

Japonský buddhizmus

Príchod buddhizmu do Japonska

Dejiny japonského buddhizmu sa začali písať v polovici 6. storočia. Neoficiálny príchod buddhizmu zaznamenávame na prelome piateho a šiesteho storočia, keď začali do krajiny prúdiť vlny imigrantov z Kórey, ktorí osídľovali spočiatku najmä severné a východné pobrežie ostrova Kjúšú. O oficiálnom príchode buddhizmu do Japonska sa dozvedáme z kroniky *Nihonšoki* (日本書紀), ktorá bola skompilovaná z popudu cisárskeho dvora v roku 720. Podľa zápisu v roku 552 vyslal panovník kórejského kráľovstva Päkče do Japonska mierové posolstvo nesúce pozlátenu bronzovú sochu buddhu Šákjamuniho spolu s rituálnymi nástrojmi, ako aj niekoľko zväzkov sútier a komentárov k buddhistickým textom. V samostatnom sprievodnom liste kráľ vyzdvihuje prednosti tohto učenia, nadradenejšieho nad všetky ostatné, ktorého vyznávanie a rozširovanie prináša nekonečné zásluhy. Kráľ tiež poznamenáva, že sa jedná o učenie, ktoré je ťažké pochopiť, a jeho ciele sú len ťažko dosiahnuteľné. Naopak, nasledovanie tohto učenia prináša bezhraničné šťastie a vedie k dosiahnutiu najvyššieho prebudenia.¹

O príchode buddhizmu do Japonska sa však dozvedáme nielen z oficiálnej štátnej kroniky, akou bola *Nihonšoki*, ale aj z miestnych zdrojov, medzi ktoré patria aj *Dejiny kláštora Gangódži* (*Gangódži garan engi* 元興寺伽藍縁起), ktoré pochádzajú z pera neznámeho buddhistického mnícha z roku 747. Tieto dejiny datujú vyššie spomínanú udalosť o príchode kórejského posolstva na japonský cisársky dvor do roku 538. Nie je v nich však spomenutý žiaden sprievodný list od kórejského kráľa, iba posolstvo obsahujúce sochu Buddhu Šákjamuniho ako princa, a rituálnu nádobu používanú pri iniciačnej ceremónii. Richard Bowring vyjadruje predpoklad, že samotná socha bola zaslaná na žiadosť od aristokratického rodu Soga (Bowring, 2005: 17). Rod Soga (蘇我), ktorý odvodzoval svoj pôvod od kórejských prisťahovalcov, sa výrazne podieľal na uvedení a založení buddhizmu v Japonsku. Po dosadení cisárovnej Suiko (推古天皇, vládla 593-628), ktorej matka pochádzala z rodu Soga, na japonský trón v roku 592 započal tento rod cestu otvorenej podpory a rozširovania buddhizmu v krajine.

¹ Pre podrobný popis udalosti viď Bowring, 2005: 15-16.

