

Brechtová, Eva

Formování a proměny obrazů buddhismu ve Francii

Religio. 2004, vol. 12, iss. 2, pp. [228]-244

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125100>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220831

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



Obr. 1. Tintin v Tibetu

Autor populárního komiksu Hergé netušil, že jeho vydáním podnítl u mnoha francouzských čtenářů opravdovou fascinaci tibetskými lamy a jejich „podivuhodnými schopnostmi“ (převzato z vydání: Hergé, *Tintin au Tibet*, Bruxelles – Paris: Casterman 2004).

Formování a proměny obrazů buddhismu ve Francii

Eva Brechtová*

Zdá se, že to, co nejvíce charakterizuje přijímání buddhismu na Západě, je transformace jeho konceptů v západní mentalitě. Způsob interpretace (často reinterpretace či dezinterpretace) byl (a do jisté míry stále je) poznamenán snahou rozvíjet argumentaci, která vyvěrá spíše z emočních než intelektuálních potřeb. Proto spolu mohou koexistovat zdánlivě paradoxní obrazy buddhismu jako mystického, ezoterního náboženství (dle romantiků), jako náboženství nečinnosti a kontemplace (dle cestovatelů, kteří se setkali zejména s mnichy), jako „filozofie nicoty“ (Schopenhauer) či „materialistické“ učení (pozitivističtí ateisté). Problematika formování a proměn obrazů buddhismu ve Francii se v tomto ohledu od podobných tendencí západní kultury v mnohém neliší.¹

První kontakty

První doložitelné kontakty mezi Západem a Východem probíhaly již ve starověku. Oproti bráhmánismu byl však buddhismus v řecko-římském světě prakticky neznámý,² a to i za panování krále Ašóky (273-232 př.n.l.), kdy v Indii zažíval největší rozkvět. Ve středověku a renesanci Evropa disponovala kusými informacemi o zvycích, mravech a náboženství především Střední Asie díky několika cestovatelům (např. Marco Polo), diplomatům (Piano Carpini, Vilém Rubruk) nebo misionářům.

* Text vznikl jako součást projektu „Tibetský buddhismus ve Francii“ podporovaného Fondem rozvoje vysokých škol MŠMT (G5b; č. projektu 664/2003).

- 1 K podobné problematice viz též Jana Rozehnalová – Luboš Bělka, „Tibetský buddhismus a západní imaginace: Slavnost Kálačakry ve Štýrském Hradci“, *Religio* 11/1, 2003, 53-75; Dušan Lužný – Luboš Bělka, „Doslov: Podoby buddhismu na Západě“, in: Donald S. Lopez, Jr., *Příběh buddhismu: Průvodce dějinami buddhismu a jeho učení*, Brno: Barrister & Principal 2003, 209-221.
- 2 Přinejmenším neexistují přímé důkazy o tom, že by buddhismus starověcí autoři znali. Až ve druhé polovině 2. století se církevní otec Kléméns Alexandrijský zmiňuje o postavě jménem „Búttá“ (Buddha), kterého v Indii někteří uctívají pro jeho velkou ctnost jako boha. Mnozí západní badatelé se však snaží za pomoci komparativních metod doložit vliv buddhismu na antické myšlení. Srov. Frédéric Lenoir, *Setkávání buddhismu se Západem*, Praha: Volvox Globator 2002, 25-35.

Nikdo z nich však neodhalil, že se do života a kultury tamějších obyvatel hluboce vtiskává jednotný základ jednoho a téhož náboženství v mnoha variantách, totiž buddhismu. Teprve v 17. století publikoval Simon de la Loubère, vyslanec Ludvíka XIV. u dvora siamského krále, významné práce, ve kterých vyslovil domněnku o možném spojení mezi rozličnými význámami od Siamu přes Čínu až po Japonsko a o existenci jednoho zakladatele tohoto náboženství.

Již od počátku projevovali lidé na Západě velký zájem o Tibet, který je přitahoval nejen svou „tajemností“ a „magičností“, ale také představou tibetského buddhismu jako „zdegenerovaného“ křesťanství a Tibetu jako ztracené země křesťanského krále-kněze Jana, jehož následovníkem je dalajlama.³ Hypotéza o hlubokých podobnostech mezi „lamaismem“ a katolicismem má svůj původ již ve vyprávění Viléma Rubruka, který do Tibetu sice nikdy nevstoupil, ale u dvora chána Möngka (1251-1258) se setkal s tibetskými lamy. Území Tibetu se proto brzy stalo prostorem misionářské činnosti katolické církve.

Jedním z prvních misionářů byl jezuita Michal di Ruggieri, který se do Tibetu vydal v roce 1584. Právě on začal rozlišovat mezi „modlářskou“ a „ateistickou“ podobou buddhismu, tedy mezi učenecou naukou, pojímanou jako „ateistickou“, a lidovou vírou, redukovane chapanou jako soubor pověr. Misionáři měli tendenci zajímat se spíše o učenecou rozměr buddhismu, jelikož byli většinou přijati oficiálně, a pohybovali se tedy v blízkosti klášterů. Z tohoto důvodu se vedle interpretační linie vnímající buddhismus jako zdegenerované křesťanství začal objevovat i jeho jiný výklad, totiž jako ateistického náboženství, náboženství prázdnoty a pesimismu.⁴

Znalosti o buddhismu, zvláště pak o jeho o tibetské podobě, byly již od doby prvních kontaktů úzce spojeny s předsudky a stereotypy utvářenými křesťanským prizmatem, a to do té míry, že někteří misionáři stále doufali v objevení království kněze Jana. To byl také příklad Evarista Huca a Josepha Gabeta, francouzských lazaristických kněží, kterým se jako jedněm z mála podařilo proniknout v 19. století do Tibetu a Lhasy.⁵ Vzpomínky na své putování sepsal Huc ve dvousvazkovém díle *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie et le Thibet pendant les années 1844, 1845 et*

3 Ve 12. století se v Evropě objevila legenda o vítězství křesťanského krále-kněze Jana nad muslimy, podle níž žije kdesi v dalekých krajích Asie. Srov. F. Lenoir, *Setkávání buddhismu...*, 59.

