

Universita Pardubice
Fakulta filosofická
Katedra religionistiky

Buddhismus jako reformní hnutí?
Analýza západního paradigmatu

Vilém Skopal

Bakalářská práce

2014

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2011/2012

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Vilém Skopal**
Osobní číslo: **H10243**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **BUDDHISMUS JAKO REFORMNÍ HNUTÍ? ANALÝZA ZÁ-
PADNÍHO PARADIGMATU**
Zadávající katedra: **Katedra religionistiky**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

1. Cílem práce bude analýza interpretací západních badatelů, kteří představují buddhistické tradice a zejména Buddhovo vystoupení a první generace žáků jako reformní, ba revoluční hnutí proti bráhmanské ortodoxii. Na čem jsou takové interpretace založeny? Jaké argumenty badatelé předkládají?
2. K práci autor provede důkladnou rešerši, včetně článků z odborných periodik či publikovaných příspěvků z konferencí. Hlavní těžiště zdrojů bude v české produkci, ale bude rovněž nutné přihlídnout výběrově k produkci zahraniční, alespoň v angličtině.
3. Postup při zpracování tématu: vymezení problému a sledování vývoje argumentace (či její absence) u něj. Hledání stěžejních argumentů a východisek jednotlivých interpretací, jejich zhodnocení. Je zřejmé, že problematičnost "boje" raného buddhismu s tzv. bráhmanismem bude třeba vyložit v kontextu aktuálních diskusí o aplikovatelnosti konceptu náboženství na indické tradice.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury:

ALMOND, Philip: The British Discovery of Buddhism, Cambridge University Press, Cambridge, 1988

BALAGANGADHARA, S. N.: The Heathen in His Blindness..., Manohar, New Delhi 2005

FILIPSKÝ, Jan, VACEK, Jaroslav: Ašóka, Svoboda, Praha 1976

FIŠER, Zbyněk: Buddha, Orbis, Praha 1968

HOLBA, Jiří: "Buddhism and Buddhist Studies in the Czech Republic between the First World War and the "Velvet Revolution" of 1989", International Journal of Buddhist Thought and Culture 13 (2009): 35-47

LESNÝ, Vincenc: Buddhismus, Samcovo knihkupectví, Praha 1948

Vedoucí bakalářské práce: **Mgr. Martin Fárek, Ph.D.**
Katedra religionistiky

Datum zadání bakalářské práce: **30. dubna 2012**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2013**



prof. PhDr. Petr Vorel, CSc.
děkan



Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2012

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité 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 se skutečností, 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 mne 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.

V Pardubicích dne 30. 3. 2014

Vilém Skopal

Poděkování

Můj velký vděk patří vedoucímu práce doc. Mgr. Martinu Fárkovi, Ph.D. za cenné rady nejen pro napsání této práce, ale pro studium celkově, a také za to, že si pro konzultace našel čas i mimo pro ně vyhraněné hodiny.

Také bych rád poděkoval Anežce Smotlachové a Zdeňce Skopalové za jazykovou korekturu.

Mgr. Pavlu Horákovi a Bc. Marku Váchalovi jsem vděčný za rady ohledně obsahu práce a formálního zpracování.

Anotace

Snahou práce je analýza interpretací Buddhova vystoupení v dílech českých badatelů. Autor se zaměřil na deset představitelů, kteří věnovali tomuto tématu pozornost a kteří měli vliv na české chápání staroindické kultury.

České buddhologické bádání bylo ovlivněno několika evropskými předpoklady. Těmi hlavními jsou představa universálnosti a vývoje náboženství a marxistický dialektický materialismus. Čeští badatelé také přejali představu Buddhy jako náboženského reformátora vytvořenou ve viktoriánské Anglii.

Klíčová slova:

Buddha, buddhismus, bráhmanismus, česká buddhologie, dialektický materialismus, kastovní systém, konceptualizace náboženství, marxismus, reformace, reforma náboženství, František Čupr (1821-1881), Rudolf Máša (1880-1954), Vincenc Lesný (1882-1953), Otakar Pertold (1884-1965), Otakar Nahodil (1923-1995), Karel Werner (*1925), Ivo Fišer (1929-2004), Egon Bondy (Zbyněk Fišer, 1930-2007), Vladimír Miltner (1933-1997), Jan Filipický (*1943), Jaroslav Vacek (*1943)

Summary

The aim of this thesis is to analyse interpretations of Buddha's perform in works of Czech scholars. Author focused on ten researchers who engaged this theme and influenced Czech comprehension of ancient India.

Czech research about Buddhism was influenced with several European presumptions. Mains of them are idea of universality of religion and its progression and Marxist dialectical materialism. Czech researchers also adopted concept of Buddha as religious reformer originated in Victorian England.

Key words:

Buddha, Buddhism, Brahmanism, caste system, conceptualization of religion, Czech buddhology, dialectical materialism, Marxism, reformation, religious reform, František Čupr (1821-1881), Rudolf Máša (1880-1954), Vincenc Lesný (1882-1953), Otakar Pertold (1884-1965), Otakar Nahodil (1923-1995), Karel Werner (*1925), Ivo Fišer (1929-2004), Egon Bondy (Zbyněk Fišer, 1930-2007), Vladimír Miltner (1933-1997), Jan Filipický (*1943), Jaroslav Vacek (*1943)

Obsah

Úvod	9
1. kapitola – Teoretická východiska práce.....	12
1.1. Západní předporozumění	12
1.2. Koncept ‚bráhmanismu‘	14
1.3. Koncept ‚buddhismu‘	19
1.4. Shrnutí	23
2. kapitola – Interpretace Buddhova vystoupení.....	25
2.1. František Čupr.....	25
2.2. Rudolf Máša.....	29
2.3. Vincenc Lesný	33
2.4. Otakar Pertold	42
2.5. Otakar Nahodil.....	48
2.6. Egon Bondy (Zbyněk Fišer)	50
2.7. Vladimír Miltner	55
2.8. Jan Filipický	60
2.9. Ivo Fišer	64
2.10. Karel Werner.....	70
Závěr	77
Bibliografie	81

Úvod

Tvrzení, že Buddha vystoupil jako více nebo méně uvědomělý oponent nebo dokonce reformátor ‚bráhmanismu‘, tedy indického náboženství své doby, je v odborné literatuře hojně přítomno. Většinou zastávaný pohled udává, že do Indie přišedší Áryjové měli své vlastní náboženství, tzv. ‚védismus‘ opírající svou autoritu o védy jakožto svatá písma. Toto náboženství mělo mít také své kněze, bráhmany, kteří měli znát tato písma a být tak hlavními náboženskými činiteli starajícími se o rituál. Postupem času měl však rituál jako takový převážet a zastínit náboženský obsah. A bráhmani se soustředili jen na mechanické vykonávání rituálu. Díky uzavřenosti bráhmanů střežících své ‚posvátné spisy‘ a moudrost v nich uloženou mělo vznikat náboženství zvané ‚bráhmanismus‘. Jeho zaměření na rituální uctívání bohů má vést k odtažení jeho idejí od lidí, čímž je přestává naplňovat. Tento moment indických dějin bývá interpretován jako zlomový, protože jako reakce na bráhmanskou uzavřenost mají vznikat různá asketická hnutí, která mají oživit náboženský život. Nežádka jsou takto viděny také upanišady¹. V tomto stádiu přichází Buddha jako osoba navracející náboženství zpět k lidem. Staví se proti nicneříkajícímu ritualismu a obrací svou pozornost na člověka; nehlasá víru v žádného boha, nestraší peklem, ale dává lidem možnost seberealizace.

Toto je nejčastěji uváděná hypotéza. Autoři zde vycházejí z předpokladu existence náboženství na indickém subkontinentu. Je tedy zapotřebí se nejprve ptát po jeho možné přítomnosti v Indii Buddhovy doby. Nehodláme se zabývat tímto obsáhlým tématem, jen ukázat nesamozřejmost interpretací Buddhova vystoupení jako náboženského aktu v pracích vybraných autorů.

Struktura předkládané práce je rozdělena do dvou celků. V prvním bude vysvětlena teoretická problematika spojená s výzkumem indické kultury, přičemž se budeme opírat převážně o díla S. N. Bálagangádhary „*The Heathen in His Blindness...*“. *Asia, the West and the Dynamic of Religion* a P. C. Almonda *The British Discovery of Buddhism*. V nich autoři pojednávají o evropských předpokladech, které ovlivňovaly (a domníváme se, že stále ovlivňují) studium neevropských kultur. Hlavně

¹ Viz interpretace V. Lesného (s. 34), J. Filipského (s. 61) a I. Fišera (s. 65).

jde o přenášení křesťanských myšlenkových rámců do výzkumu nekřesťanských tradic. Právě tyto rámce budou hlavním cílem analýzy interpretací Buddhova učení předložených v této práci.

Vytyčeným úkolem je tedy sledovat argumentaci vybraných českých badatelů zabývajících se Buddhovým učení a přitom analyzovat interpretace jeho vystoupení proti předpokládanému ‚bráhmanismu‘. To bude tématem druhé části práce. Proč měl být Buddha reformátorem, co měl reformovat a jakým způsobem? Zaměříme se na to, jestli bylo v předkládaných dílech téma reformy indického náboženství vždy přítomno a jestli ano, jak bylo zpracováno. Z čeho jednotliví autoři vycházeli, o co opírali své teorie a k jakým výsledkům se dopravovali? Po takovémto rozboru ukážeme, v jakém rámci má diskuze o možnosti reformy náboženství v Indii smysl, s jakými předpoklady počítá, potažmo jaká očekávání v sobě nese.

Objevují se však také témata mimo rámec práce, o kterých bychom se měli alespoň zmínit. Velkým tématem v prvním západním bádání o Buddhově učení byla morálka. Ve viktoriánské Anglii, kde byly podniknuty první badatelské kroky při studiu Buddhova učení, byla morálka považována za základní kámen náboženského vědomí.² Domníváme se, že tento důraz na morálku byl dán křesťankou představou nutnosti lidské poslušnosti k Božímu zákonu, která byla ještě umocněna v protestantské Anglii. Téma morálky se vine od rané patristiky až do moderní filosofie a je tedy možné v něm předpokládat křesťanské konotace a následně tedy není možné mluvit o morálce tam, kde křesťanské učení nemělo vliv. Takovým místem Indie Buddhovy doby dozajista byla. Rozvedení této problematiky by však zasloužilo větší místo, než dovoluje rámec práce.

V interpretacích Buddhova vystoupení bývá přítomna také teorie o vývoji náboženství. Ani jí se v práci nebudeme podrobně zabývat, přesto se u ní zastavíme alespoň zde. Ve studiu náboženství byly vystavěny různé teorie o tom, která náboženská forma je nejjednodušší, a tím také nejpodobnější předpokládanému prvotnímu náboženství. Tato teorie je založena na hledání urmonoteismu a je v ní tedy možno nalézt teologické předpoklady. Toto téma je přítomno v některých interpretacích

² Almond P. C., *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge, Cambridge University press, 1988, s. 111.

Buddhova vystoupení a tak na něj upozorníme u každé zvlášť, ale aniž bychom jej více rozvíjeli.

Jak jsem již zmínil, materiálem práce budou díla jen českých badatelů, kteří se zabývali Indií Buddhovy doby. Jelikož by ovšem bylo nemožné zabývat se celou škálou autorů, pro účel této práce byli vybráni jen tací, kteří měli zásadnější vliv na české smýšlení o indické kultuře. Jejich řazení poté bude chronologické z důvodu jak přehlednosti, tak kvůli možnosti zachycení témat důležitých pro tu kterou dobu, která mohou charakterizovat tehdejší uvažování samotných autorů.

Konkrétně budou analyzována díla těchto autorů: Františka Čupra (1821-1881), Rudolfa Máši (1880-1954), Vincence Lesného (1882-1953), Otakara Pertolda (1884-1965), Otakara Nahodila (1923-1995), Egona Bondyho (vlastním jménem Zbyněk Fišer, 1930-2007), Vladimíra Miltnera (1933-1997), Jana Filipského (*1943), Jaroslava Vacka (*1943), Iva Fišera (1929-2004) a Karla Wenera (*1925).

1. kapitola – Teoretická východiska práce

„Mluvíce skrze hlasy živých, mrtví mohou říci jen to, co tito živí mohou.“³

1.1. Západní předporozumění

V dějinách křesťanství bylo vytvořeno mnoho popisů pohanských náboženství, když se proti nim křesťané vymezovali a učili se jejich příslušníky obracet na svou víru. Pohany viděli jako vyznavače falešného náboženství a pohanství označovali jako modloslužebnictví neboli idolatrii. Takto misionáři postupovali i v případě indické kultury. Také zde sbírali informace o různých nekřesťanských praktikách a hledali víru zapsanou ve svatých písmech⁴, která tyto úkony legitimizuje. Tímto spojením vznikala představa různých pohanských náboženství. Tyto koncepty poté používali také badatelé, kteří se výslovně proti křesťanství vymezovali, a tak je tedy možno pochybovat o jejich nekřesťanském zázemí. Tato náboženství poté měla dávat svým vyznavačům odpovědi na existenciální otázky jako (s)tvoření světa, jeho udržování, vysvětlování přírodních zákonitostí a samozřejmě postavení člověka ve vesmíru – jeho vznik, život i konečnost. Ale každý jedinec se navzdory těžkostem každodenního života nemohl zabývat hloubkou takovýchto problémů. Tento úkol připadl určené skupině lidí, kněžím, kteří měli odpovědi poskytovat lidu, nejprve ústně a později v psané formě. A tehdy měly vzniknout svaté knihy daných náboženství. Kněží na základě svého postavení měli vybudovat církevní instituci chráněnou přísnými pravidly či přímo dogmaty. Takto byly zvyklosti uchovány po staletí.

Objevují se však námitky proti těmto konceptům⁵. Na jakém základě se domníváme, že takovýmto způsobem se civilizace vyvíjely po celém světě? Je to založeno na žité zkušenosti, nebo na teoretických předpokladech? Odkud se bere myšlenka, že orient měl a má náboženství? Byly vysloveny námitky proti zaběhlým myšlenkovým strukturám na základě západní interpretace nezápadních kultur. To znamená, že západní badatelé projektují své zkušenosti do objektu svého výzkumu, čímž, často nevědomě, přizpůsobují vlastní výzkum svým předpokladům. V oblasti

³ Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“ *Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Manohar, New Delhi 2005, s. 122.

⁴ O spojitosti praxe a víry viz Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 53.

⁵ Mimo autory zmiňované v této práci S. N. Bálagangádhary a P. C. Almonda viz např. E. W. Saíd, *Orientalism*, New York, Vintage Books, 2003.

religionistiky to znamená, že vidíme náboženství jako antropologickou konstantu a podle toho řídíme své teorie a jsou tím ovlivněny i vývody. Samozřejmě již nejsme v zajetí křesťanské teologie tak striktně, jak tomu bývalo do osvícenství, tedy již nehodnotíme *religio vera* a *religio falsa* – náboženství a pohanství, ale stále je zde viděno jakési neurčité *religio*.⁶ A právě tento předpoklad univerzálnosti náboženství je nebezpečnou myšlenkou pro výzkum kulturních tradic.

Avšak jak vznikl předpoklad univerzálnosti náboženství? Pro odpověď se musíme vrátit k počátku křesťanství v antickém světě. Toto tehdy nové učení muselo ospravedlnit svou existenci v rámci antického pojmu *religio*, který je možné chápat jako „mít tradici“.⁷ Křesťané však žádnou tradici neměli. Raní apologeti proto navázali na Mojžíšův zákon a prohlásili křesťanství za jeho naplnění, čímž si přisvojili židovskou tradici.⁸ Převzali příběh Genesis a dali mu univerzální charakter – tak začal být chápán jako počátek veškerého lidstva. To byl první krok k universalismu. Tím dalším bylo zahrnutí také ostatních antických *religií* do těchto nově sestavených dějin. V některých církevní otcové spatřovali dobrá či vznešená učení, která interpretovali jako *logos spermatikos*, tedy jako předzvěst křesťanského zjevení⁹. Tím jim byl přiznán jistý význam v univerzálních dějinách lidstva. Od této doby byly lidské dějiny nahlíženy jako jednotné po celém světě. To také znamená, že i v jiných částech světa je přítomna jistá část křesťanské pravdy.

Další důležitý krok byl učiněn v době osvícenství. V té době nastává sekularizace tohoto původně jen křesťanského paradigmatu, které se tím dostává mimo oblast teologie a vstupuje do rodící se racionální vědy. Osvícenští myslitelé „přijmuli existenci oblasti náboženské zkušenosti, která byla univerzální napříč kulturami.“¹⁰ To jim poskytlo opěrný bod pro své výzkumy neevropských kultur, ve kterých poté spatřovali učení podobná křesťanství a která nazývali náboženství. Tento pohled byl aplikován také na indickou kulturu. Díky tomu jsou v Indii hledána stejná témata, se kterými se vypořádávali evropští myslitelé, a stavěny systémy podobné evropským

⁶ Zde nemám na mysli *religio* jako úctu k rituálům předků, ale tak, jak jej interpretovali křesťané právě jako praxi spojenou a řízenou teorií – vírou.

⁷ Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 41.

⁸ Tamt., s. 50.

⁹ Tamt.

¹⁰ Tamt., s. 92. Viz též s. 101-102.

Zatím byla řeč o západním vnímání nezápadních kultur. Ale jaké je sebeuvědomění těchto jiných kultur? Dnes je i nezápadními učenými uznáván předpoklad univerzality náboženství. Jak je to možné, když tato myšlenka není jejich vlastní? Není to tématem této práce, leč o tomto fenoménu bych se rád zmínil. Britská koloniální nadvláda nad Indií byla natolik dlouhá (1757 – 1947), že se evropské myšlenkové rámce nutně promítly i do indického myšlení. Evropané kolonizátoři potřebovali pochopit zcela jinou kulturu a tak na ni použili své známé koncepty. A našli odpovědi v podobě náboženství (‘hinduismus’, ‘buddhismus’), kněží či mnichů (bráhmanové, bhikkhové) a svatých knih (védy, upanišady, tipitaka). Indové tyto koncepty časem přijali za své a začlenili je do svého myšlení. „Je zcela na místě zeptat se s Edwardem Saïdem, nakolik se Orient účastní své Orientalizace; nakolik Indové přijali a stále nesou obraz sebe sama, vytvořený britskými kolonizátory?“¹¹

Žel, není zde místa pro rozbor, jak se západní hodnoty dostaly do východního vědomí. Důležité je, že dnes je pozorovatelný dopad tohoto procesu; když se Indové považují za ‘hinduisty’ či ‘buddhisty’, obětují ‘bohům’ namísto *dévám*, považují *Mánavadharmaśástru* za posvátný text apod. Skutečně, „kruh je úplný, když intelektuálové z odlišné kultury přijmou tyto fantasknosti jako ‘vědecké’ pravdy.“¹²

Poté, co jsem uvedl hlavní teoretické předpoklady, se hodlám zabývat konkrétními případy. Tedy koncepty, které byly vytvořeny tak, aby byla indická kultura pochopitelná pro západní mysl. Samozřejmě zde nehodlám uvádět všechna taková náboženství, ale jen ta, která jsou spojena s tématem práce. A ta jsou následující: ‘bráhmanismus’, náboženství staré Indie, které má přežít do dnešních dnů jako ‘hinduismus’ a s ním spojený ‘kastovní systém’, který měl Buddha odmítat, a ‘buddhismus’, náboženství založené Siddhatthou Gótamou pravděpodobně v šestém století př. Kr.

1.2. Koncept ‘bráhmanismu’

Jako prvním se budeme zabývat ‘bráhmanismem’, jelikož právě koncept ‘bráhmanismus’ byl na západě vytvořen dříve než ‘buddhismus’.¹³ Jak jsem již zmínil,

¹¹ Fárek M., *Haré Kršna v západním světě*, Pardubice, Universita Pardubice, 2004, s. 66.

¹² Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 139.

¹³ Tamt., s. 129.

tyto konstrukty jsou založené na křesťanském chápání světa a tedy na teologických předpokladech. Hlavním je poté nárok křesťanství na jedinou pravdu. Všechno, co tuto pravdu nemá, je nahlíženo jako pohanství. Tedy také praktiky jiných kultur. Pro ty měl západ jen málo popisů.

„[...] zásoba konceptů, které Evropané používali pro porozumění jiného, byla omezená: ‚bezvěrci‘ či ‚pohani‘; ‚modloslužebníci‘ nebo ‚uctívači ďábla‘; ‚uctívači zvířat‘ – tyto tři koncepty prakticky vyčerpaly intelektuální bohatství evropského kulturního rámce a jeho teorii pro chápání jiného. [...] Tyto koncepty očividně umožnily Evropanům porozumět kulturám a lidem Asie, Afriky a Ameriky (netřeba zmiňovat Řecko a Řím) klasifikováním jich podle těchto dvou či tří kategorií.“¹⁴

Evropané u jiných národů spatřovali jiné praktiky (hlavně uctívání jiných ‚bohů‘) než jejich. To by však k vystavění teorie o jiném náboženství nestačilo. V této chvíli byl použit další předpoklad a to, že „křesťanské chápání člověka předpokládá, že praktiky často vyjadřují víru uchovávanou jednotlivci.“¹⁵ Jestliže tedy pozorovali u jiných národů určité praktiky, předpokládali, že ty jsou založeny na jejich doktríně.

Tím pro Evropany nastává další krok, a to nalézt doktrínu těchto pohanů. Postupují podle jim známého modelu, tedy že náboženské učení je zapsáno ve svatých knihách. „Oni věděli, že tam musí být nějaká svatá kniha nebo spis – přece nás Bible ujišťuje, že Bůh dal náboženství všem – a tak ji měli jen nalézt.“¹⁶ A tím se konečně dostáváme do Indie. Když se Evropané setkali s touto kulturou, postupovali podle výše zmíněných předpokladů.

Úspěch Evropanů při hledání posvátné knihy je především daný jejich předpokladem. Oni své hledání podložili otázkami, které v sobě již nesly odpovědi. Jejich otázky byly teologické – hledali přeci náboženství. A když se ptali teologicky, teologické byly také odpovědi. Tím Evropané promítli své předpoklady do indické kultury, a tak nacházeli již předem domnělé odpovědi. V případě svaté knihy měli již daný rámec, podle kterého věděli, jak ji poznají – Bibli.

Nejprve naráželi na zmínky o *šástrách*, spisech, v nichž bylo zapsáno mnoho učení různých témat. Některá z nich se Evropanům jevila jako náboženská. Postupem

¹⁴ Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 104.

¹⁵ Tamt., s. 103.

¹⁶ Tamt., s. 106.

času však zjistili, že v Indii je i jiné svaté písmo, *véda*. Ta se jim nejdříve jevila jen jako jedno dílo, později objevili čtyři. V nich také našli pro ně náboženská témata, jako je hlavně provádění rituálu. To je klíčové. Zde našli zapsanou teorii pro praxi, stejně jako je tomu v křesťanství. Doplníme-li tento postup předpokladem víry, objevuje se nám náboženství. Od té doby tedy bylo zřejmé, že Indové mají svaté knihy – *védy*.¹⁷ Na první pohled by se mohlo zdát zarážející, že nauku véd znalo jen málo lidí. To však Evropanům jen potvrdilo jejich teorii.

„Tento stav věcí ujistil misionáře nejen v tom, že ‚védam‘ byla svatá kniha, ale také právě díky její ‚svatosti‘ tajná kniha. To obojí bylo přeci očekávané a vysvětlitelné: ‚magické‘ knihy, na které spoléhali uctívající d'ábla, byly tajné a držené menšinou.“¹⁸

Tím se naplnilo jejich očekávání. To je právě problematické: oni již něco očekávali. Nešli do Indie s tím, že objeví jinou kulturu, ale kulturu, ve které fungují stejné principy, jaké již znali. Mezi ně patřilo také náboženství, které našli zapsané v těchto knihách a nazvali jej ‚hinduismus‘.

Avšak s texty těchto ‚svatých spisů‘ se objevuje problém. Tím je jejich obsah. Ony opravdu popisují rituální praxi, jak jsem již zmínil, což ovšem není vše. Dále obsahují mnohá témata pojednávající o z evropského hlediska čistě světských věcech, jako je např. gramatika. „Jestliže to byly náboženské texty, tak toto ‚náboženství‘ muselo ovládat celý společenský život a lidskou existenci. Jestliže je vše součástí ‚náboženství‘, tak toto samotné slovo ztrácí význam a stává se bezvýznamným.“¹⁹ Používáním evropského předporozumění se tak dostáváme do slepé uličky. Na jedné straně při interpretaci véd atd. nacházíme v nich zapsané ‚posvátné‘ poučení, ale na straně druhé jsou přítomna také ‚světská‘ témata. Tím se stává problematickým určit, co je náboženské a co již nikoli. Zde vidíme rozpor, který ubírá dosavadní interpretaci ‚hinduismu‘ na věrohodnosti.

To však není jediným problémem, který je spojen s tímto ‚náboženstvím‘. Dalším je jeho neuchopitelnost. ‚Hinduismus, ‚náboženství‘ Indů, bylo amorfnní. Pro

¹⁷ Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 106.

¹⁸ Tamt..

