

Synek, Michal

[Williams, Paul; Tribe, Anthony. **Buddhistické myšlení: úplné uvedení do indické tradice**]

Sacra. 2012, vol. 10, iss. 2, pp. 91-96

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/127329>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

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

Praha: ExOriente, 301 s. ISBN 978-80-904246-8-5.

Orig. ed.: (2000). *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London and New York: Routledge. Trans. Zbavitel, D.

Michal Synek, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: michal.synek@mail.muni.cz

Vydání Williamsova *Buddhistického myšlení* v nakladatelství ExOriente je významné hned z několika důvodů. Za prvé je to první knižní buddhologické dílo významného odborníka na mahájánu a buddhistickou filosofii Paula Williamse, které u nás vychází (Anthony Tribe doplnil poslední kapitolu, věnovanou tantrickému buddhismu).¹ České vydání je zároveň bohužel posledním překladem význačného českého indologa a překladatele Dušana Zbavitele (člena ediční rady ExOriente), který 7. srpna 2012 zemřel. Jeho původní i překladová díla věnovaná Indii, její kultuře a dějinám, jakož i mnoha dalším souvisejícím tématům, představují významnou část české indologické literatury 20. století. Do třetice, české vydání Williamsovy knihy otevírá ediční řadu *Religionistická knihovna* akademického nakladatelství pro orientalistiku a religionistiku ExOriente, které na půdě Ústavu filosofie a religionistiky FF UK (či v jeho těsném sousedství) založil orientalista Lubomír Ondračka (odpovědný redaktor českého vydání *Buddhistického myšlení* a překladatel užitečné bibliografie).²

Ve své předmluvě autor slibuje, že přečte-li čtenář knihu třikrát, „získá nakonec dobrou znalost hlavních indických buddhistických idejí. Bude schopen pracovat spolehlivě s jazykem a pojmy vyjadřujícími tyto myšlenky a bude obeznámen s nejnovějšími názory badatelů“ (Williams & Tribe, 2000: 11). Dvě základní vymezení je dobré mít při četbě knihy na mysli: zájmem autorů je především *nauka* (neboli „religiózní a filosofické myšlení“)³ a jejich cílem je umožnit „důkladné pochopení toho, jak se buddhismus vyvíjel v Indii“ (Williams & Tribe, 2000: 11), tj. nikoli v Tibetu, Číně či dalších buddhistických zemích. Znalost doktrinní základny indického buddhismus považuje Paul Williams za nepostradatelné pro pochopení toho, „co se odehrává v každodenním životě samotných buddhistů“ a „pro zhodnocení buddhistických myšlenek kdekoli jinde“ (Williams & Tribe, 2000: 11).

¹ V roce 2010 vydalo nakladatelství Centra pro studium demokracie a kultury Williamsovo apologetické dílo *Neočekávaná cesta: O konverzi z buddhismu ke katolickému křesťanství* (originál z roku 2002). Z odborné literatury je dostupné: Šántidéva (2000). *Uvedení na cestu k probuzení*. Praha: DharmaGaia. Na rok 2013 nakladatelství Academia chystá vydání autorova stěžejního díla *Mahájána: Doktrinní základy*.

² O odbornou redakci se postarali Radovan Černák a Jiří Holba, který je zodpovědný za poslední redakci filosofických termínů.

³ Originál zní: “religious and philosophical thought [...] essentially [...] doctrines” (Williams & Tribe, 2000: IX, kurzíva je původní), český překlad: „filosofické myšlení, tj. v podstatě nauka“ (Williams & Tribe, 2011: 11, kurzíva je původní).

K otázce, jak dalece se autorům daří tato vymezení zachovávat a zda je v jejich rámci možný živý, symetrický popis vývoje indické buddhistické myšlenkové tradice (jinými slovy, zda není vymezení příliš úzké na to, aby kniha mohla splnit deklarovaný cíl), se ještě vrátíme.