4 Lionel Obadia, *Bouddhisme et Occident: La diffusion du bouddhisme tibétain en France*, Paris: L'Harmattan 1999, 18-22.

5 Gabet a Huc strávili na cestách po Mongolsku a Tibetu tři roky: od 3. srpna 1844 do 15. března 1846, kdy byli z Lhasy vypovězeni na žádost čínského ambana.

1846.⁶ Tento cestopis, jenž byl poprvé publikován v roce 1850, měl obrovský úspěch a mnoho nadšených čtenářů.⁷ Huc a Gabet se zařadili po bok těch, kteří se v „lamaismu“, tomto „dábelském náboženství“, jež přesto obdivovali, snažili odhalit křesťanské kořeny:

Když se prozkoumávají všechny reformy i novoty, které Congkhapa zavedl do buddhistického kultu, je nápadná jejich podobnost s kultem katolickým. Mítru, berlu, pluvíál i ornáty nosí velcí lamové na cestách anebo všude tam, kde mimo klášter vykonávají nějaký obřad. Obřady jsou provázeny zpěvem dvou sborů ... lamové dávají požehnání tím způsobem, že na hlavu věřících položí pravou ruku. Používá se růženec, zachovává se celibát, konají se duchovní cvičení, zachovává se uctívání svatých, posty, konají se procese, modlí se litanie a používá se svěcené vody – to všechno jsou věci, které mají buddhisté společné s námi. Může se říci, že to všechno je křesťanského původu?

My si myslíme toto: I když jsme ani v ústním podání, ani v žádných památkách ne našli pozitivní důkazy této domněnky, je možno rozpoznat nápadně příbuzné znaky, které mluví o její velké pravděpodobnosti. Je známo, že ve 14. století, v dobách mongolské nadvlády, existovaly časté styky mezi Evropany a národy asijských velehor. Není pochyby, že tito barbari musili být uchvázeni pompou a leskem křesťanského ceremoniálu a že si do svých stepí odnášeli nezapomenutelné vzpomínky ... Nemohla by k podpoře naší domněnky sloužit tato legenda o Congkhopovi...? ... Byl vzděláván cizincem, který přišel od západu ... což nemohl být tento cizinec s velkým nosem Evropan, jeden z těch křesťanských misionářů, kteří tou dobou v tak velikém počtu pronikali do střední Asie?

... Dalo by se předpokládat, že buď předčasná smrt nedovolila křesťanskému misionáři úplně dokončit náboženské vzdělání jeho žáka, který potom, když se chtěl stát apoštolem, neměl postačující vědomosti o křesťanském náboženství, anebo odpadl od víry a tohoto učení použil jen k zavedení nových prvků do liturgie.⁸

Hucův cestopis nerozšiřoval pouze zástup těch, kdo spatřovali hluboké podobnosti mezi katolictvím a buddhismem, ale je také textem, který přejímá a plně navazuje na stereotypní vidění Tibetu jako fantastické tajemné země a který položil – spolu s mnoha jinými pracemi – základ k vnímání buddhismu jako velmi tolerantního a pacifistického náboženství.

Pohled Huca a Gabeta byl velmi brzy konfrontován s názory jiných misionářů. Již 27. března 1846, tedy méně než čtrnáct dní poté, co byli Huc a Gabet ze země vyhnáni, ustavil papež Řehoř XVI. (1831-1846) pro Tibet apoštolský vikariát. Tento úkol byl svěřen výhradně Společnosti zahraničních misíí v Paříži (Société des Missions Étrangères de Paris). Velká část jejích členů se domnívala, že pokud se jim podaří obrátit Tibet na katolic-

6 P. Joseph Gabet – P. Evariste-Régis Huc, *Putování Tibetem 1.p. 1845-1846*, přel. Václav Durych, Praha: Argo 2002. Uvedený český překlad obsahuje pouze druhý svazek Hucova cestopisu, týkající se Tibetu.

7 Dílo se dočkalo deseti vydání a překladu do dvanácti jazyků. V češtině vyšlo dokonce třikrát (poprvé již v roce 1887).

8 P. J. Gabet a P. E.-R. Huc, *Putování....*, 91-92.

tví,⁹ křesťanství by se mohlo rozšířit po celé mahájánské Asii, a stát se tak největším náboženstvím světa.¹⁰ I když Tiencinské smlouvy (1858) a Pekingké konvence (1860) uzavřené Čchingskou mandžuskou vládou s Brity a Francouzi¹¹ zajišťovaly určitou právní toleranci také misionářům, a usnadňovaly tak jejich vstup do Tibetu, musela „tibetská misie“ čelit neustálému nepřátelskému tlaku tibetských lamů, který vedl až k boření misijních budov i zabití některých kazatelů. Tyto okolnosti předurčily vztah misionářů k „lamaismu“ v jejich spisech. Počáteční obdiv a hledání podobností, i když jsou buď projevem ďábla (Huc a Gabet) nebo vyvěrají z odpadlictví od křesťanských kořenů, se mění v tvrzení, že mezi křesťanstvím a buddhismem neexistují žádné analogie, naopak, že buddhismus není nic jiného než modloslužebnictví, které spočívá ve formálních praktikách, a ne „v přesvědčení a odevzdání duše“.¹² Tyto názory podpořili francouzští misionáři popisy pohřebních obřadů Tibeťanů, kanibalismu (ostatně stále se opakující téma již od středověku) a mravní zvrhlosti lamů, kteří to, „co jim chybí ve vzdělání, dohánějí v hrabivosti, zneužívající víry prostých lidí k tomu, aby je olupovali,“¹³ a kteří se dokonce oddávají tělesným rozkoším.

Lze tedy konstatovat, že došlo k určitému posunu ve vnímání Tibetu a jeho náboženství. Francouzští řádoví bratři se zcela obrátili proti do té doby převažujícím představám o vzdělaných, ctnostných lamech, kteří tráví svůj život v modlitbách a meditacích, ale i proti představám o příkladně zbožném lidu a tolerantním, mírumilovným náboženstvím.

