

Bělka, Luboš; Fujda, Milan; Kubovčáková, Zuzana

Náboženství světa II : východní tradice

Náboženství světa II : východní tradice 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 2014

ISBN 978-80-210-7203-9; ISBN 978-80-210-7206-0 (online : Mobipocket)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/131679>

License: [CC BY-NC-ND 3.0 CZ](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/)

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220902

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

Náboženství světa II

Východní tradice

Luboš Bělka
Milan Fujda
Zuzana Kubovčáková

Masarykova univerzita

Brno 2014



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Náboženství světa II

Východní tradice

Luboš Bělka – Milan Fujda – Zuzana Kubovčáková

Masarykova univerzita
Brno 2014



evropský
sociální
fond v ČR



EVROPSKÁ UNIE



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY



OP Vzdělávání
pro konkurenceschopnost



INVESTICE DO ROZVOJE VZDĚLÁVÁNÍ

Dílo bylo vytvořeno v rámci projektu Filozofická fakulta jako pracoviště excelentního vzdělávání: Komplexní inovace studijních oborů a programů na FF MU s ohledem na požadavky znalostní ekonomiky (FIFA), reg. č. CZ.1.07/2.2.00/28.0228 Operační program Vzdělávání pro konkurenceschopnost.

Recenzenti: doc. Mgr. Martin Slobodník, Ph.D.
doc. Mgr. Daniel Berounský, Ph.D.

© 2014 Masarykova univerzita



Toto dílo podléhá licenci Creative Commons Uveďte autora-Neužívejte dílo komerčně-Nezasahujte do díla 3.0 Česko (CC BY-NC-ND 3.0 CZ). Shrnutí a úplný text licenčního ujednání je dostupný na: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/cz/>.

Této licenci ovšem nepodléhají v díle užitá jiná díla.

Poznámka: Pokud budete toto dílo šířit, máte mj. povinnost uvést výše uvedené autorské údaje a ostatní seznámit s podmínkami licence.

ISBN 978-80-210-7203-9 (brož. vaz.)

ISBN 978-80-210-7204-6 (online : pdf)

ISBN 978-80-210-7205-3 (online : ePub)

ISBN 978-80-210-7206-0 (online : Mobipocket)

Obsah

Životaběh Buddhy Šákjamuniho (Luboš Bělka)	5
Kolo života: jak buddhisté nahlíží na svět? (Luboš Bělka)	37
Japonský buddhismus (Zuzana Kubovčáková)	67
Šintó – původné japonské náboženstvo (Zuzana Kubovčáková)	93
Jóga a tantra (Milan Fujda)	115
Seznam doporučené studijní literatury	155

Životaběh Buddha Šákjamuniho

Luboš Bělka

Význačné skutky Buddha Šákjamuniho jsou v následujícím textu vylíčeny s použitím dvou vizuálních materiálů vytvořených v Mongolsku. Prvním je dřevotiskový obraz neboli xylografie (tako bude nadále označován), vytištěný na papíře v roce 1887. Jedná se o přílohu ke knize, která mimo jiné zahrnuje interpretace tohoto zobrazení, jak je uvádí ruský mongolista Aleksej Matvějevič Pozdnějev.¹ Původní velikost obrazu není známa.



Obr. 1: Xylografie *Výjevů z Buddhova života*, Mongolsko, asi 18.–19. století, autor a rozměry neznámé. Zdroj: archiv autora.

¹ Pozdnějev Aleksej Matvějevič, *Očerki byta buddijskich monasterej i buddijskago duchověnstva v Mongolii v svjazi s otnošeniem sego poslednjago k narodu. Zapiski Vostočnogo otdelenia imperatorskogo Russkogo archeologičeskogo obščestva*, t. XVI. Sankt-Peterburg 1887.

Druhým vizuálním pramenem je na plátně malovaný svinovací obraz neznámého autora (tib. *thangka*, takto bude nadále označován), který je umístěn v Bogdchánově paláci v bývalé Urze, nyní je to muzeum v Ulánbátaru. Jeho fotografie pořídil autor této kapitoly v létě 2013. Obraz je umístěný za sklem ve výšce asi metr a půl nad zemí, čili pořídit kvalitní fotografie je za těchto podmínek téměř nemožné. Každopádně jsou však všechny výjevy z thangky rozpoznatelné a pro účely tohoto textu i dostatečné.



Obr. 2: Thangka *Výjevů z Buddhova života*, Ulánbátar, Mongolsko, asi 18.–19. století, rozměry výška asi 145 cm, šířka asi 95 cm, autor neznámý. Zdroj: archiv autora.

Oba obrazy jsou vytvořeny podle stejného ikonografického plánu, kdy význačné postavy, jako jsou buddhové, ale i lamové, chutuchtové, chubilgáni (tj. rozpoznání znovuzrození) atp., jsou zobrazovány zpravidla uprostřed obrazu, proporčně podstatně větší než ostatní postavy a jednotlivé obrázky, či lépe řečeno výjevy, pak zachycují důležité okamžiky jejich života.

V případě prvního obrazu (xylografie) se jedná o tzv. *Dvanáct výjevů ze života Šákjamuniho*. Uprostřed je Buddha Šákjamuni, okolo něj dvanáct zobrazení, výjevů z jeho života. Ve skutečnosti je tam těch výjevů daleko více než dvanáct, a proto A. M. Pozděj obraz zpracoval tak, že do původního mongolského xylografu vložil celkem třicet jedna číslic (arabských), kterými označil právě třicet jedna událostí, které následně popsal. Tyto události se ovšem nekryjí přesně s oněmi *Dvanácti výjevy*.

V případě druhého obrazu, malované thancky, je zvolen stejný postup, tj. je na ní identifikováno třicet jedna událostí, které tu více, tu méně odpovídají původnímu Pozdějovu rozvržení.

Následuje popis jednotlivých událostí tak, jak je líčí buddhistická tradice, jakož i jejich vizuální uchopení na dvou mongolských obrazech.

Výjev číslo jedna

První scéna představuje výjev před narozením prince Siddhárthy. Podle A. M. Pozdějeva zachycuje buddhistický chrám, uprostřed kterého sedí *burchan Majdari* (mongolský výraz pro božstvo – burchan – známé jako *Maitréja*, skrt.; páli *Mettéja*; zde je to bódhisattva, nikoliv buddha – ten teprve sestoupí na Zem v budoucnosti). Podle jiných podání se nejedná o Maitréju, ale o Bódhisattvu, tedy předposlední zrození prince Siddhárthy. Bódhisattva, doslova *bytost probuzení*, je v tomto případě vlastní jméno a píše se s velkým „B“. Celý výjev se odehrává v mimozemské sféře, v buddhistických nebesích, či přesněji řečeno čisté zemi jménem Tušita (skrt., doslova „místo spokojených“), což je oblast dokonalé radosti, kde dříve, než se vtělí do člověka, přebývají všichni bódhisattvové, kteří se chtějí zrodit jako budoucí buddhové. Předávají tam svoji nauku *tengirúm* (mong., rus. *nebožitěljam*) neboli nebešťanům. Do Tušity se mohou znovuzrodit i ctnostní buddhisté, kteří usilují právě o tento cíl – zrodit se tam, kde se nachází budoucí buddha. Pozděj popis výjevu uzavírá tím, že podle buddhistů ustanovil Buddha Šákjamuni, dříve než se spustil na Zem, Maitréju za svého náměstka a ověnil ho svatou tiárou.

Na obou zobrazeních, tj. jak na xylografu, tak i na thangce, je dominantní Bódhisattva v lotosovém sedu (skrt. *padmasána*) s gestem roztočení kola nauky (skrt. *dharmačakrapravartana mudra*) před hrudníkem, kdy palec s ukazovákem pravé ruky se dotýkají a vytvářejí kolo, prostředníček levé ruky kolo symbolicky roztáčí. Vedle něj jsou ještě další dva bódhisattvové a na xylografii ještě navíc další čtyři klečící posluchači, celkem tedy sedm postav. Vše se odehrává v chrámu, který je ohrazen mřížkovanou zdí a vymezuje tak sakrální prostor. Střechy chrámu mají, jako všechny čínské a mongolské sakrální stavby, rohy pozvednuté k nebesům. Chrám je zasazen do vegetačního motivu, je obklopen stromy a mraky.



Obr. 3 a 4: Bódhisattva před sestupem na zem, výjev číslo jedna. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dva

Druhý výjev časově taktéž spadá do období před narozením prince Siddhárthy a symbolizuje sestup Bódhisattvy z nebes Tušita na Zem, kde se měl narodit jako člověk, princ Siddhártha. Jako každý bódhisattva si vybírá své rodiče a určuje si dobu i místo narození. Matka, královna jménem Mahámája (skrt., doslova „velké kouzlo“, někdy též „velký přelud“), počala prostřednictvím bílého slona. Pozděněv upozorňuje, že tento svatý slon se vyznačuje tou zvláštností, že má na hřbetě přirozeně vzniklé (sic!) zobrazení čintamáni (skrt., doslova „klenot plnící přání“). Pozděněv uzavírá výjev konstatováním, že „tento slon je první proměnou Šákjamuniho, který, jak známo, když se spustil z nebe na Zem, přijal podobu bílého slona“. To, že slon na zobrazení nemá zcela výstižnou podobu, je dáno také tím, že mongolský tvůrce xylografie v té době žádného slona nikdy neviděl.

Nejedná se o výtvarnou nezručnost – tvůrce například mistrovsky zpodobňuje koně, se kterými se naopak setkával denně.

Slon namalovaný na thangce je nadnášen bílým oblakem a blíží se k paláci, kde spí královna Mahámája.



Obr. 5 a 6: Bílý slon, sen královny Mahámáji, výjev číslo dva. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo tři

Na xylografickém obrázku je palác *Arjún iden chána*, tedy krále Šuddhódany. Chrám je rozdělen do dvou místností – v jedné sedí žena s dítětem na rukou, ve druhé místnosti je postel, na které leží žena, po jedné straně jí u nohou sedí muž ve vladařské tíře, což je král Šuddhódana, oděn v přepychový *dél* (mongolské svrchní oblečení), a na straně druhé je pak mladík, vzdávající jí hold.

Na thangce je scéna zachycena poněkud jinak. Král Šuddhódana sedí s dvořanstvem před palácem, kde spí královna Mahámája.



Obr. 7 a 8: Král Šuddhódana s královnou Mahámájou v paláci před narozením prince Siddhárthy, výjev číslo tři. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo čtyři

Na následujícím výjevu je královna Mahámája ve voze, který ji odváží do jejího rodiště za matkou a otcem. Podle místního zvyku rodila nikoliv v královském paláci, v tomto případě v Kapilavastu (v dnešním Nepálu), ale v sídle svých rodičů v Dévadaze. Cestou ji doprovází služebnictvo a chrání ji pěší voják v přilbě – to je na xylografii. Na thangce vidíme dvojspřeží a královský doprovod je větší. Nicméně je zde jeden podstatný rozdíl – při pozornějším prozkoumání vnitřku povozu na thangce zjistíme, že Mahámája má dítě na klíně a nikoliv v lůně! Tento ne-logismus či anachronismus patří k běžným záležitostem mongolského či obecně buddhistického vizuálního zpodobňování událostí – ne vždy jdou za sebou v chronologické posloupnosti, ne vždy věrně ilustrují text.



Obr. 9 a 10: Cestování královny Mahámáji, výjev číslo čtyři. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo pět

Výjev z porodu je typickým vizuálním motivem rozmanitých obrazů zachycujících životaběh Buddha Šákjamuniho. Je na něm šálový strom, jehož větve se pravou rukou drží žena, kousek od ní je muž s bílým plátnem na rukou a uklidňuje v něm položené dítě. To je zobrazení narození prince Siddhárthy, pozdějšího Buddha Šákjamuniho, který jako zmíněný bílý slon vstoupil do těla Mahámáji, aby se po deseti měsících narodil právě v Lumbíní. Svědkem jeho narození byl bůh Brahma se čtyřmi tvářemi (A. M. Pozdějev o něm hovoří jako o *tengiru Chormustovi*, který na sebe vzal mužskou podobu a uklidňoval dítě v bílém plátně). Novorozenec je na xylografii jen obtížně rozpoznatelný; na thangce je naopak viditelný dobře, jak je již celou horní polovinou těla z matky venku a s rozpaženými rukama „skáče“ do plachetky, kterou ochotně přidržuje védský bůh Brahma se čtyřmi tvářemi. (Pozoruhodná buddhistická transformace boha stvořitele v „porodního dědka“, což je poněkud ambivalentní role.) Zpravidla se při této scéně zobrazují božstva čtyři, zde jsou vidět pouze dvě; to druhé by mělo klečat a poníženě zdravít *učitele bohů a lidí* sepjatými rukama (skrt. *añdžalimudra*) a není to nikdo jiný než další významné védské božstvo – Šakra (Indra).



Obr. 11 a 12: Narození prince Siddhárthy, výjev číslo pět. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo šest

Scéna prvních sedmi kroků bývá zobrazována různě. Na xylografii stojí princ Siddhártha na lotosovém podstavci, pod kterým je navrženo šest bílých květů a na sedmém je postava dítěte, zpodobněná ovšem jako Buddha ŠákJamuni již v podobě dospělého a proslaveného muže. Ruce má před hrudníkem v gestu roztočení kola nauky (skrt. *dharmáčakrapravartanamudra*), což je symbol hlásání Buddhovy nauky posluchačům. Zachycení prvních sedmi kroků na thangce je poněkud jiné – postava nahého dítěte pod šálovými zdobenými stromy je obklopena květy.

Podle buddhistických podání se po zázračném narození prince nad ním objevila deštná božstva Nanda a Upananda, která novorozence skrápěla teplým a studeným deštěm. Poté, co dítě učinilo oněch sedm kroků, proneslo zvláštní slova: „Toto je mé poslední zrození a na světě mi není nikdo roven“ (nebo jiný překlad: „Již se více nezrodím a stojím na vrcholu světa“). Význam slov anticipuje to, co bude následovat: z prince se stane asketa a z askety buddha, tedy Probuzený, ten, kdo dosáhl nejvyššího možného cíle

náboženského usilování buddhistů, probuzení (skrt. *bódhi*), a již se více nenarodí, neboť definitivně prolomil řetězec znovuzrozdování, skoncoval se *sansárou* a porazil Máru.

Na obou mongolských zobrazeních absentují jak deštná božstva Nanda a Upananda, tak i Brahma a Indra, kteří se na jiných vizuálních zpodobněních životaběhu Buddha Šákjamuni často vyskytují.



Obr. 13 a 14: Prvních sedm kroků prince Siddhárthy, výjev číslo šest. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Následuje několik obrázků ilustrujících mladíkovo vzdělávání, jeho školní léta.

Výjev číslo sedm

Na xylografii jsou vidět tři postavy. Je tam princ Siddhártha, jak sedí obklopený starci a drží v ruce knihu; jedná se o výuku psaní a čtení, matematiky a lékařství. Vztah učitel-žák byl ovšem poněkud nevyrovnaný, neboť princ své pedagogy ve všech ohledech předčil.

Na thangce je odpovídající výjev poněkud odlišný. Je na něm dospělý Buddha, do pasu vyslečený, jak sedí na přírodním trůnu a přijímá hold tří dam, které mu ve zdvořilém úklonu přinášejí obětní dary.



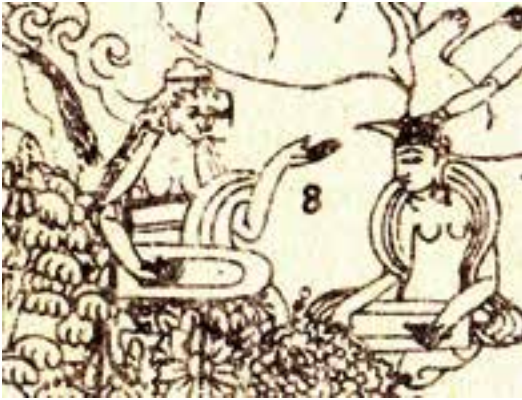
Obr. 15 a 16: Výuka prince Siddhárthy, výjev číslo sedm. Xylografie a thangka, detail z Výjevů z *Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo osm

Tento výjev je obsahově totožný s předchozím; jedná se jakousi duplikací motivu. V případě xylografie je to i duplikace vizuální, neboť zobrazení toho, že žák poučuje svého učitele, je i zde zřetelné. Zajímavé ovšem je, že pravidla formální úcty jsou zde zachována. Princ sedí níže než jeho učitel.

Na thance je ovšem zobrazení výjevu – možná překvapivě – zcela odlišné, a především anachronické. Místo prince Siddhárthy je zde již Buddha Šákjamuni, oděn do mnišského roucha s odhaleným pravým ramenem, sedící v lotosové pozici a pravou rukou se dotýká země (skrt. *bhūmisparśamudra*), kterou si povolává za svědka svého buddhovství. Takové zpodobnění Buddha je na obraze v jeho samém středu a jak svojí velikostí, tak i utvářením naznačuje, že se jedná o vůbec nejdůležitější moment v Buddhově životaběhu. Tím je právě velké probuzení (skrt. *mahábódhi*), kdy mysl vstupuje do stavu vyvanutí (skrt. *nirvána*). Je to také současně vítězství nad smrtí, porážka Pána smrti Máry.

Na obraze je Buddha doprovázen čtyřmi mnichy, kteří sedí před ním a dívají se směrem od něj dolů, kde jsou dvě klečící laičky, které přinášejí svému učiteli a jeho žákům obětiny a almužnu. Žena nalevo podává mnichovi mísu s plně navršeným obsahem, pravděpodobně se jedná o jídlo.



Obr. 17 a 18: Výuka prince Siddhárthy, výjev číslo osm. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo devět

Zde se xylografie a thangka výrazně liší. Na xylografii vidíme prince při výuce jízdy na slona, který má spíše velikost koně. A ani jeho podoba se skutečným chobotnatcem není zrovna přesvědčivá. Kdo kdy ovšem v Mongolsku viděl slona na vlastní oči? Na thangce analogický výjev chybí.

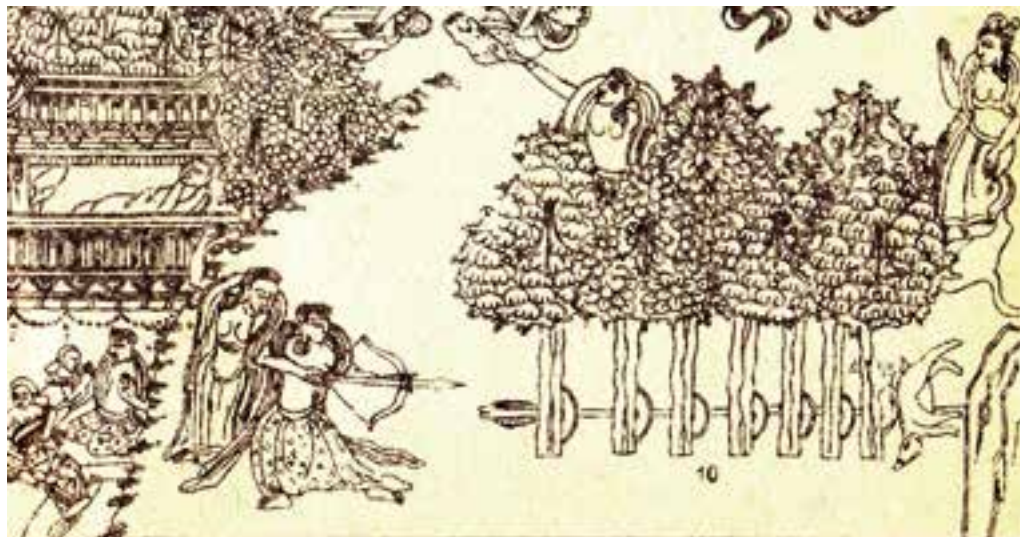


Obr. 19 a 20: Princ Siddhártha a sloni, výjev číslo devět. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo deset

Zobrazuje scénu soutěže v lukostřelbě. Na xylografii je patrných sedm stromů (číslo jistě není náhodné, zdali ovšem koresponduje s prvními sedmi kroky ze šestého výjevu, jasné není) protknutých jedním šípem, který z luku vystřelil princ Siddhártha. Tím, že prostřelil současně sedm stromů, prokázal poprvé svoji nadpřirozenou sílu, jež se projevila následně také při krocení slonů a soubojích s vrstevníky, zkrátka při hrách. To vše je na obrázku dobře vidět. Ovšem na konci stromořadí je též vidět prostřelené zvíře (sic!), snad pes. Princ střílel z luku, který se v rodině dědil a nesl jméno Sinhahanua (skrt., doslova „Lví čelist“).

Na thangce je výjev zachycen poněkud odlišně. Princ stojí ve svém voze, obklopen služebnictvem a místo jednoho gigantického šípů (jako je tomu na xylografii) vypouští ohromné množství běžných šípů tak rychle za sebou, že vytvářejí souvislý řetěz. Stromů je sice jen pět, avšak na nich visí sedm terčů, číslo je tedy zachováno. Místo bonusového psa na konci je lukostřelecká exhibice zakončená pěkným kouskem. Princ nejenom že dokáže rychle střílet, on se i bleskurychle přemísťuje, takže najednou zaujímá střeleckou pozici v pravém dolním rohu obrazu a svým posledním šípem sestřeluje svůj první šíp, který vystřelil na úplném začátku tohoto spektakulárního představení. Zasažený šíp padá kolmo dolů do rohu obrazu, kde jsou patrné vlny na vodě.



Obr. 21: Princ Siddhártha střílí z luku, výjev číslo deset. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.



Obr. 22: Princ Siddhártha střílí z luku, výjev číslo deset. Thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo jedenáct

Zachycuje triumf prince Siddhárthy, kdy ve vítězném gestu stojí nad poraženými soupeři, spolužáky. Na xylografii to tak patrné není, kdežto na thangce je to zřetelné. Princ je jednak dvojnásobně větší než jeho spolužáci, a jednak nad nimi stojí s rozpaženýma rukama, kdežto oni se navzájem propletení válejí po trávníku. Scéna zachycuje tři vítězství za sebou, což je vyjádřeno tím, že se to celé opakuje třikrát, jakoby tři princové jásali nad poraženými. Rozpažené ruce prince (vlastně princů) připomínají tzv. „orlí let“, což je typické mongolské vítězné gesto při tradičním zápasu. Vítěz mává rukama jako pták, krouživě tančí a poražený se skloněnou hlavou jako by od něj přijímal ochranu tím, že prochází pod jeho „křídly“.



Obr. 23 a 24: Princ Siddhártha vítězí nad spolužáky, výjev číslo jedenáct. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvanáct

Sloni měli v životaběhu Buddhy Šákjamuniho zvláštní roli. Princ Siddhártha si jako chlapec a jinoch moc nehrál, spíše se věnoval dennímu snění a meditacím. To se moc nelíbilo králi Šuddhódanovi a po poradě s dvořany se rozhodl prince více zapojit do dvorního života. A tak princ musel absolvovat hodiny jízdy na koni, lukostřelby, zápasení atp.

Král také uspořádal soutěž mezi princem a jeho bratrancem Dévadattou, nevlastním bratrem Nandou a dalšími účastníky. Šlo o poněkud divnou siláckou soutěž s využitím slona. A tak se stalo, že Dévadatta zabil zvíře úderem jedné ruky a Nanda odtáhl slona bokem. Pak přišla řada na Siddhárthu. Ten, když viděl nesmyslně zabitě bezvládné zvíře, udělal zcela nečekanou věc. Rozběhl se a jedním kopem přehodil slona přes městskou bránu. Ukázal všem, že je jak nejsilnější, tak i mající schopnost zázračného uzdravování, neboť nebohý slon po dopadu na zem vstal a odešel, jako by se nic nestalo! Podobně vyhrál i v soutěži lukostřelby a plavání. Tento královský víceboj byl zakončen svatbou, neboť princezna Gópa si vítěze, tedy šestnáctiletého Siddhárthu vzala za manžela. To byla jeho první, nikoliv však nejvýznamnější manželka. S Gópou žádné dítě neměl a ani Buddhovy rozmanité biografie ji nijak zvláště nezmiňují. Druhá manželka Jašódhara (skrt., doslova „Přinášející slávu“) byla tou, která v jeho životě před odchodem do bezdomoví sehrávala nejdůležitější roli.

Na xylografii vidíme dva slony ležící na hřbetě a dva mladíky, kteří se nad nimi sklánějí. To jsou nepřátelé slonů Dévadatta a Nanda. Sloního záchrance, prince Siddhárthu, oživujícím způsobem vykopávajícího slona na xylografii spatřit nelze.

Na thangce je celá akce zpodobněná jinak. Jsou tam tři postavy mávající rukama nad miniaturními slony, přičemž vždy je alespoň jeden z nich na hřbetě. Prince identifikovat nelze, všechny tři postavy vypadají stejně a chovají se stejně. Taktéž scéna s vykopnutým slonem absentuje.



Obr. 25 a 26: Princ Siddhártha a sloni, výjev číslo dvanáct. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo třináct

Na xylografii lze spatřit opět palácovou scénu, kde je vidět, jak princ sedí společně s manželkou a před nimi se jim klaní služebnictvo (někdy se k tomu přidává ještě stůl plný ovoce a rozmanitých plodů) – podle vyprávění to symbolizuje čistý a bájný život, který Šákjamuni vedl v rodičovském paláci. Také ho tam můžeme spatřit, jak v jednom křídle paláce medituje o čtyřech základních formách utrpení: narození, smrti, nemoci a stáří (viz první vznešená pravda).

Na thangka je život v paláci vyličen mnohem barvitěji a složitěji. Palác má tři podlaží a množství komnat. V každé z nich se odehrávají scény podle stejného vzoru – uprostřed je princ Siddhártha, kolem něj stojí či klečí služebnictvo a stará se o něho. Pouze v pravé spodní prostře princ není, jsou tam jenom ozbrojenci, kteří se starali o jeho bezpečnost.



Obr. 27 a 28: Princ Siddhártha s manželkou v paláci, výjev číslo třináct. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo čtrnáct

Ve čtyřech následujících výjevech jsou zpodobněna tzv. Čtyři velká setkání, která měla zásadní formotvorný účinek na názorový vývoj prince. Podle rozmanitých buddhistických podání žil princ v paláci zcela izolován od vnějšího světa. Dělo se tak na pokyn krále Šuddhódany, který nechtěl, aby princ přemýšlel o životě, utrpení a smrti, neboť se obával, že by ho právě toto přemýšlení odradilo od jeho budoucího vladařského poslání. O tom, že tyto obavy byly oprávněné, se ostatně král měl v brzké budoucnosti přesvědčit.

Jako první se princ setkal se smrtí. Smrt jakožto forma utrpení je na xylografickém obrázku znázorněná tak, že před křídlem paláce je člověk nesoucí dětskou mrtvolku v koženém pytli. Odnáší ji buď k tradičnímu mongolskému pohřbu (mrtvolu položili volně ve stepi), nebo k pohřbu vodou (mrtvolu položili do tekoucí vody, tak se dříve pohřbívaly děti v Tibetu).

Na thangce je výjev smrti jiný. Princ se zděšením pozoruje ze svého povozu scénu za stromy, kde rozporcovanou mrtvolu konzumují supi a psi. Na všech těchto vyjíždkách mimo palác doprovázel prince jeho vozataj Čhandaka (koně, které by byly zapřaženy do povozu, ovšem na thangce chybí) a další služebnictvo; vždy jeden z nich drží nad princovou hlavou slunečník upevněný na obloukovitém bidle – je to jednak skutečná ochrana před silnými indickými paprsky, a jednak znak úcty.



Obr. 29 a 30: Princ Siddhártha na vyjíždce mimo palác, první setkání, výjev číslo čtrnáct. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo patnáct

Druhé setkání je na xylografii zachyceno tak, že vedle vchodu leží jiný člověk, kterému měří lama-lékař puls – to je zobrazení choroby.

Na thangce je scéna opět poněkud odlišná. Princ se z povozu dívá na ležícího nemocného člověka, poblíž kterého je žena držící nahého kojence. Lama-lékař zde není.



Obr. 31 a 32: Princ Siddhártha na vyjíždce mimo palác, druhé setkání, výjev číslo patnáct. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo šestnáct

Naopak při další scéně je zobrazení na xylografii i thangce téměř identické, alespoň co se týče postavy shrbeného starce. Ta představuje další formu utrpení, totiž stáří. (První forma utrpení, formulovaná v první vznešené pravdě, totiž narození, na obrazech zpodobňována není, neboť nepatří mezi již zmíněná tzv. Čtyři velká setkání).



Obr. 33 a 34: Princ Siddhártha na vyjíždce mimo palác, třetí setkání, výjev číslo šestnáct. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo sedmnáct

Po předchozích třech setkáních, která prince přivedla k uvědomění si utrpení, následovalo setkání čtvrté, které bylo kvalitativně jiné. Na poslední vyjízdce mimo palác spatřil muže, který s klidnou a jasnou tváří meditoval. Byl to potulný šramana, tedy kající opustivší domov, živící se pouze z almužen.

Na xylografii je patrná postava lamy, od kterého – podle vyprávění – obdržel princ Siddhártha duchovní radu o nutnosti opustit palácový svět a vydat se do světa skutečného, jenž je plný strasti. Právě ten je vhodným místem, kde lze hledat zklidnění ducha pro nastoupení duchovní cesty. Lama má berlu s kroužky, sloužícími na odhánění zvěře a upozorňujícími na lamovu přítomnost; tento detail ovšem na obrázku není vidět.



Obr. 35 a 36: Princ Siddhártha na vyjízdce mimo palác, čtvrté setkání, výjev číslo sedmnáct. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo osmnáct

Scéna představuje tzv. Velký odchod (skrt. *mahábhiniškramana*), kdy princ Siddhártha opouští palác, v němž zanechává manželku Jašódharu a novorozeného syna Ráhulu, aby se proměnil v asketu Gótamu, který se nakonec stane Buddhou Šákjamunim.

Šákjamuni se rozhodl poslechnout lamovu radu a v noci tajně, doprovázen věrným sluhou, opustil rodičovský palác a vydal se směrem k řece Nérandžara, kde se zastavil

u bílé stúpy, sdělil sluhovi Čhandakovi své rozhodnutí a přikázal mu, aby se vrátil domů. Poté si odřízl vlasy a nastoupil cestu askety.

Na xylografii je patrné, že na věrném princově koni Kanthakovi sedí oba protagonisté a ujíždějí tryskem pryč od paláce.

Na thangce je výjev zahalen do bílého obláčku, princ sedí na koni sám a doprovázejí ho další dvě postavy.



Obr. 37 a 38: Princ Siddhártha opouští palác, výjev číslo osmnáct. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo devatenáct

Princ Siddhártha se stává asketou Gótamou (budoucí Buddha Šákjamuni). Děje se tak, že sedí u bílé stúpy, levou rukou drží své vlasy a v pravé ruce drží velký nůž, aby si je uřezal. Na xylografii je vidět, že před ním klečí *tengir Chormusta* a podává mu mnišský oděv.

Na thangce je postav více. Výjev je obdobný, klečící postava drží v natažených rukou nádobu, kterou podává směrem k asketovi. Podle některých mongolských podání to není nabízení mnišského oděvu, jak uvádí A. M. Pozdnějev, ale v míse se shromažďují ustřižené vlasy, neboť jsou to vlasy magické, mající zvláštní moc. Pozoruhodná je ovšem také role vedle stojící postavy se čtyřmi tvářemi. To je již z předchozích výjevů známý védský bůh Brahma a jeho role zde je opět poněkud ambivalentní: místo sluhy drží koně, na kterém přijel princ Siddhártha. Brahma tedy plní opět funkci pomocnou, úslušnou. Celý výjev se odehrává v plenéru, v háji mezi stromy se zlatými ozdobami v korunách.



Obr. 39 a 40: Asketa Gótama se stříhá vlasy, výjev číslo devatenáct. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet

Na xylografii je plačící sluha prince Siddhárthy Čhandaka, jak si pravou rukou zakrývá oči, levou pak objímá princova oře za šiji. Je to scéna smutku, kdy sluha již pochopil, že přišel o pána – z prince se stal potulný asketa, muž, který odešel do bezdomoví a který bude žít tak chudě, že i kdyby sluhu chtěl (jakože nechtěl, bylo to jeho vlastní vědomé rozhodnutí), tak by ho nezaplatil. Věrný kůň Kanthaka se dívá dozadu na svého, nyní již bývalého pána, který se právě stal poustevníkem a který poté odešel od řeky a šest let se věnoval meditacím, askezi a hledání na duchovní cestě. Zajímavým a dobře zřetelným detailem je Čhandakovo oblečení, totiž mongolský *dél*, který před ním nosil jeho pán. Věrný Kanthaka tak truchlil nad odchodem svého pána, že pošel. Podle některých podání se ovšem znovuzrodil ve světě bohů, což je pro koně jisté výjimečné.

Na thangce je výjev velmi prostý – sluha v pokleku před pánem přebírá oběma rukama poslední část oděvu.



Obr. 41 a 42: Asketa Gótama se loučí se sluhou Čhandakou, výjev číslo dvacet. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet jedna

Je na něm téměř nahý asketa Gótama, sedící v hluboké meditaci pod ozdobenými stromy, přičemž se ho dva chlapci dotýkají rukama, přesněji řečeno do něj štouchají, tahají ho za vlasy a tak podobně. Podle vyprávění se asketa Gótama tak hluboce pohroužil v *dhjánu*, tedy meditační vnor, že děti nevěděly, zda je živ či mrtev, proto do něj štouchají. Jiná interpretace je, že se pasáči přes den nudí a záhadný muž v meditaci je prostě provokuje tak, že chtějí zjistit, co je zač, neb se s něčím podobným nikdy nesetkali. A proto ho tahají za vlasy, dlabají do něj atp. A asketa nereaguje...

Zobrazení na xylografii i thangce je v podstatě identické.



Obr. 43 a 44: Asketa Gótama medituje, výjev číslo dvacet jedna. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet dva

Sláva askety se ovšem roznesla po celém kraji, a proto za ním přicházejí dvě ženy, aby mu poskytly almužnu, jídlo.

Na xylografii jedna honí krávu a druhá vaří mléko. Vpravo nahoře poletuje bájný pták *garuda* s ptačím tělem a lidskýma rukama. Je to napůl luňák a napůl člověk, „luňákočlověk“, živící se hady a jinou plazivou vodní i suchozemskou zvířenou. Mytologicky je nebeským zvířetem a představuje síly dobra a světla.

Na thangce je scéna poněkud odlišná. Asketa přijíždí v povoze bez koní k domu s otevřenými dveřmi. V nich stojí paní domu, hospodárka, a předává almužníkovi v bílém rouchu dar. Asketa jí oběma rukama před hrudníkem zdvořile děkuje, i když podle našeho euro-amerického „body language“ by to spíše vypadalo jako gesto odmítnutí. Tím však jistě není, neboť symbolika gest ve staré Indii je poněkud odlišná od naší současné a navíc podle buddhistické tradice nesmí almužník nic odmítnout. A v neposlední řadě platí, že to, co mongolský malíř namaloval, není věrně realistická malba, ale forma stylizace.



Obr. 45 a 46: Asketa Gótama, almužna, výjev číslo dvacet dva. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet tři

Jedná se pokoušení askety Márovými dcerami. Je to první pokus Pána smrti, Máry, kterým chtěl asketu odradit od nastoupené cesty k velkému probuzení, buddhovství. Pokud by se mu totiž zalíbily vlnadné krasavice, znamenalo by to, že mu na nich záleží, že je k nim připoután a nedosáhne tudíž svého cíle. Mára poslal za asketou boha lásky

Kámu a smyslnou bohyni Rati s dalšími dvěma krasavicemi. Meditant se rozhodl situaci čelit zvláštním způsobem. Nechal zázračně uplynout jejich životní čas tak zrychleně, že tři krasavice v okamžiku proměnil ve stařeny, na kterých již nic svůdného nebylo. Mára v tomto ohledu prohrál, ženy asketu z jeho cesty směrem do postele nesvedly.

Na xylografii tento výjev není zcela dešifrovatelný, nicméně je tam patrný asketa s kruhovým zrcadlem v levé ruce, pravou má zapřenou v bok. Zrcadlo ukazuje klečící polonahé ženě vpravo a šikmo nahoru taktéž vpravo jsou tři ženy-stařeny – jedna stojí a opírá se o hůl, druhé dvě bezmocně sedí a pozorují svoji minulou krásu před asketou. Kruté, ale účinné vypořádání se s Márovými dcerami.

Na thangce jsou zobrazeny pouze tři nádherně oblečené krasavice stojící pod lvím trůnem Buddy Šákjamuniho. Jeho posez, jakož i gesta odpovídají již popsané situaci tzv. velkého probuzení (viz výjev číslo osm).



Obr. 47 a 48: Asketa Gótama a Márovo svádění, výjev číslo dvacet tři. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet čtyři

Ještě než po meditacích a odvrácení pokušení dosáhl asketa Gótama stavu buddhovství a stal se Probuzeným, Buddhou Šákjamunim, musel svést s Márou poslední boj. Když Mára neuspěl s vnaďami, změnil taktiku a v zoufalém pokusu poslal na meditantu své odporné vojsko složené z rozmanitých žoldáků.

Na xylografii je boj s Márovým vojskem zobrazen tak, že meditující Buddha je obklopen útočníky s lidskými i zvířecími hlavami, kteří na něj vrhají své zbraně. Šípy, oštěpy a kopí se ovšem zázračně proměňují v květiny, které se zvolna snášejí na meditantu.

Zbraně jsou neúčinné, přestože Mára neváhal sáhnout k takovým prostředkům, jako jsou splašky a jiné nečistoty, které se na Buddhu pokouší vylít Volohlavý vlevo nahoře. Obsah jeho nádoby se taktéž promění ve vonné květy.

Zobrazení na thangce je velmi podobné, pouze tam přibyl bojový vůz, který útočí zprava. Celá scéna je zahalena množstvím plamenů a kouře. Snášející se květy jsou pestrobarevné.



Obr. 49 a 50: Asketa Gótama a Márův útok, výjev číslo dvacet čtyři. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet pět

Tři následující výjevy (dvacátý pátý až dvacátý sedmý) se týkají obdarování Buddhy Šákjamuniho. Všechny tyto obrázky představují Šákjamuniho sedícího v pozici *burchana*, přičemž k němu po kolenou přicházejí významní bohové a lidé a nabízejí mu dary, obětiny. První z nich představuje dary čtyř mahárádžů.

Na xylografii není scéna nijak zvlášť výrazná, jsou na ní klečící postavy se sepjatýma rukama, přičemž mahárádžové jsou rozpoznatelní podle stejných kónických přileb.

Zato na thangce je výjev daleko podrobnější a barvitější. Čtyři velcí vládcové (doslovný překlad sanskrtského výrazu *mahárádža*) zde přinášejí Buddhovi darem mnišské misky; tito čtyři mahárádžové (skrt. *čatur mahárádžáh*) jsou strážci světových stran (skrt. *lókapála*, nebo *digpála*). V théravádě či raném buddhismu to byli osobní ochránci Buddhy; v pozdějším, mahájánovém buddhismu již čtyři mahárádžové ochraňují celý svět a každý z nich má v gesci jednu světovou stranu.

Na východě je to Dhrtaráštra, doslova „ten, jenž pevně drží říši (ve svých rukou)“ – je také vládcem všech nebeských hudebníků (skrt. *gandharva*). Není pak překvapením, že Dhrtaráštrovým atributem je loutna, na kterou hraje. Na mongolských zobrazeních ovšem atributy vidět nejsou.

Na jihu je strážcem Virúdhaka, doslova „výhonek“ či „výrůstek“. Toto podivné jméno souvisí s tím, jak Virúdhaka vypadá (což opět na mongolských zobrazeních vidět není) – z temene mu vyrůstá jakýsi dozadu obrácený roh, který však ve skutečnosti představuje chobot vodní příšery jménem *Naraka*, kterou Virúdhaka zabil a z její kůže si nechal zhotovit bojovou přilbici. Jeho aktivity se vůbec hodně vztahují k boji a válce – ostatně jeho atributem je meč a nejčastěji bývá zachycen, jak svůj meč tasí, aby porazil nepřátele, zlé demony. Není bez zajímavosti, že tito nepřátelé buddhismu jsou Kumbhanádové s buvolí tváří a jejich jméno znamená, že mají „varlata velká jako džbány“.

Na západě je strážcem Virúpákša, doslova „se znetvořenýma očima“. Jeho poslání je také zvláštní, je totiž ochráncem a strážcem Buddhových ostatků, relikvií. Proto bývá zobrazován se stúpou v pravé ruce. V levé ruce má hada, což představuje odkaz na říši, které vládne, tj. říši nágů – vodních bytostí.

A konečně na severu je strážcem Vaišravana neboli Kubéra či Džambhala. Jako jediný ze čtyř mahárádžů je i samostatným božstvem, strážcem pokladů a bohatství vůbec. Jeho atributem je zvláštní, bohatství přinášející zvíře, totiž promyka chrlící démanty či perly. Vaišravana je vládcem trpaslíků jménem Jakša, jejichž poslání je hlídat všechny poklady země před nehodnými lidmi.



Obr. 51 a 52: Obětní dary pro Buddha Šákjamuniho, výjev číslo dvacet pět. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet šest

Výjev obsahuje další, v pořadí druhý obětní dar Buddhovi. Tentokrát mu jej nabízí Brahma, bůh se čtyřmi obličejí, se kterým jsme se již setkali na některých předchozích výjevech, kdy pomáhal při zázračném narození prince Siddhárthy či držel koně při tzv. Velkém odchodu.

Na xylografii je Brahmova oběť rozpoznatelná docela dobře, ovšem sám Brahma se tam vyskytuje dvakrát poměrně blízko sebe, a navíc A. M. Pozdnějev následující výjev zapomněl očíslovat. Nazývá tuto scénu obětí *tengira Esrua*, přičemž Esruova obětina je kolo (mong. *churde*, skrt. *čakra*). Zde se ovšem jedná o nějaké nedopatření, neboť na obrázku je rozpoznatelný Brahma se čtyřmi tvářemi, jak podává Buddhovi Šákjamunimu kolo nauky (skrt. *dhramčakra*). Buddha sedí v lotosové pozici s gestem dotyku země.

Na thangce je situace poněkud jiná, Buddha přijímá současně obětinu od již zmíněných čtyř mahárádžů, jakož i od Brahmy. Sedí na trůnu a pravá ruka je v gestu výkladu nauky (skrt. *vitarkamudra*), kdy palec společně s ukazovákem vytvářejí kolo nauky. Sama obětina kola nauky však na zobrazení patrná není.



Obr. 53 a 54: Obětní dary pro Buddhu Šákjamuniho, výjev číslo dvacet šest. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet sedm

Podle Pozdnějeva se jedná o oběť *tengira Chormusty*, přičemž Chormustova obětina je mandala, tj. kruhové zobrazení paláce božstev.

Na xylografii ovšem opět obětina ve formě mandaly není a - stejně jako v předchozích případech - ji Buddhovi nabízí védský bůh Brahma. Obětina je ve formě vysokého kónického předmětu (mong. *bálin*) a vedle Brahmy ji přinášejí ještě další čtyři postavy. První je muž s drahokamovou čelenkou klečící vedle Brahmy se sepjatýma rukama směrem k obětině, další klečí naproti a je prostovlasý. Zbývající dvě postavy nejsou lidé, ale „zvířatolidé“ - první je již zmíněný luňákočlověk Garuda (viz výjev číslo dvacet dva), sedící zády k pozorovateli, a druhý je Koňohlavý, sedící na patách se sepjatýma rukama.

Na thangce analogická scéna chybí, nejpodobnější jí může být předávání darů mnichovi či mnichům odehrávající se v předchozím výjevu.



Obr. 55 a 56: Obětní dary pro Buddha Šákjamuniho, výjev číslo dvacet sedm. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet osm

Tato scéna je oproti třem předchozím velmi známá a zobrazuje Buddha Šákjamuniho, jak začíná šířit nauku a symbolicky roztáčí kolo dharmy, které obklopují z východu a západu dvě gazely (podle jiných to jsou antilopy či laně), a mnišstvo, božstva a lid naslouchají jeho první promluvě, v níž objasnil čtyři vznešené pravdy.

Na xylografii klečí před lvím trůnem vlevo dole pětice mnichů, jak je sám Buddha oslovoval, konkrétně to jsou Kondaňňa, Bášpa, Bhadrija, Mahánáma a Ašvadžit. Buddha sedí v lotosovém sedu (skrt. *padmasána*) s gestem roztočení kola nauky (skrt. *dharmacakra-pravartana mudra*) před hrudníkem.

Na thangce je kompozice poněkud jiná a antilopy s kolem nauky tam nejsou.



Obr. 57 a 58: První Buddhova rozprava, výjev číslo dvacet osm. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo dvacet devět

Je to vlastně zobrazení odchodu osmdesátiletého Buddha Šákjamuniho z tohoto světa - *maháparinirvány*, tedy velkého úplného vyvanutí, přeloženo doslova. Někdy se hovoří o smrti Buddha, ale *sensu stricto* to neplatí, neboť buddhové neumírají, ti dosahují na konci života úplné nirvány a odcházejí z našeho světa. Smrt je totiž z buddhistického hlediska změna stavu, po níž následuje nové zrození na základě karmického zákona, a to je záležitost, která se buddhů (a bódhisattvů) vlastně netýká, neboť jednak nemají karmu, a jednak buddhové se již neznovuzrozuji.

Scéna na xylografii zahrnuje především Buddha Šákjamuniho v pozici „ležícího lva“; uprostřed schematicky provedeného chrámu je postel (někdy se zobrazuje pod stromem či v nějaké neurčité, snad stepní krajině), kde na boku leží Buddha, pravou ruku má podloženou pod hlavou, levá spočívá na těle. Obklopen je klečícími a stojícími mnichy, někteří z nich lkají (jako například jeho věrný průvodce a bratranec Ánanda), jiní jsou klidní a drží se tak Buddhových slov, kdy je nabádal, aby se v jeho posledních chvílích zdrželi jakýchkoliv emocí. To dokázal například mnich jménem Anuruddha, který v tomto okamžiku připomínal mnichům Ánandovi, Čundakovi a Upavánovi, aby si

uvědomili Buddhova slova, kterými je upozorňoval na skutečnost, že „vše složené dojde rozkladu, vše, co má počátek, má i konec“ a že toto vědomí nezavdává důvod k truchlení.

Někteří mniši drží slunečníky na Buddhovu počest, jiní praporce a korouhve. Jsou zde, ovšem v menšině, i laici, kteří pláčou všichni. Celý výjev je lemován několikanásobnou aurou.

Zobrazení na thangce je poněkud odlišné od xylografie, nikoliv však v základním sdělení obrazu. Rozdíl je jednak v počtu truchlících mnichů a laiků, a zejména pak v přítomnosti „snu“ odcházejícího Buddha. V podlouhlé „bublině“ vycházející z Buddhovy hlavy jsou vidět dvě postavy; ta vlevo představuje stojícího mnicha s gestem nebojácnosti (skrt. *abhajamudra*) prováděným pravou rukou – je to sám Buddha Šákjamuni odcházející, aby se již více nikdy nezrodil. Postava vpravo je menší a nejedná se o mnicha; tato postava má na pozadí několik různobarevných proužků stoupajících vzhůru, kdežto mnich/Buddha tam nemá žádný, respektive jenom bílý. Takto pomocí šesti různobarevných rozšiřujících se proužků bývá zobrazováno znovuzrození do šesti říší světa, kdežto na Buddhově bílé cestě vzhůru je již a pouze velký zlatý disk.

