

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Katedra sociální a kulturní antropologie

Být v přítomnosti: výzkum ve skupinách vyznavačů japonského a
korejského zen-buddhismu

Sergey Grachev

Bakalářská práce

2025

Prohlašuji:

Práci s názvem „Být v přítomnosti: výzkum ve skupinách vyznavačů japonského a korejského zen-buddhismu“ jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 15.06.2025

Sergey Grachev

Tato práce se skládá z textové a audiovizuální části

Poděkování

Chtěl bych poděkovat svému vedoucímu bakalářské práce PhDr. Tomášovi Boukalovi, Ph.D za cenné rady a pomoc se směřováním mého výzkumu. Následně bych rád poděkoval vedoucímu vizuální antropologie Mgr. Milanovi Durňakovi, Ph.D za podporu a pomoc s vizuální částí práce. Také bych rád poděkoval všem svým informantům, kteří věnovali mi velké množství svého času a posunuli svým vztahem k životu a ke světu.

Název

Být v přítomnosti: výzkum ve skupinách vyznavačů japonského a korejského zen-buddhismu

Anotace

Tato bakalářská práce se zaměřuje na několik vybraných skupin lidí, vyznávajících různé druhy zen-buddhismu. V této práci se snažím zjistit, co vedlo informanty k zenu, jejich náhled na zen buddhismus, a vztahy jejich okolí k tomu, že vyznávají buddhismus. Pro výzkum jsem zvolil kvalitativní metodu, tvořenou hloubkovými polostrukturovanými rozhovory, zúčastněným a nezúčastněným pozorováním. Výstupem z práce bude také etnografický film, zaměřený na meditace různých buddhistických skupin a v tomto tématu doplňující a rozšiřující textovou část.

Klíčová slova

Zen, buddhismus, Sótó, Kwan Um, zazen, meditace, uvědomění si přítomnosti, mindfulness, antropologie náboženství

Name

To Be In the Present: Research In Groups of Followers of Japanese And Korean Zen-Buddhism

Annotation

This bachelor thesis focuses on a few selected groups of people practising different kinds of Zen Buddhism. In this thesis I try to find out what led the informants to Zen, their views on Zen Buddhism, and the relationships of their surroundings to their practice of Buddhism. I have chosen a qualitative method for the research, consisting of in-depth semi-structured interviews, participant and non-participant observation. The output of the thesis will also be an ethnographic film, focusing on the meditations of different Buddhist groups and complementing and extending the textual part in this topic.

Key Words

Zen, Buddhism, Soto, Kwan Um, zazen, meditation, awareness of presence, mindfulness, anthropology of religion

Obsah

Úvod	8
1 Metodologie	10
1.1 Kvalitativní výzkum	10
1.2 Výzkumné otázky.....	10
1.3 Reflexe výzkumu.....	11
1.4 Etické rizika	12
1.5 Etnografický film.....	12
2 Teoreticko-výzkumná část	13
2.1 Představení informantů a jejich cesta k zen-buddhismu.....	13
2.1.1 Dojo V Proudu.....	13
2.1.1.1 Petr Žemla.....	13
2.1.1.2 Vítězslav Štembera.....	14
2.1.1.3 Jindřich Faktor.....	14
2.1.2 Sangha Innocentia.....	15
2.1.2.1 Roman Válek.....	15
2.1.2.2 Petr Veselý.....	15
2.1.2.3 Martin Slavík.....	16
2.1.3 Kwan Um	17
2.1.3.1 Jiří Hazlbauer	17
2.1.3.2 Martin Kašpárek.....	17
2.2 Vznik buddhismu	18
2.2.1 Názory na vznik představy reinkarnace.	18
2.2.2 Náboženství Velké Magadhy, které předcházeli buddhismu:	22
2.2.2.1 Džainismus.....	22
2.2.2.2 Ádžívika.....	23
2.2.2.3 Poznání sebe sama.....	23
2.2.3 Život Buddha.....	23
2.2.4 Základy učení Buddha	24
2.2.5 Mahájána v Číně	32
2.2.6 Vznik <i>zen</i> -buddhismu	32
2.2.6.1 Základy učení čchanu	33
2.2.6.2 Sótó	34

2.2.6.3	Kwan Um	34
2.3	Meditace v zen-buddhismu.....	35
2.4	Náboženství nebo filosofie?	41
2.4.1	Náboženství	41
2.4.2	Filosofie	44
2.4.3	Jiné pohledy.....	45
2.5	Sociální otázky	46
2.5.1	Postoj rodiny a přátel.....	46
2.5.2	Negativní reakce	48
2.5.3	Předsudky a stereotypy.....	49
3	Shrnutí výsledků a závěr.....	52
	Zdroje	56

Úvod

Tato bakalářská práce se zabývá vybranými skupinami různých škol japonského a korejského *zen-buddhismu*. Pomocí kvalitativního výzkumu v ní sleduji několik témat: prvním je jejich osobní cesta k buddhismu, druhým je chápání buddhismu v rovině náboženství-filozofie a také rozumění a přijímání jeho nejdůležitějších konceptů, a třetím je vztah okolí k jejich vyznávání buddhismu. Součástí práce je bakalářský film, který bude zaměřen na různé druhy buddhistických (nejen zenových) meditací.

Buddhismus se považuje za jedno ze světových náboženství. Z Indie, ve které tkví jeho počátek nejspíše v 5. století př. n. l. (Bronkhorst 2011: 10), se v průběhu následujících tisíciletí rozšířil do značné části Asie, kde se často stával převládající náboženskou tradicí (Zubov 2021f)¹, a na konci 19. a hlavně ve 20. století o něj nastal velký zájem i v Evropě a Novém Světě (Zubov 2021f). V průběhu let kvůli vnitřním rozkolům a rozšíření se buddhismu do jiných kultur vznikali různé směry, které se vnitřně dělily na další školy podle učitelů. Jedním z populárních směrů na západě se tak stál směr, který vznikl v Číně pod názvem *čchan* v 6. století (Dumoulin 2003: 5), a posléze se rozšířil do dalších asijských zemí. V Koreji tento směr dostal název *son*, v Japonsku – *zen*, a jelikož na konci 19. a ve 20. století právě japonské mnichové měli velký vliv na zájem o tento směr v Evropě a Americe, právě názvu *zen* se podařilo usadit (Evola 2004: 275; Farkas 2004: 286).

Na povahu buddhismu badatelé nahlíží různým způsobem. Někdo ho považuje za výhradně náboženství, jiné – za filozofii, ale také existují střední názory a ty, co se nachází mimo danou škálu (Hohlfeld 2016: 3). Situaci komplikuje skutečnost, že tři hlavní buddhistické směry, Théraváda, Mahájána a Vadžrajána, mají natolik odlišné představy, cíle, a prostředky k jejímu dosažení, že, podle některých badatelů, by se dokonce mohli považovat za rozdílné náboženství (Torčinov 2000: 10). Proto jsem sledoval, jak na to pohlíží příslušníci *zenu*, který vychází z *mahájánové* tradice, a jestli se mění názor jednotlivců jak v závislosti na skupině, kam patří, tak mezi příslušníky jedné skupiny.

K tématu buddhismu jsem se dostal celkovým zájmem o východní kultury a náboženství. Přiznávám, že k zájmu o východní náboženství přispělo to, že před několika léty shodou několika okolností jsem začal věřit v reinkarnaci. V té době jsem se setkal s několika lidmi, které si na minulé životy pamatovali (jedna z nich si na ně poprvé vzpomněla během kolektivní meditace), a zároveň reinkarnace byla jedinou teorií, která mi dokázala vysvětlit určitou mou životní zkušenost a poskytnout odpovědi aspoň na některé moje otázky. Moje relativně duchovní založení a tato

¹ Přednášky ruského historika, religionisty a politologa Andreje Zubova jsou dostupné online: https://abzubov.com/new_course/buddhizm.

skutečnost určitě mohly ovlivnit můj celkově kladný vztah k náboženství obecně a buddhismu konkrétně.

Jelikož se zajímám o vnímání ontologie¹ a osobní eschatologie² v různých společnostech a náboženstvích, svůj výzkum jsem částečně zaměřil právě na spojené s tím koncepty a představy. Buddhistické představy ale jsou nesmírně složité – byli takové z historického hlediska, což vedlo ke řádě nedorozumění a protirečení v kanonických textech raného buddhismu (Bronkhorst 2011: 28), a samozřejmě nejsou o moc pochopitelnější pro dnešního člověka, který se nad spiritualitou zamýšlí čím dál méně. Čím víc jsem o buddhismu četl, tím víc mi připadalo, že jeho zásadní představy a koncepty leží mimo mé pochopení. To bylo další příčinou zvolení buddhismu jako tématu bakalářské práce – kvalitativní výzkum se mi zdál nejlepší možností, jak se tohoto problému zbavit. Zen-buddhismus je ale specifickým učením, které má v prioritě jiné věci, než mnohé jiné buddhistické směry, z čehož následuje, že část klasických buddhistických konceptů a představ tolik neřeší nebo vůbec nepřijímá (Zubov 2021c). Tím zajímavěji pro mě bylo zkoumat, jak tyto koncepty vnímají informanti a jestli je přijímají osobně.

¹ „filozofické učení o *bytí, o jeho nejobecnějších určeních a pojmech“ (Malina 2009).

² „disciplína systematické *teologie zabývající se posledními věcmi *člověka, *smrtí a *věčností“ (Malina 2009).

1 Metodologie

1.1 Kvalitativní výzkum

Pro výzkum jsem zvolil kvalitativní strategii. Na rozdíl od kvantitativního výzkumu, který sjednocuje a přesně měří výsledky z předem a přesně určeného kritéria (Špaček 2019: 95), kvalitativní výzkum je založen spíše na „poznání specifičnosti daného fenoménu“, je otevřen barvivosti a významům, které lidé daným jevům přisuzují (Špaček 2019: 30). Snaží se porozumět světu v několika rovinách – „jednání aktérů i sociálním strukturám, v nichž se dané jednání uskutečňuje. Studujeme, co lidé dělají, jak o tom hovoří, jak tomu rozumějí, jak to prožívají. Jak jsou významy i praxe ovlivňovány prostředím[...] a naopak, jak toto prostředí zpětně ovlivňuje, vytvářejí“ (Novotná 2019: 259).

Ve svém výzkumu jsem používal hloubkové polostrukturované (s částečně připravenou strukturou (Zandlová 2019: 322)) rozhovory – měl jsem připravené některé otázky, nicméně v závislosti na někdy nestačících odpovědích, na jejich osobnosti (například vysokoškolském matematickém či fyzickém základu), zkušenosti či nečekaných zajímavostech, přímo souvisejících či nesouvisejících se sledovaným mnou tématem, rozhovor se klidně mohl překlenout tam, kam jsem se vůbec neplánoval dostat. Celkově jsem udělal n rozhovorů: 4 se skupinou Dojo v proudu (škola japonského *zenu Sótó*), 2 se skupinou Sangha Innocentia (také *Sótó*) a 2 s příslušníky korejské školy *Kwan Um*.

Velkou součástí výzkumu je zúčastněné pozorování v buddhistických skupinách, hlavně ve skupině Dojo v proudu, patřící k japonské škole *Sótó*. Zúčastněným se označuje druh pozorování, během kterého pobýváme ve zkoumaném prostředí a podílíme se na aktivitách v něm (Heřmanský 2019: 355). Jelikož v meditačních centrech lidé nežijí, ale jen do nich chodí na kolektivní meditace, moje zúčastněné pozorování spočívalo v návštěvách těchto center, účasti v samotných meditacích a rituálech okolo nich; další součástí byla komunikace s účastníky, také během kolektivních posezení, rozhovorů a debat.

Jelikož součástí bakalářské práce je dokumentární film, veškeré hloubkové rozhovory s buddhisty, některé jejich meditace a jiné prováděné jimi úkony jsem natáčel na kameru. Odpovědi na část otázek jeden z informantů mi poslal písemně.

1.2 Výzkumné otázky

Výzkumné otázky, nebo jinak cíle výzkumu, slouží pro výzkumníka pro upřesnění toho, co chce v daném fenoménu dozvědět (Novotná 2019: 271). Takové otázky jsem měl tři:

Co vedlo lidi k vyznávání (*zen-*) buddhismu?

Jak se lidé vztahují k (*zen-*) buddhismu a zda přijímají jeho základní koncepty?

Jak se vztahuje jejich okolí k tomu, že vyznávají buddhismus?

Témata, sledované mnou v rozhovorech, se proto většinou dají zahrnout do třech okruhů. V prvním jsem sledoval jejich osobní cestu, ale také jak moc se tomu věnují v běžném životě, co jim poskytuje pravidelné meditování a co všechno se jím během meditace stalo. Také sem patří otázka, jaké cíle mají *zen*-buddhisté. Ve druhém okruhu mě zajímalo jejich chápání buddhismu v rovině náboženství-filozofie, ale také jak chápou některé dost těžké pro lidské pochopení buddhistické představy a koncepty a zda je přijímají; patří sem *an-attá*, *samsára*, a také představa znovuzrození, kde mě zajímala i jejich osobní zkušenost (vzpomínky na minulé životy) z meditací. Do třetího okruhu patří vztah jejich okolí – rodiny, přátel, v případě vědců, kterých je ve zkoumaných mnou skupinách poměrně dost, vědeckého prostředí, ve kterém se pohybují – a to jak v minulosti, když se k buddhismu obrátili, tak v současné době. Tady mě zajímaly také všelijaké předsudky a stereotypy, které lidé o (*zen-*) buddhismu mají, a také zda se informanti setkávali s výrazně negativními postoji vůči buddhismu.

1.3 Reflexe výzkumu

Subjektivní reflexivita se zaměřuje na to, jak osobnost výzkumníka a jeho interakce s informanty ovlivňuje proces výzkumu a tedy i jeho výsledky (Novotná 2019: 280-281). K této reflexivitě se vztahuje několik věcí. Jak jsem již psal, osobní světonázory ovlivnili jak zvolení tématu, tak moje spíše kladné vztahy k buddhismu. Dále, vycházejíc z určitých zdrojů a vytvořených mnou představ o buddhismu, jsem se vztahoval jak k němu obecně, tak k *zenu*, vycházejícímu z mahájánových textů a tradic, jako skoro výhradně k náboženství. Nicméně zkušenost v buddhistických skupinách a zkoumání názorů samotných buddhistů na tuhle otázku poněkud změnila můj názor. Ve některé literatuře se píše, že *zen* opovrhuje studiem z literatury, a klade důraz jenom na *zazen*¹ (Zubov 2021c; Sudzuki 2003: 9). Od svého informanta slyšel Petra Žemly jsem ale slyšel, a posléze dohledal v literatuře, že *zenové* mniši zdaleka nejenom praktikují *zazen*, ale dlouhé léta se učí a důkladně studují jak *pálijský*, tak *mahájánový* a *zenový* kanony (Sharf 1995: 427; Dumoulin 2003: 145). V každém případě, ze slov Petra, jde také o určitý základ ve znalostech, který Japonci vstřebávají „od narození“ – ten pomáhá chápat podstatu *zenu* a *zazenu* i člověku, který není obeznámen se základními *zenovými* texty; ten ale nemají Evropané. Nicméně pro mnohé moje informanti tato náboženská součást *zen*-buddhismu není podstatná. Důvodem, proč se věnují

¹Zenová meditace (Dumoulin 2003: 145).

zazenu, je často samotný *zazen*, tedy jeho součástí výhradně praktická, kvůli čemu jsem již nemohl nahlížet na některé buddhisty, ne-li *zenové* skupiny, jako na náboženské příslušníky a komunity.

Se subjektivní reflexí souvisí také další věc: musím se také přiznat, že do terénu jsem šel s určitým předpokladem. Jelikož se často bavím s lidmi o jejich eschatologických posmrtných představách, dle mé zkušenosti, víra v reinkarnaci je jednou z nejčastějších odpovědí, které od lidí slyším. Proto logickou se mi zdála myšlenka, že právě víra v reinkarnaci přivedla lidi k vyznávání buddhismu stejně, jako mě přivedla k zájmu o něj. Nicméně tento předpoklad se nepotvrdil. Nesetkal jsem se ani s jedním buddhistou, kterého by přivedla k jeho vyznávání tato víra. Navíc, tento předpoklad ovlivnil rozhovor a otázky; pro mě věci, související se znovuzrozením, byli důležité a relevantní, zatímco pro mnohé buddhisty nebyly vůbec podstatné a nestáli za to, aby nad tím v běžném životě uvažovali. Mnohé vyznavači *zenu* otázku posmrtného života totiž ze specifčnosti *zenového* učení neřeší. Některé moje informanti přijímají tuto myšlenku, nicméně po dlouhém studování principů, na kterých buddhistické znovuzrození funguje. Část informantů zažila během meditací něco, co by se dalo interpretovat jako vzpomínky z minulých životů; nicméně i pro nich taková interpretace byla jen jednou z možných.

1.4 Etické rizika

Jednou z etických povinností je respektovat soukromí účastníků výzkumů (Zandlová, Šťovíčková Jantulová 2019: 63). Jak jsem zjistil již před zahájením výzkumu, mnohé *zen*-buddhisté neradi mluví o svých meditativních zkušenostech. Proto moje otázky, které se týkaly jejich zkušeností, byli rozhodně jedním z etických rizik, se kterým jsem se během výzkumu setkal. U některých buddhistů opravdu bylo patrné, že odpovídám na moje přímé otázky ohledně osobních zkušeností se vyhýbali. V těch případech jsem měl dilema: pokusit se okolními cestami se dostat k zajímavým mě tématům, nebo přestat se na to ptát. Většinou jsem to řešil podle situace, nicméně když jsem cítil, že člověk o tom mluvit fakt nechce, snažil jsem se na něj netlačit.

1.5 Etnografický film

Součástí bakalářské práce je také kratší dokumentární film. Film se zaměřuje na *zenovou* meditaci, a v tomto tématu slouží doplněním hlavně kapitoly „meditace v *zen*-buddhismu“ a znázorněním meditačních praktik dvou *zenových* škol – rozdílných prostředků, které používají v průběhu meditace. Zachycuje přípravu na meditace, součásti meditací samotných, a také vyprávění informantů o cílech meditace, příčinách a významech jednotlivých technik, a osobních zkušenostech z nich a toho, co jim v životě poskytují. Část filmu je tedy natočena observační metodou; během pokračování meditace se tyto záběry prolínají s mluveným narativem účastníků výzkumu.

2 Teoreticko-výzkumná část

2.1 Představení informantů a jejich cesta k zen-buddhismu

2.1.1 Dojo V Proudě

Tato skupina se vytvořila na začátku 90. let několika nadšenci, které praktikovali pod vedením Kóseny Nišijamy¹. Nejdříve praktikovali v Květinové čajovně na Praze 2, v roce 2001 přesídlily do česko-japonské společnosti na můstku; vzali si proto název Zendo na můstku. V roce 2005 navázali kontakt na ríšiho Fumona Nakagawu²; od té doby je hlavním učitelem skupiny (Žemla 2010: 102). V roce 2013 změnili místo praxe na Centrum Lotos, kvůli čemuž změnili název na Dojo V Proudě (Vinš 2016: 90).

2.1.1.1 Petr Žemla

Petr je jedním ze třech vedoucích kolektivních meditací. Je vystudovaným fyzikem; druhým jeho oborem je psychologie. Hlásí se nejen ke škole Sótó, ale také k několika *vadžrajánovým* tradicím – *Ňingmapa* a *Gelugpa*. Také praktikuje *aikido* a působí v česko-japonské společnosti.

K buddhismu, včetně zenu, Petra vedlo několik nezávislých na sobě cest. Petr, který pochází ze Sudet, se dostal do Prahy v devadesátých letech, protože tam začal studovat fyziku. V té době jeho blízký kamarád z kolejí spáchal sebevraždu. Pro Petra to byl velký otřes, a potřeboval hledat oporu, kterou nenacházel ve fyzice, i přesto, že se v ní cítí jistě a má jí rád. Přes jiného svého kamaráda začal praktikovat japonské bojové umění *aikido*. Prostřednictvím setkání se s různými učiteli se víc dostal k japonské kultuře, ve které zen hrál podstatnou roli. Zároveň s matfyzáky organizovali potulnou čajovnu, která dostala první místo v klubu Betanie, což byl, podle Petra, „*intelektuální a duchovní průsečík*“, kde se scházeli lidé, otevřeně duchovnímu hledání. Měl tam kontakt i s křesťanským prostředím, které ho oslovovalo, ale něco mu v něm chybělo. Tam se Petr dostal japonskému čajovému obřadu, který těsně souvisí se zenem (Sudzuki 2003: 47) Později začal dělat čajový obřad v česko-japonské společnosti. Současně s tím se potkal s tibetskou *vadžrajánovou* tradicí přes učitelku Džetsün Khandro Rinpoče³. Začal chodit na její semináře a získal úplně jiný pohled na buddhistickou tradici. A také přes přátele se dostal k *théravádové* tradici přes malasyjského učitele Bante Sudžívu⁴. Proto Petr tvrdí, že je potřeba, aby člověk měl určitý základ ve znalostech, když praktikuje zen – Japonci ho získávají přes kulturu, ale pro Evropana je těžké

¹ *1939, opat školy Sótó japonského kláštera Daiman-dži (Vinš 2016: 90).

