

Universita Pardubice

Fakulta filosofická

Buddha, bráhmani, samané.

Interpretace severoindických učení podle pálijských
rozprav

diplomová práce

2017

Vilém Skopal

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2014/2015

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Vilém Skopal**
Osobní číslo: **H14501**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Religionistika**
Název tématu: **Buddha, bráhmani, šramané. Interpretace severoindických učení podle pálijských rozprav.**
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 ověření teorie S. N. Bálaganagádhary, podle které jsou dosavadní výzkumy náboženství poznamenány teologickým myšlením, přičemž konkrétně bude tematizována důležitost doktrín. V předkládané práci bude zkoumáno, nakolik byly zásadní ve starověké Indii Buddhovy doby. Hlavní problém je tedy vymezen otázkou: Odmítal Buddha ostatní školy na základě doktríny?
- 2) Použitá metoda bude textová analýza Buddhových rozprav zapsaných v Pálijském kánonu školy théraváda, které tematizují Buddhův postoj k jiným učeníům své doby a zároveň bude přihlédnuto i k interpretacím moderní théravády.
- 3) Součástí práce bude také analýza dosavadních teorií o staroindických školách, protože u nich je předpokládán vliv teologického myšlení, tzn. tematizace doktrinálního boje mezi Buddhou a ostatními mysliteli starověké Indie

Rozsah grafických prací:
Rozsah pracovní zprávy:
Forma zpracování diplomové práce: **tištěná**
Seznam odborné literatury: **viz příloha**

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

Datum zadání diplomové práce: **31. března 2015**
Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2016**



prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan

L.S.



doc. Mgr. Martin Fárek, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2015

Příloha zadání diplomové práce

Seznam odborné literatury:

- ALMOND, P. C.: *The British Discovery of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- BALAGANGADHARA, S. N.: "The Heathen in His Blindness"...Asia, the West and the Dynamic of Religion, Leiden, New York: E. J. Brill, 1994.
- BASHAM, A. L.: *History and Doctrines of the Ajivikas: A Vanished Indian Religion*, New Delhi: Motilal Banarsidass, 2009.
- BHIKKHU BODHI: "A look at the Kalama sutta," *Access to Insight (Legacy Edition)*, 5 June 2010, online [02-14-2015]
http://www.accesstoinight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_09.html.
- BHIKKHU BODHI (ed.): *In the Buddha's Words. An Antology of Discourses from the Pali Canon*, Boston: Wisdom Publications, 2005.
- FIŠER, I.: *Filosofická koncepce nejstaršího buddhismu*, Praha: DharmaGaia, 2000.
- HAJIME, H.: "Upanisadic Tradition and The Early School of Vedánta as Noticed in Buddhist Scriptures," in: *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 18, No. 1/2 (Jun., 1955), s. 74-104.
- LESNÝ, V.: *Buddhismus*, Praha: Jaroslav Samec, 1948.
- LOPEZ jr., D.: *Buddhism: An Introduction and Guide*, London: Pengui books, 2002.
- RHYS DAVIS, T. W.: "Buddhism," in: *The North American Review*, Vol. 171, No. 527 (Oct., 1900), s. 517-527.
- STOESZ, W.: "The Buddha as a Teacher," in: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 46, No. 2 (Jun., 1978), s. 139-158.
- WALTERS, J. S.: "Suttas as History: Four Approaches to the Sermon on the Noble Quest (Ariyapariyesana-sutta)," in: *History of Religions*, Vol. 38, No. 3 (Feb., 1999), s. 247-284.
- WARDER, A. K.: "On the Relationship between Early Buddhism and Other Contemporary Systems," in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 18, No. 1 (1956), s. 43-63.
- ZBAVITEL, D. (ed.): *Základní texty východních náboženství. Sv. 2: Raný indický buddhismus*. Praha: Argo, 2008.

Souhrn práce

Ve své práci hodlám testovat hypotézu S. N. Bálagangádhary, podle které jsou dosavadní bádání o náboženství omezena teologickým myšlením. Zaměřím se na výzkum doktríny a budu si klást otázky po její důležitosti či existenci v Buddhově Indii. Hlavní otázka celé práce zní: Odmítal Buddha ostatní učitele své doby kvůli doktrínám?

V teoretickém úvodu vysvětlím východiska a hypotézy komparativního studia kultur iniciovaného S. N. Bálagangádhrou. Hlavně se zaměřím na pojetí propojenosti doktrín a praktik, které postulovalo vznikající křesťanství a které se stalo samozřejmou výbavou evropské zkušenosti se světem.

První kapitola se zabývá analýzou akademických prací zabývajících se Buddhou a jeho postojem k jiným učitelům. Jejich rozborem testuji Bálagangádharovu hypotézu hledáním předpokladů uvedených interpretací. Hlavní otázka pro tuto kapitolu je formulována následovně: Vychází tyto interpretace z teologie?

Druhá a poslední kapitola obsahuje rozbor Buddhových rozprav a zaměřuje se na stejné téma, tedy na Buddhův postoj k ostatním myslitelům. Veden teorií komparativního studia kultur, budu schopen formulovat jinou interpretaci než dosavadní bádání.

Klíčová slova

- Buddha
- Bráhmani
- Bráhmanismus
- Indický buddhismus
- Konceptualizace náboženství
- Křesťanství – teologie
- Křesťanství – západní myšlení

Summary

I am going to test the hypothesis of S. N. Balagangadhara which shows constraints laying upon the academic study of religion. These constraints result from a theological thought. My aim is to study a significance of a doctrine and I am going to raise questions about its importance and even existence in ancient India. The main question of my thesis is as follows: Did the Buddha refute other sages because of doctrines?

In theoretical introduction, I will explain arguments of the Comparative study of cultures. Fundamental argument for my thesis lays in proving theology as a background framework for a notion of connection between doctrines and practices. This originally theological conception became a standard equipment of European experience with the world.

The first chapter deals with the analysis of academic works on the Buddha and his attitude to the other teachers. During this analysis, I will test the hypothesis of S. N. Balagangadhara by exploring the presuppositions of academic interpretations. The main question of this chapter runs thus: Are the academic interpretations grounded in theology?

The second and the last chapter contains an examination of the Buddha's discourses and my focus will be the same: the Buddha's attitude towards other sages. Led by the theory of Comparative study of cultures, I will be able to formulate interpretation different from existing research.

Key words

- Buddha
- Brahmins
- Brahmanism
- Christianity – theology
- Christianity – western thought
- Indian Buddhism

Obsah

Poznámka k přepisu indických termínů a použité zkratky	8
Úvod.....	9
Sepjetí doktríny a praxe v hypotéze S. N. Bálagangádhary.....	14
Religiones, židovství a křesťanství v antice	14
Setkávání Západu s Východem.....	20
Formulování hypotézy a struktura práce.....	28
1. kapitola: Analýza badatelských prací.....	31
1. 1. Buddha jako reformátor bráhmanské ‚ortodoxie‘?	31
1. 1. 1. Odmítnutí bráhmanské rituální praxe?.....	32
1. 1. 2. Nahrazení védských bohů karmanovým zákonem	38
1. 1. 3. Kastovní systém	42
1. 2. Postoj Buddha k ‚heterodoxním‘ školám	46
2. kapitola: Analýza Buddhových rozprav	51
2. 1. Zkušenost strasti jako Buddhův výchozí bod pro hodnocení jiných nauk.....	52
2. 2. Diskuze o charakteru bráhmána a ‚oběti‘	63
2. 3. Diskuze o charakteru samana a sebeumrtvování	69
2. 4. Kdo je pravý samana? A kdo je pravý bráhmána?.....	74
Závěr	79
Bibliografie	83

Poznámka k přepisu indických termínů a použité zkratky

Pro přepis sanskrtských a pálijských slov jsem zvolil zjednodušenou metodu, protože má argumentace nevyžaduje odbornou transliteraci. Všechny termíny se tedy čtou podle úzu výslovnosti českého jazyka. Zjednodušený přepis jsem zvolil i pro citace, i když v nich je použita odborná transliterace, z důvodu konzistence textu a lepší čtivosti. Jedinou výjimkou jsou názvy citovaných děl a rozprav v poznámkovém aparátu, které uvádím v odborném přepisu. Kurzíva je původní, není-li uvedeno jinak.

Jelikož se zabývám Buddhovým učením, jak je nám zachováno v pálijském kánonu Tipitaka, ve většině případů používám pálijské termíny, i když existují jejich sanskrtské ekvivalenty. Avšak některá slova uvádím v jejich sanskrtské podobě, protože jsou u nás takto zažitější než jejich pálijské ekvivalenty (např. používám sanskrtský termín *karman* namísto pálijského *kamma* apod.). V několika případech uvádím obě varianty a poté používám zkratky „s.“ pro sanskrtské a „p.“ pro pálijské.

Pálijský termín *samana* je ekvivalentem sanskrtského *śramaṇa*. Ve svém textu používám pálijský tvar, ale v některých citacích jejich autoři používají sanskrtskou podobu slova. Upozorňuji na to proto, aby tato nekonzistence čtenáře nemátla.

V práci používám několik zkratk částí pálijského kánonu:

AN = Anguttara Nikája

DN = Dígha Nikája

MN = Madždžhima Nikája

SN = Samjutta Nikája.

Odkazy z DN a MN uvádí číslo rozpravy, AN a SN nejprve číslo oddílu (nípáta, sanjutta) a poté rozpravy.

Úvod

V předkládané práci budu testovat hypotézu indo-belgického badatele S. N. Bálagangádharu zabývající se západní konceptualizací náboženství a zpochybňující pojetí universální existence náboženství. Stručně řečeno, podle Bálagangádharu akademické obory převzaly teologické předpoklady, pomocí kterých zkonstruovaly světová náboženství. Nehodlám vysvětlovat celou Bálagangádharovu argumentaci a nebudu se tedy zabývat jeho hypotézou o náboženství definovaném jako „popis, který vysvětluje a zároveň zdůvodňuje jak svět, tak sám sebe“¹ či jeho bádáním o indickém převzetí původně západních témat formulovaném hypotézou „koloniální vědomí“. Zaměřím se na konkrétní argument důležitosti doktríny, tj. teoretického ukotvení náboženských praktik, v debatě o „buddhismu“². V křesťanství hraje doktrína zásadní roli, jak ukáží níže, pro mě je však otázkou její důležitost či existence v indických tradicích, hlavně poté v těch, které se hlásí k odkazu Buddha Šákjamuniho. Nebudu zde analyzovat všechny takovéto tradice, zaměřím se pouze na předpokládané učení Buddha a první generace jeho žáků uchované pro nás v pálijských textech. Na jejich postoji k jiným tradicím své doby budu zhodnocovat postavení Buddhovy nauky. Hlavní otázku jsem formulovat následovně: Jak Buddha nahlížel jiné tradice své doby? Z této vyvstávají další podotázky: Spatřoval je jako rivaly? Jestli ano, na čem zakládal ono rivalství? Jednalo se o doktrinální spor, nebo ve staroindických debatách hrál roli ještě jiný aspekt? Jestli je jako své rivaly nespatořovali, jaké jsou následky takového postoje?

Teoreticky i metodologicky vycházím z komparativního studia kultur iniciovaného S. N. Bálagangádharou. Tento program čerpá z teorie vědy, díky které můžeme chápat vývoj vědeckého poznání jako souboj paradigmat (T. S. Kuhn) či výzkumných programů (I. Lakatos). Poznání nemá charakter kumulace, kdy se ke starším poznatkům přidávají novější, čímž se poznání zpřesňuje. Poznání je proces, ve kterém je staré paradigma odmítnuto a nahrazeno jiným. Dalším poznatkem teorie vědy je zjištění, že každé pozorování je od počátku určeno tímto paradigmatem. To znamená, že neexistují neutrální fakta, ale jen interpretace pozorovaného (K. R. Popper).³ Interpretace záleží na

¹ „explanatory intelligible account of both world and itself“.

² V celé práci používám jednoduchých uvozovek pro termíny, které považuji za problematické, protože vychází ze západního konceptuálního rámce, a přesto je jejich používání pro indické myšlení bráno za samozřejmost.

³ Viz Břetislav Fajkus: *Teorie a metodologie vědy*, Praha: Filosofia, první vydání 1997, kap. 2, 4 a 5.

tom, které paradigma pozorovatel, vědomě či nevědomky, používá. Bálagangádharma identifikoval omezení dosavadního paradigmatu akademického zkoumání Východu v křesťanské teologii. Formulování otázek, problémů, ale také možností odpovědí je podle Bálagangádhary omezeno způsobem, jakým je svět chápán skrze teologii.

Teoretické stránce se budu věnovat později, nyní bych rád vysvětlil svou metodologii. Ta sestává jednak z analýzy odborných prací, jednak z analýzy pálijských rozprav. To znamená, že výše uvedené otázky pokládám badatelským pracím a Buddhovým rozpravám. Veden teorií komparativního studia kultur budu hledat předpoklady akademických debat o Buddhovi a zjišťovat, jestli vychází z teologie. Zároveň tak budu testovat východisko komparativního studia kultur. To spočívá v tvrzení, že východní náboženství byla specifickým způsobem zkonstruována západními učiteli pro západní posluchače. Jestli se ukáže, že dosavadní bádání o Buddhově době nepředpokládá teologické teze, budu nucen toto východisko přehodnotit. Slovy teorie vědy, snažím se falsifikovat hypotézu komparativního studia kultur snahou o nalezení anomálií, tedy pozorování, která vyvrací výchozí hypotézu.

Také při analýze Buddhových rozprav postupuji podle metody komparativního studia kultur, protože nabízí slibnější přístup k interpretaci než dosavadní akademické bádání. Reflektuje problematiku vlivu teologie na interpretace starověké Indie a přichází s explicitně vědeckým přístupem.⁴ Očekávám, že veden tímto teoretickým východiskem, budu schopen formulovat odlišnou interpretaci, než s jakou se setkáváme v tradici akademického bádání. Dále také budu moci stanovit falsifikátory mé interpretace a tím ukázat směr dalšího bádání.

Dále uvidíme, že autoři buddhologických prací vymezili dvě skupiny staroindických myslitelů, bráhmany a samany. Tyto skupiny měli mezi sebou soupeřit přinejmenším na dvou úrovních: náboženské a společenské. Samani měli útočit na bráhmanské elitářství představované ortodoxním postavením jejich náboženství a na svrchovanost jejich kasty. Jelikož měli vystupovat proti ortodoxnímu náboženství, jsou označováni jako heterodoxní myslitelé. Nyní se jen krátce zmíním o některých problémech spojených s předpokladem existence ‚indické ortodoxie‘, jelikož se nejedná o téma mé práce.

⁴ Vědeckost je dána zakotvením tohoto programu v teorii vědy, hlavně použitím metody falsifikace svých vlastních východisek. Další vědecká metoda je možnost předpokládání. Díky výchozí teorii můžu usuzovat, jaká východiska naleznou v popisech Buddhovy nauky, tedy části křesťanské teologie. Jestli je nenaleznou, budu konfrontován s anomáliemi vyvracející výchozí teorii.

Co má představovat ‚ortodoxii‘ v indickém prostředí? Této otázce se již věnoval M. Fárek, přičemž se soustředil na české autory. Použiji jeho závěr k otevření tématu.

„Ačkoli čeští badatelé často psali o ‚bráhmanské ortodoxii‘, jinými slovy ‚hinduistické věrouce‘, zároveň se dozvídáme, že žádná pevná dogmata věrouku netvoří! Naopak. Jak ukazují vybrané citáty, ve skutečnosti jde o bezbřehý souhrn všech možných (i vzájemně se naprosto vylučujících) názorových pozic. Naši indologové přesto několik společných charakteristik našli: má jít o pojetí trvalé složky člověka (Zbavitel: ‚jakési duše‘) a jejího převtělování, karmanový zákon, vesmírný řád stálého vznikání, vývoje a zániku a snaha osvobodit se z koloběhu zrození.“⁵

Vidíme, že ačkoli čeští badatelé pozorovali obtížnost identifikace věroučného systému v indickém prostředí, přesto se domnělou ‚ortodoxii‘ snažili nalézt, což se jim nakonec povedlo. Otázkou zůstává, nakolik zkonstruovaná ‚ortodoxie‘ odpovídá indické zkušenosti se světem. Jejich snaha ukazuje na důležitý předpoklad: v Indii musí existovat naukové systémy, které slouží obdobnému účelu jako křesťanská doktrína. Pro mou analýzu je překvapující, že většina charakteristik domnělé indické ‚věrouky‘ nalezených Čechy (vyjma ‚pojetí trvalé složky člověka‘), korespondují s předpokládanou ‚heterodoxií‘ samanů vymezenou mnou zkoumanými badateli. Tak např. G. Ch. Pande přichází s tezí, že samanové ‚nahradili bohy silou *karmanu*. Člověk již nebyl vděčný za to, co obdržel, přízni či nepřízni jakéhokoli boha, ale jeho vlastním skutkům a snahám.“⁶ Karmanový zákon je zde prezentován jako samanská alternativa k uctívání bohů, kteří měli náležet do bráhmanského ‚ortodoxního‘ kultu, a tedy jako charakteristika ‚heterodoxie‘.

Vrátíme-li se k otázce, co má představovat bráhmanskou ‚ortodoxii‘, badatelské práce nám nenabízí příliš uspokojivou odpověď, neboť téměř nikdy nepřichází s konkrétními články ‚víry‘, ale jen s velice obecnými stanovisky. Výše citovaný G. Ch. Pande implicitně říká, že ‚bohové‘ a jejich vliv na lidské životy hráli zásadní roli v bráhmanském ‚ortodoxním náboženství‘. Z tohoto pojetí vychází nejdůležitější praxe ‚bráhmanismu‘ – rituál zaměřený na ‚bohy‘. S jeho pomocí byl člověk schopný získat přízeň některého z nich. Pande pokračuje v interpretaci sporu, ve které je možné identifikovat další ‚články víry‘. Mělo existovat ‚několik věroučných bodů, kvůli kterým

⁵ Martin Fárek: *Indie očima Evropanů. Konceptualizace náboženství v teologii a orientalistice*, Praha: Karolinum, 1. vydání 2014, s. 48.

⁶ Govinda Chandra Pande: *Śramaṇa Tradition: Its History and Contribution to Indian Culture*, Ahmedabad: L.D. Institute of Indology, 1st edition 1978, s. 31.

šramanské sekty neustále kritizovaly bráhmanismus. Tři nejdůležitější body byly kastovní systém, autorita véd a víra v boha.⁷ S odmítáním ‚bohů‘ jsme se již setkali; nyní jsou uvedeny další důležité body – autorita véd a ‚kastovní systém‘. Dosavadní interpretace považují víru v bohy, rituální praxi a kastovní systém za věroučné body bráhmanismus. Všemi třemi tématy se budu zabývat v další kapitole.

Než se zaměřím na indickou ‚heterodoxii‘, uvedu problém týkající se možnosti existence ortodoxie v Indii. S. N. Bálagangádharma vymezil podmínky formování a udržení ortodoxie.⁸ Předně je nutná existence standardizovaného světonázoru, který umožňuje rozpoznávání entit jako ‚buddhismus‘ či ‚bráhmanismus‘. Jelikož se tyto entity historicky vyvíjejí, nutně dochází k vytváření různých interpretací jejich světonázoru. Proto musí existovat autorita, která řeší konflikty v interpretacích a určuje, která je správná. Musí jít o lidskou autoritu, protože existence normativního textu by případné spory nevyřešila.⁹ Také musí existovat zdroj exkomunikace odmítající nepřijatelné interpretace a jejich zastánce.

Bálagangádharma pokračuje dokazováním, že tyto podmínky v Indii nejsou splněny. Přestože bráhmanický světonázor má být obsažen ve védách, bráhmani sami tyto texty neznají, nebo je nepokládají za důležité.¹⁰ Mimo to, tyto texty obsahují mnohé protichůdné názory. I kdyby je bráhmani považovali za jádro své tradice, těžko může jejich obsah představovat jednotný světonázor. Tyto texty nelze brát za autoritativní, protože je možné je neznat a stále zůstat členem určité komunity. Neexistuje ani bráhmanická organizace, která by předávala svou tradici. K přenosu tradic dochází v rodinách či mezi přáteli. Bráhmani ani učitelé různých škol nemají právo určovat, která interpretace je správná a které nikoli. Nutno podotknout, že se jedná o charakter všech indických tradic¹¹ a jde tedy o jeden z aspektů indické zkušenosti se světem.

Bez ohledu na články ‚víry‘ pozorované badateli, čelíme problému ohledně možnosti existence věroučného systému v Indii. Dosavadní badatelé bezproblémově předpokládají jeho existenci, aniž by reflektovali zřejmé nesnáze při jeho identifikaci a teoretické předpoklady jeho existence.

⁷ Govinda Chandra Pande: *Śramaṇa Tradition*, s. 51.

⁸ Následuje shrnutí argumentaci z S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“ *Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Leiden, New York: E. J. Brill, 1994, s. 371-378.

⁹ Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 50.

¹⁰ Srov. tamtéž, s. 51

¹¹ S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 375.

Podobným nesnázím, jako při snaze o vymezení indické ‚ortodoxie‘, čelíme, budeme-li se snažit vymezit ‚heterodoxii‘, protože se jedná o dvě strany jedné pomyslné mince. Jinými slovy, ortodoxie tvoří ucelený systém, přičemž jiné systémy vymezující se prvnímu jsou nazývány heterodoxie. Jestliže ale máme problém s charakterizováním indické ‚ortodoxie‘, jak můžeme vymezit charakteristiky ‚heterodoxie‘? Ještě jednou se přidržím G. Ch. Pandeho, podle kterého je hlavní samanskou doktrínou nauka o karmánu. Jak ukáží dále, tento názor je v odborné literatuře všeobecně přijímán. Rozdíly mezi samany měly tvořit rozdíly v interpretaci této ‚doktríny‘. Jelikož ‚kastovní systém‘ má být jedním z ‚ortodoxních‘ bodů, samané jeho odmítnutím měli postulovat svůj, alternativní společenský řád. Ten by byl zahrnut do ‚heterodoxie‘, stejně jako je ‚kastovní systém‘ zahrnut do ‚ortodoxie‘. Opět by se alternativní společenský řád lišil podle samanských komunit.

Existence ‚heterodoxních‘ systémů je podmíněna stejnými předpoklady jako existence ‚ortodoxie‘. Také zde se jedná o standardizované světonázory udržované lidskou autoritou, která určuje správnost jejich interpretace. Protože výše uvedené principy znemožňující existenci a udržování světonázoru platí pro celou indickou kulturu, ‚heterodoxie‘, stejně jako ‚ortodoxie‘, v Indii postrádá podmínky své existence.

Důležitým bodem pro mou argumentaci je předpokládaná kritika bráhmanské obětní praxe ‚heterodoxními‘ mysliteli. Samanové však neměli napadat praxi jako takovou, ale skrze ni měli popírat opodstatněnost védských sbírek, které měly představovat teorii obětní praxe. „Šramanové se vysmívali složitým bráhmanským obřadům a seč mohli se snažili [sic] dokázat nesmyslnost védských sbírek jako kánonu věčných a neměnných pravd [...]“. ¹² U V. Miltnera vidíme důležitý předpoklad, který sdílí s mnoha jinými badateli. Je jím tvrzení, že praktiky jsou nutně ukotveny v nějaké nauce. Kdyby Miltner tento předpoklad neměl, nemohl by uvést tezi, že samanové kritizovali obřady *a zároveň* nesmyslnost véd. Z uvedené citace je zřejmé, že praxe a nauka představují neoddelitelné fenomény: je-li zmíněn jeden, musí být zmíněn také druhý. Proč je ale předpoklad takto specifické propojenosti nauky a praxe pro indické myšlení problémem? Touto otázkou se dostávám k teoretickému základu své práce.

¹² Vladimír Miltner: *Vznik a vývoj buddhismu*, Praha: Vyšehrad, 1. vydání 2001, s. 33.

Sepjetí doktríny a praxe v hypotéze S. N. Bálagangádharý

Bálagangádhará přichází s tezí, že specifické spojení nauky a praxe je výtvořem křesťanské apologetiky. To znamená, že se jedná o koncept teologického chápání světa. Viděli jsme, že také indické tradice mají obsahovat doktríny (ortodoxní a heterodoxní). Ty mají podle akademiků představovat teoretické vysvětlení a zdůvodnění ‚náboženských‘ praktik. Také jsme viděli problémy s možnostmi existence doktrinálních systémů v Indii. Vystává otázka po reálné existenci doktrín v indickém myšlení a po jejich sepjetí s praxí. Abych mohl tyto otázky zodpovědět, musím nejdřív vyložit Bálagangádharovy argumenty

Začnu v antice, kdy vznikala křesťanská apologie vůči dosavadním řecko-římským *religiones*. Vysvětlím charakter těchto *religiones* a vznikajícího křesťanství, přičemž na jejich sporu ukáži formulování křesťanského konceptu propojenosti nauky a praxe. Poté se ve výkladu přesunu do doby setkávání Evropanů s indickou kulturou. Vysvětlím, že misionáři a cestovatelé po Východu projektovali své chápání světa vycházející z teologie na indické tradice. Tím vytvořili zkušenostní entity, které neodpovídají indické zkušenosti se světem, ale korespondují s teologickým výkladem světa. Jedním ze základních aspektů těchto zkušenostních entit je právě nutnost doktrinálního jádra, které konstituuje praktiky.

Religiones, židovství a křesťanství v antice

Někteří antičtí filosofové ve svých spisech zpochybňují buď existenci ‚bohů,‘ nebo jejich zásahy do světového dění. Například epikurejci učili, že nesmrtelní ‚bohové‘ jsou ve své blaženosti vzdáleni všemu světskému. Jako důkaz jim sloužil charakter světa: kdyby ‚bohové‘ o svět jevíli zájem, nenalezli bychom v něm nehostinná místa, plodiny by rostly bez lidského úsilí a neexistovaly by ani nemoci ani smrt.¹³ Jestliže filosofové popírali opodstatněnost ‚bohů,‘ lze se domnívat, že také kritizovali rituály spojené s ‚bohy‘. To ovšem odporuje dochované evidenci, neboť tito filosofové i nadále nejen že participovali na veřejném obřadním životě, ale také vedli různé veřejné oslavy a hostiny na počest ‚bohů‘¹⁴. D. Červenková interpretuje počínání filosofů následovně:

¹³ Viz. Anthony Kenny: *A New History of Western Philosophy, Vol. 1: Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2006, s. 302-304.

¹⁴ Mimo zmíněné epikurejce také např. Cicero a Plútarchos. Viz S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 35.

„[...] nejde ani o radikální vyjádření ateistických stanovisek, ani o kritiku samotné náboženské praxe, neboť filozofové se až na řídké výjimky (jako byli někteří kynikové) účastnili obecních kultů i náboženských svátků. Ani Epikuros, popírající zásahy božské prozřetelnosti do běhu světa, ani Aristoteles se nevyhýbali povinnosti uctívat bohy.“¹⁵

Jinými slovy, filosofické argumenty neměly za následek odmítnutí tradičních praktik. Proč vedli a účastnili se veřejného rituálního života spojeného s ‚bohy,‘ ve které sami nevěřili? Osvícenští filozofové tuto otázku řešili tím, že své antické protějšky považovali za první velké filosofy právě pro jejich ‚protináboženské‘ postoje a používali jejich argumenty ve prospěch ateismu. „Avšak tytéž argumenty, které přiměly mnohé během minulých třech století k přijetí ateismu a odmítnutí náboženství, Boha a bohů, neměli stejný efekt mezi obyvateli antického světa.“¹⁶ Proč tomu tak bylo? Bálagangád-hara na tuto otázku dává následující odpověď:

„Texty a jejich argumenty se nezměnily, ale kulturní prostředí, které jim rozumělo, ano. Jinými slovy, tato situace říká více o tom, co evropští intelektuálové považovali za náboženství než o římském *religio*. Co to znamená? Že víra a doktríny musely být zásadní v tom smyslu, že formovaly základ náboženských praktik. Tedy alespoň jeden závěr je nevyhnutelný: římské *religio* nemohlo být podobné evropskému náboženství doby osvícenství; mohlo být jen odlišné. Odlišné v *jakém* smyslu? V tom smyslu, že, bez ohledu na jejich zálibu ve filosofii, intelektuálové antického světa neopírali náboženské praktiky o své přesvědčení a doktríny.“¹⁷

Na tomto místě se nabízí otázka, o co tedy byly antické praktiky opřeny. Bálagangád-hara odpovídá na tuto otázku tezí, že „pokračování v tradici nepotřebovalo jiný důvod než sebe samo: to, co pokračuje, je samotná tradice. To znamená, že není potřeba žádného teoretického ospravedlnění pro praktiky a starobylé zvyky.“¹⁸ Pro antický svět bylo tedy zásadní tradování určitých praktik z generace na generaci, nikoli jejich filosofické ospravedlnění a již vůbec ne pevně daná doktrína.