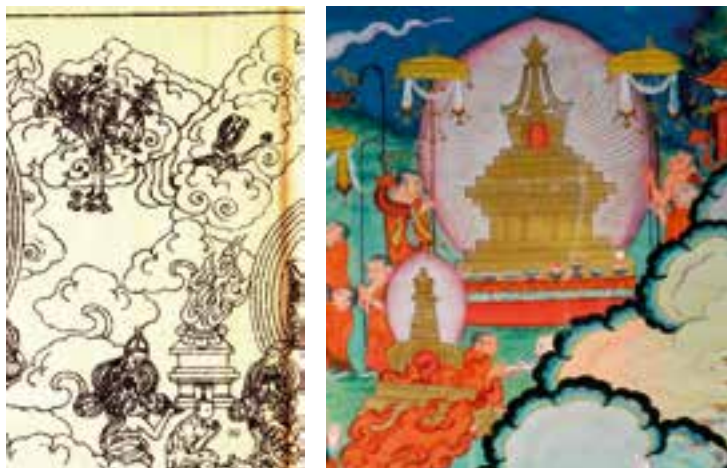


Obr. 59 a 60: Maháparinibbána, výjev číslo dvacet devět. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo třicet

Tento výjev zobrazuje samotnou kremaci, která se uskutečnila ve stúpě. Toto odpovídá i skutečnosti, neboť ve staré Indii se spalovalo podobným způsobem. Na čtvercovém podstavci se umístila kruhová nádoba, ve které se tělo spálilo. Poté se nad popelem a nádobou vztyčila špice a stúpa se proměnila z křemáční pece v relikviář.

Na xylografii i na thangce je patrná stúpa, ze které šlehají plameny. Okolo ní stojí mniši i laici (ti jsou rozpoznatelní podle čepic na hlavě, mniši jsou prostovlasí) a vzdávají úctu Buddhovi. Hranici podle podání a *Maháparinibbānasutty* zapálil mnich jménem Mahákášjapa. Nad kremační scénou se na obláčcích vznášejí nebeští hudebníci (skrt. *gandharva*), hrají na své nástroje a současně zasypávají scénu zpopelnění vonnými květy. Podle některých dokonce platí, že květy padají jen a pouze do plamenů a vytvářejí tak déšť, který částečně přidušuje plamen, neboť Buddhovo tělo má shořet jen natolik, aby po něm zůstaly ostatky.



Obr. 61 a 62: Buddhova kremace, výjev číslo třicet. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Výjev číslo třicet jedna

Poslední výjev zobrazuje rozdělování Buddhova popela mezi osm indických rodů. Xylografie a thangka se zde poněkud liší, i když základní motiv zůstává stejný.

Na xylografii je dobře patrných osm uren, tři zcela nahoře a pět pod nimi, které stojí na obětinovém stolku (mong. *tachilyn šire*) se třemi patry. Urny mají tvar stúpy, což plně odpovídá funkci této sakrální stavby jako relikviáře, kde se vlastní ostatky vždy umísťují do střední části stúpy, která je kulovitěho tvaru. Zde zobrazené stúpy jsou stejného typu, pouze střední část je spíše válcovitě kónická než okrouhle kulatá. Ve spodní části obětiného stolku se nachází dvě šestice obětních darů. Stolek je lemován aurou či svatozáří.

Na thangce je dobře patrné, jak konkrétně rozdělování popela vypadalo. Dělení se odehrávalo přímo na stúpě, kde se předtím, než byla dokončena její horní část (tedy špice s třinácti disky slunečníků zakončených lotosovým slunečníkem, měsíčním srpkiem, slunečním kolem a plamenem na samém vrcholu), vyjmul popel. Kompletní stúpa je dobře patrná napravo od nedokončené stavby. Mniši využili stupně stúpy k tomu, aby na ně položili sedm uren ve tvaru mnišské almužní misky různých barev. Osmou miskou drží mnich vlevo a mnich napravo sahá dovnitř stúpy, aby ji naplnil vychladlým popelem Buddha Šákjamuniho. Zdali je to první či poslední miska, není jasné a vlastně to také není důležité. Důležité je to, co se s ostatky dělo dále, což ostatně ze zobrazení patrné není. Celému výjevu ještě asistuje další šestice mnichů, drží na znamení úcty slunečníky, přinášejí obětiny, klaní se. Oproti starým podáním, podle kterých rozděloval ostatky v Kušinagaře bráhmanský obřadník Dróna, není na mongolských zobrazeních této scény žádný laik přítomen, vše je v rukou mnichů. A ještě jeden zajímavý moment na závěr: podle podání k osmici rodových relikviářů přibyl i poslední devátý rod, který ovšem přišel pozdě, všechny ostatky již byly do osmi nádob umístěny, a tak nezbylo, než do devátého relikviáře dát popel z kremační hranice. Na thangce je patrný mnich vpravo dole, jak drží v napřážených rukou poslední, devátou miskou a podává ji směrem vzhůru ke stúpě.



Obr. 63 a 64: Rozdělování Buddhových ostatků, výjev číslo třicet jedna. Xylografie a thangka, detail z *Výjevů z Buddhova života*. Zdroj: archiv autora.

Kolo života: jak buddhisté nahlíží na svět?

Luboš Bělka

Edward Conze, britský buddholog a buddhista německého původu, začíná jednu svoji knihu tím, že vysvětluje tři základní buddhistické nauky – o nenásilí, o sebe-vyhasnutí čili nirváně a o smrti. Zde uvádí větu, která nám může znít zvláště: „Smrt je chybou, kterou je možno překonat tím, že vejdemo ‚dveřmi k nesmrtelnu‘, ‚branou ne-umírání.“² Smrt tedy není nevyhnutelná, smrt je chyba. Jak tomu rozumět? Autor tuto nauku dále příliš nerozvádí s odkazem na skutečnost, že se to „zčásti vymyká našemu chápání“. Znamená to, že smrti se lze vyhnout, smrt lze vlastním usilováním zničit? Podle Buddhovy nauky to možné je. Jsme v podstatě nesmrtelní, takové přesvědčení podle Edwarda Conzeho Buddha Šákjamuni pravděpodobně sdílel a možná i učil:

„Smrt není nutnou složkou lidského stavu, ale je známkou čehosi špatného. Je to naše vlastní chyba, protože ve své podstatě jsme nesmrtelní a náboženskými prostředky si můžeme smrt podrobit a získat věčný život. Buddha připisoval smrt působení zlé síly zvané *Mára*, ‚Zabiják‘, která nás láká pryč od našeho pravého já a svádí nás z cesty vedoucí zpět ke svobodě. Podle principu ‚je to nižší část, jež umírá‘, jsme připoutáni k říši Máry prostřednictvím našich žádostí a lpění na individuální osobnosti, která je jejich viditelným ztělesněním. Tím, že se zbavíme svého ulpívání, dostaneme se mimo ‚říši smrti‘, z dohledu krále smrti a dobudeme úlevy od nekonečné řady opakovaného umírání, jež nás pokaždé oloupí o kus života“.³

Co je tedy smrt z hlediska Buddhovy nauky, jaké je buddhistické pojetí smrti? Základní představa o životě (a smrti) v buddhismu je cyklická, tj. vše se odehrává v rámci opakujících se událostí, v koloběhu. Ústředním termínem, důležitým pro pochopení pojetí života a smrti v buddhismu je *sansára*, proud či koloběh života a smrti, zrození a umírání, do kterého je každá bytost (skrt. *sattva*, pa. *satta*), tedy nejenom člověk, vržena na základě svých činů (skrt. *karma*, pa. *kamma*, tib. *la* /*las*/). Karmický zákon vyjadřuje soulad příčiny a následku, obrazně „Jak zaseješ, tak sklidiš“. Cílem náboženského usilování buddhistů, zhruba řečeno, je dosažení stavu nirvány, tj. vědomé ukončení, přerušeni, onoho řetězce znovuzrozdání, sansáry. Znovuzrozdání není ovšem v buddhismu chápáno jako stěhování duší, *metempsychóza*, neboť žádná duše, ve smyslu neměnné a věčné entity duchovní povahy, neexistuje, a proto mimochodem nelze ani hovořit o *reinkarnaci*; vhodnější je v tomto případě užití termínu *znovuzrozdání*. Tohoto

2 Edward Conze, *Stručné dějiny buddhismu*, Brno: Jota 1997, s. 9.

3 Edward Conze, *Stručné dějiny buddhismu*, Brno: Jota 1997, s. 11.

vymanění se ze sansáry je možné dosáhnout pouze vlastním usilováním; předpokladem je dosažení stavu buddhovství (probuzení, procitnutí, někdy poněkud nepřesně i jako osvícení – skrt. bódhi, tib. čchangčhub /tib. *bjang čhub*/), či jako například v raném buddhismu théravády stavu arhatství. Ne každé bytosti je dopřáno v tomto životě stát se probuzeným, tedy buddhou, či arhatem, a tak běžní buddhisté usilují alespoň o lepší příští zrození. Přesněji řečeno: ne každý je svým vlastním usilováním schopen a připraven skoncovat se smrtí, zvítězit nad Márou, stát se buddhou. Každá bytost – a zejména pak člověk – však tuto příležitost má a je pouze na něm, zdali ji využije či nikoliv. Alespoň tolik praví Buddhaova nauka o smrti a vítězství nad ní, nauka o koloběhu životů a znovuzrození na základě karmy.

Pro pochopení této představy je vhodné vyjít například z tibetského zobrazení kola života, bytí, existence (skrt. *bhavačakra*, tib. *sidpā khorlo /srid pa 'khor lo/*) zobrazujícího šest říší (skrt. šadlóka, tib. *rig dug /rigs dugsl/*) či stavů existence (někdy je těch říší pouze pět). Přejít mezi jednotlivými říšemi či stavy je podmíněn smrtí daného individua. Smrt je tedy chápána jako změna stavu, která se často opakuje a sama o sobě není o nic útrpnější než například zrození. Smrt tedy není nic definitivního, konečného, smrt se stále – dokud je bytost v zajetí sansáry – opakuje, navrácí, vždy ovšem vyjadřuje změnu stavu. Ostatně o tom vypráví i první vznešená pravda, kterou Buddha Šákjamuni proslavil, kde je zrození stejně jako smrt naplněno utrpením:

„Zrození je utrpení, stárnutí je utrpení, nemoc je utrpení, smrt je utrpení, být spojen s tím, co je nemilé, je utrpení, být oddělen od toho, co je milé, je utrpení, nedostat to, co si přejeme, je utrpení.“⁴

A přesto existuje v buddhismu pojetí stavu bez smrti – totiž stavu, kdy není ani zrození, kdy ustane veškerá karma daného individua, zkrátka *nirvána*.

4 Mahá Théra Nárada, *Buddha a jeho učení*, Olomouc: Votobia 1998, s. 76, překlad Josefa Marxe.



Obr. 1 a 2: Bhavačakra – tibetské xylografie. Zdroj: archiv autora.

Prolomení řetězce sansáry, znovuzrovnání neznámá, že jedinec dosáhne stavu nesmrtelnosti v našem běžném pojetí (nesmrtelnost = věčný život). Je to jinak - je to spíše stav „bezsmrtí“. Smrt je změna stavu, nutná přechodová fáze mezi jednotlivými stavy zrození (skrt. *gati*). Kdo se více již nezrodí, kdo dosáhl ustání karmy, kdo se stal buddhou, nemůže již zemřít. Protože smrt je změna stavu. A buddha již svůj stav nemění. Vymanil se ze sansáry, již více není podrobován zrozením. Obyčejné, tělesné smrti se ovšem v žádném případě vyhnout nelze. Jde o to jak ji vyložit. Například jako odhození tělesné schránky, která se třeba již stala přítěží. Smrt těla je nutná a zákonitá vždy, lze ji odkládat, nelze se jí vyhnout. Tuto skutečnost je možné ilustrovat na příběhu samotného Buddha Šákjamuniho. Rozdíl mezi *nirvánou* a *maháparinirvánou* představuje v jeho životě zhruba čtyři dekády, naplněné učitelskou činností. Z hlediska Buddha byl rozhodující první moment, probuzení, dosažení stavu nirvány ve zhruba šestatřiceti letech. Dosažení konečné nirvány nepředstavovalo pro něj samotnou podstatnou změnu. Bylo to pouze to, co ostatní lidé nazývají smrtí. Pro Buddha to smrt vlastně nebyla, neboť smrt, jak již bylo výše řečeno, je změnou stavu, předpokladem pro další roztáčení kola sansáry. Buddha již žádné změně podroben není, sansára je pouze ta oblast, ve které ještě vězí jeho tělesná schránka, ale není to již imanentní oblast jeho života. Buddha unikl ze spárů Máry (Pána smrti, smrt je sanskrtsky *Marana*) již v okamžiku

probuzení, doména smrti, sansára, je pro něj od té chvíle pouze místem, kde lze předávat nauku, kde lze ze soucitu s ostatními bytostmi po dobu určenou trváním tělesné schránky přebývat.



Obr. 3: Bhavačakra – tibetská kolorovaná xylografie. Zdroj: archiv autora.

Život a smrt jsou tedy v buddhismu chápány poněkud jinak než například v křesťanství či jiných neasijských náboženstvích. Pokud hovoříme o odlišném pojmání života a smrti v křesťanství a buddhismu je nutno mít na paměti, že jsou zde i významné shody.

Rumunsko-americký religionista Mircea Eliade uvádí jako charakteristiku všech náboženství: „Smrt není definitivní, po ní vždy následuje nové zrození“.⁵ Z tohoto pohledu mezi buddhismem a křesťanstvím vskutku není podstatného rozdílu – nové zrození v ráji či dosažení stavu nirvány představuje obdobnou kvalitu. Vzniká ovšem další podstatná otázka – co, respektive kdo se po smrti znovuzrozuje? Ponechejme stranou křesťanskou odpověď a podívejme se na to, jak ji řeší Buddhova nauka. Nové zrození do stavu nirvány se netýká oné bytosti, která celý život či předcházející životy, usilovala o dosažení probuzení. Buddha či arhat totiž není bytostí, zcela jistě ne po dosažení parinirvány. Důkazem pro takové tvrzení je například i to, že jedinec, který dosáhne buddhistického probuzení a překoná dualitu subjektivna a objektivna (jinými slovy zcela rozpustí své „já“), se tak zbaví subjektivity. Známy tibetský duchovní mistr Sogjal Rinpočhe⁶ praví, že všechna velká duchovní učení nám říkají, že smrt není konec všeho.

V buddhismu, a je dobré to opakovat častěji, je smrt přechodový stav, nutná fáze přechodu z jednoho stavu, chcete-li světa, do stavu jiného. A kolik těch stavů či světů vlastně je? Odpověď najdeme u Mahá Théry Nárady: je jich třicet jedna.⁷ To je příliš mnoho na zapamatování, bude vhodné to poněkud utřídit – především do tří hlavních sfér: *kámalóka* (sféra smyslů), *rúpalóka* (sféra tvarů), *arúpalóka* (sféra bez tvarů). Nejdůležitější je ovšem *kámalóka*, která zahrnuje z oněch jednatřiceti míst zrození jedenáct a to čtyři stavy bídných zrození (skrt. *durgati*) a sedm stavů blažených zrození (skrt. *sugati*).

Stavy bídných či bědných zrození jsou následující:

1. pekla (skrt. *niraja*)
2. zvířata (skrt. *tiračchána*)
3. hladoví duchové (skrt. *préta*)
4. polobozi, titáni (skrt. *asura*), ovšem ne vždy, někdy je to uváděno jako šťastné zrození

Stavy blažených zrození jsou následující:

5. lidé (skrt. *manussa*)
6. čtyři mahárádžové
7. nebesa „Třicet tři“
8. *Jama*
9. nebesa *Tusita* (*Tušita*)
10. *déva* (první skupina)
11. *déva* (druhá skupina)

5 Mircea Eliade, *Posvátné a profánní*, Praha: Česká křesťanská akademie 1994, s. 109.

6 Sogjal Rinpočhe, *Tibetská kniha o životě a smrti*, Praha: Argo 1996, s. 25.

7 Mahá Théra Nárada, *Buddha a jeho učení*, Olomouc: Votobia 1998, s. 312.

Kolo bytí vyjadřuje v názorných rovinách celý proces sansáry. Představuje základní prvky tibetského buddhismu, zejména se zřetelem k transmigrační existenci cítících bytostí (se zvláštní pozorností věnovanou bytosti lidské). Kolo života tedy vysvětluje tibetský pohled na proces znovuzrození na základě karmy. Názorně ukazuje, že zrození do jedné ze šesti říší bytí závisí na množství zásluh, kladných i záporných, které daná bytost v předchozím životě či životech nashromáždila.

Kolo života sestává ze tří částí:

1. náboj, střed, osa
2. paprsky a výseče jimi vymezené
3. loukotě

V samém středu disku jsou umístěna tři zvířata, která se navzájem drží, jsou do sebe zakousnutá:

1. Červený kohout symbolizuje žádostivost, touhu, žízeň, vášeň, ale také lpění na ní (skrt. *rāga*, tib. *‘dod čhags*).
2. Černé prase symbolizuje nevědění (skrt. *móha*, tib. *gti mug*), nevědomou dualistickou mysl, neustále polarizující svět na „já“ a „to ostatní“.
3. Zelený had symbolizuje zášť, nenávisť, averzi či odpor (skrt. *dvéša*, tib. *že sdang*).

Dohromady to jsou tři kořeny zla, tři jedy, které musí adept buddhistického probuzení a nirvány v sobě vykořenit. Jsou to původci dalšího sansárického zapletení každého individua, každé bytosti ve všech říších.



Obr. 4: Bhavačakra – tři kořeny zla. Zdroj: archiv autora.

Co tedy na zobrazení kola života vidíme a jak to můžeme dešifrovat? Začneme od vnějšího okraje kruhového obrazu. Postava vznešené bytosti (někdy jich bývá zobrazeno více) vpravo nahoře symbolizuje naději, že každý může dosáhnout vysvobození z kola života, zbavit se existence, vymanit se z domény smrti. Jsou to arhati, siddhové, bódhisattvové a buddhové, kteří nám ukazují cestu, a dokonce i aktivně na ní adeptům nirvány napomáhají. Stojí mimo kolo existence, nepatří již do něj.

Vidíme dále, že celý terč svírá ve svých pařátech jakási čertovská bytost. Je to „smrták“, „pán smrti“, vládce sansáry, Mára. Dole v peklech je ještě další bytost spojená se smrtí. Je to Jama, buddhistický vládce pekel, který má svůj předobraz v hinduismu. Jedním z důležitých úkolů, které směrem k lidem vykonává, je to, že na ně sesílá takové životní průvodce jako je nemoc, stáří a v posledku i smrt. Jeho motivy ovšem nejsou v podstatě zlé, vše co činí, koná proto, aby lidi přivedl na cestu mravného života. Sám ovšem, jako pekelná bytost, velmi trpí, například musí třikrát denně podstoupit takové utrpení, jako je pravidelné vlévání roztaveného olova do hrdla. Odčičuje si tím, mimochodem, svoji špatnou karmu.

Přehled jednotlivých říší

Další mezikruží představuje šest říší existence, šest oblastí bytí, nazývaných také šestero stavů (skrt. *gati*, tib. *rigdug /rigs d'rug/*), do kterých se každá bytost na základě zhodnocení své minulé karmy může narodit. Na některých tibetských zobrazeních je ovšem znázorněno pouze pět říší, první a druhá říše splynuly dohromady.

1. Říše bohů či božstev



Obr. 5: Bhavačakra – říše bohů. Zdroj: archiv autora.

Vrchní část zobrazení je říše bohů, či božstev (skrt. *déva*, tib. *lha /lha/*, mong. *tenger nar*), zahrnující bytosti ve třech oblastech: a) světě nebeských forem (skrt. *rúpadhátu*, tib. */gzugs khams/*), b) světě bez forem (skrt. *arúpadhátu*, tib. */gzugs med khams/*) čili duchů bez formy a c) světě smyslové touhy (skrt. *kámadhátu*, tib. */dod khams/*), kde se vyskytuje šest kategorií bohů nacházejících se ve smyslovém světě.

Dominantou této říše je schematické zobrazení hory Méru. Žijí zde bohové, kteří jsou – jako ostatně vše v sansáře – smrtelní. Žijí ovšem velmi dlouho, neboť v minulých životech nahromadili dobrou karmu. Život zde je bezstarostný a blažený, což představuje překážku na cestě k probuzení, neboť bohové si ne zcela uvědomují existenci utrpení a rozhodně neznají cestu k jeho ukončení.

„Nacházejí se zde všichni védsko-brahmánští bohové (kromě Brahmy) a jejich družiny se statem bohů i doprovodná nižší božstva (z nichž některá se rekrutují i z kategorie *vimána*). Stratifikace této oblasti je dosti propracovaná. Nejnižší je (a) *oblast čtyř velkých králů* (skrt. *čatur-mahárádžiká*), kteří vládou nad okrsky čtyř světových stran a jsou provázeni svými družinami, a nad nimi je (b) *oblast třiceti tří* (skrt. *távatimsa*), čímž je míněno nebe vyšších védsko-brahmánských bohů, jimž kraluje Indra (Sakka). Podle buddhistického podání jsou tu jen bohové, ženské bytosti jsou pouhé víly v jejich družinách. Ctnostní lidé se sem mohou znovuzrodit jak tzv. Synové bohů (skrt. *déva Putra*). Jako jeden z nich se tu znovuzrodila Buddhova matka, která zemřela týden po Siddharthově narození.“⁸

2. Říše polobohů či polobožstev



Obr. 6: Bhavačakra – říše polobohů. Zdroj: archiv autora.

Říše polobohů či polobožstev, duchů (skrt. *asura*, tib. *lhamajin* /*lha ma jin*/, mong. *asuri* nebo *tenger biš*), zahrnuje potměšilé bytosti velmi podobné bohům či božstvům, kteří jsou však s nimi v neustálém konfliktu. Tibetský termín doslova znamená „ne-bohové“. Jsou známí i jako „titáni“ a někdy bývají jako *gati* přiřazováni k dobrým, jindy ke špatným zrozením (skrt. *apája*). Asurové chápaní jako dobrý stav představují božstva,

8 Karel Werner, *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*, Brno: Masarykova univerzita 2002, s. 121.

kteřá žijí na úbočích či vrcholcích Méru, či sídlí ve vzdušných, nebeských palácích. Asurové chápaní jako špatný stav představují nepřátele bohů či božstev (skrt. *déva*). Asurové patří do oblasti smyslové žádosti (viz skrt. *trilóka*). V klasifikaci jižního buddhismu asurové chybí, nejsou tam známí.⁹

„Neustále válčí s vyššími bohy o stromy plnicí přání, jejichž kořeny prorůstají do říše asurů a nesou plody ve vyšší říši dévů. Jedna z šesti říší bytí je říše asurů. Je plná závisti, nenávisti a nepřátelství.“¹⁰

3. Říše lidí



Obr. 7: Bhavačakra – říše lidí. Zdroj: archiv autora.

V říši lidí (skrt. *manušja*, tib. *mi / míl*, mong. *chün*) je zcela nahoře zobrazen bódhi-sattva na obláčcích s almužní miskou, symbolem sanghy, v levé ruce. Pod ním v údolí pod horou je patrná stúpa s několika supy okolo. Z kontextu, totiž z posledního článku *Pratítjasamutpády*, je jasné, že se jedná o pohřebiště, tedy místo, kde se odehrávají

⁹ Blíže viz *Lexikon východní moudrosti*, Olomouc: Votobia 1996, s. 24–25 (přel. Jan Filipký).

¹⁰ Robert Beer, *Symbyly tibetského buddhismu*, Praha: BB/art 2003, s. 250.

tibetské vzdušné pohřby. Na rozdíl od výjevu č. 12 zde nejsou žádní živí lidé, pouze supi a mrtvola či mrtvoly. Napravo od tohoto smutného a děsivého místa se rozkládá buddhistický chrám s otevřenou ohradní zdí. Že se vskutku jedná o sakrální stavbu, je patrné z tvaru střechy s typicky pozvednutými rohy směrem vzhůru. Ze severní, tedy oltářní strany je kryt zelenými stromy. Uvnitř chrámu můžeme pozorovat učitele sedícího na vyvýšeném sedadle, neboť v tibetském buddhismu platí, že osoba sociálně nejvýše postavená zaujímá – pokud to podmínky dovolují – i fyzicky nejvyšší pozici. Před ním, zády k divákovi, sedí v půlkruhu jeho žáci. Je jich celkem sedm, všichni – až na toho zcela napravo – jsou oděni v mnišské červenohnědé oděvy. Nalevo od tohoto chrámu se nachází jiný chrám s podobným výjevem s tím rozdílem, že žáci nejsou v mnišském. Učitel je opět lama. K chrámu přiléhá zprava jakási polootevřená stavba s ležící a sedící postavou. Takto bývá zpravidla na bhavačakře zobrazován umírající s lamou-lékařem či pečovatelkou. Je zde zachycena i třetí zděná budova, opět se velmi pravděpodobně jedná o *gönpu*, opevněný klášter, typicky tibetský, bez střech čínského typu, zato však s „lapači démonů“ v rozích na rovných či jen mírně zešíkmených střechách. Stav mnišský, zahrnující mnichy a mnišky, představuje pouze jednu část buddhistického společenství, tj. sanghy. Na obraze je oddělen od komplementárního stavu laického, tedy mužů a žen, dřevěným plotem. Prostí lidé žijí v prostých příbytcích, zde tedy v typickém tibetském stanu ve tvaru písmene „A“, za nímž vzadu polehává stádo dobytka, totéž i v popředí. U stanu jsou dva osedlaní koně, připravení kdykoliv vyrazit za pasoucími se stády. V pravém rohu dole je zřetelný orač se dvěma tažnými rohatými zvířaty. Orba pro Tibet příliš typická není, nicméně pro národní jídlo jménem *campa* je nutná hrubě mletá mouka z praženého ječmene (campové kuličky se dělají tak, že se tato mouka smíchá s čajem s jačím máslem, pořádně se v dlani promne a lze ji konzumovat přímo, bez pečení, vaření či smažení). V Tibetu dominuje kočovné pastevectví, stejně jako je tomu například v Mongolsku, nejedná se však o jediný způsob obživy obyvatelstva. I v Tibetu jsou zemědělci, kteří orají, sejí a sklízí. Za poznámku ovšem stojí, že jakékoliv „rýpání v zemi“ je v oblastech, kde je severní, tedy tibetský buddhismus rozšířen, bráno s nelibostí. A je jedno, zdali to souvisí s orbou, dobýváním surovin kopáním a dolováním, pohřebnictvím či jen dětským rytím do půdy. Všechny výjevy z říše lidí odrážejí i sociální stratifikaci. Na většině zobrazení je i představitel nobility, tedy vyššího laického stavu, zpravidla je zpodobněn jako jezdec na koni. Na tomto obraze ovšem chybí. Sangha funguje na principu vzájemnosti – náboženští profesionálové, tj. ti, kdož se náboženskou prací živí, mniši a mnišky – poskytují laikům náboženské služby širokého spektra, od lékařství, přes malířství, astrologii až po vykonávání rodinných obřadů jako jsou svatby či pohřby. A ještě jedna poznámka na závěr. Celý ten výjev je typicky tibetský, neboť výstižně zpodobňuje dojem liduprázdna ohromné krajiny. Je to v kontrastu s ostatními říšemi *bhavačakry*, které jsou docela zaplněné a v případě pekel i nepřekvapivě přeplněné.

4. Říše zvířat



Obr. 8: Bhavačakra – říše zvířat. Zdroj: archiv autora.

Vedle říše lidí je to jediná bezprostředně viditelná říše v rámci *bhavačakry* pro obyčejné lidi. Ostatní říše nahlíží pouze ti, kdož k tomu mají schopnosti. Je to také první z trojice špatných zrození – není dobré být zvířetem z rozmanitých důvodů. V levém horním rohu je bódhisattva s nádobou v levé ruce. Nejbliže k němu jsou obyvatelé nejvyšších hor, mytičtí tibetští sněžní lvi, známí například z tibetské vlajky. Pod nimi, stále ještě v horách, se nacházejí sněžní králíci či zajíci. Na horských pláních jsou ještě nějaké bezrohé kozy či srny. Jsou tam i divocí koně a v lesním porostu se skrývají predátoři – levhart se skvrnitou kožešinou a pruhovaný tygr. Na břehu jezera je dobře patrný slon, velbloud či žirafa, koně, ovce a rohatá vysoká zvěř. Následuje vodní živočišstvo, reprezentované jak skutečnými zvířaty, tak i mytickými, jako je například *makara*, vodní obluda s menším chobotem, hřívou a nebezpečně ozubenou tlamou. Ve vodě plave i ohnivý buvol, ohnivý kůň a ohnivý hroch. Před koněm jsou vidět i vystrčené hlavy vodních hadů, možná želv. V této zvířecí říši nejsou zpodobněni žádní ptáci.

5. Říše hladových a žíznivých duchů, běsů



Obr. 9: Bhavačakra – říše hladových a žíznivých duchů. Zdroj: archiv autora.

Říše hladových a žíznivých duchů, běsů (skrt. *préta*, tib. *jidak /ji dwags/*, mong. *bird*). Tyto bytosti se vyznačují velkými břichy a úzkými hrdly, které nedovolují ukojit neustálý hlad a žízeň tvořící hlavní náplň jejich života. Je to:

„Svět zemřelých, tj. duchů mezi vtěleními, kteří se dosud nevymanili z vlivu pozemských zájmů a tužeb. Podle karmických zásluh se dělí na ty, kteří trpí, protože své tužby a potřeby nemohou uspokojovat, a ti jsou souhrnně zvaní *hladoví duchové (khuppipása)*, a na obyvatele paláců (*vémanika*), kteří v magických palácích (*vimána*) sklízí zásluhy za dobré skutky, ale nemohli se zrodit v nebeských světech pro nízkou duchovní vyvinutost; pro smíšenost karmických zásluh a vin mnohé z těchto bytostí v noci zažívají pohodu a ve dne trpí. (...) Do této kategorie patří též nižší božstva (*vimána-dévatá*) a patrně i přírodní božstva živlů a vegetace (*jakkha* a *kumbhanda*) a pravděpodobně i legendární hadí bytosti (*nága*) apod.“¹¹

11 Karel Werner, *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*, Brno: Masarykova univerzita 2002, s. 121.

6. Říše pekelných bytostí



Obr. 10: Bhavačakra – říše pekelných bytostí. Zdroj: archiv autora.

Říše pekelných bytostí (skrt. *naraka*, tib. *ňalwä /dmjal ba/*, mong. *tamyn am'tad*). K peklu toho není třeba příliš dodávat, snad jen to, že se dělí na dvě podpekla – horké a studené.

Ve spodní části bhavačakry se nachází říše pekelných bytostí a setkáváme se zde s docela naturalistickým a názorným zobrazením pekelných mučení a scény Jamova soudu. S tímto obrazem se lze setkat v předšálí téměř každého tibetského buddhistického kláštera. Takové umístění očividně není náhodné, neboť na rozdíl od oltářního prostoru se laičtí věřící ve vestibulu pohybují a zdržují docela běžně a mají tak dostatek času si příslušná zobrazení prohlédnout či prostudovat. Navíc se často jedná o velká, několik metrů vysoká zobrazení, kde se pekelné scény a Jamův soud odehrávají přímo před návštěvníkem, neb jsou zhruba ve výši očí dospělého člověka.

Celou spodní výšeč lze rozdělit na tři části. První představuje vlastní Jamův posmrtný soud, který se nachází v horní části pekelné říše. Druhou částí jsou vlastní pekla či spíše jakýsi očistec, nacházející se ve výšeči hned pod Jamovým soudem. A konečně třetí jsou osmidílná horká pekla v levé části a obdobná pekla studená napravo.

Ústřední postavou Jamova posmrtného soudu je Dharmarádža, Král Nauky, nazývaný Jamarádža, tedy „Král a soudce zemřelých“. Na čele má třetí oko duchovního vhledu. V pravé ruce má kopí (častěji bývá zobrazován s mečem), v levé ruce umístěné poblíž pupku pak má zrcadlo karmy. Sedí na slunečním trůnu podporovaném lotosovým květem, který je umístěn uprostřed paláce, v pozadí je stromový háj. Dlouhé vlasy či spíše hříva mu vlaje jako plameny. Pod nimi je čelenka zdobená lidskými lebkami, oblečen je

do tibetského úboru a zástěru má z tygří kůže. Po stranách, nejbliže k Jamovi jsou dva pomocníci, nalevo je to Koňohlavý, napravo pak Jelenohlavý. Vedle posledně jmenovaného lze rozpoznat postavu představující soudního zapisovatele, totiž Opicohlavého, který sedí za čínským vyřezávaným stolem. Dalším důležitým soudním úředníkem je Býkohlavý, stojící na opačné straně naproti. V rukou drží váhy, na jejich misky se hází černé kuličky, symbolizující špatné činy, a bílé kuličky, symbolizující činy dobré. Přímo před Jamou jsou tři sedící a klečící nahé postavy, zobrazené z boku nebo zády k pozorovateli. To jsou umrlci čekající na soudní verdikt, který jim na základě zvážení karmy určí místo dalšího zrození. Buď to bude zrození dobré mezi bohy, polobohy či lidi, nebo to bude špatné zrození mezi zvířata, přety či pekelné bytosti. Za svoji karmu si každý může sám, je jejím tvůrcem. Soudní scénu uzavírá výjev vpravo dole, kde jeden soudní biřic táhne na laně svázanou skupinu zemřelých, aby i oni předstoupili před soudní tribunál.

Jamův soud je v horní části pekelné výšece ještě doplněn dvěma raritními výjevy. Napravo je horská krajina, kde se v údolí propadají stěny do horské řeky, podél které se vine cesta s chodci. Řeka je v dolní části přemostěna, v jejím splavu jsou patrné dvě nahé postavy přesně pod mostem, po kterém kráčí jiné postavy v tibetských oděvech směrem k Jamovu soudu. Výjev nalevo je taktéž atypický, neboť obklopen obláčky je na něm bódhisattva s dvojitou aurou a tibetskou knihou, kterou drží v levé ruce, pravá paže je pozdvižena a ukazuje posluchačům cestu ven z neblahé říše pekelných bytostí. Posluchači jsou zády k pozorovateli, nicméně se jedná o prostý lid oběho pohlaví, který je oděn do pestrobarevných úborů. Tím se uzavírají scény ze soudu.



Obr. 11: Bhavačakra – Jamův soud. Zdroj: archiv autora.

Těsně pod Jamovým posmrtným soudem je vlastní peklo, kde jsou nešťastníci rozmanitě trestáni mučením a trýzněním, které umožňuje odčinit si špatnou karmu a posléze dosáhnout možnosti lepšího příštího zrození.



Obr. 12: Bhavačakra – peklo. Zdroj: archiv autora.

Napravo je „peklo stromu, opatřeného špicemi“, kde je pachatel špatných činů čtvrcen a následně nabodáván na špice. Za zmínku stojí i dva psíci poštěkávající na nešťastníka, který se pokouší uniknout zasloužené odplatě skryt v koruně stromu, ale to mu není nic platné. Pekelná mašinérie si ho díky psům nakonec jistě najde. Nad tímto zlověstným stromem je jiný pozoruhodný výjev pekelných tortur: nahý muž leží na zemi a shora na něj tlačí velká stúpa jako hranaté závaží. Má vyplazený jazyk, a protože jeho prostřednictvím šířil svá nesprávná a falešná učení, je třeba jazyk zúrodnit a zasít v něm nové myšlenky. Za tímto účelem se činí oráč jazyka, jehož dva voli táhnou velký pluh. Dva obdélníky s pachateli zla vklíněnými uvnitř nich symbolizují hrozné peklo *Avíči*, v němž se nacházejí ti, kdož spáchali tak ohavné činy, jako je čarodějnictví, praktikované za účelem zkázy nepřátel či selhání při plnění tantrických slibů. Trest zde je mimořádně dlouhý a téměř nezměřitelný. Kousek odsud se jiný pekelník chystá rozsekat na kusy provinilce, který byl shledán vinným ze spáchání některého z deseti odporných činů. Celému velkému peklu dominuje gigantický kotel, kde se nešťastníci vaří a dva pekelní přísluhovači je velkovařečkami míchají, snad aby utrpení bylo rovnoměrné.

A konečně třetí a poslední částí celé pekelné výseče bhavačakry jsou osmidílná horká pekla v levé části a obdobná pekla studená napravo.

Dynamika kola života

Délka pobytu každé bytosti v každé sféře či stavu závisí především na minulém karmickém souhrnu a liší se proto stejně jako se liší myšlenky a činy jednotlivých bytostí. Platí však jedno základní pravidlo – pobyt v žádné sféře či stavu není věčný, není neměnný, vždy zde existuje možnost zrodit se do říše jiné. Nutno ovšem podotknout, že každé takové zrození je jenom roztáčení kola sansáry, ze kterého je možné vystoupit pouze a jediné tak, že daná bytost dosáhne stavu nirvány.

Vrchní tři říše či stavy (bohové, polobohové a lidé) jsou chápány jako blažené stavy či dobrá zrození (skrt. *sugati*, tib. *tāndo*), spodní tři stavy (zvířata, hladoví běsi a pekelníci) představují nedobrá zrození (skrt. *durgati*, tib. *ngāndo*). V literatuře se lze setkat i s poněkud jinou klasifikací, kdy „neblahé způsoby existence“ jsou a) pobyt v pekle, *naraka*; b) stav lačných duchů, *préta*; c) stav zvířat – tyto první tři bývají nazývány „tři zlé stezky“ – a nakonec i d) stav titánů, *asura*. Poslední stav, asurové, bývá někdy řazen k vyšším formám bytí. Pro neblahé stavy se užívá termín *apāja*.¹²

Těchto šest říší je možné vykládat různým způsobem. Jedna interpretace nám říká, že se jedná o skutečné oblasti, geografické lokality, obývané šesti různými typy bytostí. Jiná zase hovoří o tom, že se jedná pouze o šest stavů stav myslí či vědomí, kterým s výjimkou viditelných oblastí lidí a zvířat neodpovídají žádné konkrétní lokality. V každém případě je začlenění určité konkrétní bytosti do určité konkrétní říše zrození podmíněno karmickým zákonem. Stručně řečeno, každá bytost se nachází v každé říši pouze na základě souhrnu svých činů a myšlenek v minulosti. Každý je svého osudu strůjcem, řekli bychom. A je jistě zajímavé, že v tibetském buddhismu existuje kniha, která podává konkrétní návody bytostem, jak mohou dosáhnout zrození, tedy příští existence právě v konkrétní říši. Jedná se o *Tibetskou knihu mrtvých (Bardo thödol)*.¹³ Nalezneme v ní pokyny jak dosáhnout příznivého příštího zrození (tedy do říší božstev, polobožstev a lidí) a jak zabránit zrození do nižších říší (zvířat, hladových duchů a pekelných bytostí). Hlavní ovšem je dosáhnout stavu, kdy se daná bytost již více do sansáry nevrátí, tj. již se více nezrodí, stane se buddhou.

Šest říší existence, stavů zrození, je například podle tibetského mistra nauky *dzogčenu* Namkhai Norbu Rinpočeho určeno tím, že v mysli a činech individua převládají určité vášně: říše božstev je vytvořena lpěním, říše polobožstev (asurů) je způsobena žárlivostí, říši lidskou vytváří pýcha, říše živočišná je způsobena mentální temnotou, říše hladových duchů vznikla z nenasytnosti a říše pekelná je tvořena zlobou. Autor ještě dodává, že tyto říše, stavy sansárické existence, nejsou věčné, ale projevují se podle toho, jaké činy bytost ve svém životě vykonala.¹⁴

12 Blíže viz *Lexikon východní moudrosti*, Olomouc: Votobia 1996, s. 19 (přel. Jan Filipický).

13 Josef Kolmaš, *Tibetská kniha mrtvých. Bardo thödol. Český a tibetský*, Praha: Argo 2008.

14 Namkhai Norbu Rinpoče, *Křišťál a cesta světla. Sútry, tantry a dzogčenu*, Praha: DharmaGaia 1997, s. 151.

Řetězec podmíněného vznikání

Na vnějším okruží lze rozpoznat dvanáct výjevů v oválných rámech, které symbolizují dvanáct článků (skrt. *nidána*) řetězce podmíněného (závislého) vznikání (skrt. *Pratítjasamutpáda*, tib. *rten 'brel gji jan lang bču gñis*). Jedná se o složitou buddhistickou filosofickou koncepci vzájemné podmíněnosti vznikání všech duševních i fyzických fenoménů sansárického kolotání. *Pratítjasamutpáda* ukazuje, jak z původní nevědomosti a na ní závislého následného konání vzniká utrpení. Články jsou řazeny ve směru hodinových ručiček:



Obr. 13: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratítjasamutpáda*). 1. Nevidoucí stařena či stařec představuje prvotní nevědomost, nevědění, neznalost či ignoranci (skrt. *avidjá*, tib. *marig /ma rig/*). Na obrázku je stará osoba na cestě ke klášteru, kam ji doprovází dítě. Zdroj: archiv autora.



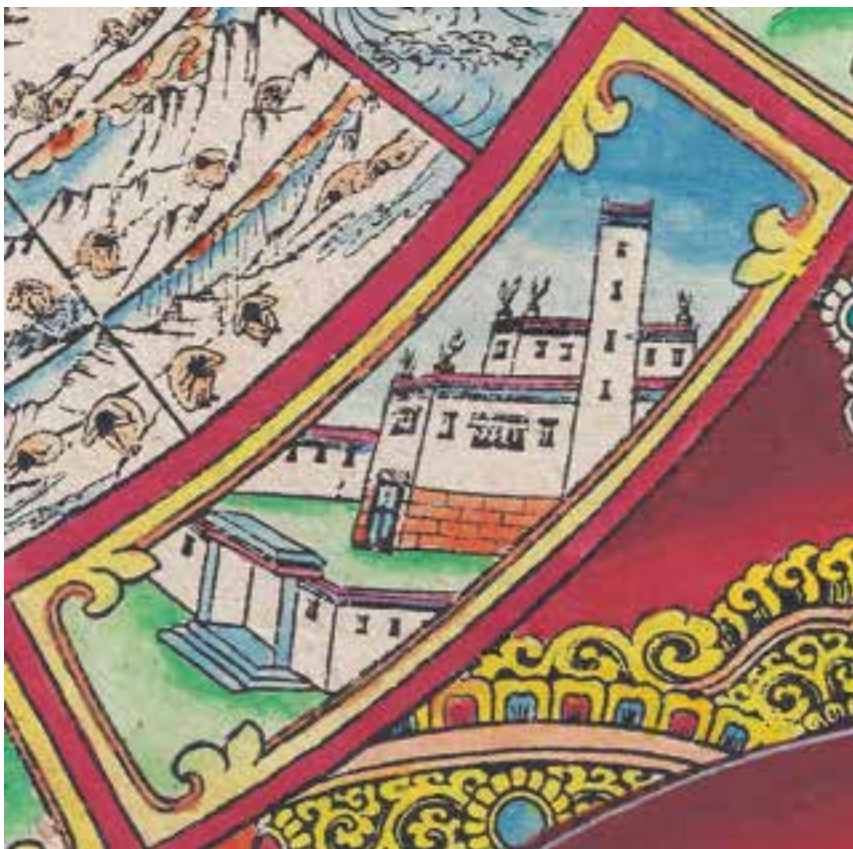
Obr. 14: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratítjasamutpáda*). 2. Hrnčír představuje tvořivé složky osobnosti, aktivitu, tedy podmíněné nebo určující činy (skrt. *sanskára*, tib. *dučhe /'du bjed/*). Na obrázku je v plné práci na hrnčírském kruhu, obklopen svými výrobky. Zdroj: archiv autora.



Obr. 15: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratītyasamutpāda*). 3. Opice představuje vědomí (skrt. *viđžňána*, tib. *namše /rnam šes/*). Na obrázku sedí v koruně stromu a živí se jeho plody. Zdroj: archiv autora.



Obr. 16: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratītyasamutpāda*). 4. Muž na loďce představuje jméno a tvar, tělesno a duševno, tělo a ducha, pojmenování a tvar (skrt. *nāmarúpa*, tib. *mingzug /min gzugs/*). Na obrázku je zvláštní hranatá loď s koňskou hlavou na přídi; veslař je v popředí a dva pasažéři sedí blíže zádi lodi. Zdroj: archiv autora.



Obr. 17: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratītyasamutpāda*). 5. Obydlí se šesti okny. Zdroj: archiv autora.

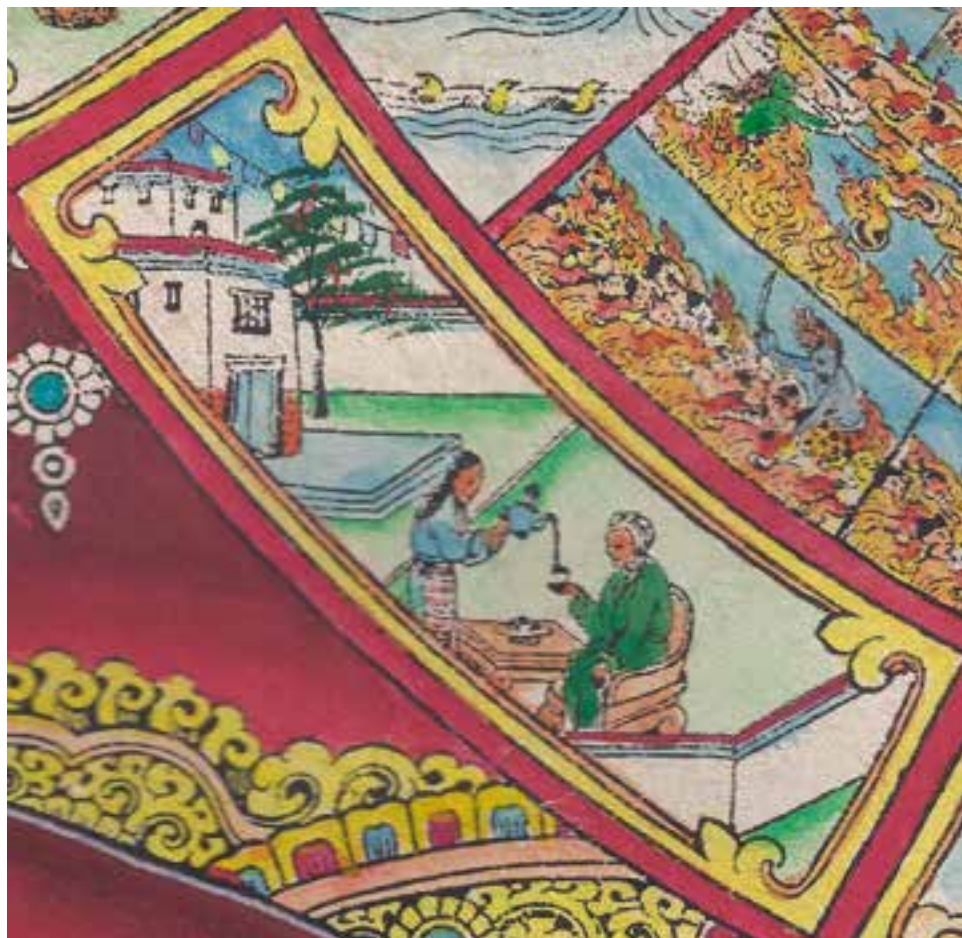
Obydlí se šesti okny představuje šest smyslů, šestero základů, přesněji řečeno pět smyslů a mysl, dům se vchodem a pěti okny (skrt. *šadájatana, ájatana*, tib. *kječe /skje mched/*). Na obrázku je typická tibetská stavba, *gönpa* (tib. */dgon pa/*), což je opevněný klášter v horách. Stavba sice nemá jen pět či šest oken, jak předpisuje výtvarný kánon *Pratītyasamutpādy*, zato je dobře patrná fortifikace, jakož i vysoká věž. Na rozích střech jsou taktéž patrní „lapači démonů“, *cändö* (tib. */bcan mdos/*), což jsou zpravidla na střeše umístěné ochranné ozdoby.