² Mnich školy Sótó, který v roce 1996 založil centrum v Německém Eisenbuchu; v roce 2006 se stal prvním klášterem školy Sótó v Evropě (Dojo V Proudě 2024).

³ Tibetská karmapa, která je držitelkou linií tibetského buddhismu Kagjupa a Ňingmapa (Dharmashri Group 2000-2024).

⁴ „Théravádový buddhistický mnich (samanéra) a celosvětově proslulý učitel buddhistické meditace vipassaná a mettá“ (Théravádový buddhismus 2025).

jen tak pochopit, o co v zenu skutečně jde. V Zendo na můstku, zenovém centru, který patřil k česko-japonské společnosti od roku 2000, kam začal chodit Petr, se praktikovala právě tradice Sótó.

2.1.1.2 Vítězslav Štembera

Vítězslav je také vedoucím zazenů. Je vystudovaným matematikem. Je žákem róšiho Fumona Nakagawy. Z osobního sdělení, Vítězslav, i přes dlouhodobý zájem a věnování se *zenu* nepovažuje se za buddhistu; ve velké míře se také zajímá o křesťanství.

Vítek poprvé vyzkoušel meditace asi v patnácti na New age kursu. A dva tři roky poté, když neměl dobré životní období, protože se rozváděli jeho rodiče, jeho známý mu nabídl zkusit zen, který nazval „čistou japonskou meditací“. Doporučil mu také poslechnout zenového učitele Vlastimila Marka, jehož přednášek se Vítek účastnil, a ten ho poslal za Grégoirem Debaillym¹. Vítek chtěl od něj kontakt na nějaký klášter v Polsku nebo v Tibetu, kam by chtěl odjet a medítovat, ale Grégoire ho odmítl s tím, že mít problémy není nic speciálního, a medítovat se dá i v Čechách. Do jeho centra Vítek potom asi pět let chodil na zazen, než Grégoire postupně vyhodil všichni lidé (Vítek byl vyhozen předposledním) a opustil Česko. Nyní je Vítek žákem zmíněného výše patrona Dojo V Proudě róšiho Fumona Nakagawy.

2.1.1.3 Jindřich Faktor

Jindřich je třetím vedoucím kolektivních meditací. Je také vystudovaným fyzikem. O sobě mluví málo; říkal, že než se dostal do školy Sótó, cvičil jiné druhy meditací a jógu.

Jindra se dostal ke škole Sótó celkem náhodou. Když hledal svoji životní cestu, vstřel se spoustu literatury z různých duchovních tradic a směrů; řekl, že v tom, aby ji našel, nespěchal. Také se věnoval jógám a meditaci, která ale nesouvisela s buddhismem. Nicméně, když s manželkou čekali syna, Jindřich už měl pocit, že by měl mít vlastní názor a stát na svých nohou pevně, být zakořeněný duchovně. Dostala se mu do rukou knihu od zenového mistra školy Sótó Šunrjú Suzukiho „Mysl zenu, mysl začátečníka“, kterou již měl v knihovně delší dobu; oslovila ho, a Jindřich začal doma sám cvičit zazen. „*On necvičil proto, aby získal osvícení, nebo aby se dostal do nějakých hlubokých stavů, aby získal satori², nebo aby cokoli získal. To není obchod. Zazen se cvičí pro ten zazen samotný. A tohle mě vlastně přitáhlo k tomuhle učení a k tomu zenovému buddhismu. Mně se hrozně ulevilo, když jsem nemusel ničeho dosáhnout. Když jsem mohl jenom prostě medítovat. Jenom cvičit. A nemusel jsem se starat o žádný výsledek*“.

¹ Francouzský zenový mnichem, který přijal mnišství jako Sei Ju Tai Džo v roce 1987, a od roku 1900 působil v Praze. Byl kritizován z autoritativního vedení (Vinš 2016: 89-90).

² Osvícení či probouzení v zenu (Torčinov 2000: 137).

2.1.2 Sangha Innocentia

Tato skupina také patří ke škole Sótó; tuto skupinu založil Roman Válek spolu s Petrem Veselým a Pavlínou Janošovou v roce 2021 (Dogen Sangha Česko-Slovensko b) tato skupina navazuje na školu Dogen Sangha, ve které v centru Lotus Roman byl vedoucím učitelem od roku 2018 (Centrum Lotus).

2.1.2.1 Roman Válek

Roman je pověřeným učitelem zenu (Lotus 2020) od Michaiela Eido Luetchforda¹. Roman je vedoucím meditací a jedním ze třech zakladatelů skupiny. Je učitelem angličtiny na základní škole.

„Když jsem byl na gymnáziu, [...] když mi bylo 16-18 let, tak jsem hledal smysl života. [...] Ale tehdy za komunismu nebyli skoro žádné možnosti dostat se ke kvalitní literatuře. A když jsem otevřel Bibli, tak jsem ji zase zavřel [...] ne jako něco špatného, ale jako něco, co mi přišlo neuvěřitelně exotický a vzdálený. A tak jsem hledal dál, až jsem... samozřejmě jsem věděl, že existuje něco jako buddhismus. Pak jsem narazil na termín zen-buddhismus [...]. No a potom konečně po revoluci, [...] tak jsem si konečně přečetl první knížku o zen-buddhismu od Daisetsu Teitaro Suzuki „úvod do Zen buddhismu“, kde on hodně zdůrazňoval, že zen není bez satori. A dával tam v té knížce příklady, jak různé mniši [...] dosáhli Satori. [...] zaujalo mě tam to, že se nedává důraz na definice, na slova, ale na vlastní zkušenost člověka. A i když jsem nechápal, co to satori je, tak mě to úplně jako magnet přitahovalo, že bych chtěl mít taky takovou přímou zkušenost v přírodě a v životě. A tak jsem si řekl, tohle je moje cesta, to chci dělat“. Poté dva měsíce strávil v USA u korejského mistru směru Kwan Um Seungshana, který učí v USA; to ho nezklamalo. Asi za tři roky narazil na knížku od mistra Dógena². Zaujalo ho tvrzení Dógena, že sezení v zazen samo o sobě je probuzení. Seznamil se s jeho učením více, „[...] kde mistr Dógen mluví o smyslu života, o pravdě, o smyslu praxe. A to jsem věděl, že to chci dělat do konce života. A dal jsem si takový slib, že budu cvičit zazen každý den. A od té doby vlastně přes třicet let, každý den cvičím zazen“.

2.1.2.2 Petr Veselý

Je dalším ze třech zakladatelů této skupiny. Je vystudovaným fyzikem. K buddhismu se dostal postupně. V pubertě se setkal s literaturou o buddhismu, například s tibetským buddhismem přes knihy Dalai Lámy. *„A jako přesto, že určitě jsem třeba tehdy nechápal úplně přesně tu filozofii, určitě ne na té úrovni jako třeba teď, [...] od začátku jsem cítil, že mě to nějakým způsobem oslovuje, akorát tehdy [...] jsem nebyl nějak jakoby zacílený, [...] že bych měl tu ambici stát se*

¹ Žák róšího školy Sótó Gudo Nishijimy, zakladatele organizace Dogen Sangha (Dogen Sangha Česko-Slovensko a).

² Japonský mnich, který přinesl do Japonska zen školy Sótó (Torčinov 2000: 137).

buddhistou. Ale jako všeobecně, myslím si, že jsem takový jako hloubavý člověk, že prostě mě vždycky zajímalo pochopit, jak svět funguje, jak život funguje, vždycky mě zajímala, jako, podstata věci. A mně přijde, že vlastně u lidí, kteří takhle přemýšlí, že je to docela přirozený. Protože ono ten buddhismus jde do hloubky věci“. V nějaký moment se rozhodl kontaktovat to centrum Lotus. Nejdřív přišel do jiné skupiny z jiného směru, kde ho to moc neoslovilo. Potom začal chodit do skupiny, kterou vedl Roman. *„ten jeho výklad mi přišel takový jako jasný, že jsem byl schopen se s tím ztotožnit a dávalo mi to smysl“.*

2.1.2.3 Martin Slavík

Martin chodí do obou skupin *Sótó*, ve kterých jsem prováděl výzkum. Studoval magisterský obor filozofie, etika a náboženství se zaměřením na vzdělávání na Husově teologické fakultě. V současné době dělá doktorát a zároveň studuje ekonomiku.

Martin se k buddhismu dostal díky tomu, že ho už od střední školy zajímala filozofie, hlavně antická. S buddhismem se seznámil v rámci úvodního studia filozofie s filozofií Asie, oblastí, o které se mluví jako o „východní filozofii“. Buddhismus ho zaujal tím, že se v něm dá nalézt i hodně styčných paralel se starou antickou filozofií – tady Martin zmínil „postupný vzestup duše“, vlastní hlavně novoplatonismu, o kterém Řekové mluvili jako o psyché, a v indické tradici se jedná o átman, a současně představa stěhování duší – v buddhismu jde o reinkarnaci, západní označení toho, co buddhismus označuje jako „nekonečný proud vědomí“; Platon jí nazýval metempsychózis. Také se mu na buddhismu líbí slib bódhisattvy, ve kterém si člověk klade za cíl spasit všechny trpící bytosti. *„A já jsem si vlastně kladl otázku. Kdyby ta původní starořecká filozofie nějakým způsobem dokázala přežít, aniž by byla vlastně asimilována tím nově nastupujícím křesťanstvím, tak [...] jak by potom vlastně vypadal duchovní vývoj Evropy? Jak moc by se vlastně to myšlení změnilo? A to mě vlastně přivedlo k tomu, abych se začal tou východní filozofií zabývat víc do hloubky, abych se pokusil se načítat i původní prameny. A z téhle původní otázky pak vyvstala i hlubší a trvalejší vlastně záliba, nebo snaha proniknout do buddhistické filozofie“.*

Také Martin hledal duchovní proud, který by učil, jak pracovat se svojí myslí a rozvíjet svoje kvality. *„A v tom mě právě buddhismus inspiroval, jelikož Buddha vlastně ukázal cestu, jak můžeme prostřednictvím meditace se naučit zacházet se svojí myslí, a tím navázat harmonický vztah se sebou i s druhými lidmi. [...] buddhismus vlastně vidí člověka jako bytost, která má v sobě všechny potřebné kvality k tomu, aby skrze práci na sobě samé dosáhla vyššího stavu vědomí a tím následně mohla pomáhat ostatním bytostem“.*

Zvolení zenu byla otázka náhody. „Zen se mi vlastně líbí v tom smyslu, že jde k jádru věci. Na rozdíl od třeba jiných tradic buddhismu, [...] zen se tolik nezabývá [...] tím náboženstvím, které je okolo toho filozofického jádra, ale jde přímo cestou meditace, cestou přítomného okamžiku a skrze usebrání v tady a teď nás učí, jak žít vědomě, jak pracovat s představami a s myšlenkovými vzorci, které máme každý ve své mysli a které nás často omezují nebo na nás působí nějakým negativním, destruktivním způsobem. A tím, že si tyto vzorce uvědomíme, tak se jich pak můžeme zbavit a nalézt přátelštější vztah jak k sobě, tak i k ostatním lidem“.

2.1.3 Kwan Um

Tato skupina je součástí celosvětové organizace Kwan Um, založené mistrem Seung Sahnem v roce 1983. Do Čech se toto učení dostalo ještě před revolucí skrze německého učitele Do Am Sunima; první centra začali vznikat po roce 2001 (Příbyla, Lněnička 2010: 89).

2.1.3.1 Jiří Hazlbauer

Jiří opátem školy Kwan Um. Povoláním je truhlář. Je pověřený učitel zenu od mistra Dae Kwanga, a je vedoucím učitelem ve Vrážném, kde se nachází klášter Seon Mun Sa, s jehož stavením pomáhal, a také v Praze, Liberci a Brně. Také zastával pozici opata hlavního kláštera Kwan Um v USA v Providence (Zenová škola Kwan Um 2024).

Jiří se dostal k buddhismu, protože hledal „o čem ten život je“, „proč jsme tady a kam půjdeme, až umřeme“. Ze začátku hledal ty odpovědi ve filozofie, ptal se lidí; pak přišel na existence duchovní cesty. Přesto, že neřešil otázku Boha, prozkoumal mnohé náboženství, jako křesťanství, židovství, islám, poté hinduismus, ale jednak neměl kolem sebe lidé, které by měli dostatečně uchopení jejich textů, a také v nich nemohl najít to, co hledal, nevyhovoval mu jazyk. Nakonec se začal přiklánět k buddhismu, poté k zenu, narazil na učení korejského zenového mistra Seung sahna, které ho oslovilo nejvíce. Říká, že učení nevyžaduje po něm, aby něčemu věřil, jen „dává mi náradí, řekněme, technologické postupy, jak pracovat se sebou, se svojí myslí, a vlastně poznávat tu existenci tímto způsobem“. „A to je pro mě ten hlavní důvod, proč zen. Není to o tom, jestli to Buddha řekl [...]. Je to o tom, co je to teď v tomto okamžiku. Pro každého z nás“.

2.1.3.2 Martin Kašpárek

Je starším učitelem dhammy a vedoucím zenové skupiny Kwan Um v Olomouci. Je magistrem marketingových a sociálních komunikace, pracuje s lidmi s různými postiženími. Praktikoval a pomáhal v mnohých zenových kláštorech v USA, Evropě a Asii; také se zabývá spiritualitou původních obyvatelů Ameriky (převážně Černonožců), také se podílí na mezináboženském dialogu (Zenová škola Kwan Um 2024).

Přesto, že v životě Martina zvnějšku bylo vše v pořádku a všechno zdánlivě fungovalo tak, jak mělo, vevnitř cítil „velké utrpení“ a nevěděl, co s ním. „Ze začátku řekněme asi první čtyři roky jsem hledal určitý způsob, jak s tím pracovat, a zkoušel jsem prostě různé cesty, různé školy, různé tradice. Ale tak nějak od začátku mě to trochu víc táhlo k tomu zenu, kde jsem nakonec skončil. K zenu jsem se vlastně dostal proto, že když jsem zkusil tu praxi, tak jsem věděl, že to funguje. Věděl jsem to hned. A nejde to úplně vysvětlit, proč jsem to věděl. Bylo to prostě jasné“. Přesto, že prostředí a lidé, se kterými cvičil, se mu příliš nelíbili, „praxe samotná ke mně jako docela hluboce promluvila“. Potom potkal učitele ze školy Kwan Um, a ti rychle pochopili, co se s Martinem děje a co potřebuje. „Jaký typ utrpení zažívám a jak s tím můžu pracovat. A dali mi velice jednoduché rady a velice jednoduché techniky, jak s tím nakládat“. Na zenové praxi ho zaujala intenzita, zároveň jednoduchost, a také mu velmi sedla koanová praxe, která „umožňuje nám opravdu odetnout ty naše iluze a vrátit se k tomu, jak ty věci jsou teď“. Říkal, že zejména při dlouhých ústraních mu velmi pomohla s emočními problémy, které v té době měl.

Se školou Kwan Um praktikuje již sedmáct let. Deset let v strávil v Zenových centrech a v kláštorech v Americe, v Polsku, v České republice; byl také v kláštorech v Asii a Hongkongu. Zúčastnil se čtyř devadesátidenních ústraní a mnoha kratších.

2.2 Vznik buddhismu

2.2.1 Názory na vznik představy reinkarnace.

Zhruba do roku 500 př. n. l. v Indii panovalo náboženství, které bychom mohly označit za védské náboženství, nebo bráhmanismus (Ondračka 2004: 137). Je jasné, že v tom náboženství rozhodně neexistovala představa znovuzrození; duše mrtvých zřejmě odcházely k předkům nebo k bohům, a než odejdou, přebývali mezi lidmi a často škodili jim (Ondračka 2007: 236-239). Představa znovuzrození se objevuje poměrně pozdě, kolem 1. poloviny 1. století př. n. l., v království, které se nacházelo na severo-východě Indie, dnes nazývaném Velkou Magadhou (Ondračka 2007: 223).

Samsára, dle Zubova, je sanskrtské slovo, které znamená bloudění (Zubov 2021e). Toto slovo se proto často překládá jako koloběh znovuzrození, nekonečný cyklus přerazování (Bronkhorst 2007: 66; Ondračka 2007: 223; Holba 2007: 299); Zubov vykládá ten pojem podobně – jako „přechod osobnosti nebo něčeho, souvisejícího s osobností, od narození k narození“ (Zubov 2021f). Nicméně ani jeden buddhista, se kterým jsem prováděl rozhovory, takovým způsobem *samsáru* nechápe.

Petr Žemla jí popisuje takhle: „*Samsára* označuje ten relativní náš zkušenostní svět na všech úrovních základních. Svět jako takovej ještě... svět našich interakcí nezahrnuje ten aspekt dissatisfaction, nebo utrpení. *Samsára* odkazuje na tyhle dvě věci – na pomíjivost, to znamená tu

relativní vzájemnou podmíněnost všech jevů, jak vnitřních ten vnějších, a na to, že vlastně my máme tendenci na nich ulpívat, ale tím pádem se vytváří to, čemu se říká potom utrpení nebo neuspokojení“.

„Naproti tomu Nirvana je o... realizace, nahlédnutí, osvobození. Je o tom, že vlastně tím, že se osvobodím od tohohle vztahování se k těm relativním věcem, to znamená i sám k svému egu, k svému Já, který je pomíjivý, a nahlídnu věci, jak jsou, z té absolutní perspektivy, tak dojde k osvobození. To znamená, samsára je nirvána, nirvána je samsára z tohohle hlediska, protože nevstupuju do jiný říše, nevstupuju... z Mahájánového pohledu, nevstupuju ani do prázdného prostoru jako takovýho, jsem tam, kde jsem, jenom změni... v uvozovkách „jenom“, to není jako málo... jenom se teda změni to, jak vnímám sebe sám a to ostatní“.

Podle Jiřího, samsára je „projevené bytí, v kterém je utrpení. [...] Ale zároveň je toto i ta nirvána. Záleží na tom, z jakého uhlu pohledu se na to chci koukat. Pokud to vidím jako něco oddělené od reality, pokud to vidím právě skrze ty oči neprobuzené, pak je to samsára. Protože si to utrpení беру osobně. Myslím si, že prostě je tady furt to já oddělené od toho celku [...]. Jestli že toto rozdělení nedělám, pak je to nirvána“.

Vítek popsal samsáru jako vnější svět a jevy, které jsou ve své podstatě prázdné, které prožíváme, a problémy, do kterých se zamotáváme, a ztrácíme se v nich. Problém samsáry vidí v naší egoistické připoutanosti ke světu.

Podle Jindry, jde o: „svět, nahlížený [...] optikou toho lidského Já, toho malého člověka, skrze jedince. [...]Takhle jsme vtažený do těch siločar toho světa. A týkají se nás všechny vášně, které ten svět tady má a nějak distribuuje neustále. A všechny ty nenávisti a [...] nevědomost, která nás vyděluje ze skutečnosti. Tak když se díváme skrze tyhle závoje, tak jsme v samsáře. A v momentě, kdy [...] rozhrneme ty závoje a vidíme věci takové, jaké jsou, tak už nejsme v samsáře. Nebo my vidíme... prostě staneme se součástí toho celku. Už tady není [...] malý člověk a velký svět“.

Martin Slavík pojmenoval samsáru „kolektivním snem“.

Martin Kašpárek chápe samsáru jako šest světů, kam se hýbe naše mysl. Zároveň mluví o utrpení, které spojeno se samsárou, a objevuje se také kvůli chtění.

Pro zajímavost, jako svět, ve kterém žijeme v klamu, samsáru chápe i théravadový vedoucí meditací, se kterým jsem prováděl rozhovor. Jen jeden z přítomných řekl, že se diví takovému pojetí, a že sám vždy spojoval samsáru s reinkarnací.