¹⁵ Denisa Červenková: *Jak se křesťanství stalo náboženstvím. Recepce pojmu religio v Tertuliánově Apologetiku*, Praha: Karolinum, 1. vydání 2012, s. 48. Přidám poznámku o zmíněných kynicích. Ze svědectví Justina Mučedníka (2. *Apologie* 8, 2-3) víme, že se utkal ve veřejné diskuzi s kynikem jménem Crescens. Ten Justina, a křesťany vůbec, obviňoval, že nevěří v bohy a že je ani nechtí. Zdá se tedy, že se kynici, jinak odmítající běžný způsob života, nemuseli zřetelně vymezovat antickému kultu a obřadů se účastnili. Viz Alena Frolíková: *Rané křesťanství očima pohanů. Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.-2. století*, H&H: 1992, s. 96.

¹⁶ S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 38.

¹⁷ Tamtéž.

¹⁸ Tamtéž, s. 41.

Jakou změnu přineslo vznikající křesťanství? Bálagangádharma argumentuje, že během období apologetiky, kdy se zastánci křesťanství obhajovali proti útokům a pronásledováním, vzniklo spojení nauky a praktik. První křesťané svou „radostnou zvěst“ nejprve nazývali cesta (*hodos*), nebo pravá filosofie. Teprve na konci druhého století začínají používat pojem *religio*.¹⁹ Ten však v předkřesťanském světě zahrnoval pečlivé dodržování praktik, avšak již nikoli jejich teoretické ospravedlnění. „Teprve v pozdní latině přibývá i význam náboženského přesvědčení, věroučného systému, a to právě v souvislosti s jeho průnikem do sebepojetí křesťanství.“²⁰ Až se vznikajícím křesťanství, které se začalo označovat jako *religio*, byl tento pojem obohacen o naukový aspekt.

Jak se řecko-římská inteligence, hlavně poté úředníci,²¹ dívali na takovou novotu? Jestliže antický svět doposud kladl důraz na kontinuitu tradice, jeho pohled na křesťany byl formován tímto důrazem, což se promítlo také do antické kritiky křesťanství.

„Vše, co o křesťanství a křesťanech v nejstarších zprávách čteme, je přitom poznamenáno pohledem zvnějšku. Skoro nic se tu neříká o křesťanském učení, o té evangelijní zvěsti, kterou známe z pramenů křesťanských. Pozornost se tu soustřeďuje především na chování křesťanů, pro okolí často nepochopitelné, popř. na reakci pohanského světa na křesťany, která je ve většině případů nepřátelská.“²²

Z pozdně antických textů zmiňujících křesťanství se nedozvídáme mnoho o křesťanské doktríně, protože antičtí učenci kladli hlavní důraz na praktiky. Toto pozorování podporuje Bálagangádharovu hypotézu o charakteru *religiones*: tradování praktik bez nutnosti teoretického ukotvení.

Jak je známo, křesťanství ve svých začátcích bylo nahlíženo jako potenciálně nebezpečné a jako takové bylo pronásledované. Jaké byly důvody k jeho pronásledování? Suetonius (cca 70-140 po Kr.), správce archivů císaře Trajána a tajemník císaře Hadriána, podává stručné, ale dostačující svědectví týkající se doby vlády Nerona (vládl 54-68 po Kr.): „Tresty byli postiženi křesťané, druh lidí oddaných nové a škodlivé pověře.“²³ A. Frolíková k tomu podává následující vysvětlení: „Suetonius mohl stěžít užit o křesťanství silnějších slov. Novost vyvolávala u Římanů vždy podezření, zvláště v oblasti

¹⁹ Denisa Červenková: *Jak se křesťanství stalo náboženstvím*, s. 25

²⁰ Tamtéž, s. 35

²¹ Viz tamtéž, s. 88.

²² Alena Frolíková: *Rané křesťanství očima pohanů*, s. 93.

²³ Gaius Suetonius Tranquillus: „De vita caesarum, Nero“, 16,3, in: Alena Frolíková: *Rané křesťanství očima pohanů*, s. 31.

náboženství a kultu.“²⁴ Na otázku, proč byli první křesťané pronásledováni, se nám jako odpovědi dostává dvou důvodů: prvním byly jejich praktiky, které byly z tradičního úhlu pohledu nepřijatelné (např. uctívání jen svého Boha či jejich odmítání uctívat císaře), druhým byla jejich novost, která jim upírala status *religio* založený na kontinuitě tradičních praktik.

Nyní je potřeba udělat malou odbočku, než se dostanu k vysvětlení charakteru vznikajícího křesťanství. Antičtí Židé čelili od řecko-římské inteligence nařčení, že nejsou *religio* a tedy ani *tradio*. Hlavní výtkou byla, že uctívali jen svého Boha a nikoli ,bohy‘ římského kultu ani císaře, jak tomu bylo zvykem. Židovské apologetické práce se snažily „vysvětlit proč, jestliže mají Židé *tradio*, nemohou uctívat starobylé zvyky ostatních lidí. Jejich vysvětlení se samozřejmě soustředilo kolem jejich písma – přesněji kolem pravdy.“²⁵ Aby Židé dokázali, že mají *religio*, museli dokázat svou starobylost, což pro ně nebyl zásadní problém: stačilo dokázat pokračování praktik od dob Mojžíše.²⁶ Židé učinili další krok argumentem, podle kterého jsou jejich praktiky starší než ty zastávané různými *religionibus*.

Zároveň museli Židé vysvětlit, proč neuctívají také jiná božstva. To učinili dvěma kroky. Jelikož jsou jejich praktiky nejstarší ze všech, nemusejí následovat tradice ostatních, pozdějších *religionibus*. Druhý krok spočíval v tom, jak Židé chápali své svaté knihy. Spatřovali v nich smlouvu s Bohem, která jim povoluje uctívat jen jeho, přičemž uctívání jakéhokoli jiného ,božstva‘ představuje modloslužbu. Tento moment je důležitý pro mou argumentaci, protože zde vidíme změnu obhajoby tradice. Přestože Židé dokázali argumentovat pro své *religio* antickým způsobem, tj. dokázáním starobylosti praktik, jejich další argument spočíval v něčem jiném, v teologickém ospravedlnění své neúčasti na tradičních rituálech a oslavách.

Nyní se vrátím ke křesťanství. Ve své rané fázi navázalo na židovskou teologii přinejmenším dvojitým způsobem: učením o mesiáši a o vyvoleném národu. Pro první křesťany byl Ježíš syn Boží, pomazaný spasitel, který zemřel na kříži, aby smyl hříchy všech lidí. Tím křesťané navázali na židovské učení o mesiáši, kterého židovský národ očekával. Také téma vyvolenosti hrálo zásadní roli. Zatímco Židé chápali vyvolenost určenou jen svému národu, křesťané ji rozšířili na všechny lidi: kdokoli se mohl stát

²⁴ Alena Frolíková: *Rané křesťanství očima pohanů*, s. 31.

²⁵ S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 45.

²⁶ Viz Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 32.

členem církve a dosáhnout spásy. Proto se křesťané chápali jako naplnění židovství. Zde přichází na scénu důležitost doktríny, protože právě její starobylostí křesťané argumentovali.

„Téma Boží vyvolenosti přežilo, ale ne v takové podobě, jak jej chápali Židé. Protože následují doktrínu, křesťané jsou nyní vyvoleni. Když křesťanství vstoupilo do polemik s pohanskými mysliteli, chápalo se jako náhražka judaismu, jako jeho naplnění. Starý a Nový Zákon dohromady zformovaly křesťanská písmena. Protože tyto doktríny byly nejstarší ze všech, křesťanství bylo také starobylé.“²⁷

První křesťané převzali židovská témata a zároveň je učinili universálními: mesiáš již nemohl spasit jen Židy, ale všechny lidi; stejně tak vyvolení již nejsou jen Židé, ale všichni vstoupivší do církve. Zároveň zde vidíme důležitost doktríny pro vznikající křesťanství.

Aby se křesťanství obhájilo jako *religio*, argumentovalo starobylostí, ale ne praktik, ale doktríny. Tím, že křesťané přesunuli důraz z praxe na nauku „transformovali samotnou otázku: namísto dokazování, že jsou loajální starobylým *praktikám*, argumentovali, že jejich *doktríny* jsou staré a tudíž pravé.“²⁸ Bálagangádharma pokládá otázku: „Jak může být věrnost doktríně rovna následování praktik?“²⁹ A také dává odpověď: pouze tak, že křesťané své praktiky opřeli o svou nauku, čímž vytvořili spojení, které dosud v antice neexistovalo.³⁰ Tento moment je zásadní pro mou argumentaci: v předkřesťanském světě vedle sebe existovaly dvě oblasti, filosofická a rituální. Oblastí *religio* byla ona rituální část antického života, pro kterou bylo důležité konání tradičních praktik, jako např. veřejné vykonávání obětí ‚bohům‘, uctívání císaře či účastnění se hostin na počest ‚bohů‘; oblastí filosofickou bylo, mimo jiné, různé tázání se po ‚bozích‘, jejich existenci či vlivu na svět. Křesťané tyto dvě sféry propojili specifickým způsobem: pro ně byly praktiky vyjádřením pravé doktríny.

Spojení křesťanské universalice židovských dějin a teologického důrazu na doktrínu dalo vzniknout konceptu dějin spásy. Ty začínají stvořením světa, jak je popsán v Genesis, a končí Posledním soudem zjeveným Janovi.

²⁷ S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 50.

²⁸ Tamtéž, s. 48.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Tamtéž, s. 51. Viz též Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 32.

„Křesťané začali s procesem konstrukce historie samotného lidstva. Přivlastněním si Starého zákona si také přivlastnili minulost lidstva. Starý zákon nepředstavoval jen lidskou minulost, jak předpokládali Židé, ale pravou kroniku světových událostí. Skutečná či domnělá minulost Židů se stala rámcem pro popis lidské historie.“³¹

Z minulosti jednoho národa se stává historie lidstva. Také minulosti ostatních národů se staly součástí tohoto jednotícího rámce.³² Tyto minulosti nebyly nic jiného než *religiones* interpretovaná jako pohanská náboženství. Včlenění minulostí všech jednotlivých antických národů do jednotné lidské historie představuje vznik rámce dějin spásy. Vše před příchodem Ježíše jsou pohanství s falešnými doktrínami, které nevede ke spáse. K té vede jen pravé náboženství vycházející z radostné zvěsti. Jelikož ale Bůh zjevil svůj plán již prvním lidem a dále se v dějinách projevoval, přetrvaly v předkřesťanských ‚náboženstvích‘ prvky obsahující možnost spásy. Ty byly nazývány příprava radostné zvěsti (*praeparatio evangelica*). Tento rámec dával křesťanům smysl, protože jej dokazovalo splnění Božího slibu, že lidstvu sešle spasitele. To se podle křesťanů potvrdilo příchodem Krista, a tak také budoucnost popsaná v Bibli byla zaručena.

S argumentem starobylosti doktríny je úzce spojena představa o degeneraci náboženství. Podle křesťanů je jejich zvěst nejstarší a nejdokonalejší, avšak během věků pod vlivem ďábla a jeho přísluhovačů upadla ve svou nedokonalou formu, dokud nebyla obnovena skrze Kristovo zjevení.³³ Tato představa dala vzniknout konceptům pravého a falešného náboženství. Falešná náboženství přitom odkazují na všechny předkřesťanské systémy, přičemž jediné, které v antice existovaly, byla *religiones*. Bez ohledu na jednotlivé případy *praeparatio evangelica* byla *religiones* interpretována jako falešná neboli pohanská náboženství a jako taková byla kritizována. Avšak „kritika byla namířena na pohanské *praktiky*, ale objektem kritiky byla pohanská *přesvědčení*.“³⁴ Hlavní cíl křesťanské kritiky byl to, co sami křesťané chápali jako nejdůležitější: doktríny.

Je potřeba upozornit, že křesťanstvím kritizované pohanské ‚doktríny‘ byly ve skutečnosti různé antické příběhy spojené s konkrétními tradicemi a neměly stejné postavení jako křesťanská doktrína. Až křesťané tyto příběhy spojili s tradičními praktikami a tento celek považovali za pohanská náboženství. Jelikož křesťanství

³¹ S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 56.

³² Tamtéž.

³³ Viz. Jakob De Roover: „Incurably Religious? *Consensus Gentium* and the Cultural Universality of Religion“, in: *Numen* 61 (2014), s. 1-28, s. 4.

³⁴ Tamtéž, s. 53.

položilo důraz na teologickou stránku, tak všechna *religiones* interpretovalo majíc sebe za vzor. Jinými slovy, z cizího se stalo stejné, z *religiones* se staly obdoby křesťanství. To znamená, že podle křesťanství je náboženství universální fenomén; jen záleží, jestli se jedná o náboženství pravé, nebo falešné, upadlou modloslužbu.

Setkávání Západu s Východem

Od prvních styků s východními kulturami v antice měli křesťanští cestovatelé a misionáři omezené možnosti, jak chápat jejich jinakost. Omezení bylo dáno teologickou jistotou universality náboženství, a tedy také předpokladem důležitosti doktrinálního jádra pro východní ‚náboženství‘. M. Fárek vymezil možnosti, které se od antiky naský-taly křesťanským cestovatelům a misionářům:

„Bud’ jsou v Indii zachovány zbytky původního monoteismu, který sem přinesli Noemovi potomci (živené patrně dalším působením božského *logu*), nebo tento monoteismus zdegeneroval v modloslužebnictví. O Indii se také tradovalo povědomí křesťanů apoštola Tomáše, spojované s legendami o říši kněze Jana. Tím byly možnosti náboženské interpretace vyčerpány, pomine-li interní kritiku nestoriánů a jiných ‚heretiků‘, a setkávání se ‚starými známými‘ židy i muslimy v jižní Asii.“³⁵

Opět se tu objevuje téma degenerace náboženství, nyní jasně formulované jako úpadek od kdysi čistého monoteismu k pohanskému modlářství. Jak jsem ukázal výše, tato představa je úzce spojena s důležitostí doktríny: o pravosti a čistotě náboženství můžeme mluvit jen ve vztahu k doktríně, kdy jsou pohanské praktiky vyjádřením zdegenerované doktríny.

Abych mohl vysvětlit setkávání Evropanů s indickými tradicemi, musím nejprve vyložit intelektuální kontext Evropy šestnáctého století. V té době probíhala protestantská reformace, která obnovila důraz na otázku po pravém náboženství. Protestantští teologové kritizovali církev mj. kvůli uctívání obrazů a soch, protože tuto praxi považovali za modloslužebnictví. Z toho důvodu chápali soudobé praktiky jako výraz úpadku náboženství. Vidíme, že protestanti použili proti Římu stejné argumenty, jaké použili první křesťané proti ‚pohanům‘. To znamená, že ztotožnili antické *religiones* se soudobým katolicismem. Tím ukázali svou neschopnost porozumět jinakosti předkřesťanských

³⁵ Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 78.

tradic, protože je chápali jako pouhé odchylky od křesťanství.³⁶ Protestantismus také, a to je pro mou argumentaci nejdůležitější, oživil spojení mezi doktrínou a praktikami. Nejen tím, že stanovil přímé spojení mezi člověkem a Bohem bez potřeby zprostředkovatele, ale hlavně tezí, podle které jakékoli chování vyjadřuje vnitřní názor. A to i v případech otázky života a smrti, nebo kdyby šlo o napodobování.³⁷

Pro tehdejší Evropu byla otázka pravého náboženství nejdůležitějším tématem a určovala také Evropský pohled na nově objevované kultury. Tím byl vytvořen, slovy teorie vědy, horizont očekávání, který Evropany omezoval v možnostech formulování základních témat. V otázce pravého náboženství měli Evropané jasno: jelikož byli obdarováni Evangelii, byli též vlastníky pravého a plného zjevení. V ostatních kulturách mohlo být zjevení jen neúplné, nebo překroucené a zdegenerované. Proto se Evropané chápali jako vyvolený lid reprezentující cíl všeho lidstva. S tím je spojená představa, že se Evropané nemohou od jiných kultur nic naučit.³⁸ Pro mou práci je nejdůležitější evropský důraz na předpokládané ‚pohanské‘ doktríny. Jelikož otázka ohledně víry a chování hrála v tehdejší době zásadní roli, Evropané předpokládali universálnost spojení těchto dvou aspektů náboženství. Aby Evropané zjistili, co jsou obyvatelé Indie zač, museli zjistit, v co věří. Jinými slovy, potřebovali nalézt indickou doktrínu.

Když se křesťanství dostalo do Indie, považovalo místní tradice za své rivaly. Balagangadhara identifikoval čtyři rysy typické pro konstrukci svých rivalů semitskými náboženstvími: a) rozdílnost doktrín, b) rozdíly mezi jednotlivci a společenstvími mají co dočinění s jejich vírou, c) rozdílné praktiky jsou vyjádřením rozdílných doktrín, d) konverze je možná na základě pravdivostního statusu doktríny: falešná je odmítnuta a pravá přijata.³⁹ Křesťané spatřovali při svém pronikání do Indie určité místní tradice jako své doktrinní rivaly a jejich praktiky jako modloslužby vycházející z jejich falešných doktrín. V antice křesťané kladli důraz na interpretaci své nauky jako jediné pravé a také při setkáváním s indickými tradicemi je tento důraz patrný (viz d)). Z výše zmí-

³⁶ S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 79-83.

³⁷ Tamtéž, s. 85-86.

³⁸ Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 79. Tím začala vznikat kulturní asymetrie, ve které Západ představuje ideál pokroku, který mají naplnit také ostatní části světa. O kulturních asymetriích viz S. N. Balagangadhara: *Reconceptualizing India Studies*, New Delhi: Oxford University Press, první vydání 2012, s. 70-90.

³⁹ S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 295-296.

něného vyplývá, že pro sebeidentifikaci křesťanství je zásadní představa pravdivosti své zvěsti, která je zapsaná v Písmu, a která tvoří jeho doktrinální jádro.⁴⁰

Zůstaneme-li u tématu doktrinální rivality, tak přestože do Indie příchozí křesťanství vnímalo své protivníky podle výše zmíněných rysů, zdá se, že to neplatilo naopak. Indické tradice „byly lhostejné k naukám a praktikám obou těchto náboženství [tj. křesťanství a islámu], odpovídající, byly-li nuceny, že ‚jsou různé cesty do nebe‘. Tato lhostejnost, nebo chcete-li tolerance, ukazuje, že indické tradice nevnímaly jak křesťanství, tak islám jako své rivaly.“⁴¹ Jinými slovy, indické tradice nepovažovaly výše zmíněné rysy a) – d) za důležité, z čehož lze usuzovat, že pro ně doktríny nebyly zásadní. Uděláme-li další krok, jestli indické tradice nespatořovaly semitská náboženství jako rivaly, z čeho je možné usuzovat, že byly rivaly také mezi sebou? K této otázce se dostanu v průběhu práce.

Nyní vysvětlím, proč evropský horizont očekávání obsahuje důraz na doktríny, a také objasním, proč jsou Indové lhostejní ke křesťanským doktrínám. S. N. Bálagan-gádharma říká o indických tradicích, že to jsou „jednoduše soubory praktik, které nám předali naše rodiče. Představa ‚praktiky‘ je zde široká: od [vyprávění] příběhů, přes navštěvování chrámů, po vykonávání rituálů. Zahrnují svámí, *mathy* a guruy, pokud existují, ale mohou bez problémů pokračovat i bez nich. Stručně řečeno, *tradice jsou zděděné praktiky*.“⁴² Indické tradice jsou souborem praktik prováděných členy určité komunity. Není potřeba doktrín, které by vysvětlovaly jejich existenci, protože „existence praktiky je její ospravedlnění; jediný důvod pro praktikování tradice je fakt, že to, co je praktikováno, je tradice.“⁴³ Ovšem nelze tvrdit, že indické tradice neobsahují teoretické vědění. Buddhova nauka zahrnuje aspekty jako *karman* nebo *anattá* (ne-Já), které jsou takovýmto typem vědění. Oproti teologii je v indickém myšlení rozdíl ve vztahu mezi teoretickým a praktickým věděním.

Abych vysvětlit poslední větu, musím vyložit Bálagan-gádharovu teorii o kulturních rozdílech a konfiguracích učení.⁴⁴ Podle indo-belgického badatele kulturnost obsa-

⁴⁰ Srov. Denisa Červenková: Jak se křesťanství stalo náboženstvím, s. 201.

⁴¹ S. N. Balagan-gadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 296.

⁴² Tentýž: „To Follow Our Forefathers: The Nature of Tradition,” online (01. 12. 2015, 13:40): <http://www.hipkapi.com/2011/04/02/to-follow-our-forefathers-the-nature-of-tradition-s-n-balagan-gadhara/>

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ V následujícím výkladu vycházím z S. N. Balagan-gadhara: *Reconceptualizing India Studies*, s. 24-33, avšak tento autor svou tezi o kulturních rozdílech a konfiguracích učení uvedl již v „*The Heathen in*

huje přinejmenším dvě dimenze: zkušenostní (která je osobní) a společensky sdílenou (která je naučitelná a vyučovatelná⁴⁵), přičemž se soustředí na druhou. Dále navrhuje, abychom se zaměřili na to, *jakým způsobem*, a nikoli *co* je vyučováno. Vzhledem k různostem výdobytků lidských činností je možné usuzovat na různé druhy způsobů učení. V tomto okamžiku přichází na scénu teorie konfigurací učení. Bálagangádharma vychází z předpokladu, že v rámci každé kultury existuje určité množství způsobů učení (např. schopnost budovat společenské skupiny, komponovat hudbu a skládat básně nebo vytvářet teorie). Mezi nimi je vždy jeden dominantní, který koordinuje ostatní, a je označován jako meta-učení nebo učení se učit.⁴⁶ Tento dominantní způsob učení určuje způsob, jakým je vědění dále produkováno. Jednotlivec v rámci kultury se neučí jen konkrétní vědění, ale také *jak* toto vědění dále předávat. Právě tímto *jak* je myšleno meta-učení. Systém, ve kterém si meta-učení podřizuje všechny ostatní způsoby učení, představuje konkrétní konfiguraci učení. Jinými slovy, nejen že tato konfigurace umožňuje vyučovat, ale zahrnuje také schopnost učit se specifickým způsobem. Z toho důvodu kulturnost zahrnuje nejen to, jak konfigurace učení dané kultury vyučuje, ale také způsob učení se meta-učení.

Bálagangádharma navrhuje, abychom se na evropskou a indickou kulturu dívali z pohledu teorie konfigurací učení. V rámci obou kultur existují velice podobné způsoby učení, avšak v každé z nich se na pozici meta-učení dostal jiný způsob. Bálagangádharův argument spočívá v tvrzení, že pro evropskou kulturu je základní model řádu náboženství, jehož konfigurace učení strukturuje evropskou zkušenost se světem. Typické pro tuto strukturu je teoretické vědění⁴⁷, které představuje její meta-učení. Podle této teze se Evropané orientují ve světě pomocí znalostí o něm. Pouze když má evropské myšlení teoretický výklad o světě, může vytvářet způsoby chování se ve světě. Pro mou práci je důležité, že pouze v rámci evropské konfigurace učení dává smysl specifické propojení doktrín a praktik. Jelikož je evropské meta-učení teoretické, všechny ostatní druhy vědění jsou mu podřízené. To mimo jiné znamená, že nauka ukotvuje praxi.

Jaké je meta-učení indické kultury? Bálagangádharma navrhuje pojem performativní vědění. Tento specifický druh vědění odpovídá na otázku „Jak žít?“. Řeší tuto otázku

His Blindness...“, s. 396-400.

⁴⁵ Pojmy „učení“ a „vyučování“ nejsou v tomto kontextu míněny v čistě pedagogickém smyslu, ale ve smyslu kulturním – jak se jedinec učí zacházet se světem a jak je tomu vyučován.

⁴⁶ „learning to learn“

⁴⁷ S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 400.

nikoli tím, že by budoval teoretický systém vědění (světonázor), ale rozvíjí schopnost žít co možná nejlepším způsobem. Jinými slovy, indické konfiguraci učení dominuje praktické vědění.⁴⁸ Z toho vyplývá, že nauky jsou podřízeny praktikám a praxe tedy nemůže vycházet z nauky. Domnívám se, že pro účel mé práce je tento výklad dostačující a nebudu pokračovat ve vysvětlování následků této teorie.

Nyní mohu zodpovědět výše položené otázky, tedy proč bylo pro Evropany v Indii důležité hledat doktríny a proč byly indické tradice lhostejné ke křesťanským doktrínám. Odpověď spočívá v uvědomění si různých konfigurací učení. Protože evropskému myšlení dominuje teoretické vědění, tak Evropané potřebovali zjistit, *co* jsou indické tradice zač, aby věděli, jak mají s Indý zacházet. Přitom jediný možný způsob, jak se to dozvědět, spočíval opět v orientaci na teoretické vědění, tedy v nalezení doktrín. Tím začala evropská orientace na indické texty, které měly obsahovat předpokládané doktríny. Naopak indickému myšlení dominuje praktické vědění, které si podřizuje naukový aspekt tradic. Pro Indý nebyla otázka, *co* jsou Evropané a jejich náboženství zač, důležitá. Pro ně nebyla křesťanská doktrína významná, a proto se k ní stavěli s lhostejností.

Nyní zbývá vysvětlit spojitost křesťanského důrazu na pravdivost doktríny, její nedůležitost pro praktiky antických *religiones* a indických tradic s tématem práce, tedy s interpretacemi Buddhy a jeho postojů k jiným tradicím. Jak jsem již uvedl, když se křesťané prvně dostávali do styku s indickými tradicemi, jedno z hlavních témat pro ně bylo nalezení doktrín jednotlivých tradic. Tento postoj převzali orientalisté, kteří se potýkali s problémem rozmanitosti indických tradic, pro které nemohli žádné jednotící doktrinální jádro nalézt. Tento problém vyřešili následovně:

„Koloniální badatelé se vypořádali s touto rozmanitostí postulováním bráhmanského jádra za onou rozsáhlou mozaikou tradic: ‚filosofický hinduismus‘, monoteistická a sanskrtská forma náboženství táhnoucí se až do rajské minulosti. Druhá část této koncepce náboženství byl ‚populární hinduismus‘, neboli úpadek monoteistického jádra do modloslužby a rituálu.“⁴⁹

⁴⁸ Tamtéž, s. 411.

⁴⁹ Raf Gelders & S. N. Balagangadhara: „Rethinking Orientalism: Colonialism and the Study of Indian Traditions,“ in: *History of Religions*, vol. 51, No. 2 (November 2011), s. 101-128, s. 105-106. Viz též Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 88. Taktika postulování filosofické a populární formy byla použita také při objevování tradic odkazující na Buddhovo učení. Viz Philip C. Almond: *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press: 1988, s. 95, 100.

Západní badatelé se snažili identifikovat doktrinální jádro, i když jej na první pohled nenalezali. Co však měli k dispozici, byly různé texty, které, podle jejich úsudku, obsahovaly náboženské nauky. Problém byl, že většina Indů se podle nich neřídila.⁵⁰ Z těchto předpokládaných nauk orientalisté vytvořili filosofické jádro, které měli znát jen někteří bráhmani. Tradice prostého lidu, se kterými se běžně setkávali, považovali za úpadkovou formu čistého, filosofického náboženství.

Výše zmíněné chápání antických *religiones* a indických tradic obdařených doktrinálním jádrem po vzoru křesťanství je částí západní konceptualizace náboženství, kterou se projekt iniciovaný S. N. Bálagangádhrou zabývá. Evropané, kteří se sekávali s jinými kulturami, již byli vybaveni předteoretickým rámcem určující charakter otázek, které si budou klást při svém výzkumu, a který ovlivnil i charakter odpovědí. To proto, že, jak ukazuje teorie vědy, výběr pozorovaného je vždy ovlivněn teoretickým zázemím badatele⁵¹, které může sestávat jen z dílčích předpokladů bez nutnosti jednotící teorie. Jinými slovy, žádné pozorování nejsou objektivní fakta, která by byla nezávislá na teorii, ale samotné teorie určují, co budeme pozorovat a co ze svého pozorování vypustíme. Také Evropané setkávající se s jinakostí indických tradic měli obdobné předporozumění, kterým byla křesťanská teologie.

„Základní termíny debaty – ‚Nejvyšší bytost‘, ‚náboženství‘, ‚uctívání‘, ‚posvátno‘... – byly teoretickými termíny v rámci křesťanské doktríny. Z toho vyplývá, že význam a obsah termínů jako ‚náboženství‘ a ‚uctívání‘ byly omezeny rámcem, ve kterém byly zakotveny: v podstatě ‚náboženství‘ odkazuje k lidskému sklonu a touze uctívat biblického Boha a k jeho různým formám, od pravého křesťanství po uctívání ‚větví a kamenů‘.“⁵²

K uvedenému výčtu můžeme dodat hlavní termín této práce: doktrína. Pro křesťanství je zakotvení praktik ve své nauce zásadním tématem, které přeneslo do oblastí, ve kterých neexistovalo. Tím z jiného vytvořilo podobné. Z antických *religiones* a indických tradic vytvořilo systémy, které byly jednak stejného charakteru jako křesťan-

⁵⁰ Viz S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 109.