9 Misionáři Zahraničních misii předpokládali, vzhledem k Rubrukovým (a mnoha dalším) názorům o podobnosti mezi „lamaismem“ a katolicismem, že to bude snadný úkol.

10 V misijních společnostech vládlo totiž přesvědčení, že Tibet je centrem buddhistického náboženství, které má po křesťanství nejvíce vyznavačů a které z Tibetu „vyzařuje“ do celé střední a východní Asie. Srov. Charles Henry Desgodins, *Le Thibet d'après la correspondance des missionnaires*, Paris: Librairie catholique de l'oeuvre de Saint Paul 1885, 11. Úkolem „tibetské misie“ bylo zpočátku tibetského území vůbec dosáhnout a zřídit tam misijní centra. Např. misií vedené otcem Renou se podařilo v roce 1847 proniknout do Amda, ale už následujícího roku byla vypuzena. Jiný člen Zahraničních misii, Jacques Léon Thomine Desmayures, byl sice již v roce 1857 jmenován prvním biskupem pro Tibet, brzy však podal demisi (1864) nejen kvůli těžkostem, které provázely jeho misijní činnost, ale také kvůli nedostatku podpory ze strany katolické hierarchie.

11 Obsahovaly mj. dohody o volném pohybu cizinců po říši, povolení cizincům k pronájmu či nákupu pozemků a stavbám domů a právo exterritoriality (cizinci podléhali svému národnímu právu, a ne čínskému). Srov. John F. Fairbank, *Dějiny Číny*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1998, 232-237, 255-259. Srov. též L. V. Simonovskaja – M. F. Jurjev (eds.), *Dějiny Číny: Od nejstarších dob do současnosti*, Praha: Svoboda 1978, 269-272.

12 Viz Ch. H. Desgodins, *Le Thibet d'après...*, 197.

13 *Ibid.*, 222-223.

Mohlo by se zdát, že kvůli diskreditujícímu obrazu tibetského buddhismu předkládaném *Société des Missions Etrangères*, přestane být buddhismus a Tibet pro lidi na Západě předmětem zájmu. Opak byl však pravdou. Nejen proto, že mnohem větší čtenářskou obec si získalo vyprávění otce Huca nebo Marka Pola. Obliba tohoto tématu souvisela také s rozvojem vzdělané střední vrstvy. Její příslušníci pobývali jako badatelé, obchodníci a administrativní úředníci v Asii, což se pak následně odrazilo v postupném komplexnějším vnímání a přístupu k východním kulturám a náboženstvím. V okcidentální představivosti se začal obraz buddhismu značně proměňovat. Podstatný vliv na tom měly především dvě skutečnosti. Jednou byl rozvoj vědecké orientalistické tradice,¹⁴ jež se opírala o systematické zkoumání Orientu. Druhá je spojena s přeměnou samotné západní civilizace, která s sebou přinesla ideál laicizace a sekularizace, jenž se projevil ve zdůrazňování buddhismu jako nedogmatického, ateistického náboženství, které staví na zkušenosti a nikoli na víře. Na jedné straně je tedy interpretace buddhismu svázána s ideály vědecko-technického pokroku, na straně druhé spolu s nástupem romantismu a Teosofické společnosti (poslední třetina 19. století) neméně intenzivně s ideály spirituality a mystiky.

První rozkvět obrovské popularity buddhismu na Západě lze tedy vysledovat od druhé poloviny 19. století, kdy začalo vycházet velké množství odborných studií¹⁵ a překladů buddhistických posvátných textů. Buddhismus se stal pro mnoho filozofů, myslitelů a umělců inspirací; ve Francii to byli například básníci Alfréd de Vigny, Alphonse de Lamartine, romanopisci Gustave Flaubert či Romain Rolland.

14 Francie sehrála v tomto bádání velkou roli: na příklad již od poloviny 18. století vyučoval na Collège Royal de Paris kurz o dějinách Asie Joseph Degugines (jeho *L'Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols* – Obecné dějiny Hunů, Turků a Mongolů, byly publikovány v letech 1756-1758). Od počátku 19. století se ve Francii vytvářely samostatné katedry jazyků a civilizací Asie: například v roce 1814 byla založena první katedra sinologie v Evropě, v jejím čele stál Jean-Pierre Abel-Rémusat, který vyučoval o „náboženství Fo“ (nebo Foe), tedy o čínském buddhismu; ve stejném roce byl na Collège de France jmenován Antoine-Léonard de Chezy vedoucím úplně první katedry sanskrtu. Jeho nástupcem se v roce 1833 stal Eugène Burnouf, jehož dílo z roku 1844 *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* (Úvod do dějin indického buddhismu) mělo velikou odezvu po celé Evropě.

15 Ve francouzském prostředí to byly například knihy: Edmond Foucaux, *Lalitavistara* (1847; kniha představuje soubor legend o Buddhově životě), Stanislas Julien, *Voyages des pèlerins bouddhistes* (Cesty buddhistických poutníků, 1853, 1857 a 1859), Christian Lassen, *Antiquités indiennes* (Indické starožitnosti, 1847-1861), Émile Sénart, *Essai sur la légende de Bouddha* (Esej o legendě o Buddhovi, 1875).

