého století měl možnost tyto zakladatele lesní tradice vyhledat a přidat se k jejich praxi Ačán Tate (1902-1994), jež se stal již v roce 1916 svěřencem Ačána Singha, přímého žáka Ačána Muna. Následné učitelské působení Ačána Tate se neomezovalo pouze na severovýchodní oblast Thajska, „rodiště“ thajské lesní tradice, za svůj dlouhý život prošel celou zemi i oblastmi některých okolních států a podnikl též cesty do Indonésie, Singapuru či Austrálie. Až do své smrti v letech 90. byl Ačán Tate považován za nejstaršího žijícího žáka „otců“ moderní tradice lesních mnichů severovýchodního Thajska.²²⁷ Velmi uznávaným *kammatthánáčarijou* lesní tradice se stal též Ačán Lí (1907-1961), jenž se na počátku 30. letech minulého století učil dovednosti *bhávaná* od Ačána Muna. O Ačánu Lí se traduje, že „je prvním kdo přenesl asketickou tradici z povodí Mekongu do hlavního proudu thajské společnosti v centrálním Thajsku“.²²⁸ Dalším významnou osobností v linii Ačána Muna je jeho, snad ještě stále žijící, žák Ačán Mahá Bua (*1913). Ten se poté, co ovládl jazyk páli a posvátné texty v něm sepsané, začal věnovat praxi *bhávaná*. Plně se věnovat metodickému rozvíjení mysli byl ale schopen až tehdy, když proto našel vhodného učitele. Tím mu byl právě Ačán Mun, pod jehož výcvikem jako lesní mnich strávil Mahá Bua mnoho let, zejména pak posledních sedm let učitelova života. Mahá Bua ovládl mnohé techniky *samatha-bhávaná* a při vlastní praxi „zdůrazňoval vyvinutí silného a ustáleného soustředění jako

„Buddhism, Political Authority, and Legitimacy in Thailand and Cambodia“ In: Ling, (ed.), *Buddhist Trends in Southeast Asia*, Singapore: ISAS, 1993, s. 101-137.

²²⁵ Černega, *Lesní mniši*, s. 16.

²²⁶ Thanissaro, *cit. dílo*.

²²⁷ Ariyesako Bhikkhu, „Foreword“ In: Ajahn Tate, *The Autobiography of the Forest Monk*, Wat Hin Mark Peng, 1993 (e-ed. 1996). Dostupné z: <<http://www.accesstoinsight.org/lib/ai/thate/hateauto.html>>; výběr z této autobiografie též v Černega, *Lesní mniši*, s. 49-88.

²²⁸ Thanissaro Bhikkhu, „Foreword“ In: Phra Ajaan Lee Dhammadharo, *The Autobiography of Phra*

předstupeň vyvstání moudrosti.“ Tento Ačán se stal také představeným lesního klášteřa Wat Ba Ban Tat na severovýchodě Thajska, v němž je dodnes život místních mnichů, podobně jako v jiných klášterech asketické tradice, veden za přísného dodržování *vinaji*.²²⁹

Za nejznámějšího představitele lesní *tudong kammattána* tradice se dá považovat Ačán Čá (1918-1992), další z přímých žáků Ačána Muna. Čá první léta svého mnišského života, podobně jako Mahá Bua zasvětil teoretickému studiu jazyka páli a textů Buddhova učení. I přes pečlivé studium těchto textů se ale nedokázal přiblížit ukončení strasti. Proto svá studia zanechal a v roce 1946 se vydal na životní cestu asketického bhikkhu. V centrální části Thajska, kam ze severovýchodu země došel, se v jednom tanním klášteři od místního osazenstva dozvěděl o osobě Ačána Muna, kterého se bez meškání vydal hledat. S tímto bhikkhu pak strávil „krátké, ale poučné“ období života. Ačánem Čá celou dobu zmítal zásadní problém. Studoval sice všechny tři části *atthangikamagga*, nevěděl však, jak tyto vědomosti uvést v praxi.