⁵¹ Viz Jakob De Roover & Sarah Claerhout: „The Colonial Construction of What?“ in: Esther Bloch, Marianne Keppens, Rajaram Hadge (eds.): *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*, London and New York: Routledge, 2010, s. 263-294, s. 271.

⁵² Jakob De Roover: „Incurable Religious?“, s. 15.

ství, tzn. náboženství, a jednak vůči sobě rovnocenná, ale vůči křesťanství nedokonalá, tzn. pohanství.⁵³

Jestliže křesťanství vytvořilo ‚pohanská náboženství‘, narážíme na problém jejich reálné existence ve světě. Křesťanství při jejich konstrukci použilo koncepty z původně teologického rámce, který není vlastní jiným kulturám. Tato náboženství jsou proto součástí západní zkušenosti se světem. Jsou to zkušenostní entity Evropanů, kteří se dostali do styku s jinými kulturami, v našem případě s Východem.

„‘Orientalismus‘ představuje, jak se západní kultura vyrovnala s realitou, jakou je Východ. To znamená, že ‚orientalismus‘ se nevztahuje pouze na diskurz o zkušenosti, ale také na způsob reflektování a strukturování této zkušenosti. V tomto smyslu, i přesto že je orientalismus diskurzem o západní kulturní zkušenosti, je nepřímý. Je nepřímý, protože *se jeví být* [diskurzem] o jiných kulturách. Je také nepřímý, protože tato zkušenost není přímo a okamžitě reflektována. Je západní v tom smyslu, že se vztahuje ke zkušenosti členů konkrétní kultury. Orientalismus je západní způsob přemýšlení o své vlastní zkušenosti s nezápadními kulturami. Nicméně na sebe bere formu zdánlivého diskurzu o Orientu.“⁵⁴

Indická ‚náboženství‘ jsou výtvorem tohoto diskurzu, který se jeví být popisem indického pohledu na svět, přitom ale odkazuje na charakter zkušenosti badatelovy kultury. To znamená, že západní myšlení, používaje teologický rámec, vytvořilo indická ‚náboženství‘ jako koherentní entity, které jsou jemu samotnému smysluplné, ale již neodpovídají indickému chápání světa. Proto indická ‚náboženství‘ neexistují tam, kde bychom je předpokládali – v Indii. To ovšem neznamená, že indická ‚náboženství‘ vůbec neexistují – existují však jen v západních universitách, na stránkách knih a časopisů.⁵⁵

Vrátím-li se k indickým tradicím, tak ty, které se hlásily k Buddhovu učení, byly také interpretovány jako různé formy jednoho náboženství, ‚buddhismu‘. Nyní se krátce zastavím u konceptu ‚buddhismus‘. Ačkoli podle P. C. Almonda vznikl během první poloviny devatenáctého století⁵⁶, základní teze umožňující jeho ‚objevení‘ byly formulovány dříve. Z toho, co bylo dosud řečeno, je zřejmé, že mezi tyto teze patří teologický

⁵³ Viz Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 88.

⁵⁴ S. N. Balagangadhara: „Orientalism, Postcolonialism and the Construction of Religion“, in: Esther Bloch, Marianne Keppens, Rajaram Hadge (eds.): *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*, London and New York: Routledge, 2010, s. 135-163, s. 138.

⁵⁵ Tamtéž, s. 138-139.

⁵⁶ Philip C. Almond: *The British Discovery of Buddhism*, s. 7.

předpoklad universálnosti náboženství a s ním spojena představa existence množství ‚pohanských náboženství‘ v Indii. Také textocentrismus sehrál důležitou roli při hledání ‚buddhistické doktríny‘, která by toto ‚náboženství‘ odlišila od jiných entit. Právě výzkum ‚buddhistických‘ textů patřil později mezi nejdůležitější akademické zájmy.⁵⁷ Tento přístup je pochopitelný, vezme-li v potaz západní důraz na teoretické vědění. Aby Evropané poznali, co je ‚buddhismus‘, museli nalézt jeho doktrínu, podle které by jej hodnotili.

Další důležitý koncept je ‚kastovní systém‘, proti kterému měl Buddha bojovat. Klasický příběh, který nám předkládají práce na téma raného ‚buddhismu‘, popisuje rivalitu mezi Buddhou a bráhmány. Ti měli původně být dávnými védskými rituálními specialisty, ale v pozdějším období si měli uzurpovat stále více moci na základě své ‚náboženské‘ specializace. Ta měla být posvěcena texty *dharmašáster*, ve kterých měl být ustanoven společenský systém s bráhmány na vrcholu a ‚nedotknutelnými‘ na spodu. Čistota ‚kast‘ měla být udržována principy endogamie. Takto měl z ‚védismu‘ vzniknout ‚bráhmanismus‘. Samanské hnutí mělo vystoupit proti bráhmanskému monopolu na vykonávání rituálu a proti úpadku ‚náboženství‘ v pouhý ritualismus. Hlavním cílem kritiky měl být ‚kastovní systém‘, který měl bráhmanům zaručovat moc nad společností.

Při bližším pohledu na tuto interpretaci narážíme na řadu problémů. M. Fárek spojuje představu endogamních ‚kast‘ s konceptem čistoty krve, který vznikl v patnáctém století na Pyrenejském poloostrově.⁵⁸ Tento koncept vznikl z nedůvěry křesťanů k nově konvertovaným Židům a muslimům, kteří byli chápáni jako mající nečistou, tzn. pohanskou krev. Když měl někdo čistou krev, znamenalo to příslušnost k rodině s dlouhou křesťanskou tradicí. Sňatek s někým z rodiny, která byla teprve čerstvě konvertovaná, značil nebezpečí nakažení se ‚pohanskou‘ krví. Vzniklo endogamní rozdělení mezi čistými křesťany a nečistými konvertity. „Jak Španělští a Portugalští conquistadoři pronikli do Amerik, částí Afriky a Asie, toto dělení bylo aplikováno také na různé pohanské skupiny.“⁵⁹ Model rozdělující společnost na základě náboženstvím posvěcené endogamie, navrhuje M. Fárek, vychází z křesťanského zacházení s nově konvertovanými

⁵⁷ Tamtéž, s. 24.

⁵⁸ Martin Fárek: „Were *shramana* and *bhakti* movements against the caste system?“ in: Martin Fárek, Dunkin Jalki, Sufiya Pathan, Prakash Shah (eds.): *Western Foundations of the Caste System*, Londýn: Palgrave Macmillan, první vydání 2017, v tisku.

⁵⁹ Tamtéž.

Židy a muslimy. Tento model se stal jednou ze základních interpretačních metod, kterou Evropané vysvětlují Indickou společnost. Tuto metodu použili také badatelé zabývající se Buddhou, když ho interpretovali jako bojovníka proti ‚kastovnímu systému‘. S dalšími problémy spojenými s touto interpretací se setkáme v průběhu práce.

Koncept ‚buddhismus‘ byl vytvořen za předpokladu existence výše uvedených tezí a ty mu tedy logicky předcházejí. ‚Buddhismus‘ vznikl v polovině devatenáctého století, ale, jak říká P. Almond,

„[...] ne v Orientu, ale v orientálních knihovnách a institucích Západu, v jejich textech a rukopisech, na stolech západních učenců, kteří je interpretovali. Stal se textovým objektem, který byl definován, klasifikován a interpretován skrze svou vlastní textualitu. V polovině [devatenáctého] století byl buddhismus, existující ‚tam venku‘, posuzován Západem, který *sám* věděl, co buddhismus byl, je a měl by být.“⁶⁰

Svůj teoretický úvod ukončuji v polovině devatenáctého století, kdy v evropském myšlení vzniká ‚buddhismus‘ jako jednotné náboženství. Jedná se o dobu, na kterou navazuji analýzou badatelských prací, a která je ohraničená dílem *Úvod od historie indického buddhismu* od Eugéna Burnoufa.

Formulování hypotézy a struktura práce

Nyní uvedu svou hypotézu a způsob, jak jsem ji formuloval. Prvním impulzem ke zvolení tématu byl rozpor mezi dosavadními výsledky bádání o Buddhovi a jeho době a novou hypotézou S. N. Bálagangádhy. Jak ukáží v příští kapitole, doposud je převládajícím trendem interpretovat indické tradice odkazující se na Buddhovo učení podle předpokládaných doktrín. To znamená, že Buddha je interpretován jako odmítající ‚bráhmanismus‘ na základě ‚věroučných‘ bodů. Naproti tomu S. N. Bálagangádha ukazuje problematičnost tohoto způsobu interpretace. Podle něj vychází takováto interpretace z teologického rámce, který ale není universální. Je tedy sporné mluvit o indických doktrínách, a tedy také o doktrinálním konfliktu mezi Buddhou a jinými učiteli. Z tohoto rozporu mi vyvstala otázka: Jak tedy Buddha chápal ostatní tradice? Šlo opravdu o doktrinální spor, nebo byly tehdejší diskuze o něčem jiném?

Pro zodpovězení otázky nemohu opomenout analýzu Buddhových rozprav pro nás uchované v pálijském kánonu. Jejich rozbor mi ukázal, že přestože v indických tradicích

⁶⁰ Philip C. Almond: *The British Discovery of Buddhism*, s. 13.

existují nauky o konkrétních fenoménech (např. nauku o ne-Já ohledně lidské osobnosti), je obtížné identifikovat ‚buddhistickou doktrínu‘ ve smyslu komplexního a konzistentního teoretického systému. Buddha mluví o naukách svých i jiných učitelů vždy ve spojitosti s konkrétními praktikami. Např. nauky o *karmanu* a neubližování vykládá ve vztahu k vykonávání ‚oběti‘. Buddhův hlavní záměr je vysvětlit, *jak* vykonat ‚oběť‘ tak, aby její provádění nepodmiňovalo vznik strasti. Přitom naukové otázky i když jsou přítomné, stojí v pozadí a netvoří hlavní rámec rozprav. Ukazuje se, že pro Buddha byly důležité praktické otázky, konkrétně otázka: *Jak odstranit příčiny strasti*. Na základě tohoto zjištění mohu formulovat svou hypotézu následovně: Buddha hodnotil jiné nauky podle jejich vztahu k ukončení strasti.

Jaké jsou důsledky takto formulované hypotézy? První je, že nauky hrají pro indické tradice jinou úlohu než doktrína pro křesťanství. Stále však zůstává otázkou jakou. Druhý je, že v indických tradicích (přínejmenším v těch, které se odkazují na Buddha) je kladen velký důraz na zkušenost. Důležitá je otázka, jestli jiní učitelé učí cestu vedoucí k ukončení strastné zkušenosti. Té jsou podřízeny všechny ostatní otázky, jako např. po obsahu jednotlivých nauk.

Ukáže-li se, že Buddhova nauka zastává stejnou úlohu jako doktrína v křesťanství, bude má hypotéza falsifikována. Jak by bylo možné ukázat její doktrinální charakter? Tak, že by nauka dominovala nad praxí neboli kdyby konstituovala praktiky. V tomto případě by rámec rozprav utvářely otázky týkající se naukových bodů a praktické otázky by byly formulované podle konkrétních nauk.

Nyní ještě uvedu strukturu práce. Rozdělil jsem ji na dvě kapitoly podle objektu analýzy: první se zabývá badatelskými interpretacemi a druhá Buddhovými rozpravami. První kapitolu jsem dále rozdělil na dvě podkapitoly podle Buddhových oponentů. Každá se snaží zodpovědět otázky ohledně Buddhova postoje ke dvěma skupinám, které badatelé vymezili. Otázky podkapitol se dají formulovat následovně: Jaký postoj Buddha zastával vůči bráhmanům? A jaký vůči samanům, tzv. potulným asketům? Zaměřím se na otázku, jestli je u badatelů přítomen předpoklad důležitosti doktríny. Jestli ano, Buddha a ostatní myslitelé debatovali o jednotlivých věroučných bodech. Právě jejich interpretace by měla rozdělovat staroindické dění na ‚ortodoxii‘ a ‚heterodoxii‘.

Také druhá kapitola je rozdělena do podkapitol podle Buddhových oponentů, avšak ty předchází podkapitola o postavení zkušenosti strasti v Buddhově nauce. Budu

argumentovat pro tezi, že jelikož bylo pro Buddha odstranění strasti nejdůležitější snahou, tak také ostatní tradice chápal podle jejich prospěšnosti pro tuto snahu. To znamená, že body jednotlivých nauk nehrály v diskuzích zásadní roli. Tím bude zpochybněna dosavadní interpretace Buddhových rozprav. Zároveň to však ukáže na předpoklady badatelů, a tak také na charakter jejich kulturního rámce. Následují dvě podkapitoly zabývající se Buddhovými diskuzemi o charakteru praktik bráhmanů a samanů. Zde se přidržím dosavadních interpretací, podle kterých byl hlavním úkolem bráhmanů vykonávat ‚oběť‘ a samanové se zabývali převážně askezí. Jaký postoj Buddha zastával vůči těmto praktikám? To je hlavní otázka těchto dvou podkapitol. Poslední podkapitola se zabývá charakterem obou skupinami podle Buddha. V ní ukáží, že Buddha nečinil rozdílu mezi bráhmany a samany. Jak pravý bráhman, tak pravý samana jsou charakterizováni ukončením zakoušení strasti.

1. kapitola: Analýza badatelských prací

V této kapitole se věnuji analýze badatelských prací, které se zabývají Buddhovým postojem ke dvěma předpokládaným skupinám staroindické ‚náboženské‘ scény: ‚ortodoxním‘ bráhmánům a ‚heterodoxním‘ samánům. Argumentuji zde pro tezi, že badatelé chápou všechny ostatní učitele jako Buddhovy rivaly, přičemž hlavní spory se měly vést o staroindické ‚doktríny‘. Ukáži, že nejdůležitější doktrínou měla být karmánová nauka, protože ji Buddha stavil jako alternativní doktrínu k bráhmanské víře v ‚bohy‘, čímž měl vyvracet ‚bráhmánismus‘. Ostatní samany odmítal kvůli jejich odlišným interpretacím této nauky. Také ukáži jinou, byť minoritní a nerozvedenou interpretaci, která se v odborných pracích vyskytuje. Podle ní Buddha neodmítal ani bráhmany, ani samany, nýbrž se zapojil do diskuze o významu staroindických konceptů jako *bráhmana*, *samana* či *jaňňa* (‚oběť‘). Budu se řídit hypotézou komparativního studia kultur, abych vysvětlil akademický důraz na předpokládané doktríny a menšinové interpretace o Buddhově zapojení se do širších dobových diskuzí.

1. 1. *Buddha jako reformátor bráhmanské ‚ortodoxie‘?*

V úvodu jsem se zabýval problematikou možnosti existence ortodoxie v Indii a nebudu se jím tedy zde zabývat. Nyní se zaměřím na konkrétní argumenty badatelů vysvětlující Buddhův protest proti předpokládané bráhmanské ‚ortodoxii‘. Od poloviny devatenáctého století, kdy byla všeobecně uznána historičnost Buddhovy osoby, byla jeho nauka interpretována ne podle jejích principů, ale podle předpokládaného charakteru jeho osobnosti a jeho individuálních postojů.⁶¹ Ty měly být především protestního rázu a namířeny proti majoritnímu ‚bráhmánismu‘. Hlavním terčem kritiky měla být glorifikace bráhmanského postavení daného jejich ‚kastou‘ a nerovnost lidí v ‚kastovním systému‘.⁶² Jak ukáži dále, přestože byl Buddha viděn jako odpůrce ‚kastovního systému‘, velkou roli mělo sehrát také jeho odmítnutí bráhmanského ritualismu a kritika védských sbírek. V této podkapitole se budu zabývat Buddhovým předpokládaným protestem proti těmto třem aspektům ‚bráhmánismu‘.

⁶¹ Philip C. Almond: *The British Discovery of Buddhism*, s. 69-77.

⁶² Tamtéž, s. 72.

1. 1. 1. Odmítnutí bráhmanské rituální praxe?

Ačkoli se badatelé shodují na tom, že Buddha odsuzoval bráhmanskou rituální praxi, jejich vysvětlení, proč si měl takto počínat, se liší. Nicméně za jednotlivými výpověďmi můžeme nalézt společný rámec, který předpokládá teologické vidění světa. Jednu z hlavních rolí měly sehrát védské sbírky, protože měly představovat teorii pro rituály,⁶³ nebo jejich znalost spolu s rituální specializací charakterizovala bráhmany.⁶⁴ Buddha měl kritikou rituálů odsuzovat také védy. Podle H. Oldenberga „Buddha zpochybnil systém obětování; odmítnul s hořkou ironií vědění védských spisů jako čiré bláznovství [...]“⁶⁵. S obdobnou tezí přichází také A. K. Warder, který však tento postoj přisuzuje všem samanům, které chápe jako hnutí sjednocené protestem proti védskému ‚náboženství‘.

“Vysmívali se komplikovaným rituálům a snažili se ukázat absurditu Véd jakožto kánonu konečných pravd ukázáním protimluvů, které obsahují, a upozorňováním na některé pasáže, které se zdály být dosti zbytečné, nebo vysoce neetické, nebo rovnou úplně nesmyslné, pokud mají být pokládány za teze s absolutní autoritou (jelikož velká část *véd* sestává z prastarých básní a legend, nebylo to příliš složité).“⁶⁶

Na těchto příkladech vidíme, že badatelé chápou védy a rituál jako dva navzájem propojené fenomény: když je zmíněn jeden, musí být zmíněn i druhý. Dále badatelé chápou védy jako nauku, která ukotvuje rituální praxi, protože má být jejich teoretickou stránkou. Tyto dva aspekty ‚bráhmanismu‘ jsou uváděny pospolu v jednom argumentu vysvětlující Buddhův protest proti tomuto ‚náboženství‘. Buddha odmítal bráhmanské rituály, protože byly zakotvené v nesmyslných védách.⁶⁷ Jinými slovy: Buddha měl odmítnut bráhmanskou praxi, protože byla zakotvena ve špatné nauce. Badatelé zastáva-

⁶³ Viz např. Hermann Oldenberg: *Buddha. His Life, his Doctrine, his Order*, Edinburgh and London: Williams and Norgate, druhé (první anglické) vydání 1882 (první vydání 1881), s. 171, Karel Werner: „O vzniku a nauce raného buddhismu“, in: *Dhammapadam (cesta k pravdě)*, přel. Karel Werner, Praha: Odeon, první vydání 1992, s. 5-38, s. 7.

⁶⁴ Viz např. Eugène Burnouf: *Introduction to the History of Indian Buddhism*, Chicago & London: Chicago University Press, první anglické vydání 2010 (první vydání 1844), s. 169, Govinda Chandra Pande: *Studies in the Origins of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, čtvrté vydání 1999 (první vydání 1957), s. 554.

⁶⁵ Hermann Oldenberg: *Buddha. His Life, his Doctrine, his Order*, s. 172.

⁶⁶ Anthony Kennedy Warder: *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, třetí vydání 2004, (první vydání 1970), s. 33.

⁶⁷ Srov. též Vladimír Miltner: *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 33.

jící tuto tezi předpokládají doktrinální rivalství mezi Buddhou a bráhmány, protože kritikou praktik jsou vlastně kritizovány nauky.

Konkrétně je představa doktrinálního rivalství formulována jako racionalistický protest proti nelogickému či mystickému náboženství. Při této interpretaci měl Buddha odmítnout bráhmanské nauky na úrovni ontologie: entity vyvrácené logickou argumentací nemohly existovat a bylo zbytečné se k nim jakkoli vztahovat. Podle Th. Stcherbatského Buddha polemizoval hlavně se školami mímánsaka a njájá-vaišéšika, a to především kvůli jejich obětnictví.⁶⁸ Je důležité zmínit, že právě mímánsakové měli být „nejortodoxnější teologové starého bráhmanského obětního náboženství.“⁶⁹ Tím se zdůrazňuje důležitost naukové stránky bráhmanismu a zároveň se tím klade spojení mezi rituály a naukou, protože oboje měla zastávat jedna škola. Buddhismus jakožto „doktrína logického zdůvodňování“⁷⁰ měl odmítnout vše, co nebylo podloženo racionálním zkoumáním.

„Entity, jejichž existence nebyla dostatečně zaručena zákony logiky, jsou bez milosti zavrhnuty, a v tomto bodě zůstává buddhistické logika věrna idejím, za kterých buddhismus vzešel. Odmítá boha, odmítá duši, odmítá věčnost. Připouští pouze pomíjivý proud prchavých momentů a jejich konečné zklidnění v nirváně.“⁷¹

Stcherbatsky dále porovnává ‚buddhistickou‘ logiku, která má vysvětlovat vztah mezi nestálou realitou a stálými koncepty mysli, s logikou ‚realistů‘ (jak nazývá školy njájá-vaišéšika a mímámsaka), pro kterou jsou jak realita, tak koncepty našeho vědění stálé. Diskuze mezi Buddhou a bráhmanskými školami měla být podle Stcherbatského vedena ohledně charakteru skutečnosti. Buddha měl popírat entity uznávané bráhmány kvůli jejich logické neopodstatněnosti. Tím se jejich nauka stala pro Buddhu zbytečnou. Zároveň měl Buddha zavrhnout vykonávání rituálů právě kvůli odmítnutí nauky, protože mímánsakové měli být jak teologové, tak obětníci. Popřením jejich nauky se také jimi vykonávané rituály stávají zbytečnými.

Také A. K. Warder klade důraz na logičnost či racionalitu při hodnocení Buddha-va protestu proti bráhmanům. „Nebráhmanské sekty východní Indie jsou celkově chá-

⁶⁸ Theodor Stcherbatsky: *Buddhist Logic, Vol. 1*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1. indické vydání 1993, (1 vydání 1932), s. 23.

⁶⁹ Tamtéž, s. 22

⁷⁰ Tamtéž, s. 2.

⁷¹ Tamtéž.

pány jako část racionálního protestu proti védské tradici s jejími mysterijními mantrami a rituály, přemrštěnými oběťmi a monopolem na vědění v rukou dědičného kněžství.“⁷² Védy jsou spojeny s mysterijními mantrami a rituály a vše je Buddhou odmítnuto pro jejich iracionalitu.⁷³ Jak mohou být rituály iracionální? Jakýkoli úkon nemůže být sám o sobě takto hodnocen. Hodnocení je dáno jeho spojitostí s konkrétní naukou, která stojí v jeho pozadí a dává mu smysl. Když je tato nauka napadena, také v ní zakotvená praxe je zpochybněna. Jestliže Buddha odmítnul mysterijní rituály kvůli jejich iracionalitě, udělal to proto, že nauky, které jim dávaly smysl, považoval za iracionální. Podle této interpretace měl být Buddhův protest doktrinního charakteru, protože primárně mělo jít o polemiku s bráhmanskými naukami, které dávají smysl rituálním praktikám.

Argumenty některých badatelů vychází z myšlenek protestantské reformace. Během ní byla církev kritizována mimo jiné za konání zbytečných a přehnaných rituálů. Protestantští teologové odmítali církevní obřady, protože podle nich směřovaly k falešným modlám. Avšak modly mohou být falešné, jen když je jejich status vysvětlován doktrínou, která je považována za falešnou. Římská církev byla těmito kroky připodobňována k pohanským kultům a jako taková byla kritizována.⁷⁴ Podobnost mezi protestantským aspektem odmítání rituálů a Buddhovým učením spatřuje T. W. Rhys Davids, když vysvětluje, proč Buddha odmítnul bráhmanské rituály.

„Ale ovšem, že ve svých raných dnech buddhismus protestoval proti živým rituálům a ceremoniím, které praktikovali bráhmani v Indii; a také protestoval (naprosto obdobně snahám křesťanských teologů reformovaných škol) proti představě, že stačí pouhá morálka v běžném smyslu, pouhý výkon, i když přesný, vnějších povinností.“⁷⁵

Stejně jako protestanté měl Buddha kritizovat i přesné vykonávání rituálů, pokud nevychází z pravé víry, protože člověk má odmítnout rituály a pravidla, které jsou zakotvená ve falešných vírách.⁷⁶ Nejméně prospěšnou vírou mělo být přesvědčení o existenci duše. Buddha měl hlásat, že „jakýkoli pokrok v etické teorii a také v praktickém

⁷² Anthony Kennedy Warder: „On the Relationship between Early Buddhism and Other Contemporary Systems,” in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 18, No. 1 (1956), s. 43-63, s. 50-51

⁷³ Viz tamtéž, s. 55.

⁷⁴ S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 80.

⁷⁵ Thomas William Rhys Davids: *Buddhism. Its History and Literature*, New York & London: G. P. Putnam's Sons, druhé vydání 1907 (první vydání 1896), s. 147.

⁷⁶ Tamtéž, s. 146. Takto Rhys Davids interpretuje „připoutanost (či lpění) na pravidlech a rituálech“ (sílabbataparámása/sílabbataupádána).

chování skutečně začíná, až když jsou klamné představy ohledně duše naprosto a svobodně nakonec odmítnuty.⁷⁷ Až po zavrnutí víry v duši je možný pokrok jak na poli teorie, tak praxe. Vrátime-li se k tématu rituálů, podle T. W. Rhys Davida Buddha odmítal vykonávání bráhmanských rituálů, protože jsou ukotvené ve špatné nauce. Špatné, protože obsahuje teorii o duši, kterou Buddha neuznával.

Zůstaneme-li u argumentů vycházejících z protestantské teologie, také K. Werner je používá při vysvětlení Buddhova odmítnutí ‚bráhmánismu‘. Buddha podle něj nepřicházel s naprosto novou naukou, kterou by předkládal jako konkurenční starému ‚náboženství‘, ale byl věrný staré tradici, která však za jeho doby upadla a bylo potřeba ji zreformovat.

„Z toho všeho a dalších pramenů nejstaršího buddhismu se dá usoudit, že se Buddha nepokládal za zakladatele nového náboženství nebo zcela nové duchovní tradice, nýbrž zaměřil své působení na to, aby oživil duchovní dimenzi v bráhmanské civilizaci a zpřístupnil nejvyšší cíl každému, kdo by o něj chtěl usilovat, bez nutnosti kněžského zprostředkování, avšak pod vedením pravých mnichů či pravých bráhmánů, kteří dosáhli cíle nebo jsou na cestě k němu, jako rádců a učitelů.“⁷⁸

Vliv protestantské teologie tkví v tezi o zbytečnosti „kněžského zprostředkování“, protože, podle protestantů, každý člověk má schopnost být ve styku s Bohem bez potřeby kněží, kteří představují zprostředkovatele mezi Bohem a člověkem. V uvedené citaci jsou kněžími myšleni bráhmáni, kteří se příliš soustředili na vykonávání rituálů, aniž by dbali o duchovní dimenzi védského náboženství⁷⁹. Problém je však v identifikaci bráhmánů s knězi: toto tvrzení předpokládá jednotnou bráhmanskou organizaci obdobnou církvi, avšak „bráhmáni [...] nikdy žádnou vlastní organizaci nevytvořili“⁸⁰. A co více, bráhmáni nejsou ani náboženští specialisté (viz níže 1.1.3.) a nemohli tak lidem zprostředkovávat kýžený cíl. Proto i kdyby proti nim Buddha vystoupil, jeho jednání by nemělo efekt, o kterém píše Werner.

V interpretaci K. Wernera se objevuje další předpoklad, kterým je degenerace náboženství. Ta je vyjádřena tezí o Buddhově snaze oživit duchovní dimenzi, která pod vlivem ritualismu upadla. To znamená, že v dávné minulosti existovalo v Indii nábo-

⁷⁷ Tamtéž, s. 42.

⁷⁸ Karel Werner: „O vzniku a nauce raného buddhismu, s. 36.

⁷⁹ Tentýž: *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*, Brno: Masarykova Univerzita, první vydání 2002, s. 207.

⁸⁰ Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 56.

ženství, se kterým by, podle K. Wenera, souhlasil také Buddha.⁸¹ To však upadlo a bylo potřeba jej obnovit do původní slávy. Odbodnou interpretaci nalézáme také u V. Miltnera. Podle něj Buddha uznával staré indické ‚náboženství‘ a původní bráhmany, kteří jej udržovali.

