

Komparace pojetí lidské bytosti v *Brhadáranjakópanišadě* a *Rozpravě o „ne-já“* s ohledem na soteriologii

Comparison of the Concept of Human Being in *Brhadaranyakopaniśadā* and *Anattalakkhaṇa Sutta* with Regard to Soteriology

Eva Götzingerová, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: 526096@mail.muni.cz

Abstract

Brhadaranyaka belongs to the earliest upaniśads. It is dated to 850–500 BC, thus it is considered to be older than the teaching of Buddha. The parts from *Brhadaranyaka* describe philosophical reflections and contain some characteristics of the concept of „being“. In this paper, I will compare these parts with the younger Buddhist source, which primarily focuses exactly on the character of human being. This source is *Anattalakkhaṇa Sutta* from the Pali Canon. The comparison concerns the concept of human being with a specific focus on soteriology. The Buddha's sutta might refer to the period of ascetic reform, i.e. 500–200 BC, when the Buddha's teachings originated. Both sources are retrieved from the same cultural context, and the aim of this work is to reconstruct the differences in soteriological strategy linked to the concept of human being during the period of the ascetic reform in India.

Keywords

Anattalakkhaṇa Sutta, Brhadaranyakopaniśadā, upaniśads, atman, anatta, non-self, concept of human being, ascetic reform, early Buddhism, brahmanism

Klíčová slova

Rozprava o „ne-já“, Brhadáranjakópanišada, upaniśady, átman, anattá, ne-já, pojetí lidské bytosti, asketická reforma, raný buddhismus, bráhmánismus

Úvod

Koncept lidské bytosti hraje v indických tradicích významnou roli a pochopení její povahy je v mnohých učeních jednou z cest k vysvobození jedince ze *samsáry* – koloběhu znovuzrození. Soteriologické¹ představy pracující s konceptem lidské

¹ Přestože v češtině znamená soteriologie nauku o spáse, slovo spása v textu nepoužívám. Místo toho používám konkrétní termíny odpovídající zmiňovaným tradicím. Číním tak s úmyslem zachovat specifický kulturní a naukový kontext, který tato slova v sobě nesou. Na základě toho jsou zmínky

bytosti jsou obsaženy už v nejranějších textech indických tradic, přičemž svou nauku spojují s opuštěním koloběhu znovuzrozdování (*samsára*) – reprezentovaným *mókušou* (vysvobozením) a *nibbánou* (vyvanutím) v upanišádách a buddhistických textech. Na konkretizaci postupu, jak se vyhnout opakovanému umírání (*punarmrtju*), pak v Indii přispěl sociální fenomén asketismu spojený s aktem zřeknutí se světa a odchodem do bezdomoví (Collins, 1982: 29–30, 47). Dané období provázané s dobou života historického Buddha je rámcem zkoumání představeným v článku. V tomto textu se zabývám komparací užívání a interpretací konceptu lidské bytosti ve dvou částech *Bṛhadáranjakópánišady* a Buddhovy *Rozpravy o „nejá“*. Cílem komparace je zjistit, jak je v obou textových pramenech pojmána lidská bytost a jakou roli hraje v soteriologii obou tradic. Skrze kontrastní komparaci se poté pokusím o rekonstrukci případných proměn soteriologické strategie během asketické reformy v Indii, ke které mohou texty odkazovat. Nauka buddhismu, jak ji dnes nazýváme (King, 1999: 143–160), vychází totiž ze stejného kulturního kontextu jako současná advaitová filosofie védanty, jejíž kořeny můžeme pozorovat už v nejranějších upanišádách. Dušan Zbavitel v tomto kontextu píše, že právě pojetí člověka je nejvýraznější změnou, kterou se buddhismus od učení upanišad odlišil (2008: 21). Vzhledem k tomu, že rané upanišady předcházejí Buddhově působení, je rovněž jedním z cílů textu prozkoumat interakční aspekt jeho nauky s těmito již etablovanými tradicemi.

Bṛhadáranjaka, jako jedna z raných předbuddhistických upanišad, vznikla v pozdním védském období (850–500 př. n. l.). Je v ní zřejmý přechod od archaického ritualismu véd, který je součástí společenských reforem a velkých změn v tehdejší společnosti (Olivelle, 1998: 3). Profesní rozvrstvení společnosti v podobě varen se v této době upevnilo, přičemž se uvnitř bráhmanské varny začaly objevovat spekulace ohledně provádění obětí, které byly v upanišádách alegoricky interpretovány. Vedle toho se v nich objevily monistické a panteistické myšlenky vyúsťující v učení o *brahma* a *átmanu* – dvou konceptů užívaných převážně, ale rozhodně ne výlučně pro vymezení lidské bytosti a jejího stavu ve světě. Učení upanišad bylo nejdříve udržováno v úzkém kruhu posluchačů, ale postupem času byl asketismus, jehož bráhmanská interpretace přeneseně souvisí právě s alegorickým výkladem védských obětí, rozšířen v různých vrstvách společnosti (Michaels, 2004: 35–36). Tato upanišada – *Bṛhadáranjaka* (*Velká áranjaka*) – se zároveň řadí mezi lesní texty takzvané *áranjaky*. Její název odkazuje k žánru textů, které měly být vyslechnuty v lese (*áranja*), tedy mimo osídlení (Michaels, 2004: 259). Odchod do bezdomoví, tedy za poznáním *átmanu*, byl pro asketická hnutí tehdejší doby také příznačný, což dokládá i úryvek ze samotné upanišady: „Toužíce jedině po něm [jako po svém] světě, odcházejí potulní asketové do bezdomoví“ (BU IV.4.22). Obecně jsou nositeli poznání v upanišádách jak kšatrijové, tak ženy. Je otázkou, zda upanišady vzešly z kšatrijských řad jako později buddhismus nebo například i džinismus (Clothey, 2006: 37–38). Je v nich však patrná myšlenka, kterou mají společnou nejen s buddhismem, ale i s ostatními novými hnutími z období asketické reformy, a to, že osvobození může dosáhnout každý bez ohledu na svůj původ (Michaels, 2004: 260; Olivelle, 1998: 11–12).