¹⁹ Tamt., s. 109.

křesťanské misionáře bylo velmi obtížné nasměrovat svůj útok.²⁰ Co je ve skutečnosti podstatou ‚hinduismu‘? To byla hlavní otázka misionářům, jejíž zodpovězení jim mělo pomoci k nalezení cíle, proti kterému by upřeli své misijní snahy. Něco takového však nenacházeli. Evropané nejen že nenacházeli podstatu tohoto domnělého ‚náboženství‘, oni nenašli ani jeho strukturu. Nenacházeli ji, ani když měli k dispozici dle jejich úsudku ‚posvátné knihy‘, které by měly dát odpovědi jak na otázku podstaty, tak struktury ‚hinduismu‘. To se však nestalo, což lze vysvětlit tak, že ‚hinduismus‘ není systém nauky stejného charakteru jako křesťanství, jak se i dnes často předpokládá. Ba co více, podle výše uvedeného se zdá „více pravděpodobné, že absence struktury má co dočinění s tím, že hinduismus je jen domnělá entita.“²¹

Zabývá-li se problematikou ‚bráhmánismu‘, namůžeme opomenout teorii o ‚kastovním systému‘. Podle této teorie bylo (a stále je) v Indii společenské uskupení rozděleno do čtyř vrstev obyvatelstva, přičemž jako nejvyšší jsou uváděni bráhmani. Ti jsou chápáni jako ‚kněží‘ indického náboženství, jelikož jsou znalí ‚posvátných textů‘, hlavně pak véd. Mimo to jsou ve společnosti ještě tzv. nedotknutelní, kteří stojí na úplném spodu společnosti. S jednotlivými postaveními ve společnosti zdá se souvisí také majetek. Je otázkou, nakolik bohatství hrálo roli ve staré Indii, je však zřejmé, že pro Evropany tématem bylo.

Evropané po příchodu do Indie toto společenské uspořádání viděli díky dvěma předpokladům. Prvním je zkušenost s evropskou společností. V té byly velké rozdíly, co se týká majetku spojeného se společenským postavením. Také v Indii Evropané spatřovali velké ekonomické rozdíly, a tak, aby si vysvětlili tuto cizí společnost, si promítli společenský systém své kultury do kultury jiné. Co to konkrétně znamená? Evropská společnost byla hierarchicky vystavěna, přičemž na jejím vrcholu stála autorita církve. Její existenci kvůli podobně rozvrstvené společnosti tak Evropané předpokládali také pro indickou kulturu a její přítomností vysvětlovali svůj neúspěch při christianizaci Indie.

„Problém, kterému čelili křesťanští misionáři s tímto společenským uspořádáním, měl něco málo dočinění se společensko-ekonomickou nerovností. [...] Společensko-ekonomická chudoba musela být velmi

²⁰ Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 107.

²¹ Tamt., s. 108.

známá zkušenost pro cizí oči. Mimo to, kulturní a společenská propast mezi urozenými a běžnými lidmi byla pro Evropany otázkou každodenní zkušenosti – speciálně pro Brity.²²

Evropané v Indii spatřovali mezi jednotlivými skupinami lidí velké ekonomické a sociální rozdíly, které si vysvětlili podle své zkušenosti. Ta jim říkala, že tyto jsou dané společenskou diferenciací, která je zakotvená v určité struktuře. Dále tato struktura předpokládá jistou hierarchii. Když poté chtěli zjistit, kdo tuto hierarchii řídí, opět podle své evropské zkušenosti hledali náboženské činitele, kteří měli mít nejvyšší moc.

Tím se dostáváme k druhému předpokladu, kterého jsme již mírně dotkli. Tím je představa církve. V Evropě fungovala církev jako nositel jediné pravdy, přičemž jejími představiteli byli kněží. Právě oni měli nejvyšší autoritu, jelikož byli ve společnosti sloužící přímo Bohu. Podle tohoto vzoru Evropané chápali také indickou společnost, které měli vládnout bráhmani – „kněží hinduismu“. Evropané pochopili cizí kulturu podle vlastních měřítek, která jim říkala, že společnost je rozvrstvena dle rodu a stavu. Klíčová v tomto chápání je poté představa kněží. Toto postavení bylo přiřazeno bráhmanům pro jejich znalost véd.

S touto interpretací se však objevují problémy. Prvním je přenášení evropské zkušenosti do jiné kultury. To znamená: jestliže Evropa má náboženskou instituci, církev, s určitými pravidly a závazky, má ji také Indie? Musí být nutně v Indii náboženská instituce? Je více pravděpodobné, že představa indické „církve“ je založena na teologickém předpokladu. Podle křesťanství dal Bůh náboženství všem a všude tedy musí být také instituce obdobná církvi. To je ovšem křesťanský předpoklad. Nic jej neopravňuje, aby byl přenášen také mimo území toho náboženství.

Shrneme-li dosavadní postup, konstatujeme, že „bráhmanismus“ je konstruktem západního myšlení, které je ovlivněné křesťanstvím. Již představa jeho existence je založena na teologickém předpokladu universálnosti lidských dějin. To znamená, že všichni lidé v sobě mají potenciál Boží spásy. Na některých místech světa si to však neuvědomují a uctívají falešné modly – jinými slovy jsou pohané. Když Evropané přišli do Indie a spařili „podivné“ rituály a oběti, pochopili je právě jako pohanské. Tyto rituály jsou poté podle křesťanského modelu založeny na víře, která je zapsaná v posvátných knihách. Tak Evropané začali s jejich hledáním, které bylo úspěšné.

²² Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 111-112.

Úspěšné bylo kvůli předpokladu, že nějaké svaté knihy musí existovat. V době nalezení posvátných knih se začala skládat mozaika bráhmanského ‚náboženství‘, jejíž hlavní střípek je ‚kastovní systém‘ založený na předpokladu existence kněžské vrstvy, která se organizuje v církvi.

1.3. Koncept ‚buddhismu‘

Nyní se zaměříme na koncept pro téma práce nejdůležitější a to ‚buddhismus‘. Také zde bude platit mnohé, co jsme zmínili u předchozího tématu. Evropští misionáři již měli představu, že v Asii jsou určitá pohanská náboženství, o jejichž praktikách zpravovali své domoviny. Oni přinášeli jen zlomky, které poté byly vyhodnocovány v evropských institucích, avšak ještě neviděli ‚buddhismus‘, jak jej později zkonstruovali evropští badatelé. „Různé zprávy misionářů, cestovatelů, diplomatů atd. [...] neformovaly zásadní část, ani nehrály důležitou roli v systému textů ohledně buddhismu, který začal vznikat na konci osmnáctého století.“²³ Nehodlám se tedy zde zabývat množstvím zpráv cestovatelů a misionářů o různých formách domnělého ‚buddhismu‘, jelikož první zprávy o něm vlastně ještě nehovořily. Ten teprve čekal na vytvoření. Důležité je, že „kolem dvacátých let devatenáctého století tento soubor náboženských fenoménů prostupujících Asii byl klasifikován jako Buddhovo náboženství nebo buddhismus.“²⁴

Při vytvoření ‚buddhismu‘ sehrály zásadní úlohu texty odkazující na Buddhovo učení. Také ty, podobně jako tomu bylo u véd nebo upanišad, dávaly odpovědi na otázky, které si kladli evropští cestovatelé a misionáři. Také nyní měli tyto otázky teologické předporozumění, jelikož, podle křesťanského paradigmatu o univerzálnosti, Evropané hledali vysvětlení pohanských praktik zakotvených v textech. Díky této domněnce byla hledána jednotná nauka, která byla později identifikována jako ‚buddhismus‘. Avšak tento krok byl učiněn v západních institucích, nikoli misionáři:

„V padesátých letech devatenáctého století byla textová analýza Buddhismu vnímána jako hlavní vědecký úkol. Skrze vzrůstající vlastnění

²³ Almond P. C., *The British Discovery of Buddhism*, s. 7-8.

²⁴ Tamt., s. 10.

textů buddhismu západem, ten začal být, řekněme, fyzicky vlastněn západem; a na základě toho vlastnictví také ideologicky kontrolován.²⁵

Co takovéto „ideologické kontrolování“ znamená? Západní badatelé předpokládali, že když vlastní překlady textů, tak také správně pochopili význam daného náboženství. Zde je tady patrné křesťanské předporozumění spojitosti zapsaného učení s žitou tradicí.

Tímto způsobem vznikl koncept ‚buddhismu‘ – skrze západní interpretaci, nikoli na východě jako autonomní náboženství:

„Původně existující ‚tam venku‘ v orientální *přítomnosti*, začal být buddhismus determinován jako objekt, jehož původní místo byl západ skrze postupné shromažďování, překlad a publikaci jeho textuální *minulosti*. Buddhismus kolem roku 1860 začal existovat ne v orientu, ale v orientálních knihovnách a institucích na západě, ve svých textech a rukopisech a na stolech západních učenců, kteří je interpretovali. Stal se textuálním objektem definovaným, klasifikovaným a interpretovaným skrze svou vlastní textualitu. V polovině [19.] století buddhismus existující ‚tam venku‘ byl posuzován západem, který *sám* věděl, co buddhismus byl, je a měl by být.“²⁶

Nyní jsme uvedli, že ‚buddhismus‘ byl vytvořen na základě textů shromážděnými evropskými cestovateli na východě. Otázkou je, co tyto různé texty pocházející z od sebe vzdálených míst Asie spojovalo. V případě ‚hinduismu‘ jsme zmínili, že Evropané hledali texty obsahující, podle jejich kritérií předpisy pro provádění ‚posvátných‘ úkonů. Oni hledali explicitní náboženskou látku. Dalo by se tedy předpokládat, že tomu tak bude také i u ‚buddhismu‘. Tedy že jednotlivé texty spojovala pro evropské oči náboženská tematika. U vytvoření ‚buddhismu‘ tomu tak překvapivě nebylo. Pojítka bylo jiné a již ho napovídá sám název tohoto domnělého náboženství. Všechny texty obsahovaly odkazy na jednu jedinou osobu – Buddhu Šákjamuniho. Na západě kolem jeho osoby vznikla velká debata, hlavně kolem jeho historičnosti. Zde se tím však nebudu zabývat, jelikož bych tím příliš odběhl od tématu.²⁷ Důležité je, že se v závěru diskuze evropští badatelé shodli na tom, že jde o historickou osobnost. „Od doby, kdy

²⁵ Almond P. C., *The British Discovery of Buddhism*, s. 24. Viz Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 133.

²⁶ Almond P. C., *The British Discovery of Buddhism*, s. 13.

²⁷ Pro přiblížení této diskuze viz Tamt., s. 54-69.

historie Buddhy nabyla tvaru, se úspěch buddhismu jako náboženství připisoval ne něčemu jemu vnitřnímu [co by se jevilo] jako náboženství, ale osobnosti a charakteru jeho zakladatele.²⁸ Tento krok učiněný evropskými badateli se zdá zarážející. Pochopitelnější, ovšem nikoli oprávněný, se jeví postup, kterým byl vytvořen ‚hinduismus‘. Při něm Evropané hledali pro ně náboženská témata. U ‚buddhismu‘ nikoli. Zde jim stačila historičnost osoby zakladatele pro vytvoření náboženství. Je nasnadě se domnívat, že zde byla promítnuta křesťanská představa Krista jako náboženského zakladatele. Celé křesťanské učení se také váže k jedné osobě a tak, když bylo na východě nalezeno učení, se kterým je spojována jedna zakladatelská osoba, evropští badatelé se domnívali, že jde o náboženství.

Když byl Buddha takto spatřován, vyvstávají minimálně dvě otázky: s jakými záměry přišel se svým učení? A jaké toto učení mělo být? Vzhledem k tématu práce se zde budu zabývat pouze první otázkou. Co se témat Buddhova učení týká, zde snad jen zmíním, že byla analyzována z mnoha úhlů pohledu a badatelé přicházeli s různými závěry. Tyto závěry korespondovaly s evropskými představami o náboženství, jelikož otázky byly již nábožensky pokládány. Jak už jsem zmiňoval v případě ‚hinduismu‘, když se nábožensky ptáme, jen náboženské odpovědi také dostáváme. Diskuze o Buddhově učení v době vytvoření ‚buddhismu‘ by se dala shrnout následovně:

„Viktoriánská doba představovala pozoruhodnou různost v poskytnutých analýzách a v postojích přejatých do centrálních doktrín buddhismu. Ačkoli není možno vidět žádnou jednotu v odpovědích k otázkám při vzniku buddhismu, viktoriánská doba byla více méně jednotná ohledně zájmů v problematice, kterou buddhismus přinesl do centra pozornosti. V teorii buddhismus přesvědčivě mluvil v době otázek stvoření, kosmologie, Bible a biologie, teismu a ateismu, konečnosti a nesmrtelnosti, lidské povahy a jejím případným výjimkám. Buddhismus poskytl různé odpovědi, ale položené otázky byly tematicky viktoriánské.“²⁹

Přejděme tedy k první položené otázce, tedy kým měl Buddha být. Výše bylo zmíněno, že mělo jít o náboženskou autoritu. V jeho ‚náboženském‘ učení však viktoriánští badatelé našli ještě něco víc: odmítání ‚bráhmanismu‘, náboženství existující v Indii před Buddhovým vystoupením. Tento jeho předpokládaný postoj

²⁸ Almond P. C., *The British Discovery of Buddhism*, s. 69.

²⁹ Tamt., s. 110.

vycházel vstříc postoji viktoriánských badatelů, v jejichž dílech byla antipatie k pohanskému ‚bráhmánismu‘ již delší dobu přítomna.³⁰ Nejen toto odmítání indického ‚náboženství‘ mělo vliv na posuzování Buddhových záměrů. Také hrálo roli místo, ve kterém byl tento myslitel posuzován. Tím byla převážně Anglie. ‚Buddha vstoupil na západ v padesátých letech devatenáctého století během mimořádně prudkého vzplanutí anti-katolicizmu v Anglii.‘³¹ Anglické prostředí bylo naplněno odporem k jakékoli institucionalizované náboženské autoritě. Tu měli v Indii představovat bráhmani, ‚kněží hinduismu‘. A právě proti nim a jejich ‚náboženství‘ byl namířen hlavní útok antipatie. ‚Buddha byl převážně ceněn jako reformátor zel v hinduistickém systému. Částečně byl chápán jako útočící na okázalost bráhmanské hierarchie, na nespravedlnost kastovního systému a jako prohlašující rovnost všech lidí.‘³² Antiautoritářské náladě vyšel Buddha se svým učením vstříc. Právě on byl chápán jako osoba bouřící se stávajícím hodnotám a přicházející s novým, svobodným učením.

Od takovéhoho chápání již nebylo daleko k porovnávání jeho snah s evropskými dějinami. Zde byl použit známý model pro lepší pochopení cizího. Tímto modelem mám na mysli protestantskou reformaci náboženství a hlavně její přední osobnost: Martina Luthera. ‚Bylo snad nevyhnutelné, že Buddha *qua* náboženský reformátor měl být porovnáván s Martinem Lutherem a že buddhismus měl být porovnáván s protestantskou reformací.‘³³ Díky tomuto porovnání byl Buddhovi přidělen status náboženského reformátora, který převzali snad všichni nadcházející badatelé zabývající se východní kulturou.

Tento krok je však problematický. Když evropští badatelé vysvětlují cizí kulturu pojmy kultury vlastní, mění tím dějiny vzdálených zemí. Díky tomu, že byl Buddha popsán jako náboženský reformátor, bylo znemožněno pochopit jeho původní snahy. K původnímu Buddhovu učení se ovšem již pravděpodobně nedostaneme, ale i to, co snad můžeme odhalit, bylo díky evropskému předporozumění zamlženo a směr bádání nabral zcela jiný směr.

Toto je pro téma práce snad nejdůležitější. Domníváme se, že teze o Buddhově činnosti byla nekriticky převzata také českými autory, kterými se budeme zabývat.

³⁰ Almond P. C., *The British Discovery of Buddhism*, s. 70.

³¹ Tamt., s. 73.

³² Tamt., s. 72.

³³ Tamt., s. 73.

Téma reformátora ‚bráhmanismu‘ bylo uchopováno z mnoha perspektiv a autoři docházeli k různým závěrům. Přes tuto mnohost však stále prosvítala ve viktoriánské Anglii vytvořená představa Buddhy – reformátora.

1.4. Shrnutí

Závěrem shrňme hlavní důvody, proč pokládáme za důležité vyjasnit výše uvedené. Nejprve jsme se zabývali představou ‚bráhmanismu‘, náboženství staré Indie. Rozbor tohoto konceptu je důležitý, jelikož v následujících interpretacích bude Buddha vystupovat jako ten, který odmítá právě toto ‚náboženství‘. Bylo tedy nutno uvést problémy, které se k němu vztahují. Uvedli jsme, že není bez problému považovat ‚bráhmanismus‘ za náboženství. Tím se také znesnadňuje mluvit o Buddhovi jako o náboženském reformátorovi. Jak uvidíme, takové tvrzení je zcela běžným jevem. Zdá se pravděpodobnější, že jím Buddha nebyl a že uvedené interpretace jsou postaveny spíše na teologických předpokladech než na empirickém zkoumání.

Tuto představu provází další tvrzení o Buddhovi: oponování bráhmanům a jejich obětní praxi. Zde jsou bráhmani spatřováni jako kněží ‚bráhmanismu‘. Toto tvrzení není samozřejmě kvůli již déle neudržitelné představě ‚bráhmanismu‘ jako náboženství. Jestli jím nebylo, není ani o bráhmanech možné mluvit jako o kněžích. Jestliže je zpochybněna myšlenka ‚kněžského institutu‘ ve staré Indii, je takto podlomena také teorie o Buddhově odmítavém postoji vůči takovéto společenské skupině.

Proč jsem se zabýval ‚buddhismem‘ je z tématu práce zcela pochopitelné. Stejně jako byla zpochybněna představa ‚bráhmanismu‘ jakožto náboženství, bylo tomu tak i v případě ‚buddhismu‘. Není tedy možné tyto dva domnělé útvary porovnávat a již vůbec ne tvrdit, že jeden vzešel pro snahu reformace druhého. Takovéto hodnocení je možné jen v evropském myšlenkovém rámci, který však pro indickou kulturu neplatí.

Dále byla tématem osobnost Buddhy. Tento myslitel byl spatřován právě jako reformátor ‚bráhmanismu‘. Z výše uvedeného je patrné, že myšlenka tohoto jeho postoje je nadále neudržitelná. Je potřeba si uvědomit, z jakých důvodů tato představa vznikla. Buddha byl poprvé v Evropě zkoumán a hodnocen ve viktoriánské Anglii, v místě, které bylo prostoupeno jak odporem k ‚pohanskému hinduismu‘, tak značně protikatolickou náladou. Tato dvě témata doby měla rozhodující vliv na hodnocení Buddhovy osoby. On představoval osobu bouřící se náboženské autoritě ve svém

prostředí, kterým byl právě opovrhovaný ‚hinduismus‘, v ranější době představován ‚bráhmanismem‘. Je tedy na místě se domnívat, že hodnocení Buddhovy osoby bylo spíše než posuzováním faktů ovlivněno dobovými myšlenkami a tématy. Tyto závěry poté přebírali badatelé zabývající se indickou kulturou, a tak se z nich staly nepopiratelné pravdy, jejichž kritiku již nikdo nepokládal za nutnou. Domníváme se, že se dostaly také do českého prostředí, ve kterém živě vzkvétaly a je možné je, s určitými obměnami, stále spatřovat.

2. kapitola – Interpretace Buddhova vystoupení

Cílem této kapitoly bude analýza interpretací Buddhova vystoupení v dílech českých autorů, hlavně se poté zaměříme na představu Buddhy jako reformátora ‚bráhmanismu‘. Hypotéza, kterou budeme potvrzovat nebo naopak vyvracet, spočívá v projektování témat reformace do Buddhova učení. Výběr autorů je dán snahou analyzovat přístup k Buddhovu učení v českém prostředí od jeho nejranějších fází až po jeho současnost.

2.1. František Čupr

V podání Františka Čupra byl Buddha spatřován nejen jako oponent bráhmanů, ale také jako osoba, která navrátila náboženství lidu. Buddha měl odmítnout filosofické spekulace bráhmanů a také jejich ritualismus. V Čuprově díle je Buddhovo počínání často porovnáváno s Ježíšovou činností, což nutně vede k promítání křesťanských témat do staroindické kultury.

Podle tohoto autora nastala v Indii Buddhovy doby zásadní změna ve vývoji náboženství. Staré bráhmské učení lidem již nevyhovovalo, bylo příliš mechanické, založené na obětnictví.

„Tím, že původní náboženský kultu obecného lidu, polytheismus totiž staroindický, poznenáhla se přežil a dnešním potřebám lidu bez toho dostatečně nevyhovoval, tím, že náboženská filosofie bráhmská jednotlivcům pouze celkem svým přístupna byla a tudíž náboženským potřebám veškerého lidu taktéž zadosti učiniti nemohla, ač se o to bráhmanové dosti silně zasazovali, tím, že zevnější patrně kusá bohoslužba bráhmská v pouhý mechanismus jaksi se převrchovala, a konečně tím, že jednotliví bráhmanové výhradního (dle rodu privilegovaného) postavení svého všelijak zneužívali: nastala především potřeba opravy v náboženství staroindickém a sice v tom smyslu, aby se na základě náboženské filosofie bráhmské utvořilo náboženství takové, kteréž by ještě lépe v lid vnikalo a jej mohutněji poutalo vytříbenější bohoslužbou svou, kteréžto by k lidu obecnému více přihlíželo a všeliké výhradnosti a předsudky kastovní rozhodněji zamítalo, nežli to náboženství bráhmské činilo.“³⁴

³⁴ Čupr F., *Učení staroindické, jeho význam a vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských*, sv. 1, Praha, J. B. Pichal, 1874., s. 296-297.

Z této situace vyvstává otázka, jakým způsobem se lidu přiblížit a tak jej uspokojit. Čupr tento krok spatřuje v utvoření takové ‚církve‘, která bude lidu pochopitelná skrze „vytříbenější bohoslužbu“. Bráhmani zakládali své učení na rituálech, které pozbývaly smyslu, což měl změnit Buddha. On měl sestoupit ze stupínku bráhmanské náboženské spekulace a vytvořit lidu blízké společenství. Dosavadní bráhmanský polyteismus měl být necentralizovaný a „to, co nazýváme duchem pospolitým, církevním, vyvinulo se teprve v buddhismu, ovšem už asi 500 let před narozením Krista.“³⁵ Na tomto místě se v Čuprově díle setkáváme s paralelou s křesťanstvím: Buddha, stejně jako Kristus, měl být revoluční v tom, že vytvořil univerzální náboženství dostupné všem lidem právě ve svém společenském aspektu. Buddha tak měl učinit tím, že se vymanil bráhmanské rituální a kastovní tradici a založil ‚církve‘ pro všechny lid. Autor zde nevysvětluje, jak chápe kázání Ježíše, podle uvedeného je však možné se domnívat, že také on měl založit svou církev otevřenou všem lidem snad v protikladu k židovské uzavřenosti.

Buddha měl tuto církev vědomě utvořit kolem své osoby, jelikož věděl, že jen takovýto krok může vytvořit správně fungující společenství.

„Tím, že Šákya-muni (*Buddha*) celé učení náboženské ke své osobě potahoval, že učedníky a apoštoly si vyvolil a své nástupce co patriarchy (arhaty) ustanovil, že kněžství *śramaṇa* a jeho seřadění, totiž stupně: *Śrōtaāpanna*, *sakridāgāmin*, *anāgamin*, *arhat* zařídil, že jednoduchý kult staroindický jenž hlavně v obětech a očišťování záležel, mnohonásobnými novými a dosti významnými obřady obohatil, kteréžto částečně až podnes, jak hned uslyšíme, v křesťanství, ze jména v katolicismu, co do formy, se nalézají, tím právě povstal pravý náboženský kult a znenáhla onen duch hierarchický, jenž zajisté nezůstal bez účinkův na tvoření církve křesťansko-katolické.“³⁶

Zde Čupr uvádí, že Buddha nejenže založil společenství se stupňovanou hierarchií, ale také, že ustanovil různé ceremonie. Tím měl být, na rozdíl od přehnaného bráhmanského filosofování, blíže lidem. Autor pokračuje s dalšími domnělými paralelami ‚buddhismu‘ s křesťanstvím. Např. dává rovnítko mezi pojmy arhat a papež, sangha a církev. Také argumentuje existencí koncilů v historiích obou ‚náboženství‘³⁷.

³⁵ Čupr F., *Učení staroindické*, sv. 1, s. 292.

³⁶ Tamt., s. 293-295.

³⁷ Tamt., s. 295-296.

Právě tato připodobnění jsou problematická, jelikož popisují Buddhovo vystoupení termíny převzatými z křesťanství, aniž by autor dostatečně vysvětlil, na jakém základy jsou tyto komparace možné.

Již jsme se mírně dotkli Buddhova odmítání ‚kast‘ při jeho budování lidu blízkému společenství. To je další význam krok, který měl Buddha podle Čupra udělat a čím se měl opět podobat Kristu.