„Sám Buddha držel dávné bráhmany za správné a upřímně čestné mudrce a vědy za správné a pravdivé učení, jenže potom se to všechno jaksi pokazilo, a tudíž to vyžadovalo zásadní reformu, protože od té doby, co se sebrané védské spisy staly dogmatem, bráhmani je donekonečna omílali a přestali být tvůrčími mysliteli, pravými filozofy. Co mohl Buddha a jemu současní myslitelé načerpat z védské filozofie?“⁸²

Bohužel V. Miltner neuvádí, co zapříčinilo, že se „to všechno jaksi pokazilo“, nicméně důsledky jsou pro něj zřejmé: z véd se stala dogmata a z bráhmanů pouzí obětníci, kteří ke zděděnému korpusu literatury již nic nového nepřidávali. Jak jsem vysvětlil v úvodu, degenerace náboženství je úzce spojena s doktrinálním jádrem náboženství. Jsou to doktríny, které byly původně čisté a které v průběhu času upadly. Jelikož zdegenerovaly doktríny, také rituály, které v nich byly zakotveny, pozbyly původního smyslu.⁸³ Jestliže badatelé interpretují Buddhu jako reformátora upadlého náboženství, předpokládají doktrinální spor mezi jím a bráhmany, protože Buddha se měl zaměřovat na kritiku upadlé nauky ukotvující rituální praktiky.

Bez ohledu na to, jak badatelé vysvětlují Buddhův protest proti bráhmanské ‚ortodoxii‘, všichni předpokládají existenci bráhmanských ‚svatých knih‘. Jsou to právě ony, které Buddha odmítnul coby absurdní a považoval je za nelogické či iracionální. V nich jsou zapsané falešné bráhmanské nauky, které ukotvují rituály ‚bráhmanismu‘. A jsou to právě ony, které obsahují během času zdegenerovanou nauku.⁸⁴ Vidíme, že vědy chápané jako svaté texty hrají v interpretaci Buddhova postoje vůči bráhmanům zásadní roli.

Proč si jsou badatelé jistí, že v Indii opravdu existují svaté texty? Odpověď se může zdát jednoduchá: protože jejich existence je zaručena indologickou tradicí vycházející z poznatků prvních cestovatelů a misionářů. Zde však nastává problém, protože

⁸¹ Avšak, jak upozorňuje M. Fárek, „není vůbec jasné, na čem Werner založil své přesvědčení, že védské rituály a ‚bráhmanská civilizace‘ měly totožný cíl jako Buddha.“ M. Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 66.

⁸² Vladimír Miltner: *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 26.

⁸³ Tamtéž, s. 33. Viz též Karel Werner: „O vzniku a nauce raného buddhismu“, s. 7.

⁸⁴ Nebo zdegenerovala interpretace védských nauk. Z uvedených interpretací nelze zjistit, kterou možnost badatelé upřednostňují. Vyřešení této otázky však není důležité pro mou argumentaci.

první Evropané (vyjma antických cestovatelů a vojevůdců, kteří nepřekročili Indus) se snažili porozumět indickým tradicím z jednoho důvodu: konverze.⁸⁵ Byli přesvědčeni, že to, co v Indii pozorují, je pohanství, přičemž jeho vyznavače je potřeba obrátit na pravou víru. Postupně si však také začínali být vědomi toho, že se nejedná jen o jedno pohanství, nýbrž že se setkávají s množstvím rozličných skupin praktikujících rozdílné formy modloslužby. Nyní museli zjistit, co odlišuje jedny ‚pohany‘ od druhých, přičemž jim dávalo smysl jediné vysvětlení: rozdíl v praktikách je důsledkem rozdílu ve vírách. Proto začali hledat prameny těchto věr, které, podle nich, nemohly být jinde než zapsané ve svatých textech. A tak začalo bádání, které bylo završeno ‚úspěchem‘, jak nás dnes přesvědčuje indologická, religionistická či antropologická produkce. Ta si však nevšímá onoho zásadního problému: výsledek je určen záměrem (nebo slovy teorie vědy, pozorování je dáno teorií či předpoklady), tzn. jistota ohledně existence indických ‚svatých textů‘ je podmíněna důvodem, proč byly hledány. ‚Svaté texty‘ měly sloužit jako metodologické pomůcky při určování jednotlivých ‚pohanských‘ společenství. Identifikace jednotlivých komunit bylo pro Evropany důležité, protože potřebovali od sebe rozlišit různá ‚pohanství‘, aby je mohli přivést na správnou cestu ke spáse. Celá debata o indických ‚svatých písmech‘ je zasazena do teologické metodologie získávání věřících. Výjimkou nejsou ani badatelé, kteří se zabývají Buddhou a jeho dobou, protože samozřejmě předpokládají, že v Indii existují ‚svatá písma‘ a z tohoto teologické přesvědčení dále vycházejí, aniž by jej zpochybňovali, či vůbec reflektovali.

Pokud si uvědomíme teologické důvody hledání svatých knih, uvidíme linii spojující teology a „vědecké“ badatele. Akademické interpretace jsou omezeny teologickým horizontem očekávání a vyvstává otázka po jejich vědeckém charakteru. Bráhmanská ‚ortodoxie‘ měla být zapsána ve ‚svatých textech‘, avšak pozorujeme, že ty v Indii začali vyhledávat a konstruovat až evropští křesťané a nemohly tak být tématem Buddhovy domy. Interpretace Buddhy kritizujícího bráhmanské ‚doktríny‘ zapsané v jejich ‚svatých textech‘ vychází z teologické potřeby konverze pohanů a jako taková nevystihuje pravděpodobný charakter Buddhových rozprav s bráhmány.

⁸⁵ V následujícím odstavci shrnuji Bálagangádharovu argumentaci, viz S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 104-107.

1. 1. 2. Nahrazení védských bohů karmanovým zákonem

Buddhovo odmítnutí bráhmanských rituálů a védských písem mělo představovat jakousi přípravnou fázi v rámci jeho učení. Když odmítl védské nauky, mohl je nahradit svou vlastní naukou, v jejímž základu stojí podle badatelů teorie karmanového zákona, který vysvětluje svět pomocí příčin a následků. První krok, který měl Buddha při prosazování své nauky učinit, byla kritika védských ‚bohů‘, na kterých byli lidé závislí a které si pomocí obětí mohli naklonit ve svůj prospěch.

„Představa závazku, dávání na oplátku toho, co člověk dostal od společnosti a od bohů, představovala základní kámen ve stavbě védské sociální etiky. [...] Naproti tomu šramanismus odřízl člověka od pocitu závislosti na bozích a také obrousil hrany morálních závazků poutajících jedince k jeho komunitě. Nahradil bohy silou *karmanu*. Co člověk obdržel, již nezáviselo na přízni či nepřízni žádného boha, ale na jeho vlastních minulých činech a snahách.“⁸⁶

Buddha spolu s ostatními samany měl zbavit člověka nutnosti vykonávat rituály ‚bohům‘, protože ti neměli na jeho život žádný vliv. Proč jej neměli? Protože také oni byli vázáni pravidly karmanového zákona, který měl pro Buddhu představovat nejdůležitější ze zákonů.⁸⁷ Také jejich existence záležela na jejich minulých činech. Tím podléhali samsárovému procesu neustálého zrození, kdy charakter každého nového zrození byl určen minulými činy. Jestliže se Buddhovo učení zaměřovalo na vysvobození z tohoto procesu, ‚bohové‘ nebyli schopni jakkoli pomoci, protože sami byli zapleteni v jeho síti.⁸⁸

Proč měl Buddha odmítnout moc ‚bohů‘ zasahovat do lidských životů a vysvětloval charakter lidského zrození karmanovou naukou? Protože měl „hledat uspokojivější vysvětlení kosmického mystéria, než které nabízelo bráhmanské obětnictví nebo upanišadová gnóze.“⁸⁹ Hlavní otázka, která měla trápit staroindické myslitele, se ptala po povaze kosmu. Podle starší védské tradice měl být vesmír, a tím také lidské životy, řízen silou ‚bohů‘. Jinými slovy, svět byl spravován ‚vůli bohů‘. Ta však byla nejistá, protože byla proměnlivá. Člověk mohl do tohoto dění vstoupit a pomocí rituálu si na-

⁸⁶ Govinda Chandra Pande: *Śramaṇa Tradition*, s. 31.

⁸⁷ Anthony Kennedy Warder: *Indian Buddhism*, s. 35.

⁸⁸ Karel Werner: *Náboženské tradice Asie*, s. 106.

⁸⁹ Arthur Llewellyn Basham: *History and the Doctrine of the Ājīvikas: A Vanished Indian Religion*, London: Luzac & Company LTD., první vydání 1951, s. 278.

klonit některého z ‚bohů‘. V pátém století př. Kristem měla vystoupit skupina samanů, kteří zpochybnili dosavadní představy a nabízeli nová řešení. Jedním z nich měl být také Buddha, který měl ‚božskou vůli‘ nahradit kauzalitou karmanového zákona. Ten měl určovat nejen charakter lidského bytí, ale také všechno ostatní dění ve vesmíru. Díky této záměně již nebyl člověk vydán na pospas milosti a nemilosti ‚bohů‘, ale mohl pochopit pevně dané zákonitosti kauzálního procesu.

Proč mělo být pro Buddhu důležité nahrazení nejistoty ohledně lidské budoucnosti pevnou daností karmanového zákona? Jelikož Buddha učil o vysvobození z koloběhu zrozování, musel postulovat pevný řád, kterým je vše řízeno a jehož pochopení umožňuje vysvobození. Slovy H. Oldenberga, cílem každého mudrce měla být podle Buddha „snaha proniknout nekonečným kosmickým procesem, aby si, po jeho ovládnutí, mohl pro sebe do budoucna připravit místo, ve kterém je dobré spočívat.“⁹⁰ Kdyby vše záleželo na rozmarech ‚bohů‘, vysvobození by muselo být podmíněno jejich vůlí. Člověk by tak byl závislý na rituálech, pomocí kterých mohl vstoupit do kontaktu s ‚bohy‘. Ale Buddha měl rituály zaměřené na ‚bohy‘ odmítat právě proto, že ‚bohové‘ nemohli pomoci s vysvobozením se samsáry. Naukou o karmanovém zákonu měl Buddha umožnit poznání kosmického procesu, které je založené na zkušenostech (získané např. pozorováním života a askeze) a tak také každým ověřitelné.⁹¹ Toto poznání mělo vést k pochopení kosmické kauzality. Na základě takto získaného poznání má moudrý člověk změnit své chování tak, aby jeho příští zrození vedlo příznivým směrem.

Teze o Buddhově nahrazení védských bohů karmanovým zákonem je pro dva badatele, T. W. Rhys Davida a V. Lesného, spojena s charakterem Buddhova učení jakožto náboženství. Také podle Lesného Buddha nahradil ‚bohy‘ karmanem. Jestliže starý védský ritualismus měl být náboženstvím, také Buddhova nauka jím je, protože v ní fungují stejné principy. O jaké se jedná? Jedním z nich je jakýsi etický imperativ, jehož garantem byli pro bráhmany ‚bohové‘, pro Buddhu pak karman.

„Není božských příkazů, ethika taková nepotřebuje boha, neboť v kammaně je ztajena ona síla, kterou jiná náboženství hledají v bohu. Ale právě proto

⁹⁰ Hermann Oldenberg: *Ancient India. Its Languages and Religions*, Chicago and London: The Open Court Publishing Company, první vydání 1896, s. 102.

⁹¹ Anthony Kennedy Warder: „On the Relationship between Early Buddhism and Other Contemporary Systems“, s. 57. Srov. tentýž: *Indian Buddhism*, s. 34.

není zcela správné, prohlašuje-li se buddhismus za náboženství zcela atheis-
tické, jak právem podotýká Louis de *Le Vallée Pousin*.⁹²

Jak ‚bohové‘, tak karman mají podle Lesného stejnou funkci: ručí za správnost etických příkazů. Díky této společné funkci mohl Buddha ‚bohy‘ nahradit karmanem. Ten má mít v ‚buddhismu‘ stejnou úlohu, jakou mají ‚bohové‘ v ‚bráhmanismu‘ a proto je ‚buddhismus‘ podle Lesného teistické náboženství. Jiný aspekt, který má Buddhova nauka sdílet s ‚bráhmanismem‘, a který je důležitý pro mou práci je ‚obět‘.⁹³ „Nemá-li théravádó boha ani bohů takových, jakými byli na př. bohové řečtí, nepotřebuje ani *kněží* a nemá ani *oběti* bohům.“⁹⁴ Přestože Lesný mluví o théravádě, z jeho argumentace je zřejmé, že stejný postoj přisuzuje také Buddhovi. Ten v diskuzi s bráhmanem Udždžajem vysvětluje, jakou ‚obět‘ schvaluje.⁹⁵ Buddha podle této rozpravy schvaluje jen takovou obět, během které není nikomu ublíženo. Na tomto místě se setkáváme se zajímavým fenoménem, kdy pozorujeme, že Buddha neodmítá část bráhmanické praxe, ale diskutuje o jejím charakteru. Tímto pozorováním se budu zabývat dále a zde jej tedy nebudu rozvádět.

Pro T. W. Rhys Davidse zahrnuje koncept náboženství víru v duši a bohy, vnitřní postoj navozený touto vírou a chování závislé na obojím.⁹⁶ V rámci studia Buddhovy nauky je pro tohoto badatele nejdůležitější teorie o duši. Ve starověké Indii všechna náboženství tuto teorii obsahovala, avšak mimo ‚buddhismus‘.⁹⁷ Ten na její místo dosadil teorii o karmanovém zákonu.

“Tato karmanová teorie je doktrínou, která zastává v buddhistickém učení stejné postavení jako prastará teorie o ‚duších‘, kterou křesťanství zdědilo po divošských vírách nejranějších období historie. *Současně je také buddhistickým vysvětlením mystéria osudu, váhy kosmu, která tíží každého jednotlivce, které křesťanství vysvětluje doktrínou o předurčení.*“ (zvýraznil autor)⁹⁸

⁹² Vincenc Lesný: *Buddhismus*, Praha: Samcovo knihkupectví, první vydání 1948, s. 101.

⁹³ Nezmiňuji zde Lesného argumenty o Buddhově nahrazení ‚modlitby‘ soustředěním, jak Lesný překládá pojem samádhi. Viz tamtéž, s. 166.

⁹⁴ Tamtéž, s. 102.

⁹⁵ Tamtéž. Diskuze s Udždžajem viz AN 4, 39. Citováno tamtéž, pozn. 2).

⁹⁶ Thomas William Rhys Davids: *Buddhism: Its History and Literature*, s. 4.

⁹⁷ Tamtéž, s. 139. Srov. tentýž: “Buddhism”, in: *North American Review*, Vol. 171, No. 527 (Oct. 1900), pp. 517-527, s. 517.

⁹⁸ Tamtéž, s. 129-130.

Karman i duše mají podle Rhys Davidse stejnou funkci, která se týká ontologie člověka. Náboženství má vysvětlovat charakter člověka. Tuto funkci má naplňovat jak ‚bráhmanismus‘, tak ‚buddhismus‘, protože oboje tato ‚náboženství‘ obsahují vysvětlující aspekt: ‚bráhmanismus‘ obsahuje pojem duše, ‚buddhismus‘ karmanový zákon. V obou případech se tak podle Rhys Davidse jedná o náboženství.

Karmanový zákon má odpovídat na stejnou otázku jako křesťanská doktrína o předurčení. Tato otázka se týká budoucího lidského směřování v dějinách světa: Jaký je lidský osud? Zde se opět setkáváme s protestantskou argumentací. V jejím rámci je doktrína o předurčení spojená s Boží vůlí, protože na ní záleží, kdo je předurčen ke spáse, o kdo nikoli.⁹⁹ Obdobný princip měl fungovat také v ‚bráhmanismu‘, protože podle jeho ‚doktríny‘ je lidská budoucnost v rukou ‚božských sil‘. Avšak ‚vůle‘ bráhmanických ‚bohů‘ je nejistá, a tak je nejistá také lidská budoucnost. Tento princip měl Buddha odmítnout a nahradit jej pevně daným a poznatelným karmanovým zákonem. Buddha měl karmanem odpovědět na otázku po lidském osudu, na kterou odpovídal ‚bráhmanismus‘ pojetím ‚bohů‘.

Za touto debatou je možné spatřit otázku po svobodné vůli, která hraje v protestantství zásadní roli. Jestliže je člověk předurčen ke spáse (nebo ke zhoubě), vyvstává otázka, jestli mají jeho činy nějaký smysl. Domnívám se, že badatelé, aby vysvětlili Buddhův postoj k bráhmanům, použili tuto doktrínu a promítly její koncepty do staroindických systémů. V ‚bráhmanismu‘ měla ‚boží vůle‘ také hrát zásadní roli, avšak člověk nebyl nesvobodný – mohl vykonat rituál a tím ovlivnit budoucnost. Také podle Buddha mohl člověk svobodně jednat, ale až poté, co poznal zákonitost karmanového zákona. Když dosáhl jeho poznání, mohl změnit své chování a připravit si příznivé příští zrození. Zdá se, že podle badatelů měl bráhmany hlásaný ritualismus a Buddhova nauka o karmanu odpovídat na otázku ohledně svobodné vůle.

Na tomto místě je možné vznést námitku, že protestantská doktrína o předurčení, bráhmanický ritualismus a Buddhova nauka o karmanu jsou na sobě nezávislé nauky, které však sdílí určité aspekty. Aby bylo možné tuto námitku potvrdit či vyvrátit, je nutné ukázat totožnost otázek, na které tyto nauky odpovídají. Podle badatelů se jedná o jednu otázku: Jaký je lidský osud? Jestli se ukáže, že Buddha postulováním karmanu

⁹⁹ Jan Kalvín tuto nauku dovedl do extrému tezí, že všichni lidé jsou od narození buď předurčeni ke spáse, nebo k zatracení, jelikož člověk je ze své podstaty hříšný.

odpovídal na jinou otázku, paralela mezi jeho naukou a doktrínou o předurčení padá. Tím se budu zabývat ve druhé kapitole. Bohužel nemám ve své práci prostor, abych se zaměřil také na bráhmanský ritualismus.

1. 1. 3. Kastovní systém

Zabývá-li se tématem Buddhova protestu proti ‚bráhmanismu‘, nemohu opomenout jeho předpokládanou kritiku staroindického společenského systému. Jeho základním kamenem měla být nauka o ‚kastách‘, o skupinách lidí spojených rodem či povoláním, mezi nimiž měla fungovat regulace vzájemného kontaktu týkající se např. stravování či uzavírání manželství.¹⁰⁰ Pojetí ‚kast‘ mělo být jedním z doktrinárních bodů ‚bráhmanismu‘ a Buddhovým odmítnutím tohoto pojetí se dostáváme na náboženskou rovinu. V tomto oddílu vysvětlím, proč badatelé spojují Buddhův postoj ke společenskému uspořádání s jeho ‚náboženskou‘ reformací. Dále ukáži nekonzistenci badatelů spočívající v pozorování, že v Buddhově době ‚kastovní systém‘ ještě neexistoval, a přesto proti němu měl Buddha vystoupit.

Jak badatelé vysvětlují spojitost společenského systému a bráhmanského ‚náboženství‘? Hlavní roli mají sehrávat bráhmani, kteří jsou interpretováni jako ‚kasta‘ starající se o duchovní statky ostatních lidí. Na toto postavení se měli dostat v průběhu věků, kdy se ze skladatelů védských hymnů a obětníků měli stát dědičným kněžstvím s monopolem na vykonávání rituálů.

„Z mnohých linií básnicky nadaných žreců, sloužících společnosti jako její duchovní vůdci, se v několika generacích vyvinuly rody dědičných kněží, kteří prováděli obětní rituál doprovázený recitací védských hymnů a měli velký vliv na utváření společnosti v rodících se státních útvarcích a na vznik kastovního systému, v němž teoreticky zaujali nejvyšší postavení jako kasta bráhmánů (*bráhmana*), neboť prováděli korunovační či iniciační obřady (*abhišéka*) pro vladaře a z jejich pověření také oběti za jejich úspěšnou vládu a za blaho státu. [...] Přes duchovní nadřazenost bráhmánů, jejich opravdové postavení bylo druhotného rázu, neboť politická moc se soustředila v aristokratické kastě válečníků (*kšatrija*), z nichž vzešli vládci státních útvarců.“¹⁰¹

¹⁰⁰ Viz např. Eugène Burnouf: *Introduction to the History of Indian Buddhism*, s. 179-180, Peter Harvey: *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, druhé vydání 2013 (první vydání 1990), s. 9, Vladimír Miltner: *India má jméno Bhárat, aneb Úvod do historie bytí a vědomí indické společnosti*, Praha: Panorama, 1. vydání 1978, s. 191.

¹⁰¹ Karel Werner: *Džinismus jako spásná nauka, světový názor a náboženství*, Bratislava: CAD Press,

Bráhmani a kšatrijové měli představovat dvě vládnoucí ‚kasty‘, které si mezi sebe, v ideálním případě, rozdělily moc: bráhmani se starali o ‚náboženské‘ záležitosti a kšatrijové o politiku, o světský chod státních uspořádání.¹⁰² Podle této interpretace mělo ve starověké Indii dojít k obdobnému dění jako ve středověké Evropě, kdy evropské myšlení zaměřovala otázka vztahu církve a státu, resp. papeže a císaře. Také zde mělo dojít, na ideální rovině, k rozdělení moci na duchovní a světskou. Tato podobnost je minimálně zarážející, avšak nebudu se jí dále zabývat, protože důležitá je pro mě pouze předpokládaná náboženská rovina. Bráhmani měli představovat náboženské specialisty, což implikuje pojetí duchovní elity v rámci ‚kastovního systému‘. Jinými slovy, bráhmani měli formovat organizaci obdobnou křesťanské církvi.

Právě proti tomuto bráhmanskému elitářství měl Buddha vystoupit. Měl odmítnout výlučné postavení bráhmanů v ‚duchovních‘ záležitostech a učít, že každý, nejen bráhman, může být očištěn.¹⁰³ Tím mělo být bráhmanské postavení zpochybněno, protože po dosažení ‚duchovního‘ cíle jsou si všichni rovni a smývají se jím rozdíly dané rodem či (‚náboženskou‘) specializací.

„Bráhmani proti němu [Buddhovi] nic nenamítali, dokud se jako filosof spokojil s prací na budoucím vykoupení člověka, aby mu zaručil svobodu, kterou jsem předtím nazval absolutní. Ale nemohli přijmout možnost tohoto skutečného vykoupení, této relativní svobody, jejíž snaha nebyla nic menšího než ve správný okamžik zničit podřízenost kast, do té míry, do jaké se týkají náboženství. Takto Šákjamuni zaútočil na indický systém v jeho základu [...].“¹⁰⁴

Buddha měl primárně klást důraz na konečné probuzení, které je dosažitelné všem, nejen úzké elitě rodových ‚kněží‘. Tím bylo zpochybněno výlučné postavení bráhmanů. Proto měl být Buddhův protest proti ‚kastovnímu systému‘ náboženský a nikoli jen společenský. Jinými slovy, Buddhovo odmítnutí společenského systému vycházelo z jeho nauky, nikoli z jeho sociálního programu.¹⁰⁵ Jelikož je Buddhova nauka interpretována jako náboženství, jeho postoj ke ‚kastám‘ představoval část jeho ‚náboženské reformace bráhmánismu‘.

první vydání 2003, s. 18.

¹⁰² Viz Vladimír Miltner: *India má jméno Bhárat*, s. 191.

¹⁰³ Vincenc Lesný: *Buddhismus*, s. 51.

¹⁰⁴ Eugène Burnouf: *Introduction to the History of Indian Buddhism*, s. 227.

¹⁰⁵ Srov. Vincenc Lesný: *Buddhismus*, s. 51, Thomas William Rhys Davids: „Buddhism“, s. 518.

Nyní bych rád upozornil na nekonzistenci v této interpretaci. Na jedné straně jsou uváděny teze o Buddhově odmítnutí ‚kastovního systému‘, ale na straně druhé ‚kastovní systém‘ neměl v Buddhově době ještě existovat. Mělo tomu tak být, protože bráhmani, předpokládání ‚kněží bráhmanismu‘, neorganizovali žádnou skupinu obdobnou církvi a nemohli tak udržovat společenský systém.

„Nebyla žádná církev, na kterou by se dalo zaútočit. Samozřejmě bylo považováno za dané, že znalost magie, mystéria, oběti se týkalo pouze bráhmanů, ale většina bráhmanů, tehdy jako nyní, se věnovala jiným činnostem. Byli statkáři, úředníci, dokonce obchodníci. Mnozí z nich otevřeně přijali nové školy a mnozí byli v jejich přízni. A sama nová škola nepředstavovala žádné organisované uskupení.“¹⁰⁶

Jestliže neexistovala bráhmanská církevní organizace, interpretace Buddhy jakožto náboženského reformátora je dále neudržitelná, protože Buddha neměl proti komu vystoupit.

„Lidé jsou zvyklí mluvit o buddhismu jako o protikladu bráhmanismu stejným způsobem jako je možné mluvit o luteránství jako o protivníkovi papežství. Ale jestli se domnívají, jak by z této paralely mohli, že existovala bráhmanská církev, kterou Buddha napadal a odporoval jejímu vzdoru, jejím operacím jakožto vzdoru určité arogantní skupiny, tak se mýlí. Buddha se nenalézal v přítomnosti bráhmanské hierarchie svírající všechny lidi, zastihující veškerý běžný život. [...] Mistři véd a bráhmanismu ve skutečnosti nejsou více než jednou z mnoha skupin a vskutku nijak mocnou skupinou.“¹⁰⁷

Toto pozorování potvrzuje také současné výzkumy komparativního studia kultur. M. Fárek ukazuje problematiku interpretace Buddhy jako odmítajícího ‚kastovní systém‘ na příkladu ‚průkopníka orientalismu‘ Horace H. Wilsona. Podle Wilsona měl Buddha odmítat bráhmanskou autoritu ve věcech ‚náboženství‘ a ‚náboženskou‘ společnost zahrnující všechny kasty.¹⁰⁸ Na druhou stranu však Buddha neměl odmítat ‚kastovní systém‘ jako takový.

„[...] buddhisté nerušili kasty, oni je plně uznávali jako společenskou instituci, ale tvrdili, že byly spjaté s náboženskou povahou, a že všichni ti, kteří

¹⁰⁶ Thomas William Rhys Davids: „Buddhism“, s. 519.

¹⁰⁷ Hermann Oldenberg: *Buddha. His Life, his Doctrine, his Order*, s. 170-171.

¹⁰⁸ Martin Fárek: „Were *shramana* and *bhakti* movements against the caste system?“.

přijali náboženský život, byli tímto osvobozeni od jejich omezení a představovali jednotou komunitu.“¹⁰⁹

Náboženským životem je míněno přijetí asketického stylu života charakterizovaného celibátem, žebráním, bezdomovím atd. Kdo jej přijal, oddělil se od většinové společnosti. Ale, jak říká M. Fárek, toto oddělení neznamená odmítnutí ‚kastovního systému‘ ani bráhmanů jako takových.¹¹⁰ Mnozí Buddhovi stoupeneci neodcházeli do bezdomoví a zůstávali ve většinové společnosti, která měla fungovat podle ‚kastovního systému‘. Tito lidé hledali odpověď na otázku, jak ukončit strast a zároveň zůstat hospodářem, hrnčířem atp. Kdyby Buddha odmítal ‚kastovní systém‘, musel by vyloučit všechny ‚laiky‘ ze sanghy, což ale nepozorujeme: dodnes jsou ‚mniši‘ v mnoha věcech odkázáni na služby ‚laiků‘ a tyto dvě skupiny tvoří jednotné komunity

Další současné pozorování se týká předpokládané bráhmanské ‚církve‘. Představa její existence je problematická, protože bráhmani nejen že nikdy nevytvořili jednotnou organizaci¹¹¹, ale nepředstavují ani ‚náboženské‘ specialisty.

„Povšimněme si také, že Bráhmani mohou být těžko považováni za jednotnou skupinu, natož konstituovat jakoukoli církevní organizaci. Je možné doložit, že různé skupiny indické společnosti jsou vždy schopné vztyčit své vlastní chrámy bez závislosti na bráhmánech. Je skutečností, že bráhmani nepředstavují žádnou organizaci: celoindické bráhmanské společenství neexistovalo před kolonizací a neexistuje ani dnes.“¹¹²

Těmito pozorováními je zpochybněna interpretace Buddha jako oponenta ‚bráhmánismu‘, protože neexistují jeho protivníci. Není tu žádná bráhmanská organizace, která by čelila Buddhovu útoku; není tu žádné náboženství, které by bylo možné zreformovat, protože bráhmani nepředstavují kněžskou elitu, která by toto náboženství udržovala. Samozřejmě, že Buddha diskutoval s bráhmány, ale tyto rozpravy nelze chápat jako vyostřené polemiky dvou náboženství, kdy je starší kritizováno a nové se snaží dostat na jeho místo. Jaký byl charakter Buddhových rozprav s bráhmány, ukáží ve druhé kapitole.

¹⁰⁹ Horace H. Wilson: „On Buddha and Buddhism,“ in: *Journal of the Royal Asiatic Society* 16, 1856, s. 229-265, s. 248, cit. v. Martin Fárek: „Were *shramana* and *bhakti* movements against the caste system?“.

¹¹⁰ Martin Fárek: „Were *shramana* and *bhakti* movements against the caste system?“.

¹¹¹ Viz Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 56.