Buddhizmus obdobia Asuka a princ Šótoku taiši

Dosadenie cisárovnej Suiko z rodu Soga na japonský cisársky trón bolo vyvrcholením vnútropolitických bojov o moc, ktoré prebiehali medzi rodom Soga na jednej strane, a japonskými aristokratickými rodmi Mononobe (物部) a Nakatomi (中臣) na strane druhej. Rod Mononobe zastával dedične úrad ochrancov paláca, paláцovej stráže. Naopak príslušníci rodu Nakatomi boli hlavnými vykonávateľmi šintó obradov v zastúpení panovníckeho rodu. Zmienka o príchode buddhizmu do Japonska, ako ju uvádza kronika Nihonšoki, spomína aj nesúhlasnú opozíciu domácich rodov, menovite rodov Mononobe a Nakatomi, ktorí sa obávali reakcie domácich božstiev na zavádzanie „cudzích“ buddhistických božstiev v Japonsku. Podľa nich bola krajina pod ochrannou rukou slnečnej bohyně Amaterasu, najvyššej bohyně šintó panteónu, od ktorej japonský cisársky rod odvodzoval svoj genealogický pôvod. Situáciu rodu Soga, prvotného podporovateľa buddhizmu v Japonsku, priaznivo ovplyvňovala aj nestabilná politická situácia na kontinente medzi kórejskými kráľovstvami Päkče a Silla. Územná rozpínanosť kráľovstva Silla a z nej vyplývajúce vojenské nepokoje na polostrove mali za následok neustály prílev kórejských imigrantov do Japonska. Medzi týmito boli zastúpení aj umelci, architekti, sochári, pisári a mnísi, ktorí do Japonska priniesli aj nové znalosti o vyspelejšej kontinentálnej kultúre, remeslách a umení. Pretrvávajúce nezhody medzi rodmi Mononobe a Soga sa vyhrotili pri spore o nástupníctvo na cisársky trón, v ktorom každý zo spomínaných rodov podporoval iného kandidáta z cisárskej línie. Vo vojenskom konflikte, ktorý nasledoval v roku 587, víťazný rod Soga vyhladil rod Mononobe, a v roku 592 dosadil na japonský trón už spomínanú panovníčku Suiko, prvú japonskú cisárovnú.² Na oslavu príchodu buddhizmu do Japonska vystaval rod Soga v roku 596 chrám Asukadera (飛鳥寺), ktorý je považovaný za jeden z najstarších chrámov v krajine. Chrám nesie rovnaký názov ako oblasť v centrálnom Japonsku, v ktorej bolo postavených niekoľko palácov významných aristokratických rodov, ako aj ich hrobiek. Taktiež celé historicko-kultúrne obdobie, ktoré bolo charakterizované nástupom buddhizmu v Japonsku a jeho propagovaním pod ochranou rodu Soga, sa nazýva obdobím Asuka (datujeme 538-710).

² Viac o tom viď Rumánek, 2006.

Za významného propagátora buddhizmu tohto obdobia je považovaný princ Šótoku taiši (聖德太子, 572-622),³ synovec cisárovnej Suiko, ktorého cisárovná menovala regentom v roku 593. Záujem princa Šótoku o buddhizmus mohol vychádzať zo skutočnosti, že jeho osobným tútorom bol kórejský mních Hjedža (Edži 慧慈, zomrel 623), ktorý princa vychovával v tradícii tohto učenia. Princ Šótoku sa pre ďalšie generácie stal symbolom šíriteľa buddhistického učenia, podporovateľa najstaršieho buddhistického písomníctva vytvoreného v Japonsku, a priekopníka ranej buddhistickej architektúry. Princ nechal medziiným postaviť chrámy Šitennódži (四天王寺), Chrám Štyroch Nebeských Kráľov, ktorý dodnes môžeme obdivovať v Ósake, ako aj chrám Hórijúdzi (法隆寺) v dnešnej prefektúre Nara, v areáli ktorého archeológovia objavili pozostatky Šótokuovho osobného paláca. Šótoku sa taktiež preslávil ako plodný literát, i keď pod vplyvom postupnej idealizácie jeho postavy je jeho autorstvo v prípade niektorých diel spochybňované. Napriek tomu je princ Šótoku považovaný za tvorca dvoch významných štátnych dokumentov, ako aj komentárov k trom buddhistickým sútram. V roku 594 spísal *Cisársky dekrét*, v ktorom propagoval prijatie a uctievanie troch klenotov *sanbó* (三寶). Tri klenoty, medzi ktoré patrí postava historického Buddha Šákjamuniho, buddhistická náuka dharma a buddhistická obec sangha, sú základnými piliermi buddhistického učenia, bez rozdielu príslušnosti k špecifickej škole buddhizmu. Oficiálne propagovanie troch klenotov buddhizmu pod oficiálnym patronátom princa Šótokua bolo prelomovou udalosťou, nakoľko sa jednalo o vôbec historicky prvé rozširovanie akéhokoľvek náboženstva v mene panovníka. Z pera princa Šótokua je však známejším dielom *Ústava o sedemnástich článkoch* z roku 604, ktorá je kombináciou právneho a eticko-náboženského dokumentu. Jej pôvodný text sa nedochoval, a najstarší zachovaný pochádza práve z oficiálnej kroniky *Nihonšoki*. Jej jednotlivé články, vyzdvihujúce morálne hodnoty postavené na buddhistických a konfucianských princípoch, sú určené najmä pre štátnych úradníkov. Dokument tiež pripomína božský pôvod cisárskeho rodu, čím nadväzuje na domácu tradíciu viery v japonské božstvá *kami* (神). Šótoku sa teda vo svojom odkaze neobmedzuje na importovaný buddhizmus, ale tento kombinuje s morálnym učením konfucianizmu, ako aj pôvodnou japonskou vierou v sily *kami*.