o spáse ve studovaném společném kulturním kontextu vyjadřovány skrze pojem *vysvobození*, tedy ve významu vysvobození z koloběhu znovuzrozdování (*samsáry*).

V dalším období takzvané asketické reformy v Indii, tedy v letech 500–200 př. n. l., již vznikalo učení, které dnes nazýváme souhrnně buddhismus (Michaels, 2004: 36–38).² V této době docházelo k proměně ve všech sférách společnosti, což mělo za následek přesun obyvatel do měst, tedy zintenzivnění urbanizace. Zlepšování životních podmínek bylo zřejmě důvodem, proč i kšatrijové a vaišjové byli náboženství více otevřeni (Norman, 1997: 22–23). Kritika vůči bráhmanskému ritualismu rostla a postupně se objevovaly nové formy religiozity v podobě asketických hnutí – *šramana*.³ V rámci tohoto normativního popisu je ovšem důležité poukázat i na určitou diverzitu ve společnosti. V každodenní realitě většiny populace totiž mohly být jevy provázající asketismus známější než jejich bráhmanské interpretace, které obsahují právě upanišady. Zároveň se různá hnutí mohla proti bráhmanské intelektuální struktuře, která prostřednictvím takových interpretací udávala místo člověka ve světě, budto vymezovat, nebo na ni dále stavět (Collins, 1982: 40), proto raný buddhismus mohl být od ostatních soudobých učení jen těžce odlišitelný. Zřetelného odlišení však nabyla tradice i díky rozšíření, prostřednictvím něhož zřejmě získala dostatečnou podporu mezi obyvateli nových městských kultur, kterým se svými mnišskými strukturami přizpůsobila (Michaels, 2004: 36–37).

Druhý zmíněný text, *Anattalakkhana Sutta*, tedy *Rozprava o „ne-já“*, který je předmětem komparace, vzniká pravděpodobně od 1. století př. n. l., kdy se na Cejlonu formuje pálijský kánon. Jeho uzavření však můžeme datovat až do 5. století n. l. (Norman, 1997: 138–139). Rozpětí datace sutty je tedy dosti vzdálené době, ve které měl žít Buddha a následně vznikat i jeho nauka. Vzhledem k problematice raného buddhismu a nedostatku textů z Buddhovy doby *Rozpravu o „ne-já“* uchopuji v souvislostech jejího vzniku jako produkt théravádové školy. Přesněji, ve smyslu uzavřeného záznamu Buddhova učení s významnou autoritou, jenž umožňoval sebeidentifikaci mnichů na Cejlonu v raném období prvního tisíciletí (Collins, 1990: 89).

V práci používám české překlady obou pramenů od Zbavitele (2004: 65–68; 75–79; 2008: 18–21). Tato významná osobnost české indologie upanišadu překládala z verze originálního sanskrtského znění, které se nachází uvnitř anglického překladu od Patricia Olivella (1998: 102–108; 118–126). V případě *Brhadáranjaky* se přidržel Kánvovy recenze, jejíž rukopis je uschován v Lalchald Research Library. Co se týče kvalitních kritických edic, Olivelle podotýká na jejich nedostatek (1998: xv). *Brhadáranjaka* je připojena k *Šatapathabráhmaně*, a je tedy součástí *Bílé Jádžurvědy*. Charakteristikou komparovaného úryvku z oddílu *Jádžňavalkjakánda* jsou zejména filosofické úvahy, jež se zrcadlí v „učené disputaci“ mezi Jádžňavalkjou a králem Džanakou, kteří spolu uvažují nad tím,

² Je třeba podotknout, že stejně jako hinduismus, tento pojem vznikal až od 19. století v interakci se západní koloniální nadvládou. Tyto tradice byly popisovány na základě ideologické pozice bráhmanů a vybraných textů, které podle západních představ o náboženství zaujímaly stěžejní pozici posvátných knih. Výsledkem bylo, že původně normativní konstrukty se začaly promítat do způsobu praxe a identifikace stoupenců tradice (King, 2011: 143–148).