Buddhismus na Západě

Toto „nadšení pro Orient“ a jeho náboženství sice přispívalo k většímu, úplnějšímu poznávání buddhismu, avšak stále jsme svědky jeho interpretace v konceptech západního myšlení a pojmů, jež zapřičiňovaly mnohé omyly. Na jedné straně existoval negativní výklad katolických misionářů, který byl zakořeněn ve vědomí mnoha lidí, na straně druhé si západní filozofie projektovala do buddhismu své vlastní postoje (ateismus, pocity nicotnosti). Klíčovou roli pro takovéto chápání buddhismu sehrála kniha německého filozofa Arthura Schopenhauera *Svět jako vůle a představa* (1819) poznamenaná hlubokým osobním pesimismem. Pod jeho vlivem neméně významný filozof Friedrich Nietzsche zpopularizoval představu „buddhistického nihilismu“ tak úspěšně, že byla tato interpretace buddhismu všeobecně přijímána (např. francouzský filozof Ernest Renan označil Buddhu za „ateistického Krista Indie“, jeho učení pak za „evangelium nihilismu“, za „nejbezradnější učení nicoty, které kdy existovalo“¹⁶). Dodnes se můžeme setkat s prezentací buddhismu pod tímto zorným úhlem.

Jinou linii, jež měla pro šíření buddhismu a jeho recepci u širokých vrstev evropské populace obrovský význam, představuje Theosofická společnost. Její program spočíval v rozsáhlé syntéze soudobých západních ezoterických proudů, racionalistické ideologie scientismu a východních náboženství. Do popředí kladla tibetské lamy jako nejvyšší učitele primordiální moudrosti. Upřednostňováním indických náboženských tradic a zejména buddhismu, který interpretovali po svém, se theosofové stali prvními opravdovými šířiteli tohoto náboženství na Západě – krátce po založení hnutí se prohlásili za buddhisty, i když oficiálně nekonvertovali. Toto uchopení tibetského buddhismu skrze ezoterismus sehrálo důležitou roli mimo jiné i ve velmi populární literární produkci 20. století. Baird Spaldingovy knihy *Život mistrů* (publikované ve dvacátých letech) se po celém světě prodalo okolo dvaceti miliónů exemplářů. Stejný úspěch provalil i Lobsang Rampovo *Třetí oko* (1937), jehož se pouze ve Francii prodalo přes jeden milión výtisků, stejně tak jako Hergého komiksu *Tintin v Tibetu* (1960; viz obr. 1). Všechny tyto texty a mnoho jiných jim podobných postupně rozšiřovaly mýtus o magickém Tibetu, tajemné zemi uchováující největší duchovní poklady celého lidstva. Staly se tak základem pro vlivnou prezentaci buddhismu jako náboženství neobyčejných li-

16 Ernest Renan, „Premiers travaux sur le bouddhisme“, 1851, in: *Nouvelles Études d'histoire religieuse*, 1884, cit dle: F. Lenoir, *Setkávání buddhismu...*, 117.

dí s neobyčejnými schopnostmi, náboženství, které má zachránit Západ „ze spárů materialismu“.¹⁷

Na buddhismus se tak nabalilo další klišé: „odkouzlený“, „od-duchovnítělý“ „prospěchářský“ Západ může být vykoupen pouze návratem ke spiritualitě, ne však k zdiskreditovanému křesťanství, ale má se obrátit na Východ k jeho „čistým“, „dávnověkým“ tradicím. Jedním z těch, kteří zastávali tento názor byl i francouzský intelektuál René Guénon (1886-1951), jehož vliv na spasitelský obraz Orientu označil Lionel Obadia termínem *guenonismus*.¹⁸ Guénona fascinoval hlavně hinduismus, považoval ho za kvalitativně vyšší než křesťanství, vyšší i než ostatní východní náboženství. Za stěžejní dílo *guenonismu* lze považovat jeho text *La crise du monde moderne* (1927),¹⁹ kde nabízí návrat k „tradiční“ společnosti jako alternativu ke „krizi“ moderního Okcidentu. Chce obnovit náboženské elity („mudrce“), tak jako existují v hinduismu. Hinduistické nauky pro něj nejsou ani „morálkami“ ani „etikami“ ani „filozofiemi“. Tato označení považuje za výrazy, které interpretují „asijskou moudrost“ po západním vzoru. Vliv Guénonových postojů, jež vyrůstaly z romantismu a jež lze shrnout do teze: moderní Západ ničí duchovní tradice, k nimž je třeba se navrátit (či obrátit se k těm východním), je zjevný u mnoha intelektuálů a orientalistů 20. století, stejně jako u mnoha francouzských příznivců i konvertitů k buddhismu, kteří uvádějí četbu jeho knih mezi inspirativními zdroji svého duchovního hledání.²⁰

Na propagaci buddhismu na Západě se podílely i knihy, které se setkaly s obrovským úspěchem u širokých vrstev obyvatelstva, a to cestopisy z Orientu, pomocí nichž byl „znovuobjeven“ Tibet. Ten nesl pečeť tajemného nepřístupného místa, zejména proto, že i když se několika málo jedincům a výpravám do Tibetu a Lhasy podařilo proniknout (1904 se např. krátce do „zakázaného města“ podívala Younghusbandova vojenská výprava), přesto celkem osmnáct ruských, francouzských a anglických expedic v tomto úsilí neuspělo. Také pro misionáře z *Missions*

17 Analýzu vědeckého bádání o západních představách o Tibetu a tibetském buddhismu představuje článek Jany Rozehnalové „Obzor znovu nalezený – bádání o vysněném Tibetu“, *Sacra aneb Rukověť religionisty* 1/1, 2003, 18-27.

18 L. Obadia, *Bouddhisme et Occident...*, 67.

19 René Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris: Gallimard, 1927, ²1946, ³1973.

20 Např. známý lama francouzského původu Matthieu Ricard o tomto Guénonově vlivu hovoří v knize rozhovorů vedených se svým otcem Jean-François Revelem, filozofem působícím na Francouzské akademii (*Le moine et le philosophe*, Paris: Nil, 1997, ²1999, 20-21). Ricard, bývalý vědec v Institutu Pasteura, se stal mnichem v tradici tibetského buddhismu a při dalajlamových návštěvách Francie je jeho osobním překladatelem. Ricardův vliv na recepci buddhismu ve Francii dokládá obrovský úspěch knihy *Le Moine et le philosophe*, které se prodalo 170 000 výtisků.