„Ačán Mun mu pověděl, že ačkoli jsou nauky vskutku rozsáhlé, ve svém jádru jsou velmi prosté. Jakmile je s ustavenou všímavostí spatřeno, že vše vzniká v jádru – myslí: v pravdě v tom je pravá cesta praxe. Toto stručné a přímé učení bylo pro Ačána Čá objevem, a změnilo jeho přístup k praxi. Cesta byla jasná. Příštích sedm let Ačán Čá praktikoval stylem odříkavého mnicha asketické lesní tradice, trávic svůj čas v lesích, jeskyních a na pohřebištích, ideálních místech pro rozvoj meditační praxe. Potuloval se napříč venkovem, ve snaze najít tichá odloučená místa pro rozvoj meditace. Žil v tygry a kobrami přeplněných džunglích, užívajíc přemítání nad smrtí k proniknutí k pravému smyslu života.“²³⁰

Po letech cestování a praxe, se Ačán Čá vrátil do lesa poblíž svého bydliště. Zde začal získávat první žáky, kteří oceňovali jeho přímý styl výuky, podložený příklady z osobní zkušenosti. Komunita, jež se kolem něj utvořila, dala základy klášteřu Wat Nong Pah Pong. Prostý, až „světský“ způsob výuky tohoto bhikkhu měl zvláštní půvab pro zájemce ze Západu. Prvním z nich, kdo přišel do Wat Nong Pah Pong, byl roku 1966 z USA příchozí, pozdější Ačán Sumédho

Ajaan Lee, Metta Forest Monastery, 1994. Dostupné z: <<http://www.accesstoinsight.org/lib/thai/lee/eeauto.html>>.

²²⁹ Kornfield, *Living Dharma*, s. 161-183; též biografická zmínka v Acharn Maha Boowa Ñanasampanno, *To the Last Breathe. Dharma Talks on Living and Dying*, Wat Pa Bahn Tahd, 1992. Dostupné z: <<http://www.accesstoinsight.org/lib/thai/boowa/tolastbr.html>>.

²³⁰ Dhammajoti, Gavesako (eds.), *The Teachings of Ajahn Chah*, Wat Nong Pah Pong, 2007, s. xii.

(*1934). S jeho příchodem začal počet západních adeptů v tomto klášteře vzrůstat. V létě roku 1975 odešel Sumedho s hrstkou západních mnichů do blízkého lesa strávit období dešťů (*vaso*). Požádán místními vesničany, aby se s mnichy v lese usadil na trvalo, založil s povolením Ačána Čá Wat Pah Nanachat, mezinárodní lesní klášter. V roce 1977 přijali Čá a Sumedho pozvání britských laických praktikujících, kteří je žádali o pomoc, při zakládání místní londýnské sanghy. Čá se do Anglie vrátil ještě o dvě léta později, načež pokračoval v cestě do USA a Kanady, kde předával své zkušenosti tamnějším zájemcům. Již v roce 1980 se Ačánu Čá počalo postupně zhoršovat zdraví a od následujícího roku zůstal po neúspěšné operaci zcela upoután k lůžku a neschopen mluvit. To však nezabránilo západním i místním zájemcům, aby ve velkém počtu proudili do jeho kláštera. Ačán Čá zemřel 16. ledna 1992. Zanechal za sebou ale velké klášterní i laické komunity jak v Thajsku, tak především v západních zemích, kde již za jeho života zapustila thajská lesní tradice své kořeny.²³¹

Poslední významný thajský lesní bhikkhu, který zde bude zmíněn, je Buddhadása (1906-1993). Ten na rozdíl od předešlých mnichů pocházel z jihu země. Sám tedy nepatřil k výše představené lesní *kammattána* tradici. Jako bhikkhu Indipanó zanechal studií v Bangkoku a odešel do opuštěného lesního kláštera, nacházejícího se v blízkosti jeho rodiště. Toto místo nazval Suan Mokh („Zahrada vysvobození“) a sám přijal jméno Buddhadása („služebník Buddhův“). Buddhadása usiloval o reformu studia a praxe Buddhova učení. Za účelem celkového usnadnění praxe *sásana* vypracoval metodu „čit-wang“, která měla usnadnit pokrok na stezce, integrací praxe *bhávana* do všedního života.²³²

Dostupné z: <http://www.watnongpahpong.org>.

²³¹ *ibid.*, s. xiii-xiv; viz též Kornfield, *Living Dharma*, s. 33-48; Černega, *Lesní mniši*, s. 21-48, 161n; životopis Ačána Čá a prezentace „lesní sanghy“ s odkazy jednotlivá centra a kláštery na: <http://www.forestsangha.org>.

²³² Viz Černega, *Lesní mniši*, s. 100-159; Kornfield, *Living Dharma*, s. 117-129.