³ V Ašókové době, která se kryje s obdobím asketické reformy, se zřejmě takto označovali ne-bráhmanští asketové. V buddhistické a džinistické kanonické literatuře jsou takto označováni mniši těchto tradic (Olivelle, 1993: 11).

co je to *brahma*. Přemýšlí nad místem odchodu lidské bytosti, když se ukládá ke spánku, a nad samotným *átmanem* jako lidskou podstatou a z čeho se skládá.

Výchozí edice *Samjuttanikáji III (Khandhavagga)*, jejíž součástí je *Rozprava o „ne-já“*, byla vydána v roce 1890 organizací Pali Text Society (Feer, 1890: 66–68). Edice pracovala s barmskými a sinhálskými rukopisy, které jsou uskladněny v muzeích v Paříži a Kodani. V textu Buddha popisuje, jak dosáhnout vysvobození ze *samsáry* skrze poznání lidské bytosti. Kenneth Norman (1997: 24–27) se v tomto kontextu zabýval náboženskými představami Buddhových současníků, jimž mohlo být jádro těchto textů adresováno. Podle něj museli mít povědomí o základních upanišadových konceptech, jelikož celková argumentace textu je opačná dobovému úzu. Na základě upanišad bylo předpokládáno, že svět je *tat tvam asi*, v překladu „to jsi ty“, proto Buddha musí vysvětlovat, že svět je ne-já a užívá pojmy, které jsou přesně opačné realitě upanišad.

Pojmy vycházející z upanišad jsou uváděny v sanskrtu, kdežto výrazy z buddhistického kontextu v páli. Výrazový úzus článku se tedy zakládá na původních jazycích, v nichž byly oba prameny sepsány. Texty, které budu mezi sebou komparovat, byly předávány původně pouze ústně. Tento fakt lze pozorovat na jejich samotné struktuře, jak bude předvedeno na úryvcích, u nichž se v textovém vzorci často střídají pouze ústřední pojmy, ale jednotlivé pasáže zůstávají stejné.

Pojetí lidské bytosti v *Brhadáranjakópanišadě*

Čím lidská bytost poznává svět a jaká je její esence?

Na počátku komparovaného úryvku *Brhadáranjaky* (BU IV.1.) bráhman Jádžňavalkja přichází ke králi Džanakovi a ve společné učené disputaci mu vysvětluje, jak lze skrze životní funkce poznat *brahma*. Pojem *brahma* je těžké vyjádřit jedním slovem, má spoustu významů. V několika z nich má představovat nejvyšší transcendenci, pravdu či esenci kosmu (Olivelle, 1998: 26). Ve spisu se o něm hovoří takto:

„Řekl mi Džitvan Šailini, že řeč je *brahma*.“ [...] „Řekl ti také, co je jeho příbytkem a oporou?“ „To mi neřekl.“ „Pak je to *brahma* jednoohé, veličenstvo.“ „Pověz nám to ty, Jádžňavalkjo!“ „Řeč je jen jeho příbytkem a prostor oporou. Je třeba je uctívat jako poznání.“ „Co je podstatou tohoto poznání, Jádžňavalkjo?“ „Právě řeč, veličenstvo,“ odvětil. „Vždyť řečí, veličenstvo, poznáváme přítele. Právě řečí poznáváme *Rgvédu*, *Jadžurvédu*, *Sámavédu*, *Atharvavédu*, pověsti, staré vyprávění, vědu, upanišady, sloky, sůtry, výklady, komentáře, oběti, obětiny, potravu a nápoje, tento svět i onen svět a všechny bytosti. Řeč je nejvyšší *brahma*, výsosti.“ (BU IV.1.2)

Dle úryvku je člověk obdařen „řečí“, která je pojata jako příbytek *brahma*. Kdyby *brahma* nemělo žádný příbytek, bylo by pouze „jednoohé“. Manifestace *brahma* pak v jedinci – *átman* (Clothey, 2006: 33–34; Michaels, 2004: 261) – tvoří onu „druhou nohu“ a vykonává funkci epistemologického nástroje. Díky řeči může bytost určitě věci, uvedené ve výčtu, poznávat. Na základě výčtu vidíme, co konkrétně podle upanišady představovalo poznání a jakou roli v něm řeč hrála, jelikož je ztotožněna s *brahma*.