Prohlížel jsem některé články na sociální síti Academia.edu, několik buddhistických stránek, abych našel podobné pojetí samsáry aspoň někde. Nakonec se mi povedlo najít takové pojetí ve

Velké ruské encyklopedii: „Slovo „samsára“ se používá v širším smyslu jako synonymum pro fenomenální existenci, v užším smyslu jako označení „okolního světa“ člověka, sféry jeho subjektivní zkušenosti“ (Šochin, Lysěnko 2022).

Jelikož konotace slova *samsára*, i přes svůj jasný překlad, je problematická, různé badatelé jí pojmají různě, a nikdo z mých informantů jí nespojuje se znovuzrozením, dále se vyhnu použití tohoto pojmu, když o znovuzrození půjde řeč.

Důležitou roli v indických textech hrál pojem *átman*. Ondračka, věnující pozornost tomuto konceptu, píše, že tento pojem se klasicky, ale chybně překládá jako duše, a uvádí více významů, které se vyskytují v různých hinduistických textech. V Rgvédu¹ je popsán, jako „jakýsi základ či esence“ nejen živých, ale i neživých z našeho pohledu entit; v Atharvavédu² zvrtné zájmeno, osoba, já; fyzické tělo; v bráhmanách je nesmrtelnou konstrukcí, která se vytváří pomocí rituálů; v upanišadách³ jsou předchozí významy uchovávány, ale často protichůdně k nim se tvrdí, že jeho podstata není popsatelná a uchopitelná, tedy že není ani to, ani to. Klíčovými výroky, podle Ondračky, jsou ty, které nazývají *átman* prvopočátečním principem, ze kterého povstává celý vesmír; je tedy vším; v tomto kontextu *átman* je shodný s Brahmanem (Ondračka 2007: 249-250). Dle Bronkhorsta jde o pravou podstatu sebe sama, entitu, která je neaktivní a nikdy nejedná (Bronkhorst 2011: 19). Zubov píše, že v době raných upanišad existovala složitá myšlenka, že *átman* je individuální u každého člověka, ale i přesto je shodný s brahmanem, pojmem, který v daném případě může znamenat absolutní božskou entitu. Zubov se domnívá, že právě snaha porozumět tomu, co se děje s *átmanem* po smrti člověka, byla příčinou zrození nového učení (Zubov 2021e).

Dalším důležitým pojmem je *karma* nebo *karman* –zákon příčiny a následků (Holba 2007: 296), „nauka o morální zodpovědnosti za naše činy“ (Holba 2007: 299) „představa, že kvalita následujícího zrození je určena činy v tomto životě“ (Ondračka 2007: 232). Je důležité, že tato představa se týká individua (Bronkhorst 2011: xx).

Částečně kvůli obtížným odhadům v datování četných védských kanonických textů a jejich uspořádání od starších k nejmladším, a částečně kvůli rozdílné interpretaci jejich obsahů, na to, jak vznikla představa znovuzrození, dnes charakteristická pro mnohé východní náboženství, existují rozdílné názory. S jedním z těchto názorů jsem se seznámil z přednášek ruského historika a religionisty Andreje Zubova. Tvrdí, že učení o znovuzrození se skutečně objevilo již v

¹ Nejstarší indická literární památka z doby kolem roku 1200 př. n. l. (Filipský 2009).

² Byl uzavřen kolem roku 1000 (Ondračka 2007: 226).

³ Rané upanišady se datují 7-5. st. př. n. l. (Ondračka 2007: 226).

bráhmanských textech. Tato koncepce se, podle něj, rozvíjí v některých raných upanišadách, ve kterých se říká, že učení o znovuzrození nepatřilo nejvyšší varně (třídě), bráhmanům, ale druhé nejdůležitější, kšatrijům, jak o tom svědčí dialog mezi bráhmanem Gautamou a králem Praváhanou Džaivalim. Zubov cituje pasáž z Brhadáranjaka upanišady, kde se Gautama stává žákem Praváhany Džaivaliho, aby se od něj dozvěděl tzv. učení o pěti ohních, jehož centrem byla víra ve znovuzrození. Kvůli tomu, že se nikde neříká, že by se toto učení tradičně předávalo mezi kšatriji, a také proto, že jiné varny o něm neví, Zubov předpokládá, že toto učení je nové a bylo vymyšleno maximálně několik generací před tímto rozhovorem (Zubov 2021e).

Jiný pohled na věc popisuje nizozemský orientalista a indolog J. Bronkhorst. Ve své knize *Greater Magadha* cituje stejné i mnohé další pasáže z upanišad. Domnívá se, že pasáže s bráhmanem Jádžnavalkjou v *Brhadáranjaka upanišadě* byly sepsány ve snaze vyvrátit tvrzení o jejím nebráhmanském původu. (Bronkhorst 2007: 119) Kvůli tomu, že v Čhándógja upanišadě v části o králi Praváhana Džaivalim se zmínka o karmické odplatě nachází v samostatném odstavci, který v paralelním textu v Brhadáranjaka upanišadě úplně chybí, Bronkhorst se domnívá, že „pojem karmické odplaty v nejstarších relevantních upanišadových (tj. védských) pasážích byl přidán k materiálu, který jej postrádá“ (Bronkhorst 2007: 122). Píše, že učení o pěti ohních má své kořeny v Džaiminíja-bráhmaně a nemá žádnou vnitřní souvislost s vírou ve znovuzrození a karmickou odplatu (Bronkhorst 2007: 124).

Analýzou pasáží z těchto a také dalších textů, např. z rané Kaušitaka upanišady, která často opakuje texty z už zde zmíněných upanišad, a také z pozdější části Jádžnavalkja kánda, ve které je kladen důraz na karmickou odplatu, Bronkhorst dospívá k dalším závěrům. Sice neodmítá, že základní rysy znovuzrození mohly pocházet ze starších védských textů, ale klade důraz na to, že znovuzrození dohromady s ideou karmy tvoří úplně odlišnou představu od obvyčejného převtělování se. Podle něj, tato představa koexistovala v kultuře Velké Magadhy a byla odtud převzata upanišadovými autory (Bronkhorst 2007: 134).

Na rozdíl od Zubova, který předpokládá, že koncepce znovuzrození byla vymyšlena v bráhmanském prostředí, ať už samotnými bráhmany nebo kšatriji, Bronkhorst se domnívá, že tato myšlenka a karmické odplaty byla bráhmany převzata z kultury jejich východních sousedů – království, kterému dnes říkáme Velká Magadha.

Velká Magadha ležela na východ od svých bráhmanských sousedů. Bronkhorst zdůrazňuje, že o kultuře Velké Magadhy víme jen málo a hlavně z pozdních bráhmanských textů, z nichž lze vyvodit, že bráhmani nebrali toto území za svoje, zřejmě kvůli tomu, že se jim tam nedostávalo takové úcty, kterou považovali za oprávněnou (Bronkhorst 2007: 2).

Náboženství Velké Magadhy vzniklo ještě před zrodem takových proudů jako džinismus, buddhismus a ádžívika a Bronkhorst se pokouší rekonstruovat analýzou společných prvků duchovní ideologie těchto směrů a bráhmanských textů.

Bronkhorst předběžně připisuje ideologii duchovní kultury Velké Magadhy víru ve znovuzrození a karmickou odplatu, kterou převzala další hnutí. Analýzou džainistických textů zjišťuje, že nejspíš ke kultuře Velké Magadhy patřil asketismus, důležitý hlavně pro džinismus, ale i pro představy ádživiků (Bronkhorst 2007: 28). Příčinou karmické odplaty v představách náboženství Velké Magadhy jsou dle Bronkhorsta veškeré činy, bez rozdílu, jestli jsou dobré nebo špatné, dobrovolné či nedobrovolné, a cestou k osvobození je zdržet se činnosti nebo pochopit, že podstata člověka je nečinná (Bronkhorst 2007: 53).

2.2.2 Náboženství Velké Magadhy, které předcházeli buddhismu:

Tyto představy ve větší či menší míře přejaly náboženské proudy, které se vyskytly na území Velké Magadhy v polovině prvního tisíciletí př. n. l. Podle Bronkhorsta, pro pochopení buddhismu musíme ty proudy znát, protože raný buddhismus se ve značné míře vymezoval vůči nim (Bronkhorst 2011: 20). Jelikož v rámci pojednávání o buddhismu o těchto proudech zmiňují i jiné badatelé (Zubov 2021d), považují za důležité se o nich krátce zmínit i zde.

Dle Bronkhorsta jsou důvody předpokládat, že náboženských proudů existovalo víc (Bronkhorst 2007: 24-25). Rozebírá ale jen čtyři nejvlivnější:

2.2.2.1 Džainismus

Džainismus je jedním z náboženských proudů, který se objevil ve Velké Magadze v polovině prvního tisíciletí před naším letopočtem. Zakladatel tohoto směru Mahávíra byl současníkem Buddhy, ale, dle buddhistických textů, zemřel dřív (Bronkhorst 2011: 10). Džainismus chápe znovuzrození jako koloběh, který se opakuje kvůli karmické odplatě. Příčinou znovuzrození v ideologii džainistů jsou veškeré činy, včetně nedobrovolných, jako je dýchání, a mentálních, jako jsou myšlení a pocity (Bronkhorst 2011: 14). V pochopení džainistů znovuzrození tedy bylo nekonečným procesem, pokud se však do tohoto procesu úmyslně nezasáhlo. A jelikož reinkarnace se chápala negativně, džainisté si dali za úkol koloběh životů ukončit. K osvobození od znovuzrození používali drsnou askezi, jejímž cílem bylo zdržet se veškeré činnosti. Džainističtí mniši zaujímali co nejstrnulější polohu v leže, v sedě nebo i ve stoji, nejlépe v horku a na slunci, zdržovali se jídla a pití, a zůstávali nehybní „navzdory horku, chladu, vyčerpání, útokům hmyzu a zásahům dotěrných kolemjdoucích“ (Bronkhorst 2007: 15). Samozřejmě to vedlo k vyhladovění a smrti z vyčerpání. Ale v ideologii džainistů zdržení se veškeré činnosti nevedlo jenom k neprovádění nových skutků. Utrpení v důsledku jejich radikální askeze muselo také ničit stopy

dřívějších činů. Džainisté byli přesvědčeni, že pokud je veškerá nová činnost zastavená a důsledky dřívějších činů, včetně činností z předchozích životů, jsou zničeny, pak nedochází ke karmické odplatě, a tím ani k novému znovuzrození (Bronkhorst 2011: 12).

2.2.2.2 Ádžívika

Dalším důležitým proudem vycházejícím z náboženství Velké Magadhy bylo učení ádžíviků. Na rozdíl od džainistů, jejichž počet se dnes pohybuje mezi čtyřmi a pěti miliony příslušníků, hnutí ádžívika zaniklo, a navíc se nedochovala jejich vlastní literatura, proto se o ideologii tohoto proudu lze dozvědět jen ze zmínek o něm v cizích pramenech (Bronkhorst 2011: 15). Byli to fatalisté, kteří věřili, že existuje určitý řád, ovládající veškeré jednání a neponechávající prostor pro individuální vůli (Bronkhorst 2007: 40). Ádžívikové, stejně jako džainisté, věřili, že veškerá činnost vyvolává karmické důsledky a je příčinou znovuzrození. Odmítali ale, že utrpení může ničit stopy dřívějších skutků; osvobození podle nich tedy nebylo možné (Bronkhorst 2011: 15).

Koloběh znovuzrození v ideologii ádžíviků údajně ale nebyl nekonečný. Ádžívikové nějakým způsobem došli k tomu, že každý člověk musí projít 8 400 000 velkými světovými obdobími, které nazývali *kalpa*. Uvádí se, že jedna kalpa trvala 4 320 milionů let; celková doba trvání samsáry tedy odpovídá 35 kvadrilionům let. A až se lidé dočkají konce, stejně budou muset projít askezí znehybnění (Bronkhorst 2011: 17).

2.2.2.3 Poznání sebe sama

Název dalšího důležitého proudu neznáme, ale Bronkhorst se domnívá, že se také zrodil z kultury Velké Magadhy. Jeho základem bylo to, že osvobození od znovuzrození lze dosáhnout poznáním sebe sama (Bronkhorst 2007: 28). Velkou roli měl pojem *átman* (i když nebyl jediný, který se používal pro označení Já), který se bral za neměnný a neprovádějící žádné činy. Tato ideologie měla podle Bronkhorsta velký vliv na bráhmanské texty, například na Bhagavadgítu a některé upanišady (Bronkhorst 2007: 28-29), a také na ádžíviky a raný buddhismus, který z této ideologie sice nevycházel, ale znal ji (Bronkhorst 2007: 32-33).

Na této půdě na území Magadhy přibližně ve stejné době vznikl buddhismus, který se však hodně lišil od jiných proudů. Podle Bronkhorsta, buddhismus sice vycházel z ideologie Velké Magadhy a objevil se na jejím území, ale zcela jí přehodnotil (Bronkhorst 2007: 52).

2.2.3 Život Buddha

Buddha se jmenoval Siddhártha Gautama (v páli Sidhattha Gottama). Siddhártha je osobní jméno, které znamená „ten, který zcela dosáhl cíle“ (Zubov 2021f); toto jméno není jisté (Williams, Tribe 2011: 33). Gautama je příjmení (Zubov 2021f). Buddha je jeho titul po dosažení probouzení,

osvícení; také se někdy nazývá titulem Šákjamuni (světec z rodu Šákjů) (Williams, Tribe 2011: 32).

Data, kdy Buddha žil, nejsou přesně známa. Podle chronologie ze Šrí Lanky, žil v období 624-544 př. n. l.; podle indické to jsou léta 448 – 368 př. n. l. (Zubov 2021f); podle sinhalské tradice Buddha umřel v roce 486, nicméně toto datum se označuje za nesprávné, a spíše se přiklání k datumu smrti buddhy kolem roku 400 (Williams, Tribe 2011: 35); s tím souhlasí i Bronkhorst, který píše, že moderní výzkumy opravňují k závěru, že mohl zemřít kolem roku 400 př. n. l., plus minus několik desetiletí (Bronkhorst 2011: 22).

Podle legendy, otec Siddhárthy, který se dozvěděl od mudrce, že jeho syn se může stát jak válečníkem a vládcem a vytvořit velkou říši, tak velikým učitelem a vytvořit duchovní říši, a nebyl spokojen s druhou možností, přijal opatření, aby Siddhártha nespátřil žádné utrpení, aby se domníval, že všechno je dokonalé a vždy takovým bude. V šestnácti letech se oženil. Již v dospělosti jednoho dne uviděl starého člověka, nemocného člověka, těžkou práci, která přinášela utrpení, a mrtvého člověka; také se potkal se šťastným šramanem. Tyto setkání změnili Siddhártha; rozhodl se hledat cestu z utrpení. Ve věku 29 let se mu nařídil syn, a hned poté Siddhártha utékl z domu, a tím od všeho „profánního“ života – od rodiny, vlády.

Nejprve hledal odpovědi a cestu z utrpení u učitelů z jiných náboženských skupin – brahmanistických, asketických (možná džainistů); nenašel jí, a jednoho dne, když mu bylo 35 let, sedl pod strom bódhi a slíbil, že se nezvedne, dokud nepochopí tajemství utrpení a osvobození z něj. Zlý bůh Mara se různými způsoby snažil vyrušit ho z meditace, ale nepovedlo se mu to. Nakonec Siddhártha se probudil – pochopil přírodu, příčinu utrpení a to, jak se z něj osvobodit. Mara přesvědčoval Buddhu odejít do Nirvány, ale přišel Brahma a požádal, aby místo toho šel učit to, co zjistil. Buddha vytváří kolem sebe *sanghu* – komunitu mnichů. Umřel Buddha ve věku osmdesáti let (Zubov 2021f).

2.2.4 Základy učení Buddha

Buddhistickým kánonem je Tripitaka (tři koše), sepsaná na Šrí Lance kolem roku 80 př. n. l.; první texty jsou zapsány v jazyce páli (Torčinov 2000: 9); Bronkhorst píše, že tento kánon se dlouho rozrůstal, než dosáhl své nynější podoby. K doplňování a úpravám mohlo docházet i v prvních stoletích př. n. l. „První buddhisté uchovávali své texty ústně, v jazycích oblastí, v nichž žili“. První písemná verze vznikla na Šrí Lance v průběhu 1. století př. n. l. Četné rané buddhistické texty se také zachovaly v sanskrtu a, po rozšíření se na východ, v čínštině (Bronkhorst 2011: 22-23).

Tripitaka se skládá ze třech částí:

Vinája-pitaka - disciplinární řád, sbírka klášterních pravidel mnichům;

Sutta-pitaka – sbírka rozprav (suter) a učení Buddha. Podle Bronkhorste, jen tento koš poskytuje učení raného buddhismu (Bronkhorst 2011: 22).

Abhidharma-pitaka – nejpozdější část; koš vyššího či doplňkového učení; obsahuje obširnější popisy toho, jak věci skutečně jsou; značná část je věnovaná problémům příčinnosti, dynamické povahy věcí, fungování světa, vztah světa k cestě k vysvobození (Williams, Tribe 2011: 42).

Základním učením jsou čtyři ušlechtilé pravdy:

Ušlechtilá pravda o utrpení. První pravda je o pojmu dukkha, který se tradičně se překládá se jako utrpení, lepší překlad je ale strast.

Ušlechtilá pravda o původu utrpení – původem dukkhy je žádostivost, doslova žízeň.

Ušlechtilá pravda o skončení utrpení – když odstraníme žízeň, ukončí se utrpení. Sezením pod stromem bódhi se Buddha zbavil jakékoli chtivosti.

Ušlechtilá pravda o cestě, která vede k ukončení utrpení – jde o osmidílné stezce, o tom co vsobě musí člověk pěstovat:

Právý názor – vědět o čtyřech právdách;

Pravé rozhodnutí – „úmysl bez lpění na světských radostech a sobeckostí a inspirovaný dobročinností a soucítěním“;

Pravá řeč – nelhat, nepodněcovat zločiny, neubližovat, nežvanit;

Pravé jednání – neubližovat a upustit od sexuální činnosti;

Pravé žití – způsob obživy bez porušení předchozích stanovisek;

Pravé snažení – úsilí zabraňovat veškerým nezdravým duševním stavům;

Pravá bdělost – neustalá pozornost a uvědomělost ve vztahu k tělu, emocím, k mysli fyzickým a mentálním procesům.

Pravé soustředění – koncentrace mysli na jeden bod, což dokáže dovést k čtyřem dhjanám – meditacím, které vedou z oblasti touhy do oblasti číré formy (Williams, Tribe 2011: 52-63).

Nestálost a pomíjivost veškeré existence Buddha nazýval *anítja*, a proces změn je základním rysem veškeré existence. Z tohoto zákonu vyplývá an-átman (Holba 2007: 300).

Existují rozdílné názory na to, čemu se v buddhismu říká an-attá (páli) nebo an-átman (sanskrt). V protikladu k *átmanu*, jehož složitou koncepci jsem nastínil v jedné z předchozích podkapitol, Buddha vyvinul učení o an-átmanu, které Jiří Holba nazývá *ne-Já*. Znamená to, že stálý a neměnný átman, všudypřítomný transcendentní a zároveň imanentní základ v pořadí se měnícím světě neexistuje (Holba 2007: 298).

Buddhismus také vycházel z víry v znovuzrození, ale odmítal asketismus; z raných buddhistických textů vyplývá, že buddhisté znali představu o átmanu jako o trvalé, blažené entitě nepodléhající změnám; avšak neřešili, jestli átman existuje či ne, protože neuznávali poznání sebe sama jako prostředek k dosažení osvobození. Na rozdíl od předchozích náboženství, buddhismus měl odlišné pojetí karmy. Podle něj, že příčinou znovuzrození nejsou skutky jako takové, ale ulpívání; znovuzrození tedy lze zabránit zničením kořenů všeho ulpívání (Bronkhorst 2011: 20; 25).

Buddha pojímal lidskou osobu jako složku z pěti *skandh* (hromad, což je záměrně nepříjemné slovo (Zubov 2021a), v jiném překladu skupin či souborů (Holba 2007: 301)): materiální forma nebo tělo (*rúpa*), pocitování (*védaná*), představy či vnímání (*saňžná*), podmíněné faktory či mentální formace (*samskára*) a vědomí (*vidžňána*) (Holba 2007: 301; Williams, Tribe 68). Mnozí autoři zmiňují slavnou pasáž, ve které Buddha vysvětluje, že žádná z těchto skandh zvláště není *Já*. Williams a Tribe mají názor, že kdyby se Buddha domníval, že existuje nějaké Já nad těmito skandhami, určitě by se o tom zmínil; když se o tom nezmínil, znamená to, že existenci Já skutečně popíral. Zároveň, podle nich, to neznamená naši neexistenci; osoby existují z hlediska hovoru o skandhách (Williams, Tribe 2011: 68-70).