Buddhismus je ve Williamsově pojetí především *soteriologií*: buddhistická filosofie je vždy utvářena s ohledem na „nad-pozemský cíl“ *nirvány*, dosahovaný prostřednictvím manipulace konkrétními psychologickými stavy. Samotnou touto manipulací, to jest technikami meditace, se však kniha příliš nezabývá; její těžiště leží, snad s výjimkou Tribovy kapitoly o *tantře*, v oblasti racionálního, filosofického diskursu, v jehož rámci jsou náboženským faktům z oblasti indického buddhismu (převážnou část dat tvoří texty, jen zřídka se Williams odvolává na archeologické nálezy, epigrafický materiál apod.) přisuzovány psychologické funkce v rámci individuální sebeočisty. „Kdykoli narazíte při svém studiu buddhismu na něco nového [...],“ radí nám autor, „položte si otázku: ‚Jak se může buddhista zastávající nebo provádějící něco takového domnívat, že to povede k redukci či vymýcení negativních duševních stavů a ke zvýšení nebo naplnění pozitivních?‘“ (Williams & Tribe, 2000: 17). Zájem o toto *jak se může buddhista domnívat* zároveň Williamsovi nedovoluje hledat jedinou, „čistou“ či správnou verzi výkladu buddhistické nauky, ani zcela opomíjet ty stránky buddhistické religiózní praxe, které přinejmenším z hlediska svého původu nemají s buddhistickou naukou mnoho společného. Je mnoho maháján a mnoho různých buddhismů, ujišťuje nás Williams, když v otázce buddhistického synkretismu cituje Lance Cousince: „Bylo by omylem uvažovat o nějakém čistém buddhismu, který se synkreticky smísil s jinými náboženstvími a v pozdějších podobách se dokonce pokazil a zdegeneroval“ (Williams & Tribe, 2000: 19).

Dobrým příkladem Williamsova důrazu na racionální, „filosofickou“ nauku a její psychologické funkce je jeho čtení Buddhovy hagiografie. Otázku po skutečné existenci Buddhy považuje Williams za nedůležitou pro ty, kdo se zajímají o buddhistické učení, neboť, na rozdíl od křesťanství, skutečný pozemský život zakladatele není klíčový pro buddhistické poselství (Williams & Tribe, 2011: 33 a dále). „Hagiografii,“ píše Williams, „je [...] třeba číst jako ideologický doklad odrážející náboženské zájmy komunity, která tuto hagiografii sestavila“ (Williams & Tribe, 2011: 37). Zde je autor plně ve shodě s požadavkem na zpětné čtení „historických“ příběhů o nad-lidských věcech, jak ho v kontextu kognitivní religionistiky formuluje např. Luther Martin.⁴ Jenže i tyto náboženské zájmy jsou pro Williamse především zájmy ideologické; do rozboru jejich širšího kontextu se až na výjimky (jakou jsou např. úvahy o konkurenčním boji religiózních skupin) nepouští. Tak například vyprávění o tom, že si Šákjamuni na rozdíl od obvyklé praxe místo svého zrození zvolil, vypovídá o jeho předchozím zrození v kůži pokročilého *bódhissattvy*, a ujišťování o královském statusu a bohatství jeho rodu má zdůraznit radikálnost jeho pozdějšího odchodu do bezdomoví (jak mnoho musí člověk opustit, aby se stal buddhou!). Podobně lze interpretovat i historku o úsilí Šákjamuniho otce zabránit svému zázračnému synovi v setkání se stářím, nemočí a smrtí, jež nakonec mělo odstartovat Buddhovu cestu k probuzení. Kontrast mezi

⁴ Viz např. Martin, 2000: 69–89.

Buddhovým životem v paláci a skutečným životem v podhradí je obrazem základního rozporu mezi viděním světa jako prostého jeho základních charakteristik a tím, jak se věci doopravdy mají. „Pro buddhistu právě tato propast mezi způsobem, jakým vidíme věci, a tím, jak skutečně jsou, plodí strast a nespokojenost. [...] Meditace překonává tuto propast transformací mysli“ (Williams & Tribe, 2011: 39). Buddhova hagiografie, tj. *de facto* nauka o jeho životě, se nám předkládá jako svědectví o jiných, o něco „racionálnějších“ doktrínách svých tvůrců. Williamsova interpretace se pohybuje v socio-ekonomickém vzduchoprázdnu, v němž důkladnější rozbor procesů vzniku a tradování buddhistických myšlenek nahrazuje buddhistická analýza základní lidské situace, ono filosofické *jak věci jsou*. Řečeno jinak: religiózní skupiny sepisující a tradující Buddhův životopis a další buddhistické texty tak ve Williamsově optice nečiní proto, aby získali čtenáře či dárcy či s jinými „přízemními“ motivy, ale hlavně z toho důvodu, že si svým způsobem daným místem v buddhistické myšlenkové tradici uvědomují (či hlásají) strasti, pomíjivost a neuspokojivost vší existence.