„Šákya-muni zruší především podobně, jako později Ježíš, náboženskou převládu a osobivost jednotlivých stavů na národů, on hlavně rušil význam kast, jmenovitě výhradní postavení bráhmanův. [...] Když pak buddhismus kast takto rušil a nemanželství podporovati se zdál [...] sáhl do živého a musil proto dlouho trvajících boje podnikati, nežli se dle poměrů mohl dostatečně upevnit.“³⁸

Na tomto místě se explicitně setkáváme s konceptem ‚kastovního systému‘, který měl být základním kamenem pro chod indické společnosti. Tímto tématem jsme se již zabývali v předešlé kapitole a nemyslíme tedy, že by bylo nutné se tímto problémem nyní podrobně rozvádět. Důležitější je zde opětovná komparace s Ježíšem. ‚Kastovní systém‘ se zde ukazuje jako vhodný nástroj pomáhající Čuprově argumentační linii, jelikož je opět možno jej díky tomu přiblížit Kristovu počínání. Ježíš měl učit, že Království nebeské je dostupné všem a tímto tvrzením implicitně odmítnout jakékoli dělení společnosti. Jelikož ale teorie o ‚kastovním systému‘ není tak neproblematická, tento argument, na němž staví následnou komparaci, padá a s ním i střípek mozaiky v Čuprově interpretaci.

V interpretaci Buddhova učení Františkem Čuprem nefungují porovnávání s křesťanstvím jen pro ukázání jejich stejné struktury. Autor zde nachází větší spojitost, kterou má být jejich univerzální charakter. Ovšem postupně. Jak k takovému závěru dospěl? Začneme porovnáváním s učením bráhmanů. Obě tradice vychází z představy světa jako něčeho neskutečného, co neodpovídá pravé podstatě věcí. Již se však liší v závěrech, jaká tato podstata má být. Čupr vysvětluje následovně:

„Když nevědomost (*avidyā*) se zničí, zničí prý se tím všechny předcházející příčiny v putování duší. [...] Tato „nevědomost“ záleží však v tom, že člověk považuje pomíjivost z stálosti, nicotu světa za skutečnost. Jako

³⁸ Čupr F., *Učení staroindické*, sv. 1, s. 301.

brahmanové z klamu a mamu tohoto světa přicházeli k *Brahm*, co jediné pravé bytosti, tak přicházeli Šákya-muni a jeho přívrženci z téhož klamu a mamu k jsoucnosti vlastní duše své. Tak ustála na polovici cesty náboženská filosofie buddhaistická, a to jest tuším jediná patrná odlika, kterou se liší od učení bráhmanského. Bráhmané přicházeli z pozorování všeho mamu a klamu smyslného nejen k duši, nýbrž až k poslednímu principu, k *Brahm*.³⁹

Nechejme zde stranou Čuprovu interpretaci bráhmanského učení a soustředme se na Buddhu. Autor zde, dosti kuse, popisuje *sansáru*, tj. neustálé zrozování, které závisí, mimo jiné, na nevědomosti pravé podstaty bytí⁴⁰. *Sansára* je poté provázena bezpodstatností (*anatta*), pomíjejícností (*anicča*) a strastiplností (*dukkha*) všech věcí. Znamená to, že veškeré věci jsou prosty své podstaty, nejsou stálé, a tedy jsou chápány jako strastné – již od počátku jsou určeny k zániku. Všechny věci jsou shlukem bezpodstatných (tzn. dále závislých) dynamických agregátů (*khandha*, *dhamma*). Všechny věci jsou složeny z různých mnohých příčin, které dohromady dávají konkrétní věc. Avšak i tyto příčiny jsou také samy zapříčiněny dalšími příčinami, takže ani ty nemají vlastní podstaty. Tak je možno jít dále. V tomto úhlu pohledu je vše, tedy i lidská osobnost, prázdné vlastní podstaty. To je ve stručnosti popis skutečnosti, jak jej měl podat Buddha. Vrátime-li se k uvedené citaci, je zajímavé, jak si její autor do indického myšlení vložil slovíčko duše. To opět odkazuje ke křesťanství. Co pro křesťany znamená duše? Duše je věčnou podstatou každého člověka, kupí se na ni hříchy, které budou po smrti určovat její další cestu.

Jak jsem ukázal výše, podle Buddhova učení je vše neustálým dynamickým procesem, ve kterém není místo pro koncepty podobné duši. Čupr sem bez skrupulí vložil křesťanský pojem, který neodpovídá myšlení Buddhova učení. To nejen že mu napomohlo vidět ‚buddhismus‘ jako sdílející podobnou strukturu s křesťanstvím, ale rovněž mu vložilo univerzální charakter, na jehož stejném principu křesťanství stojí. Spojí-li se toto s výše uvedeným, tzn. s tím, že Buddha měl vytvořit kolem své osoby církev blízkou lidu, může Čupr konstatovat, že „v tom tedy smyslu záleží konečný význam buddhismu v bližení se principu pantheistickému k principu

³⁹ Čupr F., *Učení staroindické*, sv. 1, s. 303.

⁴⁰ Nevědomost jako základ lpění na životě je postulován až v nauce o příčinném vznikání (san. *pratītyasamutpāda*, pāl. *paṭi-cčasamuppāda*), která se zdá být až pozdějším učením. Buddha však ve své první rozpravě o roztočení kola dhammy jako hlavní příčinu uvedl žízeň (san. *trśnā*, pāl. *taṇhā*).

monotheistickému.⁴¹ Toto tvrzení není bezproblémové. Čupr zde nepřesvědčivým způsobem srovnává křesťanské učení s učením Buddhovým (nehledě na indické myšlení vůbec), přičemž rovněž používá křesťanské pojmy. Čupr však neporovnával křesťanství s indickými tradicemi jen pro pochopení jiné kultury, ale hlavně pro dokázání křesťanského původu ve staroindickém myšlení. Tato jeho teze však překračuje rámeček práce a nebudeme se jí zde zabývat.

Vrátíme-li se k hlavnímu tématu práce, tedy Buddhova předpokládaná reformní činnost, shrneme Čuprovu interpretaci následovně. Podle tohoto autora byl staroindický panteismus držený bráhmany příliš filosoficky zaměřený, a tak nemohl uspokojit všechny lidi. Bráhmani se tedy snažili uspokojit lidskou touhu, a tak rozvinuli lidem srozumitelný ritualismus. Ten se však změnil v pouhý formalismus, čímž se lidem opět oddálil. V této chvíli vystupuje Buddha, který má hlásat všem lidem pochopitelné učení. Aby takové bylo, Buddha měl vystavit společenskou strukturu, soustředit učení ke své osobě a zavést rozličné obřady. Také měl odmítnout ‚kastovní systém‘ držený bráhmany. Čuprova interpretace je protknuta komparacemi s křesťanstvím či Ježíšovou činností. Toto vše dohromady umožňuje autorovi v Buddhově učení spatřovat náboženství. Již jsem vyložil, že na teorii o bráhmanech jako kněžích a o ‚kastách‘ nelze stavět argumenty, které činí Čupr. Zde je však dalším problémem komparace s křesťanstvím. Promítání jeho témat do indické kultury jen zkrsluje Buddhovo počínání a tím podává jeho nepřesný obraz.

2.2. Rudolf Máša

Osoba Buddhy byla také interpretována podle morálních měřítek. Takto se k tématu postavil volnomyšlenkář Rudolf Máša. Tento sympatizátor s *dhammou* její obsah hodnotil podle možného vlivu na mravní povznesení člověka. On však nepopíral, že v té době nebyli v Indii lidé upřímně se snažící ‚potlačit v sobě „Já“, vymanit se z pout vrozených smyslů, povznést se meditací (rozjímáním) v říši nadmyslnou, dosíci tak nejvyššího osvícení a splynouti konečně s duchem svým s Brahm, s nejvyšším pomyslným jsoucнем.⁴² Toto snažení však nemělo mít velkého vlivu, jelikož bylo ‚při

⁴¹ Čupr F., *Učení staroindické*, sv. 1, s. 299.

⁴² Máša R., *Po stopách Starého a Nového zákona. Dokumenty o vývoji křesťanství z kultů a nauk staroindických*, Praha, Volná myšlenka, 1920, s. 112.

tom hověno všem zálibám věřících, pěstovány se zvláštním zřetelem nejpestřejší obřady, poutě a různé náboženské slavnosti, šířeny nejpustší pověry a tak upadli národové indiští v morální zkázu, sociální bídu a duševní zaostalost.⁴³ U tohoto autora je tedy patrná teorie úpadku náboženství. Ve starých časech indických se lidé skutečně snažili dosáhnout vysvobození pomocí různých meditačních praktik, ale v pozdějších dobách byly tyto snahy zastřeny nižšími náboženskými úkony.

Přenášení evropských konceptů je zde zřejmé. Máša předpokládá, že tyto úpadek způsobující úkony, a vlastně i ony starší upřímné snahy meditujících asketů, jsou náboženské. Autor zde náboženství chápe podle vzoru křesťanství, což prozrazuje použitá terminologie – osvícení, věřící atp. Dále uvádí, že úpadek náboženství má za následek úpadek morální. V rámci autorovy argumentace jsou tyto koncepty pochopitelné, jelikož Máša indická učení přímo porovnává s křesťanstvím a snaží se mezi nimi dovést spojitost. To mu také dovoluje spatřovat morálku v indických ‚náboženstvích‘, jelikož morálka je evropskou kategorií a lze u ní předpokládat vliv křesťanského myšlení.

V oné době náboženského úpadku pak má vystoupit Buddha. On se měl snažit o nápravu indické společnosti tím, že hlásil učení zaměřené na morální aspekty, přičemž se úmyslně odpoutával od přílišného filosofování, které nevedlo k určenému cíli.

„Nebyl-li však Buddha filosofem, byl za to neocenitelným vychovatelem. Vedl lid k samostatnosti v myšlení i jednání, učil jej přemýšlet o tom, co je dobré a co je zlé, aby dle toho mohl si upravit střední cestu pravého poznání, která vyhýbajíc se extrémům světským i náboženským a opírajíc se o to, co jest dobré a všeobecně prospěšné vede k mravnímu povznesení nejen jedinců, jež cestu již nastoupili, ale i společnosti prozatím indiferentní, s kterou tito mravně povznesení jedinci se stýkali a na niž působili dobrým příkladem.“⁴⁴

Jelikož, jak jsem uvedl výše, morálka je pravděpodobně spojena s křesťanstvím, také v Buddhově učení viděl Máša jemu podobné náboženství, které má pozvednout lid. Tento postulát má také potvrzovat univerzalistický ráz Buddhova učení. On již nemá být jen učitelem indickým, jako jeho předchůdci, nýbrž jeho učení má mít celosvětový dopad.

⁴³ Máša R., *Po stopách Starého a Nového zákona*, s. 112-113.

⁴⁴ Tamt., s. 119.

„Nauka jeho není také národní jako dřívější indické nauky náboženské, vymaňuje se z tohoto úzkého prostředí, neboť nemá tradicí, které by ji vázaly na takovýto úzký kruh. Jest podobně jako nauka Kristova mezinárodní, neboť její mravní zásady splývají se zájmy všech národů světa, toužícím po mravním povznesení.“⁴⁵

Mášova interpretace Buddhova vystoupení je tedy zřejmě ovlivněno jeho chápáním křesťanství. Ježíš měl předávat své učení všem a tedy i Buddha měl takto činit. To se zdá problematické z toho důvodu, že morálka, na kterou se Máša odkazuje, je evropskou kategorií, a s jako takovou je spojena její návaznost na křesťanství. Kvůli tomu ji není možné spatřovat v Buddhově učení. Autor to prokazatelně dělá a tím přenáší evropský koncept mimo Evropu a tím deformuje Buddhovo učení.

Buddha měl učinit ještě další krok v uskutečňování své ‚morálky‘. Měl se postavit ‚kastovnímu systém‘ drženého bráhmany. Ten měl dělit staroindickou společnost podle rodu a s tím Buddha nemohl souhlasit. Buddha

„[...] jediný to byl, jenž překlenul smělé mosty přes hrozná propasti indického rodového kastovnictví a z učených bráhmanů, hrdých kšatriů, z pracovitých vaisjů a opovrhovaných čudrů a páriů, rodem pro svou kastu již předurčených a tisíciletou tradicí opřenou o putování duší, příkře od sebe rozdělených, učinil rovnocenné bratry, žijící skromně a pospolitě v téže obci, bez ohledu na to, kdo kým byl dříve.“⁴⁶

Máša se však nespokojil s tímto konstatováním. Právě v tomto ‚morálním‘ kroku, kdy Buddha postavil všechny na stejnou úroveň, vidí čin takových rozměrů, že se neubrání a cítí se povinen vzdát mu čest:

„To je z hlediska sociálního a se zřetelem na jeho dobu a prostředí takový výkon, že si dnes můžeme sotva učinit jasné představy o jeho velikosti. Kdyby byl nevykonal víc než to, zasloužil by plným právem čestného názvu Osvícený, který mu dala jeho apoštolská obec.“⁴⁷

Již autorův entusiasmus je nápadný. Kvůli němu se zdá Buddhovo hodnocení pozměněné. Máša v něm možná vidí jen to, co vidět chce, a v tom ho podporují

⁴⁵ Máša R., *Po stopách Starého a Nového zákona*, s. 119

⁴⁶ Máša R., *Monotheismus, pantheismus, buddhismus. Srovnání světových názorů a mravních zásad. Základy a systém mravouky sociální*, Praha, Nové lidstvo, 1923, s. 104.

⁴⁷ Tamt., s. 105.

komparace s Ježíšem. Zdá se, že tato interpretace je silně ovlivněna universálním charakterem Ježíšova učení a tyto myšlenky jsou poté vnášeny do staroindické doby. Tím však získáváme zkreslený obraz té doby.

Buddha zde tedy vystupuje jako reformátor staroindické společnosti. On učí o morálce, která má povznést upadnuvší lid z pověr a zbytečných ceremonií. V Mášově interpretaci tak představuje jedno za stádia vývoje indického náboženství. Ani toto však není něčím stálým. Také Buddhovo učení postupem času padá. „Jakmile však jeho silné individuality zde nebylo, počaly se uplatňovati a mísiti s jeho naukou vlivy v Indii vžité a na střední cestu pravého poznání počaly se kupiti nové extrémý.“⁴⁸ Tím Máša jen potvrzuje svou teorii o úpadku náboženství. Buddhova osoba měla představovat jen jakýsi záchvěv ve staré Indii, která si uvědomovala ‚nemorálnost‘ své doby a jejího náboženství. A ani jeho universalistické tendence tomuto úpadku nezabránily.

Máša však neuvádí ostatní šramany té doby. Ve spojitosti s Buddhou a jeho dobou úpadku nezmiňuje, jaké postoje zaujali např. Mahávíra Vardhamána Džina či Gósála Mankhaliputta. Zdá se, že, jestliže je nezmiňuje, nepokládá je za tolik důležité, co se týká oné doby. Pravděpodobně je vnímal jako součást úpadkové doby. Buddhovi současníci zmiňováni nejsou, Máša však v souvislosti s Buddhou zmiňuje Kršnu a jeho učení. Také on se měl snažit zreformovat ‚bráhmanismus‘, avšak i Kršnovu učení mělo upadnout a smísit se s učením bráhmanů.

„Nauka Buddhova vzniká v době, kdy kult Krišnův neliší se téměř ničím od staršího bráhmanismu, vyjma formalit a tradicí. Reformní snahy nauky Krišnovy, jimiž odstraněna měla být povrchnost náboženská, bezúčelné obětnictví, vládychtivost bráhmanů a jiné nectnosti, dávno již byly zapomenuty a zbyl zde jen kult, který sice vytvořil nové světce a nové obřady, v podstatě však neměl nijakého většího významu.“⁴⁹

To je další ukázka Mášovy teorie degenerace náboženství. Co je v tomto vývoji pozoruhodné, je to, že jak nauka Kršnova, tak Buddhovo učení po smrti jejich zakladatelů upadají, domnělý ‚bráhmanismus‘ stále přetrvává. Právě jeho povrchnosti se měl postavit Kršna, avšak neuspěl. Později měli přijít myslitelé, kteří se pomocí

⁴⁸ Máša R., *Po stopách Starého a Nového zákona*, s. 126. Jako důkazy tohoto úpadku Máša uvádí vytvoření modlitebních mlýnků, zakládání klášterů s kněžskými nosiči růžence a ceremoniemi a postupně se vytvářející kult svatých – arahatů. Viz Tamt., s. 95-98, 108.

⁴⁹ Tamt., s. 111-112.

meditace měli snažit o vysvobození ze světa. Ale ani jejich snahy neměly dlouhého trvání, jelikož i ty měli upadnout ve směsi pověr a obřadů. A nakonec vystupuje Buddha, jehož snahy jsou opět spojovány s nemorálním působením bráhmanů. Lze se tedy domnívat, že jemu předcházející pověry a obřadnictví také znázorňují ‚bráhmanismus‘. Buddhovo učení také upadá a na jeho místo opět nastupují kněží v kláštorech, uctívání svatých atd.

V Mášově degenerační teorii je možno nalézt ještě jeden aspekt tvořeným přetrvávajícím učením bráhmanů. Přestože v minulosti přicházeli myslitelé vystupující proti bráhmanskému učení, právě toto učení, chápané jako náboženství, stále přežívá a udržuje se, přičemž je po opadnutí reformního protestu opět schopno vzchopit se a znovu ožít v plné síle. Je možné se tedy domnívat, že Máša, snad i nevědomě, jak lze usuzovat z jeho náklonosti k Buddhovu učení, považoval učení bráhmanů jako něco vlastního pro indickou kulturu; něco, co nelze reformovat, jelikož všechny takovéto snahy jsou jejich degenerační tendencí odsouzeny k zániku, nebo k asimilaci tímto spodním proudem indickým.

2.3. Vincenc Lesný

Značně nekonzistentní interpretaci Buddhova učení podává Vincenc Lesný. Také on, hlavně v ranějších dílech, zastával názor, že Buddha vystoupil proti stávajícímu náboženskému pořádku starověké Indie. Zdá se, že postupem času přehodnotil své myšlenky a již byl ve své interpretaci opatrnější. V pozdějším díle⁵⁰ podal na základě pramenné literatury předpokládanou podobu Buddhova učení, které se ovšem nezdá tolik reformní. Ale ani tak se nevyhnul zažitým konceptům o tehdejší reformně náboženství. Právě tyto často podávané myšlenky činí jeho dílo nepřehledným a občas si protiřečícím. Přesto je podle mého názoru cennou knihou pro pochopení základním myšlenkám Buddhova učení, jen vyžaduje kritické čtení.

Ve svém starším díle⁵¹ předpokládal Lesný pro indickou kulturu vývoj náboženství, jehož součástí je i Buddhovo vystoupení. Jako nejranější období uvádí dobu Rgvédu. „V této době věřili staří Indové ve vyšší moc božskou, cítili její přítomnost všude v přírodě a védský pěvec velebí u obětního oltáře pod širým nebem

⁵⁰ Lesný V., *Buddhismus*, Praha, Jar. Samec, 1948.

⁵¹ Táž, *Buddhismus. Buddha a Buddhismus Pálijského kánonu*. Kladno, Jar. Šnajdra, 1921.

bohy, kteří jsou zosobněné síly přírodní.⁵² Staří Indové chápali svět kolem sebe jako obydlý božstvy, které je možné si obětí a rituálem naklonit. Avšak postupem času se takovýto rituální život v důležitosti dostal před představu samotných bohů chápaných jako personifikované přírodní síly. „Staří bohové se přežili, střediskem náboženství se stala oběť a pokání. Než tato tajemná moc oběti neposílila důvěru v bohy, nýbrž zvětšila jen vliv obětujícího kněze.“⁵³ Náboženský život tak upadl do nicneříkajícího ritualismu, jehož ‚tajemná moc‘ byla držena bráhmany. Toto období se shoduje se vznikáním textů pojmenovaných po jejich autorech – *bráhmany*. Tím vzniká další fáze vývoje – ‚bráhmanismus‘.

Lesný tedy přejal evropskou teorii o vývoji náboženství a promítá ji do indického prostředí. To mu umožnilo nalézt představy bohů, kteří znázorňovali síly přírody, které si člověk nedokázal vysvětlit jinak než právě takovýmito představami. Tak Lesný promítá evropský koncept o primitivním náboženství do indického prostředí. Tento stupeň vývoje však není ničím stálým – je možné jej překonat. A toto překonání spočívá v postupném odhlížení od ‚bohů‘ a zaměření se na rituál. Ten je držen třídou vyvolených, bráhmany, jejichž moc roste.

Náboženský vývoj tak podle Lesného pokračuje dál. Toto zritualizované ‚náboženství‘ nebylo něčím nepřekonatelným. Proti ‚bráhmskému náboženskému monopolu‘ vystoupili různí samostatní filosofové, kteří svá učení zapsali do upanišad. Jak uvádí Lesný, „není pochyb, že opravdový náboženský život nebyl tímto formalismem potlačen. Mluví k nám ze starých upanišad, které byly složeny před Buddhou a které zdůrazňují duševní činnost i moc vědění.“⁵⁴ V tomto období Lesný vyzdvihl dvě témata: myšlenku jednoty *átman-brahman* a učení o *karmanu*. Zatímco v učení bráhmanů je hlavní splynutí individuálního *átman* s universálním *brahman*, někteří upanišadoví myslitelé vyzdvihovali příčinný zákon a jeho morální dopady. Ti se tedy zaměřovali na tento svět a lidské činy v něm.

„Ind žil tehdy tento život tak a proto, aby žil zde a na tomto světě a aby žil dokonalejším životem. Jest to ethicky podložený eudaimonismus. Učení, že člověk v hodině vykoupení splývá s božskou prabytostí, jest odkloněno

⁵² Lesný V., *Buddhismus. Buddha a Buddhismus Pálijského kánonu*, s. 29.

⁵³ Tamt., s. 30.

⁵⁴ Tamt.

z tohoto radostného názoru na život a ještě více vybočuje z této linie učení Buddhovo.⁵⁵

Učení upanišad mělo tedy být zaměřeno na morální aspekt karmanového zákona. Tato myšlenka je problematická, jelikož představa morálního je evropského původu, čímž může být zatížena křesťanským předporozuměním a nelze ji se samozřejmostí projektovat do starověké Indie.

Představme si nyní tuto dobu, jak nám ji představil Lesný. Máme tu zritualizovaný ‚bráhmanismus‘ na jedné straně a proti němu stavící se učení upanišad na straně druhé. Právě upanišady představovaly snad první vlnu revolty proti ‚bráhmanismu‘. Podle Lesného bylo v té době více takovýchto snah a lze se domnívat, i když to autor výslovně nenapsal, že se jedná o potulné šramany.

„V Indii, pokud známe ze zachovalých památek kulturní život 6. stol. př. Kr., se rodily v té době nové myšlenky z nespokojenosti se starým názorem a viklaly se starým konservatismem přiznávající bráhmanům výlučné postavení. Ani Buddha, jehož texty zvou *Bhagavatá (Vznešený)* nebo *Tatháगतó* („jenž kráčel touž cestou, „Dokonalý“) neuznával podle starých zpráv výlučné postavení bráhmanovo, zajišťuje-li mu ho jen jeho rod a nezískal si je dobrými skutky. Brojil proti oběti, která prý nemá rozumného důvodu. Ale káral i proti tvrdé askesi stejně jak proti rozmanitostem života.“⁵⁶

Buddha tedy měl odmítat bráhmany, kteří nekonají dobré skutky a jen se těší ze svého rodového postavení. Tato myšlenka dobře koresponduje s teorií, že Buddha vystoupil proti ‚kastovnímu systému‘, který právě bráhmanům určoval výsostné postavení. Všeobecná nespokojenost byla namířena na postavení bráhmanů, jelikož právě oni drželi privilegium vykonávat rituál. Právě rituál se měl dostat do popředí a zastínit tak ty, kterým byl určen: *dévy*. „Úctu k nim podemlela již stará bráhmská víra v magickou moc oběti, neboť obětník se nad bohy vyvýšil.“⁵⁷ A aby Buddha podemlel toto postavení bráhmanů, zdůraznil již v Indii známý zákaz *ahinsá*, tedy neublížování. „Zákon tento byl namířen proti vědomému utrácení života, hlavně proti bezúčelnému

⁵⁵ Lesný V., *Buddhismus. Buddha a Buddhismus Pálijského kánonu*, s. 33.

⁵⁶ Týž, *Indie a Indové. Pout' staletími*, Praha, Orientální ústav, 1931., s. 78.

⁵⁷ Týž, *Buddhismus*, s. 101.

zabíjení zvířat při obětech.“⁵⁸ Toto měl být podle Lesného praktický krok v Buddhově odmítání ‚kast‘.

Tuto teorii podává i explicitně a podporuje ji citací pramenného textu: „Buddha byl nutně proti třídění lidské společnosti na kasty. ‚Narození (ve vyšší kastě) nemá ceny, jen vlastní ctnost přináší štěstí.‘ Tím se také učení Buddhovo liší diametrálně od bráhmanismu.“⁵⁹ Na této citaci je nejzajímavější, že autor v díle jinak bohatě odkazujícím na literární prameny na tomto místě na žádný neodkazuje. Vnucuje se tedy myšlenka, že zde Lesný (vědomě či nevědomě) vložil svůj předpoklad umožňující mu v Buddhovi spatřovat reformátora staroindické společnosti. Také na dalším místě Lesný podává Buddhu jako odmítajícího ‚kasty‘:

„Kast Buddha nedbal, ačkoli jak v jeho době, tak v stoletích po něm nebylo v Indii nic tak cizího, jako myšlenka bratrské rovnosti všech lidí. Ovšem je nutno uvážit i tu okolnost, že za Buddhy kasty ještě nebyly tak tíživé jako později.“⁶⁰

V Lesného interpretaci byl až dosud Buddha spatřován jako skutečný reformátor ‚bráhmanismu‘. Odmítal ‚kastovní systém‘ i z něho vyplývající postavení bráhmanů. Také tento autor argumentoval v rámci evropského myšlení.