Etrangères byl Tibet nedostupným místem. Mezi těmi, kteří Lhasy dosáhli, byla i jedna žena – Francouzka Alexandra David-Néelová (1868-1969), které se podařilo vstoupit do země i do „zakázaného města“ se svým adoptivním synem lamou Jongdänem v roce 1924. Její kniha *Voyage d'une Parisienne à Lhasa* (1927),²¹ se okamžitě stala bestsellerem, byla přeložena do jedenácti jazyků²² a pravidelně znovu vydávána až do současnosti. Také její další knihy mají obdobný úspěch. Význam Alexandry David-Néelové pro „zabydlení“ buddhismu ve Francii i jeho recepci je nezměrný a dodnes působící. V její interpretaci se propojuje detailní popis buddhistické nauky a praxe s představami o Tibetu jako o zemi zázraků (lamové čtoucí na dálku myšlenky, mystikové, kteří se umějí rozdvojit či přivolat krupobití atd.). Frédéric Lenoir, francouzský sociolog a religionista, dokládá ve svém výzkumu,²³ že na počátku zájmu velkého procenta Francouzů o buddhismus jsou právě knihy této cestovatelky a spisovatelky.

Mezi vědou a náboženstvím

S vědeckými kruhy je tedy spojeno první opravdové pronikání buddhismu na Západ. Poznatky jejich výzkumů přebírali někteří myslitelé a filozofové, aby je dále popularizovanou formou předávali širší veřejnosti. Náboženské pojmy oddělené od svého kontextu vzniku a používání byly reinterpretovány západní imaginací, která je filtrovala přes vlastní kulturní tradici; většinou totiž sloužily zájmům svých interpretů, kteří jimi obhajovali vlastní cíle a postoje. Není proto udivující, že buddhismus byl zpočátku reinterpretován v racionalistických termínech společnosti, která nejdříve oceňovala rozum. Západní badatelé se proto nejprve přikláněli k „čistému“, „původnímu“ buddhismu, tak jak ho v jejich očích představovala théravádová tradice a pálijský kánon. Racionalistická reinterpretace buddhistických pojmů nevyplývala ani tak z objektivního hod-

21 Alexandra David-Néel, *Voyage d'une Parisienne à Lhasa*, Paris: Plon 1927.

22 Do češtiny již v roce 1931 – A. David-Néelová, *O žebrácké holi do svatého města*, Praha: Česká grafická unie 1931; 2. vyd. *Zakázanou zemí: Cesta Pařížanky do Lhasy*, Praha: Tichá Byzanc 1996.

23 Frédéric Lenoir publikoval výsledky svého sedmiletého bádání v rozsáhlé práci *Le bouddhisme en France*, Paris: Fayard 1999. Poznamenejme, že se jeho výzkum týkal více než 1000 osob, což Lenoir považuje za vzorek dostatečný k tomu, aby mohl ze svého výzkumu formulovat některé obecné závěry. Také Didier Quella-Guyot tvrdí, že Hergé v Tintinovi (viz obr.1) čerpal z části své znalosti o Tibetu z díla A. David-Néelové, zejména z jejích *Initiations lamaïques* z roku 1930 (Didier Quella-Guyot, *Lire Tintin au Tibet: Lecture méthodique et documentaire*, Paris: Le Torii éditions 1990, 82.

nocení, jako spíše z apologetického diskursu: buddhismus se v něm jevil zkrátka jako „lepší“ náboženství než křesťanství. Lze konstatovat, že tento výklad buddhismu, jak to ukazuje Lenoirův výzkum, se dodnes vědomě či nevědomě promítá do argumentů některých sympatizantů buddhismu i konvertitů, zejména těch, kteří se potřebují vymezit buď vůči svým křesťanským, či jiným (např. nenáboženským) kořenům. Často váhají nebo dokonce odmítají klasifikovat buddhismus jako náboženství, hovoří o něm spíše jako o filozofii, individuální cestě, světonázoru nebo praktickému návodu pro život.

Nástup romantismu otevřel cestu různým intelektuálním proudům hledajícím „univerzální, starobylou moudrost“, ale také cestu okultismu, spiritualismu, „modernímu“ ezoterismu. Toto „magické“ podloží bylo v druhé polovině 19. století také mnohem příznivější pro propagaci buddhismu v širších vrstvách obyvatelstva než vědecká pojednání. Po příchodu do exilu na počátku šedesátých let 20. století se proto tibetští lamové setkali s již poměrně přesně zformovanou představou tibetského buddhismu: na jedné straně s obrazem vybudovaným následovníky theosofů a jiných zastánců ezoteriky a mystiky – lamové byli přijímáni s otevřenou náručí nesčetnými čtenáři Lobsang Rampova *Třetího oka*, žádostivými tajných iniciací, tázajícími se jak levitovat, číst auru či vykonat „astrální pouť“. Na druhé straně se setkali s vychvalováním moderního charakteru a racionalismu Buddhova poselství.

A tak byl buddhismus interpretován jednak v ezoterických termínech a jednak představován jako náboženství, jež si zcela rozumí s moderním světem a vědou. Theosof Henry Steel Olcott ve svém *Buddhistickém katechismu*²⁴ (1881) píše, že buddhismus je „v dokonalém souladu se zdravým rozumem a s poznatky moderní vědy“,²⁵ a svými vlastními termíny vyjadřuje myšlenku vědeckého evolucionismu: „Všechno je ve stavu ustavičného pohybu, přetváření a změn, mezi nimiž se podle evolučního zákona udržuje vzájemná souvislost.“²⁶ O buddhismu odmítal mluvit jako o náboženství, ale prosazoval jeho chápání spíše jako soubor „ryzí mravní filozofie, systém etiky a transcendentální metafyziky“.²⁷ Velmi podobné formulace můžeme slyšet i u současných příznivců buddhismu, kteří rádi hovoří o tom, že buddhismus je kompatibilní se západní vědou, s kvantovou fyzikou a s moderní společností. Jeden příklad za všechny – v rozhovoru pro týdeník *l'Express* vyjádřil Jean-Claude Carrière, filmo-

24 Henry Steel Olcott, *Buddhistický katechismus*, Praha: IMPRESO PLUS 1996.

25 Srov. *ibid.*, 28.

26 *Ibid.*, 57.