Obr. 18: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratītyasamutpāda*). 6. Muž a žena při milostném aktu představují dotek, kontakt se světem (skrt. *sparśa*, tib. *regpa / reg pa*). Na obrázku pod dvěma stromy na lůžku je patrný pár v milostném objetí. Zdroj: archiv autora.



Obr. 19: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratītyasamutpāda*). 7. Muž se zatnutým šípem v oku představuje pociťování, pocity, touha, která dává vzniknout pocitu rozkoše a bolesti (skrt. *védanā*, tib. *cchorwa / cchor ba*). Na obrázku sedí pod stromem muž s dlouhými tmavými vlasy a levou rukou se pokouší odstranit zmíněný šíp z oka. Zdroj: archiv autora.



Obr. 20: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratítjasamutpáda*). 8. Piják představuje žízeň, žádostivost, touhu (skrt. *tršná*, tib. *sepa /sred pa/*). Na obrázku sedí v křesle u stolu muž, v pravé ruce drží misku, do které mu žena nalévá z konvice opojný nápoj; v pozadí je tibetská stavba a celý výjev se odehrává uvnitř zděné ohrady. Zdroj: archiv autora.



Obr. 21: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratītyasamutpāda*). 9. Člověk nebo někdy i opice trhající plody ze stromu představují lpění, uchopování, chtivost, ulpívání (skrt. *upādāna*, tib. *lenpa /len pa*). Na obrázku je muž sklízějící plody ze stromu, vedle něj jsou čtyři vrchovatě naplněné koše představující úspěšnou úrodu. Zdroj: archiv autora.



Obr. 22: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratītyasamutpāda*). 10. Žena symbolizující pohlavní styk představuje nové vznikání, znovuzrození nebo dozrávání ke znovuzrození (skrt. *bhava*, tib. *sipa /srid pa/*). Na obrázku koitus patrný není, pod typickým tibetským pasteveckým stanem ve tvaru písmene „A“ leží vedle sebe muž a žena. Zajímavým detailem je velká nádoba – květináč s vegetací v popředí. Zdroj: archiv autora.



Obr. 23: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratītyasamutpāda*). 11. Rodička představuje zrození vedoucí k opakovanému roztáčení sansárického kola (skrt. *džáti*, tib. *kjewa /skje ba/*). Na obrázku je patrný porod, kdy žena neleží na zádech, jak je tomu zvykem u nás, ale naopak klečí na kolenou na posteli. Zdroj: archiv autora.



Obr. 24: Řetězec podmíněného vznikání (skrt. *Pratītyasamutpāda*). 12. Nosič mrtvol představuje stáří a smrt (skrt. *džarámarana*, tib. *gäši /rgas ši/*). Na posledním obrázku přichází muž s pytlíkem na zádech ke stúpě. V pytlíku je mrtvola, druhá mrtvola, která je nahá, je konzumována dvěma supy. Sup nalevo lačně vyhlíží další potravu. Výjev představuje závěr typického tibetského funerálního rituálu, kdy rozporcované tělo na pohřebišti během krátkého okamžiku zkonsumují supi. Zdroj: archiv autora.

Pratītyasamutpāda zobrazuje časovou osu od minulosti, přes přítomnost až do budoucnosti, nezachycuje ji však v prosté časové posloupnosti.

Minulosti se týkají první dva články, kdy karmický zákon znamená, že naše nevědomost (1) a naše činy (2) utvářejí naši přítomnost, tj. náš současný život. Karmický zákon praví, že každý skutek a myšlenka nese svůj plod, podle něj tedy dobrý skutek nese dobrou, bílou karmu, a naopak špatný skutek nese špatnou, černou karmu. Přítomnost pak zobrazují články (3) až (10) a zbývající jsou budoucností. Nejedná se však o lineární záležitost:

„Tento řetězec má dvanáct článků. Ačkoliv jsou tyto články obvykle vykládány ve smyslu časové posloupnosti, je znovu nutno připomenout, že tu nejde jen o jednoduchý sled příčin a následků, v němž příčina poté, co dá vznik následku, zanikne, nýbrž o průběžně působící podmínky, vázané k sobě vzájemnou panplektální závislostí, které dohromady umožňují a určují sansárový osobnostní proces v průběhu znovuzrovnání.“¹⁵

15 Karel Werner, *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*, Brno: Masarykova univerzita 2002, s. 130.

Nirvána ovšem není „věčná blaženost“, jak se často nesprávně uvádí v nepoučených textech. Obě tato slova jsou mylná či přinejmenším zavádějící. „Věčná“ – tato vlastnost se na stav nirvány nevztahuje, neboť je to stav, kde čas nemá místo. Nirvána je bezčasí. A „blaženost“? Co to je? Dejme tomu příjemné uspokojení tužeb jedince. Už jsme si řekli, že být buddhou znamená jak vzdání se všech tužeb, tak ukončení existence jakožto bytosti (skrt. *sattva*). Takže blaženost, věčnost a nirvána jsou kategorie, které spolu souvisí jen v euroamerickém, často romantickém, pojetí buddhismu.

O nirváně toho mnoho říci nelze, ostatně o ní v Buddhových promluvách a pozdějších komentářích nacházíme jen velmi málo zmínek, možná i zde platí ono wittgensteinovské: „O čem nelze hovořit, o tom je třeba mlčet“. A tak zbývá se více orientovat na život, než na to, co je sice jeho součástí, ale vždy tajemnou a vlastně nepochopitelnou – na smrt.

Japonský buddhizmus

Zuzana Kubovčáková

„Mluvení o jídle vás nenasytí
 žvanění o šatech neochrání před chladem
 k nasycení je třeba oběd
 mrazu unikneš jen v oblečení
 Neosvobodíte se od zkoumání a pochyb
 tvrdíte, že následovat Buddhu je nemožné –
 obraťte svůj pohled do srdce
 ať stanete se buddhou
 a nikdy nehleďte vně!“¹⁶

Buddhizmus sa do Japonska podľa oficiálnych záznamov dostal začiatkom 6. storočia ako cudzie, importované, nie-pôvodné náboženstvo. V čase, keď buddhizmus dosiahol japonské ostrovy, mal za sebou už tisícročnú históriu a cestu naprieč ázijským kontinentom, počas ktorej sa zo štyroch vznešených prúdov a osemdielnej cesty historického Buddhu Šákjamuniho stalo organizované náboženstvo založené na systematickom učení s hierarchickou spoločenskou štruktúrou vo vnútri buddhistickej sanghy. Japonci „objavili“ doktrínálne aj spoločensky etablovaný buddhizmus spolu s kultúrnosťou a vzdelanosťou starovekej Číny, ku ktorej vzhliadali a ktorej príklad sa v snahe vlastného zdokonalenia snažili nasledovať. Buddhizmus privezený z kontinentu mal tak v očiach dobových Japoncov dvojakú výhodu: na jednej strane bol systematizovaným učením s pevnou štruktúrou a hierarchiou, na druhej strane tvoril súčasť bohatšieho kultúrneho vzorca starovekej Číny. S týmito výhodami predstavoval pre Japoncov atraktívne učenie, ktoré bolo hodné nasledovania.

Štúdium indického a čínskeho buddhizmu západnými mysliteľmi 20. storočia sa zameriavalo najmä na filologický, doktrínálny a textuálny výskum. Mozaika znalostí o buddhizme, ktorú západní bádatelia zostavovali o východom myslení v druhej polovici 20. storočia, sa sústredila na štúdium a analýzu textov, ktorých cieľom bolo poskytnúť kultúrne neznalému obyvateľovi západného sveta obraz podstaty a základov buddhistického učenia. Akademické skúmanie japonského buddhizmu sa však poberalo iným smerom. Buddhistické školy v Japonsku sa totiž vyvíjali v špecifickom historickom a spoločenskom prostredí, na ktoré bolo potrebné brať zreteľ. Toto sa v prvom rade prejavilo na tzv. štúdiu príslušnosti k určitej buddhistickej škole (jap. *šúgaku* 宗学), ktorej tradícia bola v Japonsku silná od počiatku písania samostatných japonských

16 Chan-šan, *Básně z Ledové hory*, Praha: Dharmagaia, 2012: 117 (prel. Alena Bláhová, Olga Lomová).

buddhistických dejín. Vplyv *šúgaku* – štúdia príslušnosti ku konkrétnej buddhistickej škole – sa v skúmaní japonského buddhizmu prejavoval dôrazom na hlavné myšlienky danej školy, postavu jej zakladateľa a ďalších významných predstaviteľov, ako aj zameraním na mníšske línie odvodené od týchto postáv, z ktorých každá bola spojená s určitým dôležitým chrámom danej školy.

Približne od 70. rokov 20. storočia však dochádza k obratu v štúdiu japonského buddhizmu smerom k interdisciplinárnemu výskumu, ktorý kombinuje – a komparuje – bádanie v oblasti náboženstva s inými spoločensko-vednými odborními. K skúmaniu buddhizmu dochádza prostredníctvom dovtedy vedľajších vedných disciplín, akými sú napríklad spoločenské dejiny, dejiny umenia, archeológia, literatúra či folklór, štúdium rituálov a skúmanie postavenia žien v spoločnosti. Japonské buddhistické školy sa vyvíjali v blízkej koexistencii s politickými a ekonomickými kruhmi, a preto ani tieto nemôžu byť počas štúdia dobového náboženského prostredia ponechané stranou. Pri skúmaní náboženskej reality bolo treba prihliadať aj k miestnym historickým a spoločenským hľadiskám, ktoré odrážajú značnú mieru prepojenia existujúcu medzi buddhistickými inštitúciami a mocenskými autoritami. Buddhistické školy tiež – pochopiteľne – vykazovali iné špecifiká v centrálnych a vidieckych častiach Japonska než medzi rôznymi spoločenskými skupinami. Všetky tieto aspekty, ktoré začali byť brané do úvahy v priebehu posledných 30-40 rokov štúdia japonského buddhizmu, nesmierne obohatili naše znalosti o realite vývoja a pôsobenia Buddhovho učenia v Japonsku.

Ideálnym cieľom tejto práce by bolo ponúknuť predstavenie japonského buddhizmu v duchu domácej tradície *šúgaku*, t. j. predstavenie hlavných škôl pôsobiacich v Japonsku, ich základných princípov a textov, ako aj zakladateľov a najdôležitejších učiteľov. Obávam sa však, že z textu, ktorého cieľom je predstavenie japonského buddhizmu, by sa stal príliš podrobný súpis, ktorý by v konečnom dôsledku nepredstavoval jednotlivé školy, ale naopak kontraproduktívne zahlcoval objemom informácií. Rozhodla som sa preto ostať pri predstavení všeobecnej náboženskej situácie ako takej. Japonské špecifikum *šúgaku* – ortodoxná príslušnosť ku konkrétnej buddhistickej škole – tu bola spomenutá už niekoľkokrát, a tej sa budeme pridržať aj na nasledujúcich stranách. V priebehu tohto textu predstavím každé historické obdobie a jeho myšlienkové špecifiká. Nebudeme sa detailne zaoberať jednotlivými školami alebo ich zakladateľmi, ale hlavnými princípmi a prúdmi v rámci vývoja buddhizmu v Japonsku a ich dôležitými charakteristikami. Historický vývoj japonského buddhizmu môžeme totiž stručne definovať ako dominanciu určitého myšlienkového smeru, vybranej interpretácie buddhistického myslenia, ktoré sa uchytilo v tom-ktorom období japonských dejín, aby bolo o niekoľko storočí neskôr nahradené inou školou, tendenciou, či smerom v rámci buddhizmu. Každý z týchto prelomov v preferenciách buddhistického myslenia v jednotlivých obdobiach japonských dejín so sebou pochopiteľne prinášal nielen doktrínálne, ale aj historicko-politické a spoločenské zmeny. Tie však boli sekundárne, alebo inak povedané neboli primárne náboženského charakteru, preto ich aj v tejto práci odsunieme na druhú priečku a sústredíme sa v prvom rade na buddhizmus a jeho hlavné myšlienky tak, ako sa uchytili v Krajine vychádzajúceho slnka.

Obdobie Asuka: aristokratický buddhizmus

Ako už bolo spomenuté, oficiálny príchod buddhizmu do Japonska datujeme na začiatok 6. storočia. Historické záznamy hovoria konkrétne o dvoch dátumoch, rokoch 538 a 552, z ktorých prvý a skorší dátum je považovaný za tradičný začiatok nasledujúcej historickej epochy nazývanej Asuka (552–710). Asuka bol názov miesta, kde sa nachádzal sídelný palác dvorského rodu menom Soga 蘇我, ktorý bol najmocnejším aristokratickým rodom tejto doby a ako taký vtisol svoju pečať celému obdobiu. Rod Soga mal kórejské korene a vzhľadom na svoj kontinentálny pôvod bol tiež rodom, ktorý sa nielen zasadil o prijatie buddhizmu na cisárskom dvore, ale aj podporil uctievanie tohto sprvu cudzokrajného náboženstva v Japonsku.¹⁷ Nakoľko Sogovci pochádzali z Kórey, buddhistické myslenie a uctievanie buddhistických božstiev im nebolo cudzie, na rozdiel od miestnych aristokratických rodov japonského pôvodu, ktoré v súlade s domácou tradíciou vyznávali šintó božstvá nazývané kami (viď kapitolu „Šintó – pôvodné japonské náboženstvo“ v tejto publikácii).

Buddhizmus prišiel do krajiny ako súčasť posolstva od panovníka kórejského kráľovstva Päčče menom Song, ktorý k svojej žiadosti o vojenskú pomoc adresovanú japonskému panovníkovi priložil sochu Buddhu Šákjamuniho, niekoľko buddhistických spisov a ďalších artefaktov. V priloženom liste vychválil zásluhy plynúce nielen z uctievania Buddhovho učenia, ale aj z jeho ďalšieho šírenia. Buddhistické učenie – dharma (jap. *hó* 法) – je podľa kráľových slov síce ťažko pochopiteľné, ale prevyšuje všetky ostatné učenia a niet vzdelanca, ktorý by ho nevyznával. Samotný kráľ týmto posolstvom napĺňa údajné slová historického Buddhu, ktorý predpovedal, že jeho učenie sa bude rozširovať smerom na východ.¹⁸

Medzi ministrami a poradcami vtedajšieho japonského cisára menom Kinmei 欽明天皇 (vládol približne v rokoch 539–571) došlo vzápätí k nezhodám v otázke uctievania božstiev. Pôvodná domáca aristokracia na čele s rodmi Mononobe 物部 a Nakatomi 中臣 sa obávala hnevu zo strany japonských božstiev kami a odmietala toto cudzie buddhistické učenie. Naopak prisťahovalecké skupiny na čele s rodom Soga, ktoré poznali buddhizmus už z Kórey alebo prostredníctvom svojich príbuzných na kontinente a kontaktov s nimi, sa zasadzovali o prijatie Buddhovho učenia, vyzdvihujúc jeho prednosti a pozitíva. Sám cisár Kinmei bol – ako priamy potomok japonských božstiev

17 Kórejský alebo čínsky pôvod mnohých rodov tohto obdobia nie je nijak prekvapivý alebo nezvyčajný. Ako píše Reischauer a Craig: „...Přiliv vzdělanců a řemeslníků z Koreje do Japonska trval nepřetržitě až do počátku 9. století. Mnozí přicházeli jako dobře organizované skupiny, jejichž předáci zaujímali prominentní místa u dvora Jamato díky svým schopnostem či znalostem. Více než třetina aristokratických rodů v genealogickém seznamu z roku 815 uvádí korejský nebo čínský původ prostřednictvím rodových linií, sahajících k rodům v chanských koloniích v Koreji.“ Vid' Edwin Reischauer – Albert Craig, *Dějiny Japonska*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2000: 15 (prel. David Labus – Jan Sýkora).

18 Pre popis celej udalosti uvedenia buddhizmu do Japonska pozri kroniku *Nihonšoki*: William George Aston, *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to AD 697*, Tokyo: Tuttle Publishing 1972, 65–66.

kami – v tejto veci nerozhodný, ale pod tlakom argumentov povolil uctievanie buddhistických božstiev rodu Soga, ktorý Šákjamuniho soche vystaval náležitý prístrešok vedľa svojho paláca v Asuke. Prvým miestom uctievania buddhistických božstiev v Japonsku bol preto chrám Asukadera, chrám rodu Soga. Tento konkrétny spor v otázke uctievania buddhistických *versus* domácich božstiev kami vyhral v roku 587 definitívnym vyvraždením rodu Mononobe rod Soga, avšak nemôžeme povedať, že by zároveň došlo k potlačeniu domáceho šintó. Práve naopak, prvky pôvodného japonského šintó sa spolu s prejavmi domácich božstiev kami stali súčasťou stredovekého charakteru japonského buddhizmu, ktorý sa po prvotnej podpore rodu Soga pevne uchytil na japonskej pôde.

Príklad rodu Soga vzápätí nasledovali aj ďalšie prisťahovalecké rody pôvodom z Kórey, menovite rody Hata 秦, Aja 漢 alebo Fumi 文, ktoré sa na japonskom dvore presadili vďaka svojim znalostiam písma a písomníctva, spracovania kovov a výroby zbraní, architektúry a staviteľstva, ale aj tkania a výroby látok. Vo všetkých týchto oblastiach kórejskí prisťahovalci vynikali nad domácim obyvateľstvom a klanoví náčelníci týchto rodov si tak rýchlo získali významné postavenie v miestnej administratíve. Po prvotnej podpore buddhizmu zo strany rodu Soga nebude preto prekvapivé, že to boli práve kórejské prisťahovalecké rody, ktoré v Japonsku začali s výstavbou buddhistických chrámov a uctievaním buddhistických božstiev. Podľa vzoru najmocnejšieho imigrantského rodu Soga začali aj ďalšie aristokratické rody uctievať buddhistické božstvá, a podľa nich dostal buddhizmus tohto obdobia označenie aristokratický buddhizmus.

Po bližšom predstavení rodu Soga si uvedomíme, že práve on stelesňuje všetky základné prvky týkajúce sa japonského buddhizmu tohto obdobia. Rod Soga pochádzal z Kórey a zaujímal dôležité postavenie na vtedajšom japonskom dvore. Rovnako aj buddhizmus bol do Japonska uvedený cez kórejské kráľovstvo a rozšíril sa priamo na cisárskom dvore prostredníctvom kórejského posolstva. Buddhizmus bol tak počas svojho prvotného pôsobenia v Japonsku neodmysliteľne spätý nie priamo s čínskou kontinentálnou kultúrou, ale najmä s Kóreou ako vtedajším japonským spojovníkom s kontinentom.

Obdobie Nara: štátny buddhizmus

V predchádzajúcom období Asuka sa cisársky rod nepodieľal na priamom uctievaní buddhistických božstiev alebo otvorenom podporovaní buddhizmu v krajine. Uviedli sme, že sa tak dialo najmä z vlastnej iniciatívy imigrantských rodov prevažne kórejského pôvodu, ktorým bol buddhizmus blízky vzhľadom na ich vlastnú spojitosť s kontinentálnou kultúrou. O najstaršom uctievaní buddhizmu v Japonsku preto môžeme povedať, že bolo nezávislé a nesystematizované, sústredené okolo rodových chrámov vybraných aristokratických skupín.

Obdobie Nara (710–794) sa vyznačovalo upevnením cisárskej moci podľa príkladu kontinentálnej Číny, ktorej administratívno-právne nariadenia slúžili za vzor japonskému cisárskemu dvoru tohto obdobia.¹⁹ Hlavným mestom sa stáva Heidžókjó 平城京, postavené podľa hlavného mesta dynastie Tchang, ktoré poznáme pod dnešným pomenovaním Nara 奈良. V štátnej správe tohto obdobia vzniklo vďaka spojeniu buddhizmu s prepisovaním sútier, architektúrou buddhistických chrámov a ich umeleckou výzdobou niekoľko úradov, ktoré spravovali agendu súvisiacu s buddhizmom.²⁰ Buddhistické chrámy sa stali miestom vzdelania a rozširovania kultúry, na zakladaní ktorých začal povedľa aristokratických skupín mať záujem aj panovnícky rod. Mužské kláštory sa čoskoro stali vzorom aj pre budovanie ženských konventov a podporu ordinácie mníšok, ktoré tvorili dominantnú skupinu japonskej buddhistickej sanghy obdobia Nara.²¹ V štátnej administratíve vznikol úrad, ktorý mal na starosti záležitosti mníchov a mníšok, jap. *sónirjó* 僧尼令, prostredníctvom ktorého sa všetky udalosti týkajúce sa mníšskej sanghy stali záležitosťou štátu, ktorý nahliadal na mníchov a mníšky ako na svojich úradníkov a služobníkov.²² Súčasne so systematizáciou štátneho aparátu cisársky rod pochopil, že buddhizmus so sebou prinášal možnosti, ktoré bolo lepšie mať pod kontrolou centrálnaj správy. Riešením situácie buddhistickej sanghy nebolo obmedzenie zakladania kláštorov vysokopostavenými rodmi, ale naopak priama účasť a osobné zapojenie cisárskeho rodu do záležitostí sanghy, ako aj podpora rozširovania buddhistického učenia. Cisársky rod samotný začal z titulu najvyššej štátnej autority budovať chrámy ako štátne inštitúcie, ktoré boli priamo podporované panovníckym rodom. Pod jeho taktovkou sa počet členov oficiálnej aj neoficiálnej buddhistickej sanghy rozrastal do bezprecedentných rozmerov, a ich hlavným zameraním a cieľom bolo vykonávanie rituálov na ochranu panovníckeho rodu a celého štátu (jap. *čingo kokka* 鎮護国家).

Vzájomná symbióza a podpora medzi štátom a panovníckym rodom, ku ktorým došlo v Japonsku v období Nara, bola opodstatnená aj na základe tradičných buddhistických sútier. Spomedzi textov, ktoré sa v tej dobe rozšírili v Japonsku, medzi najvýznamnejšie patrila Súra zlatého svetla (jap. Konkómjókjó 金光明經), Súra dobrotivého kráľa (jap. Ninnókjó 仁王經), Súra kvetinového venca (jap. Kegonkjó 華嚴經) a Lotosová sútra (jap. Hokekjó 法華經). Všetky tieto texty predstavovali ideál panovníka, ktorý z láskavosti svojho srdca a múdrosti svojej osvietenej mysle podporuje v krajine šírenie buddhistického učenia, pretože si je vedomý výhod, ktoré z toho plynú pre neho a jeho ľud. Spomínané texty tiež vyzdvihovali postavu historického Buddha Šákjamuniho (jap. Šaka *njorai* 釈迦如来) alebo univerzálneho slnečného buddhu Mahávairóčanu (jap. Dainiči *njorai* 大日如来) a za pomoci podobenstiev alebo príkladov zo samotných

19 Vid' napríklad Naoki Kōjirō, „The Nara State“, in: Delmer Brown (ed.), *The Cambridge History of Japan*, (Vol. 1: Ancient Japan), Cambridge: Cambridge University Press 1993, 221–267.

20 Napríklad pod Ministerstvom vnútra figuroval Úrad pre textilie, Úrad pre knihovníctvo a Úrad pre umenie a architektúru, pod Ministerstvom správy zase Úrad pre cudzincov; vid' Richard Bowring, *The Religious Traditions of Japan: 500–1600*, Cambridge: Cambridge University Press 2005, 54.

21 Vid' napríklad Barbara Ruch (ed.), *Engendering Faith*, (Women and Buddhism in Premodern Japan), Ann Arbor: University of Michigan Center for Japanese Studies 2002, 21–61.

22 Vid' Richard Bowring, *The Religious Traditions of Japan...* 54–68.

sútier ilustrovali analógiu medzi významnými buddhistickými postavami na jednej strane a osvieteným panovníkom krajiny na strane druhej. S pomocou týchto textov a ich hlavných myšlienok tak japonské mníšstvo obhajovalo prepojenie medzi panovníckym dvorom a buddhistickou sanghou.

V súvislosti s buddhistickými sútrami je dôležité spomenúť, že tieto texty neboli nikdy prekladané do japončiny. Všetky buddhistické texty boli v Japonsku ponechávané vo svojom pôvodnom čínskom znení, nakoľko vzdelaní japonskí mnísi vedeli čítať aj rozumeli čínštine, a preto principiálne neexistovala potreba prekladu. V prípade, že by niekto nerozumel podstate napísaného textu, bol naopak presadzovaný názor, že efektivita predspievaného alebo prednášaného textu sa tým zvyšovala, a ochranný alebo magický účinok sútry tak narastal. Štúdium sútier, ich prepisovanie, uctievanie alebo recitovanie bolo považované za zásluhný akt, ktorý prináša svetské výhody (jap. *genze rijaku* 現世利益). Inými slovami rituálne zaobchádzanie s buddhistickými textami bolo interpretované ako zásluhná činnosť, ktorej výhody mali vplyv na dianie v tomto svete.

Dôkazom spolunažívania medzi štátom a buddhistickou sanghou tohto obdobia je dodnes stojaci chrám Tódaidži 東大寺 v meste Nara, v preklade Veľký východný chrám, založený cisárom Šómuom 聖武天皇 v roku 752.



Obr. 1: Chrám Tódaidži v meste Nara založený ako symbol jednoty štátu a buddhizmu v 8. storočí. Zdroj: archív autorky (Nara, september 2013).

Jeho veľkosť a majestátnosť mala byť symbolickým aj hmotným potvrdením spojenia medzi panovníckou a náboženskou mocou. Chrám Tódaidži sa nachádza na vrchole pomyselnéj pyramídy celonárodných kláštorov, ktoré museli byť podľa ediktu cisára Šómua z roku 741 vybudované v každej provincii. Vo vnútri chrámu sa nachádza bronzová socha sediaceho buddhu Mahávairóčanu, Veľkého Slniečného buddhu, ktorý je zároveň univerzálnym buddhom panujúcim nad všetkými buddhistickými svetmi. Výber buddhu Mahávairóčanu pre hlavný štátny chrám japonského cisárstva nebol náhodný a jeho pozadie možno ľahko odvodiť práve na základe univerzality buddhu Mahávairóčanu, ktorý je považovaný za najvyššieho a najosvietenejšieho spomedzi všetkých buddhov. Každý ďalší buddha, vrátane historického Buddha Šákjamuniho, je (iba) emanáciou prvotného kozmického buddhu Mahávairóčanu. Buddha Vairóčana je tiež nazývaný Slniečným buddhom, čo je v japonskom prostredí nemenej zásadný atribút, nakoľko práve japonský cisár je považovaný za potomka najvyššieho slnečného božstva šintó panteónu, bohyne Amaterasu *ómikami* 天照大御神.



Obr. 2: Bronzová socha veľkého slnečného buddhu Mahávairóčanu v chráme Tódaidži v Nare, ktorý je prostredníctvom svojho slnečného aspektu identifikovaný s japonským panovníkom. Zdroj: archív autorky (Nara, september 2013).

Cieľom tohto textu, ako bolo stanovené v jeho úvode, je predstavenie hlavných myšlienok každej historickej epochy japonských náboženských dejín. V období Nara síce zatiaľ nemôžeme jednoznačne hovoriť o buddhistických filozoficko-náboženských koncepciách, avšak zásadným prvkom tejto éry bolo práve zasahovanie štátu do náboženských záležitostí a *vice versa*. Symbióza štátu a buddhistickej sanghy, ktorá sa etablovala práve v období Nara, bola kľúčovou charakteristikou japonského buddhizmu aj v nasledujúcich storočiach jeho vývoja. Avšak špecificky japonské vplyvy na formovanie myšlienok buddhizmu sa objavujú práve v období Heian, ktoré nasledovalo narskú dobu.

Buddhizmus obdobia Heian

Rovnako ako v prípade predchádzajúceho obdobia Nara, ktoré dostalo svoj názov podľa cisárskeho sídelného mesta, aj označenie obdobia Heian (794–1185) je odvodené od názvu hlavného mesta. Japonské pomenovanie pre toto mesto – dnešné Kjóto – znie Heiankjó 平安京, v doslovnom preklade Hlavné mesto 京 pokoja 平 a mieru 安. Dôvodom pre presťahovanie hlavného mesta bolo samozrejme niekoľko, ale ako najzásadnejší sa obvykle uvádza práve ten majúci spojitosť s náboženstvom. Podľa neho sa cisár Kanmu 桓武天皇 (vládal 781–806), ktorý rozhodol o premiestnení hlavného mesta z Nary do Kjóta, snažil o vymanenie dvora a politiky spod vplyvu narského mníšstva. Aj preto sa pri návrhu a výstavbe nového hlavného mesta nepočítalo s prítomnosťou buddhistických centier, ktoré tvorili jasnú súčasť narského plánu, s výnimkou dvoch takpovediac ochranných chrámov na západ a na východ od hlavnej vstupnej brány do mesta. Tieto dva chrámy sa aj volali – popisne – Východný chrám Tódži 東寺 a Západný chrám Saidži 西寺. Ďalšie dôvody pre presťahovanie hlavného mesta boli hospodársko-geografické.²³

Buddhizmus tohto obdobia predstavoval zásadný prelom v doterajšom preberaní cudzej tradície Japoncami. V období Heian vznikajú v Japonsku dve hlavné buddhistické školy, škola Tendai a škola Šingon, ktoré síce vychádzajú z čínskych predlôh, avšak vo svojej finálnej podobe predstavujú prvé charakteristicky japonské tradície. Obe tradície

23 Nara bola v porovnaní s Kjótom vyššie postavená, nachádzala sa v tesnejšom obklopení hôr, vplyvom čoho bola ťažšie dostupnou. Kjóto bolo síce z troch strán obklopené vrchmi, čo je možné považovať za výhodu z pohľadu geomancie, na princípoch ktorých bolo mesto vybudované, avšak smerom na juh bolo mesto otvorené a teda aj ľahko dostupné. Nara mala v tesnom obklopení hôr len obmedzené zásoby vody, ktoré sa ukázali byť problémom pri narastajúcom počte obyvateľstva v hlavnom meste. Naopak Kjóto bolo zásobované niekoľkými riekami zároveň, ale tiež malo priame spojenie s morom vďaka rieke Jodo 淀川, čo naopak nebola výsada Nary, avšak pre hlavné mesto to bol nezanedbateľný strategický prvok. Pre viac informácií ohľadom nového hlavného mesta viď William McCollough, „The Capital and its Society“, in: Donald Shiveley - William McCollough (eds.), *The Cambridge History of Japan*, (Vol. 2, Heian Japan), Cambridge: Cambridge University Press 1999, 97–182; alebo tiež Stanley Weinstein, „Aristocratic Buddhism“, in: D. Shiveley - W. McCollough (eds.), *The Cambridge History of Japan...*, 449–516.

vychádzali z buddhizmu udomácneného a praktikovaného v Číne, avšak až v Japonsku sa vyvinuli v samostatné a nezávislé školy založené japonskými mníchmi, ktorí sa do Tchangskej ríše vydali na štúdiá. Školy Tendai a Šingon sú vo svojej podstate eklektické a ezoterické zároveň; kombinujú učenie a prax rôznych smerov tak, aby tvorili harmonický a zmysluplný celok, pričom jednou z hlavných zložiek najmä praktickej stránky oboch škôl bolo tajomné ezoterické učenie (jap. *mikkjó* 密教).

Kúkai v Číne

Za uvedením ezoterickej tradície do Japonska stojí postava mnícha menom Kúkai (774-835), ktorý po svojom návrate z Číny založil školu Šingon 真言宗. Pre školu Šingon je zásadné nielen jej učenie a prax, ale rovnako dôležitá je aj postava jej zakladateľa, ktorý je dodnes úctivo označovaný svojím posmrtným menom Kóbó *daiši* (doslova Učiteľ rozširujúci zákon dharmy, 弘法大師). Už George Sansom, britský historik a diplomat, jeden z prvých bádateľov západného sveta, ktorý po sebe zanechal množstvo titulov z oblastí japonských dejín a kultúry, o Kúkaiovi napísal: „Jeho pamiatka pretrváva po celej krajine, jeho meno je súčasťou domáceho slovníka v najvzdialenejších kútoch zeme, zapísal sa nielen ako svätec, ale aj ako kazateľ, učenec, básnik, sochár, maliar, vynálezca, výskumník, a – čo je skutočnou zárukou slávy – ako veľký kaligraf.“²⁴ Kúkai je považovaný za nesmrteľného nielen vďaka duchovnému odkazu, ktorý po sebe zanechal, ale aj vďaka viere, že doposiaľ nezomrel. V myšliach svojich nasledovníkov odišiel do večnej meditácie samádhi na hore Kója, sídlo školy Šingon, kde je pripravený reagovať na modlitby a prosby tých, ktorí sa k nemu obracajú o pomoc. Ako výstižne zhŕňa de Barry, „Zbožšťovanie Kúkaia je výsledok predstavivosti, ktorá vychádza z viery, tiež je však založené na pamiatke skutočnej osoby výnimočných schopností.“²⁵

Kúkai pochádzal z významnej aristokratickej rodiny z provincie Sanuki 讃岐国 (dnešná prefektúra Kagawa) na ostrove Šikoku. Jeho strýko, učenec na cisárskom dvore, ho vzal ho hlavného mesta Heidžó na štúdiá; v roku 791 bol Kúkai zapísaný na konfuciánsku akadémiu *daigakurjó* 大学寮. Študenti, ktorí absolvovali štúdium konfuciánskych textov a klasických kníh, boli po absolvovaní *daigakurjó* plne vybavení pre nasledujúcu kariéru v štátnej správe ako oficiálni úradníci vlády. Kúkai sa však v priebehu štúdia stretol aj s inými čínskymi textami, z ktorých ho zasiahol najmä buddhistický text menom Mahávairóčana sútra, v preklade Sútra (Tantra) Veľkého (buddhu) Vairóčanu. V zápalе a snahe porozumieť buddhistickým textom do hĺbky a naučiť sa viac

24 George Sansom, *Japan. A Short Cultural History*, Tokyo: Charles E. Tuttle Company ¹³1997, 230.

25 Theodore de Barry - Donald Keene - George Tanabe - Paul Varley (eds.), *Sources of Japanese Traditions*, (Volume One, From Earlier Times to 1600), New York: Columbia University Press ²2001: 153.

o tajomnom odkaze ezoterického buddhu Vairóčanu sa Kúkai rozhodol naučiť nielen čínštinu – ktorú ovládal vďaka svojmu pôsobeniu na cisárskej akadémii – ale aj sanskrt, pôvodný jazyk najmä tantrických buddhistických textov. V roku 804 bol formálne vysvätený za buddhistického mnícha a vzápätí bol vybraný ako člen výpravy do Číny, kde mienil nielen študovať buddhizmus, ale aj preniknúť do tajov a rituálov ezoterického učenia. Tantry, ezoterické texty, boli totiž v prvom rade rituálne príručky plné bohatej symboliky, ktorých odkaz nebol ľahko a jednoznačne pochopiteľný, ale vyžadoval vysvetlenie a vedenie skúseného majstra.

Pôvodným Kúkaiovým plánom bolo odísť do Číny na 20 rokov a následne sa vydať aj do Indie, odkiaľ ezoterický tantrický buddhizmus pochádzal. Počas svojho pobytu sa však dostal do hlavného mesta Tchangskej dynastie menom Čchang-an, kde sa stretol s mníchmi a učencami, ktorí sa podieľali na prekladoch sanskrtských textov do čínštiny, vďaka čomu sa pravdepodobne sám priučil sanskrt. V Čchang-ane sa Kúkai stretol tiež s ezoterickým majstrom menom Hui-kuo (jap. Eka 惠果, 746–805), ktorý Kúkaia zasvätil do tajov tantrického učenia formálnou ezoterickou iniciáciou nazývanou abišéka, jap. *kandžó* 灌頂. Táto iniciácia je jedným zo základných rituálov ezoterického buddhizmu vychádzajúci z indickej kráľovskej vysviacky, ktorý v ezoterickej tradícii zahŕňa použitie a dôkladnú znalosť ezoterických mandál, rituálnych gest mudier a tajomných zaklínadiel (invokácií) mantier. Mudra, mantra a mandala tak spoločne tvoria tzv. tri mystériá (jap. *sanmicu* 三密), posvätnú súčasť tantrických rituálov, ktorých tajomný význam má byť v duchu ezoterickej tradície predávaný priamym posolstvom z učiteľa na žiaka. Kúkai sa vďaka ezoterickej vysviacke *kandžó* stal pokračovateľom tradície, ktorú mal podľa svojho učiteľa rozšíriť ďalej. Po Hui-kuovej smrti v roku 805 preto Kúkai opustil Čínu, aby položil základy ezoterického učenia v Japonsku.

Ezoterické učenie školy Šingon

Po návrate z Číny sa Kúkai dostal do povedomia dvorských kruhov najmä vďaka jeho znalostiam čínštiny, čínskej kultúry a kaligrafie. Cisár Saga 嵯峨天皇 (vládol 809–923), ktorý bol v tom čase na japonskom tróne, bol zapálený sinofil, a preto ochotne poskytol Kúkaiovi svoju podporu a ochranu. Po návrate z Číny dostal Kúkai pod svoju správu Východný chrám Tódži, ktorý mal byť jedným z dvoch ochranných chrámov mesta Heian bez príslušnosti k akejkoľvek škole japonského buddhizmu. Zverením tohto chrámu do Kúkaiovej správy sa Tódži tak stáva prvým chrámom školy Šingon v Japonsku, ktorý bol zasvätený ochrane panovníka a jeho krajiny (*čingo kokka*).

Ezoterická škola Šingon vyzdvihuje rolu učiteľa, majstra, gurua, ktorý študenta povedie na jeho ceste za poznaním. Ezoterický buddhizmus zdôrazňuje tajomnú stránku učenia, ktorá je zároveň zárukou efektivity a rýchleho pochopenia podstaty buddhistickej

náuky ako takej. Podľa tradičného buddhizmu môže prebudenie, poznanie, dosiahnutie nirvány trvať niekoľko prerození v sansáre, neznámy počet ďalších životov a znovuzrodení, avšak ezoterický buddhizmus naopak tvrdí, že buddhovstvo je – vďaka jeho tajnej náuke – možné už v tomto živote a v tomto tele (jap. *sokušin džóbcu* 即身成佛). Prostriedkami k dosiahnutiu prebudenia je jednak štúdium tajných ezoterických textov nazývaných tantry (preto sa ezoterický buddhizmus volá aj tantrický buddhizmus), avšak tiež vykonávanie rituálov, ktorých dôležitou súčasťou sú tri mystériá: mantry, mudry a mandaly. Tieto tri umelecko-rituálne prejavy školy Šingon sú základné kamene, na ktorých stojí nekonečne bohatá symbolika ezoterického buddhizmu. Keďže sa jedná o tajné učenie, slová sú pri jeho predávaní často zbytočné, nedostatočné alebo nadbytočné. Kúkai tvrdil, že náhradou slov sa môžu stať práve mantry, mudry a mandaly, v ktorých je všetko podstatné už zahrnuté a na pochopenie ktorých nie je nutné študovať texty alebo spisy, ani premýšľať nad zložitými filozoficko-doktrinálnymi traktátmi, ale je treba sa ponoriť do podstaty rituálov prostredníctvom týchto troch mystérií, a tak splynúť s vlastnou buddhovskou podstatou (jap. *buššó* 仏性). Hlavným božstvom ezoterického buddhizmu je univerzálny buddha Mahávairóčana, o ktorom Kúkai tvrdí, že jeho podstata nie je odlišná od podstaty akéhokoľvek adepta, študenta buddhizmu. Počas rituálov, v priebehu meditácie alebo ezoterickej iniciácie má preto dôjsť k splynutiu buddhovskej podstaty Mahávairóčanu a vlastnej buddhovskej podstaty každého praktikujúceho – práve prostredníctvom troch mystérií, ktoré sú náhradou za nedokonalé a málo dostačujúce slová.

Kúkaiovi sa vďaka dôrazu na vykonávanie rituálov rýchlo podarilo presadiť ezoterické učenie a prax na dvore novozaloženého mesta Heian. Škola Šingon tak získala nielen podporu cisára Sagu, zanieteneho obdivovateľa čohokoľvek čínskeho, ale aj šľachty a dvoranov, ktorí boli zaujatí krásou a tajomnosťou magických rituálov a bez rozmyslu verili v ich účinnosť. Kúkaiom začala dlhá tradícia japonskej fascinácie tzv. ezoterickou perspektívou, prostredníctvom ktorej sa o inak neutrálnych alebo nejednoznačných javoch vyjadrujeme ako o zvláštnych fenoménoch, ktoré obsahujú určitý prvok odrážajúci hlbšiu alebo skutočnejšiu realitu.²⁶ Má sa za to, že to bol práve Kúkai a jeho dôraz kladený na vykonávanie tajomných ceremónií, čím boli od tej doby v japonskom buddhizme vyzdvihované práve rituály nad buddhistické učenie *per se*. Podľa japonského povedomia je to najmä prax a konkrétne úkony, ktoré vedú jednotlivca k oslobodeniu, prebudeniu, harmónii, blahobytu, dlhovekosti, očiste alebo ochrane. Je to možno v kontraste k západnému vnímaniu a očakávaniu pripisujúcich dôležitosť intelektuálnemu štúdiu textov a podstaty učenia, avšak v japonskom náboženstve je učenie až sekundárne, stojace v kontraste voči praxi a aktuálnemu vykonávaniu rituálov.²⁷

26 James Heisig - Thomas Kasulis - John Maraldo (eds.), *Japanese Philosophy (A Sourcebook)*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Honolulu: University of Hawai'i Press 2011: 47.

27 Richard Payne, „The Ritual Culture of Japan: Symbolism, Ritual, and the Arts“, in: Paul Swanson, Clark Chilson (eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Honolulu: University of Hawai'i Press 2006: 235–236.

Saičó a škola Tendai

Druhou zásadnou školou založenou v období Heian povedľa ezoterickej školy Šingon bola eklektická škola Tendai 天台宗. Jej zakladateľ, mních Saičó (767–622), zahájil svoje pôsobenie podobne ako Kúkai najprv v hlavnom meste Kjóto, kde bol oficiálne ordinovaný za mnícha v chráme Tódaidži. Po svojej ordinácii sa však Saičó odoberá do kraja Šiga pri jazere Biwa, odkiaľ pochádza. Tu na hore Hiei zakladá okolo roku 788 asketickú mníšsku komunitu, ktorá sa venovala meditáciám a dôkladnému štúdiu buddhistickej náuky založenej na učení Lotosovej sútry. Zdá sa, že Saičóovi nevyhovoval mníšsky tréning v mestskom prostredí, pod dohľadom patrónov, administrátorov v buddhistickej sanghe a nástrahami svetského života. Na hore Hiei kládol Saičó dôraz na dodržiavanie kláštorných pravidiel, poctivé štúdium buddhistických textov a dôslednú meditačnú prax. Šťastnou zhodou náhod bola oblasť juhozápadne od hory Hiei vybraná ako sídlo nového hlavného mesta Heian a Saičóova komunita na hore Hiei sa tak dostáva do centra pozornosti novoprestahovaného cisárskeho dvora. Cisára Kanmua (vládol 781–806), ktorý bol rozladený svetskými spôsobmi života narského mníšstva, naopak Saičó a jeho izolovaná mníšska komunita na hore Hiei zaujali a rozhodol sa venovať im preto svoju priazeň. Saičóov úmysel venovať sa oddane a do hĺbky buddhistickému štúdiu a praxi mohol byť aj pre cisára hodnoverný najmä z toho dôvodu, že ktokoľvek, kto by sa chcel zapísať v rámci buddhistickej sanghy a jej administratívneho rebríčka, by po ordinácii neopustil hlavné mesto, ako tomu bolo v Saičóovom prípade, ale zahájil slubnú kariéru v Nare ako centre politického diania buddhistického mníšstva.²⁸ Zášťita cisára Kanmua priniesla svoje ovocie vo forme Saičóovej účasti na výprave do Číny v roku 804, ktorej sa Saičó zúčastnil s cieľom navštíviť horu Tchien-tchai, kde sa mal venovať štúdiu najnovšieho smeru čínskeho buddhizmu a priniesť naspäť do Japonska pôvodné buddhistické texty. Vzhľadom na to, že v tej dobe bolo v Číne rozšírené už spomínaný tantrizmus, Saičóovi sa okrem štúdiá textov a tradície školy Tchien-tchai podarilo byť vysvätený aj v duchu ezoterickej tradície prostredníctvom iniciácie *kandžó*. Napriek tomu, že čínske hlavné mesto Čchang-an, v ktorom pobýval Kúkai, bolo vtedajším centrom tajomného učenia *mikkjó*, jeho rituály, magické praktiky a zaklínacie formulky sa rýchlo rozšírili aj do odľahlých častí Číny a preto bolo prirodzené, že ich popularita neobišla ani Saičóa.

Podstatou učenia školy Tendai bol tzv. mahájánový univerzalizmus, ktorý presadzoval myšlienku, že všetky bytosti sú na ceste k nirváne. Inými slovami je mahájánový univerzalizmus tiež možné definovať ako otvorenú cestu k prebudeniu a spásu pre všetkých. Už sme spomínali, že tradičný buddhizmus predostieral cestu niekoľkých znovuzrodení. Théraváda alebo učenie starších obhajovala cestu šrávaku, Buddhovho poslucháča, ktorý

28 R. Bowring, *The Religious Traditions of Japan...*, 115.

ako priamy žiak historického Buddha mohol dosiahnuť nirvány. Neskoršie smery pri-niesli myšlienku o pratjékabuddhovi, čo je bytosť prebudená vlastnými silami a schop-nosťami. Pratjékabuddha je síce Buddhov žiak, ale pôsobiaci v samote a ústraní, odkiaľ nerozširuje buddhistické učenia ďalej a medzi ostatných, a preto je jeho cesta za nir-vánou stále nedokonalá. Škola Tchien-tchai, ktorá vychádzala z myšlienok Lotosovej sútry, prišla s konceptom o ideále bódhisattvu, ktorý na ceste za svojím prebudením koná dobré skutky pre blaho ostatných bytostí. Bódhisattva je niekedy synonymum pre budúceho buddhu, pretože zložil slub, že dosiahne buddhovstvo, ale pod podmienkou súčasnej pomoci všetkým ostatným bytostiam trpiacim v sansáre. Vlastné prebudenie bódhisattvu je z jeho strany preto vedome podmienené osvietením ostatných cítiacich bytostí. Príklady bódhisattvovského ideálu, ktorý mahájána považuje za najvyšší cieľ bu-ddhistickej praxe, sa opakovane objavujú v mnohých sútrach, z ktorých najznámejšou je azda práve Lotosová sútra, hlavný text čínskej školy Tchien-tchai, od ktorej odvodzuje svoju tradíciu práve Saičoom založená japonská podoba tejto školy, škola Tendai.