Podobný názor, že Buddha popíral existenci Já, má i Zubov; nicméně ten se domnívá, že to nemyslel vážně, ale byla to jen „asketická metoda“, která měla za cíl rozbít vědomí adepta, aby přestal ulpívat na sobě, a tím se posunul dále a dosáhl osvícení (Zubov 2021a).

Bronkhorst ale zastává jiný názor. Podle něj, domněnka jak buddhistů, tak badatelů, že raný buddhismus popírá existenci Já, je mylná a objevila se v důsledku nepochopení, že átman jen nehraje roli při získávání osvobození (Bronkhorst 2011: 23-24). Bronkhorst tvrdí, že z výše zmíněné pasáže o tom, že pět skandh nejsou Já, vyplývá, že átman v představách Buddhy je stejně neměnný, jako v představách lidí, které si představovali, že poznáním Já je možné dosáhnout osvobození; z ní se dá odvodit jen, že existence či neexistence tohoto Já není pro Buddhu sateriologicky významná (Bronkhorst 2011: 25; 28).

Petr Žemla si také nemyslí, že popíral existenci átmanu; nicméně vnímá to jinak. Celá praxe zazenu je, řekl, o „*uvědomování si ty relativní existence, to znamená toho, toho vlastně na čem ulpíváme, na vlastním těle, na vlastních myšlenkách, vlastní identitě v tom psychologickém slova smyslu*“.

Nicméně odpoutání se neznamena popření – evropská představa popření existence identity, ega v buddhismu je tedy, podle Petra, chybná: „V jádru buddhistické filozofie je to, [...] že vlastně všechny jevy, ať už vnitřní nebo vnější, [...] tak jsou podmíněny a jsou... jsou to daleko víc procesy, které mají nějaký začátek, konec, podmínky vzniku a podmínky zániku“. „V té buddhistické tradici je dlouhá tradice nějaký logické dekompozice, která má vést k tomu, aby člověk pochopil, že vlastně to, co vidí, je iluzorní, ale iluzorní neznamena takový to „pop“ vysvětlení, že ty věci neexistují, že ta miska tady není – ne, o ní se mluví stejně jako o mně jako o nějakým relativním jevu, který má vznik a zánik“. Martin Slavík má podobný názor; an-átman nechápe tak, že by duše neexistovala, ale že je proměnlivá, jako řeka. „Já si myslím, že duše jakožto plod vědomí, nebo jakožto energie, tak se v tom světě nějakým způsobem vždycky projevuje, ale může se projevovat různě. To, jakým způsobem se vlastně projeví to naše vědomí v budoucnu, je dáno tím, jací jsme právě v tomto okamžiku“.

Pojímá to tak i Martin Kašpárek: „Buddha říkal, že [...] není nic stálého, co by se dalo nazvat já. Že to jsou prostě různé okolnosti, podmínky, emoce, vjemy, podněty, vědomí a tak dále [...]“.

Petr Žemla pak pokračuje: „An-attá, [...] to ne-já vlastně... v okamžiku, kdy tam nemám jako identifikovaný Já s jakoukoliv podstatou, která by se měla přenášet [...] nemám žádný problém, protože v tu chvíli vlastně nemám co přenášet. Je to jen proces, který má předpoklady, nějaké okrajové podmínky na začátku, na konci, mezitím se nějak vyvíjí, a ten výsledný stav zase determinuje vznik, nebo vytvoření jiného procesu“. Také myšlenka souvisí se vzájemnou provázaností na všech úrovních. „To, že se vnímám jako oddělená bytost od těch ostatních, je samo o sobě [...] jedním ze „symptomů“ té nevědomosti“.

S posledním aspektem souzní názor Jindřicha, který chápe an-átman jako změnu perspektivy: „Najednou se nedívá entita, jedinec, středobod vesmíru, se nedívá jakoby na všechno kolem sebe, ale najednou se vnímáme jako součást skutečnosti, že jo. My jsme tou skutečností, ale nejsme jako vydělený z té skutečnosti. To je podle mě „ne-já“. „Že se narodíme a jsme tu... to nás mate. A zrovna tak, až umřeme a nebudeme tu, asi zas tolik se toho nezmění. Pořád tady bude stejný „ne-já““. O tom, že díky zazenu mizí sebestředný pohled na věci, mluví i Vítězslav; spojuje to s tím i Martin Slavík.

Jiří tvrdí, že duše, jako duchovní aspekt, který existuje zároveň s fyzickým, a po smrti někam odchází, se v zenu neřeší; jenom existence, současnost. Co se týče ega, vidí problém v sebestředném pohledu na svět skrze dualitu, „já“, „moje“. Nicméně říká, že určitým způsobem Já musí existovat, aby člověk mohl v tomto světě fungovat.

Jindřich si nemyslí, že by Já neexistovalo vůbec: „*Asi kdyby vlastně vůbec neexistovalo, nebo kdyby se nějakým způsobem neprezentovalo, tak by tady nebylo tolik neštěstí a utrpení na tom světě. [...] Takže je i není*“.

Roman chápe an-attu tak, že nemáme fixní podstatu, která se může přerzovat. Zároveň věří, že máme všichni stejnou podstatu, ale není to něco „svého“, osobního.

Petr Veselý chápe an-átman tak, že lidská duše nemá samostatnou, nezávislou existenci – stejně jako veškeré věci také neexistují sami o sobě, vše se neustále proměňuje a podléhá zanikání. Nicméně osvobození se od ega, podle něj, lze chápat i jako získání odstupu od svých prožitků.

Z některých pasáží vyvozují závěr, že poznání skutečnosti, že pět skandh nejsou Já, je cestou k osvobození (Williams, Tribe 2011: 66-68). Bronkhorst později také zmiňuje o pasáži, ve které se píše, že toto poznání je cestou k osvobození. Bronkhorst ale tvrdí, že tato představa se dostala do buddhismu zvenčí, z výše zmíněných náboženství, v trochu pozměněné formě, a tak se stala součástí kánonu. Je v rozporu s buddhistickým učením, které je zmíněno v jiných součástích kánonu, že poznání pravé podstaty sebe sama jako nečinné neměnné entity důležité není (Bronkhorst 2011: 28-29).

Další tradicí zřejmě cizího původu je znehybnění mysli a smyslů – když v některých pasážích jí zesměšňuje, v jiných se tou schopností chlubil. Dle badatele, takové pasáže vznikly kvůli nepochopení následovníky Buddhova učení (Bronkhorst 2011: 28-29).

Znovuzrození lze tedy zabránit zničením veškerého ulpívání. V různých částech kánonu jsou uvedené různé praktiky, nicméně kompletní cesta, uvedená v kánonu několikrát, zahrnuje:

odloučení se od společnosti a následné pěstování klidu;

praktikování uvědomění se všeho, co dělá;

meditování, které se vyznačuje odloučením se od světa, přebýváním ve vyrovnanosti a stále hlubší mírou prohloubení. V nejhlubším stavu dochází ke zničení ulpění (Bronkhorst 2011: 26-27).

Zajímá mě názor na znovuzrození, které je velice důležitou představou buddhismu.

Svůj názor na znovuzrození Petr Žemla nazval velice vědeckým: „*My nevíme, jo? Stávající modely a chápání jak světa, tak i jako našeho vědomí nám nedovolují říct ano nebo ne, funguje to takhle nebo takhle.*“

Osobně přijímá koncept reinkarnace: „*V obvyklém jazyce věřím znamená „přijímám to za pravdivé“ [...]. V tom buddhistickém, když se to překládá, tak to znamená něco jako [...] čirou jasnost náhledů, tam, kde se používá tohle to slovíčko. Řekneme, že... ta skeptická část mého*

vědeckýho Já, tak to přijímá jako možnou alternativu, a ta část, která je zkušenostně, blbý slovo, ale použiju ho, „intuitivní“, tak tam vidí cestu. [...] zkušenost z té meditační praxe naznačuje, že tudy [...] může vést cesta [...]. A mezi tím je prostě ten celkový postoj: já nevím. [...] Nejsem schopný jakoby dát jednoznačný argument, protože prostě tady se pohybuju mezi nedostatečnou znalostí vyplývající z mé praxe, nedostatečně znalý, a zároveň nedostatečnou znalostí světa, kterému říkáme relativní, protože [...] nemáme ani... vzdáleně popis, který by nám umožňoval se tady s takovýmahle otázkama popasovat“.

Nicméně samotné slovo reinkarnace je, podle Petra, zavádějící, a je potřeba chápat, jak se to představuje v buddhismu: „re-inkarnace znamená „vezmu něco a vložím to do nějaký nový formy, tohohle typu“. A celý ten filozofický koncept v té buddhadharmě je odlišný. [...] Nejenom v buddhistický, ale obecně jakoby v filozofii toho indického subkontinentu, [...] návazněji v čínsko-japonském prostoru, korejském, tak jakoby ten přístup je, že věci jsou navzájem propojené na mnoha úrovních – jevy, my, bytosti, a že vlastně ty hranice mezi mnou a ostatními, mnou a těm vnějším světem jsou do značené míry arbitrární, že to je něco, co si tam vytváříme vlastně jako předmět iluze[...]; když si vezmu koncert karmy, [...] vzájemně podmíněného vznikání, [...] jeden jev vyvolává nepřímo skrz tuhle tu síť vztahů, jako, vznik dalších jevů. [...] Všechny jevy, které způsobili zánik jedny bytosti, se nějak odrážejí v tom, že vznikají další bytosti, a neříká se nutně, že jedna, může jich být x na různých úrovních životu, to je tam ten symbolický okruh těch šesti [říší], ve kterých ty bytosti můžou vzniknout [...]. To je prostě neporozumění, jeden z těch předsudku, že tadyhle je, jako, na to jsem narazil u nějakých lidí křesťansky vzdělaných, „tak jak to teda s tím je, když jako mi chcípne pes a převtělí se do nějakého člověka, do nějaké lidské bytosti, tak tadyhle ubejvá psů a tadyhle přibejvá lidí, ale těch lidí je málo relativně vůči populaci všech těchhle těch bytostí“. Ten koncept je daleko složitější, jemnější“.

Jiří pověděl, že buddhisté školy Kwan Um si pokládají ontologické otázky. „Akorát, že my se tím nezabýváme ve smyslu, že nad tím přemýšlíme, nebo že to učíme, jo? To jsou... my tomuhle tomu říkáme „velké otázky, OK? A tyhle ty velký otázky jsou tam právě za tím, že já si tu otázku položím, a, vlastně, mi to udělá reflexi v té mé mysli: „Co to je? Proč jsem tady? Kam půjdu, až zemřu?“ – „Nevím“. To je, to je opravdu jako ta nejupřímnější a vlastně jako nejhlubší odpověď, kterou na tom můžu najít. Ale ten stav toho „nevím“, toho předkonceptuálního, je to, o co jde“. „Takže, opravdu, my neřešíme, jestli se zrodíme tak, či onak. My dokonce ani neřešíme, jestli se zrodíme. My řešíme, co to je teďkon? A samozřejmě pro některý z nás, a zejména ze začátku té praxe, smrt je samozřejmě jako ta největší otázka. [...] O čem ten život je? Proč? Proč umřu a co se potom děje? [...] jsou tam různé buddhistické teorie, [...] může jenom mu to pomoci, poková... jakoby ta víra v to, že se někde zrodí, mu dá klidnější život. Stejně tak jako, když budu věřit, že tam je Bůh,

který je dobrotivý a neustále nám pomáhá. [...] Ale o tom není ta praxe. Ta praxe je opravdu hluboce se koukat do té podstaty. A kromě jiného poznávat všechny aspekty svého bytí, včetně toho strachu z té smrti. No, takže... Já nejraději říkám, že reinkarnace se děje v každém okamžiku. Znovu a znovu se rodíme. Od tohoto toho rána jsem už prožil tolik věcí, které ze mě udělaly jiného člověka, než jaký jsem byl, když jsem se probudil. To je pro mě ten pravý význam reinkarnace“.
„Co je podstatný, je, že [...] když budu žít z okamžiku na okamžik, až přijde ten okamžik smrti, tak jako v každém jiném okamžiku budu vědět, co mám dělat dál“. *„otázka je důležitá, ale ta odpověď není“.* Přesto, že osobně během meditace a během praktiky šamanské techniky zažil vzpomínky z něčeho, co by se dalo označit za minulé životy, a zná také další takové lidi, nechce na to vytvářet žádný názor, a je to pořád irelevantní k jeho praxi být tady a teď.

K příběhům z tripitaky se vztahuje jako k pohádkám, které byly vymyšleny pro učení, pro lepší uchopení nějakých zásad, nebo ukazují, jak člověk má postupovat v určitých situacích. Ty duchovní příběhy by se, podle něj, nikdy neměli brát doslovně.

Martin Slavík uznává reinkarnaci; vycházejíc z představy nestálého ne-já, chápe přerozování tak, že po smrti mysl bude pokračovat dál, potom *„vezme jinou formu a bude něčím jiným [...] Protože je to vlastně ten samý proud vědomí, ta samá řeka, ale současně se neustále mění podle toho, kudy protéká“.* *„A mně to osobně přijde jako, jako něco, co je velice uklidňující, protože to vlastně znamená, že ta duše se pořád může vyvíjet, i když třeba člověk něco nestihne v tomhle životě, tak je tam prostě možnost nějaký ten progres uskutečnit vlastně v budoucnosti“.* Ale řešit minulé životy mu přijde zbytečné – sám žádné vzpomínky na ně nemá, a pro současný okamžik, se kterým můžeme pracovat, pro dosažení nějakého cíle, nemá význam.

Martin Kašpárek řekl ohledně znovuzrozdování, že v zenu je to *„nádech, výdech, už je jiný život“.* K zmínce o znovuzrození v tripitace se vztahuje jako k učicí metodě. A tvrdí, že Buddha řešil mysl, která se točí v různých světech samsáry – když cítím hněv, propadám do nižších stavů existence, a v dalším okamžiku se zase vracím. *„Buddha řekl, že není žádné já, které by se mohlo znovu zrodit. Ale zároveň tam probíhá „něco“.* *Zároveň části a ty shluky, které vlastně tvoří to, co my mylně pokládáme za Já, se nějakým způsobem proměňují, nějakým způsobem na sebe berou další tělo, nějakým způsobem nějak jako fungují“.* Když jsem se zeptal na možné vzpomínky z minulých životů během meditací, řekl, že mnohé lidé se s tím potkávají, a překáží jim to často pokračovat dále v praxi, protože se k podobným speciálním zážitkům silně připoutají. Měl sám takovou vzpomínku, která se neustále vracela, a bylo mu doporučeno, aby se v tom nehrabal a aby se nepokoušel o žádnou interpretaci, aby tou karmou, kterou nesl, prostě prošel. *„A to vypadá, jakože vy se na to podíváte tisíckrát, a to vypadá pořád, jakože to je ta obrovská věc, která s váma hrozně jako mává a hrozně to jako prožíváte. Ale pak se najednou stane, že po tisíci první se na to*

podíváte a... OK. A [...] tam nic nenaznačuje tomu, že ten tisící první pohled už bude jenom [v pohodě]“.

Vítězslav upozorňuje na to, že zen se snaží vyhnout vytváření iluze. Zabránit se tomu dá, když se nepřemýšlí v konceptech, které jsou ze své podstaty omezené, opisují realitu, ale nejsou schopni jí obsáhnout celou. Proto reinkarnaci, jako koncept, Vítězslav úplně nepřijímá. Říká, že psychologicky se mu to zdá pravděpodobné, ale je otevřený tomu, že to že to může být taky všelijak jinak. Navíc, reinkarnace je koncept, který se, podle něj, nedá prokázat; podle něj, nemá proto smysl o ní spekulovat. Také si myslí, že není třeba se k tomu upínat a nepovažuje to za nic podstatného. Říká, že až umřeme, tak uvidíme, co nastane.

Pro Jindřicha představa znovuzrození důležitá není. Jindřich studuje buddhistické texty, ale poukazuje na to, že v tradici zenu příliš mnoho teorie, „vědomostí o tom, co a jak“, není podstatné, a že jen s praxí z „objemu vědomostí to [přečtené Buddhovo učení] přejde nám do krve“. Navíc Jindřich se, podle učení jeho tradice, dívá jiným směrem: „*Mě zajímá to, co se děje v přítomnosti, a neřeším to, co se bude dít po smrti. Až zemřu, tak [...] to bude ta přítomná skutečnost*“. Navíc, bere to tak, že Buddha žil v době a v místě, kde učení o reinkarnaci bylo běžné.

Romana nikdy nezajímalo, co nastane po smrti a co bylo před tímhle životem. „*Mě zajímalo, jestli jsem schopen žít probuzeně dneska tady[...], ale hlavně můžeš žít jenom v přítomnosti, [...] tím, jak se chováš, jakou máš zkušenost dneska, tak to ovlivní, co budeš dělat zítra a tak dále. [...] zen furt ukazuje: jaká je tvoje zkušenost? [...] Nikdy neřeší otázku, co bude po smrti*“.

Ohledně toho, že Buddha vycházel z přerozování, se domnívá takto: *Buddha žil v kultuře, která počítala s reinkarnací a s minulým budoucím životem. [...] Nemůžeš chtít někoho učit, a nevycházet z toho, co ten člověk ví, [...] Takže jim zřejmě nebral to přesvědčení, že existuje minulý a budoucí život [...]*. *Buddhova zkušenost není o tom, že něco je tak [...], ale všechno učení[...]je pouze nějaký způsob, jak druhý lidi někam posunout. [...] když ti pomůže, že ti řeknu, že v mém životě jsi byl zloděj, takže budeš cvičit zazen, v příštím životě budeš představený kláštera, tak budeš cvičit zazen, pak poznáš, že jsem ti kecal, ale ty jsi díky tomu dosáhl probuzení“.*

Petr Veselý, jelikož člověk nemá stálou individuální podstatu, nevěří v individuální reinkarnaci. Navíc, smyslem buddhismu je osvobození se, dosažení Nirvány, satori. „*To probuzení lze taky chápat způsobem, že se setře vlastně nějaký individuální pojetí sebe sama, že vlastně přestaneme hodnotit svý ego, nebo respektive povšimneme si toho, že to ego ve finále, v nějakým absolutním smyslu, je vlastně iluzorní*“. A tam už znovuzrození není potřeba řešit. Příběhy o minulých životech Gautamy nechápe doslovně, protože vycházejí z kulturního kontextu doby, ve které byli sepsané.

2.2.5 Mahájána v Číně

100-110 let po smrti buddhy žáci se dělí na dvě školy – théravádu, která se snaží učit podle původního učení Buddhy a mahájánu. S uplynutím času v mahajáně vzniká více textů, které se připisují Gautamovi, a tedy považují za kanonické; údajně předával tyto znalosti jenom vyvoleným žákům. Také vzniká spousta dalších textů jiných učitelů, a spolu s nimi představy o Bódhisattvách, dalších lidech, které dosáhli probouzení, nicméně zůstali reinkarnovat na zemi, aby pomohli dosáhnout probouzení ostatním bytostem (Zubov 2021d)

Zen buddhismus vznikl v Číně v 6. století jako *čhan* buddhismus. Slovo *čhan* je transliterací sanskrtského slova dhjána, které znamená „osvícení vědomí pomocí meditace“ (Zubov 2022c). Ale ještě před vznikem čhanu existovala řada mnichů, které kázali charakteristické pro něj myšlenky. Dao'an (312—385) se považuje za prvního čínského následovníka mahájány; věnoval hodně času meditování. Mnich Buddhahadra, vzdělaný v tradici théravády, učil metodě kontrole dýchání; Sen Čžao (383—414) říkal, že skutečnost se nedá naučit z textů, ale musí se zažít. Také tvrdil, že skutečnost je podobná zrcadlu, a tíhl k okamžitému osvícení, které pochází z otázky, položené Buddhovi, zda osvícení je pomalé nebo okamžité, zmíněné v Lankavatara sutře (Dumoulin 2003: 55). Dao Šen tvrdil, že buddhovskou podstatu mají všichni, včetně ne-buddhistů, a pozdvihl učení o okamžitém osvícení (Dumoulin 2003: 68)

Buddhismus se dostal do Číny již v 1. století po Hedvábné stezce (Honzík 2010: 24). Tam se částečně propojil s taoismem a konfucianismem, a ve 4. st. dosáhl rozkvětu (Dumoulin 2003: 60). Čínské myšlení se snažilo o uchopení zákonů přírody a propojení s ní, což našlo cestu do buddhistického zřeknutí se profánního života; taoistická meditace, založená na dechových cvičeních pro koncentraci a dlouholetost, se propojila s buddhistickou meditací pro dosažení osvícení (Dumoulin 2003: 61).