27 *Ibid.*, 58.

vý scénárista a také spoluautor knihy rozhovorů s nynějším dalajlamou *Síla buddhismu*,²⁸ tento postoj:

Není tedy udivující, že ho [dalajlamu] vidíme bez naléhavosti vyjadřovat vzájemnou závislost fenoménů. Jedná se o pojem, který nacházíme v jádru současné vědy, a zvláště kvantové fyziky.

Jinak řečeno, buddhismus tvrdí, stejně jako moderní věda, že nějaká věc může být to i ono, že realita je neoddělitelná od toho, kdo se na ni dívá nebo ji popisuje. Což ovšem vůbec nepovoluje říkat nebo myslet si cokoliv. V buddhismu jako ve fyzice existují zákony relativity!²⁹

Je to právě „modernita“ buddhismu, která přitahuje tolik západních příznivců?³⁰ Zdá se, že je opravdu jedním z významných faktorů stále rostoucí obliby buddhismu ve Francii.³¹ Tato argumentace je navíc často vedena ve snaze vymezit se vůči křesťanství, zejména katolickému. Nesmíme zapomínat, že 85% stoupců francouzského původu mělo v dětství základní náboženskou výchovu (z nich 92% katolickou).³² Na buddhismu tedy oceňují, že je založen na „zkušenosti, a ne na dogmatu“. „Je kompatibilní s vědou“, zatímco křesťanství se s ní utkává. Buddhismus dává „významné místo tělu“, ale „křesťanství se obrací čistě k duchu“. Buddhismus

28 Tändzin Gjamcho – Jean-Claude Carrière, *Síla buddhismu: Násilí a soucítění*, Praha: Mladá fronta 1996.

29 Jean-Claude Carrière, „Comment peut-on être bouddhiste? entretien avec J.-P. Ribes“, *L'Express*, 1.6. 1995, 50.

30 Materiály ministerstva vnitra a Buddhistické unie Francie (Union bouddhiste de France – UBF, založená v roce 1986, jež v současnosti zahrnuje na 95 buddhistických asociací, což je asi 80% všech sečtených asociací na francouzském území) uvádějí, že ve Francii je kolem 600 000 buddhistů. Z nich jsou dvě třetiny (tj. 450 000) buď imigranti z jihovýchodní Asie (Laos, Vietnam, Kambodža) a Číny nebo Francouzi asijského původu. Zbytek, asi 150 000 osob, by tedy měli být buddhisté francouzského původu. Je nutné ovšem poznamenat, že ne všech 150 000 jsou konvertité. Toto číslo zahrnuje i lidi, kteří praktikují buddhismus „à la carte“, podle výběru či jinak řečeno, kteří provádějí tzv. duchovní „kutilství“ (*bricolage* – termín, který si francouzští religionisté vypůjčili od Clauda Lévi-Strausse). Jsou to většinou lidé, kteří přijali jen určité části nauky (například víru v karmu), popřípadě je kombinují s koncepty jiných duchovních tradic, a také ti, kteří přebírají jen některé meditační techniky, aniž by si osvojili buddhistickou nauku jako celek. Francouzských „plných“ konvertitů k buddhismu je asi 12 000 – 15 000 (dle Lenoira), jiní badatelé jich odhadují až 50 000.

31 Například skupina stoupců buddhismu se za deset let, od roku 1976 do roku 1986, ve Francii zdvojnásobila z 200 000 na 400 000 a v roce 1997 dosáhla již počtu 600 000 lidí.

32 Tento údaj předkládá F. Lenoir (*Bouddhisme ...*, 130, 131); L. Obadia (*Bouddhisme et Occident...*, 195) však zmiňuje jiná čísla totiž, že pouze 44% adeptů buddhismu bylo předtím příslušníky jiného náboženství (22% křesťanů a židů, 22% stoupců nových náboženských hnutí), ostatní (56% osob) byli předtím ateisté nebo nebyli příslušníky žádného náboženství. Denis Gira, akademik vyučující buddhismus na Institut Catholique de Paris a autor mnoha článků o přítomnosti buddhismu ve Francii, se přiklání spíše k názoru Frédérica Lenoira.

poskytuje „autonomii vědomí“, křesťanství a zvláště katolická církev vyvolává dojem, že chce „prosadit stereotypní chování“. Buddhismus umísťuje nenásilí do středu své nauky, křesťanství je nařčeno, že „se paktovalo s násilím“ (připomínají např. náboženské války). Buddhismus je představován jako „terapie“, křesťanství se ukazuje především jako „dogmatika“ a „etika“.³³ Způsob takovéto polarizace má zajímavé důsledky. Pro většínu stoupenců francouzského původu je buddhismus především duchovní cestou, která se zhmotňuje do praxe a stává se návodem jak žít.³⁴ Většina připouští náboženský rozměr buddhismu, je pro ně ale sekundární; menšina jej dokonce úplně odmítá.

Toto pojmání buddhismu jako zejména „duchovní cesty“, která umožňuje práci na sobě, sebe-poznání a přeměnu sebe sama, jež někteří badatelé nazývají buddhistický pragmatismus, umožňuje velkému množství³⁵ jeho příznivců spojení nebo smíření se se svým původním náboženstvím. Pro ilustraci lze zmínit několik příkladů:

Erik, až do jara 1990 katolický podjáhán, se stal buddhistou, když byl jeho syn uznán jedním tibetským lamou jako tulku velkého duchovního učitele. Říká však, že se necítí v rozporu s katolicismem. ... Annie konvertovala k buddhismu před 12 lety. Vypráví: „Jsem praktikující židovka, ale můj duchovní učitel je Tíbetan...“³⁶