Tento jeho názor podtrhuje srovnávání se vzory teorie o reformaci církve: s Janem Husem a Petrem Chelčickým. Není pochyb, že tyto osobnosti skutečně měly zájem o změnu stávajících náboženských hodnot, otázkou zůstává, jestli to samé činil také Buddha. Lesný uvádí, že „jako *Hus* nebo *Chelčický* měly jedině na mysli mravní obrodu člověka, tak i snažení Buddhovo, jak nám je líčí pálijské prameny, mělo stále jeden cíl: změnu na nazírání lidského života.“⁶¹ Tyto osobnosti evropské historie skutečně měli takovéto cíle, ale měl je i Buddha? Nakolik je možné ztotožňovat činy lidí natolik vzdálené v místě i čase? Což znamená: jestliže reformoval náboženství Jan Hus, dělal totéž také Buddha? Domníváme se, že takovéto závěry není možné činit. Také je třeba poukázat na to, že evropská reformace proběhla v rámci křesťanství, zatímco Buddha vystoupil se zcela jiným učením. Hus a jiní chtěli nápravu stávajícího

⁵⁸ Lesný V., *Duch Indie*, s. 115.

⁵⁹ Týž, *Buddhismus*, s. 101.

⁶⁰ Tamt., s. 51. Téměř identická slova najdeme také v Lesného díle *Duch Indie*, s. 133.

⁶¹ Tamt., s. 66. Viz též s. 70-71 a s. 150, poznámka 3).

učení, přičemž jej neodmítali jako takové, což měl učinit Buddha. Tím padá oprávnění ho s takovými ztotožňovat.

Dosud se Lesného interpretace Buddhova vystoupení jeví jako jednotná. Zdá se, že tento autor přebírá dědictví své kultury, tedy reformaci náboženství, které následně promítá do kultury jiné, indické. Vincenc Lesný byl však znamenitým lingvistou a znal dobře kanonickou i nekanonickou literaturu vysvětlující Buddhovo učení, ze kterého také vycházel při psaní svého díla⁶². Právě při jejím rozboru ukazuje, že Buddha nevystupoval proti zavedené tradici a naopak že z ní čerpal a toleroval ji. Tím vznikají v jeho díle protimluvy, které se zde pokusím analyzovat. Jistě je zde také problematika takovéto interpretace založené jen na studiu textů. Tím se opomíjí žitá tradice, která se ne nutně musela shodovat s psaným učením. Tento problém se mi nezdá tolik tíživý, jelikož tématem není Buddhovo učení jako takové, ale jeho Lesného interpretace.

Tento autor na několika místech popírá reformační ráz Buddhova snažení, přičemž ukazuje na to, že vystoupil z určitého myšlenkového zázemí, kterým byl nutně ovlivněn. Tento myslitel nezačal učit v myšlenkovém vakuu, nýbrž v kultuře s vystavěnou ‚filosofickou‘ tradicí. Buddha přebíral některé staré myšlenky, jiné si upravil podle svého učení a s dalšími přišel sám. Na tomto postupu není nic reformního. Lze se domnívat, že obdobně postupovali také myslitelé z řad tradičních učení, kteří postupně modifikovali staré teze a tak vznikaly nové proudy. Lesný tedy s odkazem na Buddhova slova píše:

„Buddha však nebyl ani reformátorem v pravém slova smyslu; sám vyznává, že jde jen o stezku vyšlapanou učiteli věků minulých a že jeho učení zvané *dhammó* (sans. *dharmah*), t. j. *zákon, řád*, podobá se znovu vybudovanému městu, které bylo v rozvalinách.“⁶³

Buddha měl vystoupit v době i místě, které bylo příznivé pro tvorbu nového myšlení. Podle Lesného to bylo také dáno tím, kde Buddha učil. Tím, že hlásal svoje učení na východě, mu mělo umožnit snadný rozmach. „Kolem tří větších států (Magadhská, Kósalská, Avanti) kupily se menší celky. Kraj tento byl také úrodnou

⁶² Holba J., „Buddhism and Buddhist Studies in the Czech Republic between the First World War and the „Velvet Revolution“ of 1989“, in: *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 13, 2009, s. 39.

⁶³ Lesný V., *Buddhismus*, s. 67.

půdou pro nové učení. Kraje západní byly baštou bráhmanismu.⁶⁴ Lesný se tak vypořádává s teorií o reformaci ‚bráhmanismu‘, kterou snad již ve svém pozdějším díle tuší jako neopodstatněnou, když Buddhu vsazuje do kraje, kde bráhmani neměli takového vlivu. Respektive domnělý ‚bráhmanismus‘ odsouvá z místa Buddhova učení. To se jeví pravděpodobnější, jelikož texty Buddhu usazují do celkem určitého prostředí, tedy hlavně do území Magadhy a Kósaly. To mimo jiné ukazuje na to, jak je možné s pojmem ‚bráhmanismus‘ manipulovat, což mu ubírá na důvěryhodnosti.

Ovšem také do východních krajů se dostaly myšlenky starších škol, na kterých měl Buddha stavět. Tento předpoklad nevidím problematický: staré učení skutečně mohlo být nejrozšířenější v západních krajích a až postupem času se dostávalo do krajů východních. Tak mohlo ovlivňovat další myslitele, kteří však svá učení modifikovali podle vlastní zkušenosti. „V Indii byla jistě v té době půda náboženským myslitelům připravena a učení Buddhovo se nestavělo příkře proti starým názorům, nýbrž budovalo na nich a z nich vyrůstalo.“⁶⁵ Zde Lesný přiznává tento potenciál celé Indii, což se nedá s jistotou vyvrátit ani potvrdit. Důležité však je, že zde Lesný odmítá názor, že by se Buddha nějak stavil proti učení bráhmanů a chtěl jej měnit. On z něj vychází a čerpá, nevystupuje proti němu.

Na tomto místě můžeme vidět dvě protichůdné teze, které Lesný podává. Na jedné straně interpretuje Buddhu jako stavícího se proti ‚bráhmanismu‘, na straně druhé naopak uvádí, že reformátorem nebyl a že stavěl na starých učeních, aniž by je odmítal. Uvážíme-li, že koncept reformátora je závislý na evropských dějinách a že není opodstatněné jej přenášet mimo tyto dějiny, zdá se, že je pravděpodobnější druhá interpretace. Tedy že Buddha sice vystoupil s novým učení, ale že to vycházelo z v Indii již známých tezí a jeho učení tedy nebylo nutně reformního rázu.

Tímto se otevírají dvě otázky: Co Lesného přimělo, aby v Buddhově učení viděl tento reformní náboj? A proč jej nevyloučil a neodmítl jej ve svém díle, jestliže viděl, že odporuje Buddhově učení zapsanému v pálijských textech?

Nejprve se budeme zabývat první otázkou, přičemž druhou si ponecháme na zodpovězení až do závěru oddílu. Na tomto místě se vrátím k teorii o ‚kastovním systému‘. Ten měl Buddha odmítnout a tak napadat privilegované postavení bráhmanů.

⁶⁴ Lesný V., *Buddhismus*, s. 43.

⁶⁵ Tamt., s. 44.

Podle Lesného však Buddha nevystoupil přímo proti tomuto společenskému rozvrstvení. „Ovšem nebylo by zase správné domnívat se, že Buddha byl *sociálním* reformátorem. Toto jeho stanovisko ke kastám vyplynulo z jeho učení.“⁶⁶ Zde autor vyzdvihuje sociální aspekt a tvrdí, že ten nebyl hlavním cílem Buddhova snažení. Důraz je zde kladen na samotné učení, které Lesný považuje za náboženství. Mohlo by se tedy zdát, že podle této interpretace byl Buddha náboženským reformátorem a že jeho odmítání kast bylo jen druhotným a nechtěným vývodem. Co by to znamenalo? To, že by Buddha vystupoval proti náboženství, ‚bráhmanismu‘. Ten je poté zastupován bráhmany, kteří jeho strukturu drží právě ‚kastovním systémem‘. Lesný ale dále uvádí Buddhovo učení jako hlásící, že ‚s bráhmany a askety má člověk jednat přívětivě, neuzavírat před nimi dveře, dávat jim dary, zejména jsou-li v nouzi, neboť oni ukazují cestu do nebe.“⁶⁷ Buddha měl uznávat, že i almužny dané bráhmanům přinášejí zásluhy. Jestliže toto učil, lze si jen těžko představit, že proti nim vystupoval a snažil se o úpadek jejich ‚náboženství‘. Buddha, jak už bylo naznačeno, učil snášenlivost ke všem učitelům, nejen k bráhmanům, ale také k ostatním asketům. Lesný uvádí příběh z Mahávaggó 6, 30-31:

„Buddha ho přijímá za laika a Sínhó je nyní dvojnásob překvapen, neboť Buddha, o němž slyšel, že říká, jako by almužna jen jemu a jeho žákům dávaná přinášela ovoce a byla jediné záslužná, mu radí, aby byl stále štedrý vůči hlasatelům jiného učení.“⁶⁸

Zde je tedy patrné, že Buddha nevystupoval proti žádnému jinému učení, domnělý ‚bráhmanismus‘ nevyjímaje.

Odpověď na první otázku má tedy co dočinění s Buddhovou snášenlivostí. On měl učit, že komukoli dávané almužny jsou prospěšné. Tím měl prolomit bráhmanickou uzavřenost, ve které jen správně provedené oběti a správným osobám (bráhmanům) dané dary přinášejí zásluhy. Opravdu se zdá, že Buddha učil otevřenost všem, je však otázkou, jestli bráhmani byli opravdu natolik uzavřeni, jak se Lesný domnívá, nebo zde prosvítá koncept ‚bráhmanismu‘. Koncept, podle kterého si bráhmani přivlastnili privilegované postavení a tím odmítali ostatní myšlenkové proudy s jejich zastánci.

⁶⁶ Lesný V., *Buddhismus*, s. 51.

⁶⁷ Tamt., s. 145. Viz též, *Indie a Indové*, s. 87.

⁶⁸ Tamt., s. 45.

Nutno podotknout, že tato teorie staví na evropském myšlení, jestliže je ‚bráhmanismus‘ chápán jako náboženství s bráhmany jako kněžími. Jak už jsme několikrát zmínili, takovéto přenášení evropského konceptu je značně problematické, jelikož staví na teologických předpokladech. Právě ty přisuzují náboženství universální charakter. Kdo tedy chápe náboženství jako antropologickou konstantu, je svázán teologickým předporozuměním. A zdá se, že také Vincenc Lesný takto usuzuje, když chápe ‚bráhmanismus‘ jako jednotné učení držené bráhmany. A právě to mu umožňuje v Buddhově učení spatřovat reformační hnutí.

Nehodláme se zde zabývat otázkou, co přesně měl Buddha učit, to ostatně ani není snahou této práce. Výše jsme ukázali jen ty části *dhammy*, které se týkají tématu. Nicméně shrňme zde ve stručnosti, co Lesný uvádí jako učení hlásané samotným Buddhou:

„Nejstarší these učení Mistra, t. zv. *Buddhavačanaṃ* asi byly: pomíjejícnost, čtyři vznešené pravdy, světové utrpení v koloběhu životů a vysvobození z něho v nibbánu (což asi byl druh jakési individuálně prožívané blaženosti), vzájemná podmíněnost a návod správného života.“⁶⁹

Dále Lesný uvádí:

„Starobyle zní i rada Buddhova, aby mnichové spoléhali jen na sebe a na učení: „Buďte sami sobě světlem, sami sobě útočištěm, nehleďte útočiště u jiného, učení buď vaším světlem, učení buď vaším útočištěm“ (Maháparin. II. 26: *attadípá attasaraṇá anaññasaraṇá dhammadípá dhammasaraṇá*).“⁷⁰

Tyto poučky tedy shrnují předpokládané Buddhovo učení. To hlásí existenci utrpení ve světě a jeho následné ukončení pomocí vlastních sil a dobrého života vedoucí do nibbánu. Žádná z uvedených tezí se neshoduje se západními představami o náboženství. To Lesný nebere v potaz a díky tomu je také v zajetí předpokladu univerzálnosti náboženství, jelikož nepochybuje o tom, že ‚buddhismus‘ jím je. Tento autor se však vypořádává s otázkou, jestli se jedná o náboženství ateistické či nikoli. A jako hlavním ukazatelem mu je etika: „Není božských příkazů, ethika taková

⁶⁹ Lesný V., *Buddhismus*, s. 208.

⁷⁰ Tamt., s. 209.

nepotřebuje boha, neboť v kammaně je ztajena ona síla, kterou jiná náboženství hledají u boha. Ale právě proto není zcela správné, prohlašuje-li se buddhismus za náboženství zhola atheistické.⁷¹ Jestliže v Buddhově učení spatřuje etický zákon, není s podivem, že v něm vidí náboženství. Etika, podobně morálce, je evropského původu a existuje tedy možnost jejího ovlivnění křesťanstvím.

Ještě bychom měli zmínit jednu myšlenku, která je úzce spojena s předpokládanou etikou u Buddhova učení a která Lesného dovádí k zajímavému závěru. Jde o aplikování ‚etických zásad‘. Ve starších částech pálijského kánonu, a snad i v původním učení, je dobré chování doporučováno pro sbírání zásluh do příštího života a tak si zajistit lepší zrození a dostat se tak blíže k nibbánó. Celý proces je zde zaměřen na člověka, který koná, nikoli na ty, kterým pomáhá. Až v pozdějších školách odkazujících na Buddhovo učení (Mahájánové školy) byla rozvinuta koncepce *bódhisattvovské* lásky zaměřené primárně na ostatní a své vlastní vysvobození tak oddálit. Lesný píše:

„Jestliže se člověk při každé příležitosti nesnaží žít pro druhého a pomáhat druhému, pak opravdu nežije svatý život.“ (Udánam 6,2) Než to opravdu pučí z buddhistických rolí nové osení. To snad již nebyl duch buddhismus pálijského kánonu. Ta slova byla snad řečena v předvečer nové doby, která z náboženství národního učinila náboženství světové...⁷²

Tento autor zde uvádí, že původní Buddhovo učení bylo ‚národní náboženství‘, přičemž pozdější směry se měly stát ‚náboženstvím světovým‘. Toto tvrzení je problematické z několika důvodů. Za jeden z hlavních považuji ten, že v Buddhově době můžeme jen stěží hovořit o národu na Indickém území. V té době bylo na tomto území šestnáct různě spravovaných celků (tzv. Mahádžanapada). Buddha měl sice hlásat své učení převážně na území Magadhy, jednoho takového celku, ale nezdá se, že by své učení nějak územně omezoval. Také ze smířlivého rázu jeho učení není pravděpodobně, že by z něj Buddha někoho vylučoval, což by se dělo, pokud by se jednalo o ‚národní náboženství‘. Tím by byl nucen nepřijímat příslušníky jiných národů.

⁷¹ Lesný V., *Buddhismus*, s. 101.

⁷² Tamt., s. 165.

Co tedy mohlo vést Lesného k takovému tvrzení? V uvedené citaci odkazuje na pomáhání druhým jako hlavní předpoklad takové změny. Již jsme se setkali s tím, že takovéto snahy Lesný chápe jako morálku, se kterou se nese problematika jejího křesťanského zázemí. Je tedy nasnadě se domnívat, že i v tezi o národním a světovém náboženství Lesnému jako příklad posloužilo křesťanství. Právě to odkazuje na univerzální morální chování. Podle křesťanského učení je uposlechnutí Božích zákonů, které podmiňují morální chování, správnou a jedinou cestou do nebe. A jelikož Bůh dal tyto zákony celému lidstvu, nebeská brána je otevřena všem. Právě to dává křesťanství status světového náboženství. V tomto vzoru by poté národní náboženství představovalo židovství, ze kterého křesťanství vychází. To je opravdu zaměřené jen na určitý národ, přičemž ostatním národům dává jiný status. Lze se tedy domnívat, že Lesný promítl také tento koncept západních dějin do dějin indických, což mu umožnilo spatřit v mahájánových školách světové náboženství založené na etice. A to, co jím předcházelo, tedy ‚buddhismus pálijského kánonu‘, nutně muselo být ‚národním náboženstvím‘.

Nyní již zbývá jen zodpovědět druhou uvedenou otázku, tedy proč Lesný neodmítl teorii o Buddhově reformátorské snaze, jestliže se neshoduje s jím předkládanými texty. Domnívám se, že i když tento autor správně pochopil texty, byl stále nevědomě svázán evropským předporozuměním. Tedy že Buddhu interpretoval, tak jak jej uvádí pálijské texty: jako snášenlivého a mírného člověka, kterému šlo jen o ukončení utrpení. Projevily se však také zažitě myšlenky své doby: ‚bráhmanismus‘ byl v té době upadnuvší náboženství stavící na rituální praxi bráhmanů; bráhmani představovali kněze a jejich moc rostla; proti bráhmanům vystoupili různí myslitelé, mezi nimiž byl i Buddha; Buddhova snaha byla reforma ‚bráhmanismu‘. Již jsem na začátku zmínil, že Lesný tyto evropské myšlenky přejímal hlavně v ranějších dílech, přičemž v pozdějším u něj již nejsou tolik radikální. Stále se však objevují a autor se s nimi nijak nevypořádává. To činí z četby jeho díla nelehký úkol, který vyžaduje značnou dávku kritického myšlení.

2.4. Otakar Pertold

Otakar Pertold ve své interpretaci Buddhova učení také uvádí reformační činnosti tohoto starověkého myslitele. Dále postupuje podle teorie o degeneraci

náboženství jako např. Rudolf Máša. Také podle Pertolda byl ‚buddhismus‘ odsouzen k úpadku po smrti svého Mistra a tím se rozšířil mezi lid a také do dalších zemí. Tento autor svou teorii podložil jednou veličinou – citem. Začněme však od začátku. Jak tedy Pertold chápal Buddhovo vystoupení?

Hlavním znakem ‚buddhismu‘ je pro tohoto autora jeho ateismus. Tím se měl Buddha vymezit hlavnímu proudu indického myšlení, tedy ‚bráhmanismu‘. Tento učitel však nepřišel se svou naukou do myšlenkového vakua. V té době byly v Indii již rozvinuté ‚filosofické‘ systémy, ze kterých Buddha mohl čerpat. Pertold jako nejdůležitější z těchto proudů pro formování Buddhova učení považoval sánkhju:

„Ještě dále než sánkhjam došel konečně buddhismus – vybudovaný vlastně na této soustavě filosofické – jenž neuznává již ani bohů a duše. Buddhismus organisoval se – na rozdíl od všech snah filosofických – nábožensky a jest takto v zásadě jedinou náboženskou soustavou atheistickou.“⁷³

Zde tedy vidíme, že také tento autor předpokládal Buddhovo učení být ateistickým náboženstvím. Ateismus zde vysvětluje, ‚buddhismus‘ odmítl bohy. Avšak již zde není vysvětleno, co chápat pod tím, že ‚buddhismus organisoval se nábožensky‘. Autor neuvedl, jak takovéto organizování probíhá či jaká jsou jeho kritéria. Jisté je jen to, že jím není existence bohů, ty přeci Buddha nepokládal za důležité. Lze zde tedy spatřovat Pertoldův předpoklad univerzální existence náboženství, jestliže nepokládá za důležité vysvětlit náboženský charakter ‚buddhismu‘. Tento předpoklad však vychází z evropského chápání křesťanství a pramení tak v teologické myšlence o náboženství dané Bohem všem lidem.

Buddhův ateismus má podle Pertolda jeden důležitý následek. Tím je agnosticistický ráz jeho učení. Jelikož Buddha neuznával ‚bohy‘, nepokládal jejich existenci či neexistenci za důležitou pro šíření své nauky.

„Původní nauka, kterou hlásil Buddha, byla založena na agnosticismu, a na několika místech svatých Písem buddhistických se vkládá Buddhovi do úst opověď na otázku, zda jsou bohové či nejsou, že na tom naprosto nezáleží

⁷³ Pertold O., *Základy všeobecné vědy náboženské*, Kladno, Jar. Šnajdr, 1920, s. 159.

a že jeho, t. j. Buddhova nauka má plnou platnost ať existují bohové nebo neexistují.⁷⁴

Tím, že měl Buddha popírat důležitost existence ‚bohů‘ pro svou nauku, dostal se tak do sporu s těmi, kteří právě na jejich existenci stavěli své učení. Tím mám na mysli ‚bráhmanismus‘, který spočíval na obětním rituálu bráhmanů, který byl určen právě ‚bohům‘. Takováto rituální činnost měla být terčem Buddhovy kritiky.

„Buddha sám vystoupil velmi ostře proti bráhmanskému ritualismu, zejména proti t. zv. obřadům domácím, jež jsou právě souhrnem nábožensko-společenského obřadnictví staré Indie. Buddhistickou společnost budoval tak, aby nebylo třeba obřadů, tím méně, že učil, že člověk nemá ulpívat na ničem ve světě. Při tom Buddhovo stanovisko materialistické [...] provázené vysloveným agnosticizmem, nepřipouštělo jakoukoli formu obřadnictví, ať čistě náboženského ať nábožensko-společenského.“⁷⁵

Tím se dostáváme k tématu práce. Pertold zde uvádí Buddhu jako oponenta ‚bráhmanismu‘ kvůli jeho obřadnictví. Zatím byl hlavní argument takového odmítnutí domnělý Buddhův agnosticizmus. Jestliže nepokládal existenci ‚bohů‘ za důležitou, byly poté zbytečné také rituály s nimi spojené. Tento autor však viděl ještě jeden důvod, proč Buddha, a nejen on, odmítal bráhmanské praktiky.

„Hypertrofie ritualismu v bráhmanském náboženství vyvolala odpor proti všem obřadům. Tento odpor byl ještě zvýšen tím, že v bráhmanském rituálu byly předepsány také krvavé oběti a náboženští reformátoři se na základě svých filosofických úvah stavěli proti zabíjení jakýchkoli živých tvorů, připouštějíce někdy menší výjimky, někde nepřipouštějíce výjimky vůbec.“⁷⁶

Zde Pertold naráží na rozšířené učení *ahinsá*, neubližování, a uvádí ho zde jako pojítko mezi různými ‚náboženskými reformátory‘ staré Indie, ke kterým měl patřit také Buddha. Nauka o nenásilí ke všem bytostem zde nahrává teorii o Buddhově odporu k náboženské autoritě. Lze jen stěží pochybovat o tom, že Buddha skutečně hlásal tuto

⁷⁴ Pertold O., *Náboženský názor světový a projev náboženství ve společnosti*, Praha, Života a práce, 1947, s. 27. Viz též, *Co je náboženství?*, Praha, Naše vojsko, 1956, s. 107-108.

⁷⁵ Týž, *Základy všeobecné vědy náboženské*, s. 48-49. Viz též, „Jest buddhismus náboženství vhodné pro Evropana?“ In: *Volná Myšlenka*, leden 1911, s. 226.

⁷⁶ Týž, *Co je náboženství?*, s. 150-151.

nauku, ale to ještě není důkaz, že by se stavil proti někomu, kdo jej neuznává. Spíše se zdá, že Buddha právě kvůli praktikování *ahinsá* nevystupoval proti nikomu. Kdyby totiž odmítal a snažil se reformovat náboženství někoho jiného, nutně by mu tím způsobil újmu, což by bylo v protikladu s učením neublížovat.

Shrneme-li dosavadní pozorování, Buddha podle Pertolda vystoupil s ateistickým náboženstvím, kterým odporoval ‚bráhmanismu‘ a jeho obětem. Jak jsem upozornil výše, tento autor také předpokládá existenci náboženství ve starověké Indii jako fakt nepotřebný rozboru. To mu umožňuje tematizovat dichotomii ateismus – teismus, přičemž Buddhovo učení explicitně ateismem nazývá a není pochybu, že na ‚bozích‘ postavený ‚bráhmanismus‘ považuje za teismus. Tím tento autor promítá evropská témata do indické kultury a zjevně tak argumentuje v rámci teologického myšlení.

Je zřejmé, že Pertold převzal model vytvořený viktoriánskou Anglií pro chápání Buddhova vystoupení, když jej interpretoval jako oponenta zažité náboženské autority. Podívejme se však na to, jak tento autor dále chápal Buddhovu činnost.

Na začátku jsme uvedli, že Pertold ve své interpretaci zastával degenerační teorii o vývoji náboženství. Nyní se tímto tématem budeme zabývat podrobně. Po Buddhově smrti se jeho učení mělo rozšířit mezi lid. Aby však mohlo být převzato běžnými lidmi, kteří nemají čas pro promýšlení Buddhových myšlenek a pro praktikování meditací museli se starat o své živobytí, bylo nutné, aby původní učení prodělalo několik změn. Nejprve zmíníme jednotlivé proměny *dhammy* a poté se pokusíme ukázat, proč k nim, podle Pertolda, muselo dojít.