³ Je dôležité rozlišovať medzi princom Šótoku taiši, a cisárovnou, ktorá vládla v rokoch 764-770 pod menom Šótoku (称徳天皇). Cisárovná Šótoku sa neslávne zapísala do dejín aférou s buddhistickým mníchom Dókjóom (道鏡, 700-772), ktorého chcela ustanoviť za svojho spoluvládca a nástupcu.

Komentáre k trom buddhistickým sútram, ktoré sú taktiež pripisované princovi Šótokuovi, dokazujú raný vznik buddhistickej literatúry v Japonsku. Jednalo sa o *Lotosovú sútru* (japonsky *Hokkekjó* 法華經),⁴ *Sútru laika Vimalakírtho* (japonsky *Juimagjó* 維摩經), a *Sútru kráľovnej Śrímálá* (Śrímáládeví sútra, japonsky *Šómankjó* 勝鬘經). Všetky tri sútry patria k mahájánovým buddhistickým sútram, a ich ďalšou spoločnou črtou je vyzdvihovanie ideálu laika, ktorý nasleduje Buddhovo učenie a riadi sa jeho nariadeniami, pričom pokračuje v každodennom živote v rámci svojej komunity a prirodzeného prostredia, bez nutnosti vstúpenia do kláštora. Najmä *Lotosová sútra*, zdôrazňujúca ideál bódhisattvu a predostierajúca možnosť dosiahnutia prebudenia pre všetky živé bytosti, vrátane žien, patrila v Japonsku od tohto počiatočného obdobia medzi najobľúbenejšie a najrozšírenejšie buddhistické spisy vôbec. V tomto výbere princa Šótokua hrá dôležitú úlohu aj posledný z menovaných textov, *Sútra kráľovnej Śrímálá*. V tejto sútre kráľovná rozjíma s Buddhom Šákjamunim o ceste bódhisattvu určenej rovnako pre laika ako aj pre člena buddhistickej sanghy. Kráľovná je v tomto texte zobrazovaná ako múdra a súcitná panovníčka, ktorej slovám Buddha venuje náležitú a zaslúženú pozornosť. Výber tejto sútry na okomentovanie mohol byť podmienený rolou cisárovnej Suiko, ktorú sa Šótoku snažil vyzdvihnúť ako rozhladenú a vzdelanú panovníčku, ochrankyňu Buddhovho učenia, a tým ju postaviť na rovnakú úroveň práve s kráľovnou Śrímálá.

Buddhizmus obdobia Nara

Princ Šótoku položil vo svojej *Ústave o sedemnástich článkoch* základy pre pevný štátny aparát, ktorý bol vybudovaný podľa vzoru kontinentálnej Číny. Podľa čínskeho vzoru bolo v roku 710 tiež založené nové hlavné mesto, ktorého sinojaponský názov znel Heidžókjó (平城京), pričom jeho znaky v preklade znamenajú „Hlavné mesto Heidžó“. Mesto, pre ktoré sa súčasne používalo aj pôvodné označenie Nara (奈良), podmienil vznik názvu pre celé nasledujúce obdobie. Doba, počas ktorej bola vláda a správa krajiny vykonávaná z tohto centra, sa podľa toho nazýva obdobím Nara (710-794). Z pohľadu dejín buddhizmu v Japonsku bolo obdobie Nara taktiež dobou preberania kontinentálnych vzorov a prílevu uceleného systému buddhistického učenia, resp. systémov viacerých škôl do krajiny. Zároveň, opäť podľa príkladu stanovenom princom Šótokuom, sa cisársky dvor stal hlavným patrónom buddhistických škôl a propagátorom ich učenia. Vzťah medzi cisárskym rodom

⁴ V skutočnosti sa jedná o dvojtvár. Slovo „lotosová sútra“ (法華經) môže byť v japončine čítaná aj ako hokekjó, aj ako hokkekjó.

a buddhistickými školami bol v tomto období natoľko silný, že buddhizmus obdobia Nara dostal prívlastok štátny buddhizmus.