Další funkcí, která je dosazena do tohoto textového vzorce, je „životní dech“. Upanišada popisuje, že skrze něj je bytost vlastně naživu a bojí se zabití, rozpozná tedy, kdy jí hrozí nebezpečí (BU IV.1.3), a následují další charakteristické rysy bytosti společně s výkladem jejich poznávacího významu. „Zrakem“ může bytost poznávat pravdu (BU IV.1.4). „Sluch“ je ztotožněn s nekonečností a světovými stranami (BU IV.1.5). Radostný aspekt *brahma* nalezne bytost ve své „mysli“, když je vábena ke zplození syna (BU IV.1.6). Všechny tyto složky bytosti byly uvedeny jako příbytky *brahma*, ale zároveň s ním byly také ztotožněny. Jedná se o stejný model, který je předveden v úryvku s řečí. Následující úryvek uzavírá BU.IV.1, jedná se tedy o závěrečné vyvrcholení textu:

„Srdce samo je jeho příbytkem a prostor oporou. Je třeba je uctívat jako stálé.“ „Co je jeho stálostí, Jádžňavalkjo?“ „Samo srdce, veličenstvo,“ odvětil. „Srdce je vpravdě příbytkem všech bytostí, srdce, veličenstvo, je vpravdě oporou všech bytostí, neboť v srdci, veličenstvo, mají všechny bytosti svůj základ. Srdce je, veličenstvo, vpravdě nejvyšší *brahma*.“ (BU IV.1.7).

Podle upanišady má bytost „srdce“, ve kterém sídlí její základ, tj. esence – *átman* (BU IV.4.22). Na základě toho tvrdím, že BU IV.1.7 již naznačuje identifikaci *brahma* a *átmanu* a popisuje, jak by měl člověk svou bytost pojmát a uctívat, pokud si přeje dosáhnout *móksi*. Pojímání bytosti je zde velice panteistické, vše se tedy poznává navzájem a je silně propojeno. Není vlastně zcela jasné, z čeho je *átman* jako složka bytosti složený, a je pouze zasazen do srdce jako svého sídla, potažmo bývá někdy zaměňován i s dechem (Olivelle, 1998: 26):

To je vpravdě tento veliký, nezrozený *átman*, jenž mezi dechy je vytvořen z vnímání, ten, jenž spočívá v prostoru v nitru srdce, ovladatel všeho, pán všeho, vládce všeho. Nevzroste dobrými skutky ani se nezmenší špatnými. [...] je neuchopitelný, neboť ho nelze uchopit, je nezničitelný, neboť ho nelze zničit, je neulpívající, neboť neulpívá, je nespoutaný, netrpí, není zraňován (BU IV.4.22).

Upanišada vysvětluje, že pomocí *átmanu* se lidská bytost převtěluje a vlastně si zachovává svoje vědomí na cestě *samsárou* (BU IV.4.2–4). Bytost je dále pojímána jako neustále toužící,⁴ koná skutky a podle jejich povahy pak sklízí plody (BU IV.4.5). Takový je základ indické filosofie, která vychází z reflexe pomíjivosti a utrpení ve světě. *Átman* je částí bytosti, která je pojímána jako nesmrtelná a stálá. Problém utrpení v *samsáře* je vyřešen velice intelektuální cestou, nespolehá se na pomoc božstev – a to mají upanišady společného s théravádovým buddhismem (Michaels, 2004: 260). Lidská bytost je dokonce postavena na stejnu úroveň jako božstva, ne-li výše, jelikož má možnost, pokud dosáhne *móksi*, vyhnout se opakovanému umírání – *punarmrtju* (Collins, 1982: 45–46).

⁴ Původně se zřejmě jednalo o touhu (*káma*) v kontextu toužení po výsledku, který měl být získán z obětí. V upanišadách je tento pojem, původně spojen s obětní terminologií, ale generalizován, a tak ho chápeme již ve světle buddhismu a dnešního hinduismu. Stejně tak je to s pojmem *karma* (Collins, 1982: 55–58).

Pojetí lidské bytosti v upanišadové soteriologii – mókša

V textu upanišady se uvádí, že pokud chce lidská bytost dosáhnout *mókši*, všechny její poznávací funkce by měly být ztotožněny s *brahma*. Každá musí být náležitě uctívána a poznána podle své povahy. Pouze poté, jak poukazuje následující úryvek, bytost neopustí. „Řeč je nejvyšší *brahma*, výsosti. Kdo to poznal a uctívá je takto, toho řeč neopouští, všechny bytosti se k němu utíkají; stav se bohem, dojde až k bohům.“ (BU IV.1.2) Když tímto způsobem proběhne výčet všech poznávacích funkcí, které má bytost, tj. řeč, životní dech, zrak, sluch, mysl, tak tato část upanišady vrcholí opět pasáží, kde je zmíněno srdce. Tento „základ bytosti“ – implicitně *átman*, jak bylo ukázáno výše – je potřeba poznat a uctívat jako stálý a je také nezbytné jej nahlédnout jako *brahma* (BU IV.1.7). Bytost tedy může podle upanišadového učení dosáhnout *mókši* tím, že sama v sobě pozná *brahma*, a to na základě myšlenek panteismu i všude kolem sebe. Bude se s ním identifikovat a ve svém srdci najde stálou esenci, a tak se podle doslovné logiky textu stane nesmrtelnou, jelikož ji její životní funkce při této soteriologické strategii neopustí. Identifikace *átmanu* s *brahma* je následně dosaženo poznáním pravdy věcí:

Pozná-li někdo o *átmanu*, že sám je jím,
 koho [ještě] může chtít, touhou po kom může trýznit tělo?
 Kdo našel, procitl [k poznání] *átmana*,
 jenž vstoupil do této *zrádné houštiny*,
 je vševůrce, neboť tvoří všechno,
 jeho je svět a sám je také světem (BU IV.4.12–13).