Jako hlavní hybatel postupného úpadku původního Buddhova učení mělo být přijetí a rozšíření laické obce. Ti, na rozdíl od *bhikkhů*, neměli takového odhodlání pro praktikování *dhammy* a, podle Pertolda, tíhli ke staré rituální praxi. Původní učení s jeho požadavkem prostoty a odmítající rituál bylo udržitelné pouze mezi několika lidmi. Poté, co se Buddhovo učení rozšířilo mezi lid, vyvstaly staré obětní praktiky a nové byly rozvíjeny.

„Po smrti Buddhově, kdy se do buddhistické obce vedle mnichů dostali i laici, a to někdy s dosti vytyčenými právy a povinnostmi, objevovala se potřeba, nějakým způsobem regulovat jejich ritualistické potřeby v životě rodinném a společenském, eventuálně i státním. A tak se postupně vracejí do buddhismu obřady bráhmanské, vlastně celý t. zv. domácí rituál, někde

se přizpůsobují změněné mentalitě buddhistů, někde se doplňují obřady přejatými od jiných kmenů, k nimž se buddhismus ponenáhlu šířil, např. Tibeťanů, Mengolů, Číňanů atd.⁷⁷

Nastává tedy znovuoživení starých rituálních praktik, které měl Buddha zahrnout. Když Pertold konstatuje takovýto vývoj, je možné domnívat se, že právě v rituální praxi vidí něco vlastního indické kultuře, přičemž jen několik málo jedinců je schopno opravdu praktikovat vytyčenou nauku. Tím, že byly znovu prováděny různé obřady a oběti, museli být nutně ‚oživeni‘ také staří ‚bohové‘. ‚Buddhistické‘ laiky již neuspokojoval Buddhův ateismus a tak přejali do *dhammy* ‚bohy‘.

„Ovšem, tento atheistický názor světový – kde pojem boha nahrazuje nedefinovatelný pojem všehomíra – nepadl udržoval se v soustavě náboženské. Avšak vidíme, že buddhismus velmi záhy, chtěje se státi náboženstvím lidovým, přejímal do svého náboženství bohy a božstva přizpůsobuje je obyčejně své nauce o koloběhu života (sansára).“⁷⁸

Toto je tedy první ukázka domnělé degenerace ‚buddhismu‘ podle Pertolda, která spočívala v potřebě laiků vykonávat rituál. Na tomto místě však ještě autor neuvádí, proč měli lidé takovouto potřebu. Co je vedlo k tomu, že obnovili či vyvinuli rituály, které jim Buddha nedoporučoval konat? K zodpovězení této otázky se vrátím později.

Nyní však ještě uvedu druhou ukázkou úpadku. Tento moment je úzce spojen s předešlým. Buddha měl vyzdvihovat osobní snažení každého člověka na cestě k dosažení cíle. Tento poznatek se ukazuje také u jiných autorů a nepovažují opodstatněné jej nikterak problematizovat. Pro úplnost však nechám Pertolda promluvit vlastními slovy: „Buddha po dlouhém hledání a přemýšlení došel intuitivní cestou – ‚osvícením‘ – k základním zásadám svého učení, podle kterého má každý jíti svou individuální cestou za konečným cílem osvobozením z koloběhu životů.“⁷⁹ Tento ideál hlásaný Buddhou byl však proveditelný jen pro malou skupinu jednotlivců, kteří byli dostatečně odhodlaní ve své snaze. Když však byli do sanghy přijati ‚laikové‘ jejichž obec rostla, přestal být tento ideál samoty dodržován. Byly převzaty staré rituály či nové

⁷⁷ Pertold O., *Náboženský názor světový*, s. 49-50.

⁷⁸ Týž, *Základy všeobecné vědy náboženské*, s. 159. Viz též, *Úvod do vědy náboženské*, s. 87. Zde Pertold spolu s ‚buddhismem‘ zmiňuje také ‚džinismus‘.

⁷⁹ Týž, *Úvod do vědy náboženské*, Praha, Melantrich, 1947, s. 104.

byly vytvořeny, čímž „nám buddhismus ukazuje, že náboženství nemůže udržet svůj individuální ráz, jakmile se chce rozšířit mimo jediného jednotlivce do společenského celku.“⁸⁰ Podle Pertolda tedy původní Buddhovo učení mělo individualistický ráz, přičemž odmítalo ‚bohy‘; zásadní bylo snažení každého člověka. V ‚laickém hnutí buddhismu‘ tedy Pertold spatřuje úpadek původní nauky, když laikové masově uctívali ‚božstva‘.

Nyní je na řadě zodpovězení oné otázky, proč po svém rozšíření ‚buddhismus‘ podle Pertolda upadl. Tento proces měl být zapříčiněn, jak jsme již na začátku naznačili, citovou stránkou člověka. To má ovšem spojitost s představou univerzálnosti náboženství. Podle tohoto autora primární náboženská představa vychází z hlubokého citu, např. při pocítění úžasu před přírodními jevy. Když je však taková citová základna oslabena (autor neuvádí, čím by oslabena mohla být), je zapotřebí vytvořit filosofické konstrukce a o ně opřít morálku. Tyto systémy poté Pertold nazývá etické.⁸¹ Podle tohoto autora je tedy jakékoli náboženství založené na citu člověka. Tím tedy zároveň prohlašuje, že náboženství je univerzální stejně jako předpokládaný cit. Jde o dvě konstanty v lidské existenci. Vraťme se k Buddhovu učení. Výše jsem uvedl, že původní *dhamma* upadla v masový ritualismus přičící se původnímu ideálu samoty a vlastního snažení. To lze vysvětlit podle Pertoldovy teorie o náboženském citu. „Pozorujeme-li podle tohoto schematu buddhismus, vidíme, že v buddhismu tato konstrukce filosoficko-morální původní stránku citovou úplně udusila.“⁸² Původní Buddhovo učení tedy mělo být náboženství postavené na filosofickém konstruktu, který nemohl uspokojit lid. Jak vysvětluje sám autor:

„Stránka citová jest u člověka vždy více nebo méně vyvinutá, a v celku o citech náboženských můžeme říci, že jsou v obráceném poměru k vyspělosti rozumu, ač i jiné momenty (klíma, rača, poměry přírodní) mají v tomto ohledu důležité úkoly. Tedy náboženství – sit venia verbo – nerespektující tuto citovou stránku, nebylo dílem pro lid, nýbrž jen pro genie ducha, a nebo naopak, měli-li se státi náboženstvím lidovým, muselo

⁸⁰ Pertold O., *Úvod do vědy náboženské*, s. 104.

⁸¹ Týž, „Jest buddhismus náboženství vhodné pro Evropana?“ In: *Volná myšlenka*, leden 1911, s. 225.

⁸² Tamt., s. 226.

sestoupit ze svého velmi vysokého trůnu hodně nízko k lidu, podléhajícímu citu.⁸³

Dhamma, původní Buddhovo učení, mělo být nedostačující lidem, kteří od náboženství požadují uspokojení jejich citu. Tento cit poté může být ukojen, jak je patrné z osudu ‚buddhismu‘, různými společnými rituály. To ukazuje na možný Pertoldův předpoklad, že důležitou funkcí náboženství je jeho socializační charakter. To bych ovšem příliš odběhl od tématu.

Díváme-li se na Pertoldovu interpretaci Buddhova vystoupení, můžeme v ní spatřovat různá evropská předporozumění. Také tento autor chápal Buddhu jako reformátora ‚bráhmanismu‘ když hlásal oproštění od obětnictví určené ‚bohům‘, a také v požadavku individuální snahy, která byla v rozporu s lidovou potřebou, kterou uspokojovaly bráhmanské rituály, hlavně poté rituály domácí. Také on předpokládal, že ‚buddhismus‘ je náboženství, a nepokládal za důležité se tímto dále zabývat, což mu umožnilo rozlišovat v indické kultuře ateismus a teismus. Jeho předpoklad, že náboženství je všelidská konstanta, je také zřetelný na jeho tezi o náboženském citu, který je potřeba uspokojit, aby se náboženství rozšířilo mezi lid. Právě to se stalo v případě ‚buddhismu‘. Původní Buddhova nauka měla být jen filosoficko-morální strukturou, kterou následovalo jen několik jedinců. Pozdější ‚buddhismus‘ poté degeneroval v rozbujení různých obřadů, rituálů a slavností.

2.5. Otakar Nahodil

Nemůžeme opomenout interpretace Buddhova vystoupení v době nutnosti politické korekce takovýchto událostí a zejména v době tak upnuté k sociálním otázkám. Tím myslím období komunistické vlády. Ani Buddhovo učení neuniklo tehdejší kritice náboženství, přičemž ani nebylo, patrně z ideových důvodů, přihlédnuto k možnému pochybení o jeho náboženské podstatě. Pro ilustraci oné nedávné doby jsem vybral interpretaci Buddhova vystoupení z pera Otakara Nahodila.

V jeho interpretaci ‚buddhismus‘ vystupuje jako ukázkové opium lidstva, když hlásí učení o lásce ke všem lidem. To mělo jedince připravit a smířit s vykořisťováním.

⁸³ Pertold O., „Jest buddhismus náboženství vhodné pro Evropana?“ In: *Volná myšlenka*, leden 1911, s. 226.

„Buddhismus učí, že je třeba milovat všechny lidi, bez přihlídnutí k třídním a kastovním rozdílům, čímž usiluje o to, aby se pracující smířili s vykořisťováním, s třídním útiskem.“⁸⁴ Nalezneme ale i poněkud protichůdnou tezi o Buddhově učení, a to, že „buddhismus, který vznikl jako náhrada dřívějšího indického bráhmánismu, obrážel a upevňoval bezmocnost lidových mas v kastovní indické společnosti, v jejichž podmínkách se zrodil.“⁸⁵ To lze chápat snad tak, že Buddha ve svém učení přitakával bráhmánům a podporoval jejich „náboženský a kastovní“ systém tím, že masy obyvatelstva uklidňoval učením o lásce, přičemž umožnil jejich vykořisťování.

Nahodil tak podává teorii, ve které vidí „buddhismus“ jako další stupeň indického náboženského dění, když uvádí, že „buddhismus“ „vznikl jako náhrada dřívějšího bráhmánismu“. Tím jednak zastává koncept vývoje náboženství a také je poplatný marxismu tím, že obě „náboženství“ vidí pod stejným úhlem pohledu, což mu dovoluje mezi ně dát rovnítko.

Nahodil dále spatřoval v Buddhově učení mocenský nástroj vládnoucí třídy. Jeho interpretace byla jasně politická. Teorie o Buddhově učení o lásce vedoucí k vykořisťování je podle tohoto autora podmíněno jeho „náboženským“ názorem, že nejen vše v životě, ale i život sám je strastný a ideálním stavem je odchod do bezdomoví a tam trpělivě snášet všechno utrpení:

„Buddhistická filosoficko-náboženská nauka je charakteristická především tím, že všemi svými příkazy i zákazy zcela záměrně vedla věřící k naprosté pasivitě. Tato škodlivá tendence tvoří základ veškerého učení tohoto náboženství. Buddhistický světový názor vychází z pesimistické teze, že všechno v lidském životě je utrpení, strádání. A toto utrpení prý vyplývá ze skutečnosti, buddhismem odsuzované, že lidé lpějí na životě.“⁸⁶

Sice takový názor explicitně nezmiňuje, ale z textu vyplývá, že Buddhovým ideálem byl odchod do bezdomoví. Přesto je však u Nahodila nasnadě usuzovat, že poukazoval na hlavní vliv jeho tezí v laickém, tedy „dělnickém“ kontextu. Ti tak chápou

⁸⁴ Nahodil O., *Kapitoly z dějin náboženství*, Praha, Naše vojsko, 1960, s. 70. Viz též, *Náboženství a ateismus v dějinách společnosti. Katalog výstavy*, Praha, Dům výstavních služeb, 1960, s. 9.

⁸⁵ Nahodil O., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 68.

⁸⁶ Tamt., s. 70.

svůj život jen jako utrpení podmíněné jejich karmanovými dispozicemi a jsou tedy vedeni k pasivnímu přijímání vykořisťování vyššími kastami.

Celá jeho teorie je podložena myšlenkou, že každé náboženství je nutně spjata s politickou scénou daného území. „To platí i o buddhismus v počátcích jeho vývoje, to platí i o buddhismu současném. Buddhistická teokracie po staletí vládla v Tibetu, v Mongolsku a v jiných zemích.“⁸⁷

Nahodilova interpretace založena na vědeckém ateismu není nijak obsáhlá, přičemž hlavní bod autorovy kritiky se vztahují na úzký rámeček. Tím je společenská situace tehdejší Indie. Hlavním zájmem zde poté tvoří ‚kastovní systém‘, který je interpretován jako sociální struktura umožňující vykořisťování nižších ‚kast‘. Také jako jediný neuvádí, že Buddha vystoupil jako reformátor ‚bráhmanismu‘. Bohužel tak činí ne díky kritickému pohledu na tehdejší dobu, ale kvůli jeho ideologickému zázemí. Autor je tak zcela v rámci vědeckého ateismu a jeho kritiky náboženství.

2.6. Egon Bondy (Zbyněk Fišer)

Interpretace Buddhova vystoupení u Egona Bondyho (vlastním jménem Zbyněk Fišer) je ovlivněna dvěma motivy: marxismem a jemu poplatnou teorií o vývoji náboženství. Tento autor prokazatelně zastává marxistický výklad náboženství, jelikož předpokládá konec jeho vývoje. A ten může být uskutečněn jen za předpokladu, že se náboženství vyvíjí. Začnu tedy výkladem posledně uvedeného.

Tento autor nejprve uvádí obecné fáze náboženského vývoje⁸⁸ a poté je přiřazuje k jednotlivým obdobím dějin Indie. Prvním stádiem má být polyteismus. Ten Bondy viděl ve védském náboženství prvotních Áryů, kteří přišli se svým pantheonem, kněžskými a kultem jako takovým. Když původně kočovní Áryové změnili svůj styl života, proměnily se i jejich kultovní zvyklosti. Po usazení ve městech a po postupné třídní diferenciaci (viz níže) bylo náboženské učení postupně uzavřeno jen pro ‚kastu‘ bráhmanů. Tím vzniká nová etapa indického náboženského vývoje – ‚bráhmanismus‘.

Dalším obecným stupněm při vývoji náboženství má být monoteismus. Ten měl mít nejvhodnější možnosti k prosazení v období prvních invazí islámu, ale jeho prvotní podoby byly již v ‚šivaismu‘, ‚višnuismu‘ a v uctívání Kršny. Tyto staré formy

⁸⁷ Nahodil O., *Kapitoly z dějin náboženství*, s. 71.

⁸⁸ Bondy E., *Buddha*, Praha, DharmaGaia & Maťa, 1995, s. 37-39, 42.

monoteismu však neměly podporu v lidových masách a zůstal jen spekulací bráhmanské inteligence a v indické kultuře byl jaksí vynechán.⁸⁹ „Přeskočení monotheismu [...] otevřelo cestu k rychlejšímu vývoji k vyšším a hlubším, rozvinutějším a důslednějším formám náboženské úvahy.“⁹⁰ Těmito „rozvinutějšími“ náboženskými úvahami měl Bondy na mysli učení upanišad, které odpovídají v jeho teorii náboženského vývoje stádiu teosofie neboli teologické filosofie. Před tímto je v obecné rovině ještě postulován stupeň panteistický, který měl být v Indii projeven učením o sjednocení individuálního *átman* s universálním *brahman*. Teosofické učení upanišad bylo podle Bondyho nutným následkem bráhmanské uzavřenosti.

Když už byl tradiční kult udržován jen lidu nic neříkajícími rituály, začala vystupovat skupina myslitelů, kteří se nespokojili s mechanickým ritualismem a započali novou filosofickou tradici – tradici upanišad. Tento mezník indické historie je pro Bondyho důležitý, jelikož tímto stádiem měl indický

„náboženský či nábožensko-filosofický výklad světa, celá jedna linie lidského myšlení a lidské snahy po poznání, dospěla tu – zatím bez pozdější sofistikovosti a rafinovanosti – svého logického závěru. Dále mohlo pokračovat jen to, co ji dokázalo nejen prostě odmítnout, ale překročit a tímto překročením i odmítnout.“⁹¹

Zde vidíme marxistický požadavek konce náboženství. Právě v této filosofii je náboženství chápáno jako nadstavba vznikající při neuspokojování materialistických potřeb. A jelikož podle Bondyho byl náboženský vývoj v Indii ukončen v době upanišad, musel podle této teorie nastat zásadní ekonomický převrat, materialistická revoluce, která lidu ukázala nepotřebnost náboženství.

Takovéto tvrzení autor skutečně předpokládá. Je potřeba však začít od počátku. Ten je spatřován v předpokládaném příchodu Árijů do oblasti řeky Indu a později jejich

⁸⁹ Bondy E., *Buddha*, s. 38.

⁹⁰ Tamt., s. 39.

⁹¹ Tamt., s. 42.

rozšíření až k řece Ganze.⁹² Tento myslitel tvrdí, že se příchozí Árvové poklidně usadili v nové zemi; nebylo tedy třeba násilného potlačování místních kmenů⁹³. V nastávajících letech se hojně rozšiřovala zemědělská kultura a nastalo období společenského klidu po pozvolném zapojování Árvů do indické kultury. To vedlo k „relativnímu přelidnění“ venkova vedoucí k větší třídní, tedy kastovní, diferenciaci a zároveň k uvolnění pracovních sil do měst. Indická města se díky tomu rozrůstají a kvete obchod v nich i mezi nimi. Kvůli potřebě obchodu mají nastávat první snahy o „ekonomickou integritu celého subkontinentu“. Obyvatelstvo měst se také rozlišuje a vzniká znatelná propast mezi společenskými vrstvami: chudí obývají tržiště, přičemž bohatí paláce. Také jde o období, kdy se rozvíjí indické vědy jako astrologie, matematika, lékařství. Tento proces pak má mít vliv na celou sociální strukturu a jeho hlavním důsledkem je poté postupné hroucení védské společnosti a tedy i upadání bráhmanského a kšatrijského „kastovního“ postavení. Dále dochází k vyvlastňování nízko postavených kast, což v praxi znamená upadnutí k tzv. „nedotknutelným“⁹⁴. Následně „přežitý anachronismus védské nábožensko-společenské koncepce nemohl za těchto okolností být ani ideologií mas, ale ani upevňujících se nových vládnoucích vrstev.“⁹⁵ Staré védské „náboženství“ nemohlo být dále udržitelné právě proto, že nastal rozvoj sociálně-ekonomických struktur. Touto tezí je tedy Bondy poplatný marxistické filosofii.

Tímto však vývoj indické kultury v Bondyho myšlení nekončí. Pravda, náboženství bylo překonáno, na jeho místo však přichází jiné učení, které náboženství překonalo a tím také odmítlo. A tím mělo být právě Buddhovo vystoupení, přičemž hlavním mechanismem tohoto kroku mělo být jeho morální učení⁹⁶. *Kamma* je chápána jako universální řád, jejímž projevem ve světě je *dhamma*. „Pokud lidé [...] chápou

⁹² Teorie o Árvích jakožto do Indie přišedším etniku z indoevropské pravlasti není uspokojivě potvrzena. Je možné v ní pozorovat rasové podtexty uznávající árijskou kulturu jako nadřazenou, přičemž po příchodu do Indie domorodé kmeny „zkulturnila“. Toto také upevňováno překladem sanskrtského slova *árja* jako čistý, vznešený (zastávce teorie např. F. M. Müller). Celá teorie je postavena na křesťanském příběhu Genesis. Když se Evropané ptali, kdo jsou bráhmani, přišli s teorií, že jde o Léviho kmen (bráhmani byli přeci kněží), který přišel ze západu. To je dále podloženo předpokladem spojitosti národ-rasa-náboženství. Bráhmani jsou tedy spatřováni jako potomci přišedších Árvů, kteří s sebou přinesli své náboženství. Touto teorií také například Britové ospravedlňovali svou koloniální nadvládu nad Indií. Existuje také možnost, že árijská kultura vznikla v severní Indii a postupně se její vliv rozšířil (viz např. Erdosy G. (ed.), *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, Berlin, Walter de Gruyter, 1995). Hlavním bodem kritiky je právě její křesťanské zázemí.

⁹³ Jak uvádějí např. Filipický J. a Vacek J., *Ašóka*, Praha, Svoboda, 1970, s. 78-79.

⁹⁴ Bondy E., *Buddha*, s. 45-46.

⁹⁵ Tamt., s. 46.

⁹⁶ Také zde jde o problematické tvrzení kvůli evropské kategorii morálka.

většiny svých skutků v etických kategoriích, lze zákonitost skutkové odplaty chápat jako nějaký ‚nadřazený‘ princip.⁹⁷ V tom, že Buddha postuloval etický řád nad kněžský ritualismus, měl překonat náboženský koncept vůbec. ‚Bohové‘ védsko-bráhmanského panteonu již nebyli středem zájmu a tedy nebylo třeba náboženství – tímto krokem jej odsunul do ústraní a dal prostor novým teoriím týkajících se jen člověka. „A Buddhovo učení jako *dialektická negace tohoto závěrečného stadia vývoje* je pak přístupna nejen v jeho vývojových souvislostech, ale rovněž [...] jako *dialektické překonání náboženské koncepce vůbec*.“⁹⁸ Na tomto místě také Bondy zmiňuje dialektiku, která je součástí marxistické filosofie jako dialektický materialismus. Tím zcela zřetelně odkazuje na tento filosofický směr.

Bondy tedy spatřoval nutnost povznesení lidského ducha, ale jen na úrovni filosofie obrácené na člověka. V tomto mu byl Buddha skvělým příkladem. Jiří Holba shrnuje Bondyho představu vlivu Buddhova učení pro člověka takto:

„Díky své schopnosti překročit regionální hranice a formulovat současná důležitá témata lidem Evropy, Asie a Ameriky, Fišer předpokládal, že buddhismus je stále opravdu naživu a představuje výzvu našemu myšlení. Myslel si, že Buddhovo učení je schopné poskytnout smysl individuálnímu lidskému životu, přestože je spoutáno konečností, a že může lidem dát důvod vést etický život.“⁹⁹

Tento stupeň vývoje lidské společnosti ale podmiňoval překonat náboženství jako takové. Tím byl za jedno s marxistickým učením, které také požadovalo překonání náboženství, byť s jinými výsledky. Bondy požadoval obrácení filosofického zájmu na člověka, přičemž marxistická teorie si dávala za cíl odumření náboženství v budoucí éře komunismu a tím nastolení společenské rovnosti bez umělé ideologické nadstavby.

Bondyho interpretaci shledáváme právě kvůli její funkční podmíněnosti dosti problematickou. Buddha je zde spatřován jako postava naplňující autorovy ideje. Interpretace je tak podmíněna osobním stanoviskem, nikoli vědeckým badáním. Dalším problémem je teorie o universálních dějinách náboženství. U tohoto autora je vidět převzetí evropských teorií o počátcích náboženství a jeho vývoji, tedy od

⁹⁷ Bondy E., *Buddha*, s. 104.

⁹⁸ Tamt., s. 39.

⁹⁹ Holba J., „Buddhism and Buddhist Studies in the Czech Republic between the First World War and the „Velvet Revolution” of 1989, in: *International Journal of Buddhist Thought & Culture*, 13, 2009, s. 43.

polyteistických náboženství starověku přes monoteistické křesťanství po osvícenské snahy o nové koncepty tzv. přirozeného náboženství, a aplikování jej na indickou kulturu. Podobně jako u předešlých autorů, i u Bondyho je patrná, a pravděpodobně neuvědomělá, představa reformátora odkloňujícího se od církve a náboženství vůbec a zaměřujícího se na člověka; tedy představa převzatá z evropských dějin.

Podobně jako ‚buddhismus‘ viděl Bondy také jiný asketický směr té doby: ‚džinismus‘. Ten měl vzniknout téměř paralelně s ‚buddhismem‘ právě díky společensko-ekonomické situaci tehdejší Indie.¹⁰⁰ Tato dvě učení měla některé společné prvky, v tehdejší Indii nijak neobvyklé. Hlavně teorie o reinkarnaci a karmanovém zákonu. Dále měla tato učení společnou praxi *ahinsá*, neublížování. Tato nauka byla však u Vardhamány důraznější a dovedena do krajnosti tím, že ideálem pro jeho stoupence byla dobrovolná smrt hlady. Tento aspekt byl ale v rozporu s Buddhovým učením o střední cestě¹⁰¹ a tak tedy toto učení považoval za nevedoucí k žádanému cíli. Bondy se však nezabývá otázkou, proč právě Buddhovo učení má tak cenné morální hodnoty, přičemž Vardhamánovo nikoli. Lze se jen domnívat, že to bylo zapříčiněno právě jeho extrém. Důležitější však je, že také Vardhamána vystoupil ve stejné době a musel tedy být ovlivněn stejnými příčinami jako Buddha. Z toho lze usuzovat, že také toto učení Bondy chápal jako překonání náboženství, i když to nikde přímo nezmiňuje.