6. Závěrem

V roce 1977 navštívil Londýn Ačán Čá se svým žákem Ačánem Sumédho. Sumédho pak roku 1979 založil v Anglii klášter Cittaviveka a pojal v něm své sídlo. To byl počátek první mnišské komunity thajské lesní tradice na Západě. Ve stejném roce podnikl spolu se svými žáky svou jedinou cestu do Evropy a USA Mahásí Sayadaw. Při té příležitosti jmenoval několik svých západních žáků laickými meditačními učiteli, kteří od té doby seznámili tisíce zájemců s barskou metodou *satipatthány*. Již dříve v tomto prostředí působily jednotlivci a malé skupinky, praktikující dle příkladu osobností jedné či druhé tradice. Události, které zde byly zmíněny, však lze považovat za symbolické momenty zlomu. Neboť byla prolomena pomyslná hráz, jež tehdy na Západ propustila úvodní vlnu praxe metody *satipatthána-vipassaná* a lesního mnišství. Ta utvořila řečiště, jež se od té doby stále rozpíná a jeho tok posiluje.

V České republice dnes existuje okolo patnácti théravadových skupin na bázi občanských sdružení. Většina z nich má dle sebe prezentace nejbližší k praxi „linie Mahásí“, což se projevuje v tom, že spolupracují převážně s mnichy, vyučujícími metodu *satipatthána-vipassaná* dle příkladu Mahásího Sayadaw. Tito mniši jsou často, stejně jako jejich učitelé, dovední i v rozvoji *samatha-bhávaná*, kterou žákům instruují dle jejich individuálních potřeb. Skupiny jsou však tvořeny jednotlivci, a mnozí z nich se nechávají inspirovat i praxí mistrů z jiných učitelství (např. Pa-Auk Sayadaw či v malé míře S.N. Goenka) a tradic uvnitř „théravády“ (nemluvě o jiných interpretačních směrech Budhova učení).

Tradici Mahásího Sayadaw nyní v České republice zastupují zejména tři osobnosti, mající zde velké pole žáků (či lépe návštěvníků kurzů, kteří mnohdy absolvují i kurzy jiných učitelů). Chronologicky vzato, první z těchto tří je Kusalánanda či Áyukusala Théra, který jako Mirko Frýba (*1943) prostřednictvím meditačních kurzů, přednášek a knih seznamoval české prostředí s dhammou od počátku 90. let. V roce 1998 na Srí Lance ordinoval jako bhikkhu Kusalánanda a takto působí dále i poté, co byl v lednu roku 2006 oficiálně vyloučen z mnišského řádu Amarapura-nikája. Své aktivity zde i v zahraničí prezentuje pod názvem „Áyukusala nikája“. Od roku 1996 předává

dhammu českým zájemcům i Ašin Ottama (*1947, dříve Pavel Smrčka), který ordinoval roku 1992 v Barmě. Ten je hlavním učitelem pražské skupiny Buddha-Mangala. Třetím reprezentantem linie Mahásí na tomto území je malajský sámánéra Sudžíva (*1951), který v 70. letech strávil jako bhikkhu rok výcviku u U Pandity Sayadaw v Barmě. Sudžíva přijel do České republiky prvně v roce 1999 a od té doby jeho styl výuky nachází v této zemi stále více příznivců.

Odkaz thajské lesní tradice se v tomto prostředí snaží naplňovat členové dvou, resp. tří skupin. Jsou jimi vůbec nejstarší scházející se česká pražská théravádová skupina Přátelé Dhammy a plzeňská Dhamma-Plzeň. Třetí skupinou, jež má blízko k mistrům lesní tradice je zmíněná skupina Buddha-Mangala, jejíž učitel pobývá ve švýcarském klášteře Dhammapala, patřícím k linii žáků Ačána Čá. Někteří členové těchto skupin se ve svém volném čase uchylují do evropských klášterů lesní tradice nebo odjíždějí do lesních klášterů jihovýchodní Asie. „Služebně“ nejstarším českým mnichem této tradice je bhikkhu Gavésako (dříve Jakub Bartovský).