Roebuck (2000: 83) zrádnou houštinu v úryvku interpretuje jako tělo nebo také vesmír. Text ukazuje, že pro poznání pravého stavu věcí je potřeba věnovat se asketickému způsobu života – zřít se světa, což je i hlavní myšlenkou období asketické reformy v Indii. Askeze pak vychází ze samotné upanišadové alegorizace védské oběti, při níž člověk provádí místo materiální oběti obět mentální a místo cesty činu (*karmamárge*) si k *mókši* volí cestu poznání (*džňánamárge*). Tuto soteriologickou strategii lze na základě západní terminologie v celé své šíři označit jako „panteistickou mystiku“ (Collins, 1982: 60–62).⁵

⁵ Spojení mystiky a panteismu tvoří individuální zkušenost jedince, kterou lze jen těžko popsat už na základě samotné povahy tohoto jevu. Určitým konceptem, který zde však hraje roli, je souznělost s božstvím, jež je obsaženo ve všem (Collins, 1982: 60–62).

Pojetí lidské bytosti v *Rozpravě o „ne-já“*

Složky osobnosti – khandha a jejich trojí znak – tilakkhana

Mnichové, tělo je „ne-já“. Kdyby totiž tělo bylo „já“, nevedlo by k trápení a bylo by je možné ovládat dle svého přání: „Ať je mé tělo takové a takové a ne jiné.“

Ale jelikož je tělo „ne-já“ proto vede k trápení a není možné je ovládat dle svého přání: „Ať je mé tělo takové a takové a ne jiné.“ (Rozprava o „ne-já“, 18)

Buddha v *Rozpravě o „ne-já“* rozčleňuje bytost na pět složek, které jsou poté opět postupně dosazovány do výše uvedeného textového vzorce. Těmito složkami jsou: výše zmíněné tělo (*rúpa*), pocítování (*védaná*), vnímání (*saññhá*), mentální formace (*samkhára*) a vědomí (*viññána*).

Materiální forma bytosti (*rúpa*) nebo v doslovném překladu „tvar“ se skládá ze čtyř elementů (*mahábhúta*), jimiž jsou země, voda, oheň a vzduch neboli pevnost, soudržnost, teplo a pohyb. Požitky a jakékoliv jiné smyslové zkušenosti, zprostředkované tělem, jsou pak bytostí nějakým způsobem, tj. kladně, negativně nebo neutrálně, pocítovány (*védaná*) (Harvey, 2013: 56). Při rozpoznávání vjemů z vnějšího světa a jejich další klasifikaci hraje roli vnímání (*saññhá*). Mentální formace (*samkhára*) jsou velmi obsáhlým náročným termínem na překlad. Zahrnují různé děje uvnitř bytosti od vůle přes představy, například o jejich mentálních stavech až po samotné predispozice pro vytváření *karmanu*. „To, co poznává skrze rozlišování“, bere samo sebe jako uvědomující si bytost a chápe pak vzájemně vztahy věcí, je poslední složkou bytosti vědomí (*viññána*) (Holba, 2007: 302). Těchto pět složek (*khandha*) tvoří dohromady *námariúpa*, což doslova znamená jméno a tvar. Co se týče neživých bytostí, jako jsou například kameny nebo rostliny, tak ty mají pouze tělo (*rúpa*) (Holba, 2007: 301–302).

„Co si myslíte, mnichové: je tělesnost trvalá, nebo pomíjivá?“

„Pomíjivá, pane.“

„A to, co je pomíjivé, je strastné, nebo šťastné?“

„Strastné, pane.“

„Ale je správné o tom, co je pomíjivé, strastné, podrobené změně, uvažovat takto: toto je moje, toto jsem já, toto je mé „já“?“

„To vskutku ne, pane.“ (Rozprava o „ne-já“, 19)

Takto je popsán vztah mezi třemi znaky existence: pomíjivostí (*aniččá*), strastí (*dukkha*) a ne-já (*anattá*, pro lepší srovnání v sanskrtu *anátman*). Kontext upanišad stojící za ne-já (pal. *attá*, sanskrt. *átman*), jež by nemělo být strastné a vést k trápení, ba naopak které disponuje opačnými atributy, je zde rozeznatelný. *Átman* totiž bývá popisován jako stálý (*nitja*), šťastný (*sukha*) a jeho samotný význam je pak „já“ (Norman, 1997: 24–27).

Co se týče materiálního těla, jeho pojetí je podobné jako v upanišadě ve smyslu jeho pomíjivosti (v kontrastu s *átmanem*: BU IV.4.7). Je vnímáno jako něco,

co způsobuje strast svojí nestálostí, jak můžeme vidět i v úryvku výše (BU IV.4.12–13) a z toho také plynou nabízené asketické strategie, které jsou rozebrané podrobněji v pozdější části textu.