Shrme-li, z čeho Bondy ve své interpretaci Buddhova vystoupení vycházel, je možné spatřovat dva hlavní body. Prvním je marxistická teorie. Podle ní má náboženství odumřít, což se podle tohoto autora v Indii skutečně stalo; jeho posledním stádiem mělo být učení upanišad. Bondy však pokračuje dál a namísto náboženství dosazuje Buddhovo učení, které si cení pro jeho morální řád. Autor tak požaduje změnu lidského vývoje, která by byla řízena morálními pravidly, nikoli náboženstvím. A jako ideál mu posloužil Buddha.

Dalším předpokladem Bondyho interpretace je teorie náboženského vývoje. Ten je nutný, aby náboženství mohlo být ukončeno. Bez vývoje není konce. A co více, tento vývoj uvádí jako platný pro celý svět. Tím argumentuje v rámci křesťanského myšlení, které předpokládá náboženství jako univerzálii.

¹⁰⁰ Bondy E., *Poznámky k dějinám filosofie I. Indická filosofie*, Praha, Vokno, 1991, s. 36.

¹⁰¹ Učení o střední cestě pokládá za neprospěšné jak život v radovánkách vedoucí k připoutanosti v sansáre, „jež je nízká ubohá, prováděná běžnými lidmi, neušlechtilá, neužitečná“ a přílišnou askezi, „jež je strastná, neušlechtilá a neužitečná.“ Viz „Rozprava o roztočení kola zákona“, in: *Buddhovy rozpravy*, sv. 1, Praha, DharmaGaia a Sdružení přátel Indie, 1994, s. 11.

2.7. Vladimír Miltner

Interpretace Buddhova vystoupení u Vladimíra Miltnera je celkově protknuta ekonomickými tématy. Právě rozmach hospodářství měl být hlavní motivem, proč měl být odmítán starý ‚bráhmanismus‘, přičemž tento krok učinili potulní šramané, „snaživci, kteří usilují“. K tomu se vrátím později. Nyní ukáži, jak Miltner chápal Indii Buddhovy doby.

Tento badatel tedy spatřoval zásadní vliv na změnu indické kultury té doby právě v ekonomicko-politickém tlaku. V šestém století př. K. má nastávat hospodářský pokrok spojený s rozvojem těžby nerostného bohatství, řemesel a obchodu – i zahraničního. Namísto dosavadního hmotného, výměnného obchodu (především hovězího dobytka) přichází peněžní ekonomie, se kterou se dosavadní tradice nemohla vypořádat svými prostředky.¹⁰² Tento proces měl být nejsilnější právě na území Buddhova působení:

„Zdá se, že Magadhsko bylo ze všech tehdejších států nejméně ortodoxní. Rozkládalo se na samém okraji bráhmanického vlivu a jeho vladaři rozvinuli vysoce autokratický a centralizovaný vládní systém, jenž bráhmanismus vůbec nepotřeboval a ani s ním nijak nepočítal.“¹⁰³

Zde je vidět, že Miltner poukazuje na možnost vlivu náboženství na ekonomický chod společnosti, když uvádí, že hospodářsky silné Magadhsko ‚náboženství‘ bráhmanů nikterak nepotřebovalo. Tímto tvrzením implicitně připouští, že by mohlo nějaké takové existovat. Ovšem ‚bráhmanismus‘ jím není.

Na tomto místě je také zřejmé, že Miltner chápal ‚bráhmanismus‘ jako ortodoxní náboženství staré Indie. Tím je poplatný konceptu vytvořeným evropskými badateli. Toto náboženství neudržoval nikdo jiný, než jeho kněží, bráhmani, kteří

„byli nejvyšší ze čtyř společenských stavů, kněží a duchovní inteligence, lidé vzdělaní ve vědách a znalí posvátných textů, především *véd* a *upanišad*. Bráhmani stáli na pozici ortodoxní a jen oni směli a mohli konat předepsané náboženské obřady; oni byli strážci a vykonavateli védského

¹⁰² Miltner V., *Vznik a vývoj buddhismu*, Praha, Vyšehrad, 2001, s. 24.

¹⁰³ Tamt., s. 23.

rituálu. Osud člověka zcela závisel na dokonale přesném provádění příslušných obřadů, na přísném zachování všech předepsaných rituálních úkonů védského náboženství – *bráhmanismu*.¹⁰⁴

Jak je zřejmé, také Miltner chápal staroindickou kulturu jako mající náboženství, jehož hlavní náplní byla rituální činnost bráhmanů. Také tento autor argumentuje v rámci evropského myšlení, které, vycházející z křesťanství, předpokládá universalismus náboženství.

Napětí mezi ekonomickou a „náboženskou“ sférou se postupem času začalo stupňovat, až nakonec „bráhmanismus“ musel ustoupit novým požadavkům.

„V Buddhově době se tento politicko-ideový boj stával bojem o ekonomickou sílu, o politickou moc a řídicí administrativní vliv. Bráhmanská tradice neměla mnoho toho, co by mohla nabídnout jak lidem, tak vládcům. Její rituály i její ideologie a filozofie jakoby vyčpěly a pozbyly bývalého lesku.“¹⁰⁵

Bráhmanské „náboženství“ tedy upadá. Tím se lidé nacházejí v situaci, kdy postrádají duchovní hodnoty a obrací se na hodnoty tržní ekonomie. V této argumentaci můžeme spatřovat přežívající vliv marxistické filosofie. Podle ní je náboženství ideologickou nadstavbou vznikající neuspokojováním materialistických potřeb, hlavně poté potřeb ekonomických. Marxismus předpokládá, že až budou tyto potřeby naplněny, náboženství odumře. Již jej nebude potřeba, lidé si nebudou muset vytvářet opium, které by jim zpříjemnilo existenci. Lidské bytí již bude díky naplnění jejich materiálních potřeb šťastné.

Nyní zpět k Miltnerově argumentaci. Na jejím počátku stojí „bráhmanismus“, staroindické náboženství, které je postavené na rituálech konaných podle „svatých písem“ bráhmany, „knězi“. Ovšem v šestém století př. Kr. se začíná rozvíjet těžba, obchod a vůbec ekonomická struktura. Při takovéto změně společnosti starý „bráhmanismus“ již „nemohl nic nabídnout“, jinak řečeno, neuspokojoval lid. Jeho úpadek byl tedy podle Miltnera zapříčiněn ekonomickým rozmachem. Jakoby původní „náboženství“ bylo nahrazeno ekonomikou. Takováto argumentace je až příliš podobná teorii dialektického materialismu. Vzhledem k tomu, že jeho hlavní dílo zabývající se

¹⁰⁴ Miltner V., *Malá encyklopedie buddhismu*, Praha, Libri, 2002, s. 7-8.

¹⁰⁵ Týž, *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 23.

Buddhovým učením sepsal na konci svého tvůrčího období a jehož vydání se již nedožil¹⁰⁶, je možné předpokládat, že taková argumentace není úlitbou komunistickému režimu. Spíše se domníváme, že Miltner byl marxistickým myšlením natolik ovlivněn, že jej promítl i do indické kultury. Tím však nechci říci, že byl marxistou, jak se pokusím ukázat dále.

Nyní v indickém prostředí převládá touha po materiálním bohatství. Náboženské potřeby, jejichž uspokojování si stále přivlastňovali bráhmánové, se staly jen dalším zbožím na trhu. Tito „kněží“ za své služby požadovali peníze. S tím ale někteří jedinci nemohli souhlasit a vytvořili tak skupinu myslitelů nevzdávajících se tradičních hodnot. Těmi byli šramané, potulní asketové, kteří se zřekli světa pro nalezení konečného cíle (který se však u každého lišil). Ti odmítali „bráhmánismus“ pro jeho zkorumpovanost.

„A šramané šli ještě dále. Hlásali, že celý bráhmanský systém je falešný a postavený na podvrhu. Je to pletichářský trik, jak za nesmyslně pompézní obřady vymámit z důvěřivé veřejnosti co nejvíce materiálií a peněz. Místo autoritářské bráhmanské tradice se šramané snažili najít uspokojivá rozumná vysvětlení běhu všehomíra a života objektivním výzkumem a logickým uvažováním a usuzováním.“¹⁰⁷

Avšak důraz bráhmánů na materiální výnos nebyl jediným terčem kritiky těchto myslitelů. Oni také odmítali bráhmanské učení jako takové, jímž měl být „bráhmánismus“ spolu s jeho společenskou strukturou – „kastovním systémem“:

„Šramanové, „snaživci, kteří usilují“ [...] Původem pocházeli hlavně ze stavu bráhmanského a *kšatrijského*. Protože opustili své společenské postavení, vytvořili zvláštní společenskou vrstvu mimo kastovní systém. [...] Šramanové zcela bez zábrán a bezostyšně hlásali ty nejpodivnější, ba výstřední názory, a to i takové, jež byly vůči ortodoxnímu učení bráhmánismu v rozporech nejpříkřejších.“¹⁰⁸

Abychom šramanské odmítání bráhmanské praxe v Miltnerově díle podtrhli, uvedme konkrétní aspekt, kterým se šramané lišili od bráhmánů:

¹⁰⁶ Dílo *Vznik a vývoj buddhismus* poprvé vyšlo roku 2001.

¹⁰⁷ Miltner V., *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 33-34.

¹⁰⁸ Týž, *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 8.

„Mimo bráhmanský názor, že jakost každého dalšího zrozování závisí toliko na způsobu provádění bohoslužeb a dalších rituálních úkonů v životě minulém, stále sofistická doktrína, oblíbená zejména mezi neortodoxními askety a jejich přívrženci, podle níž sřetězení lidských bytí, to jest ten nekonečný řetězec znovuzrozování, je řízeno především mravní hodnotou činů (san. *karman*, pál. *kamma*) každého jedince.“¹⁰⁹

Šramanové se tedy měli postavit proti bráhmanskému obětnictví, které mohli vykonávat jen ti, kteří byli narozeni ve správné ‚kastě‘. Mimo to se jim přičilo také to, že bráhmaňové za své služby požadují peněz. U Miltnera se objevují stejná témata, která jsou cílem analýzy této práce. Také tento autor předpokládal existenci ‚kastovního systému‘ drženého bráhmány, ‚kněžskými bráhmaňismu‘. ‚Bráhmaňismus‘ je poté chápán jako náboženství starých Indů. Proti těmto zaběhnutým normám měli vystoupit potulní asketové, ‚snaživci, kteří usilují‘. A právě z tohoto hnutí ‚vytrysklo to velkolepé vzepětí ducha, z něhož mimo jiné nauky vzešli vznešený *buddhismus* i o něco starší *džinismus*.“¹¹⁰ Mimo to, Miltnerův předpoklad možnosti nového rozmachu náboženství po jeho úpadku zapříčiněným ekonomickým rozmachem, zabraňuje tohoto autora spatřovat jako marxistického myslitele.

Co se Buddhy týče, on bráhmány nekritizoval od počátku svého vystoupení. Podle Miltnera je měl nejprve uznávat, ale jejich počínání jej donutilo změnit názor a vystoupit proti nim.

„Sám Buddha dával dávné bráhmány za správné a upřímně se snažící mudrce a védy za správné a pravdivé učení, jenže potom se to všechno nějak pokazilo, a tudíž to vyžadovalo zásadní reformu, protože od té doby, co se sebrané védské spisy staly dogmaty, bráhmaňi je jen donekonečna omílali a přestaly být tvůrčími mysliteli, pravými filosofy.“¹¹¹

Buddha je tu prezentován jako postava bouřící se proti duchovní strnulosti, která ‚vyžadovala zásadní reformu‘. V čem měla podle Miltnera spočívat? Hlavním zájem tehdejšího učence měla být aktivita ve svém praktikování. Vymezení dogmat bylo možno jen díky vlastnímu úsilí. ‚Buddha odmítal jakoukoli autoritu vyjma pokus a zkušenost: učedník měl sám pokusem a z něj vyplývající zkušenosti poznat a zjistit, že

¹⁰⁹ Miltner V., *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 9.

¹¹⁰ Tamt., s. 8.

¹¹¹ Týž, *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 26.

Mistrovo učení je správné a pravdivé, a nikoli jej slepě přijímat jen proto, že to Mistr tvrdí.¹¹² Miltner nikde přímo neuvádí, že by Buddha vyloženě chtěl ‚bráhmanismus‘ reformovat. Autor jen konstatuje, že tehdejší situace reformu vyžadovala. Akt reformy vyplývá až z toho, že Buddha hlásal osobní aktivitu, zatímco bráhmanové zůstali ve svém učení neprodyšně uzavřeni a ohrazeni dogmaty. S tím Buddha nesouhlasil a tak měl vytvořit vlastní komunitu, *sanghu*, která se řídila, podle Buddhy, nejprospěšnějšími pravidly.

„Buddha a jeho následovníci vystoupili z tehdejšího společenského řádu, odmítli jeho zaběhnutá pravidla a zvyklosti, ‚vzdali se světa‘ a vytvořili si vlastní společnost, bratrstvo, komunitu, obec, v níž žili podle svého názoru ‚nejlepší život‘, aby dosáhli duševního klidu a míru a posléze dospěli ke konečnému vyvanutí. [...] Buddha i ostatní šramanové se ze svého výhodného postavení mimo společnost snažili uplatňovat jistý vliv právě uvnitř této společnosti, natolik věřili sobě i svým názorům, pevně tu doufali v úspěch a dost se jim to dařilo.“¹¹³

Zde si povšimněme jednoho. Výše bylo uvedeno, že Miltner připouštěl existenci náboženství majícího vliv na společnost. V tehdejší době tradiční ‚náboženství – bráhmanismus‘ takovou schopnost neměl a tak postupně upadl, ‚vyčpěl a pozbyl bývalého lesku‘. V naposledy uvedené citaci však uvádí, že jak Buddha, tak *šramanové* se „snažili uplatnit jistý vliv“ na společnost a „dost se jim to dařilo“. Je tedy možné konstatovat, že Miltner viděl v těchto hnutích náboženství schopná reagovat na duchovní požadavky tehdejší společnosti rozvíjející peněžní systém. Právě takovou změnu bylo třeba provést, aby Buddhovo učení (a ostatně i dalších *šramanů*) mohlo získat na síle.

V Miltnerově interpretaci Buddhova vystoupení je možné spatřovat tři prvky, kterým se měl Buddha postavit. Jimi jsou: 1) zkorumpovanost bráhmanů. Když zjistili, že jejich nauka již neuspokojuje lid, rozhodli se ‚jít s dobou‘ a své služby nabízet jako zboží za peníze. Na tomto místě je Miltner poněkud nekonzistentní. Jestliže ‚bráhmanismus‘ upadl a lidé v něj již ‚nevěřili‘, jak je možné, že se učení bráhmanů ‚prodávalo‘? Tehdejší lidé se obrátili k jiným, ekonomickým hodnotám a o ty tradiční již nejevili zájem, bylo by tedy logické, kdyby toto náboženství zcela zaniklo. Tento

¹¹² Miltner V., *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 36. Viz též *Malá encyklopedie buddhismu*, s. 12.

¹¹³ Týž, *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 93.

problém Miltner nijak neřeší a ani zde nezbyvá, než jej nechat otevřeným. 2) rituální praxe bráhmanů. Šramané a s nimi také Buddha odmítali nauku, že příští zrození je ovlivněno oběťmi, které člověk vykonal za předešlého života. Naproti tomuto tvrzení postavili nauku o odplatě činů, *karman*. 3) zkosnatělost ‚bráhmanismu‘. Buddha měl hlásat nauku, v níž bylo hlavním předpokladem individuální snažení každého jednotlivce. Také bylo nutné, aby se každý adept sám přesvědčil o Buddhově slovu, než jej vzal za své. To bylo v protikladu k bráhmanskému strnulému učení založeném pouze na správném provádění rituálů.

Také Vladimír Miltner postupoval ve své interpretaci Buddhova vystoupení podle zažitých rámců, které vycházejí z evropského předporozumění a teologického myšlení, které jsem probral v první kapitole. Navíc je u tohoto autora patrný díl marxistického pohledu na náboženství.

2.8. Jan Filipický

Evropským konceptům se ve své interpretaci Indie Buddhovy doby nevyhnul ani Jan Filipický. Také on nereflektovaně předpokládá existenci bráhmanského náboženství ve starověké Indii, které má být založené na védských ‚posvátných‘ písmech. Nehodlám se zde zabývat rozbořem jeho argumentů pro tuto teorii. Je však patrné z jeho chápání Buddhy i dalších šramanů, že existenci ‚bráhmanismu‘ skutečně zastával.

Toto náboženství udržovali bráhmani z védského období, avšak na přelomu 6. a 5. století př. K. nastává v Indii zásadní změna, která má vliv na další vývoj náboženského života.

„V té době docházelo ve vývoji výrobních sil i ve způsobu života staroindické společnosti k řadě převratných změn. Bouřlivého rozmachu doznala řemesla i obchodní výměna, rostla a vzkvétala lidnatá města, sílila a bohatla třída obchodníků a řemeslníků. Nové jevy v životě společnosti našly svůj odraz i ve vývoji náboženství a filosofie. Vzniká a rozvíjí se řada heterodoxních škol a učení, kterým je vesměs společný odpor k védské tradici, k neplodnému obětnictví, bezduchému ritualismu a jalovým spekulacím bráhmanismu. Nositeli nových myšlenek jsou především potulní myslitelé – asketové, tzv. šramani. Šramanská učení neuznávala autoritu zjevených pravd a posvátných písem a za jediné věrohodné svědectví o světě a jeho zákonitostech pokládala zkušenostní

poznání. Vesmír je v jejich pojetí podřízen výhradně působení věčných přírodních sil.¹¹⁴

Na tomto místě je patrné, že Filipský existenci ‚bráhmanismu‘ skutečně zastává. Také jej pokládá za náboženství, jelikož v jeho souvislosti o něm explicitně mluví. Také tento autor tedy bez větší reflexe předpokládá náboženství za přítomné ve starověké Indii. U ‚buddhismu‘ si již tak jist není, což ukáží dále. Na tomto místě je zajímavé to, že Filipský jako hlavního hybatele nábožensko-filosofického dění uvádí ekonomické změny společnosti. Jen za předpokladu „vývoje výrobních sil“ atd. je možná změna stávající tradice; jen ta vyburcuje mnoho myslitelů, kteří přichází s novými tezemi ohledně fungování světa. A co více, tito šramané se mají, podle tohoto autora, odkazovat pouze na zkušenostní poznání přírodních sil a odmítat „zjevené pravdy a posvátná písma“. Takovýto postup je dost podobný postupům moderní vědy, které uznávají jen empiricky ověřitelná fakta.

Je pozoruhodné, jak Filipského teorie koresponduje s teorií marxismu. Filosofové marxismu předpokládají postupné odumření náboženství zapříčiněné uvědoměním si lidí jeho nepotřebnosti. Hlavní důraz je zde kladen na právě na ekonomický rozvoj společnosti, který uspokojí jejich materiální požadavky a již nebude potřeba žádné nadstavby. Jen poté, co se lidé odvrátí od náboženství (zde védský ‚bráhmanismus‘), mohou se zaměřit na to, co je skutečné, na racionální materialismus (zde učení šramanů). Podobnosti nejsou zcela úplné, ale teoretická konstrukce Filipského myšlení je dost zřejmě ovlivněná teorií marxismu.

Podle Filipského v té době vznikaly mnohé školy a učení. Jaké měl konkrétně na mysli? Jako nejmenší ‚problém‘ pro náboženství bráhmanů měly být upanišady. „Jejich učení [...] vycházelo z nebráhnského prostředí, avšak brzy bylo bráhmany přijímáno a přepracováno, zůstalo v rámci védského učení a pomíjelo problém obětnictví.“¹¹⁵ Autoři upanišad tedy podle Filipského a Vacka měli nesouhlasit s bráhmskými oběťmi, jelikož původní spisy měly obsahovat jisté problematické části týkající se jich. Čím se přesně zabývaly, autoři neuvádí. Je však nasnadě se domnívat, že šlo o racionální argumenty proti vykonávání obětí, což by potvrzovalo předešlou teorii.

¹¹⁴ Filipský J., „Buddhismus“, in: *Nový Orient*, 35, 1980, č. 6, s. 189.

¹¹⁵ Filipský J. a Vacek J., *Ašóka*, s. 84.

Bráhmanům však nedělal problém jejich učení předělat a tak jej včlenit do vlastního náboženství.

Jiné směry se bráhmanům již tak snadno začlenit nepodařilo. Pro téma práce je nejdůležitější Buddhovo učení. I tento myslitel měl patřit do skupiny šramanů odkazujících na zkušenostní poznání. „Gautama převzal řadu myšlenek šramanských učitelů a po šesti letech usilovného hledání dosáhl ‚probuzení‘ (bódhi), ‚prohlédl‘ příčiny pozemského strádání a odhalil cestu k jeho konečnému překonání.“¹¹⁶ Jak se zdá, Buddha měl dosáhnout svého ‚probuzení‘ pomocí pozorování přirozených procesů, jelikož vystupoval z pozice racionálních šramanů, nikoli díky náboženskému prozření. Tím by také podporoval předloženou teorii o spojitosti s marxismem. Dále ji potvrzuje tvrzení, že Buddhovo učení bylo „racionalistický odpor proti oběti, jejímiž monopolními vykonavateli se stali bráhmani a odpor proti kastám vlastně útočil na toto postavení bráhmanů.“¹¹⁷ Zde autoři otevřeně ukazují rozdíl mezi ‚bráhmanismem‘ a Buddhovým učení. Buddhův odpor byl racionalistický, což znamená, že se stavěl něčemu opačnému, iracionálnímu. Tím měly být bráhmanické oběti. Na tomto místě je možné vidět konkrétní dopad teorie ovlivněné marxistickým myšlením. Buddha zde znázorňuje racionální přístup ke světu, zatímco bráhmani jsou uzavřeni ve svém náboženském klamu.

Nyní byla zmíněna teorie o ‚kastovním systému‘, který měl Buddha napadat, a je tedy příhodno se jí zabývat více. Jako hlavním terčem Buddhovy kritiky jsou zde označováni bráhmani, jakožto ochránci učení ‚bráhmanismu‘. Nyní nutno poznamenat, že je Filipický s Vackem nepokládají přímo za kněze či hlavy nějaké církve¹¹⁸, což je zajímavé, jelikož s ‚bráhmanismem‘ zacházejí jako s náboženstvím a také bráhmanům samotným přisuzují podobnou úlohu jako kněžím. Na tomto místě se interpretace rozchází a vnáší do tématu zmatek. Avšak pokračujme. Dále Filipický uvádí:

„Proti kastovní výlučnosti bráhmanismu Probuzený (Buddha) postavil učení přístupné všem lidem bez rozdílu rodu a společenského postavení, namísto samoučelné askeze a krutého sebetřýznění nabídl harmonické rozvíjení vnitřních schopností a morálních kvalit člověka, náhradou za

¹¹⁶ Filipický J., „Buddhismus“, in: *Nový Orient*, 35, 1980, č. 6, s. 189.

¹¹⁷ Filipický J. a Vacek J., *Ašóka*, s. 79.

¹¹⁸ „Bráhmani však neměli nikdy žádné organizace a nepůsobili podobným způsobem jako církve v Evropě. [...] Nebyli to kněží v evropském slova smyslu, spíše obětníci.“ Tamt., s. 80.

bráhmanské zprostředkování při styku s nevypočitatelnými božskými bytostmi svým stoupencům poskytl víru ve vlastní síly a nezávislost na jakékoli náboženské autoritě.¹¹⁹

Na jedné straně je autor opatrný se spojováním bráhmanů s kněžími, ale následně používá termín jako „náboženská autorita“. Je patrné, že ve svém myšlení není konzistentní a do interpretací vnáší svá předporozumění, aby podpořily jeho předpoklady. Kdyby bráhmani nebyli kněží udržující iracionální náboženství, Buddha by následně nemohl vystupovat jako jejich racionalistický oponent. Filipický, spolu s Vackem, tedy přenáší evropské koncepty do indické kultury, aby podporovaly jejich teorii, zároveň však sami ukazují její neudržitelnost.

Jaké mělo být podle Filipického samotné Buddhovo učení? Zdá se, že vycházelo z širšího myšlenkového hnutí a nebylo jen ojedinělým vzepřením proti „bráhmánismu“. Mezi další myslitele tohoto proudu lze začlenit Mahávíru Vardhamánu Džinu¹²⁰ či Gósálu Mankhaliputtu¹²¹, kteří vystoupili se svými učením ve stejné době jako Buddha. Je tak možné, že v té době v Indii opravdu proběhla změna na poli ekonomiky, ale dávat ji jako hlavní příčinu pro vystoupení nových myslitelů se zdá být více problematické než užitečné. Také kvůli autorovu předpokladu, že z tohoto popudu vzniknuvší myšlenkové proudy musí být více racionalistické, než předchozí tradice. Dovolíme si tvrdit, že z hlediska dneška se Buddhovo učení ani jakákoli jiná z té doby jako racionalní nejeví.