V súvislosti s Lotosovou sútrou a jej hlavnými myšlienkami je potrebné dať do po-zornosti najmä jedno z jej podobenstiev. Celá sútra je formulovaná pomerne jedno-ducho a zrozumiteľne – je to zámer práve v súlade s myšlienkou, že slová môžu byť nedokonalé a zavádzajúce, zatiaľ čo obrazy, príklady a podobenstvá sú svojimi odkazmi zrejme a jednoznačne pochopiteľné. Lotosová sútra je aj preto jednou z najobľúbenejších a najrozšírenejších mahájánových textov vôbec, pretože obsahuje ľahko pochopiteľné podobenstvá, na príklade ktorých sú ilustrované a predstavené základné myšlienky ma-hájánového univerzalizmu. Jedným z najznámejších podobenstiev celej sútry je príbeh o dcére Dračieho kráľa, ktorá sa po vypočutí slov Lotosovej sútry pred celým zhromaž-dením buddhov a bódhisattvov premení na muža, vďaka čomu je bližšie dosiahnutiu nirvány. Lotosová sútra je tak prvým textom v učení buddhizmu, ktorý predostiera možnosť prebudenia aj pre ženy – v duchu myšlienky, že nirvána je prístupná všetkým bytostiam v sansáre – ktoré môžu s pomocou tohto textu nastúpiť na rovnakú cestu k buddhovstvu ako muži. Snáď nie je potrebné priveľmi zdôrazňovať, že z tohto dôvodu sa Lotosová sútra rozšírila ako zásadný text medzi ženskými mníšskymi rádmi naprieč Áziou, ako aj v laických kruhoch všetkých spoločenských vrstiev, kde bola hojne uctie-vaná, prepisovaná a bohato premaľovaná.



Obr. 3: Príklad spojenia kaligrafického a maliarskeho umenia v zobrazovaní Lotosovej sútry a jej podobienstiev. Malba na indigovom papieri obsahuje zlatým tušom prepísaný text dvanástej kapitoly Devadata, ktorej obsah je súčasne ilustrovaný povedľa. Willa Tanabe, *Paintings of the Lotus Sutra*, New York, Tokyo: Weatherhill 1988: obrazová príloha č. 31.

Ideál bódhisattvu

Mníšsky tréning na hore Hiei bol podmienený nasledovaním ideálu bódhisattvu tak, ako ho definovala škola Tchien-tchai a ako bol popísaný v Lotosovej sútre. Kurikulum mníchov školy Tendai na hore Hiei pozostávalo z niekoľkých častí, ktoré mali spoločne kultivovať mníchov v mnohých oblastiach. Prvou z nich bolo exoterické (teoretické, doktrínálne, racionálne) štúdium konfuciánskych a buddhistických textov, z ktorých najzásadnejším bola práve už spomínaná Lotosová sútra. V druhom rade sa mníši školy Tendai sa mali zdokonaľovať prostredníctvom meditačnej praxe „upokojenia a rozjímania“ (jap. *šikan* 止観), ktorú mali kultivovať súčasne s treťou zložkou svojho štúdia a praxe, a tým bolo vzdelávanie sa a vykonávanie ezoterických rituálov *mikkjó*. Poslednou, štvrtou súčasťou kurikula školy Tendai bolo striktné dodržiavanie mníšskych pravidiel

tak, ako tomu bolo v čínskych kláštoroch, s hlavným dôrazom kladeným na desať bódhisattvovských nariadení.²⁹

Saičó videl stelesnenie bódhisattvovského ideálu vo vernej oddanosti a službe panovníkovi a krajine. Táto sa mala prejavovať nielen ako lojalita cisárovi, pre ktorého mnísi školy Tendai vykonávali ochranné ezoterické rituály, ale aj ako pomoc obyčajnému ľudu a rozširovanie buddhistického učenia medzi nižšími vrstvami obyvateľstva. Ako popisuje De Barry, mnísi školy Tendai „mali tiež slúžiť prostredníctvom aktivít, ktoré budú prospievať národu a jeho ľudu, ako opravovanie vodných nádrží a vodných tokov, zúrodňovanie neobrobenej pôdy, náprava pôdy po zosuvoch, budovanie mostov a lodí, vysádzanie stromov a kríkov, sadenie konope a trávín, hĺbenie studní a zavlažovacích kanálov. Taktiež majú študovať sútry a rozvíjať svoje myslenie, ale nemôžu sa zaoberať súkromným obrábaním pôdy alebo obchodom.“³⁰

Saičóom založená škola Tendai bola prelomová v mnohých smeroch. Jednak vďaka svojmu eklektickému prístupu: kombinovala rôzne princípy a praktiky, ktoré dávame do súvislosti s viacerými aspektmi buddhistického učenia, v snahe vyťažiť z pôvodného odkazu historického Buddha to najzásadnejšie a najúčinnnejšie. Mníšske kurikulum školy Tendai bolo postavené na teoretických aj praktických zásadách, ktoré mali spoločne pripraviť adeptov na dokonalú službu nielen škole Tendai ako takej, ale tiež pre panovnícky rod a štát, rovnako ako aj pre bežné obyvateľstvo. Chrám Enrjakudži 延曆寺, hlavné centrum školy Tendai, sa tak na jednej strane stal dôležitou náboženskou oporou cisárskeho dvora, na druhej strane však tiež predstavoval významné vzdelávacie stredisko nasledujúcich generácií japonských mníchov po dobu niekoľkých storočí, z ktorej vzišli aj učitelia a obroditelia ďalších etáp japonského buddhizmu.

Amidistické školy

Ku koncu prvého tisícročia začali v rôznych ázijských krajinách vznikať mileniálne hnutia, ktoré hlásali príchod ďalšieho buddhu. Tvrdili, že nastali posledné štádiá existencie ľudstva, počas ktorých sa účinnosť dharmy vo svete bude vytrácať, zmiznú buddhistické texty a šafránové rúcha mníchov zbeležú na znak návratu sanghy do laického stavu. Úpadok dharmy, ku ktorému malo dôjsť, však nebol charakterizovaný úpadkom kvality Buddhovho učenia, ale jeho nasledovníkov. Toto sa malo prejavovať v laxnosti voči dodržiavaniu mníšskych pravidiel, samolúbosťou laikov a všeobecným poklesom mravnosti a bystrosti Buddhových žiakov. Celkovú situáciu nám predostiera Lopez: „Buddhistická náuka hovorí, že buddhovia prichádzajú a odchádzajú, a nový buddha

29 T. de Barry - D. Keene - G. Tanabe - P. Varley (eds.), *Sources of Japanese Traditions*: 143-145.

30 T. de Barry - D. Keene - G. Tanabe - P. Varley (eds.), *Sources of Japanese Traditions*: 147.

sa vo svete objaví vtedy, až sa z neho vytratí učenie predchádzajúceho buddhu Kášjapu, a Maitréja príde, až tu nebude Šákjamuniho učenie.³¹

Buddhizmus bol teda, ako sa zdá, pripravený na to, že dôjde k postupnému upadaniu jeho náuky a ohlas veľkých buddhistických učiteľov bude klesať. Súčasne sa objavila postava buddhu Amitábhu (jap. Amida 阿彌陀), buddhu Nekonečného svetla, ktorý sa mal v tomto utrpeniaplňom čase stať záchrancom všetkých, ktorí sa narodili v poslednom štádiu úpadku dharmy. Buddha Amida prebýval a vládol v Západnom raji, Zemi blaženosti, ktorá sa niekedy nazýva aj Sukhávati alebo Čistá zem (jap. *džódo* 淨土). Amitábha bol v minulom živote bódhisattvom, ktorý sa vo svojich sľuboch zaviazal, že všetkých svojich nasledovníkov, ktorí budú vzývať jeho meno, privedie po smrti ku spásu v Zemi blaženosti. V Západnom raji sa mali bytosti zrodiť ihneď po svojej fyzickej smrti, a teda opäť nebolo treba nespočetne mnoho inkarnácií do kolobehu sansáry, ale vykúpenie vo forme znovuzrodenia v raji malo nastať vzápätí po tomto živote. Amidov sľub mal všetkým bytostiam, ktoré vzývali jeho meno, zaručiť zrodenie v lotose a v obklopení rajskou hudbou, farbami a vôňami.

V Japonsku bol dokonca vypočítaný dátum, kedy malo dôjsť k definitívnemu rozkladu Buddhovho učenia v poslednom štádiu úpadku dharmy (jap. *mappó* 末法), a tým bol rok 1052. Obdobie na prelome tisícročí bolo v Japonsku skutočne biedne, plné bojov a hladomoru, bez nádeje na zlepšenie či už v tomto alebo nasledujúcom živote. Situáciu plasticky opisuje Robert Morrell, podľa ktorého „rok 1052 označoval začiatok obdobia *mappó* a skutočne, chrám Hasedera v meste Heian bol vypálený, znechutení samuraji vzali moc do svojich rúk a bojovní mnísi, ktorých si najímali rôzne kláštory, sa chopili zbraní a páchali násilnosť. V posvätných priestoroch mesta Heian sa viedli vojny, ľudské a zvieracie mŕtvolky ležali bok po boku, deti sa načahovali a viseli na svojich ubitých alebo vyhladovaných matkách, lupiči a zloději sa voľne potulovali mestom. Všade zavládol chaos; hnev, nenávisť a žiadostivosť³² opanovali mysle ľudí. Proroctvo o konečnom období úpadku dharmy *mappó* bolo zrazu pravdivé v celej svojej drsne nahej skutočnosti. Muži a ženy všetkých spoločenských tried prahli po nádeji na spásu a vykúpenie. Potulní mnísi prostého pôvodu, ktorí si na svojich cestách predspievavali sútry, príťahovali týchto ľudí viac než tí, ktorí boli odetí do kráľovských rúch, uzavretí medzi stenami svojich honosných chrámov, viac než tí, ktorí dodržiavali pravidlá mníšskej disciplíny a meditačnej praxe so sebeckou vidinou dosiahnutia vlastného prebudenia.“³³

31 Donald Lopez, *Príbeh buddhizmu. Průvodce dějinami buddhismu a jeho učení*, Brno: Barrister&Principal 12003: 189.

32 Takzvané tri základné jedy, *kléša*, ktoré sú hlavnými zdrojmi strasti *dukha*. Pod vplyvom týchto nectností konajú ľudia nevhodné skutky vedúce k hromadeniu negatívnej karmy a vedúce k nižšej forme znovuzrodenia v nasledujúcom živote. Ctnostné skutky vedúce k hromadeniu pozitívnej karmy môžu byť naopak kultivované pomocou mravných činov a meditácie. Viď Damien Keown, *A Dictionary of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press 2004: 143.

33 Robert Morrell, *Early Kamakura Buddhism* (A Minority Report), Nanzan Institute in Religion and Culture, Santa Clara: Asian Humanities Press 1987: xi.

Ak toto bola dobová realita každodenného života na konci obdobia Heian na jednej strane, na druhej strane stál amidizmus Čistej zeme, ktorý ponúkal skoro okamžité vyslobodenie. Nádejou na spásu bolo jednoduché opakovanie Amidovho mena v podobe formulky nazývanej *nenbucu* 念仏, ktorá znela *namu amida bucu* 南無阿弥陀仏 a jej neustále recitovanie malo zaistiť znovuzrodenie v Amidovom Západnom raji. Pôvodne sa síce jednalo o cvičenie v koncentrácii školy Tendai, ktoré malo sústrediť myseľ adepta na postavu buddhu Amidu, avšak postupom času sa z tejto invocácie stala jednoduchá a zanietená náboženská praktika, ktorej sa mohli účastniť celé spoločenstvá laických veriacich a napomáhať tak vlastnej spásy a znovuzrodeniu v Amidovej Čistej zemi. Podstatnou súčasťou tejto praxe bola odovzdanosť, spoliehanie sa na externú moc buddhu Amidu, ktorého sila a schopnosti mali jednotlivcovi pomôcť ku spásy. Jednalo sa o spoliehanie sa nie na seba a vlastné schopnosti vedúce k znovuzrodeniu, ale na Amidu a silu plynúcu z jeho nahromadených zásluh, ktoré mali jednotlivcovi k tomuto cieľu napomôcť. Tento fenomén odovzdania sa do moci iného, druhého, sa po japonsky nazýva *tariki* 他力 (doslova „iná sila, sila druhého“) a jeho hlavným príkladom sú práve amidistické školy, medzi ktoré v Japonsku patrila Škola Čistej zeme (jap. Džódošú 浄土宗) a Pravá škola Čistej zeme (jap. Džódo šinšú 浄土真宗).

Obe školy Čistej zeme povstali v reakcii na dobový spoločenský a morálny úpadok, ktorý bol výsledkom politického diania v krajine. Obyčajný ľud nemal možnosti ovplyvniť situáciu, v ktorej sa ocitol, jeho jedinou nádejou bola snaha o vymanenie sa z tejto situácie, o vykúpenie alebo aspoň o vidinu nádeje na vykúpenie sa z utrpenia, ktoré zažíval. Preto nie je prekvapivé, že amidistické školy, ktoré sa sústredili na uctievanie buddhu Amidu, sa rozšírili najmä medzi bežným obyvateľstvom. Sila a prudkosť, s ktorou sa obyčajný ľud utiekal k buddhovi Amidovi a odovzdával sa do jeho moci, majú vplyv na označovanie buddhizmu neskoršieho obdobia Heian ako ľudového buddhizmu. Amidizmus tohto obdobia sa šíril medzi roľníkov a remeselníkov, do odľahlých vidieckych oblastí mimo mocenských centier, kde propagoval svoje učenie o spásy pre všetky bytosti. Bolo to po prvýkrát počas japonských buddhistických dejín, čo sa buddhizmus a jeho učenie dostalo pomedzi všetky vrstvy japonskej spoločnosti a zasiahlo obyčajného človeka na úrovni jednotlivca. Doterajšie buddhistické školy a skupiny sa rozširovali v chrámových komplexoch, v hlavných mestách alebo v blízkosti mocenských centier, avšak amidistické školy boli prvé, ktoré nedbali o moc alebo postavenie svojich nasledovníkov, a rozptýlili sa medzi široké vrstvy bežného obyvateľstva stredovekého Japonska.

Buddhizmus obdobia Kamakura: zen

Pri úvode do zenového buddhizmu narazíme na zásadný problém, a tým je definícia zenu. Mohli by sme vychádzať z taoizmu – obe tradície sú si nakoniec blízke – a spoločne s knihou Tao te ťing povedať, že „tao, čo sa dá povedať, už nie je tao“,³⁴ pričom rovnakú poučku je vlastne možné aplikovať aj na zen. V momente, keď chceme zen uchopiť a popísať slovami, nám zen uniká.

Skúsím to preto ako najstarší bádatelia buddhizmu prostredníctvom jazyka a doslovného prekladu. Slovo zen 禪 je japonské a znamená meditácia. Zen je vlastne japonské čítanie čínskeho znaku čchan, ktorého význam je rovnaký a ktorý je čínskym prepisom sanskrtského slova *dhjána* – znamenajúce meditácia, rozjímanie, sústredenie. Tradícia čínskych čchanových alebo japonských zenových škôl sa odvoláva na historického Buddha Šákjamuniho a jeho prelomovú skúsenosť nočnej meditácie pod stromom poznania bódhi, počas ktorej nahliadol podstatu svojho učenia, ktoré definujeme prostredníctvom konceptov podmieneného reťazca vznikania, osemdielnej cesty a štyroch vznešených právd. Meditácia ako taká je súčasťou kláštorného tréningu a mníšskej praxe všetkých buddhistických škôl, avšak zenové školy vyzdvihujú meditačnú skúsenosť a prax oproti každej ďalšej aktivite, ktorej sa mnísi venujú. Zenoví majstri nezatracujú štúdium sútier, dodržiavanie kláštorných pravidiel alebo vykonávanie rituálov. Avšak upozorňujú, niektorí dôrazne a zásadne, že podstatnou skúsenosťou a praxou je práve a jedine meditácia v sede (jap. *zazen* 座禪).

Vzhľadom na odvodzovanie tradície zenových škôl od Buddha Šákjamuniho sa línia zenových majstrov vinie nepretržite od tohto zakladateľa buddhizmu až po akéhokoľvek majstra meditačnej školy. Podľa zenového učenia je každý majster a každý adept zenu priamym nasledovníkom Buddha Šákjamuniho, a v meditácii je verný najskutočnejšiemu Buddhovmu odkazu, ktorého najvyšším a zároveň najpraktickejším prejavom je práve *zazen*. Pre zenových učiteľov je meditácia cesta k prebudeniu, je to základná prax vedúca k poznaniu, ako aj najhlbšie uskutočnenie buddhovskej podstaty *buššo* v každej bytosti. Nakoľko každá skúsenosť jednotlivca je vysoko individuálna, tak aj *zazen* je tiché ponorenie sa do vlastnej podstaty, ktorá je identická s podstatou Buddha. Práve prostredníctvom sústredenia sa na individuálnu skúsenosť jednotlivca stoja zenové školy v kontraste voči amidistickým školám presadzujúcim spoliehanie sa na inú silu *tariki* – spásu buddhom Amidom. Zenové školy naopak učia a v každej meditácii zdôrazňujú, že kohokoľvek individuálna skúsenosť je jedinečná a zásadná. Meditácia je síce spôsob, prostredníctvom ktorého môže každý nasledovať príklad historického Buddha, avšak k poznaniu a prebudeniu je potrebné dospieť vlastnou silou, vlastnými schopnosťami a spoliehaním sa len na seba samého. Upriamovaním pozornosti na seba, na vlastnú jedinečnosť a skúsenosť, sa zenové školy hlásia ku konceptu *džiriki* 自力, ktorý v doslovnom preklade znamená „vlastná sila“ a odkazuje na individuálnu skúsenosť a karmu jednotlivca.

34 Tao. *Text staré Číny*, Praha: Československý spisovateľ 1971: 24 (prel. Oldřich Král).

Zenové školy spoločne s ezoterickými školami a Lotosovou sútrou tvrdia, že slová sú nedokonalé a zavádzajúce. Aj preto neprikladajú hlavný dôraz v štúdiu sútram a aj preto sú súčasťou učenia v zenových chrámoch často anekdoty a legendy zo života starých majstrov. Zen nám tým odkazuje, že nie lipnutím na presných slovách sútier a doslovným štúdiom komentárov, ale na príklade starých majstrov a učiteľov je možné zažiť vlastnú skúsenosť precitnutia z nevedomosti smerom k poznaniu, ktorá je pre každého osobitá a práve preto neopísateľná. Zen tak zdôrazňuje nezávislosť na textuálnej tradícii v rámci buddhistického učenia a zároveň tým tiež udržiava príbehy starých majstrov stále živé, ale nielen to: viac než na princípy tejto tradície sa zen sústreďuje na činy a slová jednotlivých majstrov, vďaka čomu prebral ľudový charakter prejavu a väčšmi sa tak priblížil menej vzdelaným vrstvám obyvateľstva.

V Japonsku obdobie Heian v roku 1185 končí a nová éra sa – opäť podľa nového hlavného mesta – nazýva Kamakura 鎌倉, čo je názov pôvodne rybárskej dediny na východe krajiny, ktorá sa stala novým centrom vojenskej vlády, šógunátu. Dôležitým historicko-spoločenským prvkom obdobia Kamakura je nástup vojenskej vrstvy, ktorá prebrala nielen vládu v krajine a jej politickú a administratívnu správu, ale postupom času aj výhody a prejavy dvorskej aristokracie, ktorá bola tradične nositeľkou kultúrnosti a vzdelanosti. Pôvodne sa vojenská vrstva a zenoví mnísi stretli v prístupe k životu, zásadám a pravidlám: zenové chrámy boli známe prísnosťou a náročnosťou svojho tréningu, vojenská vrstva kládla rovnako silný dôraz na dodržiavanie príkazov a nariadení, nakoľko ich porušenie mohlo samuraja stáť život. Obe skupiny zároveň presadzovali jednoduchosť až strohosť, návrat ku koreňom a zásadným princípom – či už kláštorného alebo vojenského usporiadania. Vojenská vrstva, ktorá sa v priebehu storočí pretransformovala na vojenskú šľachtu, sa podobne ako kjótska aristokracia obdobia Heian snažila o to, aby po sebe zanechala obraz jemného vkusu a umeleckosti. K tomuto cieľu dopomohli vojenskej šľachte 13. a 14. storočia, pôvodným vojacom a samurajom, práve zenoví mnísi so svojimi skúsenosťami z kaligrafie, čajového obradu a básnického umenia.

Eisai, pokračovateľ tradície školy Tendai

K prvému prepojeniu medzi vojenskou vrstvou a zenovými mníchmi v Japonsku dochádza prostredníctvom aktivít mnícha menom Eisai 榮西 (1141–1215), ktorý sa zo svojich dvoch študijných pobytov v Číne vrátil v rokoch 1168 a 1191. Eisai bol pôvodne mních školy Tendai, ktorý sa vydal do Číny, aby napomohol obnove buddhistickej sanghy v Japonsku, menovite škole, z ktorej sám pochádzal. Počas prvého pobytu prišiel na to, že tradícia školy Tchien-tchai upadá, a na vzostupe sú naopak meditatívne čchanové školy, ktoré ho zaujali práve dôrazným dodržiavaním striktných kláštorných predpisov. Eisai sa však vrátil do Japonska ako plne vysvätený zenový majster až po svojom

druhom pobyte v Číne v roku 1191. Ihneď po návrate sa mu podarilo založiť niekoľko zenových chrámov na ostrove Kjúšú, kam pricestoval, avšak po príchode do hlavného mesta sa stretol so silným odporom tamojších mníchov. Eisai bol preto nútený opustiť Kjóto a vydať sa do Kamakury, sídla šógunátnej vlády, kde sa mu pre zenové učenie podarilo získať podporu vojenského rodu Hódžó 北条氏. S podporou šógunátu sa Eisai neskôr vrátil aj do cisárskeho hlavného mesta, kde v roku 1205 zakladá chrám Kennindži 建仁寺, prvý zenových chrám v Kjóte.

Je otázne, nakoľko Eisaiovi prívrženci z rodu Hódžó skutočne rozumeli učeniu, ktoré priniesol z Číny. Zdá sa však, že Eisaiovi patróni z radov vojenskej vrstvy inklinovali v prvom rade k jeho znalostiam čínštiny, čínskej kultúry, vedomostiam o tamojšej organizácii a správe, a až sekundárne ich oslovil ako spirituálny učiteľ. Výstižne to zhrnul Richard Bowring, keď napísal, že členovia rodu „Hódžó nepodporovali zen *per se*, ale jednoducho využili nový zdroj poznatkov a náboženskej autority, ktorá dovtedy nemala spojenie s iným mocenským centrom v Japonsku, aby dodali svojej vláde vážnosť a presť.“³⁵ Podobne aj chrám Kennindži nebol v čase svojho založenia zenovým chrámom v presnom slova zmysle, bol to skrátka chrám školy Tendai, v ktorom sa mnísi okrem iného venovali aj meditácii v sede, podľa vzoru z Číny. V chráme Kennindži sa dokonca nenachádzala ani len meditačná sieň pre všetkých mníchov *sódó* 僧堂, ktorá bola neodmysliteľnou súčasťou architektúry čchanových chrámov.

Napriek týmto kostrbatým začiatkom bol Eisai zásadnou postavou pri uvedení zenového učenia do Japonska. Nebyť neho a šógunátnej podpory zenovej školy Rinzai 臨濟宗, ktorej základy sa mu podarilo položiť v hlavných mestách Kjóto a Kamakura, by sme dnes nemohli hovoriť o prepojení medzi zenovým učením a vojenskou vrstvou, ani zenovou a japonskou stredovekou estetikou. Príklad rodu Hódžó nasledovali totiž aj šógunátni panovníci z nasledujúceho rodu Ašikaga 足利氏, ktorí vybudovali sieť najvýznamnejších zenových kláštorov v Kjóte a Kamakure. Tieto kláštory, podporované centrálnou vojenskou vládou, tvorili pyramídu piatich najvýznamnejších chrámov v oboch mestách, tzv. Piatich hôr (jap. *gozan*) a nazývali sa Kjótsky gozan 京都五山 a Kamakurský gozan 鎌倉五山. Pod piatimi najvýznamnejšími chrámami v oboch mestách bola následne vybudovaná celonárodná sieť zenových chrámov, s pomocou ktorej sa zenové učenie rozšírilo po celej krajine. Chrámy patriace k sieti *gozan* boli zakladané ako centrá modlitieb za ochranu krajiny a prosperitu celého národa. Zároveň sa však stali kolískami čínskej kultúry a vzdelanosti, v ktorých si mnísi aj aristokrati pestovali umenie čajového obradu, kaligrafie, záhradnej architektúry, maľby a poézie, aby tak dali vzniknúť nášmu dnešnému chápaniu tradičnej japonskej estetiky.

35 R. Bowring, *The Religious Traditions of Japan...*, 305.

Dógenovo tiché sedenie

Dógen Kigen 道元希玄 (1200–1252) bol po Eisaiovi druhým z pionierov japonského zenu. Dógen pochádzal z aristokratického rodu, vďaka čomu sa mu dostalo kvalitného vzdelania na úrovni dvorskej šľachty, avšak v mladom veku osirel, a tak pokračoval v štúdiách na hore Hiei. V roku 1217 nastúpil do chrámu Kennindži, odkiaľ bol v roku 1223 ako mladý nádejný mních vyslaný na cestu do Číny. Po svojom návrate do Japonska v roku 1227 sa však radikálne odklonil od dovtedajšej formy meditatívnej praxe školy Tendai, aj od príkladu svojho predchodcu Eisai, s cieľom založiť striktné zenový chrám, ktorý by sa svojou každodennou praxou nijak neprispôboval dovtedajším japonským zvyklostiam. Dógenovým cieľom bolo neoslabovať, nepodkopávať učenie zenu a jeho dôraz na meditačnú prax, ale vyzdvihovať len zen a len meditáciu ako takú. Takýto principiálny prístup bol v očiach kjótskej sanghy vnímaný ako radikálny a nekompromisný, a tak bol Dógen – podobne ako jeho predchodca Eisai o niekoľko desaťročí skôr – nútený opustiť Kjóto. Dógenovi sa podarilo získať záštitu vojenského šľachtica menom Hatano Jošišige 波多野義重 (zomrel 1258), ktorý mu daroval pozemky v odľahlej horskej oblasti Ečizen 越前国 na brehoch Japonského mora. V bezpečnej vzdialenosti od kjótskych mníchov Dógen vybudoval Chrám večného mieru, Eiheidži 永平寺, ktorý je od svojho založenia v roku 1246 až dodnes hlavným kláštrom zenovej školy Sótó 曹洞宗.

Tréning v chráme Eiheidži je možné popísať ako relatívne jednoduchý, pretože hlavnou aktivitou mníchov bola meditácia v sede. Dógen povýšil zazen na tichú meditáciu popisovanú ako „len sedenie“ (jap. *šikan taza* 只管打座), ktoré on sám charakterizoval ako „odhodenie tela a mysle“ (jap. *šindžin dacuraku* 身心脱落). Okrem tohto nekompromisného dôrazu na meditačnú prax sa Dógen zapísal aj ako plodný autor a vzdelaný učenec, ktorý po sebe zanechal množstvo spisov a traktátov. Bolo to práve počas rokov strávených v Eiheidži, čo sa Dógen venoval písaniu textov, komentárov, meditačných príručiek a chrámových predpisov. Z nich azda najvýznamnejšie je dielo Šóbó genzó 正法眼蔵, v preklade Pokladnica pravého nahliadnutia dharmy, ktoré obsahuje zbierku kóanových hádaniek, ale aj Dógenových esejí a komentárov týkajúcich sa buddhistickeho učenia. Vďaka dôkladnému štúdiu, ktoré Dógen absolvoval v mladom veku, bol sčítaným, rozhladeným a erudovaným autorom, a svojimi dielami tak značne prispel k rozkvetu japonskej buddhistickej filozofie.

Dógenov prínos bol taktiež radikálny v tom, že obrátil naruby dovtedajšiu hierarchiu mníchov v zenových chrámoch školy Sótó. Tradične boli v rámci kláštorných hodností rešpektovaní skôr mnísi-vzdelanci, ktorí boli na vrchole chrámového rebríčka a zabezpečovali administratívny a spirituálny chod celej inštitúcie. Ostatní mnísi, ktorí sa podieľali na každodenných činnostiach potrebných k organizačnému prežitiu kláštora, akým mohlo byť napríklad vykonávanie rutinných rituálov, upratovanie, varenie, dodávanie potravín a tovaru, hospodárske udržiavanie kláštora a podobne, boli považovaní za skôr podradných členov kláštornej sanghy, ktorých pozícia nebola až tak dôležitá ako tých

vyššie postavených mníchov. Dógen prevrátil dovtedajší hierarchický systém a prehlasoval, že každý jeden mních, ktorý sa svojimi aktivitami podieľa na celkovom chode kláštora, je rovnako významný ako ktorýkoľvek iný. Dógen vyzdvihoval dôležitosť všetkých mníchov v Eiheidži, pretože akákoľvek aktivita bola prejavom meditačnej praxe a momentálneho stavu mysle každého mnícha. Pre Dógena neexistoval rozdiel medzi službou predstaveného a službou mnícha, ktorý sa staral – napríklad – o zapalovanie sviečok v kláštore, pretože obaja mali svoju vlastnú rolu a zodpovednosť, ktorú bolo potrebné vykonávať v plnej pozornosti. Stav mysle počas každodenných aktivít v kláštore Eiheidži sa nemal dôvod líšiť od stavu mysle v meditácii, ktorý mnísi praktikovali v chvíľach zazenu. Akákoľvek aktivita mala byť vykonávaná v tomto upokojenom stave mysle, a preto mala v konečnom dôsledku rovnakú váhu ako každý iný počin konaný v kláštore a pre kláštor. V duchu tejto koncepcie Dógen napríklad vyzdvihol úlohu kláštorného kuchára (jap. *tenzo* 典座); tak, ako sa predstavený kláštora staral o spirituálnu potravu všetkých mníchov, tak bolo úlohou kuchára postarať sa o hmotné nakŕmenie mníchov, aby mali fyzickú silu a energiu pre svoj duchovný tréning a prax.

Na zhrnutie pôsobenia zenových škôl v Japonsku je možné povedať, že školy Rinzai a Sótó výnimočným spôsobom ovplyvnili nielen náboženskú scénu, ale – ako bolo ilustrované – aj oblasť filozofie, praktického chodu života v kláštorech, umelecké prejavy japonskej stredovekej estetiky, ako aj spoločenské usporiadanie v súdobom Japonsku. V tomto svetle je skutočne pravdou, že zen dal svoj jednoznačný charakter celej stredovekej japonskej kultúre.³⁶ Na druhej strane je tiež dôležité nevzdvihať vplyv zenu nad vplyv ostatných buddhistických škôl v Japonsku, pretože aj tie sa rovnako zapísali do celkového obrazu japonskej kultúry a náboženstva.

Odpadlík Ničiren

Posledným z rady mníchov, ktorí sa v období Kamakura pričínili o obrodenie starších foriem buddhizmu v Japonsku, bol Ničiren 日蓮 (1222-1282), ktorý rovnako ako doteraz predstavované postavy pochádzal z chrámu Enryakudži na hore Hiei. Aby sme boli úplne presní, Ničiren pochádzal z dnešnej prefektúry Čiba na východ od Tokia a bol pravdepodobne synom obyčajného rybára. Vďaka svojim raným talentom, sa zdá, bol Ničiren poslaný na štúdiá do miestneho chrámu. Fakt je ten, že Ničiren bol skromného vidieckeho pôvodu bez spoločenských kontaktov a vidiny kariérneho postupu

36 Viď napríklad populárne tituly o zenovom buddhizme z pera D. T. Suzukiho: Daisetz Suzuki, *Zen and Japanese Culture*, Princeton: Princeton University Press 2010, alebo aj G. Sansom, *Japan...*, prípadne Robert Payne, Alexander Soper, *The Art and Architecture of Japan*, Pelican History of Art, New Haven, London: Yale University Press ³1981.

v buddhistickej sanghe. Z miestneho chrámu však Ničiren zamieril ďalej do Kamakury, aby sa neskôr vydal aj do Kjóta a Nary. Tam študoval rovnako v ezoterických chrámoch, ako aj na hore Hiei. Počas týchto potuliek po rôznych buddhistických školách Japonska nadobudol Ničiren presvedčenie, že spásu nemožno nájsť v Amidovi, ani v žiadnej inej forme alebo metóde buddhistickej praxe, ale len v štúdiu a uctievaní Lotosovej sútry ako najvyššieho a najdokonalejšieho odkazu Buddha.

Na príklade Lotosovej sútry Ničiren vyzdvihoval buddhistické učenie, ktoré malo moc priviesť jednotlivca ku spáse. Lotosová sútra bola textom, v ktorom Buddha Šákjamuni vyložil dokonalé a najvyššie učenie. Podobne ako amidistické školy vzývali a uctievali postavu buddhu Amidu, tak Ničiren – a po ňom tradícia tzv. Ničirenovej školy 日蓮宗, ktorá sa od neho odvodzovala – obhajoval názov sútry ako esenciu, zhmotnený titul nesúci v sebe podstatu a silu celého textu. Spása bola následne dosiahnuteľná prostredníctvom invocácie názvu Lotosovej sútry, formulkou *namu mjóhó rengekjó* 南無妙法蓮華教, ktorú môžeme preložiť ako výraz viery a odovzdania slovami „hľadám útočisko v sile Lotosovej sútry“. Rovnako, ako amidistické školy predspievavali *nenbucu* a utiekali sa tak do moci buddhu Amidu, tak Ničirenov popevok názvu Lotosovej sútry sa nazýva *daimoku* 題目. Spievanie *daimoku* dokazovalo úplnú odovzdanosť v silu Lotosovej sútry, ktorá je podľa Ničirena jediným zdrojom spásy.

Ničirenov základný princíp, ktorý miestami presadzoval až príliš nekriticky voči okolitým buddhistickým školám, netkvel v spáse, ktorá by mala prísť až po smrti na onom svete, ale upozorňoval na možnosť vykúpenia už z tohto sveta. Výhodou podľa Ničirena tiež bolo, že spása, ktorá by prišla už v tomto svete a tomto živote, mala na jednej strane oslobodiť Japoncov ako jednotlivcov, ale súčasne tiež ako celý národ. Učenie, ktoré Ničiren propagoval, malo napomáhať nielen samostatným bytostiam na ich spirituálnej ceste, ale aj celému japonskému národu v jeho politickom živote a smerovaní. Buddhistické učenie bolo v tomto prípade prostriedkom, za pomoci ktorého malo dôjsť k premene celej spoločnosti. Nakoľko spievanie *daimoku* bolo jednoduchou praxou, prístupnou aj bežnému japonskému obyvateľstvu, Ničiren presadzoval *daimoku* ako prostriedok k najvyššej premene, ako odrazový mostík smerujúci k novej verzii transformovanej spoločnosti.

Možno vďaka svojmu obyčajnému pôvodu sa Ničiren nepúšťal do náročných filozofických disputácií alebo doktrinálnych argumentov, ale adresoval konkrétne problémy každodenného života a bežného človeka. Vysvetľoval – a približoval – buddhistické učenie bežnému smrteľníkovi nie pomocou štúdia komentárov alebo výkladu náročných doktrinálnych otázok, ale zakomponoval do buddhizmu to, čo bolo obyčajnému človeku známe: blízkosť vyššej moci v podobe pôvodných japonských božstiev kami, dôraz na dodržiavanie spoločenskej hierarchie a etiky každodenného života, ktorá sa dotýkala vojakov aj roľníkov, ale aj provinčných samurajov a nižších spoločenských vrstiev, a bázeň voči prítomnosti týchto prvkov v každodennom živote jednotlivca. Ničiren nepropagoval spoliehanie sa na externú silu určitého buddhu, ani neupriamoval pozornosť na meditačnú prax, ktorú bolo možné vykonávať v uzatvorených kláštoroch. Naopak, zdôrazňoval dôležitosť a prínos každého jednotlivca, vyzdvihoval osobnú zodpovednosť

človeka, ktorý bol povinný akousi vlastnou morálkou a zbožnosťou voči vyššej moci – a táto sa prejavovala jednak ako učenie dokonalej Lotosovej sútry, ale tiež v podobe šintó božstiev dohliadajúcich nad celou krajinou. Hlavné myšlienky Ničirenovho učenia spoločne so zenovými školami preto upriamujú pozornosť na zodpovednosť jednotlivca *džirikiki* prostredníctvom vlastných schopností, ktoré smerujú k poznaniu, múdrosti a spásu. Ničiren veril, že za odovzdaného pričinenia všetkých členov skupiny alebo národa malo dôjsť k samočinnej harmonizácii celej komunity.

Ničirenova spoločenská nevýhoda a jeho následné odpadlivosť v kontexte buddhistických škôl a smerov tkveli v tom, že vystupoval veľmi silno proti všetkým ostatným školám buddhizmu v Japonsku. Na mušku si bral každého a všetkých, počínajúc panovníkom a končiac ktoroukoľvek buddhistickou školou: amidistické školy kvôli ich údajne pasívnemu oddaniu sa do moci buddhu Amidu, zenové školy pre podobne nečinný zázen, a staršie ezoterické školy pre ich nekonštruktívne lipnutie na skostnatených rituáloch. Ako už bolo spomínané, raný japonský buddhizmus hovorí o vzájomnom vzťahu medzi cisárom a buddhistickou sanghou, ktorá sa podieľa na ochrane štátu a národa (*čingo kokka*). Ničiren priviedol túto myšlienku do krajnosti tým, že tvrdil, že všetka zodpovednosť za dianie v krajine a prosperita národa leží práve a jedine na pleciah cisára. Mier a stabilita mali byť zaručené, ak panovník vyzdvihoval a uctieval pravú dharmu, menovite Lotosovú sútru. Všetky ostatné spôsoby a metódy ponúkané inými školami boli podľa Ničirena krivé, nedostatočné a prízemné interpretácie buddhistického učenia, ktorých uctievanie malo priniesť skazu a zánik. Využívajúc myšlienok a citácií z Lotosovej sútry a Sútry dobrotivého kráľa sa Ničirenovi podarilo načrtnúť obraz krajiny, ktorá by neuposlúchla varovanie oboch textov, na pokraji politického a morálneho úpadku. Snáď zásahom osudu sa Japonsko v rokoch 1271 a 1281 ocitlo pod útokom mongolských armád, ktorý bol jediným zásadným agresívnym prejavom na japonské ostrovy v priebehu jeho starovekých a stredovekých dejín. Táto zhoda okolností bola štátnou mocou interpretovaná ako otvorené poburovanie a podkopávanie centrálnej authority, za čo bol Ničiren vyhostený z Kamakury do vyhnanstva na ostrov Sado, a dokonca mu bol udeleň trest smrti, ktorému zázrakom unikol.

Záver

Komu sa podarilo dočítať celý text až k týmto riadkom, nie je potrebné opakovane zdôrazňovať bohatosť a šírku buddhistickej tradície v Japonsku. Predchádzajúci prehľad si kládol za cieľ stručne predstaviť historické pozadie niekoľkých základných tradícií japonského buddhizmu, ktoré si v tomto ostrovnom štáte našli svoje miesto. Išlo mi najmä o priblíženie tých škôl a smerov, ktoré zásadným spôsobom ovplyvnili nielen japonské myslenie, ale aj jeho tradície a kultúru. Napriek tomu, že ťažisko tohto textu leží

v dávnej dobe stredovekých japonských náboženských dejín, všetky spomínané školy sú do dnešného dňa určitým spôsobom relevantné a ich myšlienky, ktoré tu boli v krátkosti uvedené, zaujímajú dôležité miesto v kultúrno-náboženskom povedomí obyvateľov japonských ostrovov. Tento text nemohol aspirovať na nič viac, než na stručné a úvodné priblíženie niekoľkých hlavných zásad, škôl a predstaviteľov buddhizmu v Japonsku. Som však presvedčená o tom, že jedným z kľúčov k pochopeniu japonských dejín, kultúry a myslenia je práve tých niekoľko náboženských princípov a prejavov, ktoré tu boli prezentované.

Šintó – pôvodné japonské náboženstvo

Zuzana Kubovčáková

*Ze skály rostou pilíře svatyně v Ise,
a nad nimi pak vidím plát
božského slunce majestát.
A nikdy, ani v nejmenším,
nepadne na ně temný stín.³⁷*

Slovo šintó sa používa na označenie pôvodnej viery obyvateľov japonských ostrovov pred uvedením buddhizmu do krajiny, ktorého oficiálny príchod datujeme na začiatok 6. storočia. Je to japonské slovo označujúce archaické, takpovediac „domorodé“ japonské náboženstvo, ktoré Japonci vyznávali predtým, než začala ich fascinácia kontinentálnou kultúrou a vzdelanosťou.

Šintó 神道 v doslovnom preklade znamená cesta 道 božstiev kami 神 a ide o slovo čínskeho pôvodu, ktoré do japonského prostredia uviedli a s jeho používaním začali čínski mnísi i vzdelanci v priebehu obdobia Nara (710–794). Pojem šintó – cesta kami – bol v tomto období predstavený ako slovo označujúce pôvodnú japonskú vieru v kami a jeho používanie malo za cieľ odlíšiť vyznávanie domácich japonských božstiev od uctievania buddhistických božstiev, ktoré boli pre Japoncov takpovediac cudzie, keďže boli prejavom a prínosom kontinentálneho myslenia. Buddhismus, ktorý sa do Japonska dostal prostredníctvom kórejského posolstva z Číny v storočiach predchádzajúcich narskému obdobiu, bol totiž označovaný ako cesta buddhov – *bucudó* – a v kontraste k nemu stálo šintó, cesta domácich japonských božstiev.

37 Saigjó, *Odstíny smutku*, (Sto starojaponských básní), Praha: Vyšehrad 2013, 75 (přel. Zdenka Švarcová, prebásnil Zdeněk Gerych).

Šintó v kontraste s kontinentálnym myslením

Sofistikovaná kultúrnosť, znalosť písma, intelektuálna vzdelanosť a filozofické myslenie sa do Japonska dostali spolu s výdobytkami pevninskej civilizácie. Japonské šintó bolo naopak jednoduché náboženstvo, ktoré uctievalo nespočetné množstvo božstiev v rôznych častiach krajiny. Povedané odborným jazykom: šintó bolo animistické, polyteistické, polycentrické a prírodné náboženstvo. Je pozoruhodné, že šintó nemalo žiadne spísané dogmatické učenie, žiadny zaznamenaný etický alebo morálny kódex, ktorým by sa riadili jeho nasledovníci a jeho prívrženci dokonca ani neboli organizovaní do podoby hierarchicky usporiadaného kléru. Šintó pred príchodom buddhizmu nepoznalo figurálne vyobrazovanie svojich božstiev vo forme malieb, obrazov alebo sôch. Tiež nemalo trvalé svätyne ako miesta uctievania, v ktorých by sa konali periodické obrady či rituály božstvám kami.

Napriek týmto zdanlivým nevýhodám zoči-voči organizovanému a filozofickému kontinentálnemu mysleniu však šintó nebolo nikdy utláčané ani nahradené buddhizmom, konfucianizmus či taoizmom, ktoré do Japonska prichádzali ruka v ruku so vzdelanosťou z pevniny v priebehu 6. a 7. storočia. Buddhismus, ktorý bol v čase príchodu do Japonska plne etablovaným a systematizovaným náboženstvom, nepotlačil pôvodné šintó, ale sa rovnako ako vo všetkých ostatných krajinách naprieč Áziou, ktoré počas svojej púte kontinentom navštívil, aj v Japonsku snažil o pokojnú koexistenciu bok po boku so staršími miestnymi tradíciami. Ďalšie dva spomínané nábožensko-filozofické smery starovekej Číny, taoizmus a konfucianizmus, sa v Japonsku nevyvinuli ako samostatné školy, ale pôsobili ako súčasť učenia privezeného z pevniny. Taoizmus a jeho myšlienky prenikli v priebehu 8. a 9. storočia do učenia ezoterických škôl japonského buddhizmu a konfuciánske princípy a normy sa stali neoddeliteľnou súčasťou štátnej správy a organizácie administratívneho aparátu naprieč storočiami. Výsledkom tohto spolupôsobenia myšlienkových smerov a škôl bola a dodnes je rozmanitosť náboženských, filozofických a duchovných tradícií na japonskej pôde. Šintó si však počas celých storočí interakcie s kontinentálnym myslením udržalo svoj jedinečný charakter a až do dnešnej doby „je nerozlučne späté so základnými aspektmi náboženskej alebo symbolickej aktivity, je zásadným faktorom japonskej kultúrnej identity“.³⁸

38 Alan G. Grapard, „Institution, Ritual, and Ideology. The Twenty-Two Shrine-Temple Multiplexes of Heian Japan“, *History of Religion* 27/3, 1988, 246–269: 247.

Šintó ako koncept

Je nepochybné zvláštne, že pri predstavovaní šintó sa často používajú slová ako „charakteristické“ a „jedinečné“ japonské náboženstvo, pretože až v posledných desaťročiach sa bádatelia začínajú zaoberať špecifikáciou obsahu a významu samotného pojmu šintó. Slovo šintó je totiž abstraktný pojem, koncept, ktorý nemá jednoznačný obsah a používa sa na pomenovanie niekoľkých historických realít súčasne. Šintó sa v prvom rade vzťahuje na popis rituálnych praktík, ktoré sa sústredili okolo prastarých kultových centier – neskorších svätýň – a božstiev kami v nich uctievaných. Týmito kami mohli byť akékoľvek miestne božstvá prírody či vonkajšieho sveta, ktorý bezprostredne obklopoval archaického človeka. Rovnako ako on, tak aj tieto božstvá patrili do každodenného sveta okolo neho, a preto sa nazývali pozemské božstvá, po japonsky *kunicu kami* 国つ神. Staroveký človek sa k nim prihovárал a prosil ich o ochranu pri každodenných úkonoch, súvisiacich s materiálnym zabezpečením a prežitím jeho i jeho rodu, jeho komunity: o ochranu pred neblahým počasím, o ochranu úrody a dobrú žatvu s tým spojenú, o zdravie pri narodení nového člena spoločenstva alebo, v prípade choroby, o ochranu pred nepriazňou osudu či počasia. Na pozemské božstvá, lokálne kulty, sa ľudia obracali v prosbách o zdravie, šťastie, blahobyt, plodnosť a prežitie v každodennom živote. Všetky rituálne praktiky spojené s touto formou archaického šintó pochádzajú z predliterárnej doby, avšak boli zároveň po stáročia zachovávané v približne nezmenenej forme až do moderného obdobia. Rituály šintó sú tiež výrazne lokálno-špecifické, vykazujú teda značné formálne odlišnosti vzhľadom na miesto svojho pôvodu a vykonávania.