Rozdíl pak nastává v další klasifikaci, kdy podle *sutty* smyslové funkce spadají také do pomíjivé formy, kdežto v upanišadovém kontextu jsou legitimní cestou, jak pravdivě poznávat svět a stát se součástí velké *brahma-átman* identifikace. Samotným účelem rozdělení bytosti na těchto pět složek však není představit její popis, jako spíše pochopit její podmíněnou existenci z pohledu subjektu, který pomocí těchto složek zakouší každodenní zkušenost. Jednotlivé druhy fenoménů, které každá *khandha* uchopuje, pak v reakci na vědomí neustále vznikají a zanikají (Gethin, 1986: 49). Jsou tedy všechny pomíjivé, nestálé a ne-já.

Pojetí lidské bytosti v buddhistické soteriologii – nibbána

Mnichové, když vznešený žák toto uslyší a dle toho vše nahlíží, odvrací se od těla, pocítování, vnímání, mentálních formací a vědomí (Rozprava o „ne-já“, 20).

Z Buddhovy legendární hagiografie je možné se dozvědět o jeho odchodu do bezdomoví a asketickém způsobu života, který byl motivován způsobem poznání pravdy a osvobození, jenž v oné době představovaly upanišady (Williams & Tribe, 2011: 24). Jeho strategie dosažení osvobození a samotného pojetí bytosti se ale posléze začaly odlišovat od těch upanišadových, které tvořily pouze základnu buddhistických myšlenek a Buddhova asketického počínání. Obecně se stále jedná o podobnou soteriologickou strategii *džňánamárgu* neboli cestu k vysvobození skrze poznání. Zjednodušeně můžeme podotknout, že vztah makrokosmu s mikrokosmem by byl podle upanišad znázorněn jako 1=1, zatímco Buddhova perspektiva je invertovaná a stejný vztah v ní lze popsat jako 0=0, protože popírá jakoukoliv esenci světa a věcí (Gombrich, 2006: 33).

Model světa, ze kterého je potřeba se vysvobodit, tedy zůstává. Vysvobození (*mókša*) z koloběhu znovuzrozování (*samsára*), který je determinován předešlými činy (*karman*), představuje kromě stavu blaženosti a poznání nejvyšší transcendence a pravdy zvláště protiklad k nestálé a měnící se existenci (Collins, 1982: 29). V buddhismu pak vyvanutí (*nibbána*) klade důraz právě na tento protiklad. Na otázky ohledně toho, jaká je *nibbána* a zda po jejím dosažení Buddha Šákjamuni existuje, neexistuje, nebo dokonce obojí, buddhismus odmítá odpovídat. Kromě toho, že je otázka již ve své podstatě chybně formulovaná, protože se ptá na situaci, jejíž existenci buddhismus nepředpokládá, Buddhovo učení je koncipováno prakticky a odmítá neúčelné spekulace. Ty se vážou i k dalším nezodpovězeným otázkám, jako například, zda je „já“ věčné i po smrti, nebo zda je duše a tělo identické (Collins, 1982: 131–132), jak ukazuje i následující ukázka:

Když se odvrátí, ustanou jeho touhy. Následkem ustání tužeb se osvobodí. A osvobozen, bude vědět: Dosaženo je osvobození! A pochopí: Ukončeno je zrozování, svatý život je uskutečněn, je uděláno to, co mělo být uděláno, nic z toho už mne dále nečeká (Rozprava o „ne-já“, 21).

Steven Collins interpretuje v buddhismu ne-já (*anattá*) jako sociální, intelektuální a soteriologickou strategii (1982: 78). Sociální rozměr lze chápat ve smyslu určité společenské rezistence vůči bráhmánismu a kastovní hierarchii. Při správném náhledu pomocí trojího znaku se koncept lidské bytosti z Buddhovy *Rozpravy o „ne-já“* tedy stává prostředkem k dosažení *nibbány*. Úryvek výše demonstruje soulad se čtyřmi ušlechtilými pravdami, jež jsou jádrem celé buddhistické soteriologie. Zvláště koresponduje s třetí vznešenou pravdou o ustání utrpení skrze zřeknutí se touhy (Williams & Tribe, 2011: 56–61). Když bytost pozná strastnou (*dukkha*) povahu svých složek, díky čemuž „ustanou její touhy“, zničí tak původ strasti (*samudaja*), kterým je právě žádostivost nebo například i lpění na „já“ (*upádána*). Ovšem již ve smyslu, jaký byl demonstrován výše, kdy jsou různé složky osobnosti s „já“ mylně ztotožňovány.

Kontrastní komparace

V této části se zaměřím na rozdíly v konceptu lidské bytosti a její role v soteriologii obou tradic. V závěru pak formuluji odpověď na výzkumnou otázku, jak se změnila soteriologická strategie během asketické reformy v Indii. Pro názornější vazbu ke komparaci uvádím úryvek z Buddhovy *Rozpravy o „ne-já“*, do kterého je dosazena složka vědomí (*viññána*), a ne tělo (*rúpa*):

A dále, mnichové, jakékoli je zde vědomí, ať už minulé, budoucí či přítomné, ať vlastní či náležející někomu jinému, ať hrubé či jemné, ať nízké či vznešené, daleké nebo blízké, všechny druhy vědomí by měly být nahlíženy s pravou moudrostí, takové, jaké skutečně jsou, takto: toto není moje, toto nejsem já, to není mé „já“ (Rozprava o „ne-já“, 20).