Nelze popřít, že Buddhovo učení nesouhlasí s tradicí bráhmanů ale na tomto tvrzení ale nelze stavět teorie o Buddhově protestu proti němu. A už vůbec nelze tvrdit, že odmítal „kastovní systém“, jelikož pravdivost této teorie se zdá déle neudržitelná. Tvrzení, že Buddha vystupoval proti bráhmanům skrze napadání „kastovního systému“, nejsou pravdivým popisem toho, co Buddha pravděpodobně učil. V této interpretaci se mi jako nejpravděpodobnější jeví tvrzení, že Buddha učil své stoupence vytrvalou prací na sobě pomocí vlastních sil. To by poté spočívalo hlavně na meditační praxi založené na teoretickém učení, hlavně poté na Čtyřech ušlechtilých pravdách. Zůstává otázkou, jestli byl Buddha jediný, kdo učil takovéto ideály. Jestliže ve starověké Indii bylo mnoho potulných šramanů, je nasnadě se domnívat, že i jiní učili podobné cesty. Jistě,

¹¹⁹ Filipický J., „Buddhismus“, in: *Nový Orient*, 35, 1980, č. 6, s. 189.

¹²⁰ Filipický J. a Vacek J., *Ašóka*, s. 74.

¹²¹ Tamt., s. 82-83.

mohli se rozcházet v cíli svého učení, ale požadavek aktivity jedince by zůstal. Další nevyjasněnou otázkou zůstává, proč právě Buddha byl viděn jako osobnost takového významu, že právě on byl, mezi ostatními šramany, vnímán jako ten hlavní, kdo se stavěl domnělému ‚bráhmánismu‘.

2.9. Ivo Fišer

Ivo Fišer viděl Buddhovo vystoupení jako výsledek náboženského vývoje severní Indie té doby. Avšak pro něj to nebyl vývoj vzestupný, tzn. od primitivních náboženských forem po stále dokonalejší. Naopak měl nastat postupný úpadek původně árijského náboženství drženého bráhmány. Jedním z výsledků tohoto procesu mělo být i vystoupení Buddhovo.

Tento autor pracoval s teorií, ve které jsou Árijové chápáni jako do Indie nově přichozí etnikum¹²². Nejprve se měli usadit v poříčí řeky Indu. Postupem času jim však toto území přestalo vyhovovat a velké skupiny Árijů se začaly stěhovat více na východ, směrem ke Ganze, v jejímž úrodném území si našli nový domov. Ovšem podnikali také výpravy mimo toto úrodné území na sever do podhůří Himalájí. Tento okamžik byl pro Fišera důležitý, jelikož tehdy podle něj bráhmáni ztratili své výsostné postavení a větší moci nabývají kšatrijové:

„Rozhodující úlohu v nových obcích hrají přirozeně kšatrijové – bojovníci, kteří svými zbraněmi dobývali neznámá území na černých domorodcích. Ti mají mnohem větší pochopení pro realitu skutečného života než pro vzdálená a mlhavá božstva a nejsou již tak ochotni konat nákladné oběti na počest těchto bohů a hojně při nich podělovat bráhmanské obětníky, jak to činili jejich otcové.“¹²³

Zásadním nemělo být jen stále silnější postavení kšatrijů, ale také všeobecně volnější myšlení ve východních krajích, které nebyly pod tak velkým vlivem bráhmánů:

„Zatím co v západních oblastech, kde vládla védská kultura, skrývala bohatá příroda snadnou obživu, vedli na východě horalé tvrdý život, který je naučil houževnatě bránit vydobyté zisky. Proto se východní země vyznačovaly větší svobodomyšlností v politice i v myšlení než kraje

¹²² Viz pozn. 91.

¹²³ Fišer I., „Hinduismus a buddhismus“, in *Nový Orient*, 15, 1960, č. 6, s. 138.

západní, které se během doby ocitaly v područí tenké vrstvy orthodoxních bráhmánů – obětníků, prohlašujících se nakonec za bohy na zemi a nepostradatelné rádce panovníků.¹²⁴

Nové prostředí bez dohledu starých obětníků spojené s jiným životním stylem je jen jedna strana pomyslné mince. Ta druhá je, že ani sami bráhmani se nepřizpůsobili novým podmínkám a neinovovali své učení: „[...] i horlivost samotných bráhmánů začala ochabovat. Obětní ritualismus se dostal do slepé uličky. Nákladné oběti již věřícím tolik neimponovaly, víra v primitivní bohy a zosobněné přírodní síly se začínala viklat.“¹²⁵ Tím starý náboženský život upadl a otevřely se dveře novým myšlenkám.

Než se dostaneme k těmto novým učení, pokusíme se reflektovat Fišerovy myšlenky. Přestože tento autor pracuje s termínem náboženství opatrně¹²⁶, stále byl uvězněn v západním schématu. Zatím se jeho myšlení upíralo k roli bráhmánů – obětníků a jejich vliv v postupném stěhování Áryů. Ti měli představovat držitele ortodoxního učení rozšířeného hlavně v západních krajích. Problematická je zde představa orthodoxních bráhmánů, jelikož implikuje otázku jediné pravdy. To představuje křesťanské téma, jehož promítnutí do staroindických dějin, které s křesťanstvím nepřišlo do styku, není možné. U tohoto autora nebylo jeho teologické předporozumění tolik patrné, avšak stále bylo přítomno. Také přejímal teorii o primitivním náboženství, když označil bráhmanské učení jako „víru v zosobněné přírodní síly“. Přestože si byl Fišer vědom problematičnosti, stále nereflektovaně předpokládal existenci náboženství v Indii védské doby, aniž by přímo argumentoval, že tam skutečně bylo přítomno. A co více, domníval se, že toto náboženství degenerovalo. Nebylo schopné se skrze své udržovatele – obětníky přizpůsobit novým podmínkám a tím zkostratělo, až postupně upadlo.

Nyní zpět k Fišerově interpretaci staroindické doby. Nastala doba, kdy se objevovaly nové myšlenkové proudy. Začaly vznikat nové spisy, upanišady, ve kterých je možné pozorovat nová témata oproti bráhmanské tradici. Fišer se zde domníval, že jelikož témata jsou jiná, jejich autoři musí být také z jiné společenské skupiny; měli by

¹²⁴ Fišer I., „Buddhismus a jeho význam v dějinách Indie“, in: *Nový Orient*, 11, 1956, č. 9, 129.

¹²⁵ Týž, „Hinduismus a buddhismus“, in: *Nový Orient*, 15, 1960, č. 6, s. 138.

¹²⁶ Hned ve druhém odstavci článku „Hinduismus a buddhismus“ píše, že „označení ‚náboženství‘ lze užívat jen se značnými výhradami“. Týž, „Hinduismus a buddhismus“, in: *Nový Orient*, 15, 1960, č. 6, s. 138.

být ne-bráhmani. Sledujeme-li autorovo myšlení, je nasnadě se domnívat, že nové proudy přišly od upevňující se kšatrijské ‚aristokracie‘.

„[...] bezpečně můžeme usuzovat, že náboženské a filosofické představy, dochované ve sbírkách upanišad, jsou původní bráhmanské teologii cizí, a že tedy pocházejí z jiných vrstev společnosti a jejích myšlenkových okruhů. V upanišadách jsou prvně jasně formulovány dva základní pilíře všech dalších náboženských a filosofických směrů indických (kromě materialistů): nauka o odplatě dobrých a zlých činů (zákon karmanový) a s ním související učení o neustálém koloběhu životů (*sansára*). Je příznačné, že právě toto učení sděluje bráhmanům kšatrija – královský mudrc Džanaka. [...] Je zdůrazňován prvek asketický; v odříkání se světských radovánek a v meditacích o věčných záhadách světa a člověka byla spatřována pravá cesta.“¹²⁷

V učení upanišad, které představují další pomyslný stupeň ve Fišerově náboženském vývoji, se tedy formuloval asketický přístup. Jeho vyzdvižení mělo mít ještě jednu příčinu a to tu, že „hospodářský rozmach a s ním spojené přesuny na poli společenském vedly v duchovním životě k odstředivým tendencím vyjádřených v touze po odklonu od světa a jeho lákadel.“¹²⁸ Tento aspekt pravděpodobně neměl pro Fišera takový vliv, jelikož jej nijak dál nerozváděl.

Co je na tomto kroku důležité, je to, že přesun od mechanického obětництва bráhmanů k askezi upanišadových myslitelů předpokládá vzepření, řekněme, filosofického ducha. Jen díky novým myšlenkám a přístupům mohli dávní indiští ‚filosofové‘ přijít na novou cestu k vysvobození ze strastiplného zrozování. Po úpadku starého védského obětního náboženství bráhmanů nastupuje náboženství založené na tvůrčí mysli. Tak přišly na svět různé asketické praktiky i meditační techniky. Na tomto místě se setkáváme se zajímavým zjištěním: jestliže bráhmani měli své rituály, museli na způsob jejich vykonávání přijít, bylo nutno vymyslet jejich postup. V dávné minulosti tedy musel proběhnout podobný ‚vývoj‘, když bráhmani svým myšlením ustanovili védské oběti. V době upanišad však mělo být toto tvůrčí nadání obětníků již mrtvé a současní bráhmani měli jen opakovat, co se naučili. To je další ukázka Fišerovy teorie o úpadku náboženství ve starověké Indii.

¹²⁷ Fišer I., „Hinduismus a buddhismus“, in: *Nový Orient*, 15, 1960, č. 6, s. 139.

¹²⁸ Týž, *Filosofická koncepcie nejstaršího buddhismu*, Praha, DharmaGaia, 2000, s. 40.

Představme si nyní Indii oné doby: na jedné straně stojí ztuhlá a nevyvíjející se bašta bráhmanského učení, přičemž na straně druhé zde máme nespočet jednotlivých myslitelů, zapisujících své poznatky do upanišad. Ani toto období nebylo pro Fišera něčím stálým, udržitelným a postupně se stalo přežitým i to.

„Statický systém bráhmanských obětí, který se měnil v bezduchý formalismus, neuspokojoval hlubší myslitele, kteří hledali nové cesty a způsoby, jak dosáhnout vyššího poznání. [...] V té době prochází zemí zástupy asketů, kajících, kteří v krutém sebetřýznění hledali uspokojivé odpovědi na nejpálčivější problémy tehdejší filosofie. Za této situace bylo Buddhovo učení uvítáno jako osvobozující proud, jenž strhával pokryteckou masku bráhmanskému ritualismu a odhaloval nemohoucnost extrémních směrů dojít vyššího poznání.“¹²⁹

Učení bráhmanů bylo přežité již delší dobu, ale jako neuspokojivé se později jeví i to, co jej překonalo – učení upanišad. Ve snaze dosáhnout vysvobození byly vymyšleny nejpodivnější praktiky, které spíše ještě více mátlly jiné myslitele, kteří se jim snažili vymezit. A mezi takovéto měl podle Fišera patřit i Buddha.

„Tvůrčí nadšení starých upanišadových filosofů se v té době pozvolna rozplynulo ve změti neplodných spekulací, které u mnoha myslitelů vyvolávaly spíše nechuť k filosofování, odklon od světa nespílitelných tužeb a hledání cesty, jíž by se člověk vymanil z nutnosti další strastiplné existence. Těmto tendencím vycházela vstříc buddhistická nauka hlásaná silnou osobností pod dojmem vlastního vnitřního přerodu. Všechno teoretické uvažování bylo odsunuto stranou.“¹³⁰

Na tomto místě jsme svědky dalšího posunu v indickém myšlení podle Iva Fišera. A opět má degenerativní tendence. Ani upanišadoví myslitelé nebyli schopni udržet své učení a také ono bylo předurčeno k úpadku. Dalším stupněm v tomto procesu má být učení Buddhovo. Po tomto delším přehledu staroindické doby se konečně dostáváme k samotnému tématu práce – k Buddhovi. On se měl postavit jak formálnímu ‚bráhmanismu‘, který však byl již tak na ústupu a překonán, tak proti nové vlně upanišadových spekulací.

¹²⁹ Fišer I., „Buddhismus a jeho význam v dějinách Indie“, in: *Nový Orient*, 11, 1956, č. 9, s. 129.

¹³⁰ Týž, *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 16.

V čem měl být za jedno s upanišadovými mysliteli, je jeho odpor k ‚bráhmanismu‘, zejména poté ke ‚kastovnímu systému‘¹³¹. „Nové učení bylo ideologicky ostře zaměřeno proti bráhmanům. Jeho schopní a výmluvní hlasatelé zaútočili na bráhmanický kastovní systém a na monopol tenké vrstvy bráhmanů na vzdělání a hlásali náboženskou rovnoprávnost všem.“¹³² Buddha a jeho následovníci tedy měli s mysliteli upanišad společný odmítavý přístup k ‚bráhmanismu‘. Upanišady se stavěly proti jeho zkonstatělosti. A i když to není Fišerem přímo řečeno, lze se domnívat, že jejich myslitelé vystupovali proti ‚kastám‘ jakožto stejně ztuhlému společenskému systému. V minulé kapitole jsem se potýkal s teorií o ‚kastovním systému‘ a po podrobnějším rozboru se nejeví jako výmluvný popis staroindické společnosti. Jestli je tato teorie nesprávná, proti čemu tedy Buddha a ostatní myslitelé stáli? Upanišadoví myslitelé se stavěli mechanickému bráhmanickému náboženství. V něm jsou bráhmani, jakožto udržovatelé rituální tradice, chápáni jako kněží. Obdobně je tomu tak v teorii o ‚kastovním systému‘, kterému se měl stavět Buddha. V něm bráhmanům náleží výsostné postavení náboženských činitelů. Jako společného jmenovatele obojího protestu bychom tedy mohli uvést koncept bráhmani – kněží.

Problematikou tohoto konceptu jsme se již zabývali, zde jen připomeňme, že myšlenka kněžské vrstvy vychází ze zkušenosti s křesťanskou církví a mimo tento systém je nepřenosná. Pokud toto přenášení někdo činí, překrucuje tak realitu, přičemž se zdá, že právo to činí Ivo Fišer, když uvádí, že Buddha vystoupil proti ‚kastovnímu systému‘.

Co měl tedy podle Fišera Buddha učit? Jeho největším přínosem mělo být to, že vyzdvihl praktickou stránku duchovní cesty. Zatímco se asketové utápěli v moři filosofické spekulace, měl Buddha tuto stránku svého učení dát do pozadí a hlavní důraz klást na samotné cvičení.

„[...] podstatou nejstaršího učení, jež můžeme s velkou pravděpodobností přičíst samotnému Buddhovi, je filosofie životní praxe. [...] Vycházel přitom z požadavku praktického výcviku, který byl v podstatě shodný u všech skupin indických filozofů a náboženských myslitelů, třebaže se lišil

¹³¹ Buddha se s nimi také shodoval v učení o *karmanu* a o *sansáře*. Rozcházel se s nimi však v chápání reality: zatímco upanišady ji viděli v absolutním Brahma, Buddha v kauzálním principu. Viz též, „Hinduismus a buddhismus“, in: *Nový Orient*, 15, 1960, č. 6, s. 139.

¹³² Týž, „Buddhismus a jeho význam v dějinách Indie“, in: *Nový Orient*, 11, 1956, č. 9, s. 130.

v některých postupech, a zejména v důležitosti, jakou přikládali jednotlivým stupňům.¹³³

Buddha měl postupovat obdobně jako jiní myslitelé té doby, avšak důraz kladl jinam, na praxi. Nešlo však jen o samotnou praxi bez její myšlenkové reflexe, ta již byla vyčítána bráhmanům. Buddha měl skloubit své teoretické učení s praxí a tak vytvořit komplexní a funkční celek bez zbytečného filosofování, ale rovněž s důrazem na myšlení každého jedince.

„Význam Buddhovy nauky spočívá především v tom, že poprvé v indickém myšlení uskutečnila pokus o integraci lidské osobnosti popřením jejího tradičního metafyzického hodnocení a novou formou potřeby učinit z filosofických ideálů praktickou součást každodenní zkušenosti.“¹³⁴

Buddha měl vytvořit zcela odlišné učení, než jaké bylo v Indii do té doby. Měl se, podle Fišera, stavět proti ‚bráhmanismu‘ tím, že odmítal ‚kastovní systém‘. Asketickým šramanům se vymezoval vyzvednutím praktické stránky svého učení na stejnou roveň stránce teoretické. To je krátká rekapitulace. Nyní se na tuto myšlenku podívejme podrobněji.

Jestliže teorie o ‚kastovním systému‘ není dále bezproblémově udržitelná, čemu se měl Buddha stavět? A dále, jestliže je zpochybněna existence náboženství v Indii Buddhovy doby, mohl se tedy stavět proti ‚bráhmanismu‘, na obětech založeném ‚náboženství‘ árijských bráhmanů? Na tyto otázky se nedá odpovědět než negativně. Není pochyb, že Buddha učil jiným ideálům než bráhmani. V tomto konstatování však není nic, co by podporovalo myšlenku odporu proti učení bráhmanů. Buddha se spíše snažil učit mírnou cestu prostou násilí a plnou pochopení. Zdá se tedy, že nějaký radikální odpor se s tímto ideálem neshoduje a tím jsou podkopány základy teorie o jeho přímém vystupování proti těmto obětníkům.

Buddha bezesporu přišel s novým učení odlišným od ostatních. Jinak bychom ani nemohli mluvit o Buddhově *dhammě*. Jeho snaha o propojení teoretické stránky s praxí se také nedají nepopřít. Otázkou zůstává, jaké učení hlásali ostatní šramané. Byli vskutku tak ‚filosoficky‘ zaměřeni, jak usuzuje Fišer? Nebo Buddha učil jen jiným

¹³³ Fišer I., *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, s. 39.

¹³⁴ Tamt., s. 72.

cílům? Vždyť sám Fišer uvádí, že Buddha „vycházel [...] z požadavku praktického výcviku, který byl v podstatě shodný u všech skupin indických filosofů a náboženských myslitelů“. Požadavky byly stejné, jen cíl se lišil. Opět připomeňme Buddhovo učení o nenásilí, kvůli kterému se zdá, že ani proti radikálním asketům Buddha nijak ostře nevystupoval. Mohl s nimi nesouhlasit, ale to neznamená, že je také kritizoval či se jim otevřeně stavěl.

Fišerova interpretace Indie Buddhovy doby je protknuta evropskými koncepty. Počínaje představou existence náboženství ve starověké Indii, pokračující tezí o jeho postupném úpadku. Již samotná myšlenka o jednotném vývoji tohoto náboženství založena na evropské teorii o vývoji náboženství. Není možné, že v Indii existovaly různé myšlenkové směry mezi sebou ve stejné době? Jistě, některé nové vznikaly a jiné staré zanikaly za určitých okolností a v reakci na jisté vlivy. Nedomnívám se ale, že by se různé trendy střídaly tak radikálně. Myslím tím, že by jeden, nový, vyměňoval jiný, starý. Kdyby tomu tak ve skutečnosti bylo, Buddha by nemohl vystoupit proti domnělému ‚bráhmanismu‘, jelikož by již jednoduše neexistoval, byl by vytlačen učením upanišad a zanikl by. To se ovšem nestalo. Fišer uvádí, že Buddha se bráhmanům vymezuje a tudíž jejich ‚náboženství‘ muselo být stále v Indii přítomno. Tím si autor podkopává vlastní předpoklad a jeho teorie se jeví jako stále více neudržitelná.

Nutno poznamenat, že Fišerova interpretace není bez užitku. Tento autor se Buddhovým učením zabýval dlouhou dobu a jeho závěry nelze jen tak odvrhnout. Jeho dílo je však nutné číst kriticky. V jeho díle vidíme jako nejpřínosnější pro chápání Buddhova učení jeho požadavek na praktickou stránku svého učení. Nyní není důležité, jak to bylo u ostatních šramanů, zaměřme se na Buddhu. On skutečně nepromýšlel důležitost existence či neexistence *dévů*, *nágů*, *svargalók* či *narak*. To nevedlo k vytyčenému cíli. Buddha ukázal určitou stezku a již bylo na každém adeptovi, jak o ní bude uvažovat a jak si ji případně přizpůsobí. Jeho učení tedy nebylo prosto tvůrčího myšlení. Mělo dávat prostor každému jednotlivci a jeho dispozicím.

2.10. Karel Werner

Interpretace Buddhova vystoupení u Karla Wenera je značně problematická, jelikož při popisu staroindické doby autor používá křesťanské termíny, aniž by uvedl,

jak chápe jejich obsah. Sice vysvětluje jednotlivé aspekty *dhammy*, ale nijak se nevypořádává s rozpory, ke kterým se tak nutně dostává.¹³⁵ Tak se v jeho díle prolínají křesťanské motivy se snahou objasnit indické myšlení takové, jaké je, resp. jaké bylo v Buddhově době.

Než se dostaneme k samotnému Buddhovi, podíváme se, jak Werner chápe dobu, ve které měl Buddha vstoupit. Tehdy měl v Indii vládnout ‚bráhmánismus‘, který tento autor představuje jako náboženství založené na učení sepsané v knihách védské sbírky a které střeží bráhmanské ‚kněžstvo‘.

„Tato sbírka se stala také základem védského rituálu prováděného kněžskou kastou bráhmánů, potomků někdejších proroků, mudrců a nábožensky inspirovaných básníků, kteří kdysi složili nejstarší hymny a uspořádali jejich první sbírku.“¹³⁶

Ovšem v Buddhově době toto ‚náboženství‘ upadlo v pouhý ritualismus, když se původní obsah vytratil. Bráhmani si libovali v okázalých obřadech a v peněžních darech, které za ně dostávali. Díky vidině bohatství přestali dbát svých povinností a zaměřili se na vykonávání nákladných rituálů.

„Většina kněží v té době propadla zálibě ve vnější okázalosti ritualistického náboženství, které vyzdvihovalo jejich důležitost a přinášelo jim hmotný blahobyt, a zanedbávala jeho duchovní obsah. Ve svém značně zformalizovaném výhledu se soustředili na propagaci obětí bohům, za něž slibovali štědrým obětníkům přízeň bohů na zemi a nebeské zrození v příštím životě, aniž se starali o důsledné uplatnění hlubších védských nauk o konečném vykoupení z koloběhu životů.“¹³⁷

Tak vidíme ve Wernerově interpretaci staroindické doby vliv degenerační teorie o vývoji náboženství. Dávné učení véd bylo bráhmány odsunuto stranou a namísto něj byla upřednostňována rituální praxe bez hlubšího ‚náboženského‘ obsahu. Otázkou

¹³⁵ Například uvádí cestu vedoucí k *nibbánó*, ze které je zřejmé, že člověk musí tuto stezku podstoupit sám a jen pomocí vlastních sil dosáhnout ukončení sansárového procesu. Zároveň však tento cíl nazývá spásou či vykoupením, tedy křesťanskými termíny implikující vnější hybnou sílu (Boha). Člověk se nevykoupí sám, vykoupení se mu musí dostat zvnějšku. Viz Werner K., „O vzniku a nauce raného buddhismus“, úvod k *Dhammapadam (cesta k pravdě)*, Praha, Odeon, 1992, s. 24-30. Nutno poznamenat, že Werner upozorňuje na křesťanskou terminologii v Lesného překladu *Dhammapadam*, ale sám ji také používá, aniž by vysvětlil, v jakém smyslu termíny používá. Viz Tamt., s. 37.

¹³⁶ Werner K., „O vzniku a nauce raného buddhismus“, úvod k *Dhammapadam (cesta k pravdě)*, s. 7.

¹³⁷ Tamt..

zůstává, zda vůbec v tehdejší indické době existovalo spojení mezi praxí (rituálem) a teorií (obsah) zapsané ve ‚svaté knize‘, kterou zde představuje védská sbírka. Spíše se to zdá být podmíněno křesťanským předpokladem, že praxe je postavena na víře, což celé může dávat představu náboženství, avšak podobného křesťanství. Tímto bych však příliš odbočil od tématu práce. Vraťme se do staré Indie. Upadnuvší ‚bráhmanismus‘ dal větší prostor hnutím, která nesouhlasila s oficiálním učením bráhmanů. Takto smýšlející jedinci odcházeli do lesní samoty, aby tam našli konečné osvobození, a jsou souhrnně nazýváni šramani.

„Asketické hnutí *śramaṇu* bylo zjevně mnohem starší než oficiální systém bráhmanismu, existovalo již paralelně s védským náboženstvím a pravděpodobně sahalo svými kořeny hluboko do indoevropské minulosti, v indické společnosti se pak dostalo do popředí v důsledku jistého stupně duchovní sterility rozvinutého bráhmanismu, aby se tak stalo stimulem, který přivodil obrození indického duchovního života.“¹³⁸

Takováto obroda podle Wenera měla skutečně nastat a jejím dokladem je učení upanišad. Šramani dokázali znovu upřednostnit staré otázky, na které již bráhmani nedávali důraz. A právě jejich vlivem nebyla bráhmanská formálnost dále udržitelná a postupně od ní jednotlivci upouštěli a začala být znovu vyzdvižována stará védská témata.

„Hlubší duchovní, světonázorové a etické problémy, jakož i otázky konečného určení lidského života, jimiž se kdysi také zabývaly některé védské hymny, se tak znovu dostaly do popředí a posléze se jimi začali znovu obírat i čelní představitelé kněžstva a někteří jednotlivci mezi nimi prosluli moudrostí a duchovní hloubkou, např. Jádžňavalkja, čímž se velmi povznesla značně pokleslá pověst kněžstva.“¹³⁹

V tomto úhlu pohledu je učení upanišad pokračováním védské tradice, která v období ‚bráhmanismu‘ prošla krizí, avšak díky asketickým šramanům opět nabyla původního významu.

¹³⁸ Werner K., *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*, Brno, Masarykova universita, 2002, s. 106. Srov. též, „O vzniku a nauce raného buddhismu“, úvod k *Dhammapadam* (cesta k pravdě), s. 8-9.