Šesť narských škôl

Narský buddhizmus reprezentuje šesť buddhistických škôl, súborne nazývaných *nanto rokušú* (南都六宗), aktivitou ktorých pokračovalo šírenie budhizmu v Japonsku. Tieto školy boli zároveň nositeľmi vývoja tohto učenia na kontinente. V prípade narských škôl išlo však skôr o filozofické tradície, ktoré sa venovali štúdiu buddhistických spisov a komentárov, než o samostatne pôsobiace školy odlišujúce sa na základe buddhistickej praxe alebo tréningu. V meste Nara existovalo niekoľko kláštorov, zakladaných pod patronátom cisárskeho rodu alebo najvyššej dvorskej šľachty, v ktorých pôsobili buddhistickí mnísi. V tomto období bolo však obvyklé, že mnísi hlásiaci sa k rôznym tradíciám pôsobili pod strechou jedného chrámu. Nehovoríme teda ešte o exkluzívnej príslušnosti mníchov jednej tradície ku svojej škole, ako sa stalo zvykom v neskorších obdobiach vývoja buddhizmu v Japonsku, ani o ich výlučnej buddhistickej praxi v duchu danej tradície. Narské kláštory neboli miestami výhradnej praxe tej-ktorej školy, ale boli miestami akademického štúdia tradícií rôznych škôl Buddhovho učenia, ktoré sa v tomto období dostali do Japonska.

Dôležitou tradíciou, ktorá sa rozšírila v Japonsku v období Nara, bola škola Ricu. Škola Ricu 律宗 bola založená na indickej tradícii vinaja, ktorá postulovala mníšske pravidlá a nariadenia týkajúce sa kláštorného života, mníšskej iniciácie, povolení a zákazov, ako aj morálnych princípov pre buddhistickú sanghu. Tradícia školy Ricu nebola významná pri vytváraní filozofických prínosov pre vývoj buddhizmu, nakoľko sa zameriavala na zdôrazňovanie štruktúry buddhistickej obce a dodržiavanie pravidiel v nej zavedených. Ricu bola však dôležitá pri inštitucionalizácii buddhizmu v Japonsku *per se*, keďže ťažisko jej záujmu ležalo práve na mníšskej iniciácii a pravidlách náboženského a morálneho života buddhistickej sanghy. Všetci mnísi v Japonsku boli ordinovaní majstrom školy Ricu na mieste nazývanom *kaidan* (戒壇), ktoré v preklade znamená ordinačná tribúna. *Kaidany* sa v rane stredovekom Japonsku nachádzali dohromady len tri, a hlavný z nich bol ustanovený v štátom podporovanom chráme Tódaidži (東大寺) v Nare.

Škola Kuša (japonsky *Kušašū* 俱舍宗), ktorá vychádza z tradície abhidharmy, je filozofická škola zaoberajúca sa systematickou klasifikáciou dhariem – fenoménov veškerenstva, všetkých javov nás obklopujúcich. Škola kladie dôraz na prázdnotu a pominuteľnosť, a v tomto svetle predstavuje aj jednotlivé dharmy. Jej cieľom je prostredníctvom intelektuálnej analýzy dokázať, že dharmy nie sú trvalé, a všetko z nich pozostávajúce preto podlieha zmene, čiže sú svojou podstatou pominuteľné a prázdne.

Podobne filozoficky orientovaná je aj škola Džódžicu (japonsky *Džódžicušū* 成実宗), ktorej názov v preklade znamená Škola dosahovania pravdy. Škola Džódžicu rovnako ako škola Kuša vychádzala z tradície abhidharmy, ale aj z myšlienok indického filozofa a mysliteľa Nágárdžunu, ktorý žil a pôsobil v treťom storočí. V náväznosti na Nágárdžunu vyzdvihovala škola Džódžicu myšlienku prázdnoty, ako aj teóriu o dvoch druhoch pravdy – konvenčnej, a absolútnej, ktoré sú obdobou sansáry a nirvány. Finálnu pravdu nirvány a jej dosiahnutie obhajovala skôr prostredníctvom filozofickej interpretácie, než prostredníctvom analytickej kategorizácie.