Chtěla bych podotknout, že vědomí (*vidžňána*, dosl. to, co poznává skrze rozlišování) je v některých částech *Bṛhadáranjaky* překládáno do češtiny jako vnímání (BU IV.4.5; 22). Nyní je třeba se zaměřit na to, jakou roli hraje tento stejný pojem v konceptu bytosti obou tradic. *Vidžňána* je v *Bṛhadáranjako panišadě* užitá takto: „Tento *átman* je vpravdě *brahma*; sestává z vnímání, mysli, dechu, zraku, sluchu, země, vody, vzduchu, prostoru, světla i nesvětla, touhy i netouhy....“ (BU IV.4.5) V následující části je *átman* také ztotožněn s vědomím (*vidžňána*), ale tentokrát v kontextu převtělování:

Vrcholek jeho srdce se rozzáří a touto září *átman* vyjde okem nebo hlavou nebo jinými částmi těla, a když vychází, vychází spolu s ním i život, vycházejí spolu s ním i všechny dechy. Stává se [pouhým] vědomím, sestupuje do [pouhého] vědomí (BU IV.4.2).

Vidžňána je podle dvou výše citovaných upanišadových úryvků součástí *átmanu* (stejně jako další zmíněné složky), není-li s ním mnohdy ztotožňována. Nyní se budu zabývat užitím tohoto pojmu v obou pramenech, jelikož se jedná o prvek, který určitým způsobem lidskou bytost v obou tradicích definuje. V upanišadě se o *mókušu* usilující bytost k *átmanu* rozhodně nestaví jako k něčemu, co není její. V širším kontextu hraje *átman* roli vnitřního pozorovatele, nad kterým je

potřeba pomoci askeze nabýt kontrolu, a tím je poté vlastně skrze mikrokosmos (*átman*) získán přístup k makrokosmu (*brahma*), a tedy k oné spásné identifikaci (Collins, 1982: 60–61). Soteriologický význam *átmanu* ukazuje i úryvek z upanišady níže:

Na tom, kdo pozná je, neulpí zlý skutek. Proto kdo toto ví a je klidný, ovládá se, je tichý, trpělivý a soustředěný, vidí *átmanu* v sobě, vidí, že *átman* je vše. Nepřemůže ho zlo, nýbrž sám přemůže zlo. Nepálí ho zlo, nýbrž [sám] spálí všechno zlo. Stane se *bráhmanem* beze zla, bez poskvrny, bez pochyb (BU IV.4.23).

V tomto se interpretace *átmanu* v upanišadě a Buddhově rozpravě liší. Buddhistické složky osobnosti jsou ne-já z důvodu, že nemají žádného vnitřního dohlázeatele jako v upanišadách (Collins, 1982: 97), a jelikož nejsou kontrolovatelné, působí strast a nejsou takové, jaké si bytost přeje. Co se týče soteriologického významu pojetí lidské bytosti, v upanišadách je zapotřebí esenci, která je za všemi fyzickými i psychickými složkami lidské bytosti, identifikovat a uctívat. Na druhé straně v *Rozpravě o „ne-já“* je bytost složena z neosobních a nehodnotných složek, na které musí být správně nahlíženo pomocí trojího znaku. Nirvána (*nibbána*) je pak stavem, kdy je bytost osvobozena od jakéhokoliv „konceptuálního kontextu“. Vše, co je konceptualizováno, jako právě *átman*, se totiž stává potenciálně uchopitelným. Přestože je popisován jako neuchopitelný, touha po něm je to, co bytost v *samsáře* podle buddhismu neustále udržuje (Collins, 1982: 113–114). Z touhy následně bytost jedná, a jednání má své následky. Stejně tak lze do tohoto řetězce dosadit situaci, kdy kvůli touze po *átmanu* jedinec vykonává askezi (Williams & Tribe, 2011: 28–29). To je to, co člověku podle Buddha brání v nezrození se, a to také formovalo jeho reakci na tvrdou askezi v podobě střední cesty. Buddha byl v tomto směru „pragmatický agnostik“ a je podle něj zbytečné spekulovat o něčem, jako je *átman*, který je zkušenosti nepřístupný (Holba, 2007: 308). Jeho nauka je z pohledu buddhismu přirovnávána k léku na zásah jedovatým šípem, tedy převedeno z metaforické roviny, životem neprobuzené bytosti ve světě. V takové kritické chvíli není čas na otázky a filosofické disputace, ale na vyléčení, v jehož procesu má Buddha představovat léčitele (Williams & Tribe, 2011: 46–50).