Na druhej strane sa pojem šintó vzťahuje na nebeské božstvá a kulty, od ktorých na základe autority cisárskych kroník, pochádzajúcich zo začiatku 8. storočia, odvodzuje svoju panovnícku moc japonský cisársky rod a jemu spriaznená vládnuca aristokracia. Nebeské božstvá *amacu kami* 天つ神, ktoré v oficiálnych kronikách vystupujú ako autority legitimizujúce vládnucu vrstvu, sú – rovnako ako predchádzajúca skupina prírodných a poľnohospodárskych božstiev – považované za kami, avšak jednotlivé „svety“ spomínaných dvoch skupín božstiev sa len málokedy stretávajú. Aj preto tento rozmer šintó, ktoré reprezentujú nebeské kami, popísané v oficiálnych cisárskych kronikách, odkazuje na nábožensko-historické fenomény spojené s autoritou, legitimitou moci, cisárskym kultom a ideológiou. V prvom prípade ide o lokálne či ľudové šintó jednoduchého človeka, ktorý žil obklopený prírodným svetom a poľnohospodárskymi božstvami obývajúcimi tento svet – na pohľad hmotný a hmatateľný v jeho priamej blízkosti. V druhom prípade hovoríme o mocenskom šintó reprezentovanom božstvami, od ktorých odvodzuje svoju genealógiu japonský panovnícky rod a ostatné aristokratické rody v krajine.

Slovo šintó je však tiež možné použiť v súvislosti s tretím významovým a obsahovým rozmerom tohto pojmu, ktorý sa v Japonsku objavil v období Heian (794–1185) a prejavoval sa v podobe spoločnej interakcie medzi svätými šintó a buddhistickými

chrámami. Išlo o výsledok koexistencie medzi šintó a buddhizmom, dvoma odlišnými náboženskými tradíciami, medzi ktorými postupom času došlo k formálnemu aj obsahovému prekrývaniu sa. Vyústením tohto spolunažívania bola teória o buddhistickej podstate japonských božstiev kami, po japonsky nazývaná *hondži suidžaku* 本地垂迹, podľa ktorej buddhisticke božstvá prebývajúce v Japonsku vzali na seba miestnu podobu kami.³⁹ V súlade s touto interpretáciou japonské kami túžili nasledovať cestu Buddha a dospieť ku konečnému osvieteniu, a preto buddhistickí mnísi – v snahe priblížiť kami k prebudeniu sa – pred nimi predčítavali posvätné sútry a vykonávali buddhisticke ceremónie. Súčasne s prelínaním obradnej stránky medzi buddhizmom a šintó došlo tiež k formálnemu prepájaniu medzi oboma smermi a vytvoreniu tzv. multiplexov, jednotných centier spájajúcich svätyne a chrámy. Takéto chrámové komplexy sa nazývajú *dži'in* 寺院 a samotné toto pomenovanie nerozlišuje medzi ich príslušnosťou k šintó alebo buddhizmu. Sú to chrámové centrá, ktoré sú *komplexné* práve v tom zmysle, že ich súčasťou je svätyňa. Kami prebývajúce v tejto svätyni sú pod ochranou buddhistických božstiev, uctievaných v chrámovej časti multiplexov a napomáhajú im v šírení buddhistickej dharmy v krajine, ktorá je pre nich pôvodne cudzia. Vzťah medzi šintó kami a buddhistickými božstvami bol teda obojstranný – buddhovia a bódhisattvovia na jednej strane napomáhali kami k osvieteniu, na druhej strane však kami slúžili ako ochranovia či sprievodcovia buddhov v Japonsku, tak vzdialenom od krajiny ich pôvodu. Tento spôsob koexistencie šintó a buddhizmu, ktorý sa v Japonsku etabloval v priebehu obdobia Heian, sa po japonsky nazýva *šinbucu šúgó* 神仏習合, doslova šintó-buddhistickej synkretizmus.

Až do násilného oddelenia oboch tradícií v revolučnom období Meidži (1868–1912) v roku 1868 bola koexistencia medzi šintó a buddhizmom náboženskou realitou niekoľkých storočí japonských dejín. Zároveň – aby sme sa vrátili k výkladu konceptu šintó – nadobudlo šintó tento v poradí tretí významový rozmer v priebehu obdobia Heian špecificky vo vzťahu k buddhizmu; bol ním prvok šintó-buddhistickeho synkretizmu, ktorý sa prejavoval prostredníctvom postupnej formalizácie jeho rituálnych praktík a vierouky. Výsledkom šintó-buddhistickeho synkretizmu bola tiež skutočnosť, že pri popisovaní japonskej stredovekej náboženskej reality nemôžeme – až na výnimočné hnutia ako napr. Ju'icu šintó a im podobné – hovoriť o šintó ako o samostatnej tradícii, existujúcej oddeľene od buddhizmu. Preto je dôležité si uvedomiť, že „v dôsledku toho musí byť pojem šintó používaný s náležitou pozornosťou k spoločenskému a historickému kontextu,⁴⁰ v ktorom je popisovaný. Tento text sa zameriava na šintó ako na pôvodné náboženstvo starovekých Japoncov, ktoré bolo živé pred príchodom buddhizmu do krajiny. Jadro jeho historického

39 Slovo *hondži* znamená „skutočná podstata“ a odkazuje na buddhisticke božstvá; *suidžaku* je ich manifestáciou alebo inkarnáciou do miestnej podoby japonského kami. Inými slovami boli kami formou, prejavom, zatiaľ čo buddhovia alebo bódhisattvovia boli obsahom, skutočnou podstatou božstiev, ktorá sa navonok prejavovala ako šintó kami.

40 Richard Payne, „The Ritual Culture of Japan“, in: Paul L. Swanson – Clark Chilson (eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Honolulu: University of Hawai'i Press 2006, 235–256: 246.

kontextu preto tvoria obdobia Jajoi (300 p. n. l.–250 n. l.) a obdobie mohylovej kultúry, po japonsky nazývané odobie Kofun (250–552), a ich základné spoločenské rozdelenie na roľníkov a dvorskú aristokraciu sa odráža práve v systematizácii božstiev kami.

Božstvá kami

Nie nadarmo jedna z prvých definícií šintó v tomto texte odkazovala súčasne na božstvá, svätyne a rituály. Tieto tri prvky sú pre šintó charakteristické bez ohľadu na to, v súvislosti s ktorou z vyššie spomínaných kategórií šintó spomíname. Avšak akonáhle sa dostaneme k vysvetleniu podstaty božstiev, narazíme na komplikácie, pretože jednoduchá definícia japonského ponímania kami nie je o nič ľahšia, než vyššie uvedený trojaký popis podstaty šintó. Aj preto, že jednoslovný preklad tohto pojmu neexistuje, literatúra sa tradične uspokojuje s používaním japonského kami. Rovnako ako sme vyššie delili šintó na ľudové a mocenské, tak aj božstvá kami môžeme deliť do dvoch základných rovín: prvou je práve ľudová rovina, kam patria pozemské a poľnohospodárske božstvá, vyskytujúce sa v bezprostrednej blízkosti archaického človeka, ale aj duše jeho zosnulých predkov, ktoré sa časom tiež stávajú súčasťou nadprirodzených kami; v kontraste k tejto rovine duchovných bytostí, obklopujúcich bežného človeka, stoja kami mocných – nebeské božstvá popisované v kronikách, ktoré podľa mytológie vystupovali pri zrode japonských ostrovov, cisárskeho rodu a aristokratických skupín.

Kami sú v prvom rade bohovia, božstvá, duše alebo duchovia. Japončina nerozlišuje primárne medzi jednotným a množným číslom či mužským a ženským rodom, preto kami môže znamenať zároveň božstvo, boh, bohyňa alebo duch. Najstaršie, najpôvodnejšie japonské kami boli prírodní duchovia (*spirits*), ktorí prebývali vo svete božstiev a z neho dočasne prichádzali či zostupovali do sveta ľudí. Tieto kami obývali vzdialené vrcholky hôr, pramene riek alebo morské diaľavy. V prípade, že navštívili svet ľudí – a mohlo sa tak diať z ich vlastného popudu, alebo mohli byť privolané šamanom či šamankou prostredníctvom rituálu – sa kami dočasne usídlili v niečom, čo bolo ich prírodnému svetu blízke: v kameni, balvane, strome, vodopáde, jazere. Kami sa mohli po dobu svojej návštevy pozemského sveta ľudí tiež „vteliť“ do zvierat, ktoré sa potom stali ich poslami, ich spravodajcami. Najčastejším poslom božstiev sa v takých prípadoch stával jeleň, líška, had, diviak, kôň, medveď, medvedík čistotný alebo rôzne druhy vtákov, o ktorých sa verilo, že majú schopnosť prechádzať medzi svetom božstiev a svetom ľudí, avšak aj medzi svetom živých a zosnulých. Taktiež existovali božstvá prírodných úkazov: božstvo hromu, búrky, dažďa, božstvo ohňa, vody alebo vetra.

Pre archaického človeka boli však najvýznamnejšie prírodné resp. poľnohospodárske božstvá – potentné nadprirodzené sily, ktoré základná dichotómia podľa miesta prebývania delí na horské božstvá *jama no kami* 山の神 a božstvá polí *ta no kami* 田の神.

Pôvodným svetom božstiev boli hory, z ktorých kami zostupovali do sveta ľudí, na ich lúky, pastviny a polia, aby požehnali ich úrode a pomáhali im chrániť ich každodenné živobytie. Na konci poľnohospodárskeho cyklu, po žatve, sa týmto božstvám vzdala náležitá úcta a s vďakou sa odprevadili opäť do hôr alebo smerom k svojmu pôvodnému domovu. Tam mali počas zimy prebývať a oddychovať, aby načerpali nové sily a aby boli s ďalším vegetatívnym obdobím schopné opäť ochraňovať polia a úrodu ľudí. Primárnu dôležitosť poľnohospodárskeho cyklu dokazuje pravidelnosť tradičných dedinských alebo komunitných rituálov a slávností, ktoré sa až do dnešnej doby odohrávajú v rôznych častiach Japonska a kopírujú vegetatívne obdobia roka, počnúc jarnou sejbou a končiac jesennou žatvou.

Najstarší obyvatelia japonských ostrovov uctievali taktiež duše (*souls*) zosnulých predkov, o ktorých verili, že aj ony sa po svojej smrti môžu stať kami. Aby sa zosnulý člen rodu stal láskavým božstvom, ktoré svojou ochrannou rukou dohliada nad zdravím, bezpečím a blahobytom celej rodiny alebo širšieho spoločenstva, bolo zo strany pozostalých potrebné náležite uctievať duše zosnulých predkov po stanovený čas. V prípade úmrtia dôležitej postavy, napr. náčelníka alebo vojenského hrdinu určitého spoločenstva, boli ich duše uctievané celou komunitou, všetkými jej členmi, aby kami zosnulých na oplátku prejavili svoju milostivú ochranu voči celej širokej skupine nepriamych pozostalých. Existujú však aj zosnulí, ktorí nemajú žiadnych príbuzných a pre ktorých preto nemôžu a nie sú vykonávané zádušné ceremónie na upokojenie ich duší, vďaka ktorým by sa premenili na láskavých kami. Pod vplyvom buddhizmu a jeho učenia o Desiatich svetoch v prípade týchto duší hrozí, že sa nestanú božstvami, ale zmenia sa na hladných duchov (jap. *gaki* 餓鬼, sanskrt. *préta*).⁴¹ Z tohto sprvu jednoduchého uctievania duší zosnulých predkov priamymi pozostalými sa v priebehu času a s postupnou formalizáciou spoločnosti vyvinulo uctievanie nielen predkov konkrétneho rodu, ale aj uctievanie predkov dôležitých rodových skupín. Tak tomu bolo v prípade uctievania duší zosnulých cisárov alebo dvoranov, ktorí mali schopnosť ochraňovať – alebo ubližovať – nielen pokrvným príbuzným, ale všetkým pozostalým v danej spoločenskej skupine. Vrcholom tohto uvažovania v japonskom prostredí je uctievanie duší zosnulých predkov cisárskeho rodu zo strany bežných Japoncov, ktorí veria, že kami cisárskeho rodu sú spriaznené so všetkými obyvateľmi japonských ostrovov.

Na druhej strane voči ľudovým kami, prírodným silám, duchom zosnulých predkov a pozemským božstvám, ktoré prebývali v blízkosti oblastí obývaných ľuďmi a pravidelne ich navštevovali, stáli spomínané nebeské božstvá, ktoré – ako posvätní predkovia cisárskeho rodu – potvrdzovali jeho panovnícku autoritu. A nielen to: od nebeských božstiev odvodzovala svoje rodokmene aj japonská aristokracia, ktorá sa spolu s cisárskym rodom podieľala na vykonávaní vládnucej moci. Keďže nebeské božstvá tvorili s panovníckym rodom jednu genealogickú líniu, tak aj cisári a ich predkovia, významní

41 Pre podrobný výklad buddhistických pekiel viď Daniel Berounský, *The Tibetan Version of the Scripture on the Ten Kings*, (and the Quest for Chinese Influence on the Tibetan Perception on the Afterlife), Praha: Triton 2012.

vojvodcovia alebo bojovníci, ktorí sa zaslúžili o slávu rodu, národní hrdinovia alebo zosnulí členovia rodu – tí všetci mohli byť považovaní za kami. Táto druhá skupina božstiev nebola síce oproti ľudovým božstvám početnejšia, práve naopak, avšak odrážala hierarchické usporiadanie spoločnosti, ktorej štruktúru zrkadlila, a preto boli tieto božstvá komplexnejšie, tvorili medzi sebou rôzne skupiny, vrstvy a spojenectvá. O dianí medzi nebeskými božstvami, o ich životoch, skutkoch a potomkoch sa dozvedáme z oficiálnych textov, cisárskych kroník Kodžiki a Nihonšoki, ktoré boli – po vzore čínskych dynastických letopisov – spísané na začiatku 8. storočia. Príbehy oboch kroník, v ktorých mýty splyývajú s dejinami, nám približujú najstaršie udalosti o vzniku nebeských božstiev, japonských ostrovov a následne aj cisárstva.

Označenia a podoby kami

Najstaršie pomenovanie pre japonské božstvá však prekvapivo nebolo kami; tento pojem sa zaužíval až postupom doby a prelínaním jednotlivých rovín samotného šintó. Ešte v období Nara sa božstvá označovalo popisným pojmom božstvá nebies a zeme, *tendžin čigi* 天神地祇, a uctievanie týchto síl sa označovalo pojmom *džingi súhai* 神祇崇拜, doslova znamenajúce uctievanie božstiev nebies a zeme. Existovali však aj božstvá, ktoré mali v mene slovo *musubi*, v modernej japončine znamenajúce spojenie, zviazanie, prepojenie, spoj. Na samom začiatku kroniky Kodžiki 古事記, najstaršej japonskej literárnej pamiatky spísanej v roku 712, sa napríklad objavujú tri božstvá, z ktorých dve majú v mene slovo *musubi*. Sú nimi Takami *musubi* no kami a Kami *musubi* no kami, v preklade Vznešené božstvo obdarené plodivou silou a Božstvo schopné rodiť bohov.⁴² Toto pomenovanie odkazuje na ich plodivú silu, ktorou majú schopnosť rodiť ďalších bohov a vytvárať tak nový život. Podľa toho, ako sa odvíja príbeh o stvorení v tejto kronike, by sme mohli povedať, že tvorenie a plodivosť boli vôbec zásadnou vlastnosťou japonských božstiev. V prvých kapitolách dochádza *len* k vzniku božstiev, ktoré povstávajú a objavujú sa, až nakoniec dôjde k zrodu božského páru Izanami a Izanagiho, z ktorých – alebo z ich potomkov – sa narodili všetky ďalšie božstvá. Tieto božstvá sa rodia jednak zo spojenia Izanagiho s Izanami, alebo po smrti Izanami a následnej Izanagiho rituálnej očiste v prúde rieky Tačibana v kraji Himuka na ostrove Cukuši.⁴³ Niekoľko ďalších božstiev vzniklo aj neskôr, menovite zo súboja medzi Amaterasu a Susanoom na Vysokej

42 Karel Fiala, *Kodžiki. Kronika dávného Japonska*, Praha: ExOriente 2012, 41.

43 Fiala prekladá názov kraja Himuka ako „privrátené 向 k slnku 日“, odkazujúc na starovekú provinciu Hjúga (dnešná prefektúra Mijazaki) na ostrove Kjúšú, ktorého starý názov je Cukuši 筑紫. K. Fiala, *Kodžiki...*, 58.

nebeskej planine.⁴⁴ Počas Izanagiho očisty v rieke však vznikla trojica božstiev, ktoré boli pre ďalšiu mytologickú aj politicko-dejinnú líniu japonského panovníckeho rodu zásadné, tzv. traja vznešení potomkovia. K tejto urodzenej trojici patrí bohyňa slnka Amaterasu *ómikami*,⁴⁵ posvätný predok japonského cisárskeho rodu a jej dvaja súrodenci: mesačná bohyňa Cukijomi a boh vetra, dažďa, hromu a búrok, Susanoo.⁴⁶

Poznáme však ešte aj mnohé ďalšie označenia pre rôzne nadprirodzené sily archaického Japonska. Medzi takéto patria slová *mono* 物, *mi* 御 a *tama* 魂. Pomenovanie *mono* znamená živú entitu, žijúcu bytosť alebo životodarnú silu, ktorú určité božstvo reprezentuje. Na druhej strane však *mono* môže tiež označovať démonické, hnevliivé božstvo, ktorému boli pripisované životodarné a plodivé schopnosti. Najvýraznejším príkladom prítomnosti takejto sily je azda božstvo Ómononuši 大物主, Veľký pán s čarovnou mocou, ktorý niekedy vystupuje aj pod svojím ďalším menom Ókuninuši 大国主, Veľký boh pozemskej ríše.⁴⁷ Na druhej strane slovo *mi* sa všeobecne vyskytuje ako prejav úcty a pokory pred autoritou alebo vyššou silou. Toto označenie je súčasťou mnohých mien božstiev, napr. Takami musubi alebo Amaterasu *ómikami*, avšak používa sa tiež v súvislosti s náboženskými pojmami na vyjadrenie ich úctyhodnosti a vznešenosti, ako aj bázne a pokory, ktorú vyvolávajú.

Slovo *tama* je špecifické a viacobsažnejšie než doteraz vysvetľované pojmy. Spoločným menovateľom medzi *tama* a ostatnými označeniami je význam životnej sily, ktorá oživuje telo. *Tama* je duch alebo duša prebývajúca v určitej schránke, v hostiteľovi, ktorým mohli byť ľudia, prírodné objekty, ale aj abstraktné pojmy, o ktorých sa verilo, že sú nositeľmi určitého duchovného elementu. Pre ilustráciu: *tama* mohla prebývať aj v stromoch (*kodama* 木霊 alebo 木魂) alebo slovách (*kotodama* 言霊), čím predávala

44 Z tohto súboja, ktorý bol vlastne formou božského súdu s cieľom vyniesť nad oboma zúčastnenými rozsudok, povstali tri munakatské bohyne a päť bohov. Z nich prvý bol boh Víťaz víťazov, predok božstva menom Ninigi, ktorý bol bohyňou Amaterasu vyslaný na zem. Viď K. Fiala, *Kodžiki...* 63–68.

45 Označenie *ómikami* 大御神 je úctivý titul znamenajúci veľké vznešené božstvo.

46 Susanoo v tejto trojici božstiev nefiguruje úplne prirodzene. Za samozrejmu by sme mohli považovať dvojicu Amaterasu – Cukijomi, ktoré sú slnečnou a mesačnou bohyňou, a teda sa komplementárne dopĺňajú do úplnosti. I keď odhliadneme od toho, že cisárske kroniky boli spísané ako dejiny dvora a panovníckeho rodu z pokynu vládnucej autority, a preto je dôležité nepovažovať udalosti v nich popísané za historickú skutočnosť, stále je potrebné si uvedomiť, že Susanoova pozícia v trojici vznešených potomkov nie je odveká. Susanoo sa medzi hlavné božstvá japonského šintó panteónu dostal ako božstvo kovov, vedúce božstvo prístahovaleckých skupín, ktoré obývali kraj Izumo a ovládali techniky spracovania kovov. Historické súperenie, ku ktorému došlo medzi ľuďom kraja Izumo a obyvateľmi Jamata, je v kronikách popisované ako neutíchajúce boje medzi božstvami oboch krajov Amaterasu a Susanoo, prípadne medzi ich potomkami v ďalších generáciách. Tieto mýty sú dôkazom dlhotrvajúcich územno-mocenských sporov medzi oboma skupinami, ktoré sú v kronikách reprezentované prostredníctvom ich hlavných božstiev. Viď napríklad Joan R. Piggot, *The Emergence of Japanese Kingship*, Stanford: Stanford University Press 1997; alebo Joan R. Piggot, „Sacral Kingship and Confederacy in Early Izumo“, *Monumenta Nipponica* 44/1, 1989, 45–73; prípadne aj Gina L. Barnes, *State Formation in Japan*, (Emergence of a 4th-century ruling elite), London: RoutledgeCurzon, 2007.

47 Pre viac k božstvu Ómononuši viď Zuzana Kubovčáková, *Politizácia božstiev kami a vytváranie naratívnej ideológie v starovekom Japonsku. Počiatky uctievania japonských božstiev a ich odraz v kronikách*, dizertačná práca, Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav religionistiky 2012, 78.

danému objektu svoj špecifický charakter, svoju životodarnú silu. *Tama* však tiež mohla koexistovať s božstvami kami; bola vlastne charakteristikou povahy kami. Božstvá mali totiž premenlivý charakter, ktorý sa vyjadroval práve prostredníctvom popisovania ich *tama*. Niektoré kami sa mohli prejavovať ako láskavé a ochraňujúce božstvá, ale súčasne mohli v inej situácii zmeniť povahu a dať najavo svoju zlosť alebo krutosť. Kroniky ponúkajú niekoľko príbehov, v ktorých sa spomínané božstvá Amaterasu, Susanoo alebo Ókuninuši prejavujú v oboch svojich podobách: v láskavej a pokojnej forme *nigimitama* 和御魂 alebo v hnevlivej a búrlivej povahe *aramitama* 荒御魂, ktoré sú odrazom charakteru ich duše *tama*, ako obe pomenovania nasvedčujú.

Slnčná bohyňa Amaterasu je vo všeobecnosti láskavou a dobrotivou bohyňou, ochrankyňou japonského cisárskeho rodu a prenesene teda aj všetkých obyvateľov Japonska. Vo Veľkej svätyni v Ise, hlavnej svätyni cisárskeho rodu, v ktorej je uctievaná práve Amaterasu *ómikami*, však existuje Ara macuri no mija 荒祭宮, vedľajšia svätynia vo Vnútornej časti komplexu zasvätenom bohyni Amaterasu, v ktorej je uctievaný hnevливý duch *aramitama* bohyně slnka. Kronika Kodžiki tiež spomína súboj medzi Amaterasu a jej bratom, bohom Susanoom, pri príležitosti jeho návštevy Vysokiej nebeskej planiny, sídla Amaterasu a ostatných nebeských božstiev, v ktorom sa Amaterasu prejavila vo svojej radikálnej a neústupčivej podobe ako božstvo povahy *aramitama*. Naopak boh Susanoo, ktorý bol hrubý, bezočivý a nedisciplinovaný voči Izanagimu aj Amaterasu, sa po svojom vyhostení z Vysokiej nebeskej planiny začal správať ako láskavý a nápomocný boh, ktorý zachránil pozemské božstvá pred hrozbou strašlivého šarkana Oročiho a za odmenu dostal za ženu ich dcéru Kušinada hime, už ako dobrotivé božstvo prejavujúce sa vo svojej zmierlivej podobe *nigimitama*.

Všetky označenia, ktoré boli spomenuté, pripomínajú rôznorodú povahu japonských božstiev alebo iných síl, ktoré boli uctievané archaickým človekom. Ich spoločnou charakteristikou je v prvom rade plodnosť a schopnosť tvoriť, darovať život, reprodukovať sa. Taktiež netreba zabúdať, že s láskavou schopnosťou božstiev oživovať prichádza ruka v ruke aj schopnosť krutých a hnevливých prejavov zlosti alebo moci. Japonské božstvá nie sú jednorozmerné; majú dobrotivú a ochraňujúcu povahu, ale zároveň aj nepriateľskú a búrlivú. Ku kami preto bolo pristupované s bázňou a opatrnosťou, bolo potrebné ich oslovovať, oslavovať alebo si ich uzmierovať prostredníctvom rituálov a obetí. Kami sa následne mohlo prejavovať ako láskavé alebo hnevливé božstvo voči ľudským záujmom, a to v závislosti od prejavov človeka. Ako výstižne zhrnula Carmen Blacker: „Ak bude s kami zaobchádzané korektne vhodným uctievaním a pozornosťou voči jeho kultu, správnymi a vyhovujúcimi obeťami, božstvá môžu podľa rozumného očakávania požehnať, ochraňovať a napomáhať obci, dohliadnuť nad tým, aby úroda dozrela, odohnať povodne a suchá, zabrániť ohňu a pohromám. Ak ich však človek urazí, či už z nedbalosti alebo tým, že ich vystaví pošpineniu krvou alebo smrťou, ich dobrotivosť sa v okamžiku zmení na bes, ktorý na človeka dopadne ako požiar, neplodnosť alebo choroba.“⁴⁸

48 Carmen Blacker, *The Catalpa Bow, (A Study of Shamanistic Practices in Japan)*, Richmond: Curzon-Routledge Press ³1999, 23.

Rituálna očista

Rituály šintó božstvám pozostávali z troch základných častí. V prípade akejkoľvek komunikácie s božstvami, akéhokoľvek oslovovania (a oslavovania) božstiev, boli totiž najzásadnejšie tri faktory: „Konanie, ktoré je príjemné všetkým božstvám, pozostáva zo svedomitého uctievania, vhodných obetí a predovšetkým z dodržiavania rituálnej čistoty.“⁴⁹ Prvou súčasťou rituálov bola dôkladná príprava kňaza alebo šamana, resp. kňazky alebo šamanky, a nachystanie potrebných obetí a darov. Samotný rituál mohol byť sprevádzaný hudbou, tancom alebo procesiou, vždy však obsahoval obeť a modlitbu. Prvoradá bola najmä dôsledná príprava na rituál, na oslovenie božstiev. Pred božstvami sa muselo pristupovať s náležitou úctou, rešpektom a pokorou. Zásadná bola v tomto prípade očista, ktorej sa dosahovalo tromi rôznymi spôsobmi: očistnými technikami *harae* 禊 alebo *misogi* 禊 a zdržanlivosťou *imi* 忌. Všetky tri úkony kladú primárny dôraz na čistotu a očistu, ktoré ostali základným prvkom japonskej kultúry až do modernej doby. Spojenie medzi šintó a čistotou, nielen abstraktnou duševnou, ale aj konkrétnou fyzickou, je evidentné aj z architektonického usporiadania svätýň; dodnes sa pri vstupe do areálu svätyne nachádza nádoba, kamenná vanička s tečúcou vodou *temizuja* 手水舎, ktorá je určená návštevníkom svätyne na symbolické omytie rúk a vypláchnutie úst. Tento akt má byť pripomienkou telesnej aj duchovnej očisty toho, kto predstupuje pred božstvami s určitým prianím alebo prosbou. Návštevníci si majú aspoň krátko umyť ruky a ústa, aby sa pred vstupom do svätyne očistili aj na úrovni mysle a ducha.

49 C. Blacker, *The Catalpa Bow...* 23.



Obr. 1: Kamenná nádoba (vanička) s tečúcou vodou *temizuja* 手水舎, ktorá je určená návštevníkom svätyne na symbolické omytie rúk a vypláchnutie úst. K dispozícii sú aj bambusové naberáčky, ktoré tiež pripomínajú spojenie s prírodou. Zdroj: archív autorky (september 2013, Svätyňa Kumano).

Prvým zo spomínaných spôsobov tradičnej očisty je *harae*, očista tela aj ducha po určitom druhu zneuctenia, znesvätenia. Pôvodne išlo o priestupok alebo prečin nielen náboženského, ale aj spoločenského charakteru, za ktorý bolo potrebné „zaplatiť“. Napríklad v roku 469 sa očistný rituál *harae* uskutočnil s mladým šľachticom, ktorý zvedol dvornú dámu. Za tento svoj priestupok mal ako formu očisty zaplatiť osem koňov a osem mečov. Mladík sa však bezostyšne pýšil, že osem koňov a osem mečov za to stálo, na čo mu cisár zabavil celý majetok.⁵⁰ Charakteristickým prvkom *harae*, podľa ktorého je túto očistu možné rozpoznať, je obrad „vymetania nečistoty“, kedy kňaz nad hlavou „hriešnika“ symbolicky odoženie a odstráni nahromadené „nečistoty“ s pomocou paličky *harae guši*, na ktorej sú pripevnené posvätné pásiky čistého papiera či hodvábu, dodávajúce dôraz úkonu vymetania a čistenia. Počas tejto očisty kňaz zároveň recituje očistné formuly, doslova „slová očisty“ *harae kotoba*. „Hriešnik“, na dôkaz svojho pokánia, prinesie božstvám obeť, ktorou bolo v minulosti najmä jedlo a nápoje (ryža, ryby, sušené riasy, soľ, saké), neskôr sa pridali aj predmety bežného používania (látka, papier, zvieracia srst, nôž, luk, šípy, dýka a motyka) alebo zvieratá (kôň). Traduje sa, že tento úkon má svoj pôvod vo vetraní či vymetaní jaskynných alebo jamových príbytkov, ktoré obývali pôvodní obyvatelia Japonska v prehistorickom období.⁵¹ V duchu imitatívnej mágie sa preto *harae* spája s čistením určitého priestoru, ako aj s purifikačným rituálom symbolického

50 George Bailey Sansom, *Japan, (A Short Cultural History)* Tokyo: Charles E. Tuttle Company¹³1997, 59.

51 Theodore DeBarry – Donald Keene – George Tanabe et al., *Sources of Japanese Traditions, (From Earliest Times to 1600)*, New York: Columbia University Press²2001, 19.

vymetania zlých síl. Zozačiatku však mal rituál *harae* charakter trestu, ktorý bolo potrebné odpykať prostredníctvom obety predkladanej božstvám, a až postupom doby sa pretransformoval do preventívnej očisty, ktorej úlohou bolo zabránenie prípadného znečistenia alebo pošpinenia vo forme priestupku. K tomuto posunu vo význame a obsahu *harae* došlo pravdepodobne v priebehu obdobia Nara, kedy v Japonsku dochádzalo k zavádzaniu štátoprávneho systému *ricurjó* 律令 podľa vzoru kontinentálnej Číny a mnohé dávnejšie tradície zmenili svoju štruktúru či obsah, alebo sa od nich upustilo.⁵²



Obr. 2. Askéta držiaci v ruke paličku *harae guši*, pomocou ktorej vymetá nečisté sily a poškrvny nad sklonenou hlavou toho, ktorého má takýto rituál očistiť. Carmen Blacker, *The Catalpa Bow, (A Study of Shamanistic Practices in Japan)*, Richmond: CurzonRoutledge Press³1999, 192–193).

Ďalšou očistnou technikou je *misogi*, ktorá je umytím, skutočným fyzickým očistením celého tela. Úlohou *misogi* je očista takpovediac *celého* človeka, kedy prostredníctvom očistenia na fyzickej úrovni má dôjsť aj k očiste ducha; ide o zbavenie sa nečistôt od jednoduchej telesnej špiny až po znečistenia vyplývajúceho z kontaktu s tromi základnými zdrojmi poškrvny – smrťou, chorobou alebo krvou, ktorá mohla byť pôrodná aj menštruačná. Za nečistého sa preto človek považoval aj vtedy, ak prebýval pod jednou

⁵² G. B. Sansom, *Japan...*, 59.

strechou s tehotnou ženou, ženou krátko po pôrode či menštruujúcou ženou, a tiež ak mal pohlavný styk. Zbavenie telesných nečistôt na hmotnej úrovni má vo výsledku eliminovať všetky pošpinenia a poškvrnny, ktoré by sa mohli na človeku prichytiť. Očistu *misogi* podstupujú najmä náboženský profesionáli; tí, ktorí určitým spôsobom vykonávajú alebo participujú na vykonávaní rituálu, a to pred jeho zahájením. *Misogi* sa môže v takýchto prípadoch vykonávať napríklad každý deň po dobu niekoľkých týždňov pred začiatkom rituálu alebo slávnosti, a to ako ranný kúpeľ v potoku, v rieke alebo v mori, prípadne pod tečúcim vodopádom.⁵³ Táto praktika je skutočne starovekého pôvodu, zmienky o nej nájdeme už v čínskej kronike Wej, pochádzajúcej približne z roku 297, ktorá popisuje obyvateľov japonských ostrovov nasledovne: „Pri príležitosti smrti oplakávajú mŕtveho viac ako desať dní, počas ktorých nejedia mäso. Hlavní trúčliaci bedákajú a nariekajú, zatiaľ čo priatelia spievajú, tancujú a pijú alkohol. Po skončení pohrebu sa všetci rodinní príslušníci [zosnulého] odoberú k vode, aby sa umyli v očistnom kúpeli.“⁵⁴ Na túto – s najväčšou pravdepodobnosťou skutočne zaužívanú – tradíciu nadväzujú aj neskoršie japonské kroniky zo začiatku 8. storočia, v ktorých nájdeme príbeh o očiste boha Izanagiho. Izanagi sa po smrti svojej milovanej družky Izanami rozhodol, že ju navštívi v podsvetnej krajine mŕtvych, aby ju prehovoril k návratu medzi živých. Avšak neuspel, a keď sa z Ríše mŕtvych vrátil, ponoril sa do prúdu rieky, aby sa v ňom očistil a zmyl zo seba všetky nečistoty, ktoré si z podsvetia mohol priniesť. Kronika doslova spomína jeho znechutenie nad pocitom znečistenia, ktorý ho po návrate prepadol: „Bfrr, v akej hroznej krajine som to bol! Musím sa očistiť.“⁵⁵

Tretí spôsob očisty, zdržanlivosť *imi*, sa týkala len náboženských profesionálov. Doteraz spomínané očistné techniky *harae* a *misogi* mohli vykonávať všetci, ktorí zo seba potrebovali zmyť poškvrnú a odstrániť znečistenie, ktoré sa na nich „nalepilo“. Na druhej strane zdržanlivosť či striedmosť *imi* znamenala dodržiavanie určitých tabu, ktoré boli spojené so znečistením a poškvrnou. Striedmosť *imi* sa týkala tých, ktorí mali vykonávať rituál v zastúpení celej skupiny, celej komunity. Svojou zdržanlivosťou od určitých situácií a potravín sa mali pripraviť na to, aby bol nimi vykonaný rituál skutočne čistý, nepoškvrný; aby oni sami predstupovali pred božstvá očistení, bez „nánosov“ špiny tohto sveta, a tým im preukázali patričnú úctu. Vo výsledku sa potom mohol naplniť cieľ prosby a modlitieb, ktoré ľudia adresovali božstvám v zastúpení toho, kto sa za nich priamo prihovára. Vyššie popisované očistné techniky spočívali v *odstránení* pošpinenia, zatiaľ čo zdržanlivosť predstavovala spôsob, ako *nadobudnúť* pozitívny aspekt čistoty tým, že sa človek bude vyhýbať situáciám, ktoré by so sebou mohli priniesť ohrozenie čistoty potrebnej pre vykonanie rituálu. Náboženský špecialisti, ktorí podstupovali zdržanlivosť, sa v prvom rade museli vyhnúť stretu so smrťou, chorobou a krvou, rovnako ako aj s trúčliacimi. Mohli jesť len určité druhy jedál a aj tie museli byť pripravované nad tzv. čistým

53 O *misogi* a rôznych iných šamanských praktikách výstižne pojednáva C. Blacker, *The Catalpa Bow...*

54 T. DeBarry – D. Keene – G. Tanabe, *Sources of...*, 6.

55 K. Fiala, *Kodžiki...*, 58.

ohňom, mohli nosiť len odev k tomu určený, ktorý bol taktiež vopred očistený, a museli sa zdržiavať vo vyhradených priestoroch (v obydliach), mimo hluku, spevu a tanca.⁵⁶

Rovnako ako aj predchádzajúca očista *misogi*, tak aj zdržanlivosť *imi* má prastaré korene a spomína sa už v kronike Wej, ktorá popisuje, ako si starovekí obyvatelia Japonska spomedzi seba vybrali niekoho, kto za nich všetkých podstupoval zdržanlivosť *imi*. „Keď sa vypraví na zámorskú plavbu do Číny, vždy si spomedzi seba vyberú muža, ktorý sa nečeše, nezbavuje sa vši, nemení si šaty, keď sa mu zašpinia, neje mäso a nespáva so ženami. Tento muž sa správa ako trúchliaci a všetci ho majú za *toho, ktorý drží smútok*. Ak je výprava úspešná, zahrnú ho otrokmi a inými cennosťami. Avšak ak výpravu postretne pohroma alebo nešťastie, tak ho zabijú, pretože nebol dôsledný v dodržiavaní určených tabu.“⁵⁷ Táto úloha bola tak prestížna, ako bola zároveň nevďačná, pretože hrozba smrti na jednej strane predstavovala tzv. definitívne riešenie – ako bolo zo zápisu z čínskej kroniky jasné – na druhej strane však vyvoleného čakala v prípade, že sa výprava podarila, skutočne bohatá odmena. Tí, ktorí podstupovali zdržanlivosť *imi*, boli aj v dobovej spoločenskej hierarchii vysoko považovaní, pretože boli pravou rukou šamanov a šamaniek, ktorí vykonávali veštby a predávali odkazy božstiev svojim komunitám.⁵⁸ Pre ilustráciu dôležitosti týchto postáv a ich spoločenského postavenia stojí za to pripomenúť, že sa z nich postupom doby utvorila skupina profesionálov, ktorí na svoje plecia preberali zodpovednosť podstupovať spomínané tabu. Títo sa organizovali do skupín *be* 部 s názvom Imibe 忌部 a veštci sa združovali do skupín s názvom Urabe 占部. Tieto pomenovania sa stali nielen ich kolektívnym označením, ale aj ich spoločným priezviskom. Rody náboženských profesionálov menom Imibe a Urabe boli zároveň najstaršími rodovými skupinami známymi v Japonsku, ktoré zaujímali dôležité postavenie v dobovej spoločenskej hierarchii.

56 G. Sansom, *Japan...*, 59–60.

57 T. DeBarry – D. Keene – G. Tanabe, *Sources of...*, 6–7.

58 Tieto veštby pripomínajú obdobné praktiky v starovekej Číne: „Predtým, než sa rozhodnú pre nový počin alebo sa vyberú na novú cestu, spoločne sa pritom radia a s pomocou kostí a ohňa veštia, aby vedeli povedať, či ich stretne šťastie alebo nešťastie. Najprv oznámia účel veštby a hovoria pri tom rovnakým spôsobom, ako pri veštení z korytnačích pancierov; potom skúmajú praskliny, ktoré vznikli ohňom a predpovedajú, čo ich postretne.“ T. DeBarry – D. Keene – G. Tanabe, *Sources of...*, 7.

Komunikácia s božstvami

Ako bolo spomínané vyššie, božstvá prebývali vo svete nadprirodzena – onom svete *ano jo* あの世, z ktorého len príležitostne a na určitú dobu zostupovali do sveta ľudí – do tohto sveta *kono yo* この世. Najstaršie texty, vzťahujúce sa k božstvám kami a komunikácii s nimi, popisujú „dôverný vzťah medzi božstvami, krajinou a jej obyvateľmi. Príbytok bohov nie je popisovaný ako jednoznačne oddelený mýtický svet kami, ale obyčajný svet je popisovaný ako priestor, v ktorom sa odohráva božská aktivita.“⁵⁹ Na jednej strane z toho rozumieme, že svet ľudí je vnímaný ako mimoriadny priestor, nie nutne profánny a oddelený od sveta božstiev, v ktorom sa kami objavujú. Na druhej strane tiež vieme, že kami – a ich poslovia – mohli ľubovoľne prechádzať medzi oboma svetmi, ich hranice neboli pre božstvá obmedzujúce.

Schopnosť prekračovať hranice oboch svetov mali aj médiá, konkrétne šamanky a kňažky, ktoré poznáme pod označením *miko* 巫女. Šamanky slúžili ako „nástroj“ kami, prostredníctvom ktorého božstvá komunikovali so svetom ľudí a predávali svoje správy a odkazy živým. V takých prípadoch si kami vlastne prepožičali hlas ľudskej bytosti, ktorú posadli po dobu trvania rituálu. Šamanky *miko* sú zásadnými postavami pre šintó, ktoré verilo v existenciu neviditeľných svetov, s ktorými bolo možné nadviazať kontakt a komunikovať prostredníctvom rituálu.⁶⁰ Komunikácia medzi božstvami a šamankami počas rituálu prebiehala aj prostredníctvom slov – modlitieb nazývaných *norito* 祝詞, čo sú spevy alebo prednesy, prosby, ktoré ľudia rituálne *ponúkali* božstvám. Slová a modlitby boli považované, ako už bolo popísané vyššie, za nositeľov zvláštnej sily, ducha slova *kotodama*, ktorý má moc odovzdať odkaz ľudí bohom. Povedané ešte inak, starovekí Japonci sa spoliehali na používanie slov ako magických, mocných prostredníkov, ktoré mali schopnosť spojiť ľudí a božstvá. Modlitba bola totiž v prvom rade považovaná za slávnosť slov, s pomocou ktorých môžu byť bohovia primäť k tomu, aby ľuďom požehnali, ochránili ich a dokonca ich zbavili poškrvny alebo znečistenia.⁶¹ V priebehu rituálu šamanky oslovovali božstvá – pred riadne pripraveným oltárom, obetným podnosom s nachystanými darmi či už vo forme potravy, nápojov alebo iných darov – nielen modlitbou *norito*, ale tiež spevom, tancom alebo hudbou. Vykopávky starovekých hlinených sošiek *dogú* 土偶 predstavujúcich šamanky vyobrazujú tieto postavy s mnohými ozdobami, zvončekmi alebo zahnutými klenotmi *magatama* 勾玉, ktoré pri tanci vydávali zvuky a tak púťali pozornosť božstiev. Súčasťou šamanskej výbavy mohol byť aj luk, ktorého tetiva jednak vyludzovala zvuk, a teda menila jeho funkciu na hudobný nástroj, ale tiež je to rituálny predmet, ktorý spájal oba svety a ktorého prostredníctvom mohlo božstvo zostúpiť do tela šamanky.

59 George J. Tanabe (ed.), *Religions of Japan in Practice*, Princeton: Princeton University Press 1999, 8.

60 G. Tanabe, *Religions of Japan...* 7.

61 G. Tanabe, *Religions of Japan...* 8.



Obr. 3: Hlinená soška *haniwa* starovekej šamanky *miko*, ktorá má na krku náhrdelník a ďalšie klenoty na rukách a na nohách. Carmen Blacker, *The Catalpa Bow*, (A Study of Shamanistic Practices in Japan), Richmond: CurzonRoutledge Press³1999, 192-193).



Obr. 4: Ochranný talizman v tvare zahnutého klenotu *magatama*, ktoré slúžili ako ozdoba šamanky. Zdroj: archív autorky (september 2013, Svätyňa Kumano).

Predmety, ktoré slúžili ako dočasné útočiská pre kami vo svete ľudí, sa nazývajú *joriširo* 依代, čo môžeme preložiť ako „pilier“ alebo „náhrada“. Za náhradu je *joriširo* považované, pretože kami nemá fyzické telo, a tak si v tomto svete musí prepožičať predmet pevného tvaru – *joriširo* – čo môže byť prírodný útvar (kameň, strom, jazero, vodopád) alebo zviera, ktoré sa tak stane poslom bohov, prípadne telo šamanky *miko*. Za najstaršie *joriširo* sa považujú kamene, voľne ležiace balvany pri úpätiach hôr, alebo vysoké, rovné a pevné kmene stromov. Kami medzi ľudí totiž prichádzajú zo svojho pôvodného sveta, za ktorý sa v prvom rade považujú hory, vysoké a vzdialené miesta. V takýchto prípadoch sa dočasnými príbytkami kami môžu stať balvany, samostatné a ojedinelé skaly nachádzajúce sa práve na úpäti hôr, a teda na hraniciach medzi svetom ľudí a božstiev. Taktiež hovoríme, že kami do sveta ľudí *zostupujú*, pretože prichádzajú z vyšších svetov do nižších. Aj z toho dôvodu je za druhé najčastejšie *joriširo* považovaný strom, ktorý sa zo zeme, sveta ľudí, týči do výšky k svetu božstiev. Pôvodné *joriširo* preto tvorila práve kombinácia týchto dvoch tvarov: strom alebo kmeň vztýčený povedľa skaly alebo pahorku.⁶²

Joriširo ako miesto zostúpenia kami sa obvykle nachádza vo voľnej prírode. Napriek tomu je však symbolicky aj konkrétne naznačené, čo je považované za posvätný priestor, do ktorého kami dočasne zostupujú. Môže sa tak stať pomocou ozdobných vetvičiek posvätného stromu *sakaki* 榊, ktorý ako celoročne zelená rastlina navodzuje spojenie s neustálym plynutím času a oživujúcou, životodarnou silou spojenou s kami. Stromy, do ktorých sa kami usídlia, sa po obvode obvinú slameným lanom *šimenawa* 注連縄, ktoré majú, rovnako ako vetvičky stálezeleného stromu *sakaki*, odkazovať na tamojšiu prítomnosť božstiev. Šimenawa môže byť tiež ozdobená okrasnými papiermi tradične bielej farby, nazývanými *šide* 紙垂 alebo *gohei* 御幣.⁶³ Všetky tieto predmety majú pripomínať, že daný strom, kameň, hora alebo vodopád je práve v tom čase miestom, do ktorého sa božstvo rozhodlo zostúpiť. Zároveň vo všetkých prípadoch ide o čisto prírodné tvary, formy a farby, ktoré pripomínajú blízkosť šintó s prírodou a jej elementmi.

62 C. Blacker, *The Catalpa Bow...* 20.

63 Napriek tomu, že *šide* aj *gohei* bývajú tradične bielej farby, v kronike Kodžiki sa prekvapivo spomínajú aj prúžky modrej látky. Viď Fiala: *Kodžiki...* 71.



Obr. 5: Strom označený slameným lanom *šimenawa*, ktoré odkazuje na prítomnosť božstva. Na lane *šimenawa* visia tiež biele okrasné papieriky nazývané *šide* alebo *gohei*, ktorých jednoduchosť a bezfarebnosť pripomína spojitosť šintó a prírody. Zdroj: archív autorky (máj 2008, svätyňa Curugaoka Hačimangú, Kamakura).