Z myšlienok Nágárdžunu o prázdnote, ako aj z jeho učenia o strednej ceste vychádzala aj škola Sanron (japonsky *Sanronšū* 三論宗). Pomenovanie *sanron* doslova znamená Tri teórie, ktoré sa vzťahujú na trojaké rozdelenie buddhistických sútier, ako ich klasifikuje škola Sanron. *Avatamsaka sūtra*, *Sútra kvetinového venca* (japonsky *Kegonkjó* 華嚴經), ktorú predniesol historický Buddha Šákjamuni pred zhromaždením bódhisattvov krátko po jeho prebudení, obsahuje esenciu najvyššej pravdy Buddhovho učenia, a tvorí tak základy, korene učenia. Kmeň učenia, podľa tradície tejto školy, tvorí *Lotosová sūtra*, ktorá vyzdvihuje ideál bódhisattvu – prebudenej bytosti, ktorá pomáha ostatným bytostiam na ich vlastnej ceste k prebudeniu. *Lotosová sūtra* tiež učí, že prebudenie, ideál buddhovstva, je cieľom všetkých bytostí bez ohľadu na pohlavie, pôvod alebo spoločenské postavenie. Poslednou skupinou buddhistických textov, ktorá je v tradícii školy Sanron predstavovaná ako konáre stromu Buddhovho učenia, sú všetky ostatné mahájánové a hínajánové spisy, určené pre tých, ktorých schopnosť napredovať po ceste za prebudením je na nižšej úrovni.

Škola Hossó (japonsky *Hossóšū* 法相宗), Škola definovania dhariem, ktorá nadväzuje na tradíciu nazývanú jógačára, kladie dôraz na mentálnu stránku dhariem a vyzdvihuje tak úlohu ľudského vedomia a skúsenosti. V tradícii Hossó sa najvyšší význam prikladá úlohe vedomia,

preto sa často nazýva aj škola „iba vedomia“ (*juišiki* 唯識). Vedomie slúži ako základ ľudského vnímania, a teda aj ako základ pre prebudenie. Lipnutie, rovnako ako aj prebudenie, je podľa školy Hossó záležitosťou mysle a jej vnemov. Hossó, zaoberajúca sa analýzou ľudskej mysle, vypracovala teóriu o ôsmich stupňoch vedomia, ktorá predostiera možnosť dosiahnutia prebudenia na základe vyčistenia najvyššieho stupňa vedomia.

Posledná so šiestich narských škôl, škola Kegon (japonsky *Kegonšú* 華嚴宗), Škola kvetinového venca, vypracovala mimoriadne zložitý systém učenia, ktorý je postavený na už spomínanej *Sútre kvetinového venca* (od jej názvu je odvodené pomenovanie pre celú školu). Učenie obsiahnuté v tejto sútre podľa tradície predniesol Buddha Šákjamuni štrnásť dní po svojom prebudení pred zhromaždením bódhisattvov, ktorí jediní mali schopnosť pochopiť takto zhrnutú podstatu Buddhovho učenia. Zložitost' učenia školy Kegon vychádza z náročnej klasifikácie štyroch svetov dhariem, desiatich druhov vzťahov, piatich typov Buddhovho učenia a desiatich stupňov vedúcim k prebudeniu. Napriek tejto komplikovanosti systému Kegon hlása jednotnosť existencie všetkých svetov dhariem, podľa nej každá dharna jestvuje samostatne, ale zároveň ako neoddeliteľná súčasť jednoty. Túto myšlienku individuálnej existencie, ktorá je pritom vzájomne závislá na jednotnom celku, prijal japonský cisársky rod ako svetonázorovú koncepciu existencie a fungovania krajiny. Buddha Vairóčana (japonsky *Birušana* 毘盧遮那) je ako hlavný buddha *Sútry kvetinového venca*, považovaný za ústredný princíp, okolo ktorého sú hierarchicky zoskupení ostatní nebeskí buddhovia a nižšie buddhistické božstvá. Podľa tohto vzorca bol japonský cisár považovaný za bytosť identickú s buddhom Vairóčanom, a okolo cisára sa rovnako ako okolo buddhu v hierarchickom poradí sústreďoval cisársky dvor, aristokratické rody, riadiaci štátny aparát a japonský ľud. Tak ako buddha Vairóčana zosobňoval stred štyroch svetov dhariem v súlade s učením školy Kegon, tak aj japonský cisár symbolizoval stred krajiny a národa, zjednocujúci princíp, od ktorého všetci nižšie postavení odvodzovali a v ktorom reflektovali svoju podstatu.