Pierre de Béthune, převor benediktinského kláštera, jenž každé ráno hodinu medituje v zazení, vysvětluje: „Jestliže jsem zůstal křesťanským mnichem, je to díky buddhismu, který mě nechal objevit v duchovním životě místo pro tělo.“ ... Nebo Fabien Ouaki, ředitel obchodního řetězce Tati: „I když jsem ztratil o náboženství veškerý zájem, buddhismus mi pomohl poznat moji ‚vertikálnost‘ ... a umožnil mi vrátit se k judaismu.“³⁷

Francouzský buddhismus

Harmonické spojení buddhismu s moderní západní společností je podtrhováno ještě jiným způsobem. Vnitřní zkušenost, jíž napomáhá meditace, je pojímána jako opravdová věda, kterou Matthieu Ricard dokonce na-

33 Srov. Jean-Paul Guetny, „Le défi bouddhiste“, *Actualité religieuse*, Hors-Série n. 10, octobre 1997, 62-63.

34 Pro 45% zkoumaných příznivců je buddhismus duchovní cesta, pro 19% praktika, pro 18% umění či návod jak žít, 12% jej označuje především za filozofii a pouze pro 4% je náboženstvím. Srv. F. Lenoir, *Bouddhisme...*, 133, 134.

35 Dle Lenoirových údajů 68% z těch, kdož byli vychováváni v některém náboženství se s ním cítí stále spřízněno (polovina spíše v socio-kulturní rovině, polovina však stále cítí hlubokou duchovní připoutanost). F. Lenoir, *Bouddhisme ...*, 138-139.

36 Catherine Ifly, „Il existe un bouddhisme français“, *Le Point* 4.12. 1993, 118.

37 Frédéric Lenoir, „France: La vague bouddhiste“, *L'Express* 24.10. 1996, 54.

zývá „vnitřní vědou“³⁸ a která nejen doplňuje poznání západní vědy, ale ještě ho předčí, neboť umožňuje odpovědět na velké otázky existence a pomoci jednotlivci v nalezení jeho „opravdového“ štěstí.

Reinterpretace buddhismu jako zejména racionálního náboženství, které jsou doplněny novým pojetím buddhismu jako přirozeného základu k mnoha rozličným sociálním reformám, se někdy označuje jako „buddhistický humanismus“.³⁹ Tento fenomén se váže nejen k hollywoodským filmům devadesátých let 20. století (např. *Sedm let v Tibetu* Jeana-Jacquesa Annauda nebo *Kundun* Martina Scorseseho), ale i k současnému dalajlamovi, který klade ve svých promluvách a textech důraz na náboženskou toleranci, vzájemnou závislost, soucit, respekt k životu, individuální a univerzální zodpovědnost. Modernost buddhismu je tak znovu podtrhována, tentokrát v jeho etické dimenzi. Buddhismus je pojímán jako „laická moudrost“, která je připravena na velké výzvy, s nimiž se lidstvo nyní potýká: ekologické katastrofy nebo nebezpečí náboženského fanatismu. V těchto souvislostech byl transformován západní mýtus o Tibetu do jiného mýtu – do koncepce mírumilovné země, nenásilného lidu, ve kterém ženy mají stejný status jako muži a jejich ekologické uvědomění se stalo inherentním aspektem kultury:

Příroda byla v Tibetu chráněna v souladu s buddhistickými principy. V sedmnáctém století jsme začali uzákonovat nařízení na ochranu prostředí, a tak jsme možná byli jedním z prvních národů, které řešili potíže s prosazováním ekologických předpisů! Prostředí u nás však chránila hlavně naše víra, jež nám byla vštípena už jako dětem.⁴⁰

Tento mýtus pak posvěcuje celý lid, protože tento lid následuje buddhismus. Tibet v něm získává podobu svatého místa, kde žili chudí, ale šťastní lidé, kde v historii vládlo nenásilí a moudrost nahradila zármutek každodenního života. Je to země uchovávací moudrost, symbol toho, po čem lidé touží. A tak, aby byla zachována ona tibetská moudrost, musí být integrována do světové kultury.

Buddhismus je ve Francii v plném rozkvětu. Těší se zájmu a oblibě ze strany intelektuálů, filozofů i vědců, ze strany médií, které vyzdvihují jeho „modernost“, nebo mladých lidí, kteří ho velebí pro jeho tolerantnost. Počty chrámů a meditačních center (zejména tibetského buddhismu) se znásobují (viz obr. 2). I když dvě třetiny buddhistů jsou asijského původu,

38 M. Ricard – J.-F. Revel, *Le moine...*, 143.

39 Toto pojmenování uvádí například F. Lenoir, *Setkávání buddhismu...*, 235.

40 Tändzin Gjamcho (14. dalajlama), „Univerzální zodpovědnost a naše globální prostředí“, in: Dušan Lužný, *Zelení bódhisattvové: Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*, (Proměny náboženství 1), Brno: Masarykova univerzita 2000, 111.

buddhismus se stal společenským jevem, který zasahuje všechny vrstvy francouzské populace. Nejlépe to dokládají dvě uskutečněné ankety veřejného mínění. V první, zpracované agenturou Sofres a publikované 20. prosince 1994 v deníku *Le Figaro*, odpovědělo přes dva milióny (5%) Francouzů, že buddhismus je jejich upřednostňované náboženství.⁴¹ Druhá, uveřejněná agenturou BVA v periodiku *Psychologies* v prosinci 1999, ukázala, že 5 miliónů (11%) lidí ve Francii se cítí „blízkých“ buddhismu.⁴² Nutno poznamenat, že se nejedná o příslušnost, ale o sympatie.

Velký úspěch buddhismu a míra jeho integrace do francouzského prostředí vyvolává u mnoha badatelů otázku, zda nejde již o akulturaci, a zda tedy nejsme svědky přeměny buddhismu ve Francii na francouzský buddhismus? Pro kladnou odpověď na tuto otázku svědčí několik faktorů:



Obr. 2. Tibetský chrám na zámku Plaige v Burgundsku
Chrám byl slavnostně otevřen Kalu rinpočem v roce 1987
(foto Michel Gounot; převzato z knihy:
F. Lenoir, *Le bouddhisme en France...*, obr. příl.).