2.2.6 Vznik zen-buddhismu

Čhan se vyvinul z mahájánistických sutr (Dumoulin 2003: 57), nicméně výrazně se od nich lišil (Dumoulin 2003: 79). Přes existenci zmíněných mnichů, jejichž učení jsou v základu zenu, za zakladatele směru čchan se považuje Bódhidharma. O životě Bódhidharmy se toho ví jen málo, skoro vše, co se mu připisuje, bylo, dle Dumoulina, vymyšleno v pozdější době. Narodil kolem roku 440; kolem roku 475 přišel do Číny, a umřel v roce 528, 534 nebo 538 (Dumoulin 2003: 76; Zubov 2021c). Bódhidharma nejspíše byl Indem; v zenu je považován za dvacátého osmého buddhistického patriarchy v linii po Buddhovi (Dumoulin 2003: 75). Právě Bódhidharma zřejmě zavedl tradice meditování směrem ke zdi (Dumoulin 2003: 78).

Škola čchan se rozdělila na jižní, která tvrdila, probouzení je ve skutečnosti samotnou povahou vědomí, a nastává okamžitě během meditace, podobně blesku. Severní škola tvrdila, že je potřeba několik desítek let studovat buddhistické texty, a postupně, přes intelektuální pochopení, nastane probouzení. Zhruba v polovině 9. století severní škola zanikla (Torčinov 2000: 134; Zubov 2021c). Jižní škola se rozdělila na pět základních směrů. Jelikož, na rozdíl od mnoha jiných mnichů, mniši čchanu aktivně pracovali a skoro neměli vlastní kláštery, pronásledování buddhistů, které trvalo v letech 842-847, se na nich moc nepodepsalo, proto v 10-11 století se stává jedním z největších buddhistických směrů v Číně (Torčinov 2000: 134).

2.2.6.1 Základy učení čchanu

Předání učení v zenu se neprovádí tolik v intelektuální formě, ale v duchovní – předává se tzn. **pečet' Buddhova vědomí**. Původ této tradice je v zenové legendě o „květinovém kázání Buddhy“, Kde Buddha ukázal svým žákům lotos a usmál se, a ze všech žáků jenom Kašjapa v tu chvíli zažil probouzení; takovému předání probouzení od učitele k žákovi se v zenu říká „od srdce k srdci“ (Torčinov 2000: 133). Dalším principem učení je „Dívej se do své podstaty a staneš se Buddhou“. To znamená, že každá živá bytost je Buddhou, má v sobě buddhovskou podstatu, akorát o tom neví; proto není potřeba tolik se učit buddhistické texty, ale koukat do své podstaty (Torčinov 2000: 134). Buddhovská podstata je to jediné, co není tebou, ale je v tobě (Zubov 2021c).

Jedním ze základů učení je zničení duality ve všem. Například, člověk se nesmí vztahovat k Buddhovi, jako k něčemu vnějšimu – musí pochopit, že Buddha je on sám. Na to dobře poukazuje slavná citace Lin-t'i I-süana – „pokud potkáš Buddhu – zabij ho“ – tedy pokud potkáš Buddhu vně sebe, jsi v omylu a v dualitě (Zubov 2021c). Přesto, že o rozbití duality mluvilo více mých informantů, nejnázorněji to popsal Roman:

„[...] Ale v každém případě Nágárdžuna a další filozofové přišli s tím, že samsára a nirvána je v podstatě totéž, a z toho pak vycházel zen. Zen zdůrazňuje, na rozdíl od toho takzvaného původního učení Buddhy, [...] ne dualitu čili ne samsára proti nirváně, život proti smrti, já proti tobě, objekt proti subjektu. Zen vlastně nás učí překonat všechny protiklady. Čili i když trpím, můžu být šťastný. I když jsem šťastný, trpím. I když jsem živej, jsem v podstatě mrtvej. I když jsem mrtvej, tak jsem v podstatě živej. A všechno se dá takhle, všechny protiklady v zenu se dají zrušit. A zase se dá říct, že když zrušíš protiklady, tak se probouzíš, tak jsi Buddha. Něco tvrdit už je dualistický. Když tvrdím „já jsem Buddha“, tak už nejsem Buddha, protože to je jenom jedna strana věci. Když řeknu, že nejsem Buddha, je to zase půlka. Tak co jsem? OK, sedím. Takže jsem překonal ten problém, jestli jsem Buddha nebo nejsem Buddha. [...] Takže to probuzení vlastně překonává dualitu. Takže při tom tvrzení, jestli něco je nebo není tak, jestli to je tak nebo jinak, je vlastně nepodstatné“.

„My potřebujeme dualitu. V tom našem objektivním světě musíme používat dualitu. [...] jsou tady furt protiklady. Plus, minus. Ale realita není dualistická. Neexistuje žádný plus oddělený od minusu někde. [...] Takže ta realita sama o sobě, do který se probouzíme, není dualistická“.

Zajímavou součástí zenového učení jsou tzn. koany, což jsou mimologické, paradoxální otázky, příběhy, rozhovory žáka a učitele, které mají za úkol zbavit myšlení racionality a nastavit na praktickou cestu pochopení skutečnosti, a také vykročit za imaginární dualitu a způsobit v žákovi vidění své podstaty jako buddhovské (Dumoulin 2003: 52-53; Torčinov 2000: 136).

2.2.6.2 Sótó

Do Japonska se čchan dostal ve 12-13. stoletích; prvními školami zenu v Japonsku se stali Rinzai – čínský směr Línjì, který přinesl mnich Eisai (1141 — 121), který, mimo to, přinesl do Japonska tradici čajového obřadu, a Sótó – škola Cchao-tung, jejíž učení přinesl mistr Dógen (1200—1253) Pro Rinzai je více charakteristická praxe s koany; Sótó je založeno na klidnějším zazenu. (Dumoulin 2003: 150-152; 145).

Dumoulin nazval Dógena „snad nejvýraznějším náboženským činitelem Japonska“ a „jedním z největších myslitelů v dějinách lidstva“ (Dumoulin 2003: 161; 186). Jeho nejdůležitějším dílem je Šóbógenzó, věnovaná zazenu. Podle něj, zazen samotný je probouzením. Když člověk se chce stát Buddhou, neměl by konat zlo, nepřipouštět se k životu a ke smrti, měl by mít soucit ke všem živým bytostem, ne nenávidět, nic nechtít, o ničem nelitovat. Také tvrdil, že odmítnutí kanonických textů bylo chybou a tvrdil, že bez sutr neexistuje mystický přenos Buddhova vědomí (Dumoulin 2003: 168- 171; 178). Podrobněji zazen v jeho pojetí popíšu v kapitole „buddhistická meditace“.

2.2.6.3 Kwan Um

V 9. století se čchan dostal do Koreje, kde získal název son. Kwan Um je ale relativně mladou školou. Její historie sahá k Seung Sahnovi (1927-2004) – zenovému mistrovi, který dosáhl probouzení ve věku 22let; poté učil v Koreji a v Japonsku, kde založil několik klášterů, a v roce 1972 odjel učit do Ameriky, kde založil mnoho zenových center. První centrum v Evropě vzniklo v roce 1978 ve Varšavě. V roce 1983 se ze zenových center Seungh Sahna zformovala škola Kwan Um, což znamená „vnímej zvuk světa“ (Příbyla, Lněnička 2010: 88-89).

Pomocí meditační praxe jsou schopni „být plně přítomní v každodenních situacích, jasně je vnímat a správně v nich fungovat“, tím pomáhá světu (Příbyla, Lněnička 2010: 88).

2.3 Meditace v zen-buddhismu

V zenu se praktikuje meditace se zkříženými nohama. Nicméně mnichům se předpisuje přebývání ve stavu vhledu pořád, během jakýchkoli každodenních činností; zkušené mnichové by měli zůstat ve stavu vhledu dokonce během spánku (Torčinov 2000: 136).

Podle Dógena, je potřeba se vzdát ctižádostivých a vlastnických myšlenek, zanechat ulpení nebát se budoucnosti a soustředit se na přítomnosti. Neposuzovat myšlenky, zanechat touhy, posouzení; nepřemýšlet nad tím, jak se stát Buddhou. Také dál důležitý návod, v jaké pozici je správné sedět v zazenu – v lotosové nebo v polovičním lotosu; palce rukou, jedna leží na druhé, se musejí dotýkat; tělo by mělo být rovné, oči pořád otevřené. Oblečení by mělo být volné, pohodlné. Je možné se soustředit na dechu, ale potom na něj zapomenout. Jelikož tělo a rozum jsou navzájem neoddelitelné, když tělo vezme pozici Buddhy, mysl směřuje k přebývání v Buddhovi; každá chvíle v zazenu je probouzením. Myšlenky by měli být součástí toho stavu stejně tak, jako jejich nepřítomnost. Jelikož ego se nachází v klidu, člověk je zbaven subjektivnosti. V tom stavu věci se ukazují ve své skutečné podstatě, tak, jak jsou, ne jako vnímání jako objekty subjektivního vnímání (Dumoulin 2003: 168-176). Dógen bral zen jako cestu k dokonalé jednotě. Tady zase hraje roli rozbití duality: pro zkušeného Buddhu neexistují rozdíly mezi subjektem a objektem, mezi prostředkem a cílem, mezi touhou a chtěným objektem. První zenovou zkušeností je pochopení jednoty mezi tělem a myslí, dalším – jednota člověka s přírodou a lidstvem. Skutečně probouzený vidí jednotu ve všem. Zázračný svět, o kterém se mluví v sutrech, je zároveň tím každodenním, reálným. (Dumoulin 2003: 179-180).

Škola Kwan Um také klade důraz na meditaci, která se skládá především ze sezení a chůze, zpěvů, poklon; také jí berou jako prostředek k e zbavení se „připoutanosti k navyklým způsobům myšlení“. Esencí meditace je otázka „co jsem?“, na kterou v Kwan Umu neexistuje definitivní odpověď, a která pomáhá dosáhnout „myšlení před myšlením“ (Příbyla, Lněnička 2010: 88, 91).

Meditaci praktikují všichni moji informanti. Pro mnohé z nich je ústředním bodem v tom, co se týče jejich přináležitosti k buddhismu. Nicméně odpovědi na to, proč praktikují, se dost liší; dost se liší i dost rozmanitá zkušenost lidí v tom, co všechno se může během meditace stát.

Petr Žemla nazval zazen jedním z ústředních bodů svého života; zásadním aspektem je pro něj „návrat domů“: „*Takový ten stabilní bod, který mi umožňuje vracet se sám k sobě*“. Stejný důvod jako první nazval Vítězslav. Zároveň to popsal tak, že člověk se tím probere do života, cítí, že ten život probíhá. Takže nebere život jako ideji, koncept. „*Život prostě je.*“ Život bere jako něco, co daleko přesahuje naše představy, „*a je to něco, co všechno propojuje*“. Podobně o tom povídal Jiří. Zaprvé, v dnešní době meditace mu nejvíc dává energii. „*Je to takový jako, když si člověk*

sedne do meditace, tak je to jak kdyby se napíchnul z zásuvky a dobíjel se“. Zároveň to popsal jako „hluboké naplnění tou existencí, že člověk je fakt na nějaké fundamentální úrovni naplněn. [...] Prostě jenom to uvědomění si a je to něco, co tam pořád je. Něco, co prostě vím do morku kostí, že je. Ta existence jako taková. [...] Tak něco takového, že člověk si je vědom toho, že je vlnou, ale zároveň, že ta vlna je součástí toho oceánu a vlastně ho netrápí, jak dlouho ta vlna bude trvat a jestli bude vysoká nebo nízká. Prostě jednoho dne [...] je zpátky“. Také Jiří zmiňoval o neuvěřitelné propojenosti, která vzniká mezi lidmi během dlouhých ustraní. „Často lidi, kteří spolu sedějí takhle tři měsíce v meditacích, tak i když spolu nepromluvili jediný slovo, tak by řekli, že [...] ty druhý... že jsou to ty nejbližší lidi, co mají“.

Petr Žemla zmínil o dalších příčinách, proč praktikuje zazen: „mělo to i fáze, když jsem ten zazen v podstatě jako zneužíval ve stejném smyslu, [...] jako to, čemu se říká „corporate zen“, korporátní zen. [...], kdy vlastně skrze rozvíjení koncentrace se zvyšuje výkon toho člověka. [...] člověk časem dojde k tomu, že [...] tenhle ten způsob praxe udrží vcelku, prohloubí koncentraci, ale ne nutně přivede sám k sobě“. Nicméně na to jiné informanti mají rozdílný názor: o tom, že zazen dává energii a schopnost akce, říkali také Roman a Jiří.

Podle Petra Žemly, stát se během zazenu může „prakticky cokoliv. [...] Ta idea je strašně prostá. Přines jednotlivý části sebe sama na polštář teď a tady a dej jim prostor. To znamená, můžou se tam díít velmi nepříjemný věci, můžou se tam díít hrozně příjemný věci, můžou tam být... může tam být tupost, může tam být jasnost“.

Že se během meditace může stát cokoli, pověděl i Martin Kašpárek: „Nejvýraznější rozdíl mezi zenem a jinými meditačními technikami je právě v tom, že zen nás učí jako nic od té praxe nechtít“. V zenové škole Kwan Um často říkají, že nemůžou nikomu nic slíbit. „Jediné, co můžeme říct, je, že budete mít nějakou zkušenost. Jaká ta zkušenost bude, to už je potom jako na vás. [...] Ta meditace vlastně funguje jenom jako takové zrcadlo, takže každý, kdo přijde, si něco s sebou přináší a vlastně potom v průběhu té praxe vlastně dostane jenom jasný obraz toho, co už tam vevnitř je. A pak je nutné jít „za to všechno“. Takže z hlediska psychologického se tam můžou odehrávat prostě nejrůznější věci. [...] některé věci, zejména v průběhu dlouhých ustraní, se můžou objevit velice intenzivně. A právě proto je tam skupina účastníků, která vám svou přítomností pomáhá [...] A potom je tam taky učitel, který vám při rozhovorech říká, jak postupovat a jakým způsobem vlastně tou zkušeností projít“.

Petr Žemla řekl, že během seššinů, ustraní, měl zkušenosti, když vědomí se nese na dechu, a myšlenky buď nevyvstávají vůbec, nebo vyvstávají a hned mizí. Ta mysl, jako čisté vnímání, může, podle něj, zůstat takovou v rámci desítek minut; nicméně je těžký to odhadnout přesně,

protože mění se i vnímání času. Naopak se může stát, že najednou vnímáš plynutí času celým tělem, a jde o úplně jiný zážitek, než když intelektuálně víš, že čas plyne. Popsal ještě jednu zajímavou zkušenost: „*Vlastně umíráš v každém momentě na polštáři. A někdy se stane, že ti to dojde. A to je fakt silná zkušenost v okamžiku, kdy ti to prostě jakoby v tom hlubokém zazení nebo post zazení dojde a docvakne. Jo, je to tak, že umíráš a obnovuješ se [...] v každém momentě života, ta praxe to jenom odkryje*“.

Také, podle něj, „*v okamžiku, kdy člověk je roztržštěný a přemýšlí nad spoustou věcí a sedne si do zazení, a projde tou těžkou fází, kdy si to celý sedá, a mysl se čistí, takže si spousta věcí sedne dohromady, a napadnou [...] v po meditačním stavu většinou[...] ty nejlepší nápady*“; není to ale hlavním cílem praxe. Jiří to nazval dobrodružstvím: „*nikdy člověk neví, co se v té mysli objeví*“.

Vítězslav také zmínil, že je užitečné pravidelně praktikovat zazení, aby člověk nebyl přehlcený myšlenkami, impulsy zvenčí. Nevidí problém v myšlení samotném; „*problém je jenom v tom, že člověk je v tom myšlení zcela utopený, a není schopný z něho vystoupit. Je úplně zahlcený téma vlastními představami, které jsou vlastně v principu omezené. Jednak jsou egoisticky zaměřené a jsou v principu v něčem špatné, vždycky. Takže když je možné jako z nich [...] vystupovat pravidelně ven a uvědomovat si vlastně jejich iluzornost, tak je to vlastně pak v pořádku. A není potřeba se jich zbavovat*“. Jiří řekl, že stav bez myšlí občas přirozeně nastává, a je to super, ale není to pointou meditace. Také nazval chybou potlačování myšlenek: „*Ten klid, to ticho je součástí té existence, ale ten randál je součástí té existence též*“. Proto když se bude jenom v tichu, popírají se jiné aspekty existence.

Petr Veselý řekl, že praxe zazení mu nedává nic konkrétního; nicméně za sedm let, co praktikuje, změnila jeho přístup k věcem. Nazval to „*osvobozením od [...] myšlenkových konstrukcí, na kterých lpíme*“. „*Změnil se kompletně můj přístup, přístup třeba k mým problémům, nebo přístup k tomu, jak se vztahuju k vlastním myšlenkám. Že vlastně já vím, že na těch myšlenkách nejsem závislejší, že to není tak, že když mi něco strašně vrtá v hlavě, [...] že tomu musím furt věnovat veškerou pozornost*“. Zenová praxe umožňuje „*nedávat tu totální důležitost těm věcem, který se dějou v tom vnějšku, [...] nemusím prostě se ztotožňovat s různými myšlenkami, nebo nutkavými touhami, nebo prostě problémami*“. Řekl, že při zazení se mu většinou honí v hlavě různé myšlenky. Během delšího sezení se myšlenky ale začínají zklidňovat. „*[...] něco se přeskládá jako uvnitř a dokážete poodstoupit od svých nějakých zakořeněných představ a umět se od nich třeba jako trošku oprostít, nějakým způsobem začít se vztahovat k vlastnímu životu i třeba včetně nějakých problémů v životě a tak dále, jiným způsobem*“.

Pro Martina Slavíka tento aspekt zazení je způsobem terapie. „*Tím, že člověk nechá a neposuzuje je, tak se dá říct, že je to takové trošku léčivé*“. Tím člověk získává větší soucit k ostatním i k sobě. Je, podle něj, zajímavý, jaký věci v té hlavě vyplavou na povrch, když přestáváš korigovat myšlenky. Přirovnal myšlení k nádobě s vodou, kalem a pískem, kterou neseme a třese se. Zen je prostě pro něj, jak kdyby jí položil a nechal špínu, „*aby se usadila a pak teprve vlastně mi nahoře zůstane ta čistá voda a můžu vlastně načerpat nové síly k tomu, abych zas mohl fungovat v tom světě*“.

Další výhodou je, podle Vítězslava, že díky praxe zazení člověk bere všechno víc sekvenčně, „*prostě jedno za druhým*“. Když zamyká dveře, prostě zamyká dveře. Není to tak, že by si v tu chvíli neuvědomoval svoje starosti, ale není jimi zbytečně zahlceno ve chvíli, kdy s nimi nic nemůže udělat.

Jindřich se snaží „*k cvičení nepřistupovat tak, že je to obchod. Že vynakládám nějaké úsilí a něco za to dostanu. Cvičení má smysl samo o sobě [...]*“. Také není schopen říct, jestli ho to změnilo za tu dobu, co cvičil zazení; ta doba je dlouhá, a již si nepamatuje, jakou měl mysl na začátku. Podobný postoj k cvičení zazení zaujímá i Roman: „*to je právě ten paradox, že naprostá většina lidí něco chce cvičit, aby něco získali. A já jsem samozřejmě taky jel do Ameriky, abych něco získal. [...]. Ale [...] všichni zenové učitelé, [...] tě vedou k tomu, aby jsi zapomněl na všechno, co jsi si myslel o sobě, o světě, o všem. Aby jsi nevěděl vůbec nic. Naopak... [...] Zazení mě osobně nic nedává, a kdyby mě něco dával, tak to není zazení. Pro mě je zazení, že můžu zapomenout na všechno. A to, co zůstane, když všechno odpadne, je pro mě smysl zazení. [...] není to popření sebe, ale naopak probuzení z toho sna o sobě, že vlastně najednou člověk si uvědomí, [...] že nic neví, že o sobě nemůže nic tvrdit definitivního. O ničem. A v tu chvíli zjistí, že přesto existuje. A to je přesně okamžik probuzení [...]*“. V tomto jeho pocitu jsou podobné tomu, jak Vítězslav mluvil o „probrání se do života“, a Jiří povídal o naplnění bytím.