¹¹² Raf Gelders & S. N. Bálagangádhara: „Rethinking Orientalism“, s. 104.

1. 2. Postoj Buddhy k ‚heterodoxním‘ školám

Než se budu zabývat analýzou Buddhových rozprav, je zapotřebí se zastavit u výkladu Buddhova postoje k ostatním samanům. Jestliže badatelé interpretují Buddhův postoj k bráhmánům termíny doktrinální rivality, je možné se domnívat, že stejně bude interpretován jeho postoj k jiným, nebráhmanským učitelům. Ti měli tvořit hnutí složené z různorodých škol, které měly sdílet nesouhlas s vírou v ‚bohy‘ a s vykonáváním ‚obětí‘,¹¹³ tedy s hlavními charakteristikami ‚bráhmanismu‘. Do tohoto hnutí měla patřit také komunita Buddhových stoupenců, protože Buddha měl s těmito askety (jak je pojem samana překládán) sdílet kritický postoj vůči ‚bráhmanismu‘. Jaké stanovisko měl Buddha k těmto asketům zaujímat?

„Buddha shledával konkurenční asketické vůdce a jejich klášterní řády jako lstivější a nebezpečnější oponenty než zastánce starověkého vyznání [tzn. bráhmány]. Duch, který prostupoval mnohé takovéto komunity, byl spřízněný s duchem, na kterém Buddha založil své učení.“¹¹⁴

Bráhmanská doktrína měla obsahovat aspekty, které nebyly s Buddhovou naukou slučitelné a Buddha je tak mohl lépe odmítnout. Proto mělo být pro Buddha jednodušší soupeřit s ‚bráhmanismem‘. Ale samanové měli s Buddhou sdílet mnohé postoje a představovat tak obtížnější oponenty. Z toho vyplývá nejen to, že ve starověké Indii měli existovat dvě neslučitelné skupiny, ale také to, že mezi samany měly existovat rozepře. Buddha měl ostatní učitele vnímat jako své doktrinální rivaly.

Na tomto místě narážím na problém, kterého se zde jen lehce dotknu. Ze čtení Buddhových rozprav je zřejmé, že Buddha diskutoval s mysliteli různého charakteru, protože je oslovuje rozdílně. Např. ‚asketa‘ Kassapa je nazýván *ačélaka*¹¹⁵, ‚asketa‘ Vačchagóttá *paribbádžaka*¹¹⁶, ti, kteří provádějí tělesná umrtvování (*tapa*), jsou nazýváni *tapassí*¹¹⁷ a někteří, jako např. Buddha, jsou oslovováni *samana* (*samana Gótama*). Z toho vyplývá, že označovat všechny takovéto myslitele pouze jako samana či asketa

¹¹³ Viz např. Govinda Chandra Pande: *Studies in the Origins of Buddhism*, s. 543.

¹¹⁴ Hermann Oldenberg: *Buddha: His Life, his Doctrine, his Order*, s. 174.

¹¹⁵ Viz např. Acelasutta, SN 12:17, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications, 2000, s. 545-548.

¹¹⁶ Viz např. Vacchagottasamyutta, SN 33:1-55, cit. tamtéž, s. 1031-1033.

¹¹⁷ Viz např. Udumbarikasihanādasutta, DN 25, cit. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1995, s. 385-394.

je nedostačující, protože, jsou-li různě označováni, pravděpodobně se od sebe liší. Jediné, co je má podle badatelů spojovat, je jejich odmítnutí oficiálního ‚bráhmamismu‘.

Badatelé si jsou vědomi rozdílnosti staroindických nauk a také vymezili jednotlivé ‚filosoficko-náboženské‘ systémy (buddhismus, džinismus, ádžívikovci, materialismus a skepticismus). K jejich charakteristice ale nepoužili výše zmíněné indické termíny (s výjimkou samana, který používají souhrnně pro všechny), ani se nezabývali jejich konceptuálním rámcem. Hlavním ukazatelem, kterým se badatelé řídí při vymezení jednotlivých systémů, jsou stanoviska jednotlivých myslitelů ohledně předpokládaných doktrín, jak také dokládá A. K. Warder.

„Hlavním rozdílem mezi dvěma systémy ‚krijavády‘ [ti, kteří zdůrazňují činy a jejich plody] je ten, že džinisté praktikují přísné strádání pro spotřebování špatné karmy, kdežto buddhisté, jak jsme viděli, zastávají střed (madždžimá patipadá) mezi strádáním a požitkářstvím jako protiklad zkušeností spojených s nízkým životem. [...] Na druhou stranu, zatímco ádžívikovci a džinisté, stejně jako materialisté, zdůrazňují stálost elementů či substancí (dž. ‚dravja‘), buddhismus uvádí doktrínu nestálosti. Buddhismus nicméně také, stejně jako materialisté, odmítá duši, kterou ádžívikovci a džinisté přijímají (džinistická nirvána je existence duše, pouze v nejvyšším nemateriálním světě).“¹¹⁸

Vidíme, že spor měl být ohledně přijímání či odmítání doktrinálních bodů, jako např. existence duše či povaha fenoménů. Také rozpor mezi ‚buddhismem‘ a ‚džinismem‘ ohledně prospěšného chování měl být dán rozdílnou interpretací doktrinálního bodu karmanové nauky.

Při interpretaci vztahu mezi Buddhou a Džinou badatelé ponejvíce tematizují jejich rozdílné pojetí karmanové teorie. Zmiňují i jiné rozdílné aspekty, kterým však nepřisuzují velkou důležitost. K. Werner shrnuje následovně: „Kritické statě se v pálijském kánonu týkají Náthaputtovy [tj. Džinovy] interpretace karmického procesu, přehnané askeze *niganthú* [tj. džinistů], Náthaputtova neurčité postoje k meditativnímu pohroužení a zejména toho, že si údajně činil nárok na absolutní vševědoucnost.“¹¹⁹ Poslední bod Werner záhy pomíjí jako nadsázku¹²⁰ a hlavními spornými body mezi Buddhou a Džinou zůstává pojetí karmanu, metoda askeze a důležitost meditace. Oba

¹¹⁸ Anthony Kennedy Warder: „On the Relationship between Early Buddhism and Other Contemporary Systems“, s. 59.

¹¹⁹ Karel Werner: *Džinismus jako spásná nauka, světový názor a náboženství*, s. 148.

¹²⁰ Tamtéž.

rozdíly týkající se praxe vychází z rozdílného pojetí doktrín. Džina neměl věřit v Buddhou hlásaný džhánový systém meditace, a proto své učení založil převážně na tuhé askezi.¹²¹ Spor ohledně způsobu meditace se tedy týkal nauky o džhánách.

Buddha měl vytýkat Džinovi důraz na tuhou askezi, ideálně končící sebevraždou hladu, jako příliš extrémní a neprospěšnou. Naproti tomu stavil svou nauku o střední cestě (*madždžimá patipadá*).¹²² Tento rozdíl měl být dán různým pojetím karmanové teorie.

„Další důležitý rozdíl mezi raným buddhismem a džinismem se týká povahy karmanu. Prvně zmíněný jej považoval za jakousi psychologickou funkci, druhý za kvazi-materiální substanci. Karman je tedy pro prvního primárně mentální, pro druhého primárně materiální. [...] Jeden následek tohoto rozdílu se odráží na konceptu ahimsá v těchto dvou systémech. Buddhisté jej považovali za mentální postoj, jako mettá a karuná a doporučovali jeho pozitivní kultivaci. Džinisté jej interpretovali čistě negativním způsobem, a aby se vyhnuli násilí, vyhýbali se všem aktivitám. Konečně, buddhistický asketismus je sebedisciplína, džinistická askeze sebeumrtvování. My víme, že rozdíl je v tomto případě dán Buddhovou osobní inovací. Opakuji, že tento rozdíl vznikl z rozdílného konceptu karmanu.“¹²³

Rozdílné pojetí karmanu mělo mít vliv na praktickou stránku obou systémů. Jelikož Buddha považoval karman hlavně za mentální funkci, učil své žáky kultivaci laskavosti (*mettá*) a soucitu (*karuná*) a askeze se tak měla týkat převážně mentální složky osobnosti. Na druhou stranu Džina měl považovat karman převážně za materiální funkci a kvůli tomu se jím pojatá askeze týkala hlavně tělesné stránky člověka. Vidíme tedy, že rozdílné praktiky hlásané Buddhou a Džinou podle badatelských interpretací vycházely z rozdílných naukových pojetí.

Odlíšné pojetí karmanové doktríny mělo být hlavním rozdílem také mezi Buddhou a Gósalou Makkhaliputtou, vůdcem ádžíviků v Buddhově době. Ádžívikvé jsou interpretováni jako deterministé či fatalisté, protože vše je podle nich řízeno ‚vůlí osudu‘ (*nijati*). Podle nich nemá veškeré konání smysl, protože není možné, aby činy ovlivnily předem danou budoucnost. Tím se zařadili do skupiny *akrijaváda*, tedy těch, kteří nedávají důraz na činy a jejich plody. Jinými slovy, odmítají karmanovou doktrínu. To mělo být důvodem, proč Buddha neuznával jejich nauku.

¹²¹ Tamtéž, s. 26

¹²² Viz např. Peter Harvey: *An Introduction to Buddhism*, s. 13, Govinda Chandra Pande: *Śramaṇa Tradition*, s. 44.

¹²³ Govinda Chandra Pande: *Studies in the Origins of Buddhism*, s. 547.

„V *Madžadžhima* [*Nikáje*] je řečeno, že Buddha sdělil poutníkovi Vačchagótovi, že žádný ádživika nikdy ‚neučiní konec strasti‘ po své smrti a v devadesáti jedna *kalpách* svého minulého života si pamatuje jen jednoho ádživiku, který se zrodil v nebi. Ten věřil v *karman* a v účinnost konání a nebyl tedy ortodoxním následovníkem Makkhali Gósáliho. V *Anguttara* [*Nikáje*] Buddha obvinil ádživiky společně s bezpočtem jiných asketických skupin z páchání všech pěti hříchů a prohlásil, že všichni směřují do pekelných oblastí.“¹²⁴

Jediný ádživika, který směřoval k ukončení strasti, měl být ten, který věřil v karmanovou doktrínu. Je to tedy víra v účinnost konání a v plody, které jsou tímto konáním vytvořeny, která má být pro Buddhu hlavním kritériem pro odmítnutí ádživiků. Jelikož v nic z toho nevěří, Buddha jejich nauku zavrhl. Další důvod měl být ten, že páchají Buddhou postulované ‚hříchy‘. Pojetí hříchu je nutně spojené s doktrínou, protože hřích je rozhodnutí konat v rozporu s nějakou doktrínou. Je to tedy nesouhlas s ní. Pozorujeme, že ádživikové měli pro Buddhu představovat další doktrinní rivaly.

Poslední dvě skupiny, které badatelé vymezili, jsou ‚materialisté‘ (*lókájata/čárváka*) a ‚skeptici‘ či ‚agnostikové‘ (*aññánávada*). Prvně zmínění měli odmítat vše, co se nedá dokázat přímým pozorováním. Do této skupiny spadá jak teorie o karmanu, tak o nijati. Kvůli jejich odmítnutí nauky o vlivu činů na budoucí existenci je měl Buddha zavrhnout coby nihilisty, kteří představovali jeden z Buddhou zavrhovaných extrémů.¹²⁵ ‚Skeptici‘ měli odmítat jakoukoli argumentaci, protože vyvolává jen rozepře a hádky a tím vytrhává z klidu a rovnováhy. Jejich odpověď na otázky bývá ve zkratce parafrázována takto: „Kdybych se domníval, že ano nebo ne, nebo obojí zároveň, řekl bych ti to. Avšak nedomnívám se, že je tomu tak či onak, ani obojak. Ani nemyslím, že je tomu jinak.“¹²⁶ Buddha je měl považovat za příliš extrémní, protože odmítali vypovídat také o karmanové teorii. Tím ji explicitně neuznali a implicitně odmítli. Podle Buddyho měli zajít svým ‚skepticismem‘ příliš daleko když odmítli karmanovou teorii, která má být dokazatelná meditativní zkušeností.¹²⁷

Mohu shrnout, že pro badatele zabývající se Buddhovým postojem k ‚heterodoxním‘ asketům představuje karmanová nauka hlavní doktrínu, o kterou se měly ve starověké Indii vést spory. Také jsme viděli, že tato doktrína měla podle badatelů hrát zásad-

¹²⁴ Arthur Llewellyn Basham: *History and the Doctrine of the Ājīvikas*, s. 135.

¹²⁵ Peter Harvey: *An Introduction to Buddhism*, s. 13-14.

¹²⁶ Vladimír Miltner: *Vznik a vývoj buddhismu*, s. 43.

¹²⁷ Peter Harvey: *An Introduction to Buddhism*, s. 14.

ní roli v Buddhově odmítnutí ‚bráhmanismu‘. Zde můžu navázat na pozorování M. Fárka. Ten přichází se závěrem, „že zákon příčiny a následku je v české odborné produkci považován za úhelný kámen nejen hinduistické, ale i buddhistické doktríny.“¹²⁸ České bádání se v tomto bodě příliš neliší od světové buddhologické tradice, protože také pro ně představuje karmanová teorie nejdůležitější staroindickou doktrínu, o jejíž interpretaci se vedly spory jak mezi Buddhou a bráhmany, tak mezi Buddhou a samany.

Na úplný závěr této kapitoly bych rád zmínil interpretaci *Rozpravy o plodech samanství*¹²⁹ od T. W. Rhys Davidse. Tato rozprava obsahuje vedle stručné charakteristiky několika samanů také Buddhův charakter samanského života a plodů, které z něj plynou. Je zajímavé, že Buddha nehodnotí žádného z uvedených samanů ani jejich učení. Těžištěm celé rozpravy spočívá v podrobném popisu praxe podle Buddhy a z ní vyplývajících plodů.

„[...] je zřejmé, že sled paragrafů naší sutty má velikou důležitost ne jako vyjádření buddhistické etiky, nebo buddhistické filosofie, nebo buddhistického náboženství, ale jako vyjádření o výhodách, které je možné hledat v životě v jakémkoli řádu. A dále, toto vyjádření musí být mírně upraveno a zkráceno, když je otázka zaměřená na život v konkrétní komunitě, kterou nazýváme buddhistický řád.“¹³⁰

Buddha v této rozpravě nezmiňuje ani karmanovou ani žádnou jinou nauku, ani nekritizuje jiné učitele. Na místo toho vypočítává souhrn vlastností, které musí člověk mít, aby mohl být považován za samana. Jinými slovy, Buddha zde uvádí svou charakteristiku samanů. To znamená, že vstoupil do diskuze o povaze samanství. Dále ukáží, že se obdobně zapojil do diskuze o povaze bráhmanství. V další kapitole uvidíme, jaké jsou důsledky Buddhových debat na téma samanství a bráhmanství.

¹²⁸ Martin Fárek: *Indie očima Evropanů*, s. 63.

¹²⁹ DN 2. Anglický překlad např. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha*, s. 91-109. Český překlad např. v: Dušan Zbavitel (ed.): *Základní texty východních náboženství. 2. část: Raný indický buddhismus*, Praha: Argo, první vydání 2008, s. 94-119.

¹³⁰ Thomas William Rhys-Davis: „Sāmañña-phala-sutta. The Non-conformists in Buddhist India”, In: Debiprasad Chattopadhyaya (ed.): *Cārvāka/Lokāyata: An Anthology of Sources and Some Recent Studies*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, druhé vydání 1990, s. 32-73 (první vydání in: *Sacred Books of the Buddhists*, vol. II, London: 1925, s. 56-95), s. 39.

2. kapitola: Analýza Buddhových rozprav

V minulé kapitole jsme viděli odpovědi badatelů na otázku ohledně Buddhaova vztahu k jiným učitelům jeho doby. Podle jejich pozorování je Buddha spatřoval jako doktrinální rivaly, přičemž hlavní spory se měly vést kolem interpretace karmanové nauky. Nyní položím stejnou otázku pálijským textům. Svě další bádání opřu o výchozí diskurs komparativního studia kultur, protože nabízí slibnější teoretické zázemí než dosavadní přístupy. Na tomto základě budu argumentovat, že Buddha nechápal ostatní učitele jako doktrinální rivaly. Hlavním měřítkem hodnocení jiných nauk pro něj byla otázka, jestli ostatní učitelé dokáží ukončit zkušenost strasti.

Nejprve se v první podkapitole zabývám postavením strasti v Buddhově nauce s ohledem na jeho postoje k jiným naukám. Jelikož badatelé vymezili dvě hlavní skupiny, se kterými měl Buddha soupeřit (bráhmany a samany) také já se postupně zabývám těmito dvěma skupinami. Problémem spočívá v obtížnosti zabývat se samany jakožto skupinou, protože myslitelé, se kterými Buddha vedl rozpravy, jsou oslovováni různě (*aččelaka*, *tapassí*, *pribbádžaka* atp.), z čehož lze usuzovat jejich rozdílnost. Na tomto místě nedokáží popsat rozdíly mezi jednotlivými učiteli, avšak domnívám se, že jejich souhrnné označování jako *samama* je nedostatečné. Největší problém vycházející z rozdílnosti učitelů je metodologické povahy: kteří učitelé spadají do kategorie „*samani*“? Které mám vybrat jako reprezentanty samanského hnutí, když samotné označení *samama* žádné hnutí nemusí předpokládat?

Pro vyřešení tohoto problému jsem zvolil takovou metodu, při které se nezabývám přímo učiteli, ale Buddhovými výpověďmi ohledně *ditthi*. Tento termín (dosl. vidění), vedle pojmu *váda* (věda, nauka), označuje jednotlivé názory tehdejší doby a je v pálijském kánonu běžný.¹³¹ Namísto konkrétními samany se tedy zabývám Buddhovým postojem k jednotlivým názorům. Navíc některá *ditthi* pravděpodobně vyjadřují upanišadové názory.¹³² Přijmeme-li tezi o samanském protestu proti védské tradici, do které mají patřit také upanišady, tak pojem *ditthi* se netýká výhradně samanů, ale i bráhmanských učenců. Pro úplnost uvedu, že i když se zabývám bráhmany jako skupinou, nepovažuji je za jednotnou organizaci, nýbrž za jednotlivé partnery v diskuzích.

¹³¹ Např. jeden oddíl v SN je nazván *Ditthisanajutta*, Rozpravy propojené tématem „názory“.

¹³² Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 1075.

V další podkapitole řeším otázku, zda Buddha odmítal bráhmany a jejich praxi vykonávání ‚obětí‘ (*jañña*). Zde navazuji na S. N. Bálagangádharu a M. Fárka, kteří tvrdí, že Buddha neodmítal bráhmany, nýbrž diskutoval o charakteru pravého bráhmana. Podpořím pozorování dvou zmíněných badatelů a dále ji rozšířím o pozitivní tezi ohledně Buddhova charakterizování bráhmana a ‚obětí‘.

Obdobně si počínám ve třetí podkapitole, která se zabývá Buddhovým postojem k praxi sebeumrtvování. Zde argumentuji, že Buddha neodmítal praktiky jiných učitelů, nýbrž vymezil podmínky pro jejich vykonávání. Uvidíme, kdy je podle Buddha sebeumrtvování neprospěšné a v jakých případech tuto praxi povoluje

Konečně ve čtvrté podkapitole spojím předešlé dvě pozitivní výpovědi o charakteru bráhmana a samana podle Buddha. Zde si všímám častého sousloví *samanabráhmana*, tedy asketové a bráhmani, který Buddha používá, když mluví obecně o ostatních učitelích. Na způsobu použití sousloví je vidět, že Buddha nečinil rozdíl mezi askety a bráhmany a charakterizoval je stejně. Pro příslušníky obou skupin není podle Buddha důležité, co dělají či jaké mají názory, ale jaký osobní postoj zastávají k obojímu: jsou k praktikám a názorům připoutáni, nebo nikoli?

2. 1. Zkušenost strasti jako Buddhův výchozí bod pro hodnocení jiných nauk

Teze, že Buddha učil cestu a metodu k ukončení strasti¹³³, je všeobecně přijímána a běžně uváděna v odborných publikacích. Avšak spojení tohoto Buddhova cíle s hodnocením jiných nauk již tak běžné není. Jak jsme viděli, dosavadní interpretace kladou důraz na debaty ohledně doktrín. Ovšem existují některé výjimky, které uvedu v této kapitole. Jestliže Buddha zdůrazňoval odstranění utrpení, lze se domnívat, že také v jeho postoji k jiným názorům hrála tato snaha primární úlohu. Když je Buddha dotazován na názor ohledně jiných nauk, odpovídá vždy podle toho, ke komu mluví. Nejpatrnější to je z rozdílu mezi jeho diskuzí s lidmi, kteří nenásledují žádného učitele a s těmi, kteří již nějakou nauku zastávají.

V prvním případě Buddha doporučuje vlastní uvážení, jestli daná nauka směřuje ke strasti či nikoli. Příkladem může být *Rozprava ke Kálámům*. Do Késaputty, města Kálámů, přichází mnoho učitelů a každý z nich hlásí jinou nauku. Kálámové nevědí,

¹³³ Viz např. „Aññatitthiyapeyyāla“, SN 45:41-48, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 1542-1543.

kterého mají následovat a táží se Buddha, který má reputaci toho, jež dosáhl cíle, co mají dělat. Buddha jim dává následující radu:

„Vskutku, Kálámové, máte proč pochybovat, být nejistí; nejistota ve vás vznikla ve věci, ve které je nutno pochybovat. Pohleďte, Kálámové. Nespoléhejte

- 1) na to, co jste získali opakovaným slyšením
- 2) ani na tradici
- 3) na legendy
- 4) na to, co je dáno v písmech
- 5) na teoretické spekulace
- 6) na samozřejmé pravdy
- 7) na uvážení zdánlivého stavu věci
- 8) na to, že se nějaký názor shoduje s vašimi představami
- 9) na něčí přesvědčovací schopnosti
- 10) na úvahu, že ‚Tento *samana* je náš učitel‘.

Kálámové, jestliže vy sami víte, že tyto věci jsou špatné, že tyto věci jsou hanebné, že tyto věci moudří neschvalují, že tyto věci, jsou-li převzaty a konány, vedou ke škodě a strasti, pak, Kálámové, byste měli tyto věci opustit‘.¹³⁴

Buddha Kálámům nevykládá svou vlastní nauku nijak od hloubky, ale říká, aby se sami rozhodli, který učitel, která nauka atd. vedou ke strasti a které nikoli. Rozprava pokračuje Buddhovým vysvětlením tří kořenů neprospěšného (chtivost, nenávisť, zaslepenost) a po vysvětlení každého kořene se ptá Kálámů, jestli vedou ke strasti či nikoli. Kálámové odpoví, že jistě vedou. A naopak, po Buddhově vysvětlení tří kořenů prospěšného (opaky), Kálámové uznají, že ty vedou k prospěchu a štěstí. Bhikkhu Bódhi komentuje tuto rozpravu následovně:

„Co může být oprávněně obhájeno, je to, že ty aspekty Buddhovy nauky, které se kryjí s rozsahem naší běžné zkušenosti, mohou být osobně potvrzeny v rámci zkušenosti a že toto potvrzení poskytuje spolehlivý základ pro důvěru v ty aspekty nauky, které nezbytně překračují běžnou zkušenost.“¹³⁵

Jak si zde Buddha počínal? Nejprve řekl Kálámům, aby posoudili, zda různé nauky vedou k odstranění strasti nebo nikoli. Poté jim vyloží ty body nauky, které Kálámové mohou posoudit s ohledem na jejich zkušenost se světem. Podle této rozpravy jsou Kálámové (a potažmo všichni lidé) schopni sami na základě zkušenosti se světem po-

¹³⁴ „Kālāmasutta“, AN 3:65, cit. v: Miroslav Rozehnal (přel.): *Buddhovy rozpravy*, sv. 1, Praha: Sdružení přátel Indie & DharamGaia, 1994, s. 25-33, s. 26-27.

¹³⁵ Bhikkhu Bodhi: „A Look at the Kalama Sutta“, in: *Access to Insight (Legacy Edition)*, 5 June 2010, online 14. 2. 2015: http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/pps-essay_09.html.

znat, jestli tři kořeny neprospěšného skutečně vedou ke strasti. Jelikož toto Kálámové uznali, přijali nutnost vykořenění těchto tří kořenů a uchýlili se k Buddhovi, jeho nauce a společenství jako ke svému útočišti. Buddha zde nepotřeboval vysvětlovat žádný konkrétní bod jeho nauky, jako např. pojetí odplaty činů, aby Kálámy po diskuzi přesvědčil, že právě jeho nauka je správná. Neučinil to, protože důraz kladl na zkušenost strasti. Po uznání, že Buddha učí odpoutání od příčin strasti a ukončení jejího zakoušení jej Kálámové uznali jako svého učitele.

Co když Buddha diskutuje s někým, kdo již nějakou nauku zastává? Zde by se dalo předpokládat, že bude jako podmínku pro přijetí do svého společenství požadovat odmítnutí dosavadní nauky. Ale přesně to Buddha nedělá. On nezakazuje pokračování v dosavadních praktikách či názorech, nýbrž učí metodu, jak opustit strast. Kdokoli, kdo ji chce opustit, se může stát Buddhovým žákem.

„23. ‚Nigródho, můžeš si myslet: ‚Asketa Gótama toto říká, aby získal žáky.‘ Ale neměl by ses na to dívat takto. Ať tvůj učitel zůstane tvým učitelem. Nebo si můžeš myslet: ‚Chce po nás, abychom opustili svá pravidla.‘ Ale neměl by ses na to dívat takto. Ať vaše pravidla zůstanou taková, jaká jsou. Nebo si můžeš myslet: ‚Chce po nás, abychom zanechali náš způsob života.‘ Ale neměl by ses na to dívat takto. Ať váš způsob života zůstane takový, jaký je. Nebo by sis mohl myslet: ‚Chce po nás, abychom ustanovili věci, které jsou podle naší nauky špatné a také jsou za takové námi považované.‘ Ale neměl by ses na to dívat takto. Ať věci, které považujete za špatné, takovými zůstanou. Nebo si můžeš myslet: ‚Chce nás odtrhnout od věcí, které jsou podle naší nauky správné a také jsou za takové námi považované.‘ Ale neměl by ses na to dívat takto. Ať cokoli, co považujete za správné, takové zůstane. Nigródho, nemluví ani z jednoho tohoto důvodu...

Existují, Nigródho, neprospěšné věci, které když nejsou opuštěny, pošpiňují, podmiňují znovuzrození, vyvolávají obavy, utvářejí bolestivé výsledky v budoucnosti, spojují s narozením, úpadkem a smrtí. Pro opuštění těchto věcí učím dhammu. Když praktikuješ správně, tyto pošpiňující věci budou opuštěny a věci které očišťují, vzniknou a porostou a ty ještě v tomto životě dosáhneš a budeš díky svému vlastnímu vhledu a uskutečnění dlít v plnosti dokonalého poznání.“¹³⁶

Zde Buddha hovoří s *paribbádžakou* Nigródhou, který je učitelem skupiny žáků provozující různé praktiky spojené s hlasitými a neartikulovanými zvuky. Buddhovo obecenstvo již zastává nějakou nauku, proto zvolil jinou metodu než u Kálámů. Nigródhovi neříká, aby opustil dosavadní nauku a přijal tu jeho. Naopak. Nabádá ho k tomu,

¹³⁶ „Udumbarikasihanādasutta“, DN 25, cit. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha*, s. 385-394, s. 393-394.

aby pokračoval ve své tradici. Buddhovo učení obsahuje „pouze“ metodu k opuštění neprospěšných věcí a tím získání odpoutání. Dále (2.4.) se budu zabývat důsledkem tohoto Buddhova postoje vůči jiným názorům. Nyní bych rád ukázal, že Buddha při svých diskuzích vysvětloval strast, její příčiny a odpoutání od těchto příčin, a toto představovalo „úhelný kámen“ jeho hodnocení jiných nauk. Přitom nepokládal za nutné, aby se s Nigródhou přel o jakékoli názory, které zastával.

V odborné literatuře jsou nejčastěji jako Buddhovi protivníci uváděni bráhmani. Buddha je měl údajně odmítnout jako pokrytce či podvodníky. Důležité na této interpretaci je, že Buddha měl odmítat bráhmány jako takové. A to skrze kritiku jejich ‚náboženství‘ a ‚kastovního systému‘. Jakého rázu jsou Buddhovy rozpravy s bráhmány? Je pravda, že zastává kritický pohled, ale je zajímavé, čeho se jeho kritika týká.

„Bhikkhuové, bráhmani zastávají cestu nazývanou ‚cesta vzhůru‘. Prikazují žákovi toto: ‚Pojď, dobrý muži, vstaň ráno brzy a jdi otočen tváří k východu. Nevyhýbej se jámě, nebo srázu, nebo pařezu, nebo trnitému místu, nebo vesnickému jezeru, nebo žumpě. Pokaždé, když spadneš, tak bys měl očekávat smrt. Takto, dobrý muži, po rozpadu těla, po smrti, budeš znovuzrozen na dobrém místě, v nebeském světě‘.