Rituál v kronike Kodžiki

Pre zhrnutie vyššie uvedeného a ilustráciu konkrétneho rituálu vyberme na tomto mieste príbeh z kroniky Kodžiki, ktorý v sebe obsahuje mnohé už spomínané prvky. Zápis v druhom zväzku Kodžiki pri postave cisára Čúiaia predstavuje veštecký rituál, očistu *harae* aj po ňom nasledujúcu očistu *misogi*, a preto môže slúžiť ako vhodná ilustrácia niektorých prvkov najstaršieho šintó, ktorého teoretická rovina bola zmiňovaná doposiaľ.

Cisár Čúai 仲哀 vládol podľa tradičných letopočtov v rokoch 191–200, avšak prispôbené roky panovania radia jeho vládu do polovice 4. storočia, konkrétne do rokov 343–346.⁶⁴ Jeho manželkou bola cisárovná Džingú 神功, s ktorou žili v paláci na ostrove Cukuši – dnešnom ostrove Kjúšú – odkiaľ cisár vládol ríši. Niekoľko cisárov v tomto období prebývalo striedavo v kraji Jamato, kde sa nachádzalo hlavné centrum historického diania v Japonsku a v blízkosti južného ostrova Kjúšú, ktoré obývali nepokojné kmene Kumaso, odmietajúce poslušnosť dvoru v Jamate. Tak tomu bolo aj v tomto prípade a v snahe podrobiť si južné kmene sa cisár preto chystal na nich zaútočiť. Kodžiki spomína, ako bola cisárovná Džingú v tom čase „povolaná bohmi k neobyčajným veciam“, ktoré pravdepodobne odkazujú na jej šamanské schopnosti.⁶⁵ Cisár hral na gitaru *koto* 琴⁶⁶ a jeho dvoran, Takeši učí no sukune⁶⁷ sa nachádzal v priestoroch veštiarne *saniwa* 砂庭, pripravený tlmočiť odkazy božstiev predávané ústami cisárovnej. V tej chvíli „bohovia navštívili myseľ cisárovnej“⁶⁸ a ona prehovorila ústami bohov o ďalekej zemi na západe, ktorá oplýva zlatom, striebrom a drahými kameňmi a bohovia ju teraz kladú do rúk im. Cisárova reakcia nebola však radostná ani vďačná – akoby sa pri takomto dare dalo očakávať – pretože len poznamenal, že smerom na západ žiadnu zem nevidí a gitaru, ktorá bola určená k pocte bohov, odsunul bokom a prestal na nej hrať. Bohov sa to nesmierne dotklo a odkázali cisárovi, že mu neprináleží vládnuť, a preto sa má pobrať do ríše zosnulých. Dvoran Takeši učí no sukune sa veľmi zľakol reakcie bohov a rýchlo vyzval cisára, aby pokračoval v hre na *koto*, jeho zvuky však po chvíli ustali. Keď si posvietili fackami, našli už len bezvládne telo cisára.

Po tejto udalosti nasledoval obrad Veľkej očisty, *óharae* 大祓, ktorý sa za normálnych okolností konal v celej ríši dvakrát ročne, v šiestom a dvanástom lunárnom mesiaci. Obrad Veľkej očisty bol však nariadený aj pri zvláštnych príležitostiach, kedy bolo potrebné vykonať magické úkony v súvislosti s konkrétnym znečistením, ako tomu bolo

64 Pre podrobný rozpis starovekých japonských panovníkov, ich éra a rokov panovania, viď Zuzana Kubovčáková, *Politicizácia božstiev kami a vytváranie naratívnej ideológie v starovekom Japonsku: Počiatky uctievania japonských božstiev a ich odraz v kronikách*, dizertačná práca, Brno: Masarykova univerzita, Filozofická fakulta, Ústav religionistiky 2012, prílohy. K problematike datovania a prepočítavania letopočtov uvádzaných v kronikách viď napríklad George W. Aston, *Nihongi*, (Chronicles of Japan from the Earliest Times to AD 697), Tokyo: Tuttle Publishing 1972, alebo Gina L. Barnes, *State Formation in Japan*, (Emergence of a 4th-century ruling elite), London: RoutledgeCurzon, 2007, či Edward J. Kidder, *Himiko and Japan's Elusive Chieftdom of Yamatai*, (Archaeology, History, and Mythology), Honolulu: University of Hawai'i Press 2007.

65 Fiala, *Kodžiki*... 204.

66 Je zaujímavé, že na hlinenej keramike *haniwa*, ktorá sa zachovala z obdobia Jajoi (300 p. n. l. – 250 n. l.), sú pri hre na gitaru *koto* zobrazované najmä mužské postavy, viď Edward J. Kidder, *Himiko and Japan's Elusive Chieftdom of Yamatai*, (Archaeology, History, and Mythology), Honolulu: University of Hawai'i Press 2007: 129.

67 Predok aristokratického rodu Soga. Podľa kroniky zároveň syn/vnuk cisára Kógena. Počas vlády cisárov Čúai a Ódžina vystupuje ako ich poradca a pomocník nielen pri rituáloch, ale aj pri politických a iných rozhodnutiach. Fiala, *Kodžiki*... 157–237.

68 Fiala, *Kodžiki*... 205.

aj v tomto prípade cisárovho úmrtia. Obrad zahŕňal zhromažďovanie obetí, „pátranie po páchateloch ťažkých hriechov, čarodejných kúskov a ohavných ukrutností, akými sú sťahovanie zaživa z kože, sťahovanie kože smerom od konečníku k hlave, drvenie tiel zhodením zo svahu, ničenie hrádzí a zasypávanie zavodňovacích kanálov, špinenie na posvätných miestach, krvismilstvo medzi rodičmi a deťmi a miliskovanie sa s koňmi, turmi, sliepkami a psami.“⁶⁹ Po týchto prípravách na obrad Veľkej očisty sa dvoran Takeši učí no sukune opäť obrátil na božstvá, aby zistil ich vôľu vo veci následníctva trónu. Božstvá odpovedali, rovnako ako v minulosti, že následníkom trónu sa má stať dieťa, ktoré cisárovná nosí pod srdcom. Po tom, čo sa Takeši učí no sukune dozvedel, že cisárovná čaká syna, sa ešte opýtal na meno boha, ktorý hovorí jej prostredníctvom. Odpoveď znela: prehovárom z vôle bohyně Amaterasu a troch božstiev Sumijoši.⁷⁰ Božstvá pokračovali výzvou, aby priniesli bohom obety a vykonali prípravy na plavbu do krajiny na západ. Tak sa aj stalo, cisárske plavidlá prekonalí more a vlny ich doniesli až do samého stredu kórejského kráľovstva Silla, kde sa im tamojší kráľ v ohromení podrobil a sľúbil im zasielať pravidelné dary. Rovnako aj panovník kráľovstva Päkče im prisľúbil svoje služby. Kňazi kráľovstva Silla vraj uctievali hnevливú podstatu (doslova bojovného ducha) *aramitama* božstiev Sumijoši, „ktoré sa tak stali patrónmi celej ríše“.⁷¹

Cisárovnjej Džingú sa po návrate do zeme na ostrove Cukuši narodil syn, avšak proti tomuto následníkovi trónu sa zdvihla vlna odporu a mnohí sa chopili zbrane. Vojská korunného princa však všetkých pobili a keď bolo po všetkom, Takeši učí no sukune vzal princa – budúceho cisára Ódžina – a prehovoril ho, aby sa spolu s ním podrobil očiste *misogi*. „Vzal ho na pobrežie, aby sa tu mohol očistiť od krvavých následkov bojov.“⁷²

69 Fiala, *Kodžiki*... 205–206.

70 Božstvo Sumijoši, nazývané Sumijoši *daidžin* 住吉大神 alebo Sumijoši *sandžin* 住吉三神, je synkretickým božstvom obsahujúcim pôvodne tri samostatné kami. Tieto tri božstvá sa zrodili z Izanagiho po jeho návrate z podsvetnej ríše Jomi pri očiste v rieke Tačibana spomínanej vyššie a všetky majú preto spojitosť s vodstvom. Izanagi sa vtedy rozhodol, že prúd pri hladine je príliš prudký a prúd pri dne príliš slabý, takže sa opakovane ponáral do horného, stredného a spodného toku rieky, pričom vznikli práve tieto tri božstvá. Fiala, *Kodžiki*... 59–60, 206.

71 Fiala, *Kodžiki*... 208.

72 Fiala, *Kodžiki*... 210.

Záver

Z vyššie popísaných a interpretovaných zápiskov z kroniky Kodžiki síce nevieme, či sa cisár Čúai, jeho manželka cisárovná Džingú alebo dvoran Takeši uči no sukune pred vykonaním rituálu podrobili telesnej očiste a správne sa zdržiavali od úkonov, ktoré boli považované za nečisté, alebo či prípadne smrť cisára Čúai nebola trestom za to, že pred vešteckým rituálom nevykonal patričné úkony. Avšak uvedený príbeh nám môže slúžiť ako ilustrácia a dôkaz toho, že na japonskom starovekom dvore boli náboženské predpisy a prikázania archaického šintó dôkladne dodržiavané vo forme očisty *misogi* a snahy o nápravu nahromadeného pošpinenia prostredníctvom *harae* presne tak, ako to pri popise života obyvateľov japonských ostrovov spomína už čínska kronika Wej z konca 3. storočia. Tiež sme mali možnosť vidieť, že šamanské rituály neboli oddelené od ostatného diania na cisárskom dvore, náboženské aktivity neprebíhali izolovane a v odlúčenosti od dejinných a politických udalostí v krajine. Japonské mýty a ich zápisky v kronikách sú častou pripomienkou na to, ako záležitosti politického vývoja a náboženských zvyklostí neprebíhali oddelene, ale práve naopak; mnoho príbehov dokazuje, že náboženské úkony boli neodlúčiteľnou súčasťou toho, čo by sme dnes nazvali politickým vývojom v krajine. Popis náboženských udalostí je tiež odrazom toho, ako dobová spoločnosť fungovala aj na poli historicko-politického vývoja, ktorý bol prirodzene sprevádzaný udalosťami náboženského charakteru. Som toho názoru, že príbehy v kronikách, napriek ich jednoznačne mýtiskej podobe a jazyku, sú určitým odrazom dobovej skutočnosti a priebehu diania v starovekom japonskom štáte. Súčasné prihliadanie a pripisovanie dôležitosti náboženským aj politickým úkonom nám prezrádza, že medzi oboma sférami pôvodne neexistoval protiklad a ich oddelenie na samostatné sféry pôsobenia je až výsledkom neskoršieho dobového vývoja. Nakoniec, jednotlivé skupiny božstiev môžeme dnes v rámci systematizácie a typológie rozdeliť na ľudové a mocenské, ako sme si ich prezentovali vyššie v texte, avšak obe skupiny vedľa seba spokojne a mierovo spolunažívali v priebehu storočí a inak tomu vlastne nie je ani dnes. V rovnakom duchu sa aj samotné šintó po príchode buddhizmu do krajiny ďalej vyvíjalo a formalizovalo pod vplyvom kontinentálneho buddhistického učenia, avšak počas celých storočí sa tak dialo bez vzájomných rozbrojov alebo nezhôd.

Jóga a tantra

Milan Fujda

Úvod

Jóga a tantra představují dva velké okruhy indických tradic, které získaly velký ohlas i v Evropě, Spojených státech amerických a dalších západních společnostech. Studium šíření těchto tradic na Západě je zajímavé po mnoha stránkách, především proto, že umožňuje sledovat proměny západních společností a vývoj specifických potřeb, jejichž uspokojení lidé v důsledku společenských vývojových trendů spojených s modernizací hledají. Tím, co jsem výše řekl, je už vyjádřeno, že kulturní a společenský význam těchto tradic a nakládání s nimi se v západních a indických kontextech výrazně liší. Sdílené kulturní zdroje, které tyto tradice vyprodukovaly, plní v různých společenstvích rozdílné funkce, na čemž není nic překvapivého. Různé funkce plnily a stále plní pochopitelně i v různých společenstvích indických a v různých obdobích indických dějin. Těžko můžeme uvažovat o něčem jako neměnné univerzální tantře a józe. A nemůžeme o tom uvažovat o to více, o co více se tyto dvě tradice vzájemně prolínaly, tedy o co více využívala kulturní zdroje vytvořené v druhé z těchto tradic ta společenství, jejichž strategie života a identity byly spojené s tradicí první, a naopak. Ať už se ale zaměříme na vývoj těchto tradic na Západě, nebo v Indii, v tom či onom historickém okamžiku, vždycky můžeme dospět k nějakému poučení o povaze toho, jaké typy problémů lidi spjaté s těmito tradicemi pálily a jakým způsobem se jim tyto lidé snažili čelit. Zajímavé při tom je, že neustávající možnost využívat kulturní zdroje těchto tradic v nových a nových situacích ukazuje, že právě tyto zdroje těm, kteří s nimi nakládají, umožňují tyto problémy více či méně úspěšně řešit, ať už jsou mechanismy toho, jak to funguje, jakékoliv.

Výše jsem mluvil o tradicích a kulturních zdrojích, ale neřekl jsem v jakém smyslu tantra a jóga vlastně tradicemi jsou. Říci, že jsou to tradice „náboženské“, by znělo sice srozumitelně, ale ve skutečnosti by se tím neřeklo vůbec nic. Každý čtenář by si pod tím představil buď něco úplně jiného, nebo by si vlastně nepředstavil vůbec nic konkrétního a spokojil by se se známým označením, po jehož významu a důsledcích by dále nepátral. Jinými slovy, tímto způsobem bychom získali tak maximálně zdání, že víme, o čem se mluví. Takže toto označení můžeme s klidem obejít a pokusit se říct něco konkrétnějšího a smysluplnějšího.

Pokud tedy mluvíme o tantře a józe jako o tradicích, pak mluvíme o celé řadě věcí, které nemusí být nutně vzájemně provázané v konkrétním praktickém jednání konkrétních jedinců, které ale mají společný původ v tom smyslu, že v posledku vychází z nějakých společných myšlenkových zdrojů, jsou zhmotněné v nějakých široce používaných nástrojích a technikách a spojené právě s nějakými sdílenými tendencemi v nakládání se skutečností. O jaké „věci“ se tedy jedná?

Na jedné, řekněme elitně intelektuální úrovni, jde o určité ústřední *koncepty a teorie*, jejichž prostřednictvím lze právě analyzovat určité typy problémů a hledat jejich řešení. Tyto koncepty a teorie jsou rozpracovány v „textech“, které mohou být zapsané, ale také mohou být jen tradované ústním podáním. O jejich uchovávání jakožto sdílených zdrojů se pak starají především určité skupiny specialistů, které můžeme označit jako „intelektuály“ ve velmi širokém smyslu slova.

Když ale v souvislosti s teoriemi a koncepty hovoříme o řešení problémů, tak tím implikujeme už i to, že musíme hovořit také o nějakých praktických postupech, *technikách*. Celá indická filosofická tradice se v tomto ohledu výrazně liší od tradice evropské. Aniž by to znamenalo, že indickým filosofickým tradicím je cizí dalekosáhlá spekulace, to zcela jistě není a nikdy nebyla, neuchytila se v indickém filosofickém myšlení nikdy ve větší míře představa pěstování teorie pro teorii. Před indickými filosofy vždy ležel závazek, aby jejich myšlenky měly praktický užitek. Tento užitek přitom lze obecně vymezit jako závazek rozpracovávat teorie, které, uvedeme-li je do praxe, přinesou těm, kdo se jimi řídí, *štěstí*. Takže i v tradicích jako jóga a tantra šlo o rozvíjení praktických postupů zaměřených na dosažení štěstí. Tyto konkrétní praktiky pak často znamenaly zároveň propracované praktiky disciplinace těla a myšlení, ale zdaleka nejen to. A na úrovni těchto praktik se dostáváme do oblasti, kdy se nám začíná složitě proplétat expertní rozvíjení velmi sofistikovaných a filosoficky podložených postupů s postupy, řekněme, lidovými, vycházejícími z bezprostřednějšího vztahu ke každodenním problémům života.

A na třetí úrovni mluvíme o různých *nástrojích*, které jsou v rámci praktik dosahování štěstí používány jako pomocné prostředky. V jejich tvorbě a využívání se nám opět setkávají a výrazně vzájemně prolínají možnosti expertů věnovat se vynalézání a rozpracování možností používání takových nástrojů tak říkajíc na plný úvazek – s možností mobilizovat v zájmu toho bohaté teoretické intelektuální zdroje – a možnosti a potřeby lidí, kteří nemají tak snadný přístup k bohatým intelektuálním zdrojům, zato ale s větší naléhavostí musí řešit problémy každodenní existence, které na intelektuální třídy většinou nedoléhají s takovou bezprostředností. Tyto nástroje opět mohou mít všelijakou povahu – od rozmanitých typů magických průpovědí přes ochranné předměty nošené na těle nebo vystavené v domech, různé malby, v plechu vyryté diagramy, vlastní tělo, zpodobeniny bohů a přírodních sil po léčivé byliny, horoskopy či zbraně.

Na těchto všech úrovních tedy mluvíme o tantře a józe jakožto o *tradicích* a o *prostředcích*, které tyto tradice dávají lidem k dispozici (ať jde o teorie, techniky či nástroje), jako o *kulturních zdrojích*. A budeme-li se v následujícím textu snažit ukázat si nějaké

významné proměny těchto tradic, budeme se tím vlastně snažit ukázat, jak se mění lidské strategie definování a následného zvládnání závažných problémů.

Chceme-li uvažovat o proměnách indických tradic jógy a tantry, abychom se případně někdy mohli i zamýšlet nad tím, co přináší přenos těchto tradic na Západ a čím nás formy tohoto přenosu informují o naší vlastní kultuře a společnosti, můžeme začít třeba tím, že se podrobněji podíváme na několik systematických formulací toho, co znamená jóga, a na nějaké způsoby, jak zužitkovat tantrické vědění v běžném životě. To bude předmětem výkladu této kapitoly.

Filosofické kořeny jógy

Jedním z míst, v nichž můžeme celou problematiku otevřít, je první důkladná systematická formulace toho, co znamená jóga. Tato formulace má podobu textu (tradovaného především orálně, ale uchovávaného i písemně) z druhého století před naším letopočtem a zvaného *Patañdzalajógdaršan* (Patañdzaliho filosofie jógy) nebo *Jógasútry* a přezdívaného *Rádžajóga* (Královská jóga) nebo *Aštángajóga* (Osmidílná jóga). Pro další rozvoj celé tradice představuje jeden ze zásadních autoritativních (v intelektuálních-expertních kruzích) kulturních zdrojů právě proto, že se jedná o velmi komplexní systematické rozpracování celé problematiky, souhrnné vědecké pojednání, dalo by se říci. Tento text je zajímavý nejen proto, že ve své autoritativnosti představuje jednu ze základních příruček, která kontinuálně ovlivňuje způsoby rozvíjení jógové tradice, ale také proto, že jeho systematické zpracování toho, co je jóga, v mnoha ohledech narušuje zažitě západní představy o józe.

Velmi stručným způsobem definují jógu hned první čtyři *sútry* Patañdzaliho pojednání:

Athajógánušásanam (1.1): „Nyní [bude následovat] pojednání o józe.“

Jógaščittavrttíniródhah (1.2): „Jóga je zastavením vrtění *čitty* [tj. „látky mysli“].

Tadá draštuh svarúpe'vasthánam (1.3): „Ve chvíli, kdy k tomuto [zastavení vrtění mysli] dojde, nabude *pozorovatel* (draštuh) svého vlastního tvaru.“

Vrttisárúpjamittaratra (1.4): „Jinak [ve chvílích, kdy pohyb mysli není zastaven], nabývá *pozorovatel* (draštuh) tvar odpovídající vlnám [v látce mysli].“

Jak vidíme, Patañdzali je ve svém výkladu velmi precizní a pracuje s důkladně rozvrženým pojmovým aparátem. Ústředními pojmy jsou zde „pozorovatel“ (draštuh), „vlny/vrtění látky mysli“ (*čittavrtti*) a „tvar“ (*rúpa*). Rozdíl mezi stavem, který se nazývá jóga, a stavem od tohoto odlišným, je rozdílem mezi situací, kdy *pozorovatel* má svůj *vlastní tvar* v důsledku toho, že *vrtění mysli* je pod kontrolou, a kdy naopak o sobě jakožto o *pozorovateli* nemá tušení, protože se mylně identifikuje s *vlnami v látce mysli*. Máme-li pochopit, o co Patañdzalimu jde, je proto třeba vyjasnit si, čím vlastně *pozorovatel* a *vlny v látce mysli* konkrétně jsou.

Pojďme nejdříve k vlnám. O „látce myslí“ hovoříme proto, že popisovaný jev je v této tradici zářimován metaforou vln na vodní hladině. Vodní hladinu po většinu času charakterizuje rozechvělost, nestálost daná právě pohybem vln, které se na ní neustále tvoří. Vodní hladina je stále v pohybu. Jako opice, praví další metafora. Jinými slovy, mysl je velmi neposedná, pořád se hýbe. Co je to za pohyb? Jsou to neustále se měnící představy, myšlenky, vzpomínky, emoce. Tyto stavy myslí se neustále řetězí, mysl je jich plná. Přesněji, mysl vlastně není ničím jiným než tímto neustálým chvěním představ. Čím je to chvění způsobené? Především tím, že mysl je svého druhu pátým smyslem. Představy, které mysl utváří, a asociace, které se s nimi spojují třeba ve formě emocí, neustále vcházejí prostřednictvím aktivity smyslových orgánů a mysl není ničím víc než sběrnou těchto smyslových podnětů. Jinými slovy, podstatné je to, že jsme prostřednictvím těla, konkrétně smyslových orgánů, neustále zaměřeni mimo sebe, do prostředí, v němž žijeme.

Z výše uvedeného je ale patrné, že dokud tato věc, do prostředí zaměřená aktivita pokračuje, nemůže nastat stav, který se nazývá *jóga*. Přesněji, nemůže nastat do té chvíle, do níž *pozorovatel* bere tyto podněty z okolí vážně v tom smyslu, že je vnímá jako něco, co s ním má cokoli společného, s čím se nějakým způsobem identifikuje. Takže kdo, nebo co, je ten *pozorovatel*?

Tradice upanišad a formulace problému nevyhnutelnosti utrpení

V řešení této otázky navazuje Pataňdžali na již existující intelektuální tradici, jejímž materiálním nositelem byly již v období přibližně poloviny tisíciletí před dobou Pataňdžaliho působení texty tzv. *upanišad*, přesněji lidé, kteří vědění s těmito texty spojené předávali z generace na generaci formou orálního přenosu dovednosti recitovat. Jedná se tedy o sdílené vědění, které se formou recitace předávalo z generace na generaci. Pro nás je v tuto chvíli podstatné, že intelektuálové, kteří rozvíjeli tradici upanišad, byli nuceni řešit jeden zajímavý problém. Generace intelektuálů před nimi věřily, že štěstí v životě lze dosáhnout správným prováděním obětních rituálů. V důsledku zásadních proměn společenského uspořádání (včetně ekonomiky – především postupného přechodu k trvalému zemědělství – a politiky – pomalu vznikajících „městských států“ s centrálně organizovaným výběrem daní a specializovanou administrativní a vojenskou mocí), možná, že lze říct, že v důsledku jistého chaosu, který byl s touto pomalu probíhající transformací spjatý, tato víra začala být výrazně zpochybňována. Na její místo začala pomalu nastupovat představa, že život je nevyhnutelně spjatý s utrpením, protože nic z toho, co může člověku přinést jeho úsilí, není trvalé. O vše lze přijít. Vše, co máme a čím jsme, je pouze dočasné a žádnou představu trvalého štěstí v tom nemůžeme hledat. Védský obětní rituál přitom nesliboval jako prostředek ke štěstí nic víc než kumulaci statků, které člověku zajistí blahobytnou existenci.

Upanišadoví intelektuálové se tedy v této situaci začali, kromě jiného, ptát: je-li vše, čeho můžeme v tomto světě dosáhnout, nevyhnutelně dočasné, v čem může spočívat trvalé

šťestí? A začali hledat něco, co zůstává neměnné navzdory tomu, že se vše ostatní neustále mění, to, co nezaniká navzdory tomu, že vše dříve či později zanikne. Odpověď na tuto otázku začali stopovat tak, že se postupně dostali, kromě jiného, k analýze smyslových podnětů a představ a dospěli k tomu, že jakkoliv vše, co lze pozorovat, se neustále proměňuje, jistou stálost zajišťuje existence nějaké předpokládané jednotky, jíž je jakýsi *pozorovatel*. Přesné vymezení jeho identity bylo velice obtížné a upanišadová intelektuálové se začali uchýlovat k nejrůznějším paradoxům a vymezením prostřednictvím negací, nebo se ptali na to, co je například „trestí vidění na úrovni těla“. Analýzy těla pro ně přitom byly přirozeným východiskem, protože navazovali na tradici, v níž byl svět utvořen prostřednictvím prvotní oběti Muže, jehož označením v sanskrtu byl výraz *puruša*. Tento výraz se také stal v upanišadách označením téhož, co Pataňdžali výše označil výrazem *pozorovatel*. Když zároveň vezmeme v úvahu skutečnost, že představa utrpení byla zásadním způsobem spojena s představou smrti, nepřekvapí nás, že hledání trvalého štěstí začínalo být propojené s hledáním nesmrtnosti ve smyslu spojení se s tím, co zůstává vždy stále a neměnné právě i tehdy, když pomine lidské tělo. Nesmrtnost, tělo a vznik a zánik, nebo cosi, co zůstává navzdory všem změnám stále, tak začaly mít k sobě navzájem velmi blízko.

Pro předběžné přiblížení a ilustraci toho, o čem mluvíme, nezaškodí podívat se na několik úryvků z upanišad:

„Toto vše je naplněno oním *purušou*, nad nímž není nic, pod nímž není nic, nad něhož není nikdo větší ani menší. Jako strom stojí pevně v nebi sám.

Co je vyšší než to, je bez tvaru a bez trápení. Kdo toho poznali, stávají se nesmrtelnými; ostatním dostane se strasti.

Je tvář, hlavou a šíjí všech, sídlí v hlubinách všech bytostí, vším prostupuje ten vznešený, a proto je všudepřítomným Šivou.

Velký pán je vpravdě *puruša*, jenž uvádí do pohybu *sattvu*, nehynoucí, ovládající světlo, onen přečistý výtobytek.

Puruša velikosti palce je vnitřní *átman*, provždy vstoupivší do srdce lidí. Srdcem, duchem a myslí je zviditelňován. Kdo toto vědí, stávají se nesmrtelnými.

Tisícihlavý *puruša*, tisícioký a tisícinohý, pokrýl zemi ze všech stran a ještě ji o deset palců přesáhl.

S rukama a nohama na všech stranách, s očima, hlavami a tvářemi na všech stranách, s ušima na všech stranách stojí, zahaluje všechno na světě.

Jakoby mající všechny smysly a vlastnosti, a přece bez smyslů, pán vládne všemu, velké útočiště všeho.

Ztělesněn ve městě s devíti branami [tj. těle], jako divoká husa vylétá ven, vládce nad celým světem, nehybným i pohyblivým.

Ač bez rukou a nohou, je rychlý a uchopuje, bez očí vidí, bez uší slyší, zná, co lze znát, jeho však nezná nikdo. Nazývají ho prvopočátečním, velkým *purušou*.

Menší než nejmenší, větší než veliké je *átman* ukrytý ve sluji tohoto tvora. Kdo ho spatří z milosti Stvořitele jako prostého záměru, velkého vládce, zbaví se zármutku.⁷³

73 Švétašvatarópaniśad III.9-20, in: *Upaṇiśady*, Praha: DharmaGaia 2004, s. 357-359 (přel. Dušan Zbavítel).

Uvedený úryvek nám ukázal určité myšlenkové cesty, které vedly k pojmu *pozorovatele*, ale také před nás už předestřel jeho ekvivalenty jako *puruša* a *átman*. Tyto ekvivalenty si uchovávají svoji platnost i v dalších rozpracováních indického filosofického myšlení a běžně je nalezneme i v komentářové literatuře k Pataňďžalioho textu. Proč ovšem volí Pataňďžali právě výraz *pozorovatel*? Právě proto, že rozvíjí tradici, v níž je tento „tisícioký a tisícihlavý *puruša*, jehož nikdo nezná, který ale zná vše, který nemá smysly, a přitom vše vnímá, nemá ruce a přitom uchopuje“, jakýmsi podkladem, na jehož pozadí se všechny ty proměny a nestálosti charakterizující svět odehrávají. V interpretacích vycházejících ze *sánkhjové* filosofie⁷⁴ se dokonce všechny ty proměny *prakrti* dějí v důsledku pouhé přítomnosti *puruši*, pro něž *prakrti* „tančí svůj tanec“, jak ilustruje další rozšířená metafora.

Prakrti je v tomto kontextu reprezentací pro veškerý smyslově zprostředkovatelný a myslitelný svět. Je to párová protikladná kategorie k pojmu *puruši* a neznamena v obecné rovině vlastně nic jiného než proměnlivost (zatímco *puruša* je neměnný) a možnost být pozorována, zatímco *pozorovatel* ze své podstaty jen pozoruje, ale není pozorovatelný.

Když se po této odbočce vrátíme k Pataňďžalioho definicím, získáváme toto: *pozorovatel* (drašuh, *átman*, *puruša*) je sice ve svém vlastním tvaru neměnný, nehybný, je čistou abstrakcí schopnosti pozorování či poznávání, ale za normálních okolností si této své vlastní povahy není vědom. Důvodem toho je, že místo toho, aby spočíval ve svém vlastním tvaru, své vlastní podobě, mylně se ztotožňuje s obsahy mysli. Tím je ovšem řečena další důležitá věc. *Puruša* je nejen abstrakcí schopnosti pozorovat, ale jako takový je vymežitelný jakožto vědomí, poznávání. *Prakrti* je naopak zcela nevědomá. Protože jakékoliv proměnlivé bytí je možné pouze jako výsledek vzájemného propletení *puruši* a *prakrti*, jako ten zmíněný tanec, který *prakrti* začíná tančit prostě proto, že *puruša* „se dívá“, znamená to také tolik, že lidské tělo, ale i veškeré mentální operace a kognitivní schopnosti jsou projevem *prakrti* a jejich uvědomování je zajištěno *purušou*. Pataňďžali nám pak tedy říká prakticky tolik, že *puruša* si neuvědomuje sám sebe jakožto *purušu*, protože si mylně uvědomuje sám sebe jakožto tělo a nejrůznější obsahy mysli, s nimiž se ztotožňuje jako nějaké konkrétní *lidské já*. To odpovídá další významové vrstvě pojmu *puruši* jakožto „osoby“. Jóga v tomto kontextu pak není ničím menším než rozložením této mylné sebeidentifikace *pozorovatele* ukončením jeho ztotožňování se s obsahy mysli jakožto projevy nějakého konkrétního *já*. Nejde tudíž o nic menšího než důkladný rozklad a zrušení *jáství* ve smyslu sebeidentifikace s obsahy mysli (*asmitá*).

Jak by ovšem mělo být něco takového vůbec možné? To nám Pataňďžali objasňuje tím, že rozpracovává řadu technik, jejichž pomocí lze tohoto stavu dosáhnout. Těmto technikám se říká *osmidílnná jóga* nebo *rádža* (královská) *jóga*, což už nám naznačuje, že „jóga“ znamená jak *cíl* nějakého snažení, tak v užším smyslu také *techniky*, jejichž užívání k dosažení tohoto cíle vede. Než budeme moci přistoupit k popisu těchto technik, musíme se přece jen ponořit ještě trochu hlouběji do analýz, z kterých Pataňďžali vychází.

74 *Sánkhja* je jednou z tzv. ortodoxních indických filosofických tradic.

Především je asi třeba objasnit, že za utrpení si člověk může sám. Přesněji, jak vyplývá z již uvedeného, je výsledkem *nevědomosti* (*avidjá*), tj. neznalosti ohledně skutečné povahy *puruši*, tj. toho, co je skutečným Já ve smyslu toho, co dlí v našem těle, přesněji „v hlubinách všech bytostí“, ale my o tom nevíme. Tato nevědomost má své negativní důsledky v tom, že ačkoliv se nás v této naší niterné identitě *puruši* v nejmenším netýká nic z toho, co nám tanec *prakrti* předkládá v podobě vrtění látky myslí, a co bychom tedy s klidem mohli pozorovat jako pouhé divadlo, trápíme se tím, co je v těchto představách spojeno s nepříjemnými pocity, a těšíme se naopak tím, co je spojeno s těmi příjemnými. Trpíme, když máme, co nechceme, když nemáme, co chceme, radujeme se, když získáme, co jsme chtěli, a zase trpíme, když celkem nevyhnutelně přijdeme o to, z čeho jsme měli radost. Tímto způsobem v nás absence toho, co chceme, ztráta toho, co máme, a přítomnost toho, o co nestojíme, vyvolává hněv (*dvéša*), který vede k žádostivosti (*rága*), a jednání, jež by tento neuspokojivý stav věcí mělo učinit uspokojivým. Jenže toto jednání je odsouzeno k neúspěchu, protože jakékoliv uspokojení našich potřeb nebo požitků je nevyhnutelně jen dočasné a stav hněvu nad ztrátou nebo nedostatkem se tedy dostaví dřív či později nevyhnutelně znovu. Podstatné ale je, že lpění na jistém typu požitků, touha po jejich dosažení (*rága*) nás vede neustále znovu ke stejným tendencím v jednání, k takovému jednání, které má právě uspokojení tohoto požitku či nedostatku vést. Nevědomost je tak nevyhnutelně pramenem činu (*karma*) a každý čin je odsouzen k tomu, abychom jej opakovali, neboli činili z něj jistý návyk, nějakou převládající a opakující se tendenci (*vásana*).

Technicky je toto budování zvyku, což zároveň vlastně znamená ztrátu vědomé kontroly nad jednáním, popisováno opět pomocí metafory zmíněných vln na vodě, přesněji vodního toku, který pouze svou důsledností, tím jak stále stejným způsobem plyne, stále více vymílá okolní břehy. Plynoucí řeka svým pouhým trpělivým plynutím neustále tvaruje krajinu, kterou protéká. A to přesně dělá jednání (*karma*) s myslí. V tomto smyslu je opakující se jednání souborem opakujících se vln v látce myslí a tyto vlny v této látce zanechávají čím dál tím hlubší zářezy v její krajině. Vytváří jakési neustále hlubší a hlubší koleje. Těmto kolejím Pataňdžali říká prostě „stopy“ (*sanskára*). Jednu ojedinelou stopu může zavát vítr, ale každá další stopa na stejném místě prohlubuje zářez, který je v krajině vytvářen. Tak se neustále tvaruje jakési koryto. A když už se jednou „voda myslí“ valí tímto korytem, může svůj tok těžko změnit. Stopy nějakého jednání se tak mění v systematické tendence k jednání určitým způsobem (*vásaná*). Pokud je koryto dobře vyhloubené, nemůže se voda rozlévat jinou cestou, a tak koryto jen stále více prohlubuje či rozšiřuje. Tak dochází v důsledku jednání k neustálému zabředávání do dalších důsledků vlastních činů (*karma*), a tím k nevyhnutelnému formování našeho budoucího *osudu*. Právě výrazem *sanskára* se překládá anglický výraz pro osud („destiny“) a to, co jsem výše vylíčil, je tedy technický popis něčeho, čemu se říká karmanový zákon, z hlediska Pataňdžalího jógové filosofie. Naše činy přináší své ovoce (*phala*), to ovoce nevyhnutelně musí být buď zkonzumováno, nebo se zkáží, tím se vynucuje opakování

jednání, jež k dosažení ovoce vedlo. A z tohoto opakování se rodí zvyk, který se těžko mění, protože se vůbec ztrácí představa, že by mohlo být zajímavé chtít jiné ovoce, nebo toho stejného dosahovat nějak jinak.

Všimněme si, že se nebavíme o nějakém metafyzickém principu, ale o psychologické analýze jednání. Tato psychologická orientace je pro Pataňďžaliho pojednání určující, protože celý problém je zachycen z hlediska individua a jeho řešení je rozvrženo jako individuální strategie. Ve všem, co bude následovat jako popis technik, které mají člověku pomoci výše popsané problémy řešit, proto nemá smysl hledat nějaké metafyzické či ontologické spekulace. Povaha okolní reality v konkrétních bodech musí do analýzy vstupovat, ale její promyšlení není tím, o co by primárně šlo. Tím zásadním o co Pataňďžalimu jde, je vyřešení otázky, jak se jako konkrétní jedinec mohu zbavit nevyhnutelného utrpení, s nímž je svázán můj život a do něhož se svým nevědomým jednáním stále hlouběji a beznadějněji zaplétám.

Osmidílná jóga

Takže jaká je cesta vedoucí k odstranění tohoto utrpení? To Pataňďžali objasňuje v uvedených osmi „údech“ (*anga*) jógové disciplíny.

Jama

Prvním z těchto „údů“ je *jama*. Na této úrovni dochází k regulaci výše uváděných tendencí k jednání takovým způsobem, aby mohly být měněny vyjeté koleje reakcí na nespokojené potřeby a tužby. Lze tedy říci, že jde o narušení řetězce vedoucího od nevědomosti k nepatřičným činům, jež člověka zaplétají stále hlouběji do důsledků, které jej ještě více zpětně ovijí poutem nevěděni, na úrovni konkrétních předpisů pro jednání. Jinými slovy tu jde o rozvíjení správného jednání dodržováním několika elementárních principů. Oblasti, na něž se toto správné jednání vztahuje, jsou ty oblasti, v kterých je člověk nejjednodušeji zaplétán do pout nevědomosti: je to oblast násilí, hromadění statků, sexuality a oblast souvislostí mezi myšlením, jeho jazykovými projevy a jednáním. Uvedené elementární principy jsou pak následující:

Ahinsá, tj. rozvíjení tendence k *nenásilí*. Jedná se jak o reakce na jednání druhých lidí, tak pochopitelně též o záležitosti jako získávání zdrojů obživy. Takže sem spadá i orientace na vegetariánskou stravu.

Druhým principem je *astéja* čili systematické potírání tendence přivlastňovat si to, co mi nikdo nedaroval.

Třetím principem je *satja*, tedy *pravdivost*, což znamená především harmonizaci myšlení, mluvení a jednání takovým způsobem, že bychom to mohli přirovnat k následování rčení „co na srdci, to na jazyku“ a dodat, že „co na jazyku, to v činech“. Protože

nevědomost v podobě neznalosti skutečné povahy *pozorovatele* je ústředním problémem, který jógová disciplína má řešit, je patrné, že rozvíjení pravdivosti ve smyslu redukce komplikovanosti vztahů mezi myšlením, mluvením a jednáním hraje zásadní roli v možnosti případné důsledky správného poznání opravdu prakticky uskutečnit.

Čtvrtým principem je *bráhmačarja*, což v zásadě znamená sexuální abstinenci, a tedy regulaci reakcí na absenci uspokojení v oblasti s obzvláště silnou schopností zaplétat člověka do nevědomosti a hněvu prostřednictvím velmi intenzivních slastných prožitků a jejich případné absence.

Poslední princip označený jako *aparigraha* znamená zastavit tendenci k hromadění statků, systematicky likvidovat potřebu něco vlastnit. To je opět velice důležité, protože, jak jsme si výše uvedli, *asmitá* (egoismus) jakožto tendence považovat neustále proměnlivé vlny v látce mysli za něco, co má něco společného s mojí osobou, co je v nějaké formě „já“, případně co jsou „moje myšlenky“, „moje pocity“, „moje představy“ atd. je elementárním projevem *nevědomosti*. Rozvíjení snahy nemít potřebu vlastnit cokoliv je tak zásadní částí strategie překonání této nevědomosti.

Nijama

V popisu principů jednání označovaných souhrnným výrazem „*jama*“ a jejich vztahu k teoretické analýze nevědomosti a připoutání k požtům je patrné, jakým způsobem Pataňdžali skutečně důkladně odvíjí praxi od teoretické analýzy. Toto platí pro všechny následující údy jógy stejně jako pro *jamu* a Pataňdžaliho *sútry* jsou v tomto smyslu neustále do větší hloubky propracovávanou analýzou, jejíž detaily jsou rozvíjeny právě v přímé souvislosti s formulováním praktických způsobů řešení základního problému.

Jestliže principy nazývané *jama* představovaly disciplínu primárně na úrovni regulace (*niródhá*) tendencí k jednání, pak kategorie *nijama* představuje souhrn speciálních doporučení, které už se netýkají jen ovlivňování každodenního jednání, ale začínají nás posouvat do oblasti specifických jógových aktivit, které jsou ale pochopitelně stále zaměřené na stejný primární cíl, tj. zbavení nevědomosti, a tím dosažení stavu, v němž *pozorovatel* nabývá své vlastní podoby, tj. dosahuje svobody (*kaivalja*).

První z *nijam* je označována jako *šauča* a znamená úsilí o rozvíjení čistoty. Tato kategorie na elementární úrovni vlastně souvisí s prostým dodržováním bráhmanských pravidel čistoty ve společenském styku, ale jógini jdou ještě o něco dále. Povaha čistoty se tu váže i k dalším souvislostem rozvíjení jógy právě s výše uvedenou návazností na mýtus o stvoření z těla *Puruši* a následné snahy upanišadových myslitelů interpretovat průběh védských obětí, jejichž schopnost zajistit člověku skutečné štěstí byla zpochybněna, jako soubor aktivit, které se dějí na úrovni lidského těla a prostřednictvím těla. Zároveň si kladli otázky lidského osudu po smrti a jejich analýzy směřovaly k úvahám o rozkládání těla na základní elementy, z nichž je složen svět. Čili provázanost těla se základními komponenty, z nichž je uspořádán svět, byla celkem dobře etablovaná a představovala bohatý základ pro rozvíjení dalších souvislostí mezi tělesnými pochody, přírodními

procesy a rituálními postupy védských obětí, jejichž cílem bylo také udržovat svět v chodu. Tento celkem složitý propletenec vztahů se zde musíme pokusit rozplést, protože nejen Patañdžali, ale i další jógini a tantrici jej budou chápat jako samozřejmé východisko svých úvah a své praxe. Opět pomůže, když se vrátíme v čase a využijeme materiál, který byl nashromážděn již v době upanišad:

„Osmnáct je pomíjejících a nestálých podob obětí, které jsou označovány za nižší dílo. Hloupí jsou ti, kdo je velebí jako nejvyšší blaho – ti dojdou opět jen ke stárnutí a smrti.

Setrvávají v nevědomosti, ale sami se považují za moudré a učené; zraňování chodí ti pošetilci dokola jako slepci vedení zase jen slepcem.

Setrvávají v mnohonásobné nevědomosti...

Zato ti, kdo se v lese věnují askezi a víře, klidní a moudří, a vyžebraávají si potravu, prosti vášní odcházejí branou slunce tam, kde je onen *puruša*, nehynoucí *brahma*.

...

Neboť božský a bez podoby je *puruša*, je venku i v nitru, je nezrozený, bez dechu, bez myslí, čistý a vyšší než to nejvyšší, co nezaniká.

Z něho se rodí životní dech, mysl a všechny smysly, éter, vítr, světlo, voda i země, která všechno drží.

Oheň je jeho hlavou, očima slunce a měsíc, světové strany ušima a řečí projevené *védy*, vítr je jeho dechem, srdcem veškerenstvo a jeho nohama je země, neboť je vnitřní podstatou všeho bytí.

Z něho je oheň, jehož otopem je slunce, z měsíce dešťový mrak [a z něho] rostliny na zemi. Muž vlévá sémě do ženy – mnoho bytostí se rodí z *puruši*.

Z něho jsou rgvédské verše, melodie, obětnické formule, zasnětné obřady a všechny oběti, obětní obřady a obětnické dary. A také rok a pořadatel oběti, světy, kde měsíc očišťuje a kde září slunce.

A z něho se rodí rozmanití bohové, Sádjhjové, lidé, dobytčata i ptáci, vdech i výdech, rýže i pšenice, askeze, víra, pravda, cudnost a pravidla.

Z něho vzniká sedm životních dechů, sedm plamenů, jejich topivo, sedm obětí i sedm světů, z nichž o sedmi se řinou dechy skryté ve sluji.

Z něho jsou moře a všechny hory, z něho tekou řeky všech podob a z něho vznikají byliny a šáva, kterou je spolu se živly vnitřní *átman* udržován.

Právě *puruša* je toto všechno – skutek, askeze, *brahma* nanejvýš nesmrtelné. Kdo je poznal vložené do sluje svého nitra, ten, příteli, rozvázal zde uzel nevědomosti.⁷⁵

Bylo by možná dobré v uvedených úryvcích již udělat trochu pořádku, ale vydáme se jinou cestou, přineseme do věci ještě trochu zmatku a začneme jej postupně rozplétat s dalším výkladem Patañdžaliho disciplíny. Čili pro tuto chvíli vložíme do materiálu, jímž si ilustrujeme návaznost na upanišadové myšlení a který, jak ještě uvidíme, nám jako určité tradiční dědictví pomůže odhalit nějaké další souvislosti s tantrickými interpretacemi jógy a užíváním lidského těla, ještě několik dalších důležitých momentů ilustrujících konkrétněji jednak využívání těla jako obětního nástroje a v souvislosti s tím také jako nástroje poznání. Následující úryvky pochází z upanišady zvané *Švétášvatara*.

75 Mundakópanišad I.2.7-11, II.1.2-10, in: *Upanišady*, Praha: DharmaGaia 2004, s. 310-315 (přel. Dušan Zbavitel).

Připomeňme si při tom, že védská oběť, o níž zde stále hovoříme, je oběť zápalná, a tedy spočívá především ve vkládání potřebných substancí do obětního ohně a náležitě doprovodné recitaci. Kromě jiného tato oběť slouží k tomu, že lidé prostřednictvím ohně krmí bohy, kteří jsou obvykle spojeni s různými přírodními silami, a tito bohové oplácí lidem tuto pohostinnost tím, že zajišťují, aby v přírodě vše běželo tak, jak má, a tedy aby lidé z přírody mohli získat dostatek potravy, uspokojení všech svých potřeb, a vyhnuli se nebezpečím v podobě různých nepřízní počasí:

„Je třeba poznat toto jako věčné a spočívající v *átmanu*; vždyť není známo nic vyššího než ono. Jestliže poživatel rozliší požívané a podněcovatele, je [tím] řečeno vše. Trojdílné je *brahma*.

Jako oheň, jehož podobu není vidět, když je ve svém lůně, ale jehož podstata nezanikla a jenž znovu může být vyňat z lůna s pomocí třecích dřívek, tak (lze pochopit) i obojí [tj. Boha i prakti] v těle slabikou ÓM.

Učiní-li ze svého těla třecí podklad a ze slabiky ÓM třecí dřívko, pak neustálým třením meditace uvidí Boha jako skrytý [oheň].

Ten *átman* prostupující vším, jako je mlékem prostoupeno máslo, ten kořen sebepoznání a askeze, to je *brahma*, nejvyšší předmět [učení] *upanišad*.

Zapřáhnuv napřed mysl a potom rozšířiv myšlenky, Savitar [tj. védské sluneční božstvo], jenž poznal světlo ohně, přinesl je ze země.