Závěr

Hlavním cílem práce bylo zjistit, jak je v obou textových pramenech pojmána lidská bytost a jakou roli hraje v soteriologii obou tradic. Soteriologická strategie zřeknutí se světa a odchodu do lesů za hledáním *átmanu*, skrze kterou upanišady připravily úrodnou půdu novým asketickým hnutím, proměnila buddhismus následujícím způsobem. Za prvé nově prosazoval jako způsob vysvobození ze *samsáry* střední cestu, což může být jednoduše vysvětleno jako vyhýbání se extrémům v podobě přehnaného požitkářství na jedné straně a sebetřýznění na straně druhé. Přitom se odvolává na legendu o Buddhově životě, který sám oběma zkušenostmi prošel. Za extrémní je ale považováno i složité „bezúčelné“ teoretizování nebo protikladné myšlení eternalismu a anihilacionismu (Collins, 1982: 34–35). Za druhé nastala změna samotného chování mnichů ke společnosti. Předně se vytvořila *sangha*

a s ní nová centra a kláštery blízko měst. Za svá kázání byli mniši živeni laickou společností, která se o ně výsledkem ekonomického rozvoje dokázala postarat.

Lidská bytost má v *Brhadáranjakópanišadě* svou esenci *átman*, která je mnohdy ztotožněna s vnímáním/vědomím (*vidžňána*). Podle buddhismu je ale vědomí (*viňňána*) jednou z pomíjivých (*aniččá*) složek osobnosti, které jsou stejně tak strastné (*dukkha*) a ne-já (*anattá*). Na základě zjištění, jak je v obou textových pramenech pojmána lidská bytost, vyvstala otázka, zda Buddha odmítal existenci *átmanu*. Na základě textové analýzy závěrem tvrdím, že Buddha v *suttě* implicitně kritizuje soteriologickou strategii, s níž je *átman* uchopován. Podle Paula Williamse a Anthony Triba se někteří mylně domnívají, že Buddha poukázal pouze na to, co „já“ není, a tedy, že existenci *átmanu* dále předpokládá (2011: 68–69). Soteriologická strategie buddhismu ale spíše spočívá právě v uvědomění si toho, že věci samy o sobě nemají žádnou podstatu, a že jsou prázdné (*suňňatá*), tedy ne-já. Richard Gombrich pak upozorňuje na to, že Buddha upanišadovému *átmanu* oponoval na základě znalosti indického naukového kontextu. *Rozpravu o „ne-já“* však podle něj nelze jednoduše interpretovat jako popření existence *átmanu*. Buddhův přístup je totiž pragmatický a dalšímu teoretizování o *átmanu* se vyhýbá (2006: 15–17). Mnohé otázky jsou tak ponechány záměrně nezodpovězené.

Seznam pramenů a literatury

Prameny

- Brhadáranjakópanišad IV.1; 4* (2004). In D. Zbavitel (Ed.). *Upanišady* (pp. 65–68, 75–79). Praha: DharmaGaia.
- Rozprava o „ne-já“* (2008). In D. Zbavitel (Ed.). *Základní texty východních náboženství 2: Raný indický buddhismus* (pp. 18–21). Praha: Argo.

Sekundární literatura

- Clothey, F. W. (2006). The Early Urban Period. In F. W. Clothey (Ed.). *Religion in India* (pp. 30–50). London – New York: Routledge.
- Collins, S. (1982). *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, S. (1990). On the Very Idea of the Pali Canon. *Journal of the Pali Text Society*, 15, pp. 86–126.
- Feer, M. L. (Ed.). (1890). *The Samyutta-nikaya of the Sutta-pitaka III*. London: Pali text Society.
- Gethin, R. (1986). The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikaya and Early Abhidhamma. *Journal of Indian Philosophy*, 14, pp. 35–53.
- Gombrich, R. F. (2006). *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*. Oxon: Routledge.
- Harvey, P. (2013). Early Buddhist Teachings: The Four Realities for the Spiritually Enobled. In P. Harvey (Ed.). *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (pp. 50–87). Cambridge: Cambridge University Press.
- Holba, J. (2007). Buddhova nauka o ne-Já (an-átman). In R. Chlup (Ed.). *Pojetí duše v náboženských tradicích světa* (pp. 285–329). Praha: DharmaGaia.
- King, R. (1999). Orientalism and the Discovery of Buddhism'. In R. King (Ed.). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“* (pp. 143-160). London – New York: Routledge.
- Michaels, A. (2004). *Hinduism: Past and Present*. Princeton: Princeton University Press.

-
- Norman, K. R. (1997). *A Philological Approach to Buddhism: The Bukkyo Dendo Kyokai Lectures 1994*. London: SOAS.
- Olivelle, P. (1993). Meaning and Method. In P. Olivelle (Ed.). *The Āśrama System: The History and Hermeneutics of A Religious Institution* (pp.7–34). Oxford – New York: Oxford University Press.
- Olivelle, P. (1998). *The Early Upanishads: Annotated Text and Translation*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Roebuck, V. J. (2000). *The Upaniṣads*. New Delhi: Penguin Books.
- Williams, P. & Tribe, A. (2011). *Buddhistické myšlení: Úplné uvedení do indické tradice*. Praha: ExOriente.