Nyní, bhikkhové, tato bráhmanská praxe je pošetilá cesta, hloupá cesta; nevede k odporu, k uklidnění, k ukončení, k míru, k přímému poznání, k osvícení, k nibbānē.“¹³⁷

Buddha nenapadá bráhmány jako podvodníky, namísto toho odmítá jejich jednu konkrétní praxi. Ani neútočí na jakoukoli bráhmanskou nauku, která by snad ukotvovala uvedenou praxi. Místo toho odmítá praxi „cesty vzhůru“, protože nevede ke konečnému cíli, k ukončení strasti.

Na jiném místě Buddha diskutuje s bráhmány Vásetthou a Bháradvadžou o trojím věděni a cestě k dosažení brahmá. Tato *Rozprava o trojím věděni*¹³⁸ je rozsáhlá, a proto z ní vyberu jen momenty důležité pro mou argumentaci. Oba bráhmani jsou zmateční množstvím rozdílných cest, jak dosáhnout brahmá a nevědí, kterou následovat. Pro radu jdou za Buddhou. Buddha popírá, že by nějaká cesta hlásaná bráhmány učenými ve třech védách (tzn., mají trojí věděni), opravdu vedla k brahmá. Tyto cesty odmítá pěti kroky a na konci uvádí cestu, která k brahmá skutečně vede. První krok spočívá

¹³⁷ „Brāhmaṇāsutta“, SN 55:12, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 1802-1803, s. 1802-1803.

¹³⁸ „Tevijjasutta“, DN 13, cit. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha*, s. 187-195.

v ukázání bláhovosti řečí těchto bráhmanů, protože ani jeden z nich, ani jejich učitelé a učitelé jeho učitelů nespatriili brahmá tváří v tvář. Zadruhé, nedosáhnou brahmá, protože se nechovají jako bráhmani. Dále, nedosáhnou cíle, protože jsou v zajetí smyslové touhy, a protože jsou zapleteni v pěti překážkách. Poslední důvod je ten, že, na rozdíl od brahmá, tito bráhmani jsou zatíženi ženami a bohatstvím.

Jaký je charakter Buddhovy kritiky? Na prvním místě jde o absenci zkušenosti. Učitel je kompetentní, jen když dosáhl zkušenosti cíle, pro Buddha tedy ukončením strasti. Další důraz je kladen na správné praktiky, které má pravý bráhman vykonávat. Ty zaručují získání zkušenosti, kterou nelze dosáhnout jinak než vlastní snahou. Také poslední bod se týká praktického života. Bráhmani by, podle Buddha, neměli vlastnit bohatství a mít ženy. Proč se nechovají správně, Buddha vysvětluje třetím a čtvrtým bodem: protože jsou v zajetí pěti vláken smyslové touhy¹³⁹ a pěti překážek¹⁴⁰. Protože nevidí nebezpečí a únik od smyslové touhy a překážek, nemohou dosáhnout brahmá.

Na uvedených příkladech je zajímavé, že Buddha ani jednou neosočil bráhmany z podvodu, prospěchářství či jakékoli jiné špatnosti. Co jim vytýká, je, že postrádají zkušenost a nejsou tak kompetentními učiteli. Také se nesnažil vyvrátit jejich nauku a dosadit za ni svou vlastní. Zaměřil se na praktiky a zajímal se, jestli vedou k ukončení strasti nebo nikoli. Jelikož tomu tak nebylo, odmítl je. Buddha tedy neodmítl bráhmany, neútočil na jejich ‚náboženství‘, ani na jejich společenské postavení, ale zajímal se, jestli jsou schopni ukončit strast. V tuto chvíli analýzu Buddhových rozprav s bráhmany uzavřu, avšak vrátím se k ní ve druhé podkapitole.

Nyní se zaměřím na samany. Nebudu se zabývat jednotlivými učiteli, ale názory (*ditthi*), o kterých Buddha diskutoval. Jedinou výjimkou představuje nauka niganthů (dosl. jsoucí bez pout), které badatelé spojují s následovníky Vardhamány Džiny. Začnu jimi, protože jsou interpretováni jako snad největší Buddhovi ‚konkurenti‘. Přestože se niganthové vyskytují v rozpravách poměrně často, zaměřím se na jednu rozpravu, ve které Buddha diskutuje o prospěšnosti sebeumrtvování. V této *Rozpravě v Dévadaze* Buddha odmítá jejich nauku z deseti důvodů:

¹³⁹ „Tvary viděné okem, které jsou příjemné, okouzlující, atraktivní, slastné, vzbuzující touhu; zvuky slyšené uchem...; vůně cítěné nosem...; chutě okoušené jazykem...; dotyk cítěný tělem...“ Tamtéž, s. 191.

¹⁴⁰ „Překážka smyslové touhy, zlovolnosti, strnulosti a malátnosti, neklidu a obav, pochybovačnosti.“ Tamtéž.

„(1) Jestliže bytosti zakouší potěšení & strast na základě minulých činů, tak zřejmě niganthové udělali mnohé špatné činy v minulosti, kvůli kterým nyní zakouší tak nelítostnou, ostrou a mučivou strast.

(2) [...] na základě tvořitelské moci nejvyššího boha [...]

(3) [...] na základě pouhého štěstí [...]

(4) [...] na základě zrození [...]

(5) [...] na základě nynější snah, tak zřejmě niganthové nyní vyvíjí špatné snahy, kvůli kterým nyní zakouší tak nelítostnou, ostrou a mučivou strast.

(6) Jestliže bytosti zažívají potěšení & strast na základě minulých činů, tak si niganthové zaslouží odmítnutí. I kdyby ne, stále si zaslouží odmítnutí.

(7) [...] na základě tvořitelské moci nejvyššího boha [...]

(8) [...] na základě pouhého štěstí [...]

(9) [...] na základě zrození [...]

(10) [...] na základě nynějších snah, tak si niganthové zaslouží odmítnutí. I kdyby ne, stále si zaslouží odmítnutí.“¹⁴¹

Všechny důvody, proč Buddha odmítnul niganthy, spojuje důraz na prožitek strasti. Ať už je příčina strasti jakákoli, niganthové zřejmě svým konání zapříčinili její vznik, protože stále strast zakouší. To je také důvod k jejich odmítnutí: jestliže je strast zapříčiněna jedním z uvedených důvodů, niganthové jej nezničili. Thánissaró Bhikkhu komentuje tuto rozpravu následovně: „žádný nigantha nikdy neučinil konec strasti tak, že by ji spálil tímto způsobem“¹⁴², tedy jejich praxí sebeumrtvování. Proč by měl člověk následovat někoho, kdo neučinil konec strasti? Z této rozpravy je zřejmé, že tato otázka je pro Buddhy nejdůležitější a všechny ostatní jsou jí podřízeny.

Další téma řešené v *Rozpravě v Dévadaze* se týká povahy činů a jejich následků. Zde bych rád navázal na tezi uvedenou v první kapitole, kde badatelé interpretují nauku o karmanu jako odpověď na otázku po lidském osudu. Niganthové hlásají, že strast a potěšení jsou zapříčiněny pouze minulými skutky a že praxí přísné askeze (*tapa*) budou zničeny všechny následky minulých činů a tím se zabrání novému zrození a ukončí se tím veškerá strast. Buddha niganthům klade řadu otázek ohledně jejich teze, na které vždy odpoví negativně. Například:

„‘Co myslíte: Může být čin, zakoušený jako radostný, změněn skrze úsilí & námahu v čin zakoušený jako strastný?’
‘Nikoli, příteli.’“

¹⁴¹ „Devadahassutta“, MN 101, cit. v: Thanissaro Bhikkhu (přel.): „Devadaha Sutta: At Devadaha“, in: *Access to Insight (Legacy Edition)*, 30 November 2013, online 2. 14. 2015: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.101.than.html>.

¹⁴² Thanissaro Bhikkhu (přel.): „Devadaha Sutta: At Devadaha“.

„Může být čin, zakoušený jako strastný, změněn skrze úsilí & námahu v čin zakoušený jako radostný?“
„Nikoli, příteli.“¹⁴³

Buddha se ptá, který čin je prospěšný pro ukončení zakoušení strasti. Nedomnívá se, že by bylo možné skrze velké úsilí sebeumrtvování změnit jakýkoli strastiplný čin v jeho opak. Jinými slovy, Buddha s niganthy diskutuje o charakteru prospěšných činů. Toho se týká jeho pojetí karmanové nauky, podle které je „současná zkušenost potěšení a strasti kombinovaným výsledkem jak minulých, tak nynějších činů.“¹⁴⁴ Důraz na přítomné činy je podle Thánissara Bhikkhua důležitý dodatek, který činí Buddhovu praxi možnou. Kdyby zkušenost strasti závisela jen na minulých činech, nešlo by ji ukončit, protože by „nebylo možné ukončit strast před dozráním účinků všech minulých činů.“¹⁴⁵ V této rozpravě pozorujeme diskuzi o charakteru činů prospěšných pro ukončení zkušenosti utrpení. Z toho vyplývá, že Buddhova nauka o karmanu se zabývá metodou ukončení strasti. Jak je možné toto pozorování sloučit s interpretací karmanu jako osudovosti? Nelze, protože Buddha se nesnažil vyložit, co člověka v budoucnu čeká. Svou snahu zaměřil na vyložení metody, jak ukončit strast.

V Buddhových rozpravách je uvedeno velké množství různých názorů, které jsou povětšinou odmítnuty. Často jsou tyto názory uvedeny velmi zkratkovitě a nelze si o jejich obsahu utvořit jasnější představu. Také je těžké určit, který nám známý učitel je mohl zastávat. Pravděpodobně nejobsáhleji se tématu *ditthi* věnuje *Rozprava o dokonalé síti*¹⁴⁶. Ta obsahuje souhrn 62 názorů rozdělených do deseti kategorií. Po výkladu každé kategorie následuje pasáž, ve které Buddha uvádí důvody, proč dané názory zamítá.

„Tathágata, mniši, toto chápe, že totiž tato stanoviska [*ditthi*], takto uchopovaná a takto držena, povedou k takovému a takovému údělu, k takové a takové budoucnosti. To Tathágata chápe. A chápe také to, co stojí nad tím. Avšak nedrží se tohoto aktu chápání. A když se ho nedrží, zakouší sám pro sebe odpoutání (*nibbuti*). Když poznal v souladu se skutečností vznikání a zanikání pocitů, jejich vnady, vady i únik od nich, Tathágata, mniši, je bez potavy/uchopování [*anupádá*] osvobozen.“¹⁴⁷

¹⁴³ „Devadahasutta“, MN 101, cit. tamtéž.

¹⁴⁴ Thanissaro Bhikkhu (přel.): „Devadaha Sutta: At Devadaha“.

¹⁴⁵ Tamtéž.

¹⁴⁶ „Brahmajālasutta“, DN 1, anglický překlad např. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha*, s. 67-90.

¹⁴⁷ Přel. Jakub Bartovský, cit. v: Thánissaró Bhikkhu: *Mysl odpoutaná jako oheň. Symbolika raných buddhistických textů*, Praha: DharamGaia, první české vydání 1997 (první vydání 1993), s. 76.

Názory jsou odmítnuty pomocí chápání neboli poznání. Buddha poznal, že když jsou názory uchopované a držené, vedou k novému zrození. Když však názory nejsou uchopované a držené, člověk dosáhne odpoutání, tak jako Buddha. Povšimněme si, že zde nejsou zmíněny obsahy konkrétních názorů. Podle Buddha je nebezpečné ulpívání na názorech, nikoli jejich náplň. Thánissaró Bhikkhu charakterizuje toto poznání jako takové, „v němž jsou stanoviska nahlížena ne podle svého obsahu, ale jako součást kauzálního řetězce“¹⁴⁸. Avšak domnívám se, že skončit u konstatování, že názory jsou odmítnuty kvůli tomu, kam vedou, nestačí. Je potřeba dodat charakter této kauzality, kterou je právě strast. Jestli jsou názory uchopované a držené, vedou ke strasti. Přitom však nezáleží na obsahu konkrétních názorů, ale na aktu uchopování (*upádána*).

Další soubor rozprav, který se důkladně zabývá názory, je kapitola ze SN *Rozpravy propojené tématem „názory“*.¹⁴⁹ Zde Buddha rozmlouvá se skupinou bhikkhů o 25 různých názorech, přičemž v prvních 18 rozpravách se zabývá podmínkou vstupu do proudu, tedy nastoupením cesty vznešených osob (*arijapuggala*). Nebudu se zde zabývat jednotlivými rozpravami, protože sdílí velice podobný vzorec, který je obměňován kolikrát jen dosazením jiného názoru. Jako příklad uvedu *Rozpravu o větrech*.

„Bhikkhuové, kdy toto existuje, lpěním na čem, držením čeho vyvstane takovýto názor: ‚Větry nevanou, řeky netečou, těhotné ženy nerodí, měsíc a slunce nevychází a nezapadají, ale stojí pevně jako sloup‘? [...]

Když je tu tělesno [...] pocitování [...] vnímání [...] volní formace [...] vědomí, lpěním na vědomí, držením se vědomí vyvstává takovýto názor: [...]

Co myslíte, bhikkhuové, je tělesno [...] pocitování [...] vnímání [...] volní formace [...] vědomí stálé či nestálé?‘

„Nestálé, vznešený.‘ ...

„Ale bez lpění na nestálém, strastném, podléhajícím změně, může takovýto názor vyvstat?‘

„Nikoli, vznešený.‘

„Tak, bhikkhuové, když je tu strast, lpěním na strasti, držením se strasti, vyvstává takovýto názor: ‚Větry nevanou, řeky netečou, těhotné ženy nerodí, měsíc a slunce nevychází a nezapadají, ale stojí pevně jako sloup‘.“¹⁵⁰

Názory vznikají ze lpění na složkách osobnosti (*khandha*). V prvních 18 rozpravách jsou vedle složek uvedeny jako podmínky vzniku názorů také smyslové vjemy,

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 76

¹⁴⁹ „Ditthisammutta“, SN 24:1-72, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 991-1003.

¹⁵⁰ „Vātasutta“, SN 24:19, cit. tamtéž, s. 1000.

kteře mají stejný charakter jako složky, tedy nestálost, proměnlivost a strastiplnost. Obě uvedené podmínky strasti tedy sdílí stejné charakteristiky. Důvod k odmítnutí názorů spočívá ve lpění na tom, co je takto charakterizováno. Opět se tu objevuje důraz na lpění na názorech, přičemž Buddha nepokládá za důležité vyvrátit uvedený názor logickou argumentací.

Spojení názorů a složek osobnosti je přítomné také v *Rozpravě s Vačchagótou v ohni*. Zde se *paribbádžaka* Vačchagóta ptá Buddha na jeho mínění ohledně deseti názorů, které byly v Buddhově době běžně rozšířené. Těchto deset názorů je také zahrnuto v kapitole SN *Rozpravy propojené tématem „názory“*.

„S ohledem na jakou vadu se ctěný Gótama neuchyluje k žádnému z těchto názorů?“

„Názor, Vačcho, že »svět je věčný« - to je názorová houština, názorová divočina, názorová motanice, názorová tahanice, pouto názorů. Je to spojeno s utrpením, nesnází, zoufalstvím a horečnatostí; nevede to k odvrácení, ztrátě vášně, ustání a utišení, k přímému poznání, k probuzení, k odpoutání.

Názor, že »svět není věčný« ...

...že »svět je konečný« ...

...že »svět je nekonečný« ...

...že »duše je totéž co tělo« ...

...že »duše je jedna věc, tělo jiná« ...

...že »Tathágata existuje po smrti« ...

...že »Tathágata neexistuje po smrti« ...

...že »Tathágata existuje i neexistuje po smrti« ...

...že »Tathágata ani existuje, ani neexistuje po smrti« ... nevede k odvrácení, ztrátě vášně, ustání a utišení, k přímému poznání, k probuzení, k odpoutání.“

„Zastává tedy ctěný Gótama vůbec nějaký názor?“

„Názor«, Vačcho, je něco, co Tathágata zanechal. Tathágata totiž nazřel toto: »Taková je hmotná forma, takový je její vznik, takový je její zánik; takové je pociťování, takový je jeho vznik, takový je jeho zánik; takové je vnímání... takové jsou mentální formace... takové je vědomí, takový je jeho vznik, takový je jeho zánik.« Proto pravím, s vyhlazením, vymizením, ustáním, zřeknutím se a zavržením všech smyšlenek, všech spekulací, všech sklonů k domýšlivosti »já« a »moje«, Tathágata je bez potavy/uchopování osvobozen.“¹⁵¹

Buddha odmítá všech deset názorů, protože všechny vedou ke strasti. Proč k ní směřují? Protože, jak jsme viděli výše, jakýkoli názor vzniká jen se složkami jako svými podmínkami. Jelikož jsou složky nestálé, proměnlivé a strastiplné, ulpívání na názorech

¹⁵¹ „Aggivačchagotasutta“, MN 72, přeložil Jakub Bartovský, cit. v: Thánissaró Bhikkhu: *Mysl odpoutaná jako oheň*, s. 76-77.

rech je také takové. Jelikož Buddha nahlédl charakter složek, odpoutal se od nich a ne-zastává vůbec žádný názor. J. Holba interpretuje Buddhův postoj následovně:

„Podle buddhistické tradice jsou tyto otázky nezodpověditelné jednoduše proto, že jsou špatně formulovány. To, k čemu se v naší řeči vztahujeme jako ke skutečně existujícím věcem, tj. ke světu, duši, Buddhovi, Já, je podle buddhistické nauky jen složeninou neosobních a proměnlivých složek (*skandha*). Skutečný referent podle nejzazší buddhistické analýzy neexistuje. Odpověď, která by se k těmto jazykovým termínům vztahovala a přijímala jejich referenty jako ontologicky platné, by potvrzovala jejich status jako skutečných a stálých jsoucen.“¹⁵²

Buddha neuznává žádný názor, protože každý nějakým způsobem předpokládá existenci stálých fenoménů. To je také vyjádřeno Buddhovým odmítnutím dvou extrémů, eternalismu (*sassataváda*) a nihilismu (*učchédaváda*). Oba předpokládají existenci nějakého Já (*attá*): eternalismus postuluje stálé a neměnné Já, které představuje základ individuální existence, zatímco nihilismus zastává tezi, podle které je možné individuální existenci redukovat na neměnné Já, které ale po smrti zemře spolu s osobností.¹⁵³ Buddha obě nauky odmítl tezí o odvislém vznikání (*patiččasamuppáda*).

„Odvislé vznikání nabízí nový pohled, který se klene nad těmito extrémny. Tato nauka vysvětluje individuální existenci konstituováním proudu podmíněných fenoménů, jenž je prost metafysického já, který však pokračuje z života do života, dokud příčiny, které jej podporují, zůstávají účinné. Odvislé vznikání tedy nabízí smysluplné vysvětlení problému strasti, které se vyhýbá na jedné straně filosofickým hlavolamům vyvolaných hypotézou o neměnném já a na druhé straně nebezpečí etické anarchie uložené anililacionismem [tzn. nihilismem].“¹⁵⁴

Nihilismus Buddha vyvrátil rovněž ukázáním na jeho vnitřní nekonzistenci: „pokud je něco neměnné a pevné, pak to nemůže být zničeno.“¹⁵⁵ Jestli nihilismus postuluje existenci stálého Já, není možné, aby bylo po smrti zničeno spolu s osobností. Zde se dotýkáme Buddhovy nauky o ne-Já (*anattá*), jelikož Buddha vysvětluje existenci, příčinu a ukončení strasti bez nutnosti postulování stálé a neměnné složky v člověku. Tento bod Buddhovy nauky nepředstavuje žádné filosofické stanovisko ohledně charakteru

¹⁵² Jiří Holba: "Buddhova nauka o ne-Já (*an-átman*)", in: Radek Chlup (ed.): *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia, 1. vydání 2007, s. 295-329, s. 313.

¹⁵³ Viz např.: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 521, Jiří Holba: "Buddhova nauka o ne-Já (*an-átman*)", s. 311, pozn. 48.

¹⁵⁴ Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 522.

¹⁵⁵ Jiří Holba: "Buddhova nauka o ne-Já (*an-átman*)", s. 311, pozn. 48.

člověka. Je to metoda ukazující způsob chápání všech věcí, mimo jiné také rozdílných nauk.¹⁵⁶ Buddha nauky odmítá ne kvůli jejich obsahu, ale protože předpokládají existenci podstat fenoménů. Ovšem nebylo by přesné tvrdit, že se Buddha o obsah nauk nezajímal, ale jeho zájem byl motivovaný zjištěním, jestli obsahují předpoklad existence Já.¹⁵⁷

Zde je na místě otázka, proč Buddha do své nauky začlenil pojetí názoru, když sám říká, jak jsme viděli výše, že všechny názory opustil. Jeden z článků osmidílné cesty se nazývá správný názor (*sammāditthi*). Ten je součástí poznání (*paññā*) a vyvstává s úspěšnou praxí etiky (*sīla*) a soustředění (*samādhi*).¹⁵⁸ Bohužel zde nemám prostor na zodpovězení této otázky, avšak nějaké náznaky řešení tu přeci jsou. Náplň správného názoru je poznání odvislého vznikání¹⁵⁹, které slouží jako vysvětlení problému strasti poté, co jsou odmítnuty eternalistické a nihilistické názory. To znamená, že ani správný názor nemá být uchopován jako obsahující představu podstaty fenoménů, tedy složky osobnosti. Z toho vyplývá, že pojem správný názor představuje slovní koncept sloužící k dosažení cíle, který má být ve vhodný čas opuštěn.¹⁶⁰ Zde se jako možné vysvětlení zdá nauka a dvou úrovní reality. První (*sammūṭṭisaṅgā*) představuje slovní konstrukty, které neberou v potaz podmíněný charakter všech fenoménů a považují označované fenomény za obdařené neměnnou podstatou. Např. pojem „vůz“ spadá do této kategorie, protože nezahrnuje podmínky vzniku vozu ani jeho části a vydává jej za stálý fenomén. Naproti tomu realita nejvyššího smyslu (*paramatthasaṅgā*) bere v potaz podmíněnost všech fenoménů a chápe je jako proces různých jevů postrádající jakoukoli pevnou a neměnnou podstatu. Také pojetí správného názoru představuje onen slovní konstrukt, kterého nebude potřeba, až bude dosaženo poznání bezpodstatnosti, nestálosti a strastiplnosti všech fenoménů.

¹⁵⁶ Thánissaró Bhikkhu: *Mysl odpoutaná jako oheň*, s. 97.

¹⁵⁷ Wills Stoesz: „The Buddha as Teacher”, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 46, No. 2 (Jun., 1978), s. 139-158, s. 143.

¹⁵⁸ „Upanisāsutta“, SN 12:23, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 553-556, s. 554.

¹⁵⁹ „Sammādiṭṭhisutta“, MN 9, cit. v: Dušan Zbavítel (ed.): *Raný indický buddhismus*, s. 22-31.

¹⁶⁰ Srov. připodobnění o voru v Alagaddupamasutta, MN 22, cit. např. v: Thanissaro Bhikkhu (přel.): „Alagaddupama Sutta: The Water-Snake Simile“, in: *Access to Insight (Legacy Edition)*, 17 December 2013, online 21. 3. 2017: <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.022.than.html>.

2. 2. Diskuze o charakteru bráhmana a ‚oběti‘

V minulé podkapitole jsem ukázal, že Buddha sice odmítal některé bráhmské praktiky, ale nestavěl se proti bráhmanům jako takovým. V této podkapitole argumentuji pro tvrzení, že Buddha nejen že bráhmany neodsuzoval, ale že s nimi diskutoval o charakteru pravého bráhmana. V tomto bodě navazuji na pozorování S. N. Bálaganád-hary, podle kterého Buddha rozmlouval s bráhmany o tom, kdo je skutečný bráhman a přitom neodmítal tzv. ‚kasty‘. Hodlám toto pozorování dále podložit a rozšířit o tezi, že Buddha neodmítal ani provádění ‚obětí‘, nýbrž diskutoval o charakteru právě ‚obětí‘.

Nejprve se budu věnovat diskuzi o bráhmanství. Bálagangádharma svou argumentaci podkládá analýzou dvou textů, sbírky *Dhammapada* a *Rozpravy se Sónadandou*¹⁶¹ a já se tedy těmito texty nebudu zabývat, nýbrž použiji Bálagangádharův závěr jako výchozí bod. Po citování veršů 393, 396 a 417 z *Dhammapadam* Bálagangádharma říká:

„V rázu, motivu a podstatě jsou všechny tyto verše stejného charakteru: Buddha nám říká, kdo je ‚pravý‘ bráhman. Neříká, že být bráhmanem znamená být nepoctivý, podvodník nebo lhář; nenazývá bráhmanismus nebo kastovní systém ohavností; nedělá nic z těch věcí, které dělali křesťanští misiónáři o staletí později.“¹⁶²

Ani v *Rozpravě se Sónadandou* Buddha nekritizuje ‚bráhmanismus‘, ani nenazývá bráhmany podvodníky. Buddha se ptá bráhmana Sónadandy, kolik vlastností musí mít bráhman, aby bylo možné jej nazývat bráhmanem. Sónadanda jich vypočítá pět: čistý rod po sedm generací, učenost v mantrách, krásný vzhled, ctnost, moudrost.¹⁶³ Buddha se dále ptá, jestli je možné jednu z těchto vlastností opominout a Sónadanda říká, že ano: nezáleží na vzhledu. Takto Sónadanda, ke zděšení shromáždění místních bráhmanů, postupně vypustí také rod a znalost manter. Na tomto místě Buddha se Sónadandou souhlasí! Oba dva se dokázali shodnout na charakteristikách pravého bráhmana: jsou jimi ctnost a poznání. Na námítky ostatních bráhmanů Sónadanda odpovídá příkladem:

„20. ‚Vznešení přátelé, vidíte Angaku, našeho synovce?‘
‚Ano, pane, vidíme ho.‘
‚Nuže! Angaka je krásný, pěkného vzhledu, důvěryhodný...‘

¹⁶¹ DN 4, anglický překlad např. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha*, s. 125-132.

¹⁶² S. N. Balagangadhara: „*The Heathen in His Blindness...*“, s. 208.

¹⁶³ Nechme stranou šestou vlastnost, totiž že bráhman je buď první, nebo druhý, který drží obětní lžíci, protože v rozpravě nehraje větší úlohu

„A Angaka je, pánové, učenec, který zná mantry z paměti, zvládnul tři védské samhity...

„A Angaka je, pánové, dobrého rodu po obou stranách... čistého rodu po sedm generací...

„Nyní, pánové, kdyby Angaka zabil živou bytost, vzal si, co mu nebylo dáno, stal se smilníkem, lhal by, pil by omamné nápoje, k čemu by mu byla barva [tzn. vzhled]? K čemu verše? K čemu rod?“¹⁶⁴

Rozprava končí Buddhovým výkladem ctnosti (*síla*) a poznání (*paññá*), jak jsou formulované v jeho nauce. K této rozpravě se dají připojit dvě krátké rozpravy ze SN, ve kterých Buddha také charakterizuje bráhmana svými pojmy. První říká následující:

„A co je, bhikkhuové, bráhmanství? Je to tato vznešené osmidílná cesta; tedy správný názor ... správné soustředění.

A co jsou, bhikkhuové, plody bráhmanství? Plod vstoupivšího do proudu, plod toho, kdo se vrátí jen jednou, plod toho, kdo už se nevrátí, plod arahantství.“¹⁶⁵

Druhá rozprava je téměř totožná:

„A co je, bhikkhuové, bráhmanství? Je to tato vznešené osmidílná cesta; tedy správný názor ... správné soustředění.

A co je, bhikkhuové, cíl bráhmanství? Zničení touhy [*rāga*], zničení zloby [*dósa*], zničení klamu [*móha*].“¹⁶⁶

Pozorujeme, že Buddha opravdu bráhmany neobviňuje ze lži, podvodů a kuplířství s rituály, za které si říkají o nehorázné sumy. Buddha debatuje o tom, co dělá bráhmana bráhmanem a uvádí své pojetí. Bráhman je ten, kdo neubližuje živým bytostem, nebere, co mu není dáno, nesmilní, nekonzumuje omamné látky atp.; cvičí se v džhánové meditaci a hlídá šestero dveří svých smyslů atp.; poznal strast, příčinu strasti, zničení strasti a cestu k tomu vedoucí a je plně odhodlán tuto cestu podstoupit a nesejít z ní. Je pravda, že toto pojetí je v rámci Buddhova učení o ukončení strasti, ale to není důvod pro tvrzení, že Buddha bráhmany odmítal. Kdyby tomu tak bylo, nediskutoval by o tom, co bráhmana činí bráhmanem, ale napadal by cokoli, co s bráhmanstvím souvisí.