Se zapřaženou myslí [obětujeme] my z podnětu boha Savitara, abychom měli sílu jít do nebe. Zapřáhnuv myslí bohy, jdoucí vzhůru, myšlením k nebi, nechť je Savitar podnítí, aby vytvořili velikou záři.

Zapřahají mysl a zapřahají myšlenky ti moudří kněží velikého kněze. Jediný ten, kdo zná pravidla, rozdělil oběti. Veliká je chvála boha Savitara.

Zapřahám s poklonou staré *brahma* vás obou. Chvála se šíří do dálky jak slunce na své dráze. Uslyší ji všichni synové nesmrtelného, až dosáhnou nebeských příbytků.

Kde se rozdělová oheň, kde vane vítr, kde protéká *sóma* [tj. kde je prováděna védská sómová oběť], tam se rodí mysl.

Se Savitarem jako podnětem nechť tě uspokojí staré *brahma*. To učíš svým lůnem a nic tebou dané nepřipadne jinému.

Nechť moudrý drží tělo se třemi [horními částmi] vzprímené a nechá své smysly spolu s myslí vstoupit do srdce, a tak nechť přepluje přes všechny proudy nahánějící hrůzu člunem *brahma*.

Nechť potlačuje zde [v těle] dýchání, ovládá své pohyby a dýchá nozdrami se sníženou rychlostí. Nechť moudrý drží pozorně svou mysl na uzdě jako vůz, do něhož jsou zapřaženi neposlušní koně.

Na rovném, čistém místě bez oblázků, ohně a pisku, na němž jsou zvuky vody a jevy podobně příznivé myšlení a kde nic netýrá zrak, ve skrytém útočišti chráněném před větrem nechť provádí *jógu*.

Mlha, kouř, slunce, vítr, oheň, světlušky, blesk, křišťálový měsíc – to jsou předběžné podoby, které v józe předcházejí projevení se *brahma*.

Když vznikne paterá kvalita *jógy*, tak jako vzniká země, oheň, voda, vzduch, éter, neexistují už pro toho, kdo získal jógické tělo, nemoci, stárnutí, ani smrt.

Lehkost, zdravotnost, nechtivost, světlost pokožky, příjemnost hlasu, čistá vůně a málo výkalů a moče vypovídají o prvním dosažení [úspěchu] v *józe*.

Tak jako zaprášené zrcadlo jasně zazáří, je-li otřeno od prachu, tak tělesný tvor, spatřiv [pravou] podobu svého já, sám úspěšný je zbaven žalu.

Když člověk provádějící jógu jako při rozsvícení lampy spatří skrze [pravou] podobu svého já podobu *brahma*, pozná Boha nezrozeného, pevného, bez všech podstat, a je vysvobozen ze všech pout.

Tento Bůh proniká věru všemi světovými stranami. Jako první se zrodil, a přece je [dosud] v lůně. Právě on se zrodil, on se zrodí. S tváří na všechny strany stojí obrácen k lidem.

Před Bohem, jenž je v ohni a ve vodě, jenž vstoupil do celého světa, jenž je v bylinách i ve stro-mech – před tímto Bohem se skláníme v úctě.⁷⁶

Pro další objasnění toho, čím je *šauča*, tj. Patañdzalim zmiňovaná čistota, se lze za-stavit u zmíněné metafory s čistým zrcadlem. Ale situaci nám poněkud komplikuje sku-tečnost, že pokud mluvíme o józe, nemluvíme nikdy pouze o nějaké hypotetické čistotě myšlení, ale vždy už se nacházíme v oblasti, v níž je provázáno myšlení, řeč a jednání, a zároveň mluvíme o disciplíně, jejímž ústředním nástrojem je lidské tělo. Prostřednic-tvím tohoto lidského těla nejen zažeháváme oheň, jímž postupně přivádíme na světlo *brahma* (což je na úrovni uvedeného úryvku vlastně dalším ekvivalentem k pojmu *pu-ruša*), ale, jak ještě uvidíme, v tomto těle například proudí různé druhy životního dechu, s nímž je také třeba náležitě pracovat. Tím naznačuji, že výraz *šauča* se zde vztahuje k myšlení, mluvení a jednání, a tedy také k tělu na mnoha úrovních, na nichž jej zase indické tradice dokázaly analyzovat.

Takže *šauča* vlastně znamená prakticky vzato třeba to, co jsme zmínili už v souvis-losti s principem *pravdivosti* (*satja*) v kontextu předpisů na úrovni *jama*. A tuto záleži-tost také objasňuje uvedená metafora zaprášeného a čistého zrcadla. Má-li pozorovatel správně vnímat svou vlastní skutečnost, musí mít zrak nezahalený například egoismem. Ovšem nejen obsahy mysli jsou v jistém smyslu znečišťující. Znečišťující je i dotýkání se nečistých věcí a vůbec každodenní život. Ve vztahu k tomuto zajišťuje čistotu prostě správná koupel a, jak již bylo řečeno, dodržování běžných pravidel pro nakládání s růz-nými druhy nečistot, z nichž kromě možností znečištění stykem s nevhodnými lidmi hrají dominantní úlohu záležitosti jako nakládání s odpadem nebo vylučováním a mrt-volami, což jsou v jistém smyslu i tělesné zbytky jako vlasy a nehty po ostříhání.

Významným každodenním zdrojem nečistoty je ale také jídlo. Už bylo zmíněno, že velkým problémem je požívání mrtvol, protože je možné jen v důsledku uplatnění násilí. Nyní nám ale do souvislosti mezi jógou a vegetariánstvím vstupuje další aspekt, a to prostý fakt, že mrtvoly jsou mrtvoly a jako takové jsou nečisté z definice. Podobně je to například i s konzumací zbytků, jež nedojeďl někdo jiný, nebo jídla, které bylo necháno po uvaření do druhého dne, tedy dalších věcí, jež jsou považovány za nečisté z definice.

Jídlo ovšem znečišťuje i dalším způsobem, a to tím, že je zpracováváno v lidském or-ganismu pomocí trávicích procesů, během nichž vznikají četné látky, které tělo různým způsobem ovlivňují. Například plyny. Nejen plyny, ale různé další látky, tedy „šťávy“, jsou problematické, protože ovlivňují proudění větrů, vody a životních dechů v těle. To je problém jednak proto, že samo tělo musí být udržováno jako výše uvedené „čisté zrcadlo”,

76 Švétášvatarópanišad I.12-16, II.1-17, in: *Upanišady*, Praha: DharmaGaia 2004, s. 352-356 (přel. Du-šan Zbavítel).

jednak proto, že pouze určité způsoby proudění například životních dechů (což je otázka, k níž se podrobněji dostaneme, až budeme rozebírat další „úd“ jógy, jímž je *pránájáma*) jsou vhodné jako další dílčí pomůcky k rozvíjení tendencí vedoucích k dosažení správného poznání. Dokud nedojde člověk konce jógové cesty, znamená totiž regulace (*niródha*) *čittavrtti* ne tolik zastavování jejich pohybů, jako nahrazování *čittavrtti* a *tendencí* (*vásana*) méně vhodných pro rozvíjení jógové disciplíny těmi pohyby mysli, které jsou pro tento účel vhodnější. A různé druhy potravy a způsob, jímž jsou v těle zpracovávány, mají na proudění látky mysli bezprostřední vliv. Proto je regulace (*niródha*) diety mnohem komplexnější než prosté vyloučení masa z jídelníčku a zároveň se s ohledem na svůj zásadní i zdravotní význam stává oblastí, v níž se jógové poznání bohatě propojuje s „vědou o životě“ (*ájurvéda*), jíž se pro jednoduchost říká prostě „indická medicína“ a v níž je trávení a léčebnému využívání potravin a léčivých bylin, včetně mnoha druhů koření a solí, na něž je Indická příroda velmi bohatá, přiřazeno velmi významné místo. *Šauča* znamená tedy jak regulaci množství přijímané potravy, tak pravidelnost v této činnosti, ale také požívání nejrůznějších doporučených a vyhýbání se nejrůznějším nedoporučeným potravinám. Nejde přitom jen o konkrétní vhodné a nevhodné druhy potravin, ale i o způsoby jejich přípravy a jejich stav (např. čerstvost).

S trávením a různými zbytky v tělesných dutinách je pak spojená i celá řada různých specifických očištných jógových technik, jako jsou rozličné výplachy žaludku, čištění jazyka a ústní dutiny, čištění nosních dutin a dutin spojujících nos a ústa a samozřejmě čištění střev.

Jednou z těchto technik je například technika nazvaná *sútranéti*, čili stimulace *nádí* v dutinách pomocí bavlněného provázku. Jedná se o elementární jógovou techniku, která se provádí tak, že se speciální bavlněný provázek (*sútra*) strčí do nosní dírky a posouvá se až do krku. Z něj se vyjme druhou rukou tak, že jedna ruka uchopuje část provázku před vstupem do nosní dírky a druhá vytahuje provázek pusou. Provázkem se pak několikrát tahá tam a zpět a nakonec se pusou vytáhne ven. Touto procedurou se samozřejmě uvolňuje množství hlenu v dutinách. To ovšem není vůbec to podstatné, v čem spočívá očištná funkce této techniky. Tím podstatnějším je, že v dutině, kterou provázek prochází, ústí celá řada kanálků zvaných *nádí*. Očištná funkce je tedy primárně konceptualizovaná na úrovni práce s životní energií zvanou *prána* (viz dále pasáž o *pránájámě*) a cílem techniky není primárně zajistit průchodnost dutiny, byť i to je důležité kvůli práci s dechovými technikami (též viz pasáž o *pránájámě*), ale přímo ovlivňovat pozornost. Konkrétně tak, že se podporuje její obracení do nitra směrem k podnětům, jež přichází od samotného *pozorovatele*, na úkor podnětů, jež přichází z vnějšku, od smyslů. Na analogickém principu je pak založeno i očištné působení jógových poloh, o nichž budeme mluvit v souvislosti s *angou*, jíž Pataňdžali označuje jako *ásana*.



Obr. 1: Ilustrace provádění sůtranéti a jejího působení na nervová zakončení v dutině, jíž provázek prochází. Zdroj: Śrī Brahmačārī Gopālānand Jī, *Netra-jyoti-prakāśinī Neti*, Rṣikeś: Yog Śādhan Āśram.

Tím nejpodstatnějším, co si z toho, co jsme nyní řekli, zatím musíme vzít, je skutečnost, že *šauča* je čistota jako velmi komplexní stav, v němž nejde jen o vnější čistotu těla, ale také o vnitřní čistotu těla ve smyslu čistoty jeho dutin, ale ani tím to nekončí. Výše zmíněný výraz *nádī* zatím můžeme jen velmi předběžně a nepřesně spojit s evropským konceptem nervů, a čistota *nádī* je tím, o co jde v naprosto zásadní míře, a co bezprostředně ovlivňuje povahu *čittavrtti*, které *puruša* pozoruje a s nimiž se identifikuje, a tedy také povahu jednání a jeho dalších následků. Uvnitř *nádī* pak proudí životní dechy, což jsou síly oživující lidské tělo stejně jako celý vesmír. Mezi dechy těla a dechy vesmíru existují paralely a prostřednictvím dechů těla tak lze ovlivňovat i běh kosmu podobně, jako běh kosmu ovlivňovala vědská oběť. Zároveň je pohyb *prán* ale výrazně závislý na čistotě *nádī* jakožto kanálů, jimiž proudí, a ještě je komplikován tím, že *prány* vstupují do těla s jídlem, ale i ze vzduchu pokožkou a dechem. A zejména jídlo a procesy trávení, jak jsme naznačili, ale i vzduch, výrazně ovlivňují povahu *prán*, a tak vnitřní

čistotu těla ve velmi specifickém smyslu mnohem komplexnějším než jsou otázky fungování tělesných orgánů nebo čistoty tělesných dutin. Tímto nás koncept čistoty pomalu posouvá dále do jádra působení speciálních jógových technik jako *ásana*, *pránájáma* i různé formy koncentrace. O tom všem ještě bude řeč.

Pro tuto chvíli se musíme posunout k další disciplíně v kategorii *nijama*, a tou je *santóša* (tj. spokojenost). Její spojení s Pataňdžaliho analýzami je celkem zjevné, když si připomeneme, jakou roli v utváření připoutanosti a zaplétání se do specifických tendencí k jednání, a tedy do nevědomosti, hraje hněv, zloba (*dvéša*) a touha (*rága*). Princip *santóša* je tedy relativně jednoduché (teoreticky jednoduché, nikoliv prakticky jednoduché) pěstování návyku být za každých okolností spokojen s daným stavem věcí, a tedy nevytvářet si zbytečná očekávání do budoucna v podobě nadějí, jež by mohly být snadno nenaplněny. Být prostě spokojen s tím, co aktuálně je, a neuvažovat o tom, co by mohlo či mělo být jinak.

Třetí *nijamou* je *tapas*. „Tapas“ doslova znamená „žár“, takže do hry tu vstupují zase rozmanité metafory ohně, s nimiž jsme se setkali v citovaných textech. Viděli jsme v nich například využití těla jako něčeho, v čem lze prostřednictvím recitace slabiky ÓM zažehnout oheň tak, jako se zažehává oheň při védské oběti, a z tohoto zažehnutého ohně vykresat poznání *brahma*, jež je samo o sobě jako skrytý oheň, jak nám připomněla *Švétášvatarópanišada*.

Ovšem toto je zase jen jedna z rovin dědictví uvedené metaforiky, která je v jógové tradici rozvíjena. Druhou rovinou je návaznost na védský mýtus, v němž svět vznikl právě jako produkt *žáru*, tvořivého vznícení⁷⁷, a který tedy umožňuje rozvíjet představy o plodivé schopnosti žáru i ve smyslu „plození poznání“.

Ovšem v Pataňdžaliho pojednání má metafora ohně důležitou roli i v prostém aspektu schopnosti něco spálit na popel. Jak jsme viděli, významným prostředkem zaplétání se člověka do pout nevědomosti je jednání (*karma*), které nevyhnutelně zanechává své stopy (*sanskára*) a v důsledku existence těchto stop se dále rozvíjí specifické tendence (*vásana*) jednání (a samozřejmě též myšlení a mluvení). V této souvislosti se uvažuje o nutnosti činy a vůbec tendenci k jednání spálit na popel, aby prostě nemohly vznikat další následky, které jednání nevyhnutelně přináší. Ohněm, který toto spálení zdrojů nevědomosti, a tedy dalšího jednání, na popel má zajistit, je vlastně celá Pataňdžalim rozpracovaná disciplína jako forma askeze.

Je to opět dvojznačnost, na níž jsme narazili již u pojmu jógy. *Tapas* znamená samotné disciplinování těla, myslí a řeči. Ale *tapas* jako toto disciplinování je něčím, co produkuje očištný a tvůrčí žár nebo obětní oheň, což je vlastně totéž. V tomto smyslu je *tapas* zdrojem síly jógina. Je to pramen jeho moci. Je tím, co z něj činí obávanou bytost, kterou je dobré mít na své straně, protože jeho milost může člověku v mnohém pomoci, neboť je v této své moci roven bohu, ale zároveň je zdrojem obav, protože je to moc, jejíž prostřednictvím může jógin kohokoliv stejně efektivně jako bůh zlikvidovat.

77 „O stvoření světa (Rgvéda X.129)“, in. Dušan Zbavitel (ed.), *Základní texty východních náboženství I. Hinduismus*, Praha: Argo 2007, s. 21.

A posledním aspektem *tapas*, který bychom zde neměli vynechat, je záležitost bezprostředně spojená s pěstováním askeze a pěstováním výše uvedené *santóši* (spokojenosti). Tímto aspektem je disciplinace těla ve smyslu jeho přivykání nepříznivým podmínkám.

Čtvrtým z předpisů *nijamy* je *svádhjája* (studium). Tuto věc není třeba dlouze objasňovat, protože je patrná již z toho, jak je pro náležité pěstování jógové disciplíny na odborné úrovni potřebné zvládnutí teorie. Toto zvládnutí teorie (vždy už ale také způsobem provázaným s praxí) je pak tradičně záležitostí dotazování učitele (*guru*), náležité poslušnosti vůči němu i připravenosti mu sloužit a pečovat o jeho potřeby, a případně stejné úcty projevované jakýmkoliv dalším osobám disponujícím poznáním – to všechno za účelem získání poučení.

(Po)učení má ale samozřejmě také podobu různých textů, které v rozdílných tradicích podávají moudrost, již Pataňdžali sděluje pomocí stručných aforismů, v jiných podobách, mnohdy příhodných pro zpěvnou recitaci. Jak bylo řečeno, i text, jakým jsou Pataňdžaliho *sútry*, je text primárně určený k orálnímu předávání, a proto také má podobu velmi zhuštěných aforismů, které nejsou většinou ničím víc než holými definicemi potřebných pojmů. I takový text mohlo být tradičně vhodné znát nazpaměť a pomocí jeho memorování s ním prakticky pracovat. Pokud jde ale o texty přístupné díky své formě zpěvnému přednesu, začíná *svadhjája* (studium) znamenat i třeba pravidelnou rituální zpěvnou recitaci. Tuto okolnost zmiňují také proto, že tato recitace samotná pak nemusí být vnímána pouze jako prostředek studia, ale sama může působit jako očistná technika či jako specifická forma *tapas*.

Poslední z *nijam* je *íšvarapranidhána* (zaměření na Íšvaru). *Íšvara* je v této souvislosti božstvo, které adept chápe jako nejvyššího boha. V jógické tradici je to často bůh *Šiva*, jenž je chápán jako *ádíguru*, tedy prvotní guru (učitel a zasvětitel), který obvykle stojí na počátku řetězce učitelské tradice (*parampará*; tj. generační posloupnosti guruů) dílčích jógových škol. Íšvarou ale může pro daného jógina být i kterékoliv jiné božstvo, s nímž má vytvořený důvěrný vztah: například Ganéš, Kálí či Kršna.



Obr. 2: *Bůh Šiva.* Moderní sériově vyráběný a běžně prodávaný barevný plakátový tisk.
Zdroj: archiv autora.

V živé jógové tradici je úloha Íšvary obvykle propojená s principem úcty a láskyplné oddanosti (*bhakti*), a Íšvara tak může být například tím, komu jógin obětuje všechny své činy (tj. činí je výhradně z oddanosti bohu, *dévárpanam*, bez jakéhokoliv požadavku na to, aby z nich pro něj vyplynul jakýkoliv osobní užitek), což je postup, jakým lze systematicky narušit vazbu mezi jednáním (*karma*) a jeho nevyhnutelnými důsledky. Vykonáváno tímto způsobem jednání žádné důsledky nepřináší a jógin si tím pádem nebuduje žádný další osud, se kterým by se musel potýkat. Technicky vzato je to stejné, jako by vůbec nejednal. V tomto smyslu může spočívat nečinění v činnosti stejně dobře jako činnost v nečinnosti. A jógin se snaží nic nečinít, protože potřebuje ukáznit *čittavrtti*.

Ovšem Pataňdžali sám hovoří o souvislosti mezi oddaností Íšvarovi a regulací vlnění myslí ještě trochu jiným způsobem. Jednou z cest, jak dosáhnout pravdivého poznání (a tedy zastavení *čittavrtti*, což je toho podmínkou), je zaměření myslí výhradně na jeden jediný objekt (*sampradžňáta*). Princip je jednoduchý: uvedený objekt je sice nějakou *čittavrtti*, ale ta okupuje mysl takovým způsobem, že v ní nevznikají žádné další vlny. Je to tedy jeden z milníků a zároveň jedna z technik vedoucích k zamýšlenému cíli jógy. Této výhradní koncentrace myslí na jediný objekt je možné dosáhnout různými způsoby. A právě jedním z nich je *íšvarapranidhána*. Pataňdžali nám ale objasňuje celkem přesně, jak tato forma koncentrace funguje:

Kléšákarmavipákášajairaparámṛšṭah puruṣaviśeṣa išvarah (I.24): „Íšvara je specifická bytost (*puruša*), nedotčená strastí (*kléša*) a jednáním (*karma*) a jeho plody, coby zdroj tužeb.“

Tatra niratiśaja sarvadžñatvabidžam (I.25): „V něm spočívá nepřekonatelný zdroj veškerého poznání.“

Sa púrvéśámapi guruh kálénánavačchédát (I.26): „V důsledku toho, že je nepodmíněný časem, byl učitelem dokonce i prvních učitelů.“

Tasja váčakah pranava (I.27): „Výrazem, jenž jej vystihuje, je ÓM.“

Tadždžapastadarthabhávanam (I.28): „Tuto [slabiku ÓM] je třeba opakovat s vědomím jejího smyslu.“

Tatah pratjakačétanádhigamó'pjararájábháváśča (I.29): „Tímto způsobem je vědomí obráceno [opačným směrem než obvykle, tj. od předmětů smyslů samo k sobě] dovnitř a zanikají překážky.“

Jinými slovy, pouto strasti je přerušeno tím, že je pozornost prostřednictvím koncentrace zaměřena na Íšvaru v podobě slabiky ÓM jako na nekonečný zdroj pravdivého poznání, jímž je nakonec *pozorovatel* sám. Šlo by říct, že Íšvara funguje jako trik, jehož pomocí lze velmi efektivně docílit stavu „drašťuh svarúpe avasthánam“; toho, že pozorovatel (*drašťu*, *átman*, *puruša*) pozoruje sám sebe namísto vln v látce myslí. Tuto techniku ovšem není možné využívat kdykoliv a jakkoliv. Sama o sobě – stejně jako množství dalších alternativních technik, které Pataňdžali popisuje – vyžaduje splnění dalších podmínek. Jednou z nich je současné provádění toho, čemu Pataňdžali říká *ásana*.

Ásana

Ásana je třetí úd jógové disciplíny a Pataňdžali nemá na myslí vlastně nic víc než pevné sezení, stabilní pozici (*sthiramásanam*), v níž je možné provádět například výše uvedenou techniku koncentrace, ale i jiné.

Jak už bylo řečeno, o myslí je všeobecně (v kontextu indických tradic) známo, že je neposedná jako opice. Z toho plyne, že takové techniky jako koncentrace na Íšvaru je třeba provádět dlouho a zároveň opakovaně, dlouhodobě a pravidelně než přinesou žádané výsledky. Pravidelnost praxe, odhodlanost a vytrvalost jsou naprosto zásadní charakteristiky, bez nichž, jak tvrdí Pataňdžali, úspěšná jógová praxe není možná. Jinými slovy, bez pravidelného každodenního ukazňování sebe sama pomocí technik jako

koncentrace na Íšvaru (nebo jiných vhodných technik) nelze požadovaných výsledků dosáhnout. A této pravidelné praxi je třeba vyhradit náležitý čas a během něho se takové technice intenzivně věnovat, sedě při tom v pevné pozici. Takovou pevnou pozicí je některý ze sedů s propletenými zkříženými nohama, který zároveň umožňuje držet hlavu, krk a páteř vzpřímeně a v této vzpřímené pozici dosáhnout pohodlí v tom smyslu, že jsou eliminovány jakékoliv rušivé podněty jako bolest, nerovnováha, tendence se hrbít apod. Oblíbené techniky sezení jsou pak tzv. *siddhásana* (dokonalá poloha), *padmásana* (poloha lotosu) či třeba *baddhapadmásana* (spoutaná pozice lotosu).⁷⁸ Dalším důležitým aspektem těchto poloh je to, že samy o sobě zajišťují očistu těla ve smyslu, v jakém jsme o ní mluvili v souvislosti s *nijamou šauča*. Díky pevné pozici tedy nedochází pouze k práci s myslí a pozorností, ale „zaprášené zrcadlo“ se leští na celé řadě dalších úrovní. Tyto pozice bezprostředně čistí výše zmíněné *nádí* tím, že je přímo stimulují díky tomu, jak jsou umístěné různé části těla na částech jiných a k jakým typům stimulací tak dochází. Působení těchto stimulací je po teoretické stránce poněkud analogické působení, s nímž se pracuje v akupunktúře nebo akupresuře. Akupunktúra se v Indii nerozvíjela, ale akupresura má v *ájurvédě*, a jak vidno i v józe, nezastupitelné místo.

Pránájáma

Jak už jsme v kapitole o čistotě zmínili, komplexní pročišťování z velké části souvisí s prouděním *životních dechů* v těle. *Životní dech*, nebo obecněji životní energie (*prána*), je to, co oživuje tělo. Projevuje se to tím, že o někom, kdo zemřel, se říká, že jej opustily *prány*. Na kosmické úrovni proudění *prán* odpovídá element větru, resp. vzduchu. Aniž by pak *prány* bylo možné identifikovat výhradně s dechem – protože *prány* proudí v je-mnohmotných (*súkšma*) tělesných kanálech, jimž se říká *nádí*, což je výraz v současnosti obvykle překládaný jako „nervy“, a zároveň *prány* do těla vstupují třeba také prostřednictvím potravy –, lze *pránu* prostřednictvím práce s dechem nejsnadněji kontrolovat. *Pránájáma* tak znamená techniky kontroly *prány*, což ale z velké části znamená techniky práce s dechem, dýchací techniky.

78 Tyto sedy jsou zachycené na ilustracích 2, 6 a 7.



Obr. 3: Text v pravém horním rohu říká: „*pránájáma*“. Jedná se o rozšířenou, patrně rukopisnou, ilustraci systému 72 000 kanálů *nádí*. Zdroj: archiv autora.

Úvahy o *práně* opět nejsou ničím specificky novým, s čím by přišel Pataňdžali. Ten pouze systematizoval a využil představy rozvíjené již po mnoho staletí. Jedno ze starších pojetí, které nás do světa *prán* může uvést, je pojetí formulované v jedné z odpovědí na otázky zmíněné v upanišadě příznačně nazvané „Upanišada otázek“, tj. *Práśnópanišad*:

„Potom se ho otázal Ašvalův syn Kausalja: ‚Vznešený pane, z čeho se rodí tato *prána*? Jak přichází do tohoto těla? Jak [v něm] dlí, rozdělivší sebe samu? Kudy odchází? Jak podporuje vnější a jak vnitřní?‘

On mu pak odpověděl: ‚Kladeš příliš mnoho otázek, ale protože jsi nanejvýš oddán *brahma*, povím ti to.‘

Tato *prána* se rodí z *átmana*. Závisí na něm stejně jako stín na člověku. Do tohoto těla přichází pak činností myslí.

Tak jako císař ustanovuje úředníky slovy ‚ty budeš spravovat tyto vesnice a ty zase ony‘, tak i tato *prána* zaměstnává ostatní orgány každý zvlášť.

V orgánech vyměšování a plození je *apána*, samotná *prána* sídlí v očích a uších, ústech a nozdřích; uprostřed je *samána*, protože rozděluje rovným dílem snědenou potravu. Z ní vzniká sedm plamenů.

V srdci je vpravdě tento *átman*. A je tu sto a jedna *nádí*, každá se stem větví a každá větev má dvaasedmdesát tisíc podvětví. V nich proudí *vjána*.

Jednou z těchto *nádí* vede *udána* vzhůru za záslužné skutky do světa zásluh a za hříšné do hříšného, za obojí pak do lidského.

Vnější *pránu* je slunce. Neboť když vyjde, obšťastňuje *pránu* zraku. Božstvo, které je v zemi, podporuje *apánu* člověka. Prostor, jenž je uprostřed, je *samána* a vítr *vjána*.

Udánou je teplo, a proto ten, v němž teplo uhasne, dosáhne spolu se smysly vstoupivšími do jeho myslí znovuzrození.

Vejde pak do *prány* i s tím, co má v myslí. *Prána* spjatá s teplem jej spolu s *átmanem* odnese do světa, který si představoval.

Kdo moudrý takto poznal *pránu*, toho potomstvo nevyumizí. Stane se nesmrtelným. K tomu je tato sloka:

Kdo poznal původ, vstup, místo, paterou nadvládu a také vztah *prány* k *átmanu*, dosáhne nesmrtelnosti...⁷⁹

Následující otázka ve stejném textu směřuje k odpovědi vyjasňující vztah mezi různými *pránami* a součástmi védského obětního rituálu. Je v nich tedy explicitně rozvržena souvislost mezi prováděním obětí a prací s *pránami* jakožto přenesením védské oběti na úroveň práce s tělem. Tento moment má pochopitelně pro rozvíjení jógových technik (a jakýchkoliv technik askeze obecně) zásadní význam. O této souvislosti se hovoří tehdy, když se mluví o „zvnitřňování obětí“, a tato souvislost objasňuje, jak je možné, že jógové techniky mohou využívat celou řadu konceptů a působících principů spojovaných s védským obětním rituálem, včetně moci tvořit svět a manipulovat například s přírodními živly.

Nyní se ale vraťme k technikám kontroly *prány*. Vlastně jsme na ně nenápadně narazili už v pasáži, v níž jsme se věnovali zaměření pozornosti na *Íšvaru*. Tím nenápadným místem byla formulace, v níž se hovořilo o nutnosti opakovat (*džapa*, tj. recitovat) slabiku ÓM. Tato recitace sice může během koncentrace probíhat potichu (a také se tak obvykle děje), ale už v takovém případě je tato tichá recitace spojená s pravidelným hlubokým dýcháním případně doprovázeným záměrnými zadrženými dechu po nádechu i po výdechu. Konkrétních technik pravidelného dýchání využívajících různě dlouhá

79 Prašnopanišad, „Otázka třetí“, in: *Upanišady*, Praha: DharmaGaia 2004, s. 332-335 (přel. Dušan Zbavítel).

a různým způsobem kombinovaná zadržetí dechu, rytmické výdechy, hluboké nádechy apod. je rozpracována celá řada a tyto techniky mají různé účinky, podle nichž jsou adeptům jógy předepisovány jejich učiteli. Avšak dýchací techniky kontroly *prány* jsou vlastně vždycky spojeny s *džapou*, tedy recitací mantry, byť obvykle tichou.

Tímto způsobem je *pránájáma* něčím, co jógin provádí 24 hodin denně. A skutečně celých 24 hodin; nebo takový je aspoň ideál. O pomoc s jeho naplňováním jógin například prosí své guruy v chvalozpěvech zpívaných při ranních a večerních kolektivních rituálech (tj. *ártí*). Technicky tato trvalá *pránájáma* vypadá tak, že jógin neustále opakuje v mysli mantru od svého učitele (*gurumantra*) bez ohledu na to, jaké zrovna vykonává aktivity. Konkrétněji, jógin zkrátka neustále dýchá v rytmu své *gurumantry*, nebo se o to aspoň s větším či menším úspěchem snaží. Je to vědomě řízená, ale po jistém čase vlastně zautomatizovaná aktivita. Jak dochází k automatizaci, jsme si vysvětlili pomocí pojmů stop dosavadních činů (*sanskára*) a následných tendencí k jejich opakování (*vásana*). Co se ale děje v době, kdy ve spánku nemůže jógin své dýchání vědomě kontrolovat? Kontroluje se samo. Ještě budeme mluvit o souvislosti mezi mantrami a úvahami o tvořivé moci slova. V této souvislosti se pracuje s představou, že když jógin usíná, recituje mantru ve své mysli a odpovídajícím způsobem dýchá, recitace a dýchání pokračuje po jeho usnutí samovolně dál. Samotná mantra disponuje mocí tuto věc zajistit. Ovšem jen za předpokladu, že jógin vědomě usne, nikoliv tedy tehdy, když umořen k smrti spadne a usne dřív, než si vůbec uvědomí, že leží v posteli.

Protože techniky dechu přímo pracují s prouděním *prán* v těle a zároveň systematicky zajišťují pránickou výměnu mezi tělem a jeho okolím, mají opět očištný efekt, s nímž se vědomě pracuje, a zároveň, a to s tím souvisí, formují pozornost a myšlení. Protože zde mluvíme o kontrole životních dechů, nepřekvapí, že s těmito technikami je spojována také celá řada komplexních efektů na zdraví. Tak jako v oblasti dietetických přepisů, i v této oblasti tedy vznikají významné styčné body mezi jógou a *ájurvédou* (medicínou). Totéž však platí o oblasti *ásan* a opět je to spojeno s jejich očištnými efekty, které vlastně taky souvisí s přímým ovlivňováním proudění *prán*.

Jak už ale bylo zmíněno v pasáži o studiu (*svadhjája*), očištná funkce je spojována i se zpěvnou recitací textů. Recitace, tedy *džapa*, je něco, co se provádí s *mantrami* (rituálními formullemi) v nejširším smyslu slova. Mantrou je slabika ÓM, ale může jí být jméno konkrétního *Íšvary*, ranní a večerní rituální zpěv k potěše boha či gurua nebo i celý recitovatelný (tj. zpravidla metrickým veršem komponovaný) text, například *Bhagavdgíta* či *Gurugíta*. Protože obvyklý způsob komponování literatury v sanskrtu je časoměrný verš využívající řetězení slabik do pravidelných jednotek, které lze přezpívat za stanovenou dobu, takže verše jsou recitovatelné v pravidelných intervalech, je i recitace nevyhnutelně spojená s pravidelným dýcháním. V tomto smyslu i zpěvná recitace představuje formu *pránájámy* se všemi efekty, které jsou připisovány užívání technik *pránájámy* obecně.

Očištná funkce se v tomto případě ale neomezuje na řízení *prán* prodlužováním výdechu a zkracováním nádechu, na němž je založená recitace. Vychází i ze starých, už védských představ o tvůrčí moci zvuku. V mnoha textově dochovaných i pouze žitých tradicích je se zvukovými projevy spojováno tvoření světa. Tvůrčí moc zvuku je jednou

z úplně základních a všeobecně rozšířených představ a bezprostředně s ní byla spjata i víra v tvořivou moc védské oběti. Védskou obětí, jak již bylo řečeno, měli védští kněží udržovat svět v chodu, nebo jej opakovaně znovu tvořit. Principem této tvůrčí moci byla samotná recitace, již byly úkony obětování různých substancí ohni doprovázeny. S recitací manter totiž byla spojována tvořivá moc zvaná *brahman*. Jak už jsme viděli, snaha upanišadových myslitelů zhodnotit védskou tradici ve změněných hospodářských a politických podmínkách vedla k tomu, že výrazem „brahman“ byl označen samotný princip či původ světa, a tento *brahman* byl zároveň, jak vyplývá i z výše uvedených úryvků z upanišad, identifikován se stejným původním principem na úrovni tělesné existence jednotlivce, totiž s *átmanem*, jehož Pataňdžali označuje také výrazem *draštu* (*pozorovatel*).

Pratjáhára

Jak je patrné z výše uvedeného, Pataňdžaliho pojednání o józe je skutečně precizní do detailů rozpracovanou studií vycházející z řady velmi důkladných analýz. Tento aspekt Pataňdžaliho rozboru jógy se projevuje také v pasážích o *pratjáháre*, *dháraně*, *dhjáně* a *samádhi*. Těžko bychom ve stejné nebo i mnohem pozdější době natrefili v evropském a maloasijském prostředí na podobně detailní a podobně důkladně teoreticky propracované rozborů mentálních pochodů obecně a toho, čemu se říká „koncentrace“, „meditace“ či „rozjímání“ zvlášť.

Předchozí popis už ukázal mnohé z toho, na jakých teoretických předpokladech Pataňdžalim prezentované pojetí koncentrace stojí a jaké metafory zakládají propracovávání vzájemných (nejen příčinných) vztahů na různých úrovních analýzy. Poslední čtyři *angy* (údy, oddíly) jógy, jejichž výklad nás čeká, vlastně představují rozpracované postupy a fázování právě toho, čemu říkáme koncentrace. Pataňdžali je ovšem jak díky propracovanosti výše již prezentovaného teoretického aparátu, tak i kvůli potřebě rozvrhnout koncentrační úsilí do detailně rozpracovaných technik praxe, velmi podrobný ve svém popisu.

První zmíněná technika i stav (tato podvojnost v tom, že konkrétní pojem představuje jak techniku, tak stav, který je její pomocí dosahován, se nám u Pataňdžaliho vrací opakovaně a systematicky), tzv. *pratjáhára*, znamená především odtažení zaměření pozornosti od předmětů smyslů. Již výše jsme narazili na to, že *pozorovatel* je sice skutečností, kterou je snadnější popsat negací všeho, co spojujeme se světem svých představ, je v určitém smyslu mezní abstrakcí schopnosti pozorovat, resp. uvědomovat si, ale zároveň, jak už také naznačily četné výše uvedené úryvky, je něčím, o čem se předpokládá, že spočívá uvnitř těla. Dokonce bývá místo jeho pobytu i přesně lokalizováno do dutiny v srdci. Text zvaný *Gurugíta* (Zpěv o guruovi), v němž je *pozorovatel* prakticky identifikován s postavou gurua (což je v technickém smyslu stejné jako jeho identifikace s Íšvarou), například říká:

Hrdjambudžé karnika madhja samstham,
simhásané samsthita divja múrtim,
dhjájédgurum čandrakaláprakášam,
saččitsukham ištaphalapradánam.

„Ať [žák] medituje o guruovi zářícím jako srpek měsíce, božstvu usazeném na trůně spočívajícím uprostřed okvěti lotosu umístěného v srdci, který obdařuje naplněním tužeb, štěstím i čistým bytím a myšlením.“



Obr. 4: Zobrazení dutiny, v níž je lokalizován *átman*, resp. *džívátma* jakožto individuální duše. Zdroj: Shri Yogeshwaranand Paramhans, *Science of Soul*, New Delhi: Yoga Niketan Trust 1997 (5. vyd).

Každopádně pozorovatel tedy spočívá v těle jedince a v něm také dokáže působit jako božstvo obdařující jej naplněním tužeb, štěstím i čistým bytím a myšlením, tedy vysvo- bozujícím poznáním. Toto božstvo sídlící uvnitř těla ovšem není přístupné pozornosti do té doby, dokud se pozornost zcela vyčerpává a zaobírá tím, čemu Pataňdžali říká *čittavrtti*. Proto je potřeba toto nasměrování pozornosti přesunout způsobem, který, jak už bylo také zmíněno, je označován jako přesun z venku dovnitř. Je tedy potřeba otočit běžné zaměření pozornosti přesně opačným směrem. *Pratjáhára* toto ještě tak docela nezajišťuje. Ale zajišťuje k tomu důležitý předpoklad. *Pratjáhára* totiž znamená prostě stažení pozornosti od předmětů smyslů podobným způsobem, jako když želva stáhne své údy do krunýře. V tom smyslu představuje základní východisko pro rozvíjení toho, čemu se říká koncentrace či meditace, přesněji *dhárana*, *dhjána* a *samádhi*.

Dhárana, dhjána a samádhi

Dhárana, dhjána a *samádhi* přitom nedělá nic, co bychom už vlastně nezmínili. Spíše se jedná o přesněji cílené techniky, přičemž *pratjáhára* jako jejich podmínka je předpokladem tohoto jejich přesnějšího zacílení. Sám Pataňďžali říká: Trajam antarangam púrvébhjah (III.7): „tyto tři [*dhárana, dhjána* a *samádhi*] jsou na rozdíl od předchozích [čistě] vnitřní“.

Poté, co jsme si ujasnili, k čemu je v rámci jógové praxe užitečná představa *Īšvary*, můžeme nyní již velice jednoduše pochopit, co znamená *dhárana*. *Dhárana* totiž znamená technicky vzato zaměření pozornosti na jeden bod. Právě *Īšvara* v podobě mantry ÓM může být takovým jedním bodem. Takovým jedním bodem ale může být naprosto cokoli. Sám Pataňďžali vyjmenovává celou řadu věcí, na něž lze takto výhradně zaměřit pozornost v aforismech, v nichž se věnuje rozvíjení zvláštních jógických schopností, jimž se říká *siddhi* (dokonalosti). *Siddhi* lze totiž dosáhnout prostřednictvím *samjamy*, což je výraz pro provádění *dhárany, dhjány* a *samádhi* takovým způsobem, že jsou všechny tři zaměřené najednou na jediný předmět. Konkrétní *siddhi* je rozvíjena v závislosti na tom, na jaký předmět se *samjama* provádí. Tak například *samjama* na stopy či otisky (jednání v látce myslí; tj. *sanskára*) vede k poznání předchozích životů jedince (Pat III.18). Prováděním *samjamy* na činy (*karma*) se dospěje k poznání momentu smrti jedince (III.23). Prováděním *samjamy* na sílu zvířat nabude jógin síly slona (III.25), prováděním *samjamy* na měsíc se dosáhne poznání hvězdného uspořádání (III.28), prováděním *samjamy* na pupeční nervový pletenec (*čakra*) dosáhne jógin znalosti uspořádání těla (III.30), prováděním *samjamy* na zvuk, význam a představu, jež jsou běžně pomíchané dohromady, dosáhne jógin porozumění významu zvuků vydávaných jakýmikoli živými bytostmi (III.17), prováděním *samjamy* na tvar jógin dosáhne neviditelnosti svého těla (III.21). Pataňďžali vyjmenovává celou řadu dalších zajímavých *siddhi*, ovšem vytvoření elementární představy o tom, jakým způsobem provádění *samjamy* vede k rozvinutí dané *siddhi*, by vyžadovalo objasnění tolika dalších detailních konceptů jógové teorie, že je lepší tuto otázku nyní pominout.

Ale pojďme se podrobněji podívat na to, jak *dháranu, dhjánu* a *samádhi*, alespoň na velice elementární úrovni a bez rozvíjení dalších souvislostí, definuje sám Pataňďžali:

Déśabandhaścittasja dháraná (III.1): „*Dhárana* je upnutím myslí (*čitta*) ke [konkrétnímu] bodu“.
 Tatra pratjajaiikatánatá dhjánam (III.2): „Nepřerušované spočinutí na něm je *dhjána*“.
 Tadévarthamátranirbhásam svarúpaśúnjam iva samádhi (III.3): „Pokud pouze a jenom [tento] bod zůstává přítomný a [zároveň] mizí vlastní přirozenost [mysli], je to *samádhi*“.
 Trajam ékatra samjamah (III.4): „[Tyto] tři [stavy] dohromady jsou [nazvány] *samjama*“.
 Tadžđžaját prađžňálókah (III.5): „Z ovládnutí toho [samjamy] [povstává] světlo poznání.“

Jak už bylo zmíněno v souvislosti se zvláštními jógovými schopnostmi (*siddhi*), „světlo poznání“ v souvislosti se *samjamou* může ještě stále znamenat mnoho různých věcí; rozvinutí mnoha různých typů poznatků a s nimi spjatých schopností. Proto zde

Pataňdžali ještě nemluví o konečném poznání, které zároveň znamená vysvobození (*kaivalja*) z pout utrpení, smrti a znovuzrození. Pataňdžali sám dokonce zdůrazňuje, že *siddhi* svádí mnohé jóginy z cesty jógy tím, že představují neobyčejně silný zdroj připoutanosti skrze domýšlivost a egoismus, skrze to, jak mocnými nástroji uskutečňování čistě osobních sobeckých zájmů jsou.

Nejde ale pouze o nebezpečí tohoto typu. Z toho, že v kontextu *samjamy*, jak ji definují výše uvedené *sútry*, mluvíme vlastně stále ještě pouze o identifikaci pozornosti s nějakou dominantní *čittavrtti*, přímo plyne, že ke stavu označovanému jako *čittavrtti niródhha* existuje ještě dlouhá cesta. Pataňdžali proto hovoří o celé řadě druhů *samádhi* podle toho, k jakému typu předmětů se vztahují. Mluví tedy například o *samádhi*, které je *sabídža* či *nirbídža*, čímž odkazuje k poznání, které se ještě stále vztahuje k *prakrti* (*sabídža*), a nebo k poznání, které se již týká samotného *puruši*, tedy *pozorovatele* (*nirbídža*). Důležité v tom, co ale bylo již o *samádhi* řečeno, je to, co Pataňdžali zmiňuje ve výše uvedené definici *samádhi*: „pokud pouze a jenom [tento] bod zůstává přítomný a [zároveň] mizí vlastní přirozenost [mysli]“. Tato věc neznamená nic menšího než to, že ve skutečné meditaci (*samádhi*) zcela mizí rozlišení mezi subjektem a objektem, mezi pozorovatelem a pozorovaným, vnímajícím a vnímaným a zůstává pouze akt pozorování ve své naprosté jednoduchosti bez jakéhokoliv dalšího vnitřního rozlišení. Pokud jógin například medituje na *Íšvaru*, znamená to, že meditující jógin, obrazně řečeno, zmizel a zůstal pouze *Íšvara*. Takové *samádhi* je tedy sice v jistém smyslu *sabídža*, ale i v něm už je zcela nepřítomná jakákoliv sebeidentifikace, jakákoliv známka „já“. Existuje prostě jen objekt koncentrace.

K tomu, abychom pochopili, jak je možné konečné vysvobození (*kaivalja*), je nutné se vrátit k již probíranému významu čistoty. O čistotě jsme zatím hovořili v souvislosti s *pránami*. Ale o čistotě lze hovořit i v souvislosti s tím, co se označuje jako *guna*, tj. kvality. Řekli jsme si, že *sabídža samádhi* znamená, že poznání se odvíjí ještě stále ve vztahu k *prakrti*. Zároveň jsme si již dříve řekli, že *prakrti* tančí svůj tanec pouze v důsledku přítomnosti *puruši*. Tančí pro jeho potěšení, říká se. Už jsme si také řekli, že *prakrti* je úplně vše, co není *puruša*. Jakákoliv *čittavrtti* je tedy projevem *prakrti*. Nejen předměty smyslů či živly (oheň, vzduch, země, voda, éter), ale i rozpoložení mysli, pocity a emoce, představa já, to vše je projevem *prakrti*. Cokoliv je projevem *prakrti*, je zároveň složeninou jejích tří základních kvalit: kvality *sattva* (čistoty a pravdivosti), *radžas* (aktivity) a *tamas* (temnoty a nevědění). Tanec *prakrti* znamená prostě to, že se tyto tři kvality neustále prolínají jedna do druhé. Jednou převládá *sattva* a pak jsou *radžas* a *tamas* upozaděné. V tu chvíli převládá radost a poznání, dobré skutky, láskyplné emoce apod. Jindy převládne *radžas* a potom dochází k jednání na základě sobeckých motivů, projevuje se hněv a bolest, člověk je puzen k horečné aktivitě. Jindy převládne *tamas* a s ní hloupost, naprosté zmatení a neaktivita.

Pokud jsme si na začátku řekli, že zásadním aspektem základního problému, který jóga řeší, je skutečnost, že se *pozorovatel*, *puruša*, identifikuje s nějakými obsahy mysli jako s něčím, co se jej osobně týká, zatímco „ve skutečnosti“ to s ním nemá nic společného,

mluvili jsme o tom, že se identifikuje s nějakými pohyby *prakrti*, která s ním ale nemá vůbec co do činění kromě toho, že se kvůli jeho přítomnosti hýbá. Ve svých důsledcích to znamená, že přítomnost moudrosti a lásky v jednu chvíli, a zmatení a utrpení ve chvíli jiné je na *purušovi* zcela nezávislá. To se prostě jenom hýbají tři *guny prakti* a moudrý člověk se těmito změnami nenechá znepokojovat, protože ví, že tak se to zkrátka nevyhnutelně děje a pokud jde o jeho vlastní bytí, tak se jej to vůbec netýká. Stav *prakrti* se prostě mění. Nic jiného se neděje, a protože to s naším skutečným já nemá vůbec nic společného, nemá smysl se tím v nejmenším vzrušovat. Proto může být moudrý člověk za jakýchkoliv podmínek naprosto spokojený (*santóša*). Jednak ví, že to, co se děje, s ním nemá vůbec nic společného, jednak ví, že pokud je teď nějak, tak v příštím okamžiku bude úplně jinak. Pokud má s těmito neustálými proměnami smysl něco dělat, tak akorát je zcela nezájímavě pozorovat. Jakákoliv jiná reakce je pouze projev nevědomosti.