Pro Romana je důležitý „mindfulness“, přebývání v přítomnosti. „*[...] v podstatě stačí, abychom si uvědomili, že když budeme žít povrchně, život nám proklouzne mezi prsty a nic nezažijeme plně. Takže když se nám párkrát za den podaří něco dělat opravdu celé, tak v tu chvíli se chováme a máme zkušenost jako Buddha. [...] Cokoliv děláme upřímně celé, dáváme do toho všechno, tak jsme probuzení*“. O podobném mluvil Jiří: „*Samozřejmě, můžu házet lopatou a přemýšlet nad něčím, ale zároveň proč? Co je špatného na tom jenom házet lopatou? A naopak, je to krásný jenom házet lopatou. Opravdu jenom být v tom okamžiku, prožívat každý ten kus toho pohybu*“.

Jindřich řekl, že během zazení, když se rozhrnou závoje mysli, je docela zřetelně vidět podstata člověka, buddhovská podstata. Je ale špatně uchopitelná slovy; přirovnal moji otázku k otázce „jak

chutná sůl?“. A proto během zazenu je potřeba „pustit otěže z rukou“, nesnažit se jí hledat v sobě, a tehdy se nám zjeví sama, protože „*ta skutečnost je tady neustále a ona nikam jako neutíká před náma. My v ní žijeme, jak ta ryba v té vodě*“.

Jiří řekl, že buddhovskou podstatu zažívá v každém okamžiku, a že to není popsatelné. „*Jakákoliv představa toho mě od toho vzdaluje. Když si představím, že to je krásné, tiché, míru milovné a tak dále, už je to nějaký koncept, který mě vzdaluje od toho, co to je. Opravdu to, že tady spolu sedíme a bavíme se, už je projevením té buddhovské podstaty. Už tohle to je to osvícení, už tohle to je to absolutno. Není nic jiného. Pokud budu čekat na to, až půjdu do meditace, tak přicházím o tenhle ten okamžik. [...] V každém okamžiku je to ono. Všechno ostatní mě jenom od toho vzdaluje*“.

Martin Kašpárek, který pracoval s drogově závislými, s lidmi bez domova, v ekologickém centru, a teď pracuje s lidmi s kombinovaným postižením v denním stacionáři, velmi propojuje zen a meditační praxi s pomocí lidem: „*Zenová meditace je velice jednoduchá. My se vrátíme k tomu, co už jsme, vrátíme se do tohoto momentu a použijeme to, abychom pomohli tomuto světu, té situaci, nebo tomu člověku, který je přede mnou*“. Tím se také, podle něj, liší od jiných forem buddhismu – neřeší úplně doslova, jaká jsou pravidla; ty se mohou porušit, když to může někomu pomoci. To, že to, že účastníci ustraní někdy tráví měsíce sezením čelem ke zdi a nemluví mezi sebou, zní odtrženě od reálného života, ale dělají to právě proto, aby se vrátili k přítomnému okamžiku a v reálném životě pak lépe fungovali.

Meditační praxe k tomu opravdu pomáhá: „*To vypadá strašně hezky na obrázkách, jak tam prostě sedí ti mniši v těch krásných pozicích. Ale když vy tam sedíte, tak vás to docela bolí, je to docela velká nuda a chcete za chvíli dělat vlastně úplně téměř cokoliv jiného, než tady tohle, co děláte. A to je hrozně důležité – když tím projdete, [...] tak se potom víc naučíte být v tom, jaké to je. Když se vám děje něco nepřijemného v životě, tak to ustraní vás naučí mnohem víc být s tím, jaké to je a neutíkat nikam*“.

Petr Veselý na to také klade důraz; mu v tom pomáhá zenový slib, jehož důležitou součástí je slib zachránit všechny bytosti od utrpení. Nicméně, podle Petra, tyto slova se nemají chápat doslovně, protože uskutečnit to nelze; primárně jde o závazek změnit sebe uvnitř. „*Člověk nějakým způsobem velmi přehodnotí a totálně překope svůj osobní vklad do toho, co se ve světě děje, a nějakým způsobem si ujasní, jak vlastně pomáhat tomu světu, který je kolem*“.

Během zazenu a hlavně po něm se Vítězslavovi občas objevuje neosobní postoj k věcem, pocity, že člověk je daleko větší, než si myslí. A to mu přechází i do života – například, když dělá matematiku, a dostane nějaký nápad, neuvažuje tak, že nápad je jeho, ale chápe, že tento proces není úplně pod jeho kontrolou, a on je jenom součástí toho procesu. Roman popsal svou zkušenost

tak, že po dlouhém a poctivém praktikování zenu člověk začíná mít velmi osobní vztah s přírodou a všimnout lásku všude, kde se projevuje.

Podle Petra Žemly, v zenu je prostor i pro to, co v sobě člověk potlačuje. *„Neznamená to, že se seberu a okamžitě to udělám. [...] jestliže ten zazen se postupně prohlubuje, pak se víc a víc otevírají dveře do hlubších vrstev. Buddhistická filozofie [...] pracuje s nějakou hloubkou, se kterou my nemáme v běžném, relativním životě úplný kontakt, přesto nás výrazným způsobem ovlivňuje. [...] Je to v zásadě to, co tam ten Dógen říká: „nechte mysl prostornou jako neomezený nebe, po kterém můžou plynout mraky, a ty mraky můžou být jakýkoliv“. Uvědomuji si, že mraky jsou mraky, [...] ale nepotlačuju je, nesnažím se je, protože jsou nevhodný, zamíst pod koberec, ani je nenafukuju“.* Martin Kašpárek to popsal podobně: *zen se praktikuje pro to „abychom zažívali cokoli, se děje, takové, jaké to je. Abychom se vraceli k tomu, čemu říkáme pravá podstata nebo pravá přirozenost a abychom viděli, jak správně fungovat v tom světě. Takže zen, či vlastně zenová meditace znamená, že když se mi něco líbí, tak se k tomu nepřipoutávám. A když se mi něco nelíbí, tak to neodtlačím ze svého života. Ale přijímám ty věci takové, jaké jsou a snažím se fungovat správně, tak abych pomohl“.*

Jiří pověděl, že v tom ho ta praxe změnila: *„jsem si fakt uvědomil sama sebe. Že aspekty mé existence, které jsem nějakým způsobem buďto o nich nevěděl, nebo jsem se je naopak snažil popřít. Že [...] stále nacházím odvahu se dívat na určité aspekty svého bytí, které určitě nemám rád“.* Kvůli tomu hlavně dlouhé ustraní, podle Jiřího, mohou být nebezpečné pro začátečníky: *„fakt jako člověk narazí na věci, které můžou být velmi nemilé, a může to být fakt bolestivé. A bolestivé i s trvalými následky, pokud člověk opravdu neví, co dělá“.* Petr Žemla řekl, že psychika normálních lidí většinou nedovolí přístup k největším problémům najednou. Zazen ale není „všelék“ – když člověk narazí na nějaký problém, je potřeba učitele nebo terapeuta, který pomůže skrz to projít; problém ale může nastat u lidí, které prošli psychotickou atakou; byl svědkem několika takových případů, na kterých meditační praxe nezapůsobila dobře.

Martin Kašpárek pověděl, že na úvodu do zenové meditace otevřeně říkají lidem, že meditační praxe může mít odvrácené efekty – povídá, že lidé mohou mít problémy se spánkem, náhle návaly emocí, mohou se propadnout do nějakých depresí, mohou se zvýraznit psychické problémy; pokud dělají některé techniky velmi intenzivně, ale nesprávně, mohou se disociovat. *„Proto říkáme, že zen je otevřený každému, ale není pro každého. Ne každý to najde jako cestu“.*

Martin vidí problém v tom, že meditace se stává „prodejním artiklem“; mnohé lidé tak „nabízí štěstí, krásné pocity, nějaké emoční vyrovnání se s nějakými traumaty a spoustu takových dalších věcí. A samozřejmě ta meditace přináší i tyto věci (jako vedlejší produkt), ale nikdo vám je nemůže

slíbit ani zaručit“. Sám měl zkušenosti, které nemůže vysvětlit, nebo které byly zneklidňující, nebo naopak nádherné. Některé by mohl nazvat mystickými zkušenostmi. *„Ty mystické zážitky většinou nejsou něco, co byste chtěli zažít. [...] Já znám některé lidi, kteří nějaké takové věci zažili, nikdo z nich se o to neprosil, a všem z nich to totálně zamávalo životem. [...] A bylo pro ně velice těžké ty zkušenosti nějakým způsobem „strávit“ a vrátit se do toho fungování v tom reálném světě. [...] nemůžu říct, že bych zažil něco strašně úžasného a že bych měl nějaké strašně velké jako otevření své mysli. Já jsem tam možná jenom takhle trošku nahlídl. Ale to stačilo na to, aby ten můj život se fakt poměrně razantně změnil“.*

2.4 Náboženství nebo filosofie?

Názory mých informantů by se dali rozdělit do několika skupin. Jedná se o ti, kteří berou buddhismus (spíše) za náboženství. Na druhé straně jsou takoví, kteří ho pojmají skoro výhradně jako filozofii. Také jsou takové, které tvrdí, že má v sobě jak náboženskou, tak filozofickou složku. A nakonec, některé řadí zen mimo obě položky, nebo neposkytují přesnou odpověď. Zároveň ve všech výrocích je slyšet, že se v zenu především jedná o praxi, tedy přímou zkušenost, a vyplývající z ní způsob myšlení. Dále bych se proto pokusil podívat na tyto možnosti více z blízka.

2.4.1 Náboženství

Definice náboženství je velké množství. Často záviseli na tom, zda badatelé se snažili náboženství odvyprávět – často takové názory se dají označit za funkcionalistické – jednoduše, snaží se vysvětlit náboženství skrze „fundamentální sociální struktury či nerozpoznané psychické tlaky“, tedy často redukuje náboženství na jiné aspekty (Pals 2015: 31-32), a na substantivistické přístupy – než vysvětlující (či často odvysvětlující) jsou spíše interpretativní, a objasňují náboženství „intelektualisticky prostřednictvím představ, kterými se lidé nechávají vést a inspirovat. Důraz kladou na lidský úmysl, emoce a jednání“ (Pals 2015: 31).

Jednou z nejznámějších teorií, která se navíc stále drží v povědomí mnoha lidí (Pals 2015: 27), je pohled evolucionisty E. B. Tylora. Tylor definoval náboženství jako „přesvědčení o existenci duchovních bytostí“, kteří myslí, jednají a cítí jako lidé (Chlup 2007: 7). Byl přesvědčen v intelektuálním původu náboženství, tedy rozumnou snahou vysvětlit rozdíl mezi životem a smrtí a pochopit původ vznikajících ve snech obrazech; tyto úvahy což připisoval jednotlivým pravěkým filozofům (Chlup 2007: 47). Vnímá polyteistické náboženství jako předchozí stádii před monoteistickým a byl přesvědčen, že zcela přirozeně veškeré náboženství musí být zaměřeno vědou (Pals 2015: 51). I přes svoje překonané evolucionistické myšlenky některé badatelé, jako například E. E. Evans-Pritchard a R. Chlup se shodují, že měl pravdu ve svém předpokladu intelektuálního vzniku náboženství – tedy ze zájmu o rozdíl mezi životem a smrtí; přestože

omezení těchto intelektuálních postřehů jenom na jakýsi izolované filosofy jím přijde zcestné. (Pals 2015: 308) a (Chlup 2007: 8; 13).

Religionista Mircea Eliade je znám svým odporem k jakémukoli redukcionismu; podle něj, náboženství je možné vykládat jenom skrze náboženství samotné, jelikož je autonomním, neopakovatelným jevem (Pals 2015: 257, 261). Zároveň tvrdil, že pro porozumění náboženství je potřeba jej zkoumat fenomenologickým způsobem – tedy komparativním studiem různých náboženských jevů (Pals 2015: 261). Rozděloval oblasti života „archaických lidí“ do dvou rovin: profánní, oblast každodenních starostí, a posvátná – sféra „nadpřirozeného, věcí mimořádných, pamětihodných a závažných“ (Pals 2015: 264). Jakákoli profánní věc se může stát posvátní; resp. posvátno může být vnímáno v jakýchkoliv věcech; tím se profánní věci proměňují v posvátné. Vidí příčinu v mýtech o stvoření světa; tedy každá věc je ve své podstatě posvátná a čeká, než to v ní lidé objeví; každá posvátná věc zároveň něco symbolizuje (Pals 2015: 272-273). Z hlediska Eliadeho, pro popis posvátna se právě používá symbolický jazyk; mýty jsou symboly, které získávají narativ; jsou to posloupnosti obrazů, vyjádřené v příbězích. Jejich cíl je přibližovat nadpřirozený svět přirozenému (Pals 2015: 271, 273).

Smysl pro posvátno mají i sekulární společnosti, prostřednictvím snů, nostalgie či plodů obrazotvornosti. Úkolem náboženství je zprostředkovávat lidem kontakt s posvátnem. 266

Rozlišoval dva typy náboženství. Cílem prvního, „archaického“ typu je „zrušit čas“, vymanit se z dějin a navrátit se k počátku světa; k tomu slouží mnohé opakující se každý rok rituály. Vysvětluje to nejasností z tajemství utrpení a smrti, také znepokojením ze života bez účelu a smyslu, a touhou „po významu, stálosti, kráse a dokonalosti stejně jako po úniku ze svých strastí“ (Pals 2015: 284-285). Dějiny lidstva nedávají životu smysl; proto lidé touží po „věčném návratu“, přisuzují času a dějinám cyklický průběh. Z cykličnosti času pak, dle Eliadeho vyplývá i cyklus životů – reinkarnace. Tedy buddhismus, podle něj, patří k archaickému náboženství (Pals 2015: 285). Navzdory tomu judaismus a křesťanství nacházeli posvátno jak mimo dějiny, tak v nich. Lidské dějiny se tedy stávají středem náboženství – důležitým se stává sled událostí, jako působení proroků a mesiášů, a z utrpení se lidé již neměli snažit vymanit, ale přetrvat je v dějinách; moderní historismus je, podle něj, filozofickým směrem, zcela odmítajícím lidskou potřebu v posvátnu; podle něj, vyvinul z judaismu a křesťanství; Eliade ale pochybuje, jestli moderní nenáboženské směry dávají větší smysl a jsou správné. Tvrdil, že archaické myšlení stále přetrvává jak v křesťanství, tak v „nenáboženských“ společnostech (Pals 2015: 287).

Takový názor na náboženství je podobný Vítězslavovi. Podle něj, na jednu stranu, buddhismus je „náboženstvím bez Boha“, čímž myslí bez Boha stvořitele. Zároveň ale mluví o buddhovské

přirozenosti, která je nám společná. „*A to mi zní jako Bůh. Samozřejmě, jako, nebavím se o Bohu jako o nějakém stvořiteli světa*“, což je pohled, který považuje za spekulaci. Ale v to vědomí, které propojuje nás všech, věří, a vnímá to jako živé a dobré. Také s rōšim Nakagawou se bavil o tom, že k náboženství bez Boha si člověk nemá k čemu vytvořit vztah, působí to, že ta praxe musí být neosobní. Nicméně praxe mnichů se mu zdá velmi osobní vůči zenu, a také sám pokládá myšlenku odevzdání se něčemu naplno, ponoření života do něčeho, za velmi sympatickou. Také se mu zdá velmi přívětivou idea Avalokytešvary, bódhisattvy soucitu, který chce slyšet utrpení a pomáhat. To mi zní podobně, jako Eliadova myšlenka uvědomění si posvátna v různých věcech; tady jde o člověka samotného, praxe zenu, symboly bódhisattev... Nicméně některé informanti s tím nesouhlasí. Tak, podobné pojetí o náboženství má Petr Veselý, který je jinak přesvědčen, že buddhismus je spíše filozofií. Podle něj, v křesťanském prostředí, a také v českém jazyce, se pojetí náboženství točí kolem víry v Boha, i přesto, že tento pojem lze chápat různě, a kolem spirituality, která „*dost často je míněná jako něco, co je v protikladu k fyzickému světu, nebo k materiálnímu světu*“. Ve své podstatě, podobně to, podle mě, myslí Eliade. Jak říká Petr, v tomto pojetí buddhismus rozhodně náboženstvím není, protože neřeší otázku Boha, a také neklade hranici mezi materiálním a spirituálním světy. V zenu se naopak pracuje s rozbitím duality všude, kde se dá. Pokud si ale, podle Petra, pod pojmem náboženství představíme vnitřní potřebu „*v životě nacházet nějakou hlubší smysl, [...] který jde za rámec takových těch praktických materiálních starostí*“, v tomhle smyslu se buddhismus přece jen dá pojímat jako náboženství.

C. Geertz, který se těžce vymezoval proti jakýmkoli zobecněním (Pals 2015: 373), nicméně poskytnul velmi rozsáhlou a zobecňující definici náboženství: podle něj jde o „(1) systém symbolů, které (2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že (3) formulují pojmy obecného řádu bytí a (4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že (5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické“ (Pals 2015: 357). „Systémem symbolů“ myslí Geertz téměř cokoli, co nese a lidem prostředkuje nějakou představu: určitý předmět, událost, rituál nebo jednoduchý bezeslovný úkon. Tyto symboly vytváří určité pozitivní či negativní pocity, potom soubor hodnot, které nutí určitým způsobem jednat. „Pojmy obecného řádu bytí“ myslí to, že náboženství usiluje o poskytnutí konečného výkladu světa. To se zdá být skutečnější než cokoli, s čím se lidé setkávají v běžném životě (Pals 2015: 357-358).

Názor Romana má prvky ze všech třech popsanych mnou pojetí. Na to, jestli je spíš filozofií nebo náboženství, hned odpověděl: „Obojí“. Dále pokračoval: náboženství se podle něj vyznačuje spiritualitou, a tím se liší od jakýchkoli jiných společenských skupin – určitým způsobem je to blízké Eliadovému posvátnu. Náboženská skupina je, v jeho pojetí, když lidé hledají odpověď na nějakou otázku – kdo jsou, kdo je Bůh, nebo jak se dostat k Bohu, jak se dostat k podstatě, jak se

dostat k probuzení – tady jde o intelektuální pojetí náboženství Tylorem. „Náboženství je skupina lidí, kteří hledají odpověď na otázku pomoci nějaké společné činnosti“ – zde jde o „dlouhotrvající motivace“ Geertze; liší se to ale v tom, že, jak podle Romana, tak podle Petra Veselého buddhismus neposkytuje „konečný výklad světa“, jasné odpovědi na otázky.

Podle Dumoulina, myšlení Dógena se dá nazvat náboženským, jelikož tvrdil, že ten, kdo neprobudil v sobě víru, nemůže se nacházet v probouzení. Podle Dógena, jen kvůli víře člověk si uvědomuje skutečnost, a probouzení se dosahuje ne intelektuálními spekulacemi, ale duchovní zkušeností (Dumoulin 2003: 182).

Přes nespokojenost s západním „škatulkováním“, buddhismus je spíše náboženstvím pro Jiřího.

Martin Kašpárek rozlišuje mezi jeho formou v Asii a na západě. Mluví o tom, že v Asii většinou má formu „lidové víry“ – je to tedy náboženství, které je ale běžnou praxí každodenního života. Tím ale, že na západě se buddhisty stávali často svobodomyšlné a vzdělané lidé, měli by problém, že patří k náboženství, a začali to nazývat filozofií.

2.4.2 Filosofie

Arno Anzenbacher mluví o filosofii takto: „Filosofie začíná otázkami, které vyvstávají, když důvěrně známý každodenní svět náhle ztratí svou samozřejmost a stane se problémem. [...] Proč vůbec něco existuje? Jaký smysl má svět? Čím se liší člověk od zvířete? Co je po smrti? Jsem svobodný a odpovědný za to, co dělám, nebo tak musím jednat? Kdy je jednání dobré a kdy špatné? Máme duši? Proč nám něco připadá krásné? Co je život? Co je pravda? Co je spravedlnost? Co je to duch? Existuje Bůh? Filosofie se základně děje v otázkách tohoto typu“. „Filosofové se ve velké míře shodují v tom, že východiskem veškerého filosofování je zkušenost. Vycházíme z důvěrně známého každodenního světa naší zkušenosti, ve kterém se dobře vyznáme“. „Tradice uvádí jako zdroje tohoto začátku údiv a pochybování. Člověk si tu uvědomuje svou nevědomost a usiluje o nepochybné a základní vědění“ (Anzenbacher 2010: 15-20).