V minulé podkapitole jsem se zabýval *Rozpravou o trojím věděni*, ve které Buddha z několika důvodů odmítá různé tradice, které vykládají cestu k brahmá. Zároveň

¹⁶⁴ „Soṇadaṇḍasutta“, DN 4, cit. v: tamtéž, s. 209-210.

¹⁶⁵ „Brahmaññamsutta 1“, SN 45:37, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 1540.

¹⁶⁶ „Brahmaññamsutta 2“, SN 45:38, cit. v: tamtéž, s. 1540-1541.

Buddha uvádí svůj vlastní výklad této cesty, který jsem předtím záměrně neuvedl, avšak nyní mi poslouží jako příklad v mé argumentaci. Začíná výkladem o praktikování ctnosti (*sila*) a pokračuje vysvětlením džhánového pohroužení. Poté se, jak říká Buddha, v žákovi zrodí soucítění, zúčastněná radost a vyrovnanost.

„79. Tak jako mocný trubač jen s malou námahou provolává na čtyři strany, tak touto meditací, Vásettho, tímto osvobozením srdce skrze soucit... skrze zúčastněnou radost... skrze vyrovnanost, nenechává ve smyslové sféře nic nedotčené, nic nezasažené. Toto je, Vásettho, cesta ke spojení s brahmá.“¹⁶⁷

Buddha tedy diskutoval s bráhmány také o tom, jak dosáhnout brahmá, onoho nejvyššího cíle. Ačkoli v Buddhově době již existovaly mnohé praktiky, které k tomuto cíli měly vést, Buddha je odmítl jako neprospěšné a postuloval vlastní cestu k cíli. Z tohoto pozorování nevyplývá, že by Buddha přicházel s novým a revolučním ‚náboženstvím‘, kterým chtěl nahradit stávající ‚bráhmanismus‘. Spíše se zapojil do probíhající diskuze o dosažení skutečného štěstí. Z *Rozpravy o trojím věděni* se bohužel nedozvídáme, co ono trojí věděni znamená. To je však uvedeno na jiném místě, v *Rozpravě s Aggikou*.

„Bráhman Aggika Bháradvádža uviděl Vznešeného, jak čeká na almužnu a oslovil ho verši:

632 ‚Obdařený trojím věděním,
Řádného rodu, dostatečného vzdělání,
Vynikající ve věděni a chování,
Může se podílet na tomto pokrmu z rýže a mléka.‘

[Vznešený:]

633 ‚I když někdo drmolí mnoho zpěvů,
Nestává se bráhmanem rodem,
Jestli je uvnitř prohnílý a poskvrněný,
S žáky získanými podvodem.

634 ‚Ten, kdo poznal svá minulá bydliště,
Kdo vidí nebe a sféru strasti,
Kdo dosáhnul zničení zrození,
Mudrc naplní v přímém poznání:

635 ‚Těmito třemi druhy věděni

¹⁶⁷ „Tevijjasutta“, DN 13, cit. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha*, s. 187-195, s. 194.

Se člověk stává bráhmanem s trojím věděním.
Toto kdo uskutečnil v poznání a chování
Může se podílet na tomto pokrmu z rýže a mléka.“¹⁶⁸

Podle komentářové literatury je Aggikovým trojím věděním míněna znalost tří véd a řádným rodem čistota po sedm generací.¹⁶⁹ Buddha naproti tomu uvádí svou charakteristiku trojího věděním. Je jím znalost svých minulých zrození, dokonalý zrak (tzn. poznání umírání a znovuzrokování všech bytostí) a zničení poskvrn poutajících ke koloběhu zrokování.¹⁷⁰ Ani zde Buddha neodmítá bráhmský koncept trojího vědní jako zbytečnost či klam, nýbrž diskutuje o tom, co je skutečné trojí vědní.

Další pojem, který bývá převážně spojován s bráhmami a který měl Buddha odmítat, je ‚oběť‘ (*jañña*). Avšak také v tomto případě uvidíme, že Buddha diskutoval o jejím charakteru, namísto aby ji odmítal jako zbytečnost týkající se pouze ‚bohů‘, kteří nemohou pomoci v ukončení strasti. V *Rozpravě s Kútadantou* Buddha vypráví příběh z jednoho svého minulého života, kdy byl ‚královským obětníkem‘ (*puróhita*) a byl svým vladařem Mahávidžitou požádán o vykonání té nejprospěšnější ‚oběti‘. Buddha coby ‚obětník‘ připravil vše potřebné pro vykonání ‚oběti‘ se šestnácti požadavky.¹⁷¹ Již na tomto místě je zřejmé, že Buddha přejímá starší představu o ‚oběti‘, neboť nekritizuje tradiční podmínky pro její vykonání. Jak tato ‚oběť‘ probíhala?

„18. Při této oběti, bráhmane, nebyl zavražděn jediný býk, žádná koza nebo ovce, žádný kohout nebo prase, ani jiné rozdílné živé bytosti nebyly poraženy, ani nebyly pokáceny žádné stromy pro obětní kůly, ani nebyla žádná tráva posekaná jako obětní tráva, a ti, kteří jsou nazýváni otroci nebo služebníci nebo pracovníci nekonali své povinnosti ze strachu z rány nebo vyhrožování, plačíce v slzách. Ale ti, kteří si přáli něco dělat, udělali to, a ti, kteří si to nepřáli, neudělali nic: dělali, co chtěli dělat a nedělali, co dělat nechtěli. Oběť byla provedena z ghí, oleje, másla, tvarohu, medu a melasy.“¹⁷²

¹⁶⁸ „Aggikasutta“, SN 7:8, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 260-261, s. 261.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 445, pozn. 444.

¹⁷⁰ Viz tamtéž, s. 445, pozn. 445.

¹⁷¹ Vládce měl povolát nejmávanější khattije, bráhmami, statkáře a poradce (4 požadavky). Dále je vládce obdařen osmi věcmi: dobrým rodem, krásou, bohatstvím, mocí, je dobrým hostitelem a dárcem, je učený, zná význam řečeného a je schopný předvídat výhody z minula, budoucna i přítomna. (8 požadavků). Také jeho ‚obětník‘ je obdařen čtyřmi věcmi: dobrým rodem, je učený, ctnostný a dokonalý v poznání a je první nebo druhý, kdo drží obětní lžíci (4 požadavky).

¹⁷² „Kūṭadantasutta“, DN 5, cit. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha*, s. 133-141, s. 138.

Buddha odmítnul násilnou ‚obět‘, při které je zabito množství živých tvorů, což byla běžná praxe bráhmanských ‚obětníků‘. Důvodem k nenásilnému vykonávání ‚oběti‘ je představa o plodech činů. „Pane, k oběti přijdou ti, kteří berou život a ti, kteří se zdržují od braní života. Těm, kteří berou život, ať se také jim tak stane; ale ti, kteří se zdržují od braní života, vykonají úspěšnou oběť a najdou v ní potěšení a jejich srdce mohou být v nitru klidná.“¹⁷³ Vidíme, že Buddha charakterizoval prospěšný způsob vykonávání ‚oběti‘ a zároveň používal nauku o karmanu. Není tedy možné tvrdit, že Buddha použil karman jako důvod k odmítnutí ‚oběti‘, jak nám říká většina odborných publikací.

Avšak pokračujme v rozpravě, neboť ta nekončí. Kútadanta se dále ptá Buddhy, jestli existuje ještě jiná, jednodušší, méně náročná a prospěšnější ‚oběť‘ než tato a Buddha odpovídá kladně. Je jí dar ctnostnému asketovi od obyčejné rodiny. Avšak nad to existuje prospěšnější ‚oběť‘: poskytnutí přístřeší pro sanghu. Ještě prospěšnější je hledání útočiště u Buddhy, dhammy a sanghy. Nad to je další ‚oběť‘: zdržení se zabíjení, braní toho, co není dáváno, smilstva, lhaní a braní omamných látek. Ale i nad to je ještě jiná, jednodušší, méně náročná a prospěšnější ‚oběť‘. Tou je praxe ctnosti (*síla*) a džhánové meditace, po jejíž zvládnutí žák pozná: „Už není nic dalšího na tomto světě.“¹⁷⁴ Nad tuto ‚oběť‘ již prospěšnější není. Stejně jako u debaty o bráhmanství, trojím vědění a cestě k brahmá zde Buddha vstupuje do diskuze o charakteru určitého pojmu a předkládá jeho vysvětlení v souladu se svou naukou, tedy aby vedl k utišení strasti a ukončení zrozování. Když pozorujeme, že si Buddha takto počíná, můžeme jej jen těžko interpretovat jako kritika dosavadních bráhmanských tradic. Buddha je zcela v rámci dobových diskuzí, alespoň co se bráhmanských témat týká. Mé pozorování odpovídá postřehům některých badatelů, podle kterých Buddha diskutoval o charakteristikách termínů *bráhmana* a *jaňña* (‚oběť‘).

„Buddhistické doktríny tvrdící, že utrpení ze strasti, z pouhé neustálé prodlužované kvantitativní existence, záležely na výběru správného ideálu; že laskavost je funkcí intelektu; že *oběť srdce je více než oběť volů*, že *dokonalost člověka má být hledána ne v rodu nebo bohatství či postavení, ale v moudrosti a laskavosti*; že navyklá praxe vytržení do hlubokého transu byla účinným prostředkem pro etickou výchovu, pro získání intelektuálního

¹⁷³ Tamtéž, s. 137. Srov. též „Yaňñasutta“, SN 3:9, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 171-172.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 140.

vhledu na kterém závisí sebekultivace; velká část teorie zla; velká část karmánové teorie; základní doktrína o nestálosti všech fenoménů; duch nezpochybnitelné tolerance ve všech náboženských a spekulativních záležitostech – tyto vše a ještě mnohé jiné byly předbuddhistické, a když buddhismus vznikl, byly široce uznávány.¹⁷⁵

Buddha nevystoupil s novou naukou, kterou by chápal jako konkurenční majoritnímu ‚náboženství‘, ale vstoupil do již existující diskuze o povaze určitých fenoménů. A v rámci diskuzí formuloval své vlastní pojetí. Obdobně interpretoval staroindické dění J. C. Heestermana, který k tématu bráhmanství a ‚oběti‘ napsal toto:

„Otázka, kterou se zabývá náboženské myšlení, se nezdá být: oběť nebo odmítnutí oběti, ale spíše co je pravá oběť. Stejně tak se otázka netýká bráhmské nadřazenosti nebo jejího odmítnutí, ale toho, kdo je pravý bráhman. Vypadá to, že na těchto bodech se jak ortodoxní, tak heterodoxní myslitelé ve velké míře shodli.“¹⁷⁶

Jak bráhmani, tak samanové se podle Heestermana shodli na tom, kdo je pravý bráhman. Pro obě skupiny má být jeho hlavním charakterem držení se stranou od vykonávání jakéhokoli povolání, které zaplétá do společenských vazeb. Heesterman toto zjištění používá k odmítnutí námitky, podle které samanové přejímali bráhmské termíny z důvodu vlastní propagace.¹⁷⁷ Také bráhmani diskutovali o těchto pojmech a neexistoval tedy jednotný bráhmský výklad. Zdá se pravděpodobnější, že různí myslitelé, ať už byli titulováni bráhman, samana či jakkoliv jinak, vstupovali do otevřené diskuze o různých fenoménech. Jistě, každý je interpretoval podle své zkušenosti se světem, ale to nevytváří představu boje ‚heterodoxních‘ myslitelů proti ‚ortodoxnímu‘ obětnímu ‚náboženství‘. Pravděpodobnější se zdá obraz různorodé palety názorů a interpretací, kde žádný výklad není brán za autoritativní a všeobecně platný. Tato interpretace samozřejmě nepopírá vznik rozepří a odsuzování té které školy, ale to neznamená nadřazenost jedné či druhé strany.

¹⁷⁵ Thomas William Rhys Davids: „Buddhism“, s. 518-519, zvýraznil autor. Srov. Herman Oldenberg: *Buddha. His Life, his Doctrine, his Order*, s. 173-174, Govind Chandra Pande: *Śramana Tradition*, s. 56, Karel Werner: „O vzniku a nauce buddhismu“, s. 24.

¹⁷⁶ Johannes Cornelius Heesterman: „Brahmin, Ritual and Renouncer“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 8 (1964), s. 1-31, s. 27.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 28.

2. 3. Diskuze o charakteru samana a sebeumrtvování

Abych mohl potvrdit výše uvedenou interpretaci staroindického dění, musím se ještě zabývat Buddhovým postojem k samanům, které má charakterizovat především praxe těžké askeze sebeumrtvování a já se tedy zaměřím na Buddhův názor na ni. Výklad začnu snad nejnámější tezí o Buddhově nauce: Buddha se vyhnul dvěma extrémům, přísné askezi a životu ve smyslových rozkoších.

- 1) „Je to tato připoutanost ke smyslovým rozkoším a ke světským potěšením, jež je nízká, ubohá, prováděná běžnými lidmi, neušlechtilá, neužitečná;
- 2) a tato připoutanost k vlastnímu umrtvování, jež je strastná, neušlechtilá a neužitečná.“¹⁷⁸

Z této pasáže by se mohlo zdát, že Buddha odmítal smyslové požitky a přísnou askezi jako takové, ale domnívám se, že by to nebylo přesné. Jistě, Buddha odmítal obsahy různých názorů¹⁷⁹, které nevedou k utišení strasti, ale větší důraz dával na lpění na názorech než na jejich obsazích. Co je podle citované pasáže neprospěšné? Je to ona připoutanost ke dvěma extrémům, nikoli extrémů samotné. Význam této pasáže nám pomůže objasnit *Velká rozprava o lvím řevu* někdy nazývaná *Rozprava s Kassapou o lvím řevu*. *Ačéla* Kassapa se ptá Buddha, jestli je pravda, že odsuzuje jakoukoli praxi sebeumrtvování (*tapa*, dosl. spalování) a Buddha mu odpovídá, že nikoli. Nemůže ji ale vykonávat kdokoli; pro někoho je neprospěšná, pro jiného není.

„15. „Kassapo, ten, kdo praktikuje sebeumrtvování [*ačélaka*] může dělat všechny tyto věci, ale jestli není jeho morálka [*síla*], jeho srdce a jeho poznání [*paññá*] rozvinuté a uskutečněné, tak je stále daleko od toho být asketou [*samana*] nebo bráhmánem. Ale jestli, Kassapo, mnich [*bhikkhu*] rozvine přátelství, nezkaženou mysl a srdce plné milující laskavosti a po opuštění poskvrn uskuteční vysvobození myslí a dlí v něm; uskuteční vysvobození skrze poznání a dlí v něm, poté, uskutečniv toto ještě v tomto životě svým vlastním vhladem, Kassapo, je mnich nazýván asketou a bráhmánem.“¹⁸⁰

Buddha tu přísnou askezi neodmítá, ale říká, kdo ji může provádět. Může ji praktikovat jen ten, kdo zároveň rozvíjí ctnost a poznání, tedy dvě části vznešené osmidílné

¹⁷⁸ „Dhammacakkapavattanasutta“ SN 56:11, cit. v: Miroslav Rozehnal (přel.): *Buddhovy rozpravy*, sv. 1, s. 11-15, s. 11.

¹⁷⁹ Viz Thánissaró Bhikkhu: *Mysl odpoutaná jako oheň*, s. 70-72.

¹⁸⁰ „Mahāsīhanādasutta“, DN 8, cit. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha*, s. 151-157, s. 153-154.

cesty. Jedná se tedy o vznešenou osobu (*arijapuggala*), která již dosáhla určitého vhledu. O charakteru tohoto vhledu nás informuje druhá část citované pasáže: jedná se o osvobození skrze poznání. To je jednou z charakteristik arahanta, který překonal čtveré poskvrny¹⁸¹ svým poznáním. Pouze ten, který na ničem neulpívá a zažívá odpoutání (tzn., zničil poskvrny) může praktikovat přísnou askezi sebeumrtvování, protože nelpí ani na této praxi. Vráťím-li se k prvně citované pasáži, kde Buddha odmítá dva extrémy, můžu ji interpretovat následovně: extrémní praktiky jsou neprospěšné pro toho, kdo ještě nedosáhl arahantství, protože mu to zabraňuje v dosažení odpoutání. Avšak ten, kdo již toto odpoutání skrze zničení čtyř poskvrn uskutečnil, se může zabývat i extrémními praktikami, protože na nich neulpívá a nemohou jej tedy nijak ovlivnit. Z toho vyplývá, že Buddha praxi sebeumrtvování neodmítal úplně, nýbrž říkal, kdo ji může praktikovat a pro koho bude neprospěšná.

V již zmíněné *Rozpravě v Dévadaze* Buddha diskutuje s niganthy o prospěšné askezi. Poté, co Buddha odmítne nauku niganthů deseti důvody, pokládá si otázku, jaké je prospěšné úsilí a jaká je prospěšná snaha. Odpověď vykládá ve dvou krocích. Nejprve vysvětluje dva způsoby plodného úsilí: „Když vyvinu (psychické, slovní nebo mentální) úsilí proti příčině strasti, tak díky tomuto vyvinutému úsilí se zrodí vyrovnanost [*upekkhá*]. Když se podívám na příčinu strasti s nezaujatostí, tak díky této nezaujatosti se zrodí vyrovnanost.“¹⁸² Žák může buďto vyvinout úsilí založené na energetické snaze, nebo na klidné nezaujatosti. Oboje má stejný výsledek, kterým je vyvstání vyrovnanosti vůči příčinám strasti. Druhý krok, kterým Buddha popisuje prospěšné úsilí, zní následovně:

„Dále mnich ví: ‚Když žiji [život] řízený sebeuspokojováním, vznikají ve mně neprospěšné mentální kvality a prospěšné mentální kvality ve mně zanikají. Když vyvíjím úsilí proti tlaku & strasti, tak ve mně neprospěšné kvality zanikají a prospěšné kvality vznikají. Proč nevyvíjím úsilí proti tlaku & strasti?‘ Tak vyvíjí úsilí proti tlaku & strasti, a když vyvíjí úsilí proti tlaku & strasti, tak neprospěšné kvality v něm zanikají a prospěšné kvality v něm vznikají. Později již nemusí vyvíjet úsilí proti tlaku & strasti. Proč ne? Protože dosáhl cíle, kvůli kterému vyvíjel úsilí proti tlaku & strasti. Proto již nemusí vyvíjet úsilí proti tlaku & strasti.“¹⁸³

¹⁸¹ Způsobené smyslovou touhou, lpěním na životě, nesprávnými názory a nevědomostí

¹⁸² „Devadahasutta“, MN 101, cit. v: Thanissaro Bhikkhu (přel.): „Devadaha Sutta: At Devadaha“.

¹⁸³ Tamtéž.

Buddha zde zdůrazňuje energetickou snahu, kterou žák vyvíjí proti příčinám strasti. Díky této snaze v žákovi vyvstávají prospěšné kvality, které mu pomáhají dosáhnout konečného cíle. Celou tuto pasáž Buddha zakončuje slovy: „Takto je úsilí [*padhāna*] plodné, takto je snaha [*upakkama*] plodná.“¹⁸⁴ Toto vysvětlení podává po odmítnutí praxe niganthů charakterizované tělesným sebeumrtvováním. To Buddha odmítá a vysvětluje svou vlastní představu o tom, jak by měla vypadat prospěšná snaha. Z toho je zřejmé, že Buddha neodmítal asketickou praxi úsilí a námahy, nýbrž ji vymezil v rámci své nauky. Chtěje odstranit strast, zaměřil se na její příčiny, které představují objekty úsilí. Nutno poznamenat, že čtyři druhy správného úsilí (*sammāpadhāna*) tvoří šestý člen vznešené osmidílné cesty (*sammāvájāma*) a tato praxe je tedy vědomě začleněna do Buddhovy nauky. Nebudu se zde zabývat rysy této metody, protože by mě to odvedlo od hlavní argumentace. Z výše uvedeného je zřejmé, že se Buddha zapojil do diskuze s niganthy o charakteru prospěšného úsilí. Přestože odmítnul jeho pojetí niganthů, nelze říci, že by tuto praxi odmítl jako takovou, protože se pozitivně vyjadřuje o tom, jak má být správně prováděna.

O způsobu provádění asketické praxe vypovídá další již citovaná *Rozprava s Udumbariky o lvím řevu*, ve které Buddha hovoří s *paribbádžakou* Nigródhou o poskvrnění a očištění sebeumrtvování (*tapa*). Buddha nejprve vyjmenovává, čím vším může být tato praxe poskvrněna. Jedná se o spokojenost při dosažení konce, namyšlenost a odsuzování ostatních, pýchu a z ní vycházející nedbalost, vybíravost v jídle, touhu po slávě, neúctu k samanům a bráhmanům, sezení na prominentním místě, okázalost při praxi kvůli pozornosti, pokoutné chování, nesouhlas s dhammou, když je souhlas na místě, hněv, nízkost a škodolibost. Následně se ptá Nigródhy, jak je možná očista. Ten souhlasí s tím, že praxe je očištěna opaky uvedených poskvrn, načež mu Buddha odpovídá, že takto je očištěna jen úrovní vnější slupky.

Další možnosti, jak očistit praxi sebeumrtvování spočívají v dodržování čtverých zábran¹⁸⁵, vyhledání po jídle vhodného místa pro ustanovení bdělé pozornosti, opuštění pěti překážek¹⁸⁶, prostoupení celého světa milující laskavostí, soucitem, zúčastněnou radostí a vyrovnaností. Zde se jedná o očištění na úrovni vnitřní slupky. Na úroveň vlá-

¹⁸⁴ Tamtéž.

¹⁸⁵ Neublížování, nebrání co není dáváno, nelhaní, nehledání smyslových požitků

¹⁸⁶ Touha po světě, nedbalá mysl a zlost, netečnost a lenost, starost a zmatek, pochybnosti

ken obklopující jádro se praktikující dostane očištěním poznáním svých minulých životů. Ani tím však nedosáhne na dřev.

„19. ‚Dobře, Nigródho, vezmi příklad, kdy praktikant sebeumrtvování [*tapassī*] dodržuje čtveré zábrany..., je prost zloby a zakalené mysli... Tedy, pamatuje si různé minulé životy, jejich stavy a detaily. A poté, očištěným dokonalým okem vidí bytosti umírat a rodit se: nízké a vznešené, zvýhodněné a nezvýhodněné, mířící do blažených a strastných míst podle karmanu. Co myslíš, Nigródho? Je tímto nejvyšší strádání [*tapa*] očištěno těmito věcmi, nebo nikoli?‘ ‚Jistě je, Vznešený. Dosáhlo zde svého vrcholu, proniklo na dřev.‘

‚Vskutku tomu tak je, Nigródho, že strádání je tímto očištěno k dosažení svého vrcholu a k proniknutí na dřev.‘“¹⁸⁷

Asketickou praxi je podle Buddhy možné očistit na několika stupních, přičemž jak se postupuje, očišťování získává rysy Buddhovy nauky a vrcholí v poznání charakteru dalších zrození různých bytostí podle povahy skutků tohoto života. Opět zde Buddha diskutuje o tom, kdy je možné praxi sebeumrtvování vykonávat, aniž by ji odmítal. Obdobně jako ve *Velké rozpravě o lvím řevu* také zde Buddha ukládá podmínky pro praxi *tapa*. Tyto podmínky jsou popsány jako dosažené vhledy vrcholící v poznání karmanu. Sebeumrtvování je možné očistit přímým poznáním, tedy zkušeností, nikoli přijmutím Buddhovy nauky jako teoretického vysvětlení, proč danou praktiku vykonávat. Tím se tento výklad liší od interpretací většiny odborných publikací, podle kterých Buddha odmítal extrémní praktiky kvůli špatně vyloženému karmanu.

Je však potřeba zmínit, že Buddha přinejmenším v jedné rozpravě kritizuje praxi sebeumrtvování, i když její praktikant již dosáhl prospěšného stavu hodného ušlechtilé osoby. Bohužel Buddha neuvádí důvod jejího odmítnutí.

‚‘Tam, náčelníku, asketa těžkého života [*tapassī*], jenž se souží a mučí se, dosáhl prospěšného stavu a uskutečnil nadlidské rozlišování poznáním a zřením hodné ušlechtilých, může být kritizován z jednoho důvodu a chválen ze dvou důvodů. Z jakého důvodu může být kritizován? ‚Souží a mučí se.‘ Z tohoto důvodu může být kritizován. A z jakých dvou důvodů může být chválen? ‚Dosáhl prospěšných stavů‘ – toto je první důvod, díky kterému může být chválen. ‚Uskutečnil nadlidské rozlišování poznáním a zřením hodné ušlechtilé osoby‘ – toto je druhý důvod, díky kterému může být chvá-

¹⁸⁷ „Udumbarikasihanādasutta“, DN 25, cit. v: Maurice O'Connell Walshe (přel.): *The Long Discourses of the Buddha*, s. 385-394, s. 391-392

len. Tento asketa hrubého života může být kritizován z jednoho důvodu a chválen ze dvou důvodů.“¹⁸⁸

Je zřejmé, že Buddha měl důvod ke kritice praxe sebeumrtvování i v případě, že ji provádí osoba dosáhnuvší vhledu do toho, jak se věci mají. Naneštěstí v této rozpravě nenalezneme klíč k nezezení důvodu tohoto odmítnutí a nezbyvá než konstatovat, že ji Buddha odmítal. Tato představa je však nekonzistentní s výše uvedenými rozpravami, v kterých Buddha uvádí podmínky pro vykonávání této praxe. Domnívám se, že Buddha zastával jednotný názor ohledně různých asketických praktik a je tedy s podivem, že v této rozpravě Buddha žádné podmínky pro vykonávání praxe sebeumrtvování nevymezil. Tato rozprava představuje anomálii k mé hypotéze a ukazuje, že je potřeba přehodnotit některá východiska. Ale na základě této jedné rozpravy přehodnocení není možné a je potřeba hledat další anomálie.

V minulé podkapitole jsem uvedl dvě krátké rozpravy, ve kterých Buddha vymezuje svoje pojetí bráhmánství. Tyto dvě rozpravy předchází jiné dvě, stejně krátké, zabývající se pojetím samanství. Na závěr této podkapitoly tyto dvě rozpravy uvedu, protože mi poslouží nejen k jejímu uzavření, ale také k otevření další, poslední podkapitoly. První rozprava říká následující:

„A co je, bhikkhuové, asketismus [*sāmaññam*]? Je to tato vznešené osmidílná cesta; tedy správný názor ... správné soustředění.
A co jsou, bhikkhuové, plody asketismu? Plod vstoupivšího do proudu, plod toho, kdo se vrátí jen jednou, plod toho, kdo už se nevrátí, plod arahantství.“¹⁸⁹

Druhá rozprava je opět téměř totožná:

„A co je, bhikkhuové, asketismus? Je to tato vznešené osmidílná cesta; tedy správný názor ... správné soustředění.
A co je, bhikkhuové, cíl asketismu? Zničení touhy [*rāga*], zničení zloby [*dósa*], zničení klamu [*móha*].“¹⁹⁰

V těchto rozpravách Buddha charakterizuje samany úplně stejnými termíny jako předtím bráhmány, tedy jako ty, kteří následují Buddhovu cestu k odpoutání a zničili tři

¹⁸⁸ „Rāsiyasutta“, SN 42:12, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, 1350-1359, s. 1358.

¹⁸⁹ „Sāmaññamsutta 1“, SN 45:35, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 1540.

¹⁹⁰ „Sāmaññamsutta 2“, SN 45:36, cit. v: tamtéž.

plody neprospěšného. Z toho pro mou argumentaci vyplývají dvě věci. Zaprvé, Buddha vymezuje samanství naprosto stejným způsobem, jakým vymezuje bráhmansví. Viděli jsme, že neodmítal jak bráhmanské, tak samanské praktiky, nýbrž diskutoval o možnostech a správnosti jejich provádění. Stručně řečeno, k oběma stranám předpokládaného ‚náboženského‘ konfliktu zastával stejný postoj: neodmítal ani jednu skupinu, nýbrž s ní diskutoval. Toto pozorování zpochybňuje představu existence dvou proti sobě stojících skupin. Kdyby opravdu byl jedním ze samanů protestujících proti ‚bráhmansví‘, slyšeli bychom tvrdé odsuzování jak bráhmánů jako takových, tak jejich praktik. Obdobně by tomu bylo v případě samanů, kteří také měli být Buddhovými rivaly. Ani jednu ze skupiny neodmítá. Na tomto základě předkládám tezi, že starověká Indie nebyla rozdělena na dva proti sobě stojící náboženské skupiny, ale že tehdy existovalo množství škol zastávající různé názory a vedoucí diskuze mezi sebou, přičemž ani jeden z názorů nebyl autoritativní. Buddha vstoupil do této debaty jako další z mluvčích snažících se vysvětlit svou cestu k odpoutání.