Ovšem poté, co jedinec nastoupí stezku jógy, se začne dít jedna zajímavá záležitost související právě s významem rozvíjení čistoty (*šauča*). Rozvíjení čistoty znamená vlastně to, že jógin pěstuje emoční stavy, vědění, reakce a aktivity, které odpovídají kvalitě *sattva*. A rozvíjí je jako své dominantní tendence (*vásana*). Dělá tak kromě jiného třeba i tím, že vylučuje veškeré potraviny spojené s kvalitou *radžas* a *tamas* ze svého jídelníčku. I v tomto tedy spočívá zásadní význam regulace dietetických zvyklostí. V této souvislosti lze tedy říci, že jógová praxe systematicky zajišťuje dominanci kvality *sattva*.

Co toto vše znamená pro možnost dosáhnout vysvobození? To Pataňdžali zase podává velmi stručným, ale na pozadí uvedených souvislostí snadno srozumitelným způsobem:

Sattvapurušajóh šuddhisámjé kaivaljam (III.56): „V [momentě], kdy *sattva* je stejně čistá jako *puruša*, [nastává] vysvobození.“

Touto *sútrou* končí Pataňdžali třetí část svého souboru *súter* nazvanou *Vibhútipáda*, tj. Kapitola o (nadlidských) silách. Poslední čtvrtá kapitola o vysvobození (*Kaivaljapáda*) následuje po ní. Tato kapitola se opět velmi podrobně zabývá vztahem mezi nevědomostí, otisky činů (*sanskára*) a tendencemi (*vásana*), činy (*karma*), poznáním povstávajícím ze *samjamy*, nevědomostí, *purušou* a *gunami*. Pataňdžali v ní vysvětluje velmi detailně, jakým způsobem a za jakých okolností se dostavuje vysvobozující efekt správného poznání. Snaha podrobněji tyto souvislosti objasnit by znamenala opět nutnost objasnit velké množství jógové teorie, již se tu přeci jen do těchto podrobností nemůžeme věnovat. Náš výklad Pataňdžalioho můžeme tedy zakončit citací poslední *sútry*, v níž Pataňdžali definuje, co to *kaivalja* je:

Purušárthašúnjánám gunánám pratiprasavah kaivaljam svarúpapratišthá vá čittišaktéríti (IV.34): „Zbaveny svého závazku k *purušovi*, vracejí se *guny* do svého původního stavu[, čímž nastává] vysvobození. *Puruša* se tím stává sám sebou [jakožto čistá] schopnost myšlení.“

Tantrická jóga

Už při popisu způsobu, jakým Pataňdžali v druhém století před naším letopočtem systematizoval dostupné vědění v uceleném přehledu jógické teorie a praxe, jsme měli možnost narazit na celou řadu komplexních představ a metaforicky založených asociací klidně i o téměř tisíciletí starších. Nejen Pataňdžali ale zhodnocoval starší materiál (tj. kulturní zdroje), které mu tradice nabízela. Vývoj jógového myšlení a praxe pochopitelně pokračoval i po Pataňdžalim a zhodnocoval další souvislosti, které Pataňdžali explicitně nezmiňoval. Koneckonců už při výkladu Pataňdžalioho *súter* samotných jsme museli naznačit řadu dalších souvislostí, o nichž se Pataňdžali bezprostředně nezmínil prostě v důsledku úspornosti odborného žánru, jímž *sútry* jsou.

Měli-li jsme si objasnit, o čem Pataňdžali hovoří, museli jsme vlastně využít novější i starší známé tradice. Bez odkazu k nim by Pataňdžalioho stručné aforismy zůstaly nerosrozumitelné. S tím se však počítalo. Žánr *súter* je zkrátka určen ke kondenzovanému souhrnu rozsáhlých oblastí vědění a vůbec vlastně nepočítá s tím, že bude využíván bez dalšího komentáře. Výklad vycházející ze znalosti tradice a praxe se automaticky předpokládal jako prostředek předávání poznání, pro něž jsou *sútry* pouze stručnou podporou paměti.

Znamená to, že důsledně vzato nevíme, jak Pataňdžali co přesně myslel. Odkazy ke starší i novější tradici nám umožňují více či méně rekonstruovat přesnější význam jeho tvrzení, ovšem jako takové nejsou skutečnou rekonstrukcí Pataňdžalioho myšlení, ale pouze obecným uvedením do jógové tradice způsobem, který představuje jednu z možných interpretací. Řekněme, že ještě na úrovni podrobnosti odpovídající předchozímu textu, se pohybujeme stále v oblasti relativně obecného rozvrhu, kterým nemusíme Pataňdžalioho odkaz příliš „znásilňovat“. Čím podrobnější ale výklad Pataňdžalioho bude, tím více bude poplatný některé z konkrétních tradic, v níž je Pataňdžalioho odkaz stále živý jako relevantní teorie i praxe.

Tím chci vlastně naznačit, že věci, o nichž budu dále hovořit, vůbec nemusí být něčím, co vzniklo až v době, kdy je máme uceleně textově formulované. Čili časovou orientaci našeho výkladu je dobré brát s rezervou, což ovšem při studiu indické kultury a společnosti platí všeobecně. Cílem dalšího výkladu tedy nebude popsat něco jako další historický vývoj, ale spíše si ukázat ještě nějaké další cesty, jimiž se jógová teorie a praxe ubírala. Znamená to, že si svou představu o józe ještě o něco obohatíme. To, o co jí zde budeme obohacovat, lze přitom označit třeba jako obohacení o *tantrické* aspekty či kulturní zdroje vycházející z tradice *tanter*. Výrazem *tantra* se označují především konkrétní texty, jež vznikaly v rámci tradic především středověkého bengálského *šaktismu*, tj. tradic uctívání mateřské Bohyně jakožto tvořivé i ničivé, každopádně mocné kosmické energie zvané *Šakti*. Zatímco výrazy jako *draštr* či *puruša*, s nimiž jsme se již setkali, jsou gramaticky mužského rodu, výrazy jako *šakti*, nebo i již zmíněná *prakrti*, jsou rodu ženského. Tomuto gramatickému uspořádání v zásadě odpovídá i uspořádání kulturní,

v němž je mužskost a poznání spojované spíš s pasivitou, zatímco tvořivá aktivita je spojována s ženstvím. Přitom již úvahy o roli *prakrti* nám naznačují, že pojem aktivity a tvořivé energie je velice ambivalentní. Vznik a zrození je projevem aktivity, ale zároveň v jistém smyslu přinejmenším od doby *upanišad* náchylný také ke zhodnocení, v němž se stává projevem nevědomosti. Na stranu druhou mužsky pojatá abstrakce schopnosti si uvědomovat, zakoušet, spojovaná s *purušou* vymezeným svým protikladem k *prakrti*, je zároveň abstrakcí úplné pasivity.

Tento zvláště nejasný vztah se projevil v posledním Pataňdžaliho aforismu v ne-nápadné poznámce „zbaveny svého závazku k *purušovi*, vracejí se *guny* do svého původního stavu“. Tím „závazkem k *purušovi*“ se odkazuje k tomu, že celý tanec *prakrti* vlastně neslouží ničemu jinému než tomu, aby mohl *puruša* poznat a uskutečnit identitu se sebou samým. Jinými slovy, *puruša* bez aktivity *prakrti*, která jej ale zároveň spoutává, nedokáže uskutečnit svojí vlastní svobodu. Jinými slovy, ženská energie sice svazuje, ale zároveň je jí třeba k vysvobození.

Není to jediný paradox spojený s ženskou tvořivou energií a bohyní Matkou. Druhý zásadní paradox je spojený s tím, že žena-matka sice dává život, jenže ten je nevyhnutelně konečný, takže zrození s sebou automaticky nese také utrpení, nemoc a pochopitelně smrt. A tak velké ženské bohyně přibližně od pozdního klasického období indických dějin (cca 7.-12. st. n. l.) zosobňovaly také tento paradox života. To znamenalo, že moc *šakti* mohla být stejně tak tvořivá jako ničivá, stejně tak ochraňující jako přinášející zmar. Nevyzpytatelná povaha ženy, kvůli níž se jí muži snažili nejpozději od klasického období (cca 4. st. př. n. l. - 6. st. n. l.) hlídat a kontrolovat, jako by byla přenesena i na bohyně, které, stejně jako lidské ženy ve své schopnosti okouzlovat, svádět a případně svými jernými zbraněmi ničit muže, se stávaly neovladatelnými jako přírodní živly a nemoci, s nimiž koneckonců byly obvykle ztotožňované. Jenže ženská energie, která dokázala tvořit a ničit, tak mohla také tvořit i ničit *nevědomost*. A právě v tom se otevíral velký potenciál uctívání velkých mateřských bohyní jakožto projevů *šakti* pro další rozvoj jógových tradic. Tento potenciál je v zásadě rozvíjen různým způsobem do současnosti. Jak jsme si už ale naznačili rozpracovávání tohoto potenciálu bylo spojeno zejména s tzv. pozdním klasickým obdobím a s obdobím rozvoje muslimských dynastií a šířením tzv. *sampradájí* (11.-19. st. n. l.), tj. obdobím obvykle označovaným výrazem odvozeným z historiografie Evropy - „středověk“.

Jestliže jsme si řekli, že *tantra* je označením určitých textů, musíme nyní dodat, že toto označení se přeneslo i na texty a s nimi spojené tradice, které se označovaly výrazy jinými (třeba šivaistické *ágamy* či višnuistické *sanhity* nebo mnohé texty a tradice například tibetského buddhismu). Principem tohoto rozšíření pojmu tantry ale byla představa, že tyto tradice sdílí něco společného. Skutečnost, že nějak zhodnocují výše uvedenou paradoxní symboliku spojovanou s ženstvím, ženskými mateřskými bohyněmi a tvůrčí mocí je jedním důležitým aspektem tohoto společného dědictví. S tím je spojeno tedy to, že s ženskostí a v návaznosti na to také s metaforami sexuálních vztahů, kopulace a plození v různých podobách symbolicky pracují. Dalším společným jmenovatelem je

pak zhodnocování právě rozličných jógových a šamanských technik. Posledním zásadním aspektem *tanter*, spojeným s využíváním už zmíněných, ale také celé řady dalších rituálních technik, je jednak představa toho, že svět, v němž žijeme, je projevem zmíněné božské moci, jejím zpředmětněním, jednak s tím související představa, že se světem lze rituálně nakládat pomocí předmětů, které jsou jakýmsi zmenšeným plánem organizace kosmu a působení tvůrčí božské moci (*šakti*) v něm. Jako obecné označení pro tyto předměty se někdy používá výraz *mandala*.

Tantrický svět a mandala

Když říkám, že *mandala* je „plánem organizace kosmu“, tak už naznačuji, že božská moc uspořádávající svět znamená také řád. Jenže, jak už bylo zmíněno, působení božské moci je paradoxní: zrození znamená také smrt, stvoření znamená také spoutání a nesvobodu, ale působení nevyzpytatelné božské ženské moci je rovněž branou k vysvobození. Z toho, že je kosmos uspořádaný tedy nijak neplyne, že by byl přehledný a harmonický. Kosmos nevyhnutelně zahrnuje štěstí a božskou náklonnost, ale také hněv, neštěstí a smrt. Jinými slovy, v *tantrickém* světě je dostatek místa pro síly člověku přátelské a nakloněné, ale i pro síly ničivé, *démonské*. Skoro by se chtělo říct, že *mandala* jako model kosmu je neobyčejně realistická v tom, že počítá s nevyzpytatelností, s neštěstím, s paradoxy.

Jednu z nejčastějších forem *mandaly* jsou geometricky uspořádané obrazce vysypané z barevného písku nebo vyryté do kovových destiček, jimž se říká *jantra* (dosl. stroj, mechanismus). Specifikem těchto vyobrazení je obvykle to, že tvůrčí božský zdroj je umístěn ve středu *mandaly* a jeho moc se, obrazně řečeno, rozpíná do stran. Čili okraje *mandaly* jsou v tomto ohledu oblastí, jíž do světa *mandaly* pronikají nevyzpytatelné, démonické síly. Je-li diagram, jakým je třeba *jantra*, stroj, mechanismus, pak je tímto mechanismem především jako prostředek, jehož správným užíváním lze v případě vpádu neštěstí, tj. démonských sil, usilovat o nápravu stavu věcí rituálním restaurováním božského působení, které v plné síle okupuje centrum diagramu.



Obr. 5: Śrī jantra. V současnosti běžně prodávaná podoba jantry. Zdroj: archiv autora.

Díky stroji, kterým je *jantra* (resp. jakákoliv mandala), tak *tantrické* tradice umožňují něco, čeho není snadné dosáhnout v elitních tradicích navazujících výhradně například na Pataňdžaliho. Tím, o čem mluvím, je možnost živého setkávání elitních i zcela lidových tradic a technik, filosofických spekulací a praktických řešení naprosto každodenních problémů, které jsou způsobovány vpády démonických sil do lidského života. Využívání propracovaných nástrojů, jakými jsou *jantry*, je samozřejmě stále na úrovni běžné praxe obtížné. *Jantry*, jak ještě uvidíme, mohou sice fungovat například jako ochranné talismany, ale využívání *janter* a jiných vizuálních forem *mandaly* je neustále dost speciální záležitostí spojenou se složitými obřady. A tak se například na úrovni veřejných rituálů spojil složitý rituální provoz spojený se zmenšenou materializací kosmu v *mandale* například v královských kultech, v nichž zároveň král působil jako osoba reprezentující božstvo centra *mandaly* ve skutečném světě. I tyto rituály, stejně jako jiné, o nichž jsme už dříve mluvili, ovšem byly spojené s využíváním božské moci slova v mantrách. A právě *mantry* jako zvukový projev božstva – vzpomeňme na Pataňdžaliho tvrzení „*tasja vācakah pranava*“ (jeho slovním projevem je ÓM) ve vztahu k Íšvarovi – mohou mít velice bohaté využití v celé řadě oblastí od rituálů nastolování krále, přes rituály spojené se stavbou domu, léčebné praktiky po každodenní uctívání boha a zvládání různých projevů démonských vpádů do každodenního života konkrétních jedinců. I to je jedním z důvodů obliby modlitebních mlýnků v horských oblastech Indie a Tibetu.

Jinými slovy, tantra zahrnuje expertní pomoc i laickou svépomoc a obvykle samozřejmě oboje. Takže specifickými *tantrickými* aktéry jsou stejně tak specialisté, kteří získali zasvěcení do konkrétní textové tradice a učitelské linie (*siddhové*, *guruové*, mniši, lamové, mnišky, jóginí) a jejich elitní klientela (králové), specialisté iniciovaní prostřednictvím orálního přenosu nebo posednutím (léčitelé, exorcisté, média) a jejich klienti, ale i hospodáři a ne-specialisté, jejichž praxe je „tantrická“ ve smyslu, o němž jsme výše hovořili. Abychom se na možnosti tantry dokázali podívat konkrétněji, můžeme se zaměřit jednak na příklad propojení tantry s jógou jako svého druhu speciální odborné praxe, ale následně se můžeme zastavit i ukázky spíše laické, byť odborně a tržně zprostředkované, *tantrické* lidové praxe v současnosti.

Tantrická jóga: Vítězství nad smrtí a tělo jako mandala

Už při výkladu Pataňdzalioho jógy jsme narazili na starý rgvédský hymnus odkazující ke stvoření pomocí oběti prvotního člověka (*puruša*):

„... Z té oběti dovršené žirný tuk se vysrážel. Vytvořil pak opeřence, divou zvěř i dobytek. Z té oběti dovršené povstaly zpěvy, nápěvy, odtud vznikla zaříkadla, průpovědi obětní. Těž koně se z ní zrodili, vše, co zubů má dvě řady, vznikl odtud všecek skot, rovněž stáda ovcí, koz. Když pak Muže rozdělili, kolik částí vytvořili? Čím jsou jeho ústa, paže, jak lze stehna nohy zvat? Z jeho úst se zrodil bráhma, z paží stal se válečník, stehna dala občiníka, z nohou je lid poddaný. Mysl pořídila lunu, slunce z očí povstalo, oheň s Indrou ústa dala, z dechu vzešlo povětří. Z pupku stal se vzdušný prostor, z hlavy vznikla obloha, z nohou země z uší směry; takto vytvořili svět...“⁸⁰

Už v předchozích částech jsme také připomněli úryvky z upanišad, které nám ilustrovaly nejen způsob, jakým v sobě tělo nese vesmír v podobě proudění živlů či nebeských těles, ale také jsme už naznačili, jak se s touto povahou těla jako mikrokosmu rituálně nakládá v jógových technikách. Proto nás v tuto chvíli nepřekvapí tvrzení, které jsem výše zmínil: ano, i lidské tělo je pochopitelně plnohodnotná *mandala*. V těle samotném sídlí nejvyšší božstvo a tvůrčí ženská božská moc (*kundalini-šakti*), tělo je také chrám, ve kterém kromě tohoto božstva sídlí i celá řada dalších pomocných božstev s rozličnými speciálními funkcemi. Neplatí z toho nic menšího než to, že (a) lze prostřednictvím těla, když víme jak a disponujeme dostatečnou mocí, manipulovat se samotným vesmírem a jeho silami, které všechny mají v těle nějaký svůj protějšek, jehož prostřednictvím je lze ovládat; (b) to ale znamená také to, že prostřednictvím těla lze zničit nevědomost, uskutečnit dokonalé poznání, a tím jednou pro vždy porazit smrt. A smrt lze porazit v těle samotném: samotné tělo může projít transformací, která z něj učiní tělo nesmrtelné. Odtud představy o asketech a jóginech žijících v Himálajích i jinde již

80 „Chvalo zpěv na Muže (Rgvéda X,90)“, in. Dušan Zbavitel (ed.), *Základní texty východních náboženství I. Hinduismus*, Praha: Argo 2007, s. 19.

po mnoho staletí či tisíciletí. A přestože se takové představy mohou zdát těžko slučitelné s Pataňžalího důsledným analytickým uvažováním, už Pataňžalího vlastní výklad jógické moci (*siddhi*) nám dává mnohé klíče k tomu, jak těmto „zázračným“ představám rozumět. Navíc sám odkazuje na techniku, jíž je těžké interpretovat jinak než jako přímý odkaz k pomoci bytostí, které bývají identifikovány s kategorií tělesně nesmrtelných jogínů.⁸¹ Tím chci opět říct především to, že tyto představy jsou i o tisíciletí starší než jejich systematické formulace v textech jako *Hathajóga pradípika* (Osvětlení hathajógy) Svámího Svátmárámy z 15. století a textů podobných.

Hathajóga

Jak ukazuje výčet učitelů, který Svátmárámův text otevírá, *hathajóga* je rozpracováním „výhradně rádzajógy“ (tedy jógy v Pataňžalího pojetí), jak říká Svátmáráma, pod výrazným vlivem tantrismu bengálských *náthů*, respektive *nátha siddhů*⁸², ale i učitelů dalších tradic. Ledacos ohledně toho, co znamená, že tělo je *mandalou*, naznačuje již označení „ha-tha jóga“. Neznamená nic jiného než „jóga slunce a měsíce“, přičemž sluncem a měsícem jsou zde míněny *pránické* kanály (*nádi*), které ústí každý v jedné nosní dírce a klikatí se tělem dolů až do oblasti kořeného lotosu (*čakra* či *kamala*) zvaného *múladhára*.

81 Jíž jsme hovořili o tom, že jedním ze způsobů rozvíjení koncentrace, přesněji dosažení *nehybnosti mysli*, doporučeným Pataňžalím, je koncentrace na Íšvaru. Jiných způsobů je však více a jedním z těch dalších, které Pataňžalí zmiňuje, je koncentrace na osoby, které mají analogické vlastnosti jako Íšvara, tj. na jóginy, kteří dosáhli plodů jógové disciplíny. Pataňžalí konkrétně tvrdí, že tedy nehybnosti mysli lze dosáhnout také prostřednictvím „vítarága višajam vá čittam“ (I.37), tedy tak, že „jako předmět [zaměření] myslí poslouží ten, kdo beze zbytku vykořenil touhu“ (*vítarága*).

82 Viz Lubomír Ondračka, „Tantrické příběhy o nesmrtelnosti. Literatura bengálských náthů“, in. Lubomír Ondračka (ed.), *Mé zlaté Bengálsko. Studie k bengálskému náboženství a kultuře věnované Haně Preinhaelterové k jejím sedmdesátinám*, Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze a ExOriente 2008, s. 13–34.



Obr. 6: Vyobrazení lotosů na dráze sušumny. Zdroj: Pūrṇacandra Pant Śāstrī, *Yog Vijñān*, Caṇḍigaḍh: Bubblul Priṅting Pres 2002.

Uznávám, že tato věta zní poněkud temně, takže si ji pojďme objasnit. S kanály, jimiž proudí *prána* a které jsou dnes obvykle ztotožňovány s nervy, tj. s tím, čemu se říká *nádí*, jsme se výše již setkali. Pominuli jsme ovšem zásadní skutečnost, že v těle nejsou pouze tyto kanály, ale něco, čemu se tedy často moderně říká nervové pletence. Podstatné je, že v imaginaci jóginů tyto pletence vypadaly jako lotosové květy s různým množstvím zářících okvětních listů. Takže jógini mluvili buď o „kolech“ (*čakra*) nebo o „lotosech“ (*kamala*). Těch zásadních lotosů, které hathajógová literatura dopodrobna rozebírá, je sedm: nachází se pod sebou v rovině osy páteře. Zatímco na samém vrcholu, tj. nad hlavou, je *sahasradalkamal*, tedy lotos s tisíci okvětními plátky, tak u kořene páteře je již zmíněný lotos *múladhára* se čtyřmi okvětními plátky. Šesti z uvedených lotosů spirálovitě prochází právě „slunce“ a „měsíc“, čili *nádí* zvané *ida* a *pingala*, a to tak, že se v každém lotosu vždy kříží. Ani jedna z těchto *nádí* neprochází zmíněnou *sahasrárrou*, neboť ta je umístěná nad úrovní nosu, jímž obě *nádí* vstupují do těla. Jediná *nádí*, která *sahasrárrou* prochází, je *sušumna*. Ta se pohybuje přímo po ose páteře mezi oběma

druhými zmíněnými kanály a žádná prána jí vlastně neproudí, dokud nedojde k jedné naprosto zásadní věci: dokud není stimulován kořen páteře dostatečným způsobem k tomu, aby se v něm stočená *šakti* připomínající malého stočeného hada neprobudí k aktivitě a nezačne jedinou cestou, kterou má volnou, stoupat *sušumnou* vzhůru. Při tomto výstupu se jednotlivé lotosy, jimiž prochází vzhůru, také probudí k činnosti, jejich okvětní lístky se zvednou a začnou zářit.



Obr. 7: Rozdíl mezi stavem, kdy *sušumnou* neprochází žádná *prána* a lotosy jsou neaktivní, a stavem, kdy se lotosy aktivizují díky procházející *kundaliní*. Zdroj: Shri Yogeshwaranand Paramhans, *Science of Soul*, New Delhi: Yoga Niketan Trust 1997 (5. vyd).

Nic z toho, o čem jsme hovořili, ale pochopitelně není vidět běžným zrakem a neodhrává se to na úrovni těla z masa a kostí, kterému se říká „pevné tělo“, tj. *sthúlašaríra*. Když jsem hovořil o tom, že pletence imaginaci jóginů připomínají lotosy, nemluvil jsem vlastně o pozorování hmotného těla, ale o tom, že jógini během své praxe zcela nově přetváří své tělo mimo jiné tím, že budují či aktivují tělesnou úroveň, která je sice v jistém smyslu hmotná, ale smyslově dostupná jen pomocí specifických, řekněme vyšších schopností smyslového vnímání, které jsou označovány jako „mimosvětské“ (*alaukika*). Této tělesné úrovni se říká *súkšmašaríra* (jemné tělo).

Vidíme, že jen zcela elementární objasnění toho, co vlastně znamená označení *hathajóga*, si vyžádalo hrubý nástin opět velmi rozsáhlého a do detailů propracovaného teoretického vědění. To, co z této teorie v tuto chvíli víme, je sice poněkud kusé, ale už nám to umožňuje přikročit k formulaci toho, co je vlastně cílem *hathajógy*. Jak už bylo řečeno, Svátmáráma nám říká, že nejde o nic jiného než o *rádžajógu*, takže čistě teoreticky bychom si měli vystačit s Pataňdžalim. Ale viděli jsme, že s Pataňdžalim, pokud jde o otázku, jak daleko můžeme v interpretaci zajít a přitom si být aspoň trochu jisti, že jsme nepustili nejen jeho myšlení, ale třeba i jeho dobu, to je v důsledku úspornosti žánru *súter* složitější. Tak se prostě pojďme podívat, kam s výkladem *rádžajógy* zašel Svátmáráma a čeho se po něm jógová tradice může podržet jako dalšího bohatého kulturního zdroje, který jde nadále mobilizovat.

Především je třeba zdůraznit, že třeba v popisu *samádhi* je Svátmáráma v zásadě věrný Pataňdžalimu a nic podstatného nevynechává. Stejně tak Svátmáráma zmiňuje principy *jama* a *nijama* a v každé z těchto kategorií dokonce zmnožuje počet relevantních položek na deset, opět aniž by něco podstatného vynechal. Jestliže Pataňdžali zdůrazňoval odhodlanost a pravidelnost v praxi, pak i Svátmáráma ujišťuje, že bez úsilí a maximálního nasazení skutečně žádné ovoce nepřijde. To, co je nové, nebo přesněji, co je tu řečeno jasně (zatímco u Pataňdžaliho se lze jen dohadovat, jestli si to myslel či nikoliv), je jednoznačné spojení vysvobození se vzestupem prán vzhůru *sušumnou* a s dosažením fyzické nesmrtnosti. Jak tomu rozumět?

Jak už bylo řečeno, střední *nádí* zvanou *sušumna* žádná prána neproudí, protože celý systém 72 000 *nádí* v lidském těle je zaplavený nečistotami, o jejichž povaze jsme si již něco řekli. Svátmáráma proto také zdůrazňuje například význam vhodné diety. Očištění samozřejmě slouží principy *jama* a *nijama*, ale tím hlavním, co *Hathajóga* *pradípika* podrobně rozebírá, jsou *ásany*, *pránájáma* a *mudry*. Všechny tyto soubory technik, jak už jsme si také řekli, pracují s *pránou* přímo, a jako prostředky očišťování *nádí* jsou tedy nadmíru efektivní. Z toho, jakou *hathajóga* nabyla v moderní době podobu jak v Indii, tak na Západě, by se mohlo zdát, že její systematické objasnění bude rozpracovávat především důkladný přehled tělesných poloh (*ásana*), jež učil bůh Šiva jako první guru a jichž je podle Svátmárámy osmdesát čtyři. Tak tomu ovšem není. Několik z nich sice Svátmáráma uvádí společně s výkladem jejich působení na proudění *prány* i na zdraví, ale podstatné jsou pro něj 4 meditační sedy. Mezi nimi Svátmáráma velebí především sed zvaný *siddhásana* (dokonalá poloha)⁸³, který vede k dosažení konečných výsledků, pokud je spojen s koncentrací a strídmostí v jídle, za 12 let (I.41). Její výhodou je, že sama o sobě vede časem k zastavení dechu (*kumbhaka*), automatickému rozvinutí tří *bandh*, což jsou formy zpevnění částí těla po výdechu, které usměrňují tok *prán* správným směrem, a k samovolnému provedení *khéčari mudry*, bez níž nelze dosáhnout nesmrtnosti.

Abychom dokázali zmíněnému náležitě porozumět, musíme zase učinit malou odbočku. Jak už bylo řečeno, Šakti sídlí u kořene páteře v podobě stočené hadí energie

83 Sed více méně odpovídající této poloze je zobrazený výše na obr. 6.

zvané *kundaliní*. K tomu, aby vstoupila prostřednictvím brahmových dvěří (*brahma dvára*) do kanálu *sušumny*, je zapotřebí jednak již zmíněné očisty, jednak právě vhodného zpevnění těla v oblasti kořenového lotosu (*múladhára*) pomocí *múlabandhy*, tj. stažení perinea, což je oblast mezi konečnickem a pohlavím, česky zvaná „hráz“.

Lotosy, které ale v našem výkladu potřebujeme ještě zmínit, protože hrají zásadní roli v možnosti dosáhnout vysvobození a nesmrtelnosti, jsou *adžňá* se dvěma okvětními lístky a semennou slabikou ÓM, v němž zároveň sídlí bůh Šiva, a *anáhata* s lístky dvanácti. Tyto dva lotosy mají zásadní význam proto, že *adžňákamal* je jednak místem spojení *idy*, *pingaly* a *sušumny*⁸⁴, ale také zdrojem nápoje nesmrtelnosti (*amrta*), který ale neustále skapává v podobě malých kapiček (*bindu*) právě do lotosu srdce (*anáhata*), a zkracuje tak lidský život. Problém je, že v *adžně* se sice nachází srpek měsíce, který bůh Šiva nosí ve vlasech a který by mohl nápoj nesmrtelnosti zachytit, jenže tento srpek je otočen takřkajíc dnem vzhůru. A tak čas lidského života neustále odkapává.

Co se ale stane, když po dlouhé praxi *kundaliní* vystoupí *sušumnou* do lotosu *adžňá*? Dojde ke spojení nejvyššího Boha a nejvyšší Bohyně, Šivy a Šakti, a tedy k uskutečnění nové jednoty. V této jednotě se jakýkoliv pohyb myslí zastaví, protože očištěné prány se usídlí na svých náležitých místech a zastaví se dech. Dokud je tu dýchání, nemůže ustát pohyb myslí. Ale výstupem *kundaliní* vzhůru se pohyb zastaví a s tím i dech. Tomu se říká *kumbhaka*. S jazykem se stane zvláštní věc: ohne se směrem do krku a v něm zapadne. Tomu se říká *khéčari mudra*. Právě tím je znemožněn jakýkoliv další pohyb prán, které jsou uvězněné na svých místech v dolní části těla, a zároveň se začne průchod mezi lotosy *adžňá* a *anáhata*, takže nektar nesmrtelnosti už nemůže skapávat. Naopak, Šivův srpek měsíce se otočí a nápoj nesmrtelnosti tak zůstane zadržován v hlavě. Energie nashromážděná v hlavě (respektive v *adžně*), jejíž zdroj je díky spojení Šivy a Šakti nekonečný, vystoupí ještě víc a chrupavkou mezi čelní a temenní kostí (tzv. čelní fontanelou), jíž se říká „brahmův otvor“ (*brahmarandhra*) a jíž normálně *prány* opouští tělo ve chvíli smrti, prorazí ven, tisíciplátkový lotos (*sahasrára*) se rozzáří a jednoty mezi individuálním já (*átman*, *puruša*) a neměnným zdrojem vesmíru (*brahma*) je dosaženo. Jógin se technicky vzato stává nejen tělesně nesmrtelným, ale také přestává produkovat jakékoliv činy (*karma*), přesněji jeho jednání už nemá vůbec žádné následky, ale zároveň ovládá veškerý svět se všemi jeho silami a disponuje tedy všemi schopnostmi, jimiž disponují bohové. Jeho bytost je dokonce dokonalejší než bohové – právě proto, že na rozdíl od nich disponuje úplným a dokonalým poznáním. Svátmáráma nás pak v posledním svém verši upozorňuje, že mluvit o poznání dříve, než k výše uvedenému dojde, není ničím jiným než „naprosto nesmyslným plácáním“ (IV.113).

84 Proto se koncentrace na tento lotos rovná pouti na místo soutoku (*sangam*) tří velkých řek, totiž Gangy, Jamuny a Sarasvatí ve městě zvaném Prajág, tedy pro mnohé nejvýznamnějším poutním místě Indie, u něhož se každoročně v období příhodné astrologické konstelace schází miliony poutníků.

Amulety a populární formy tantry

Ze všeho, co jsme výše uvedli, plyne, že ani *hathajóga* není praxí, již by se šlo jednoduše věnovat za jakýchkoliv podmínek. Koneckonců řada užívaných technik je dvojnásobná, takže Svátmaráma nás upozorňuje, že třeba *pránájáma* může mít za následek také závažné podlomení zdraví, pokud se dělá špatně. V obecné rovině pak zdůrazňuje, že dokonalosti v józe nelze dosáhnout bez pomoci „skutečného guru“. Výrazem „skutečný guru“ se při tom vlastně nemyslí nic menšího než adeptovi nakloněný jógin, který dosáhl konečného cíle jógy a stal se dokonalým. Pochopitelně moc (*siddhi*) takové osoby je taková, že její vedení vůbec nemusí být spojeno s tím, že by operovala v konkrétním pevném těle (*sthúla šaríra*). Takový jógin dokáže vytvořit bezpočet dalších těl nebo jen jejich různé projekce. Každopádně tu taková osoba musí být jako poslední garance adepta pokroku a dosažení výsledků. Bez něj to prostě nejde.

Avšak užitek z tantry můžeme mít i tehdy, když jsou naše očekávání mnohem skromnější. Když nechceme nic víc než prostě nějak přežít. Kromě forem *tantrické* jógy či šamanských forem léčení apod. představují snadné laické praktiky poslední výhonky *tantry* v současné době, protože státní tantrismus spojený s fungováním království skončil v Nepálu s koncem královské moci, takže poslední jeho výspou zůstalo dnes království Bhútán.

Jedním z příkladů *tantry* jakožto lidového mainstreamu tak může být využívání amuletů v podobě *janter*. Pro ilustraci si tu představíme dva amulety, které lze snadno za několik málo rupií koupit na běžném trhu, v tomto případě ve městě Haridvar. Veškeré informace ke způsobu jejich správného použití nám pak předkládá návod uvedený na příbalovém letáku. Pochopitelně ovšem, jako všude jinde, příbalové letáky většina lidí stejně nečte, takže amulet se prostě zavěsí na krk a je to. Koneckonců podobným způsobem slouží například i medailonky s obrazy bohů nebo velkých jóginů a guruů jednotlivých tradic, jež člověk jednoduše zaplatí, pořídí provázek, zavěsí na krk a požívá ochrany (šarana), kterou mu zobrazená bytost poskytuje. I tak je ovšem zajímavé, co je potřeba učinit, chce-li někdo funkčnost amuletu důkladně rituálně pojistit způsobem uvedeným na příbalovém letáku.

Siddha Má Gájatří Kavač (Amulet Matky dokonalosti Gájatří)

Použití:

Amulet slouží k získání milosti bohyně *Gájatří*, která je Matkou dokonalé moudrosti (dokonalého rozlišování). Nosí se na krku. Odstraňuje všechny negativní síly (způsobující hloupost a nevědomost) a umožňuje člověku plně rozvíjet svou moudrost.

Příprava k použití, očista:

K očištění amuletu je třeba jej vykoupat ve vodě z Gangy nebo v kravím mléce a zároveň odříkávat 24x Gájatří mantru: „Óm bhúr bhuvah svaha tat savitur varénjam. Bhargó dévasja dhímahi, dhijó jó nah pracódaját“. Poté, co je takto očištěn je potřeba si jej nasadit na krk ve čtvrtek nebo v neděli.

Álaukik Sarasvatí rudrákš kavač (Zářivý rudrákšový amulet bohyně Sarasvatí)*Použití:*

Užívání tohoto amuletu vede k rozvoji všech druhů učenosti (nejvyššího vědění, umění, malby, spisovatelství, básnictví, astrologie/astronomie, znalosti véd a dalších). Když člověk nosí tento amulet, je schopný se po dlouhý čas věnovat jakémukoliv učení, na jehož zvládnutí upře svou pozornost. Nevyrovnanost mysli, těžkosti, zmatenost, nervozita (napětí) se takovému člověku vyhýbají obloukem. Tento amulet je naplněn silou bohyně. Po jistém čase proto (ten, kdo jej nosí) dosáhne neobyčejného úspěchu.

Příprava k použití:

Amulet je třeba vykoupat v čerstvém (nepřevařeném, nepasterizovaném) mléce nebo vodě z Gangy a 11x přeríkat mantru: „Om sam Sarasvatjai namaha“. Na krk je třeba si jej po této proceduře poprvé nasadit v pondělí do 7 hodin ráno.

Závěr

Stručné uvedení do tradic jógy a tantry, o něž jsem se zde pokusil, především ukázalo, že koncipovat tyto tradice jako specifické oblasti činností jako „náboženství“ či „spiritualita“, jak jim rozumíme v kontextu moderních západních společností, nemusí být úplně užitečné. Tyto pojmy mají v moderních kulturách specifické konotace, které náš pohled poněkud omezují. Především jde o to, že tyto pojmy buď velmi těžko zahrnují to, čemu říkáme věda, protože pojem náboženství byl v moderní kultuře utvářen do značné míry jako protiklad k pojmu vědy, nebo nám stěžují snahu o porozumění tomu, že tím, o co tu jde, je naprosto pragmatická snaha zvládat běžné problémy života a usilovat prostě o štěstí a případně – v laických variantách – se snažit i naprosto egoisticky manipulovat s okolním prostředím ve svůj vlastní prospěch.

Nicméně tím, co zase sekulární pojem náboženství i spirituality ve vztahu k józe dobře vystihuje (méně už ve vztahu k *tantrě* jako státnímu kultu v Nepálu a Bhútánu), je její apolitičnost, neprovázanost se zájmem o věci veřejné. V politické angažovanosti jóginí nikdy nevynikali. Texty, o kterých jsme mluvili, toto téma vyčerpávají prakticky tím, že radí, aby jógin praktikoval tam, kde je dobrá vláda a hospodářská prosperita a kde tedy nebude mít nouzi o jídlo a uspokojení dalších základních potřeb, včetně potřeby bezpečí. Mobilizace k politickým činům prostřednictvím jógy jsou vzácné. Spíše se tu či onde předpokládá a doufá, že jóginí do politického dění zasáhnou svou mocí v případě, že podmínky jsou kromobyčejně nepříznivé.

Vyloučení politických zájmů do jisté míry vyplývá z celé strategie rozvrhu a řešení základního problému. Utrpení v kontextu jógy je chápáno jako univerzální a nevyhnutelné, a pokud s ním lze něco dělat, pak jen to, že poznáme, že v konečném důsledku se nás vlastně netýká, že s ohledem na skutečnou povahu našeho bytí je iluzorní. Ovšem již toto vymezení problému zaplétá jógickou (a tantrickou) tradici do celé řady dalších vazeb. V tomto textu jsme se zabývali převážně expertní stránkou této tradice. V tom

smyslu je jóga součástí mnohem rozsáhlejších sítí poznání pěstovaných v intelektuální kultuře. Patañdžalioho text nám ukázal, že jako expertní systém, jako oblast odborného vědění, pracuje jóga s důkladně propracovanou teorií a tu převádí do důsledně rozpracovaných praktických postupů. V tom ohledu jde o vědu v pravém smyslu slova – alespoň pokud uvažujeme o vědě jako o antropologické a sociologické kategorii. Na této vědě je ovšem zajímavé také to, jakým způsobem je provázána s celou historickou tradicí rozvíjení vědění, a to v tak zdánlivě – tj. z hlediska moderního člověka – nesouvisějících oblastech jako teorie (a praxe) veřejného rituálu, studium lingvistiky, především fonetiky, ale také dietetika, medicína a psychologie. Jinými slovy, jóga a tantra jakožto elitní expertní teorie a praxe mobilizují ty nejlepší vhodné kulturní zdroje, které mají v té či oné době k dispozici. Proto nepřekvapí, že tyto tradice pokračují do současnosti tak, že studium jógy i využívání jógového poznání v medicíně a dalších oblastech vědění má své místo i na současných indických univerzitách.

Tato vazba je ovšem těžko kulturně přenosná. Už od osvícenského filosofa Davida Huma dobře víme, že pokud jde o empirické zkoumání, zachycujeme spíše souslednost jevů než jejich kauzalitu. Kauzální vztahy nelze empiricky zakoušet. Kauzální vztahy modelujeme pomocí našich analýz a testujeme tím, že sledujeme, jak skutečné dění odpovídá očekáváním, jež si vytváříme pomocí svých teoretických modelů. V tomto ohledu je věda v každé kultuře založena na imaginaci a imaginace je provázána s historicky ustavenými metaforickými systémy, které vedou naše způsoby uvažování. Jedním z důvodů, proč náš předchozí výklad tolik cestoval časem a kulturními zdroji, bylo to, že i pro velmi obecný výklad jógových analýz bylo třeba ukázat něco z této historicky utvořené metaforiky, která zakládala odborné jógové uvažování a způsob rozvíjení teorií o empiricky pozorovaných skutečnostech. Tato metaforická vázanost ale vytváří zároveň jednu ze zásadních překážek kulturního přenosu takovýchto tradic. V metaforickém založení jógového myšlení je vtělena celá řada základních předpokladů, jež zakládají zásadní kulturní odlišnosti. Proto nelze příliš počítat s tím, že by se v evropském kontextu někdy jóga mohla rozvíjet jinak než v nějaké velmi omezené formě, jakou dnes představuje například jistý druh „spirituality“ či fyzického cvičení. Těžko si lze představit, že by například evropští filosofové, psychologové či lékaři začali systematicky rozpracovávat jógové inspirace ve svých vědních oborech. Metaforické systémy, z nichž vyrůstají jógové teorie, jsou příliš odlišné od těch, které formují evropské vědecké myšlení. Takže na jedné straně se asi jen tak nesetkáme s katedrami jógy a tantry na evropských univerzitách, na straně druhé se nesetkáme s přílišným pochopením evropských vědců pro to, co na takových katedrách dělají vědci indiští. A nesetkáme se asi ani s příliš důkladným rozpracováním jógy v kontextu západních spiritualit a tělovýchovné praxe. Vyžadovalo by to příliš dalekosáhlou revizi kulturních předpokladů, do nichž jsme vrostli. To ovšem neznamená, že kdokoliv nemůže mít z vědění, jež v kontextu jógy a tantry vzniklo a je nadále rozvíjeno, praktický užitek. Pouze to vyžaduje jistou dávku odhodlání a kreativity.

Seznam doporučené studijní literatury

- Bhatt, G. P. (ed.), *The Forcefull Yoga. Being the translation of Hathayoga-Pradīpikā, Ghe-
raṇḍa-Saṃhitā and Śiva-Saṃhitā*, Delhi: Motilal Banarsidass 2004.
- Blacker, Carmen, *The Catalpa Bow, (A Study of Shamanistic Practices in Japan)*, Rich-
mond: CurzonRoutledge Press ³1999.
- Bowring, Richard, *The Religious Traditions of Japan. 500-1600*, Cambridge: Cambridge
University Press ¹2005.
- de Barry, Theodore – Keene, Donald – Tanabe, George – Varley, Paul (eds.), *Sources of
Japanese Traditions, (From Earliest Times to 1600)*, New York: Columbia University
Press ²2001.
- Earhart, Byron H., *Náboženství Japonska, (Mnoho tradic na jedné svaté cestě)*, Praha:
Prostor 1998 (přel. Robin Heřman).
- Eliade, Mircea, *Jóga. Nesmrtelnost a svoboda*, Praha: Argo 1999.
- Himmer, Ondřej, „Tantrický višnuismus v Bengálsku. Sahadžijá a kartábhadžové“,
in: Ondračka, Lubomír (ed.), *Mé zlaté Bengálsko. Studie k bengálskému nábožen-
ství a kultuře věnované Haně Preinhaelterové k jejím sedmdesátinám*, Praha: FF UK
a ExOriente 2008, 53-75.
- Kasahara, Kazuo (ed.) *A History of Japanese Religion*, Tokyo: Kōsei Publishing ¹2001
(přel. Paul McCarthy, Gaynor Sekimori).
- Kodžiki. Kronika dávného Japonska*, Praha: ExOriente 2012 (přel. Karel Fiala).
- Lopez, Donald, *Příběh buddhismu. Průvodce dějinami buddhismu a jeho učením*, Brno:
Barrister & Principal 2003.
- „Maháparinibbānasutta“, přeložil Miroslav Rozehnal, in: *Buddhovy rozpravy IV*, Praha:
DharmaGaia 1995.
- Miltner, Vladimír, *Vznik a vývoj buddhismu*, Praha: Vyšehrad 2001.
- Ondračka, Lubomír, „Tantrické příběhy o nesmrtelnosti. Literatura bengálských náthů“,
in: Lubomír Ondračka (ed.), *Mé zlaté Bengálsko. Studie k bengálskému náboženství
a kultuře věnované Haně Preinhaelterové k jejím sedmdesátinám*, Praha: Filozofická
fakulta Univerzity Karlovy v Praze a ExOriente 2008, 13-34.
- „Rozprava o roztočení kola Zákona“, in: *Duchovní prameny života. Stvoření světa ve sta-
rých mýtech a náboženstvích*, Praha: Vyšehrad ²1997, s. 301-304 (přeložil Jan Filipický,
1. vyd. *Prameny života. Obraz člověka a světa ve starých kulturách*, 1982, s. 250-253).

- Swanson, Paul - Chilson, Clark (eds.), *Nanzan Guide to Japanese Religions*, Nanzan Library of Asian Religion and Culture, Honolulu: University of Hawai'i Press 2006.
- „Šivasanhitá“, in: Dušan Zbavitel, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha: DharmaGaia 1993, s. 112-115 (přel. Dušan Zbavitel).
- Taimni, I. K., *The Science of Yoga: The Yoga-Sūtras of Patañjali in Sanskrit with Transliteration in Roman, Translation, and Commentary in English*, Adyar: The Theosophical Publishing House 2005.
- Tanabe, George J. (ed.), *Religions of Japan in Practice*, Princeton: Princeton University Press 1999.
- Upanišady*, Praha: DharmaGaia 2004 (přel. Dušan Zbavitel).
- Vivékánanda, Svámí, „Šest lekcí o rádžajóze“, in: Dušan Zbavitel, *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*, Praha: DharmaGaia 1993, s. 116-128 (přel. Dušan Zbavitel).
- White, David Gordon (ed.), *Tantra in Practice*, Delhi: Motilal Banarsidass 2001.
- White, David Gordon, *The Alchemical Body. Siddha Tradition in Medieval India*, Chicago: University of Chicago Press 1996.
- Williams Paul – Tribe Anthony, *Buddhistické myšlení. Úplné uvedení do indické tradice*, Praha: Ex Oriente 2011.
- Zbavitel, Dušan (ed.), *Základní texty východních náboženství I. Hinduismus*, Praha: Argo 2007.

Náboženství světa II

Východní tradice

Luboš Bělka – Milan Fujda – Zuzana Kubovčáková

Vydala Masarykova univerzita v roce 2014

1. vydání, 2014

Náklad 1 000 výtisků

Sazba a tisk: Grafex – Agency s.r.o., Helceletova 16, 602 00 Brno

ISBN 978-80-210-7204-6