Ten popis se celkem shoduje nejenom s tím, co říkají informanti, podle kterých buddhismus je filozofií, ale i s tím, odkud pocházela cesta k buddhismu, například, Jiřího, který si nemyslí, že buddhismus je filozofií. Rozdíl je v tom, že k otázkám, které člověka ptají, se, podle něj, ve filozofií a v zenu přistupuje jinak. Pro Jiřího filosofie se vyznačuje dumáním nad intelektuálními otázkami; s tím zen neztotožňuje, protože zen na to jde prakticky, bere ty otázky, jako metodu pro dosažení jiného cíle, a neposkytuje konkrétní odpovědi a koncepty.

Mnohé jiné informanti ale vidí v zenu filosofii. Přesto, že se Petr Veselý vyjádřil k tomu, zda buddhismus je náboženstvím, podle něj je rozhodně spíše filozofií. „V mém chápání, co to je

filozofie, tak buddhismus je nějaký filozofický směr, který vlastně nám říká něco o tom, jak chápat realitu, a taky jak prakticky se vztahovat ke svému životu“.

Podle Romana tedy buddhismus má jak náboženský, tak filozofický aspekt. „[...] nějaký soubor učení, nějaké principy, které jsou, tak to je ta filozofie. Filozofie má nějaké odpovědi na otázky, které lidé hledají. Ale „ty odpovědi nejsou to nejdůležitější. Důležitá je naše zkušenost“.

Martin Slavík dává hned několik definic filosofií. „*To, co vlastně filozofii činí filozofií, je právě ten motiv toho poznání, že filozof dosahuje vlastně, řekněme, spásy tím, že dokáže poznat nějaké zákonitosti, které jsou imanentní světu, zatímco víra je založena na [...] tom, že člověk musí věřit v něco, co se racionálně nedá nejenom nějak zdůvodnit nebo ověřit, ale co se často přímo rozumu jaksi vzpírá“.* „*Filozofie otevírá možnosti, jak to může hypoteticky být, ale člověk má možnost o těch pravdách přemýšlet, má možnost je zpochybňovat, a v podstatě není na [...] přijetí těch pravd vázán. [...] Jestli existují nějaké další stupně reality, tak [...] můžeme o tom přemýšlet, ale nemusíme to přijímat jako něco, na čem by ta praxe buddhismu jaksi stála a s čím by padala“.* „*Smysl filozofie je přivést člověka právě k vědomí, že on sám je vlastně nositelem určitých hodnot, [...] jimž stojí za to věnovat svůj pozemský čas, [...] podřídít své jednání ne proto, abychom měli strach [...] z nějakého pekla nebo z nějakých důsledků špatné karmy, ale prostě proto, že [...] dává to vlastně určitou hodnotu našemu bytí“.* Martin si myslí, že původní učení Siddhárthy Gautamy je spíše filozofií, „*kteřá si klade otázku po smyslu utrpení a jak vlastně příčinu tohoto utrpení odstranit“*, „*co my můžeme teď podniknout pro zlepšení podmínek pro sebe i pro všechny ostatní trpící bytosti“*. Dalším jeho argumentem je to, že buddhismus je postaven na poznání platnosti čtyř vznešených pravd. A třetím argumentem je, to, že v buddhismu „*není zapotřebí nějaká vnější autorita, nějaký Bůh, který by nás spasil, ale každý člověk, který bude následovat cestu Buddha, to jest bude meditovat, bude zkoumat svoji mysl, tak může dojít vlastně spasení v tom buddhistickém smyslu“*. Navíc, meditovat se dá, i když nepřijmeme náboženské koncepty z buddhismu. Karma je, podle něj spíše náboženským aspektem, ale pořád základ buddhismu je filozofický. Jinak náboženský, metafyzický přesah včetně bódhisattv nebo božských bytosti se kolem filozofického jádra vytvořil později.

2.4.3 Jiné pohledy

Do jiných pohledů patří, například, názor Petra Žemly. Na otázku, jestli buddhismus podle něj je spíš náboženstvím nebo spíš filozofií, Petr nemá přímou odpověď: „*Tohle je problém s naší kategorizací“*, částečně kulturních rozdílů – západní potřebou všechno kategorizovat a přesně zařítovat. Petr říká, že v japonském myšlení vše je více propojeno, že mají mnohem „*integrovanejší pohled na svět a na sebe“*. Další schopností Japonců je, jak říká, integrovat filozofické principy do praxe. Podle Petra, „*nemáme v jazyce dobré slovo, který by tohle bylo*

schopné, jako, postihnout“. Podle něj, buddhismus není ani jedno, i přesto, že obsahuje prvky jak z náboženství (například rituály), tak z filozofie. Ten pojmový konflikt odvádí nás od podstatného.

Jiří také není spokojen s naší kategorizací. Ze začátku odpověděl: „Ani jedno“. Dále ale pokračoval: „*V té klasické kategorizaci by buddhismus byl daleko víc náboženství, než cokoliv jiného. [...] Prostě tak, jak si společnost ty škatulky udělala, tak jako tam patříme, jo? [...] Filozofie tam samozřejmě je, ale filozofie je i v křesťanství, že. [...] Já mám rád, když se to označuje víc jako „cesta“.* [...] *pokud se bavíme striktně v tom... v právním slova smyslu, tak opravdu jako jsme náboženství víc, než cokoliv jiného* [...] *Prostě říkáme jako... Je to něco, co člověk může prožít a žít, ale není to schopný vysvětlit a předat“.* Vypadá to tedy, že mnohem důležitější, než obě složky, pro Jiřího je praktická, zkušenostní část.

Jindřich vyčerpávající odpověď, že pro něj je důležitá praktická stránka:

„Snažím se ho prakticky používat v životě a nesnažím se na něj dívat ani jako na filosofii, protože to považuji za [...] spíš jakoby vědomostní záležitost, i když možná tak to úplně není. A zrovna tak se... pro mě není podstatná nějaká náboženská praxe, co se týče rituálů nebo prostě nějakých jako konvencí toho provozu, nebo jak to nazvat. Pro mě je to lék a způsob, jak správně uchopit život“.

Martin Kašpárek, přesto, že nazval asijskou podobu zenu lidovým náboženstvím, sám neodpověděl přesně, co si o něm myslí. „*Protože zen opravdu jde za to. Za ty jména a za tu formu. Zen znamená: „Jak vám můžu pomoci?“.* Ale rozhodně pro něj je praxí, a je především o praxi.

2.5 Sociální otázky

Dále mě zajímalo, jak se vztahovala rodina, přátelé a širší okolí k tomu, že informanti vyznávají buddhismus. Také jsem se ptal na to, zda se často setkávají s negativními názory – například od méně tolerantních k jiným náboženstvím náboženských příslušníků včetně ateistů. Navíc, chtěl jsem se dozvědět, jaké předsudky a stereotypy mívají lidé o (zen-)buddhismu.

2.5.1 Postoj rodiny a přátel

Petr Žemla v duchovních otázkách se rozumí jenom s částí rodiny. Tak, mladší sestra Petra k buddhismu tíhla ještě dřív než on sám. Potom Petr uvedl jí do okruhu praktikujících zenového a tibetského buddhismu, který je pro ni bližší. S částí širší rodiny se rozumí v otázce meditační praxe, přesto, že patří spíš ke křesťanskému okruhu; s nimi udržuje kontakt. Pro druhou část rodiny se zabývá nepochopitelnými věcmi od mala (matematika, fyzika, potom buddhismus); říká, že ho za to neodsuzují, ale nerozumějí tomu. Jeho rodiče o buddhismus velký zájem také nejeví.

V době, kdy Vítek chodil ke Gregoirovi, jeho tatínek mu sdělil, že ve mládí se také zajímal o buddhismus, což Vítko překvapilo. Máma, sestra o tom ví, ale nezajímají se o to. Jeho bratr si to

jednou vyzkoušel, říkal, že se mu to líbilo. Bývalá přítelkyně praktikuje zazen i poté, co se rozešli, současná přítelkyně to také má ráda. Také k tomu přivedl kamaráda, který do zazen občas, když je nervózní nebo má nějakou úzkost, sedne. Vítek říká, že dřív o tom říkal míň, ale teď je k lidem otevřenější.

Ze slov Jindřicha, v jeho rodině se nikdo meditacím nevěnuje, ale nemá nic proti tomu, že to cvičí on, stejně jako Jindřich nemá potřebu nikoho přesvědčovat. Říká, že si v rodině vždycky rozumí a, podle něj, každý na jiné úrovni sdílí totéž. Také nemá potřebu o sobě vyprávět, že je buddhistou, svým kamarádům, proto mnozí jeho přátelé o tom možná ani neví, proto s nikým nenastali třecí plochy. Řekl, že když už někomu o své praxi vypráví, je to většinou člověk, který je schopný to pochopit.

Prarodiče Romana byli katolíci, ale již moc do kostela nechodili. Jeho rodiče proto už byli víceméně nepolíbené křesťanstvím, a ve svém mládí v padesátých letech, když se budoval socializmus, byli „zfanatizovaný ateizmem“. Takže zájem Romana o buddhismus považovali napůl, že se zbláznil, nebo za něco špatného; buddhismus pro nich byl něčím podivným a nic neříkajícím. Jeho okolí to víceméně nezajímá. Roman měl období, kdy měl tendenci vyprávět kamarádům o zenu, ale v podstatě to k ničemu nevedlo. Z jeho zkušenosti, ne všichni lidé mají potřebu zkoumat spiritualitu a smysl života; také dokonce v zenové skupině lidé jsou jinde na spirituální úrovni, a proto je obtížné si s nimi rozumět, což ale bere za normální věc. Říká, že zazen není pro všech; každá jeho přítelkyně si to vyzkoušela, ale ani jedna ho nezačala praktikovat.

Petr Veselý nepochází z nábožensky založené rodiny, proto jeho příbuzné to, že praktikuje buddhismus, moc nezajímá. Nemají s tím také žádný problém, takže Petr nemusel si to obhajovat. Kamarádi a širší okolí to řeší ještě méně. Petr nemá potřebu to sdělovat všem; ti, kteří o tom ví, o buddhismus moc zájem také neprojevují, ale zároveň se Petr nikdy nesetkal s negativními reakcemi. Ve vědeckém prostředí fyziků to většina neví; ti, kteří to vědí, jsou tomu většinou otevřenější, snaží se, stejně jako Petr, pojímat věci filozoficky. Ti, kteří tomu tolik nejsou otevřené, prostě úplně nechápou, o čem mluví. Například pověděl, že jednou mu na to bylo řečeno, že fyzika je „materialisticky racionální“. Takže nazval to prostředí neutrálním k takovým otázkám.

Rodiče Martina Slavíka jsou ateisté; nicméně buddhismus jim nevadí, vnímají ho spíš jako hobby než formu víry.

Rodiče Jiřího jsou ateisté, což Jiří také bere, jako víru. „Ze začátku [...] si mysleli, že jsem se zbláznil, a to se postupem času měnilo. Myslím, že to nějak vzali jako nějakou součást mé identity. Rozhodně nemáme na to téma žádné diskuze s rodinou. No, je to takový, jakože čas od času mají potřebu říct, jakože v nic nevěřej“.

Rodiče Martina Kašpárka ze začátku měli strach. Měl tendenci jím říkat, jak je to skvělý, ale nefungovalo to. Nicméně se jejich názor změnil, když viděli, co ta praxe s ním dělá. Povídal o okamžiku, který nastal asi po šesti letech jeho praxe zen. Přijel k rodičům, strávili spolu víkend, a když odjížděl, „*moje mamka se tak ke mně naklonila a tak se na mě podívala a říká, že jako „Nevím, co to děláš, já to jako nerozumím, a je to pro mě jako divné, ale vždycky, když přijdeš znova, tak se víc směješ, a já vidím, že jsi nějak spokojený v tom, co děláš, a to je pro mě důležité“.* Takže bych řekl, že ta praxe se o to postarala sama“.

O kamarádech zmínil, že někomu se to líbilo, někomu nelíbilo. Ale neměl potřebu to s nimi moc řešit.

2.5.2 Negativní reakce

Petr Žemla s lidmi, u kterých ví, že mají k buddhismu negativní postoj a považují to za nesmysl, „*sice o tom moc nevědí, ale jsou proti*“, to téma cíleně neotevívá; takových lidí ale, říká, není moc, ani ve fyzikálních kruzích – naopak, mnohé mají podobný spirituální přesah, i když nesdílejí buddhistický náhled na věci. Potkával se s negativními reakcemi ze strany křesťanů – ne ze společnosti v Betanii. Vyprávěl příběh o tom, jak Ludvík Armbruster půjčil Družinskou kapli pro róšího Fumona Nakagawu, kterého Petr a Vítek zvali do Prahy. Ze strany jezuitů bylo cítit, že to obtížně skousávali, a jeden vrátný je oslovoval zásadně „bratři jinověrci“.

Vítězslav se s negativní reakcí na sebe neseťkává, ale občas se setkává s negativní reakcí na zazen ze strany katolíků. Říkal, že mnohé křesťané měli obavy z toho, že se nedomlí a nechává vyprázdnit mysl, že by do ní mohl vstoupit ďábel.

Jediná negativní reakce zvenčí, která napadla Jindřicha, se stala, když výjimečně meditoval ve veřejné galerii. Přišli za ním dva chlapi křesťané, které měli mu zapotřebí říkat, jak se podle nich věci mají. Nicméně Jindřich takovou potřebu neměl, a celou situaci vzal s humorem a nadsázkou: „*[...] oni měli potřebu odolat d'áblu a odejít se ctí, což se jim povedlo. Takže byli jsme všichni spokojení. A rozešli jsme se relativně v dobrém*“.

Podle Romana, v Čechách všichni jsou tolerantní, proto s negativními názory se neseťkává. Jednou ale potkal v Holandsku mladého protestanta, který ho začal přesvědčovat, že jedině Ježíš Kristus může spasit, a když si Roman nedá říct, tak je to jeho hloupost, na kterou doplatí. Ale Roman neviděl smysl se s ním hádat.

Martin Slavík se setkával s negativními reakcemi ze strany křesťanských fundamentalistů, kteří se ho snažili obrátit na vlastní víru. Podle něj, tihle lidé o buddhismu moc neví; „obvykle vytáhnou nějaký nesmysl jako že buddhismus je dílo ďábla a podobné absurdity“, „a často jsou překvapeni,

když jim vysvětlují, že Buddha učil nenásilí podobně jako Ježíš“. Martin si myslí, že z jejich strany je to projev nejistoty nebo obavy z neznámého. Snažím se k nim necítit zášť, protože Buddha sám učil soucitu ke všem bytostem.

Jiří se netají, ale zároveň nemá potřebu někoho přesvědčovat. Řekl, že se setkával s fundamentalistickými postoji ze strany křesťanů nebo ateistů, kteří se snaží vytvořit konflikt, protože Jiří nevěří v to, v co věří oni; podle něj že je to vzácné.

Martin Kašpárek vyprávěl, že téměř pokaždé, když dělají veřejnou přednášku, se objeví někdo s negativním názorem. Ale říkal, že to učení funguje jako zrcadlo. *„Pokud někdo přijde hrozně naštvaný, tak v tom zrcadle jenom uvidí samé hrozné věci“*. Setkal se s mnoha lidmi, kteří byli nepřátelští nebo agresivní, včetně lidí z jiných náboženských tradic, *„kteří byli velmi připoutáni k tomu, co je správné v té jejich tradici“*. Nicméně takoví lidé ho příliš nezajímají; rád tráví čas a komunikuje s lidmi z jiných náboženských tradic, ale musí být upřímné a poctivé. Rád se s nimi baví na úrovni zkušenosti. *„Problémy jsou většinou s lidmi, kteří nějakou zkušenost nemají, a který mají, který mají prostě nějaký názor nebo nějakou víru“*.

2.5.3 Předsudky a stereotypy

Podle antropologického slovníka, předsudek je „zaujatý ustálený *názor nebo předem učiněný či tradovaný závěr. [...] Projevuje se v předpojatém hodnocení a v zaujímání afektivních postojů k jedincům na základě jejich příslušnosti k této kategorii“; může ale jít jak o záporné, tak o kladné postoje (Hnilica 2009).

Stereotypy jsou „přesvědčení, že příslušníci určité sociální kategorie vykazují některé podobné *atributy“ (Hnilica 2009). „Stereotypy jsou budovány jazykovým společenstvím na základě společné zkušenosti a jsou předávány již při osvojování slov. Jejich funkcí je kategorizace znalostí o světě“ (Hammerlidlová 2013).

Někdy je těžké pochopit, zda jde o stereotyp nebo předsudek. Petr Žemla rozdělil je do tří okruhů; v prvním jsou ty, které pochází od ne-buddhistů: *„[...] typické nepochopení a neznalost se týká právě reinkarnace, [...] protože jsem xkrát od vzdělaných lidí, jako, z křesťanských kruhů narazil na to, proč je to nesmysl. Protože prostě si představují nějakou... berou tu novozákonní starořeckou představu duše jako danou a představují si, že v buddhismu to tak je stejně, a že ta nějak, jako, putuje a přenáší se mezi těma jednotlivýma existencema. Jenomže je to úplně jinak“*. Týká se to i karmy, světů. Tenhle názor bych označil za stereotyp.

Druhý typ se týká názorů buddhistů, které vyplývají z nepochopení základních termínů a cílů zenu; s tím se setkává i v zenové komunitě. Zmiňoval předsudek, který se vyvinul kvůli zdánlivé suchosti

a odtažitosti zenu, což „vede k tomu, že spousta lidí si ten zen vykládá jakož to cestu potlačování emocí, což by nemělo být. [...] posledních dvě stě let minimálně, tak ten zen v těch japonských běžných formách jako ukazoval. [...] opravdu ten, řekněme, emocionální rozměr, [...] je vnímán jako nežádoucí, nebo nějakým způsobem matoucí. [...] Na západě se ten zen často stal útočištěm pro lidi, řekněme si to na rovinu, hledající, ale i výrazně neurotický v tom smyslu, že je to zdánlivě snadnej způsob, jak si obhájit sebepotlačení a potlačení svý... svý emocionální komunikace s okolím. [...] Opak je de facto pravdou [...] jedna z věcí, která by tam měla být, je osvobození – nikoliv, to že začneš, jako, vyskakovat a propadat se do extatických stavů, o to nejde, byť se to během toho procesu tý zenový praxe taky může v určitý moment stát, ale v zásadě vnitřního osvobození, toho vnitřního soucítění, který my máme přirozeně intrinsicky. [...] každý máme tyhle základní kvality myslí, se kterýma je třeba pracovat, abychom se dostali k tý prázdný podstatě[...]. Toto je jeden ze základních omylů, který vládne, že to prázdno je to, čeho dosáhneš tím, že prostě vysekáš myšlenky [...]. Dostaneš prázdněj, mrtvej[...], potlačenej prostor, to nemá s prázdne mahájánovýho buddhismu vůbec nic společného, naopak, je to tupej stav. [...] Zazen by měl být nástrojem pro rozvoj soucítění a nástrojem pro rozvoj moudrosti. [...] Cílem zenu není se někde odstříhnout a sedět někde na obláčku nebo na hoře[...]. Cílem je opravdu to přinést, tuhle tu kvalitu, skrze sebe mezi ostatní cítící bytosti“. To vypadá jako předsudek – částečně pochází z mylné představy o tom, co je potřeba dělat, jak vypadat.

Třetí okruh souvisí s „,materialisticky-scientní mytologií“[...]. Já sám, stejně jako Víta, máme prostě ten, řekněme, scientistní základ. A spousta lidí si představuje, že dnešní stav, speciálně třeba v té fyzice, [...] toho základního poznání je... že my vlastně jako rozumíme světu a sami sobě daleko líp, než tomuhle ve skutečnosti je. A že vlastně, řekněme, duchovní perspektiva je nahrazená v tuhle tu chvíli tím, že všechno interpretujeme v rámci nějakých jako naivně pojímaných přírodních zákonů. [...] Popravdě řečeno, zase z mý zkušenosti vzhledem k tomu, kam se posunula fyzika za těch posledních sto let, tak to nenacházet tak často u lidí, který dělají fyziku, protože kvantovka, protože relativita, protože pochopení [...] neúplnosti našeho poznání je tam daleko silnější než u lidí, který dělají neurovědy, medicínu[...]. Kde ten jako pohled na, řekněme, duchovní potřeby a duchovní nazírání je někde až odsuzující [...] jako, „co mi tady budete povídat, protože my to přece všechno víme, jsme schopni to zredukovat na nějakou sadu základních zákonů všechno, všechno jsou to elektrické impulzy v systému neuronů, v mozku, a výměna hormonů“. [...] V okamžiku, kdy jako člověk narazí na „věřícího“, protože ve skutečnosti, že jo, tohle není, tohle není [...] jako postoj vědeckej, tohle je postoj náboženskej – naše znalosti a modely, které máme, nás neopravňují k něčemu takovému [...] Tak v tu chvíli je ta debata možná ještě horší, než s těma, než s těma [...] dogmatikama katolickýma, protože tohle je silná víra“.