Chrám Tódaidži v Nare

Cisár Šómu (聖武, vládol 724-749), ktorý prevzal túto buddhistickú myšlienku ako štátotvornú koncepciu, v roku 741 inicioval vznik štátom sponzorovaného systému chrámov, tzv. *kokubundži* (国分寺). Na základe tohto nariadenia bol v každej provincii s pomocou cisárskeho dvora postavený buddhistický chrám, ktorého súčasťou bola sedemposchodová pagoda uchováajúca zvitky *Lotosovej sútry*. Tieto chrámy, roztrúsené po všetkých

japonských provinciách, potom tvorili hierarchický pyramídový systém, na vrchole ktorého stál kláštor v hlavnom meste. Najvyšším, v hierarchii štátom podporovaných chrámov *kokubundži*, bol už spomínaný Tódaidži (東大寺) v Nare, v preklade Východný veľký chrám.⁵ Chrámy pre mníšky boli zoskupené podľa podobného systému do siete, ktorá sa volá *kokubunnidži* (国分尼寺) a označuje systém štátom podporovaných ženských kláštorov. Pri kláštore Tódaidži, ktorý ubytovával mníchov, bol taktiež zriadený ženský kláštor s názvom Hokkedži (法華寺). Chrám Hokkedži dostal pomenovanie podľa *Lotosovej sútry* (po japonsky *Hokkekjó* 法華經), ktoré je v tomto prípade symbolické, keďže práve *Lotosová sútra* spomína možnosť dosiahnutia prebudenia aj pre ženy. Dvanásta kapitola *Lotosovej sútry* s názvom „Dévadatta“ rozpráva príbeh o dcére Dračieho cisára, ktorá napriek mladému veku dosiahla všetky cnosti a pred zrakmi bódhisattvov sa stala prebudenou bytosťou, čiže buddhom.

Výstavba kláštora Tódaidži bola vo svojom čase gigantickým celonárodným projektom, ktorého vyvrcholením bola ceremónia vysvätenia chrámu a jeho hlavnej sochy, buddhu Vairóčanu. Pozlátená bronzová socha, na ktorú bolo použitých 450 ton materiálu, merala skoro 16 metrov. Celý projekt otvorenej podpory buddhizmu, ktorý inicioval cisár Šómu, sa začal zavedením systému *kokubundži* v provinciách v roku 741 a vyvrcholil práve otváracou ceremóniou chrámu Tódaidži v roku 752, dvesto rokov po príchode buddhizmu do Japonska. Ceremóniu, ktorej sa účastnili mnísi z celého vtedy známeho buddhistického sveta, viedol indický mních Bódhisena (japonsky *Bodaisenna* 菩提遷那, 704-760). Takáto majestátna ceremónia dodávala spirituálne pozadie japonskému cisárovi tým, že osobu cisára stotožňovala s buddhom Vairóčanom a symbolicky mu tak prepožičiavala najvyššiu duchovnú autoritu, nadradenú božstvám a prebudeným bytostiam. Rola buddhu Vairóčanu v tomto ceremonálii bola výnimočná ešte z jedného dôvodu – a tým bolo symbolické premostenie medzi buddhizmom, ako importovaným náboženstvom, a šintó, pôvodnou japonskou vierou v božské sily *kami*. Najvyšším božstvom šintó panteónu bola Veľká slnečná bohyňa (*Amaterasu Ómikami* 天照大神), od ktorej japonský cisársky rod odvodzoval svoj božský pôvod, a prenesene aj politickú autoritu a dominanciu nad ostatnými rodmi v krajine. Buddha Vairóčana, metaforicky označovaný aj ako Mahávairóčana, je slnečným buddhom,