I přesto, že není česká „théravádová scéna“ početně příliš velká (jedná se řádově o desítky praktikujících lidí), tak nezůstává pouze pestrá, ale také poměrně nejednotná. Kolem každého z učitelů, kteří zde byli představeni, se vytváří soběstačný okruh příznivců, který uskutečňuje své vlastní aktivity, sdružené kolem domovského meditačního centra. Ilustrativním příkladem zde může být nedávný vznik a aktivity centra Samádhi, jehož představeným je srílanský bhikkhu Wimala. Ten přijíždí do České republiky od roku 1998. Jeho působnost je, jak se zdá, však směřována více k jedincům ze zahraničí. Největším rozdělením prošla „théravádová scéna“ v druhé polovině roku 2005 poté, co se mezi českými stoupenci théravády objevily tvrzení, obviňující bhikkhu Kusalánandu z „neetického jednání“. Většina jeho příznivců se od něj odloučila a ti, kteří mu zůstali věrni označují za „neetické jednání“ obvinění, mířená na jejich učitele. Valná většina členů ostatních théravádových skupin se přiklonila k výsledku loňského zasedání komise Amarapura nikáji. V důsledku těchto událostí, Mezinárodní buddhistická nadace (1993), resp. Mezinárodní buddhistický nadační fond (1998, MBNF), který dříve zastřešoval aktivity

„Áyukusala sanghy“, přestal s jejím hlavním učitelem spolupracovat, a více se otevřel pro spolupráci s dalšími skupinami. Lidé, kteří s Kusalánandou setrvali, vytvořili v zápětí o. s. Dhammáráma, které si vytklo stejné cíle jako MBNF. Obě instituce tak usilují, avšak každá zvlášť, o vybudování kláštera či meditačního centra, které by sloužilo i jako útočiště pro mnichy pobývajících v České republice. Momentů, které rozdělují českou théravádovou scénu (avšak v daleko menší míře) je více. Tento je však nejzřetelnější a ať je pravda kdekoliv, poškozuje dle jednotlivých praktikujících jméno především Buddhovu učení.

Možnost docílení jisté shody a jednoty, by se ale dala nalézt tam, kde ustoupí do pozadí „skupiny“ a „učitelé“ a nastane bezprostřední setkání jednotlivých praktikujících – před Buddhou, s Dhammou a v Sangze.

Smyslem těchto posledních řádek nebylo poskytnout popis aktivit, které se v české „théravádové krajině“ odehrávají a doposud odehrály. Těch je věru mnoho a zasloužily by si být zachyceny v samostatné práci. Pokusil jsem se tu spíše ve stručnosti poukázat na rozložení (nikoli však rozklad) hlavních činitelů na českém théravádovém poli z pohledu, který jsem si vytvořil na základě veřejně dostupných informací a zejména prostřednictvím příjemných a obohacujících setkání s českými praktikujícími.

Seznam použitých informačních zdrojů:

Primární zdroje informací:

Monografie:

Ariyesako Bhikkhu, „Foreword“ In: Ajahn Tate, *The Autobiography of the Forest Monk*, Wat Hin Mark Peng, 1993 (e-ed. 1996). Dostupné z: <<http://www.accesstoinsight.org/lib/thai/thate/thateauto.html>>.

Buddhaghosa, Bhadantācariya, *Path to Purification (Vissudhimagga)*, Z páli Ñāṇ amoli Bhikkhu, Singapore: Singapore Buddhist Meditation Centre. 885 s. (for free distribution).

Černega, Jiří, *Lesní mniši. Některé aspekty současného thajského buddhismu*, 1. vydání, Praha: Pragma, 1995. 202 s. ISBN 80-85213-83-4.

Dhammajoti, Gavesako (eds.), *The Teachings of Ajahn Chah*, Wat Nong Pah Pong, 2007. Dostupné z: <<http://www.watnongpahpong.org>>.

Fromm, Erich, Frýba, Mirko, *Opravdové přátelství podle nauky Budhovy. Suvenýr ke 100. narozeninám ctihodného Maháthery Nyanaponiky*, Olomouc: Votobia, 2001. 105 s. ISBN 80-7198-461-2.

Goldstein, Joseph, Kornfield, Jack, *Hledání srdce moudrosti. Učebnice buddhistické meditace*, 1. české vydání, Z angličtiny Petr Neugebauer, Praha: Alternativa, 1997, 275 s., ISBN 80-85993-30-9.

Hanzelka, Jiří., Zikmund, Miroslav, *Cejlon – ráj bez andělů*, 1. vydání, Praha: Nakladatelství Svoboda, 1991, 479 s. ISBN 80-205-0164-9.

Laurince-Khantipalo, Michael, *Úvod do buddhismu*, 1. české vydání, Bratislava: CAD Press, 1995.