Buddhismus je pro Paula Williamse především *džňánajógou* (jógou poznání): „Buddhismus je v jistém ohledu také soteriologií poznání. K tomu, aby bylo dosaženo stavu vysvobození, je zásadně důležité vědět něco, neznalost čehož způsobuje skoro u každého stav neosvobození, stav *sansáry*, a proto *dukhu*, bolest, strast a existenční úzkost“ (Williams & Tribe, 2011: 29). V tomto smyslu rýsuje autor jasnou a zřetelnou vývojovou linii buddhistického myšlení, vedoucí od základního učení o ne-já, přes *abhidharma* (kterou v podstatě ztotožňuje s buddhistickou filosofií), až k idejím obsaženým v sútrách o dokonalém poznání a k názorům dvou největších mahájánových indických naukových škol, *madhjamaky* a *jógáčáry*. V této oblasti – to jest v oblasti buddhistické filosofie – je Williams odborníkem na slovo vzatým a mnohé z jeho názorů na ni jsou dnes považovány za buddhologické „pravdy“. Skvělá je například jeho ukázka obsahu *abhidharmových* textů: Zatímco Buddha mohl zcela jistě prohlásit běžným, konvenčním jazykem, že při svých cestách za almužnou dostal jahodu, tento výrok neodpovídá skutečnosti, tedy tomu, jak se věci doopravdy mají. „Jak bychom analyzovali tuto situaci, kdybychom měli hovořit s maximální možnou přesností?“ ptá se Williams ústy *abhidharmových* autorů. „Odpověď by zahrнула různé psychické i fyzické složky, z nich každá je pomíjivá a z nich každá je spjata s ostatními ve specifickém druhu příčinného vztahu“ (Williams & Tribe, 2011: 96–7). A zcela jistě by v ní zazněl, s různým důrazem a s proměnlivým významem, i jeden ze základních termínů buddhistické indické filosofie, tedy „prázdný“ (*šúnja*) či „prázdnota“ (*šúnjatá*). Abychom si mohli udělat přesnou představu o tom, co pojem *prázdnota* označuje, musíme přesně vědět, od čeho je věc, kterou analyzujeme – stůl, vůz, já sám nebo já sama – prázdná. Kdybychom svět vyprázdnili příliš, rozplynul by se v nic a nic, ani dobro nebo buddhistická cesta, by nemělo smysl. Kdybychom filosofickou (a potažmo meditativní) analýzu vzdali příliš brzo a ponechali ve světě cosi bytostně plného, mohlo by se nám snadno stát, že bychom na tomto čemsi upěli. V buddhistické nauce, jak píše Williams, se prázdnota týkala nejprve pěti psychofyzických složek, z nichž se skládá lidská bytost, a to, od čeho byly prázdné, se nazývalo „já“ (*átman*) (Williams & Tribe, 2011: 141). Tělo, pocítování, vnímání, vůle ani vědomí nejsou „já“, to jest, nejsou věčné, neměnné a plně uspokojivé, což jsou vlastnosti, jež s pojmem *átman* spojovala bráhmanská filosofie. *Abhidharma* považovala rovněž všechny

věci za „ne-já“, ale termín „prázdnota“ použila ještě v jiném, poněkud odlišném významu. Jsoucna rozdělila na prvotní a pojmová, a rozdíl mezi nimi definovala právě pomocí prázdnoty: zatímco prvotní jsoucna mají nějakou vlastní trvalou charakteristickou kvalitu, kterou analytickým rozbořením nelze dekonstruovat (jako například voda má mokrost), druhotná jsoucna (jako třeba stůl, vůz nebo „já“) jsou této vlastní přirozenosti (či bytnosti, esence) prosta. Prvotní jsoucna nemají „já“ ani vlastní nezávislé bytí (pobyt, existenci), neboť jejich bytí je (s výjimkou *nirvány*) závislé na příčinách a podmínkách, mají ale v sobě cosi vlastního a dále nedělitelného, z čehož naše vědomí konstruuje druhotná, pojmová jsoucna (dohodneme-li se například, že voda a vzduch spolu tvoří něco, co nazveme „vodní tříšť“). Byly to sůtry o dokonalém poznání a později filosofická škola *madhjamaka*, kdo negaci *abhidharmy* rozšířil na prvotní jsoucna a prohlásil, že jelikož by prvotní jsoucna mající vlastní přirozenost musela být touto svou přirozeností nezávislá na svém okolí a kauzálních procesech vznikání a zanikání a musela by tudíž mít i vlastní věčnou, neměnnou a plně uspokojivou existenci (tedy „já“), žádná taková prvotní jsoucna nemohou existovat (Williams & Tribe, 2011: 148–152). Všechno, včetně prvotních jsoucen nazývaných *dharmy*, je prosté vlastní přirozenosti i vlastního bytí. Williamsův přehled indických myšlenkových směrů končí školou *jógáčára*, jež všeobecnou prázdnotu (snad z obavy z filosofických a morálních důsledků takového tvrzení) odmítla a za základní jsoucno, existující v jistém smyslu samo o sobě, prohlásila vědomí (či mysl). „Co musíme vědět, abychom se zbavili uchopování, jež je neprobuzením, je, že tok prožitků, který mylně pojímáme z hlediska subjektů a objektů, je ve skutečnosti v posledku vším, co tu je“ (Williams & Tribe, 2011: 163). Škoda, že zasvěcený Williamsův výklad znehodnocuje nedbalý překlad (či spíše nedbalá práce editorská): „A tak nemá pojmové jsoucno v sobě obsaženo [sic!] své vlastní bytí [v originále *existence contained within itself*]. Nemá vlastní bytnost [v originále *own existence*], *svabhávu*“ (Williams & Tribe, 2011: 150, kurzíva je původní; Williams & Tribe, 2000: 144).⁵ I když autorovo chápání užití pojmů a idejí „bytí/přirozenost“ (či jejich ekvivalentů) se v indické buddhistické filosofii v průběhu let vyvíjí,⁶ není jistě vhodné překládat jeden filosofický termín dvěma různými českými slovy (jak se to děje na str. 150 a str. 141 překladu, ale i na dalších místech), zvláště jedná-li se o pojmy, tvořící často jeden druhému v překladovém jazyce doplňující protějšek.