41 Georges-Emmanuel Hourant, „Bouddha gagne en France“, *L'Événement du jeudi* 20.-27.5. 1998, 87.

42 F. Lenoir, *Bouddhisme...*, 89-90.

(1) Institucionalizace buddhismu. V roce 1986 byl buddhismus oficiálně uznán jako čtvrté náboženství Francie; dva roky nato přidělilo ministerstvo práce a sociálních věcí buddhistickému vyznání jeden úřednický post v systému sociálního zabezpečení (starobní a nemocenské dávky). Vedle toho byli státem uznáni a povoleni vězeňští buddhističtí duchovní, další byli jmenováni do nemocnic, a od roku 1997 začal dokonce působit jeden buddhistický „kaplan“ v armádě. Statutu náboženské „kongregace“ (sic!) dosáhlo šest buddhistických mnišských komunit, čímž získaly stejná práva jako katolické kláštery.

(2) Vzdělávání lamů francouzského původu, přičemž mnozí již působí samostatně.

(3) Velké překladatelské úsilí k přetlumočení tibetských náboženských textů.

(4) Buddhismus ve Francii se přizpůsobuje některým aspektům západní kultury. Tak například lama Lodö Tulku prozradil, že mnoho Evropanů „[n]emůže dobře pochopit myšlenku strasti. Znepokojuje je to. Tak tento prvek trochu zmírňujeme.“ Přitom se jedná o jeden z pilířů buddhistické nauky. Dále konstatuje, že „Západané také nejsou připraveni osvojit si klanění se mistrovi.“⁴³ V jiném případě mniši tibetského řádu Kagjüpa uvažují, že údobí velkého odloučení⁴⁴ bude možné rozdělit na několik částí, protože jeho vykonání je v podmínkách západní civilizace komplikované.⁴⁵

Závěry

Závěrem můžeme říci, že toto „zdomácnění“ buddhismu s sebou přineslo i přizpůsobení některých jeho pojmů západní kultuře a tím také jejich „proměnu“. V některých případech jsou hlavní buddhistické ideje interpretovány, respektive reinterpretovány, značně protichůdně vzhledem k vlastnímu Buddhovu učení. Ačkoli např. buddhismus podtrhuje iluzorní charakter „já“, mnozí jeho příznivci na Západě hledají v meditaci plnou realizaci svých osobních možností, rozvoj své osobnosti, seberealizaci atd. Vedle samotných západních buddhistů je na Západě i mnoho ne-buddhistů, kteří věří v „reinkarnaci“ (24% všech Francouzů a dokonce i 27% katolíků), jsou však vedeni spíše přáním prodloužit si pobyt na tom-

43 Diaz Garcia, „A Zurich: La religion de l'ège atomique?“, *A.R.M.*, (dossier: *L'Europe des Pagodes*), juillet-août 1989, 27.

44 Tradice Kagjüpy považuje za nezbytné podstoupit „velké odloučení“, jež trvá 3 roky, 3 měsíce a 3 dny, aby se adept mohl stát mnichem nebo lamou.

45 C. Ifly, „Il existe un bouddhisme...“, 118.



to světě, dosáhnout nesmrtelnosti. Tato tendence je ale v příkrém rozporu se samotnou Buddhovou myšlenkou, že dlouhodobou vnitřní bdělostí a askezí, úplným odpoutáním se od světa, jež vede k vyhasnutí touhy, má jedinec usilovat o vyvázání z cyklu znovuzrovnání. Množství podob, které získával a získává buddhismus v průběhu staletí svého setkávání se Západem, nás při hlubším studiu a reflexi upozorňuje na to, že toto náboženství je ve svém základě pluralitním souborem mnoha směrů a tendencí, které se jedním vysvětlujícím obrazem rozhodně nevyčerpávají.



RÉSUMÉ

La naissance et les transformations des «représentations» du bouddhisme en France

Un des traits caractéristiques de la propagation du bouddhisme en France est la liaison étroite de celui-ci avec ses «représentations» dans l'imaginaire occidentale depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

Les connaissances des religions orientales en Occident se multiplient grâce aux voyageurs et aux missionnaires du Moyen Âge et de la Renaissance qui diffusent, toutefois, le plus souvent leurs propres interprétations du bouddhisme marquées de la sous-estimation à la fascination (le mythe du «Tibet magique» inclus). Ce n'est qu'à partir de XIX^e siècle que le bouddhisme devient matière à l'étude scientifique. Depuis cette découverte savante, le bouddhisme est de nouveau réinterprété. Cette fois, par le biais du rationalisme, athéisme et positivisme. Une bonne partie du grand public puise pourtant sa connaissance du bouddhisme à travers de la filière ésotérique, surtout des textes de la Société théosophique.

Le bouddhisme, est aujourd'hui indiscutablement inscrit au paysage religieux français. L'Union bouddhiste et le ministère de l'Intérieur estiment à 600 000 le nombre de bouddhistes en France. Officiellement reconnu (1986) comme la quatrième religion en France, il subit un processus d'acculturation: les bouddhistes ont droit à leur quote-part d'émissions religieuses à la télévision, deux aumôniers bouddhistes ont été nommés aux prisons etc. Nous sommes témoins d'émergence d'un monachisme bouddhiste occidentale.

L'attrait du bouddhisme en Occident est actuellement traduit aux termes de son «adaptation parfaite» à la société moderne. Le bouddhisme est présenté comme celui qui montre la voie de la modernité, un nouvel humanisme spirituel où la méditation devient par exemple une méthode pour reconstruire la personnalité, méthode de la réalisation plénière des potentialités individuelles donc dans la conception qui reste bien étrange pour l'Orient. Tous ces faits mènent plusieurs savants à se demander si le bouddhisme *en France* ne passe pas déjà pour le bouddhisme *français*.

Ústav religionistiky
Filozofická fakulta
Masarykova univerzita
Arna Nováka 1
602 00 Brno

EVA BRECHTOVÁ

e-mail: brechtova@hotmail.com