Kornfield, Jack, *Living Dharma. Teachings of Twelve Buddhist Masters*, 2nd ed., Massachusetts: Shambhala South Asia Editions, 1996, 319 s. ISBN 1-56957-133-3.

Mahási, Sayadaw, *Pokrok v pěstování vhledu*, 1. české vydání, Z angličtiny s poznámkami Nánaponiky Petr Neugebauer, Praha: Alternativa, 1997, 100 s., ISBN 80-85993-24-4.

Nárada, Mahá Thera, *Buddha a jeho učení*, 1. české vydání, Z angličtiny Josef Marx, Olomouc : Votobia, 1998, 573 s., ISBN 80-7198-341-1.

Nyanaponika, Thera, *Jádro buddhistické meditace*, 1. české vydání, Z angličtiny Karel Werner, Praha: DharmaGaia, 1995, 251 s., ISBN 80-85905-06-X.

Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary. Manuals of Buddhist Terms and Doctrines*, 4th revised ed., Kandy: Buddhist Publication Society, 1980, 402 s., ISBN –955-24-0019-8.

Nyanatiloka, *Slovo Buddhovo*, Z páli a němčiny Mirko Frýba, 1. české vydání, Praha: Stratos, 1993, 118 s., ISBN 80-901472-3-2.

Frýba, Mirko, „Předmluva“ In: Nyanasatta, Théra, *Základy buddhismu*, 1. české vydání, Z angličtiny Dušan Zbavitel, Praha: Alternativa, 1992, 219 s. ISBN 80-85905-76-0.

Ñāṇ ārāma, Matara Śrī, *The Seven Stages of Purification and The Insight Knowledges*, 2nd ed., Kandy: Buddhist Publication Society, 1993, 143 s., ISBN 955-24-0059-7.

Sujiva, *Awakening the Insight Within*, 1st ed., Selangor, 2003, 81 s. (for free distribution).

Sujiva, *Základy meditace vzhledu. Pragmatický přístup k vipassaně*, Z angličtiny Libor Nejedlý, 1. české vydání, Praha: DharmaGaia, 2006, 325 s., ISBN 80-86685-16-0.

Thanissaro Bhikkhu, „Foreword“ In: Phra Ajaan Lee Dhammadharo, *The Autobiography of Phra Ajaan Lee*, Metta Forest Monastery, 1994. Dostupné z: <http://www.accesstoinsight.org/lib/thai/lee/leeauto.html>.

U Nyi Nyi, „The Venerable Mahásí Sayádaw“ In: Mahásí Sayádaw, *Practical Vipassaná Meditation Exercises*, Selangor: Buddhist Vipassana Meditation Society, 1978, s. 1-16. (for free distribution).

U Pandita, Sayadaw, *On the Path to Freedom*, 1st ed., Selangor: Buddhist Wisdom Centre, 1995, 485 p., ISBN 983-9245-00-7.

Underhill, Evelyn, *Mystika. Podstata a cesta duchovního vědomí*, 1. vyd. Praha: dybbuk, 2004, 589 s. ISBN 80-86862-03-8.

Články v periodikách a nezařazené příspěvky:

Bodhi, Bhikkhu, „Notes and News -- Ven. Nyanaponika Mahathera (1901 - 1994)“ In: *Bhavana Society Newsletters*, Vol. 10, No. 4, 1994. Dostupné z: http://www.ibiblio.org/pub/academic/religious_studies/Buddhism/DEFA/Journals/Bhavana/bhav10n4.txt.

Dharma Centrum Bodhipala - Okružník jaro 2001 [online], aktualizace 2007-01-29. Dostupné z: <http://www.bodhipala.cz/okruznik.htm>.

Jayetilleke, R. H, „Venerable Nyanaponika Mahathera“ In: *Lanka Daily News*. July 20th, 2005. Dostupné z: <http://www.dailynews.lk/2005/07/20/>.

Thanissaro, Bhikkhu, *The Customs of the Noble Ones* [online], c1999, aktualizace 2007-03-08. Dostupné z: <<http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/thanissaro/customs.html>>.

U Ohn Ghine, „The Chaṭ ṭ ha Saṅ gāyanā and the 2500th Anniversary“ In: *The Light of Dhamma*, Vol. III, No. 3. 5/1956, s. 22-25.

Viz U Pandita „Becoming More Clearly Human“ In: *Insight Journal* [online], c2003, s. 4-8, aktualizace 2007-06-07. Dostupný z: <<http://www.dharma.org/ij/archives/index.htm>>.