S českým překladem Williamsova *Buddhistického myšlení* se čtenáři český psané buddhologické literatury dostává do rukou dílo, které v mnoha ohledech převyšuje vše, co měl doposud k dispozici (snad s výjimkou Lopezova *Příběhu*

⁵ Chybný rod použitý ve větě citované výše („nemá obsaženo vlastní bytí“) dává tušit, že se jedná o pozdější úpravu překladu či redakční zásah.

⁶ Zatímco v *Buddhistickém myšlení* píše, že podle *abhidharmy* je druhotné jsoucno „oprotěno od neredukovatelné primární existence“ (Williams & Tribe, 2011: 141; Williams & Tribe, 2000: 134), ve svém *Mahájánovém buddhismu* uvádí, že „že v *abhidharmovém* kontextu není vhodné překládat termín *svabháva* výrazem „vlastní“ (či „vnitřní“) *bytí* („inherent“ či „intrinsic existence“). Většina *dharem* podle *abhidharmy* vzniká na základě příčin a podmínek. To znamená, že vlastní nebo inherentní bytí nemají. Argument, že *svabháva* musí nutně inherentní bytí zahrnovat, pochází z dílny *madhjamaky* [...], jež ho použila v rámci *kritiky* konceptu *dharem* majících *svabhávu*“ (Williams, 2009: 271, kurzíva je původní, překlad je můj). Originál *Buddhistického myšlení* vyšel v roce 2000; druhé vydání *Mahájánového buddhismu* v roce 2009 a citovaná pasáž z něj pochází z poznámky, reagující na Tillemansovu knihu z roku 2001.

buddhismu). Od vzniku posledních původních českých shrnujících pojednání (např. Miltnerova *Vzniku a vývoje buddhismu*) uplynula řada let, během nichž bylo prostudováno velké množství dříve neznámé pramenné literatury a odborně zhodnoceno bezpočet aspektů buddhistické nauky a praxe. Williams pročetl pramennou i sekundární literaturu úctyhodného rozsahu, informace v ní obsažené důkladně utřídil a promyslel (a zřejmě i prožil) a dělí se o ně se čtenářem v jasném a srozumitelném shrnutí, stejně jako v obsáhlé doplňující bibliografii (stejně platí i pro Tribův přehledný úvod do buddhistických *tanter*). Kritizovat *Buddhistické myšlení* – uznáme-li vůbec za hodno kritiky selhání v oblasti, v níž autor neusiloval o úspěch – tak lze snad jediné z hlediska požadavku nestrannosti, jenž nás, jak píše David Bloor, nabádá, abychom „byli nestranní vůči pravdě a lži, racionalitě a iracionalitě, úspěchu a selhání. Fakta nacházející se na obou pólech těchto dichotomií vyžadují objasnění“ (Bloor, 1991: 7). Paul Williams toto pravidlo porušuje v zásadě dvěma způsoby. Ačkoli, jak jsme viděli, vymezuje oblast svého zájmu jako *religiózní a filosofické buddhistické myšlení*, věnuje se především filosofujícím, „racionálním“ způsobům uspořádávání, a fakta méně „racionální“ objasňuje (tak jako v případě Buddhova životopisu) odkazem na filosofické doktrinální spekulace. A i když se někdy nevyhne exkurzům do socio-ekonomického kontextu (jako v úvaze o vzniku mahájánového buddhismu), vždy nás kruhem přivádí zpět k základním buddhistickým idejím. Druhá „strannost“ je zřejmě povahy neuvědomělé. V souladu se svým profesním a soukromým zájmem a zaměřením se Williams zabývá hlavně filosofickými postoji mahájánovými, zatímco školám a názorům buddhismu hlavního proudu věnuje pozornost neúměrně menší. I tak jeho práce zůstává bezkonkurenčně nejlepším pojednáním o buddhistickém myšlení dostupným v českém jazyce.