Zadruhé z uvedených rozprav vyplývá, že Buddha nečinil rozdíly mezi tím, kdo je bráhmán a kdo je samana, protože oba sdílí charakter zničení tří kořenů neprospěšného. To opět ukazuje na neexistenci dvou stran konfliktu. Zde mohu vyslovit hypotézu, že oba termíny označovali jakési pan-indické postavy, o jejichž charakteru se otevřeně diskutovalo a jejichž pojetí nebylo určené jednou provždy (např. bráhmansví dané rodem). Toto tvrzení je však potřeba ještě podložit svědectvím textů různých škol, ve kterých mám zachovány diskuze o těchto postavách. Jelikož se má práce zabývá Buddhou a jeho následovníky, mohu se zaměřit na tuto jednu školu a její pojetí bráhmána a samana. Toto téma nás uvádí do poslední podkapitoly mé práce, ve které si kladu otázku: Kdo je podle Buddha pravý bráhmán a kdo pravý samana?

2. 4. Kdo je pravý samana? A kdo je pravý bráhmána?

V této podkapitole se zabývám častým používáním sousloví *samanabráhmána* (samanové a bráhmáni), které se v pálijských rozpravách často objevuje, když Buddha mluví obecně o jiných učitelích. Používání tohoto sousloví ukazuje na Buddhovo chápání obou skupin: nerozlišování mezi bráhmány a samany, jak nám říká odborná produkce, ale obě postavy charakterizoval obdobně. Otázka po jejich charakteru je tématem této podkapitoly. Z důvodu rozsahu práce budu analyzovat pouze rozpravy ze SN, na

kterých však ukáží jistý vzorec, který nám dokáže říci, jak Buddha pravděpodobně chápal pojmy *samana* a *bráhmana*.

Základním rysem těchto rozprav je Buddhův důraz na způsob poznávání různých fenoménů, přičemž se nezabývá jejich charakterem. Tím je dáno množství téměř identických rozprav, které se v některých případech liší pouze obměnou poznávaného. Abych vysvětlil tuto tezi, uvedu několik příkladů. Buddha používá dvě formulace způsobu poznávání, které často spojuje v jeden vzorec. Nejprve uvedu první formulaci.

„Ale, bhikkhuové, tito asketové a bráhmani, kteří poznávají takové, jaké ve skutečnosti jsou *uspokojení, nebezpečí a únik z nebezpečí* těchto čtyř elementů [*dhátu*; element země, vody, žáru a vzduchu]: ty považují za askety mezi askety a za bráhmany mezi bráhmany. A tito vznešení jedinci, skutečivše toto pro sebe přímým poznáním, ještě v tomto životě vstoupí a dlí v cíli asketismu a v cíli bráhmanství.“ (zvýraznil autor)¹⁹¹

Jak jsme viděli výše, plody asketismu a bráhmanství spočívají v plodech ušlechtilých osob a jedná se tedy o postupné vykořeňování tří kořenů neprospěšného. Co mají podle této rozpravy samanové a bráhmani poznat? Uspokojení, nebezpečí a únik z nebezpečí čtyř elementů. Jelikož Buddha učil o odstranění strasti, domnívám se, že ono nebezpečí spočívá v tom, že strast má elementy jako podmínku vzniku. A jak má elementy jako podmínku vzniku? Tím, že jim nevědomý člověk přisuzuje status fenoménů s pevně danou podstatou. Jinými slovy, vidí jednu či více složek (*khandha*) jako podstatu elementů. Také zde jako u názorů (*ditthi*) platí, že jestli jsou fenomény chápány jako stále, je to proto, že je jedna či více složek považována za jejich podstatu. Když je tato představa opuštěna, žák uniká nebezpečí čtyř elementů. Vznikne v něm vhléd do pomíjivosti (*anicča*) všech fenoménů, díky kterému na nich přestane ulpívat. Nejedná se pouze o elementy, neboť tento vzorec je použit na celou škálu fenoménů: např. trojici zisk, sláva a chvála¹⁹², trojí pocitování (*védaná*; příjemné, strastné, ani-příjemné-ani-strastné)¹⁹³, šest smyslů (*indrijáni*; oči, uši, nos, jazyk, tělo a mysl)¹⁹⁴.

Nyní uvedu druhou formulaci na příkladu pochopení odvislého vznikání.

¹⁹¹ „Samañabrahmañāsutta 1“, SN 14:37, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 649.

¹⁹² „Samañabrahmañāsutta 1“, SN 17:25, cit. v: tamtéž, s. 689.

¹⁹³ „Samañabrahmañāsutta 1“, SN 36:27, cit. v: tamtéž, s. 1282.

¹⁹⁴ „Samañabrahmañāsutta 1“, SN 48:29, cit. v: tamtéž, s. 1679.

„Ale, bhikkhuové, ti asketové a bráhmani, kteří poznávají stárnutí-a-smrt, jejich vznik, jejich zánik a cestu vedoucí k jejich zániku; kteří poznávají zrození ... [existenci ... lpění ... touhu ... cítění ... dotyk ... šest smyslových základů ... jméno-a-pojmenování ... vědomí ...] volní formace, jejich vznik, jejich zánik a cestu vedoucí k jejich zániku: ty já považuji za askety mezi askety a bráhmany mezi bráhmany. A tito vznešení jedinci, skutečivše toto pro sebe přímým poznáním, ještě v tomto životě vstoupí a dlí v cíli asketismu a v cíli bráhmanství.“ (zvýraznil autor)¹⁹⁵

Co mají samanové a bráhmani pochopit podle druhé formulace? Existenci, vznik, zánik a cestu vedoucí k zániku členů odvislého vznikání. Tato formulace je totožná s výkladem čtyř ušlechtilých pravd a Bhikkhu Bódhi ji také podle nich nazývá „vzorec čtyř pravd“.¹⁹⁶ Odvislé vznikání představuje popis osobnosti (*puggala*) jako konglomerát určitého počtu faktorů (jejich počet se v rozpravách liší¹⁹⁷) bez postulování pevného a neměnného Já (*atta*). Tyto faktory mají být, podle citované rozpravy, nahlíženy jako nestálé, strastné a jako takové mají být opuštěny. Tento popis poznávání se opět vyskytuje v obdobných rozpravách, kde je pouze aplikováno na jiné fenomény: čtyři elementy¹⁹⁸, zisk, slávu a chválu¹⁹⁹, pocitování²⁰⁰, šestero smyslů²⁰¹.

Jak jsem již zmínil, tyto dvě formulace jsou často spojeny v jeden vzorec, který tak bere ohled na vše výše uvedené: poznání daných fenoménů jednak jako podmínek strasti, jednak jako těch, které mají být opuštěny pro konečné odpoutání. Spojení těchto dvou formulací dává smysl: uvedené fenomény mají být opuštěny právě proto, že představují podmínky strasti. Odpoutáním se od nich dosáhl samana či bráhmana konečného cíle.

„Tito asketové nebo bráhmani, bhikkhuové, kteří poznávají takové, jako ve skutečnosti jsou vznik a zánik, uspokojení, nebezpečí a únik z nebezpečí tohoto trojího pocitování: ty považují za askety mezi askety a bráhmany mezi bráhmany. A tito vznešení jedinci, skutečivše toto pro sebe přímým po-

¹⁹⁵ „Samaṇabrahmaṇāsutta 1“, SN 12:13, cit. v: tamtéž, s. 542-543. Srov. „Samaṇabrahmaṇavaggo“, SN 12:71-81, cit. v: tamtéž, s. 619. V těchto deseti rozpravách se Buddha zabývá každým členem zvlášť použitím stejného vzorce jako v SN 12:13.

¹⁹⁶ Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 38.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 522.

¹⁹⁸ „Samaṇabrahmaṇāsutta 3“, SN 14:39, cit. v: tamtéž, s. 650.

¹⁹⁹ „Samaṇabrahmaṇāsutta 3“, SN 17:27, cit. v: tamtéž, s. 690.

²⁰⁰ „Samaṇabrahmaṇāsutta 3“, SN 36:29, cit. v: tamtéž, s. 1283.

²⁰¹ „Samaṇabrahmaṇāsutta 2“, SN 36:30, cit. v: tamtéž, s. 1679.

znáním, ještě v tomto životě vstoupí a dlí v cíli asketismu a v cíli bráhmanství.“ (zvýraznil autor)²⁰²

Vidíme, že druhá formulace je uvedena v plné míře, avšak první je zkrácena na vznik a zánik a opomíjí existenci a cestu vedoucí k zániku. Nicméně vznik i zánik nedávají smysl bez předpokladu existence a ta je tedy, byť implicitně, ve vzorci obsažena. Cesta vedoucí k zániku není zmíněna, protože by se opakovala: již je uveden únik z nebezpečí, který představuje neulpívání na fenoménech. Zánik neznamena, že fenomén přestane existovat ve světě, nýbrž že na něm žák přestane ulpívat tím, že zanechá vkládání představy podstaty fenoménu a pouze pozoruje, co je přítomno: konglomerát složek.²⁰³ Jako u předešlých rozprav také zde se Buddha neomezuje na použití vzorce jen v jednom případě, ale opět ho používá na více kategorií fenoménů: čtyři elementy²⁰⁴, zisk, slávu a chválu²⁰⁵ a šestero smyslů²⁰⁶.

K jakému závěru toto pozorování vede, ptáme-li se na Buddhův postoj k samanům a bráhmanům? Buddha diskutuje o tom, co charakterizuje pravého samana a pravého bráhmana. Tato charakteristika spočívá v odpoutání se od příčin strasti. Tím je podpořena hypotéza, podle které Buddha neodmítal bráhmany, nýbrž s nimi diskutoval o tom, co dělá bráhmana bráhmanem. Dále se ukázalo, že Buddha stejný postoj zaujal k samanům. Jelikož Buddha neodmítal ani jedny své předpokládané rivaly, dosavadní interpretace starověké Indie je podlomena. Buddha patrně nestál na jedné strany konfliktu (náboženského či jakéhokoli jiného), protože z jeho postojů je zřejmé, že své partnery v rozpravách za soupeře nepovažoval.

Dále mé pozorování potvrzuje další navrhnutou teze, podle které pojmy *samana* a *bráhmana* označovaly pan-indické postavy, o jejichž charakteru se vedli diskuze. Buddha vstupuje do této debaty a vykládá své pojetí těchto pojmů: podle něj se jedná o jedince, kteří dosáhli odpoutání od strasti. Jistě, dané vymezení je zcela v rámci Buddhova učení. To ale neznamena, že by se jednalo o autoritativní prohlášení, které by pla-

²⁰² „Samaṇabrahmaṇāsutta 2“, SN 36:28, cit. v: tamtéž, s. 1282-1283.

²⁰³ Srov. Thánissaró Bhikkhu: *Mysl odpoutaná jako oheň*, s. 92. Tento proces poznání by se dal vysvětlit také z pohledu dvou úrovní reality. Fenomény zanikají na úrovni konvence (*sammutisačča*), protože žák již nepotřebuje jejich pojmové označení, neboť je poznal v rámci reality vyššího smyslu (*paramatthasačča*) jako bezpodstatné nestálé a pomíjivé.

²⁰⁴ „Samaṇabrahmaṇāsutta 2“, SN 14:38, cit. v: Bhikkhu Bodhi (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha*, s. 650.

²⁰⁵ „Samaṇabrahmaṇāsutta 2“, SN 17:26, cit. v: tamtéž, s. 689-690.

²⁰⁶ „Samaṇabrahmaṇāsutta 2“, SN 36:30, cit. v: tamtéž, s. 1679.

tilo mimo Buddhovu tradici. I když se jistým pojetím vymezoval, neznamená to, že se tímto Buddha vědomě stranil majoritní interpretaci. A to jednoduše proto, že neexistovala žádná elita, která by vytvořila a udržovala autoritativní výklad. Spíše se jednalo o množství různých interpretací těchto pojmů, které mezi sebou konkurovaly. Tuto tezi je potřeba ověřit u jiných staroindických tradic a hledat odpověď na otázku: Vymezovaly svá pojetí bráhman a samana? Buddhu je možné z tohoto úhlu pohledu vidět jako myslitele, který vstoupil do staroindických debat a vyšel z nich jako ten, který podal své pojetí dostatečně přesvědčivě, aby získal takové množství následovníků, díky kterému žije jeho tradice dodnes.

Závěr

Ve své práci jsem se ptal na vztah Buddha k jiným staroindickým myslitelům. Mým východiskem byly hypotézy komparativního studia kultur, které vznášejí kritiku na dosavadní interpretace indické kultury a zároveň nabízí nový způsob kladení otázek ohledně této kultury. Charakter této kritiky spočívá v identifikaci omezení orientalistiky a humanitních věd, které staví na orientalistice. Podle S. N. Bálagangádhary tato omezení představují teologické předpoklady, které zásadním způsobem ovlivňují způsob kladení otázek a možností odpovědí. Díky identifikaci omezení dosavadního bádání můžeme vysvětlit chyby na poli dnešních humanitních věd.²⁰⁷ Má práce měla testovat, jestli je tato kritika oprávněná.

Výzkum uvedený v této práci ukázal, že akademické bádání skutečně předpokládá křesťanské nahlížení na svět, a vychází proto z teologického paradigmatu. Na obecné rovině můžu konstatovat, že v dosavadním chápání staroindické doby je hlavní důraz kladen na teoretické vědění, protože badatelé tematizují ty aspekty indických tradic, které pokládají za jejich doktríny. Avšak orientace na teoretické vědění vychází z křesťanského (a vůbec náboženského) chápání světa a je vlastní evropské kultuře.

Konkrétně můžeme toto zaměření pozorovat na interpretacích Buddhova postoje k bráhmanům a samanům, které měl chápat jako doktrinální rivaly. Buddha podle akademiků odmítal bráhmany na základě ‚doktrín bráhmanismu‘. Hlavní roli měly sehrát vědy chápané jako bráhmské ‚svaté knihy‘, víra v ‚bohy‘ a rituály určené k naklonění si ‚bohů‘. Buddha měl védské ‚doktríny‘ odmítnout kvůli jejich absurditě a nesmyslnosti. Víru v ‚bohy‘, jeden z bráhmských věroučných bodů, neuznával, protože jejich vůle řídící svět je nestálá, a proto měl být také lidský osud nejistý. Ten bylo možné korigovat rituály, kterými si mohl člověk naklonit ‚bohy‘. Avšak rituály měl Buddha zavrhnout právě proto, že vycházely z absurdních védských doktrín, jmenovitě z víry v ‚bohy‘. Po zavrnutí těchto bráhmských ‚doktrín‘ měl Buddha vyložit svou vlastní ‚doktrínu‘, jejíž nejdůležitější částí měla být karmanová nauka. Karmanem měl Buddha postulovat pevně daný zákon, kterým je svět řízen. Tím měl Buddha vysvětlit otázky týkající se lidského postavení ve světě a dále, poznání tohoto zákona mělo umožňovat dosáhnoutí odpoutání. Touto interpretací badatelé kladou hlavní důraz na teoretické vě-

²⁰⁷ O charakteru kritiky viz S. N. Balagangadhara: *Reconceptualizing India Studies*, s. 92.

dění, protože hlavní otázky se měly týkat správnosti svatých textů, víry v ‚bohy‘ a víry v karmanovou doktrínu.

U Buddhova domnělého odmítnutí bráhmanských ‚bohů‘ navíc vyvstává podezření, že tato interpretace vychází z protestantské nauky o předurčení, protože se zdá, že staroindičtí myslitelé debatovali o svobodě lidského konání. Bráhmani měli učit, že lidský osud je v rukou ‚bohů‘ a jediné, co mohou lidé dělat, jsou rituály pro získání si přízně některého ‚boha‘. Buddha na druhou stranu měl přijít s naukou, podle které člověku stačí poznat kosmický řád (karman), aby si mohl zaručit lepší zrození. Měl tak člověku dát větší svobodu v možnostech svém konání. Tuto tezi by však bylo potřeba blíže probádat, na což jsem ve své práci neměl prostor.

Důraz na teoretické vědění je přítomný také v interpretacích Buddhova postoje k samanům, předpokládaným nebráhmanským učitelům. Mezi nimi a Buddhou mělo docházet ke střetům ohledně výkladu nauky o karmanu. Doktrinální spory měli mít vliv na hodnocení praxe přísné askeze (*tapa*): Buddha měl tuto praxi odmítat, protože vychází ze špatně pochopeného karmanu. Nejpatrnější je to z předpokládaného sporu mezi Buddhou a Džinou. Džinisté měli karman považovat za kvazimateriální částici, zatímco Buddha jej měl chápat jako ‚duchovní‘ a nehmotný princip. Proto měl Buddha učit askezi na duchovní úrovni, kdežto Džina na úrovni materiální. Také další školy měl Buddha odmítat hlavně kvůli rozporům v chápání karmanové doktríny. Ádživikovci měli karman odmítat, protože vše má být podle nich řízeno ‚osudovostí‘ (*nijati*), čímž je budoucnost předem dána a nemá smysl se zabývat skutky. Staroindičtí ‚materialisté‘ a ‚agnostikové‘ měli karmanovou nauku odmítat úplně, což mělo být pro Buddhu nepřijatelné. To měly být hlavní důvody, proč měl Buddha odmítat samany – kvůli doktrinálním sporům.

Jelikož tyto interpretace vychází z teologického paradigmatu, snažil jsem se na celé téma podívat z úhlu komparativního studia kultur, které nabízí možnost pokroku v poznání indické kultury. Tento výzkumný program říká, že pro indickou kulturu není důraz kladen na teoretické vědění, nýbrž na vědění praktické. To znamená, že hlavní indická otázka se ptá po tom, *jak* věci dělat, nikoli *proč*. Tuto hypotézu mi potvrdila analýza Buddhových rozprav, ve kterých hlavní roli hraje otázka: *Jak ukončit zkušenost utrpení a dosáhnout skutečného štěstí?* Buddha diskutuje se svými současníky a mnohé z nich neuznává, přičemž důvod pro jejich odmítnutí leží v praktické rovině.

Konkrétně je tento přístup možný pozorovat v Buddhových diskuzích ohledně vykonávání ‚oběti‘ (*jañña*) a praxe přísné askeze (*tapa*). Podle dosavadních interpretací měl Buddha tyto praktiky odmítat: první jako součást ‚bráhmanismu‘, druhou kvůli jejímu zakotvení ve špatných doktrínách ostatních samanů. Avšak po rozboru Buddhových rozprav a veden hypotézou o dominanci praktického vědění v indické kultuře, jsem pozoroval, že Buddha u obou praktik vysvětluje, jak, kým a za jakých okolností mohou být tyto praktiky prováděny, aby nepodmiňovaly vznik příčin strasti. Buddha neodmítal ani bráhmskou praxi ‚obětování‘, ani těžká odříkání samanů, ale vysvětluje své pojetí obojího. Říká, jak se má praktikovat, aby byly vykořeny kořeny neprospěšného.

Obraz náboženské rivality ve starověké Indii, tak častý v akademických pracích, je omezen teologickým rámcem. Avšak neměli bychom toto omezení chápat jako něco neprospěšného či jako něco, co je záhodno beze zbytku odmítnout, protože říká mnohé o konceptualizaci náboženství a charakteru evropské kultury. Komparací dvou kultur (která je vedena adekvátní teorií) můžeme zjistit důležitá témata pro minimálně jednu z nich. V našem případě se jedná o evropskou kulturu.

Viděli jsme, že pro evropské badatele, nebo pro badatele vycházející z evropského pojetí vědy, je naprosto samozřejmé, že indický rámeček obsahuje náboženské myšlení stavící na doktrínách. Také jsme viděli, že jednak v Indii neexistují předpoklady existence doktríny, jednak že staroindické nauky nevykonávají funkci doktrín (tzn. neukotvují praktiky). Pro Evropany jsou debaty o doktrínách důležitým tématem: nejen v interních náboženských diskuzích (např. protestantská kritika katolictví), ale také v chápání indické kultury. Jinými slovy, diskuze o doktrínách je významná pro kulturu, ve které náboženství sehrává podstatnou úlohu. Toto pozorování ukazuje na důležitý charakter této kultury: zdůraznění teoretického vědění. Doktrína je projevem dominance teoretického vědění, protože nauka (teorie) určuje praktiky. Proto je možné konstatovat, že evropské myšlení staví na teologickém konceptu doktríny – předpoklad její univerzální existence představuje jednu z dispozic, pomocí které se Evropané orientují ve světě.

Analýza tedy nebyla primárně zaměřena na otázku po charakteru indických tradic, nýbrž na evropský myšlenkový rámeček, pro který je existence náboženství samozřejmostí. Nejen že představuje jeden z jeho nosných pilířů (což je téměř učebnicové konstato-

vání), ale navíc je rámcem, pomocí kterého se Evropané orientují ve světě. Aby bylo smysluplné hovořit o Buddhově nauce, museli ji západní učenci postulovat doktrinální jádro. Pomocí něj vysvětlovali vztah Buddhy k jiným myslitelům, kteří také měli formulovat své vlastní doktríny. Teologická jistota existence doktríny vedla akademické badatele při interpretování staroindického dění, což nám ukazuje hluboký význam náboženství pro Evropskou kulturu. Odborné publikace nám, Evropanům, nastavují zrcadlo: ukazují nám, jak je pro nás náboženství důležité, protože pro nás představuje smysluplné a zdůvodněné vysvětlení světa i tak vzdáleného v prostoru i čase, jako je Buddha Indie.

Bibliografie

Pramenná literatura

- Bódhi, Bhikkhu (přel.): *The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Samyutta Nikāya*, Boston: Wisdom Publications, 1. vydání 2000.
- Bhikkhu, Thánissaró (přel.): „Devadaha Sutta: At Devadaha“, in: *Access to Insight (Legacy Edition)*, 30 November 2013, online (2. 14. 2015): <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.101.than.html>.
- Bhikkhu, Thanissaro: „Alagaddupama Sutta: The Water-Snake Simile“, in: *Access to Insight (Legacy Edition)*, 17 December 2013, online (21. 3. 2017): <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/mn/mn.022.than.html>.
- Rozehnal, Miroslav (přel.): *Buddhovy rozpravy, sv. 1*, Praha: DharamGaia, 1. vydání 1994.
- Walshe, Maurice O’Connel (přel.): *The Long Discourse of the Buddha. A Translation of the Dīgha Nikāya*, Kandy: Buddhist Publication Society, 1. vydání 1995.
- Zbavitel, Dušan (ed.): *Základní texty východních náboženství, 2. část: Raný indický buddhismus*, Praha: Argo, 1. vydání 2008.

Primární literatura

- Basham, Arthur Llewellyn: *History and the Doctrine of the Ājīvikas: A vanished Indian Religion*, London: Luzac & Company LTD., 1. vydání 1951.
- Burnouf, Eugène: *Introduction to the History of Indian Buddhism*, Chicago & London: Chicago University Press, 1. anglické vydání 2010 (1. vydání 1844).
- Harvey, Peter: *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*, Cambridge: Cambridge University Press, 2. vydání 2013 (1. vydání 1990).
- Lesný, Vincenc: *Buddhismus*, Praha: Samcovo nakladatelství, 1. vydání 1948.
- Miltner, Vladimír: *India má jméno Bhárat, aneb Úvod do historie bytí a vědomí indické společnosti*, Praha: Panorama, 1. vydání 1978.
- Miltner, Vladimír: *Vznik a vývoj buddhismu*, Praha: Vyšehrad, 1. vydání 2001.

- Oldenberg, Hermann: *Ancient India. Its Languages and Religions*, Chicago and London: The Open Court Publishing Company, 1. vydání 1896.
- Oldenberg, Hermann: *Buddha: His Life, his Doctrine, his Order*, Edinburgh and London: Williams and Norgate, 1. anglické vydání 1882 (1. vydání 1881).
- Pande, Govinda Chandra: *Studies in the Origins of Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 4. vydání 1999, (1. vydání 1957).
- Pande, Govinda Chandra: *Śramaṇa Tradition: Its History and Contribution to Indian Culture*, Ahmedabad: L. D. Institute of Indology, 1. vydání 1978.
- Rhys Davids, Thomas William: “Buddhism”, in: *North American Review*, Vol. 171, No. 527 (Oct. 1900), s. 517-527.
- Rhys Davids, Thomas William: *Buddhism: Its History and Literature*, New York & London: G. P. Putnam’s Sons, 2. vydání 1907 (1. vydání 1896).
- Rhys Davids, Thomas William: “Sāmañña-phala-sutta. The Non-conformists in Buddhist India”, In: Debiprasad Chattopadhyaya (ed.): *Cārvāka/Lokāyata: An Anthology of Sources and Some Recent Studies*, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, druhé vydání 1990, s. 32-73 (první vydání in: *Sacred Books of the Buddhists*, vol. II, London: 1925, s. 56-95).
- Stcherbatsky, Theodor: *Buddhist Logic, Vol. 1*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1. indické vydání 1993, (1 vydání 1932).
- Stoesz, Wills: „The Buddha as Teacher“, in *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 46, No. 2 (Jun., 1978), s. 139-158.
- Warder, Anthony Kennedy: *Indian Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 3. vydání 2004 (1. vydání 1970).
- Warder, Anthony Kennedy: „On the Relationship between Early Buddhism and Other Contemporary Systems,” in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 18, No. 1 (1956), s. 43-63.
- Werner, Karel: *Džinismus jako spásná nauka, světový názor a náboženství*, Bratislava: CAD Press, 1. vydání 2003.
- Werner, Karel: *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*, Brno: Masarykova Universita, 1. vydání 2002.
- Werner, Karel: „O vzniku a nauce raného buddhismu“, in: *Dhammapadam (cesta k pravdě)*, Praha: Odeon, 2. vydání (1. v Odeonu) 1992, s. 5-38.

Sekundární literatura

- Almond, Philip C.: *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, první vydání 1988.
- Balagangadhara, S. N.: „Orientalism, Postcolonialism and the Construction of Religion“, in: Esther Bloch, Marianne Keppens, Rajaram Hadge (eds.): *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*, London and New York: Routledge, první vydání 2010, s. 135-163.
- Balagangadhara, S. N.: *Reconceptualizing India Studies*, New Delhi: Oxford University Press, první vydání 2012.
- Balagangadhara, S. N.: „*The Heathen in His Blindness... “ Asia, the West and the Dynamic of Religion*“, Leiden, New York: E. J. Brill, první vydání 1994.
- Balagangadhara, S. N.: „To Follow Our Forefathers: The Nature of Tradition,“ online (1. 12. 2015): <http://www.hipkapi.com/2011/04/02/to-follow-our-forefathers-the-nature-of-tradition-s-n-balagangadhara/>.
- Bhikkhu, Thánissaró: *Mysl odpoutaná jako oheň. Symbolika raných buddhistických textů*, Praha: DharamGaia, první české vydání 1997 (první vydání 1993).
- Bódhi, Bhikkhu: „A Look at the Kalama Sutta“, in: *Access to Insight (Legacy Edition)*, 5 June 2010, online (14. 2. 2015): http://www.accesstoinsight.org/lib/authors/bodhi/bps-essay_09.html.
- Červenková, Denisa: *Jak se křesťanství stalo náboženstvím. Recepce pojmu religio v Tertulianově Apologetiku*, Praha: Karolinum, 1. vydání 2012.
- De Roover, Jakob: „Incurably Religious? *Consensus Gentium* and the Cultural Universality of Religion“, in: *Numen* 61 (2014), s. 1-28.
- De Roover, Jakob & Claerhout, Sarah: „The Colonial Construction of What?“ in: Esther Bloch, Marianne Keppens, Rajaram Hadge (eds.): *Rethinking Religion in India: The Colonial Construction of Hinduism*, London and New York: Routledge, první vydání 2010, s. 263-294.
- Fajkus, Břetislav: *Teorie a metodologie vědy*, Praha: Filosofia, první vydání 1997
- Fárek, Martin: *Indie očima Evropanů. Konceptualizace náboženství v teologii a orientalistice*, Praha: Karolinum, 1. vydání 2014.

- Fárek, Martin: „Were *shramana* and *bhakti* movements against the caste system?“ in: Martin Farek, Dunkin Jalki, Sufiya Pathan, Prakash Shah (eds.): *Western Foundations of the Caste System*, Londýn: Palgrave Macmillan, první vydání 2017, v tisku.
- Frolíková, Alena: *Rané křesťanství očima pohanů. Svědectví řecky a latinsky píšících autorů 1.-2. století*, nakladatelství H&H, první vydání 1992.
- Gelders, Raf & Bálagangádhara, S. N.: „Rethinking Orientalism: Colonialism and the Study of Indian Traditions,“ in: *History of Religions*, vol. 51, No. 2 (November 2011), s. 101-128.
- Heesterman, Johannes Cornelius: „Brahmin, Ritual and Renouncer“, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 8 (1964), s. 1-31.
- Holba, Jiří: "Buddhova nauka o ne-Já (*an-átman*)", in: Radek Chlup (ed.): *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: DharmaGaia, 1. vydání 2007, s. 295-329
- Kenny, Anthony: *A New History of Western Philosophy, Vol. 1: Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, první vydání 2006.