Sekundární zdroje:

Monografie a sborníkové příspěvky:

Bečka, Jan, „Buddhismus a moderní společnost v zemích jihovýchodní Asie“ In: Vavroušková, Stanislava (ed.), *Náboženství a společnost v jižní a jihovýchodní Asii*, 1. vydání, Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky, 2005, s. 238-365.

Bechert, H., Küng, H., *Křesťanství a buddhismus. Na cestě k dialogu*, 1. české vydání, Praha: Vyšehrad, 1998, 223 s., ISBN 80-7021-239-X.

Bischoff, Roger, *Buddhism in Myanmar. A Short History*, Kandy: BPS, 1995, 147 s. ISBN 955-24-0127-5.

Bond, Georgie D., *The Buddhist Revival in Sri Lanka. Religious Tradition, Reinterpretation and Response*, 1st ed., South Carolina: University of South Carolina, 1988, 322 s. ISBN 0-87249-557-4.

Carrithers, Michael, *The Forest Monks of Sri Lanka. An Anthropological and Historical Study*, 2nd revised ed., Oxford: Oxford University Press, 1986, 306 s.

Davis, H. Jake, *Strong Roots. Liberation Teaching of Mindfulness in North America*, 1st ed., Massachusetts: Barre Center for Buddhist Studies, 2004, 310 s. (for free distribution).

Fišer, Ivo, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, Praha: DharmaGaia, 2000, 77 s., ISBN 80-85905-74-4.

Gombrich, Richard F., *Buddhist Precept and Practice. Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon* 2nd revised ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, ISBN 81-208-0780-4.

Gombrich, Richard, Obeyesekere, Gananath, *Buddhism Transformed. Religious Change in Sri Lanka*. 1st reprinted ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1990, 484 s. ISBN 81-208-0702-2

Gothóni, René, *Modes of Life of Theravāda Monks. A Case Study of Buddhist Monasticism in Sri Lanka*, 1st ed., Helsinki: Societas Orientalis Fennica, 1982, ISBN 951-95076-0-4.

Gunaratana, Henepola, *A Critical Analysis of the Jhānas in Theravāda Buddhist Meditation*, Washington D.C.: The American University, 1980, 252 s., Dostupné z: http://www.buddhanet.net/ebooks_s.htm.

Houtman, Gustaaf, *Mental Culture in Burmese Cisis Politics. Aung San Suu Kyi and the National League for Democracy*, 1st ed., Tokyo: Institute for the Study of Languages and Culture of Asia and Africa (ILCAA), 1999, 392 s. ISBN 4-87297-748-3.

King, Winston, L., *A Thousand Lives Away. Buddhism in Contemporary Burma*, 1st ed., Oxford: Bruno Cassirer, 1964, 238 s.

King, Winston. L., *Theravāda Meditation. The Buddhist Transformation of Yoga*, 1st ed., Delhi: Motilal Banarsidass, 1992, 172 s. ISBN 81-208-842-8.

Lesný, Vincenc, *Buddhismus*, Praha: Samcovo knihkupectví, 1948, 445 s.

Ling, Trevor (ed.), *Buddhist Trends in Southeast Asia*, 1st ed., Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993, 188 s., ISBN 9813035811.

Ñāṇ amoli, Bhikkhu, „Introduction“ In: Buddhaghosa, Bhadantācariya, *Path to Purification*, Singapore: Singapore Buddhist Meditation Centre, s. ix-xxxix.

Perera, H. R., *Buddhism in Ceylon*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1966.

Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, 2nd revised ed., London: Gordon Fraser, 1967, 151 p., ISBN 967-9920-02-X.

Suksamran, Somboon, „Buddhism, Political Authority, and Legitimacy in Thailand and Cambodia“ In: Ling, Trevor (ed.), *Buddhist Trends in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993, s. 101-153.

Tin Maung Maung Than, „Sangha Reforms and Renewal of Sasana in Myanmar: Historical Trends and Contemporary Practice“ In: Ling, Trevor (ed.), *Buddhist Trends in Southeast Asia*, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1993, s. 6-63.

Trávníček, Zdeněk, *Leopold Procházka. První český buddhista*, 1. vydání, Brno: Masarykova univerzita, 2002, 143 s., ISBN 80-210-2950-1.

Werner, Karel, *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko*, 1. vydání, Brno: Masarykova univerzita, 2002, 711 s., ISBN 80-210-2978-1.