„Obyklej argument [...] proti jakýmukoliv jako duchovnímu pohledu, je takovej, že vlastně se předpokládá redukce lidský bytosti na systém tkání a redukce [...] veškerý psychiky a toho, z čeho vychází, na nějaký systém interakci neuronů na té úrovni vlastně elektrických impulzů. Nikdo k tomu není schopný napsat ani elementární model. [...] nerozumíme pořádně ani těm jednotlivým neuronům, nerozumíme na tož... My vidíme, že když se něco stane, tak že se aktivují nějaké skupiny buněk a že to nějak spolu koreluje. Vidíme spoustu korelací, ale [...] co bych jako fyzik velmi skepticky jako dodal: korelace, koincidence není kauzalita. [...] tohle je prostě taky víra, víra, kterou já nesdílím, nedává mi smysl, a ten důvod [...] je ten, že beru vážně empirický fakta, [...] který jako lidi, který praktikují, tak nějakým způsobem mají. [...]z mého úhlu pohledu jedinej [...] scientistně oprávněnej postoj je „nevíme“. [...] Někdy je dobrý daleko víc brát vážně vlastně empirickou zkušenost, byť je subjektivní. [...] Než je odmítnu s tím, že je to nějaký jako emergentní jev, relikv nějaké nervové činnosti. Protože ve skutečnosti říct, že je to nějaký emergentní jev a relikv nervové činnosti, je úplně stejný zaklínání“. Tohle bych označil za stereotyp – odvyprávění jakéhokoli duchovního jevu na základě známé funkce jiných jevů.

Vítězslav občas potkává názor, že zen je příliš drsný. Například, jeden kluk z vadžrajánového směru Diamantové cesty mu řekl, že zen je tvrdý a nemá rád život. To bych označil za předsudek. Některým nevěřícím to, že praktikuje zen, přijde zvláštní a nedává smysl – to zní spíše jako egocentrismus.

Jindřich pojmenoval jeden předsudek. Podle něj, obecně na Západě obecně rozšířený názor, že buddhismus je pesimistické učení. Říká, že většinou ty názory mají lidé, které s ním nemají osobní zkušenost. „*Já si myslím, že je realistické. Že kopíruje skutečnost, nebo nějakým způsobem opisuje skutečnost, jaká je. A my dáváme té skutečnosti nějaké nálepky*“.

Roman řekl spoustu předsudků a stereotypů, které vyplývají z aplikování znalostí z jedních tradic do jiných. Patří tam například názor, že Buddha je nedostižný ideál, dokonalá bytost, dualismus, že Buddha je jediný. Také zmiňoval lpění lidí po satori, a myšlenku, že osvícení je zvláštní stav mysli, kterého je těžko dosáhnout. Často si lidé buddhismus spojují s tím, že člověk „nic neřeší, pořád se usmívá, nic ho nenaštve, pořád je v klidu, pořád všechny miluje“. Proto o Romanovi říkají, že jsou překvapené a že to na něm není vidět. Tím víc, že práce učitele chce od Romana akčnost a živost. Roman ale povídá, že zen nezdůrazňuje klid navenek, ale klid uvnitř. Tím víc, že zen v praxi, život mnichů, také vyžaduje akčnost a disciplínu. Povídá, že jednou po sešinu vezl autem kuchaře, který tam ale necvičil a měl o buddhismu takové zkreslené představy. Roman ale byl plný energie, až nervní. Kuchař se divil, že medituji čtyři dny v kuse, a výsledek je takový, na což Roman odpověděl, že přesně proto to provádí, aby nebyli vypnuté. „To probuzení je schopnost

akce, a ne schopnost být zticha a nic neřešit“. Tenhle názor o klidných, bezstarostných mniších bych označil za předsudek.

Tím, že okolí Petra Veselého o buddhismu moc neví, „*mají absolutně zkrslené představy o tom, co to je buddhismus, že pokud už vůbec něco o tom slyšeli, [...] to, co si o tom myslí, že to bude úplně jako mimo realitu*“. Setkával se s názorem, že buddhisté medituji pro nějaké skvělé zážitky. Řekl, že lidé hodně propojují buddhismus s esotérikou, nebo že si jako první vybaví „pohádky“, například o mniších v horách, které téměř nemusí jít.

Jiří jako předsudky a stereotypy ze strany ne-buddhistů také zmínil to, že, podle některých, buddhista má být pořád vyklidněný. „*Lidi mají představu, že buddhisti nemají emoce*“. Tady jde o stereotyp, protože, podle něj, na tom přispívají i sami buddhisté. Některé ho nedělají správně, ignorují a potlačují emoce a zařazení do společnosti, a „*jsou z nich takový jako... „lidský roboti*“. *Často právě nejsou schopní empatie, protože to sobě úplně potlačili*“. Jednou také zmínil o stereotypu, že lidé často chtějí po něm názor na Dalajlámu; tedy že nerozlišují mezi buddhistickými směry. Jak řekl jeden můj théravadový informant, „*pro někoho buddhismus je jenom Dalajláma*“.

Stereotypy a předsudky Martin Kašpárek zmínil stejné, jako Jiří. Lidi si často myslí, že buddhismus je nihilistický, že jím na ničem nezáleží, „*všechno je prázdné a všechno je jedno*“. Vzniká kvůli tomu, že v ČR jsou mnohdy buddhisté, kteří nepraktikují správně, jenom sedí a nic je nezajímají. Zmínil také, že západní lidé se snaží narvat buddhismus do určitých krabiček, ve kterých moc nedrží. A že lidé „*si myslí, že během meditace nemají myslet. Nebo že se mají nějak cítit, nějak být a nějak třeba u toho vypadat*“.

3 Shrnutí výsledků a závěr

Výsledky mého výzkumu proto jsou velice pestré; v něčem se názory mých informantů celkem shodují, v něčem razantně liší. S odlišnými názory se dá setkat nejenom v různých školách a skupinách, ale i v rámci jedné skupiny.

Přesto, že cesta k buddhismu u všech informantů byla dost složitým, dlouhým a nelineárním procesem, v první výzkumné otázce – co vedlo lidi k vyznávání (zen-) buddhismu? – se dá najít několik základních podobností. Tři moje informanti – Román, Jindřich a Jiří – zmínilo, že je vedlo k buddhismu hledání hlubšího smyslu v životě a nespokojenost s tradičními odpověďmi na zajímavější je otázky. Minimálně jeden z nich (Jiří) se opravdu dostal k zenu díky zájmu o osobní eschatologii, o to, co nastane po smrti; nicméně přerazování není pro něj ani samozřejmou, ani správnou odpovědí. Další tři – Petr Žemla, Vítězslav a Martin Kašpárek potřebovali najít oporu

v těžké situaci; hledali jí také v duchovních směrech. Mezitím, dva informanti (Petr Veselý a Martin Slavík) se dostáli k buddhismu přes zájem o filozofii – uvažování; dokázali se shodnout s tím, co učí buddhismus.

Důvod k praxe meditaci je také docela různorodý. Pro velkou část informantů je to spojeno se samotným životem, existencí – navrácením se k sobě, uvědoměním se sebe, vzájemné provázanosti se světem, přeplněním se bytím. Mnohé uvádí pomoc v každodenním životě – jiné vztahování se k problémům, k myšlení, jiný přístup k životu – uvědomění si činů, postupnost v jejich vykonávání, uznání svých pozitivních a negativních kvalit, trpělivost a přijetí toho, co nemohou ovlivnit, nepřipoutanost na tom, co chtějí.

Část druhé výzkumné otázky: jak se lidé vztahují k (zen-) buddhismu a zda přijímají jeho základní koncepty? – se, podle mě, nejlépe znázorní v tabulce. Pro Vítězslava je náboženstvím; pro Petra Veselého a Martina Slavíka spíše filozofií. Přesto, že praktickou stránku zenu zdůrazňovali všichni moje informanti, někteří neřeší jeho ostatní stránky zenu. Také některé poskytovali složité odpovědi, které by se daly zahrnout hned do několika sloupců: tak, pro Petra Žemlu to není ani jedno; obsahuje ale prvky z obou. Pro Jindřicha jde o osobní cestu, způsob, jak uchopit život. Jiří nepovažuje zen ani za jedno; v klasické kategorizaci se přiklání k tomu, že je náboženstvím, ale radši ho označuje jako „cestu“. Pro Martina Kašpárka původně je náboženstvím, ale hlavně je o praxi, o pomoci.

Informant	Spíše náboženství	Spíše filozofie	Jiná odpověď
Petr Žemla			x
Vítězslav Štembera	x		
Jindřich Faktor			x
Roman Válek	x	x	
Petr Veselý		x	
Martin Slavík		x	
Jiří Hazlbauer	x		x
Martin Kašpárek	x		x

Tabulka 1. Zdroj: Autor.

V pojetí ontologických konceptů informanti měli poněkud větší shodu:

An-attu, ohledně které se vědci nemohou shodnout, jestli pro Buddhu átman nebyl podstatný, nebo jestli jeho existenci popírá, nebo jestli popíral átman jen jako metodu, aby žáci přestali ulpívat na sobě, informanti chápou trochu jinak. Pro většinu z nich, iluzornost an-atty spočívá *nestálosti* átmanu; neznamena, že to, že átman neexistuje. Vyskytoval se názor, že podstata an-atty v tom, že

neexistujeme odděleně od všeho, ale jsme součástí skutečnosti, propojená se vším ostatním; také v tom, že přestáváme vidět svět vlastnickým způsobem skrze já/moje a získáváme odstup od svých posudků.

Samsáru, která se většinou překládá jako znovuzrození, všichni chápou odlišně od tohoto pojetí, a dost si navzájem podobně: jako zkušenostní světem, ve kterém máme tendenci ulpívat na věcech, svět, na který nahlížíme egocentricky a do jehož problémů se zamotáváme, projevené bytí, ve kterém je utrpení, nebo přebývání v omylu, kolektivní sen.

Znovuzrození přijímají (nebo vidí to jako možnost) tři moje informanti. Ostatní pět jí tedy nepřijímají – čtyři z důvodu toho, že nepovažují řešení otázky smrti za důležité, jeden kvůli tomu, že se domnívá, že odpověď „nevím“ tou nejpřímnější (intelektuálně se ke stejné odpovědi sklání i dva informanti, kteří znovuzrození uznávají). Přesto, že minimálně tři informanti zažili něco, co by se dalo označit za vzpomínky minulých životů, nespěchají se závěry ohledně skutečné povahy těchto „vzpomínek“.

Poslední výzkumná otázka: Jak se vztahuje jejich okolí k tomu, že vyznávají buddhismus? – nechala několik podobných odpovědí. Dva informanti – Roman a Jiří – použili slovo „zbláznil se“, když mluvili o reakci jejich rodičů; Martin Kašpárek řekl, že jeho rodiče měli strach; rodič Vítězslava se o to zajímal; rodiče ostatních o to neprojevují zájem, ale také neberou to negativně. S širší rodinou a kamarády mimo *sanghu* se duchovně rozumí jenom Petr Žemla a Vítězslav. S negativními reakcemi se setkávala většina informantů; tyto negativní pohledy vyplývali z neznalosti a náboženské či vědecké intolerance.

Většinu informantů neudělalo problém vzpomenout si na předsudky či stereotypy, které lidé mají ohledně buddhismu. Část souvisí s nepochopením principů fungování buddhistických představ; část s mylnými představami o buddhistech jako o vyklidněných, bezcitných lidech, za což často mohou sami buddhisté; také neseznámené s buddhismem označují ho za depresivní náboženství; zen tento předsudek schytává i od jiných buddhistů. Jeden stereotyp souvisí se spojováním nejznámějšího vadžrajánového činitele s buddhismem obecně. Velký předsudek vyplývá z odmítajícího pohledu na náboženství.

Zen-buddhismus se ukázal jako velmi složitý a, aspoň jeho podoba ve střední Evropě, rozporuplný směr i tak složitého buddhistického učení. Zen nejen že stojí na základech, o kterých různé školy a badatelé stále debatují, jak je mají chápat; zen jinak pracuje s klasickými buddhistickými představami, méně pracuje s konceptami a navzdory našemu obyčejnému uvažování je postaven na praxi, která vede člověka k čisté zkušenosti, do stavu před myšlením a před koncepty; mění tím jeho vztah k sobě, svým myšlenkám, problémům, ke světu, k nahlížení na svět skrze sebe. Takové

věci jsou těžko uchopitelné jazykem – Petr Žemla ne jednou říkal „tady jazyk zase selhává“. Navíc, pracuje s záměrně nelogickými koany, které mají za úkol zbavit myšlení racionality. Teď mě nepřekvapuje různorodost odpovědí na rozdílné otázky – od pojetí zenu do zkušeností a příčin provádění meditačních praxí. Nicméně ještě dlouho potrvá, než se dokážu vypoutat ze zmatku, který ve mě udělala studie zen-buddhismu, a na úrovni zkušenosti pochopím, o co v zenu vlastně jde.

Zdroje

- Anzenbacher, A. 2010. *Úvod do filosofie*. Praha: Portál
- Bronkhorst, J. 2011. *Karma*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Centrum Lotus. *Dogen Sangha zazen meditace*. Dostupné z: <https://www.centrumlotus.cz/prazdna-stranka/> [13.6.2025].
- Dharmashri Group 2000-2024. *Her Eminence Mindrolling Jetsün Khandro Rinpoche*. Dostupné z: <https://www.khandrorinpoche.org/jetsun-khandro-rinpoche/biography/> [11.1.2025].
- Dogen Sangha Česko-Slovensko. *Mike Luetchford*. Dostupné z: <https://www.dogenzen.net/ucitele/mike-luetchford/> [29.10.2024].
- Dogen Sangha Česko-Slovensko. *Sangha Innocentia*. Dostupné z: <https://www.dogenzen.net/prague/> [13.6.2025].
- Dojo V Proudě 2024. O nás. Dostupné z: <http://www.zazen.cz/cs.html> [11.1.2025].
- Dumoulin, H. 2003. *Istorija Dzen-buddizma*. Moskva: Centropoligraf.
- Evola, Ju. 2004. Dzen i Zapad, in S. Pachomov (ed.), *Antologija dzen*, 275-285. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Farkas, M. 2004. Dzen v Amerike, in S. Pachomov (ed.), *Antologija dzen*, 286-290. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Filipský J., 2009. Rgvéd, in *Antropologický slovník*. Dostupné z: <https://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html> [15.6.2025].
- Hammerlidlová, L. 2013. Stereotyp, in *Prokopová, K. (ed.), Encyklopedie lingvistiky*. Dostupné z: <https://encyklopedieoltk.upol.cz/encyklopedie/index.php5/Stereotyp.html> [15.6.2025].
- Heřmanský, M. Zúčastněné pozorování, in Novotná, H., O. Špaček, M. Šťovíčková Jantulová (eds.), *Metody výzkumu ve společenských vědách*, 353-390. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.
- Hnilica, K. 2009. Předsudek, in *Antropologický slovník*. Dostupné z: <https://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html> [15.6.2025].
- Hnilica, K. 2009. Stereotyp, in *Antropologický slovník*. Dostupné z: <https://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html> [15.6.2025].
- Hohlfeld, M. 2016. *Buddhism: Philosophy or Religion?* University of Hong Kong.

- Holba, J. Buddhova nauka o ne-Já (an-átman), in R. Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, 295-330. Praha: DharmaGaia.
- Honzík, J., Velké buddhistické školy a jejich vývoj, in J. Honzík (ed.), *Jednota v rozmanitosti*, 19-29. Praha: DharmaGaia.
- Chlup, R. 2007. Potíže s duší, in R. Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, 223-266. Praha: DharmaGaia.
- Malina, J. 2009. Eschatologie, in *Antropologický slovník*. Dostupné z: <https://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html> [11.6.2025].
- Malina, J. 2009. Ontologie, in *Antropologický slovník*. Dostupné z: <https://is.muni.cz/do/1431/UAntrBiol/el/antropos/slovník.html> [11.6.2025].
- Lotus 2020. *Dogen Sangha zazen meditace*. Dostupné z: <https://www.centrumlotus.cz/prazdna-stranka/#:~:text=Dojo%20Dogen%20sangha%20Praha%20je,Den%20zazenu> [8.3.2025].
- Novotná, H. 2019. Kvalitativní strategie výzkumu, in Novotná, H., O. Špaček, M. Šťovíčková Jantulová (eds.), *Metody výzkumu ve společenských vědách*, 257-288. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.
- Ondračka, L. 2004. Pojetí božství v Indii, in R. Chlup (ed.), *Bůh a bohové: pojetí božství v náboženských tradicích světa*, 131-160. Praha: DharmaGaia.
- Ondračka, L. 2007. Védské představy o posmrtném životě a formování konceptu přerozování, in R. Chlup (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, 223-266. Praha: DharmaGaia.
- Pals, D. L. 2015. *Osm teorií náboženství*. Praha: ExOriente.
- Příbyla, O., J. Lněnička 2010. Zenová škola Kwan Um, in J. Honzík (ed.), *Jednota v rozmanitosti*, 88-93. Praha: DharmaGaia.
- Sharf, R. H. 1995c. Sanbokyodan. Zen and the Way of the New Religions, in *Japanese Journal of Religious Studies*, 22 (3-4): 417-458.
- Šochin, V. K., V. G. Lysěnko 2022. Sansara, in *Bolšaja rossijskaja enciklopedija*, dostupné z <https://bigenc.ru/c/sansara-eed6ca> [15.6.2025].
- Špaček, O. 2019. Společenské vědy a empirický výzkum, in Novotná, H., O. Špaček, M. Šťovíčková Jantulová (eds.), *Metody výzkumu ve společenských vědách*, 16-34. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.

Špaček, O. 2019. Kvantitativní strategie výzkumu, in Novotná, H., O. Špaček, M. Šťovičková Jantulová (eds.), *Metody výzkumu ve společenských vědách*, 93-122. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.

Sudzuki, D. T. 2003. *Dzen i japonskaja kul'tura*. Sankt-Peterburg: Nauka.

Théravadový buddhismus 2025. *Bhante Sujiva*. Dostupné z: <https://www.theravada.cz/cs/sujiva> [11.6.2025].

Torčinov, E. A. 2000. *Vvěděnije v buddologii: kurs lekcij*. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obščestvo.

Vinš, P. J. 2016. Český zen po roce 1989, *Dingir* 3, 89-92.

Williams, P., A. Tribe. 2011 *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*. ExOriente

Zandlová, M., 2019. Rozhovor, in *Metody výzkumu ve společenských vědách*, 315-352, Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.

Zandlová, M., M. Šťovičková Jantulová 2019. Etika výzkumu, in *Metody výzkumu ve společenských vědách*, 57-92, Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií.

Zenová škola Kwan Um. 2024. *Naši učitelé*. Dostupné z: <https://www.kwanumzen.cz/nasi-ucitele> [9.12.2024].

Zenová škola Kwan Um. 2024. *Olomouc*. Dostupné z: <https://www.kwanumzen.cz/olomouc> [9.12.2024].

Zubov, A. B. 2021a. Anatta i Nirvana. Vosmizvěnnyj arijskij puť. Dostupné z: https://abzubov.com/new_course/lecture_113 [29.10.2024].

Zubov, A. B. 2021b. *Buddizm Vadžrajany*. Dostupné z: https://abzubov.com/new_course/lecture_120 [29.10.2024].

Zubov, A. B. 2021c. *Čaň buddizm*. Dostupné z: https://abzubov.com/new_course/lecture_121 [29.10.2024].

Zubov, A. B. 2021d. *Džajnizm*. Dostupné z: https://abzubov.com/new_course/lecture_110 [20.1.2025].

Zubov, A. B. 2021d. *Tri těla buddy. Učenije o blažennoj straně*. Dostupné z: https://abzubov.com/new_course/lecture_117 [14.2.2025].

Zubov, A. B. 2021e. *Učenijs o sansare v religiji Upanišad*. Dostupné z: https://abzubov.com/new_course/lecture_106 [17.1.2025].

Zubov, A. B. 2021f. *Žizň Buddy*. Dostupné z: https://abzubov.com/new_course/lecture_111 [29.10.2024].

Žemla, P. a kol. Zendo na Můstku, in J. Honzík (ed.), *Jednota v rozmanitosti, 101-105*. Praha: DharmaGaia.