¹³⁹ Tých, „O vzniku a nauce raného buddhismu“, úvod k *Dhammapadam* (cesta k pravdě), s. 9.

To je ve stručnosti předpokládáný ‚náboženský‘ vývoj podle Wenera. V takovémto prostředí měl vystoupit také Buddha a také on se měl zasadit o oživení ‚náboženské‘ tradice. Shrňeme-li Wenerem předkládanou interpretaci, můžeme uvést, že

„Doba, v níž se buddhismus vynořil, se vyznačuje jednak tím, že náboženský systém bráhmanismu dosáhl vrcholu svého vývoje, zejména ve smyslu jeho společenského významu a formální rozpracovanosti, a jednak tím, že se téměř ve všech vrstvách obyvatelstva objevila únava z jeho přebujelého ritualismu, který se stal značným finančním břemenem jak pro stát, tak pro různé společenské vrstvy, rodiny i jednotlivce. [...] V důsledku toho se hlouběji založení jedinci počali obracet pro duchovní vedení k lesním poustevníkům a obecný lid nacházel větší naději pro získání zásluh pro budoucí životy v poskytování almužen a skromného pohostinství potulným asketům namísto tučných obětních darů kněžím za jejich rituální služby.“¹⁴⁰

A právě jedním takovým „lesním poustevníkem“ měl být také Buddha. Podobně jako k jiným, i k němu přicházeli lidé toužící po ukončení znovuzrozdání. Tato Wenerova interpretace je problematická, jelikož je protknuta představou existence náboženství ve starověké Indii. Díky tomu pak v učení bráhmanů spatřuje jednotný celek, který následkem přebujelého ritualismu upadl. Takováto představa bráhmského učení se zdá vycházet z křesťanské, hlavně poté katolické církve jako jednotné organizace. Domníváme se, že se spíše jednalo o jednotlivé školy, které ovšem své tradiční zvyklosti řešily každá jinak a je tedy nepravděpodobné, aby nastal úpadek všech v časově krátkém období.

Co tedy měl Buddha podle Wenera učit? Při zodpovězení této otázky uvádí autor poněkud protirečící si interpretaci. V samotném popisu hlavních tezí dhammy používá křesťanské termíny typu osvícení¹⁴¹, vykoupení¹⁴², transcendence¹⁴³ či svatost¹⁴⁴. I když uvádí s nimi spjatou problematiku, sám jich používá, aniž by měnil jejich obsah, a tak do staroindické doby vnáší křesťanská témata. Nyní k protirečení.

¹⁴⁰ Werner K., *Náboženské tradice Asie*, s. 105.

¹⁴¹ Např. Werner K., „O vzniku a nauce raného buddhismu“, úvod k *Dhammapadam (cesta k pravdě)*, s. 14, 16.

¹⁴² Např. Tamt., s. 16, 23.

¹⁴³ Např. Tamt., s. 17, 24.

¹⁴⁴ Např. Tamt., s. 24, 28.

Přestože Werner používá křesťanské termíny, díky nimž předpokládá ‚buddhismus‘ být náboženstvím, uvádí, že

„Buddhovo učení není náboženským zjevením ani teoretickým výkladem nebo spekulativní filosofií. Chce být návodem, jak se vyléčit ze všudypřítomného utrpení, od něž je život, jak jej známe, neoddelitelný a od něž lidé odpradáвна utíkají do neskutečných snů o životě ve věčné blaženosti po smrti anebo které chtějí překonat většinou jen vnějšími opatřeními na dílčích úsecích pozemského života, často založených na pochybných etických zásadách, po němž podle jejich domnění následuje věčný mír nebytí.“¹⁴⁵

Zde Werner uvádí, že Buddhovo učení „není náboženským zjevením“, aniž by předkládal jiný náboženský popis, a tak lze z této citace usoudit, že jej za náboženství nepokládá. Jestli tento autor napsal takovéto tvrzení, již není možné o Buddhově učení uvažovat v teologických termínech, jak to však Werner činí. To by v posledku znamenalo, že Werner za náboženství nepokládá ani křesťanství.

V jednom bodě je tento autor poplatný teorii o Buddhově protestu proti bráhmanům. Buddha neměl uznávat postavení podle rodu, když

„[...] občas nazývá takového světce – *arahata* – také bráhmanem, aby tím naznačil, že neuznává duchovní nadřazenost bráhmanů rodem, tj. členů dědičné kněžské kasty. Pravým bráhmanem se nikdo nerodí, nýbrž musí se jím stát vlastním duchovním uzráním, které je dosažitelné bez ohledu na rodový původ.“¹⁴⁶

Zde Werner také zastává teorii o ‚kastovním systému‘, který měl být v Buddhově době hlavní společenskou strukturou a který má přetrvávat dodnes. Na tomto místě zdá se, že autor naráží na Dhammapadam 393 a 396, kde je skutečně uvedeno, že rod nedělá bráhmana bráhmanem. Jako kritéria pro takovéto oslovení jsou uváděna body Buddhovy nauky¹⁴⁷ a tak se spíše zdá, že Buddha bráhmanem nazývá

¹⁴⁵ Werner K., „O vzniku a nauce raného buddhismu“, úvod k *Dhammapadam (cesta k pravdě)*, s. 18.

¹⁴⁶ Tamt., s. 24.

¹⁴⁷ „Kdo všechna zpřetínal pouta a nikdy se ničeho nebojí, k ničemu upoután není, jen toho já nazývám bráhmanem.“

Dhammapadam, 397, překlad Vincenc Lesný, in: Zbavitel D. (ed.), *Základní texty východních náboženství. Druhá část: Raný indický buddhismus*, Praha, Argo, 2008, s. 149.

stoupence svého vlastního učení. Jako nejpravděpodobnější se však zdá, že Buddha uznával bráhmany, jestliže učili upřímně a správně.¹⁴⁸

Co se týká ‚kastovního systému‘, již v první kapitole jsme zmínili, že představa jeho existence v Buddhově době není dále udržitelná. Na tomto místě ve Wernerově interpretaci hraje roli, která autorovi pomáhá v Buddhu představit jako oponenta ‚bráhmanismu‘. Jestliže však teorie o ‚kastovním systému‘ padla, také takováto interpretace není možná. Werner je zde zcela v rámci západního pohledu na Indii se všemi jeho, byť mylnými, předpoklady.

V dosavadních interpretacích byl Buddha spatřován jako reformátor bráhmanismu, přičemž býval srovnáván s postavami evropské reformace. Hlavní nepřesnost v takovémto počínání spočívala v Buddhově zcela jiném učení, než bylo dosavadní bráhmanické. Evropští reformátoři přeci vzešli z křesťanství a nehodlali se ho vzdát, jen zreformovat. Buddha naopak měl hlásit úplně jiným zásadám. Zpět k Wernerovi. Tento autor nezastává většinový, výše uvedený pohled na věc. Právě v jeho interpretaci je Buddha spatřován jako reformátor *par excellence*, když uvádí,

[...] že se Buddha nepokládal za zakladatele nového náboženství nebo zcela nové duchovní tradice, nýbrž *zaměřil své učení na to, aby oživil duchovní dimenzi* v bráhmanické civilizaci a zpřístupnil nejvyšší cíl každému, kdo by o něj chtěl usilovat, *bez nutnosti kněžského zprostředkování*, avšak pod vedením pravých mnichů či pravých bráhmanů, kteří dosáhli cíle nebo jsou na cestě k němu, jako rádců a učitelů.¹⁴⁹ (*kurzíva přidána*)

V uvedené citaci jsou zahrnuta dvě velká témata evropské reformace: 1) snaha o napravení stávajícího; 2) odmítnutí kněžské autority. Tímto Werner nejzřetelněji argumentuje pro Buddhovu reformní snahu, jelikož právě on interpretuje Buddhu naprosto stejným způsobem, jako probíhala křesťanská reformace.

Shrme-li Wernerovu interpretaci Buddhova vystoupení, spatřujeme jistou nekonzistentnost. Na jedné straně Werner popisuje ‚buddhismus‘ termíny jako např.

¹⁴⁸ Že Buddha zastával takovéto stanovisko, je možné vyvodit ze Sónadandasutty, kde Buddha rozpráví s bráhmanem Sónadandou o znacích bráhmana. Sónadanda pod vlivem Buddhových otázek odstupuje od důležitosti rodu, znalosti sanhit a vzhledu a ponechává ctnost a moudrost. Buddha zakončuje slovy: „Tak tedy bráhmane, také já říkám to samé.“ Viz Balagangadhara S. N., „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 207-210.

¹⁴⁹ Werner K., „O vzniku a nauce raného buddhismu“, úvod k *Dhammapadam (cesta k pravdě)*, s. 36.

„osvícení“ či „svatost“, zároveň však píše, že ‚buddhismus‘ není náboženství. Tím implicitně upírá křesťanství status náboženství. Zde se otevírá širší diskuze o podstatě náboženství, což je nad rámec práce. Jako náboženství uvádí také učení bráhmanů. Tomuto směru, který chápe jako jednotný, poté přisuzuje degenerativní tendence, které se projevily v jeho ritualismu. Po tomto úpadku měla nastat duchovní obroda, nezdráhejme se použít termín reforma. Tu měli spustit šramané, kteří se zabírali tématy starých véd, ne které již bráhmani nekladli důraz. Vlivem šramanů pak stále více bráhmanů měnilo svá učení a tím se navrátili ke staré tradici. Tak podle Wenera vznikly upanišady. Buddha zde vystupuje jako jedna z postav sněžící se zastavit stávající úpadek bráhmanů a obnovit dřívější učenost. Je tak jisté, že také Werner přejímá model Buddhy reformátora, jenž byl vytvořen ve viktoriánské Anglii.

Závěr

V předkládané práci jsme se zabývali interpretacemi Buddhova vystoupení v dílech českých autorů. Hlavním cílem analýzy byly křesťanské předpoklady, které byly použity pro popsání staroindického myšlení. Ve zkoumaných pracích jsme zjistili také jiná témata, které byla do zkoumané látky promítnuta, avšak lze uvést, že také ty jsou evropského původu a díky tomu nepoužitelná pro přiblížení indického myšlení.

V první kapitole jsme předložili teoretická východiska a předvedli je na konkrétních případech důležitých pro téma práce. Nejprve se jednalo o vytvoření dvou ‚náboženství‘: ‚bráhmanismu‘ a ‚buddhismu‘. Tyto systémy byly vystavěny v západních institucích podle jednoho modelu – křesťanství. Tím s ním sdílí stejnou teoretickou strukturu, která však již neodpovídá realitě. Následně jsme tímto krokem také ukázali, že interpretace Buddha jako náboženského nebo sociálního reformátora již není dále udržitelná, jelikož se jedná o západem vytvořené hypotézy. Téma Buddha reformátora se prvně objevila ve viktoriánské Anglii v silně protikatolické náladě. Díky tomu je možné konstatovat, že zde došlo k promítnutí představy evropské reformace do Buddhova vystoupení.

Podobná či stejná témata byla poté cílem analýz interpretací Buddhova vystoupení u českých autorů. To bylo hlavním tématem práce a zabývali jsme se jím v druhé kapitole. Při zkoumání jsme dospěli k několika hlavním tématům, která ovlivnily studium Buddha v českých zemích. Těmi jsou předpoklad universalnosti náboženství, představa reformy ‚bráhmanismu‘, marxistická teorie o vlivu ekonomicko-společenské změny na vývoj náboženství a také možnost konce tohoto vývoje.

Porovnávání Buddha a jeho učení s křesťanstvím je explicitní u Františka Čupra a Rudolfa Máši. Ti používali terminologii tohoto učení pro popsání domnělého ‚buddhismu‘ a tak témata tohoto systému promítli do indického učení. Jejich hlavní předpoklad spočíval ve vlivu ‚buddhismu‘ (a také jiných staroindických tradic) na vznik křesťanství. Tato dvě ‚náboženství‘ jsou podle těchto autorů natolik podobná, že je možné díky stáří ‚buddhismu‘ usuzovat jeho vliv na tvoření křesťanství. Problém této interpretace spočívá v podobnosti těchto dvou systémů – ta je dána projekcí křesťanských témat do Buddhova učení. Buddha byl poté porovnáván s Ježíšem, přičemž u obou byly vyzdvihovány stejné stránky jejich učení: Čupr oceňoval vytvoření společenství blízké lidu, Máša morální učení nedělající rozdíly mezi lidmi.

Vincenc Lesný uvádí nekonzistentní teorii o Buddhovi, v níž také zastává představu Buddhy jakožto reformátora. Tento autor porovnává Buddhovo počínání s Janem Husem a Petrem Chelčickým, čímž implicitně uvádí Buddhu jako protestujícího proti hlavnímu náboženství své doby, kterým má být ‚bráhmanismus‘. Avšak tento pohled není jediným. Lesný také uvádí, že Buddha nebyl reformátorem a že čerpal ze starých indických učení. Tím se Lesného dílo stává špatně pochopitelným a jeho čtení vyžaduje kritický přístup.

Pomyslný ‚otec české religionistiky‘ Otakar Pertold byl ovlivněn představou existence bohů. On ve staroindické době tematizoval dichotomii teismus – ateismus, přičemž právě v ateismu spatřoval zásadní novost Buddhova učení. Buddha měl přijít s ateistickým náboženstvím (jehož myšlenku měl čerpat ze sánkhji), které vyústilo v agnosticismus. Právě tím měl Buddha oponovat bráhmanům, kteří měli stavět své učení na rituálech určených ‚bohům‘. Problémem zde je, že Pertold používá evropské kategorie pro popis indické kultury. Křesťanské předporozumění se u Pertolda objevuje v jeho předpokladu ‚náboženského citu‘, který má být univerzální celému lidstvu.

Nyní se dostáváme k druhému tématu, které ovlivnilo studium Buddhova učení. Tím jsou teze marxistické filosofie. Nutno podotknout, že chápání náboženství v tomto systému je ovlivněno křesťanstvím, jež bylo, pro svou blízkost a tak i aktuálnost, hlavním cílem marxistické kritiky. Ideolog Otakar Nahodil je této filosofii zcela poplatný při popisu Buddhova učení jako ukázkového ‚opia lidstva‘, když měl svými zásadami o neublížení a lásce směřovat lid s vykořisťováním vyššími kastami. Marxistický myslitel Egon Bondy již tak radikální není. Tento autor sice píše v rámci marxismu, jelikož předpokládá konec náboženského vývoje, ale to mu umožňuje Buddhovo učení interpretovat smířlivěji, než jak to činil vědecký ateismus. Právě Buddha měl koncept náboženství překročit a tak přijít s morálním učením, ze kterého by si marxistická filosofie mohla přisvojit některé pozitivní zásady¹⁵⁰.

Marxistickou filosofií byly ovlivněny také interpretece Buddhova vystoupení Vladimíra Miltnera a Jana Filipského. Tito dva autoři převzali teorii dialektického materialismu, jelikož předpokládali pro náboženskou změnu nutnou příčinu ve společensko-ekonomické změně. Teprve rozvoj obchodu dokáže plně uspokojit lid a tak

¹⁵⁰ Viz Holba J., „Buddhism and Buddhist studies in the Czech Republic between the First World War and „The Velvet revolution“ of 1989“, in: *Interantional Journal of Buddhist Thought & Culture*, 13, 2009, s. 43.

zapříčinit odklon od tradičních hodnot bráhmanů. V tento moment měl vystoupit Buddha a také potulní šramané. Tato heterodoxní skupina měla za cíl návrat k ‚duchovním‘ hodnotám odmítnutím bráhmských dogmat a praktikováním osobní snahy (Miltner) nebo kladení většího důrazu na racionální zkoumání oproti iracionálnímu obětnictví (Filipský).

Pro Iva Fišera byla nejdůležitější Buddhova ‚filosofie životní praxe‘, kterou se stavil proti přílišnému filosofování upanišad a zkosnatělému ritualismu bráhmanů. Také v jeho interpretaci jsou přítomna západní předporozumění, jako například ztuhlost ‚bráhmanismu‘ v přetrvávajícím ‚kastovním systému‘, nebo jeho teze o bráhmském učení popsaném jako ‚víra v zosobněné přírodní síly‘, čímž používá popis primitivního náboženství a přejímá tak evropskou teorii o vývoji náboženství.

Interpretace spatřující Buddhu jako reformátora obsahují jednu nepřesnost: Buddha měl oproti bráhmanům přijít se zcela jiným učením, přičemž během evropské reformace, která stála modelem chápání Buddhova vystoupení, proběhla v rámci jednoho systému. Tato nepřesnost není přítomna v interpretaci Karla Wenera. Tento autor interpretuje Buddhu jako reformátora *par excellence*, když uvádí jeho počínání jako snahu o oživení duchovního života unaveného bráhmským ritualismem a také Buddhův požadavek odmítnutí bráhmské (tedy kněžské) autority. Také v jeho interpretaci Buddha není zakladatelem nového učení, ale osobou v rámci staré tradice. Tím je Buddha popsán myšlenkami a cíli reformace. Werner také používá křesťanskou terminologii při popisu Buddhova učení, přičemž takovéto počínání je možné jen za předpokladu universálnosti náboženství.

Během naší analýzy jsme se setkali také s předpoklady, pro jejichž rozbor nebylo místa. Zastavíme se u nich alespoň krátce zde. Prvním z nich je morálka jako měřítko hodnocení Buddhova učení. Problém konceptu morálka spočívá v jeho možném ovlivnění představou poslušnosti k Božímu zákonu skrze správné chování. Pro toto téma by byla potřeba vyhranit mnohem více místa, v této práci jsme však pracovali s hypotézou, že západní pojem morálka je zbarven křesťanským učením.

Podle morálních hodnot byl Buddha hodnocen v díle Rudolfa Máši, který jako největší Buddhovu zásluhu uvádí jeho odvrhnutí ‚kastovního systému‘ a zrovnoprávnění všech lidí bez ohledu na jejich původ. Předpokládaný morální aspekt Buddhova učení vyzdvihl také Egon Bondy, přičemž právě díky němu Buddha překonal

náboženský koncept ztělesněný v bráhmanském ritualismu. Buddha měl učit o člověku a jeho chování, nikoli o prospěšnosti ‚náboženské‘ oběti.

Druhým tématem, jímž jsme se blíže nezabývali, je teorie vývoje náboženství. Také ta má původ v evropském myšlení a předpokládat ji pro indickou kulturu není vhodné. Mimo to, také v západním bádání byla tato teorie již opuštěna. Vývoj však nemusí být vždy vzestupný; setkali jsme se také s teorií o degeneraci náboženství.

Vývoj náboženství ve svých dílech předpokládají Vincenc Lesný a Egon Bondy. Oba autoři předpokládají vývoj od nejstarších dob védského ‚náboženství‘ přes ‚bráhmanismus‘ a upanišady až k Buddhovu vystoupení, které má představovat buď odmítnutí bráhmanského kastovního postavení (Lesný) nebo překonání náboženského konceptu vůbec (Bondy).

Degenerační teorie je přítomna v dílech Otakara Pertolda a Ivo Fišera. Pertold argumentuje existencí ‚náboženského citu‘, který musí uspokojovat každá ‚náboženská soustava‘. Buddha však podle tohoto autora hlásal nauku, která takto nečinila a byla tak odsouzena k úpadku v ‚lidový buddhismus‘, ve kterém došlo k rozkvětu různého ritualismu, vůči kterému se sám Buddha vymezoval. Fišer interpretuje Buddhovo vystoupení jako reakci na všechna dosavadní staroindická učení, která postupně degenerovala. Proti bráhmanům se stavil kvůli jejich zkosnatělému ritualismu, upanišadové myslitele odmítal pro jejich přílišné filosofování. Buddhu poté Fišer interpretoval jako učitele, který mistrně propojil individuální hodnocení nauky a praktický přístup k ní.

Význam Buddhy Šákjamuniho v indických dějinách byl nahlížen pod různými perspektivami, avšak závěry se od sebe příliš neliší. Až na marxistického ideologa všichni analyzovaní autoři Buddhu oceňovali jako osobu přicházející s novým a převratným učením odmítající učení starší (‚bráhmanismus‘) a společenskou strukturu (‚kastovní systém‘) a postulující požadavek osobní snahy pro dosažení cíle. Tento pohled však vychází z viktoriánské interpretace Buddhy, která v sobě nese požadavky reformace: odmítnutí oficiální autority a osobní víru. Tato interpretace je znemožněna také tím, že předpokládané aspekty indické kultury, proti kterým měl Buddha vystoupit, jsou evropskými konstrukty postavené na křesťanském pohledu na svět.

Bibliografie

Primární literatura:

- BONDY Egon: *Buddha*, Praha, DharmaGaia a Maťa, 1995, druhé vydání, ISBN 80-85915-19-4 (DharmaGaia), 80-901915-1-7 (Maťa).
- BONDY Egon: *Poznámky k dějinám filosofie, sv. 1, Indická filosofie*, Praha, Vokno, 1991, ISBN 80-85239-07-8.
- ČUPR František: *Učení staroindické, jeho význam a vznikání a vyvinování názorů zvláště křesťanských a vůbec náboženských, sv. 1*, Praha, J. B. Pichal, 1874.
- FILIPSKÝ Jan: „Buddhismus“, in: *Nový Orient*, ročník 35, 1980, č. 6, s. 189-190.
- FILIPSKÝ Jan, VACEK, Jaroslav: *Ašóka*, Praha, Svoboda, 1970, ISBN 25-057-70.
- FIŠER Ivo: „Buddhismus a jeho význam v dějinách Indie“, in: *Nový Orient*, ročník 11, 1956, č. 9, s. 129-130.
- FIŠER Ivo: *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, Praha, DharmaGaia, 2000, druhé knižní vydání, ISBN 80-85905-74-4.
- FIŠER Ivo: „Hinduismus a buddhismus“, in: *Nový Orient*, ročník 15, 1960, č. 6, a. 138-139, 142.
- LESNÝ Vincenc: *Duch Indie*, Praha, Státní nakladatelství, 1927.
- LESNÝ Vincenc: *Buddhismus*, Praha, Jar. Samec, 1948.
- LESNÝ Vincenc: *Buddhismus. Buddha a Buddhismus Pálijského kánonu*, Kladno, Jar. Šnajdra, 1921.
- LESNÝ Vincenc: *Indie a Indové. Pout' staletími*, Praha, Orientální ústav, 1931.
- MÁŠA Rudolf: *Po stopách Starého a Nového zákona. Dokumenty o vývoji křesťanství z kultů a nauk staroindických*, Praha, Volná myšlenka, 1920.
- MÁŠA Rudolf: *Monotheismus, pantheismus, buddhismus. Srovnání světových názorů a mravních zásad. Základy a systém mravouky sociální*, Praha, Nové lidstvo, 1923.

- MILTNER Vladimír: *Malá encyklopedie buddhismu*, Praha, Libri, 2002, druhé vydání, ISBN 80-7277-111-6.
- MILTNER Vladimír: *Vznik a vývoj buddhismu*, Praha, Vyšehrad, 2001, ISBN 80-7021-410-4.
- NAHODIL Otakar (ed.): *Kapitoly z dějin náboženství*, Praha, Naše vojsko, 1960.
- NAHODIL Otakar: *Náboženství a ateismus v dějinách společnosti. Katalog výstavy*, Praha, Dům výstavních služeb, 1960.
- PERTOLD Otakar: „Jest buddhismus náboženství vhodné pro Evropana?“, in: *Volná myšlenka*, leden 1911, s. 225-227, Praha, J. Růžička.
- PERTOLD Otakar: *Náboženský názor světový a projev náboženství ve společnosti*, Praha, Života a práce, 1947.
- PERTOLD Otakar: *Úvod do vědy náboženské*, Praha, Melantrich, 1947.
- PERTOLD Otakar: *Základy všeobecné vědy náboženské*, Kladno, Jar. Šnajdr, 1920.
- WERNER Karel: *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*, Brno, Masarykova universita, 2002, ISBN 80-210-2978-1.
- WERNER Karel: „O vzniku a nauce raného buddhismu“, úvod k *Dhammapadam (cesta k pravdě)*, s. 5-38, Praha, Odeon, 1992, ISBN 80-207-0362-4.

Sekundární literatura:

- ALMOND C. Philip: *The British discovery of Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, ISBN 0-521-35503-6.
- BALAGANGADHARA Saligram Narayanrao: „*The Heathen in His Blindness...*“. *Asia, the West and the Dynamic of Religion*, New Delhi, Manohar, 2005.
- FÁREK Martin: *Haré Kršna v západním světě. Setkání dvou myšlenkových tradic*, Pardubice, Universita Pardubice, 2004, ISBN 80-7194-677-X.

- HOLBA Jiří., „Buddhism and Buddhist studies in the Czech Republic between the First World War and „The Velvet revolution“ of 1989“, in: *Interantional Jouranl of Buddhist Thought & Culture*, 13, 2009, s. 35-47.

Pramenná literatura:

- ROZEHNAL Miroslav (překlad): *Buddhovy rozpravy, sv. I*, Praha, DharmaGaia a Sdružení přátel Indie, 1994, ISBN 901225-8-2.
- ZBAVITEL Dušan (ed.): *Základní texty východních náboženství. Druhá část: Raný indický buddhismus*, Praha, Argo, 2008, ISBN 978-80-7203