Články v periodikách a nezařazené příspěvky:

Aung Thwin, Michael, „The Role of Sasana Reform in Burmese History. Economic Dimensions of a Religious Purification“ In: *Journal of Asian Studies*, Vol. XXXVIII, No.4, 1979, s. 671-688.

Baumann, Martin, „Global Buddhism. Developmental Periods, Regional Historie, and a New Analytical Perspective“ In: *Journal of Global Buddhism*, No.2, 2001, s.1-44. Dostupné z: <http://jgb.la.psu.edu>.

Piya, Tan, *Bhāvanā. Mental Cultivation. The basic principles of early Buddhist meditation* [online], c2006, 53 s., aktualizace 2006-11-16. Dostupné z: <http://dharmafarer.googlepages.com>.

Piya, Tan, *Spread of Buddhism (a strategic study)* [online], c2004, 43 s., aktualizace 2006-11-16. Dostupné z: <http://dharmafarer.googlepages.com>.

Rawlison, Andrew, „Western Buddhist Teachers“ In: *Journal of Global Buddhism*, No. 2, 2001, s.123-138. Dostupné z: <http://jgb.la.psu.edu>.

Pomocná literatura:

Fiores, S., Goffi, T. (ed.), *Slovník spirituality*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, 1295 s., ISBN 80-7192-338-9.

Lexikon východní moudrosti, Z němčiny Jan Filipický a kol., Olomouc: Votobia, 1996, 565 s., ISBN 80-7198-168-0.

Miltner, Vladimír, *Malá encyklopedie buddhismu*, 1. vyd., Praha: Práce, 1997, 237 s., ISBN 80-208-0394-7.

Steindl-East, D., Tiso, F., *The Encyclopaedia Americana*, Vol. 18, Grotier Incorporated, 1986.

Vojtíšek, Zdeněk, *Encyklopedie náboženských směrů v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*, 1. vydání, Praha: Portál, 2004, 462 s. ISBN 80-7178-798-1.

Internetové odkazy:

Wikipedie. Otevřená encyklopedie [online], aktualizace 2007-02-16, Dostupné z: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Meditace>.

Vipassana Research Institut: <http://www.vri.dhamma.org/>.

Mahabodhi Society: <http://www.mahabodhi.com/>.

Nibbana.com: <http://www.nibbana.com>.

Buddha Dharma Education Association: <http://www.buddhanet.net/>.

Birmingham Buddhist Vihara <http://www.birminghambuddhistvihara.org>.

PŘÍLOHY

Příloha č. 1

Diagram 12ti členného řetězce závislého vznikání (*patiččasamuppáda*)

Minulá existence	1. nevědomost (<i>avidždžá</i>)	kammický proces (<i>kamma–bhava</i>); pět příčin: 1., 2., 8., 9., 10
	2. kammické formace (<i>sankhárá</i>)	
Přítomná existence	3. vědomí (<i>viññána</i>)	proces znovuzrození (<i>uppatti–bhava</i>) pět výsledků: 3., 4., 5., 6., 7.
	4. mysl a tělo (<i>náma–rúpa</i>)	
	5. šest smyslových základů (<i>sal – ájatana</i>)	
	6. smyslový kontakt (<i>phassa</i>)	kammický proces (<i>kamma–bhava</i>) pět příčin: 1., 2., 8., 9., 10.
	7. pocíťování (<i>védaná</i>)	
	8. touha (<i>tanhá</i>)	
Budoucí existence	9. lpění (<i>upádána</i>)	proces znovuzrození (<i>uppatti–bhava</i>); pět výsledků: 3, 4, 5, 6, 7
	10. nastávání (<i>bhava</i>)	
	11. (znovu)zrození (<i>džáti</i>)	
	12. stárnutí a smrt (<i>džárá–marana</i>)	

S drobnými obměnami přežato z knihy: Nyánatíloka, *Slovo Buddhovo*, Praha: Stratos, 1993, s. 59.