Překlad Dušana Zbavitele je přesný, věrný duchu originálu a hlavně, je vypracován s porozuměním pro smysl řečeného (jak jsme uvedli výše, nepřesnosti lze zřejmě připsat spíše redakci). Co mu schází, je rozlet a elegance, známé z jiných mistrových překladů. Čeština *Buddhistického myšlení* působí jaksi nehotově, jakoby autor překladu v jistém momentě již neměl sil pohrávat si s obtížnou a někdy i trochu kostrbatou Williamsovou angličtinou a pro nedostatek sil či po dohodě, veden pro něj typickou skromností, přenechal dokončení překladu jiným. Uvedme jen pár příkladů za všechny. Na str. 216 překladu (Williams & Tribe, 2011: 216; Williams & Tribe, 2000: 210) vypadla na konci prvního odstavce věta „In the three-family system of the Mañjusrimulakalpa only members of the central Buddha family were recognised as awakened“ a text nedává smysl. Na str. 173 (Williams & Tribe, 2011: 173; Williams & Tribe, 2000: 167) poslední edice překladu vpravdě napíná meze češtiny, když větu „This is an extraordinary sutra that takes up the *Avatamsaka* theme of stretching language to try and portray what it must be like to see the world as a Buddha does“ překládá jako „Je to neobyčejná sůtra, přejímající z *Avatamsaky* námět napínání jazyka k pokusu o vylíčení světa, jak jej spatřuje buddha“. S ohledem na to, že „napínání jazyka“ je v *Avatamsace* spíše jakýsi prvek, metoda, a nikoli námět, bylo by snad vhodnější přeložit tuto větu méně doslovným, ale srozumitelnějším způsobem. A příliš elegantně nezní ani krkolomné souvětí na str. 35 originálu, týkající se datace Buddhova života: „Pochybnosti o roku 486 př. n. l., které je obecně uváděno [sic!] v knihách o buddhismu, jsou dnes mezi badateli tak rozšířené, že jedinou shodou, jež se dá mezi nimi vystopovat, je, že

toto datum je nesprávné“ (Williams & Tribe, 2011: 35; Williams & Tribe, 2000: 167). To všechno jsou ale jen maličkosti, jaké se ve světě neprobuzených bytostí běžně stávají, a největší slabinou českého *Mahájánového buddhismu* podle mého názoru zůstává nekonzistentní překlad některých klíčových filosofických termínů. Česká edice této skvělé knihy se tak zároveň otevírá otázkou, do jaké míry je smysluplné překládat a vydávat v češtině anglicky psaná díla určená pro více či méně odbornou veřejnost, u níž se znalost anglického jazyka dnes již předpokládá. Odpověď, založená na kritickém zhodnocení vydání *Mahájánového buddhismu* v ExOriente, zní: překlady podobného druhu jsou smysluplné *obzvláště* tehdy, je-li jazyk originálu obtížný a osobám nesečtělým v původním jazyce nesrozumitelný; a smysluplné *pouze* tehdy, věnuje-li se jejich vydání dostatek péče, aby ve své české verzi hovořily jazykem snadným a srozumitelným.

Seznam použité literatury:

- Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Martin, L. H. (2000). History, Historiography and Christian Origins. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 29(1), 69–89.
- Šántidéva (2000). *Uvedení na cestu k probuzení*. Praha: DharmaGaia.
- Williams, P. (2010). *Neočekávaná cesta. O konverzi z buddhismu ke katolickému křesťanství*. Praha: CDK.
- Williams, P. (2009). *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations*. London and New York: Routledge.
- Williams, P. & Tribe, A. (2000). *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London and New York: Routledge.
- Williams, P. & Tribe, A. (2011). *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*. Praha: ExOriente.