Příloha č. 2

Diagram 40ti meditačních předmětů (*kammatthána*) - (Vism 3.104-133/110-112)

PŘEDMĚT	OSOBNOSTNÍ TRÍDĚNÍ	ÚROVEŇ SOUSTŘEDĚNÍ
10 kasina		
1. země (<i>panhavi</i>)	všechny osobnostní typy	1.-4. džhána
2. voda (<i>ápó</i>)		
3. oheň (<i>tedžó</i>)		
4. vzduch (<i>vájó</i>)		
5. modrá (<i>nila</i>)	nenávistná	
6. žlutá (<i>píta</i>)		
7. červená (<i>lóhita</i>)		
8. bílá (<i>ódáta</i>)		
9. světlo (<i>álóka</i>)	všechny osobnostní typy	
10. prostor (omezený) (<i>ákása</i>)		
10 nečistoty těla (<i>asubha</i>)		
11. nafouklé	žádostivá -----	1. džhána
12. černomodré		
13. hnisající		
14. rozsekané		
15. ohlodané		
16. roztrhané		
17. rozsekané a rozházené		
18. vykrváčené		
19. prolezlé červy		
20. kostlivec		
21. odpornost jídla	racionální -----	přístupové soustředění
22. rozbor čtyř elementů		
10 rozjímání (<i>anussati</i>)		
23. rozjímání o Buddhovi	věřící	přístupové soustředění
24. rozjímání o dhammě		
25. rozjímání o sangze		
26. rozjímání o ctnostech		
27. rozjímání o štědrosti	racionální	
28. rozjímání o vyšších bytostech		
29. rozjímání o smrti		
30. rozjímání o těle		
31. sledování dechu	žádostivá -----	1. džhána
32. rozjímání o klidu a míru	klamavá/upovídání -----	1.-4. džhána
	racionální -----	přístupové soustředění
4 nezměrnosti (<i>appamaññá</i>)		
33. milující laskavost	nenávistná	1.-3. džhána
34. soucit		
35. altruistická radost		
36. vyrovnanost		-----
4 beztvaré kontempalce (<i>áruppa</i>)		
37. vnímání neomezeného prostoru	všechny osobnostní typy	4. džhána
38. vnímání neomezeného vědomí		
39. vnímání prázdnoty		
40. ani vnímání ani nevnímání		

S drobnými obměnami přejato z: Piya, Tan, *Bhāvanā. Mental Cultivation*, s. 17.

Dostupné z: <http://dharmafarer.googlepages.com>.

Resume

The first groups of theravada Buddhists started to be active in Czech at the beginning of 1990's. The lay followers of Buddha's Teaching invited to the former Czechoslovakia a few monks and meditation teachers in order to propagate the Teachings. Many of them visited Buddhist monasteries in Asia and Western Europe and, moreover, some of them even donned the robes – either temporarily or for a life time.

The object of the following thesis is to describe practices and schools which are being followed by Czech theravada Buddhists. The author of the thesis found that these Czech theravada Buddhists were divided to groups, all of which are connected to theravada revival movements which emerged during the 19th and at the beginning of the 20th century in Burma, Sri Lanka, and Thailand.

The revival movements were a result of both the reformatory and modernization efforts of Great Britain in south-east Asia and the inner development in Sangha (development which is called by Carrithers as a constant process of declined and purification of Sangha). The revival movements can be characterized by a search for the original practice of Buddha's Teachings. The result of this search was a revival of meditation practice and restoral of the earlier monastic living. However, only part of the theravada Sangha has been influenced by the revival movements.

A brief introduction to Buddha's Teachings and to classification of theravada meditation methods is given in the first part of the thesis (chapter 2 and 3). The remaining chapters deal with the genesis of the revival movements and presents especially those personalities, which influenced the development of the theravada buddhism in the Czech Republic. The fourth chapter is devoted to the revival of the satipatthana-vipassana meditation in Burma and to its genesis in the West; special attention is given to meditation teachers in the Mahasi tradition, prominent personalities who had the greatest influence on the revival movement. The fifth chapter describes the revival of the forest traditions in Thailand and Sri Lanka.

In conclusion the author of the thesis reflects the present situation of the Czech theravada Buddhism from the point of view, he gained from numerous talks with the Czech lay followers of Buddha`s Teaching.

Název práce	Obrození meditace satipatthána-vipassaná a její přenos do českých zemí
Autor práce	Jaroslav Marek
Obor	religionistika
Rok obhajoby	2007
Vedoucí práce	Martin Fárek, Ph.D
Anotace	Práce přibližuje vznik moderních reformních hnutí v théravádovém buddhismu a snaží se postihnout linii vztahu mezi těmito hnutími a českými théravádovými skupinami.
Klíčová slova	*buddhismus, *théraváda, *Barma, *Srí Lanka, *Thajsko, *meditace, *lesní mniši