⁵ Chrám Tódaidži sa často prekladá aj ako Veľký východný chrám, pôvodne však stál vo dvojici s chrámom Saidaidži 西大寺, Západným veľkým chrámom. Oba boli založené s cieľom vyzdvihnutia v prvom rade veľkosti Buddhovho učenia rozširovaného s podporou štátu, a až sekundárne boli menovite rozlíšené ako východný a západný chrám.

resp. Veľkým slnečným buddhom (po japonsky *Dainiči njoin* 大日如来). Vairóčana buddha je tak, analogicky k bohyni Amaterasu, slnečným božstvom, ktorému bola určená ochrana nad Japonskom a jeho cisárskym rodom. Identifikácia japonského cisára so slnečným buddhom Vairóčanom teda len potvrdzovala a zdôrazňovala božský pôvod cisárskeho rodu, pripomínajúc jeho genealogickú líniu od slnečnej bohyně Amaterasu, a súčasne zjednocujúca importované učenie buddhizmu s domácim kultom šintó sľ *kami*.

Po otváracej ceremónii sa chrám Tódaidži stal centrom všetkej aktivity buddhistických škôl, ktoré nejakým spôsobom zároveň súviseli s činnosťou štátu. Patrili sem najmä štátom podporované a riadené iniciácie nových mníchov, ktoré sa konali pod dohľadom majstra školy Ricu, ako aj pravidelné ceremónie na ochranu cisára a krajiny, po japonsky *čingo kokka* 鎮護国家. Medzi hlavné buddhistické spisy používané pri týchto príležitostiach, ktoré v sebe obsahovali myšlienku prepojenosti svetskej a buddhistickej autority, patrila okrem *Sútry kvetinového venca* aj *Sútra milosrdného kráľa* (v celom znení *Sútra o dokonalosti múdrosti milosrdného kráľa*, japonsky *Ninnókjó* 仁王經) i *Sútra o zlatom jase* (japonsky *Konkómjókjó* 金光明經). Rovnaká situácia, akú Donald Lopez opisuje v súvislosti s vývojom medzi svetskou a náboženskou mocou v Ázii, sa odohrávala aj v Japonsku: „... tak sa vyvinul vzťah symbiózy medzi svetskou vládou a mníšskym spoločenstvom, medzi štátnou zákonnosťou a buddhistickou zákonnosťou. Panovník bol zodpovedný za ochranu a udržiavanie sanghy. Sangha zodpovedala za zachovanie mravného poriadku, a tak vytvárala zásluhy, z ktorých štát žil. Sangha tiež nabádala k cnostnému správaniu, a tým pomáhala udržiavať poriadok v spoločnosti. Aby v zemi vládla harmónia, museli mníši dodržiavať sľuby a štát musel udržiavať mníšske spoločenstvo. Toto dvojité šírenie dharmy malo zachovávať blahobyť štátu a jeho občanov v tomto a nasledujúcom živote.“ (Lopez, 2003: 153).

Tódaidži však bolo nielen miestom dodávajúcim spirituálnu autoritu cisárskeho rodu, ale tiež centrom buddhistického učenia. Ako už bolo spomenuté, narský buddhizmus sa venoval štúdiu učenia rôznych buddhistických škôl a smerov. Buddhizmus, ktorý sa v tomto období dostal do Japonska, mal za sebou tisícročnú cestu po ázijskom kontinente a s ním spojených množstvo vývojových fáz, ktoré sa odrážali najmä v spôsobe vykladania buddhistickej nauky. Na základe odlišností tak vznikli viaceré smery a prúdy, ktoré sa po príchode do Japonska preberali a spracovávali. Japonsko sa v období Nara snažilo toto importované učenie a z neho plynúce prínosy pochopiť, stráviť a asimilovať. Kritickým bodom bola nedostatočná

samostatnosť buddhistického mníšstva obdobia Nara. Mnísi šiestich narských škôl sa venovali výhradne štúdiu buddhistickej filozofie a komentárov s ňou súvisiacich, ale sami žiadne texty ani komentáre neprodukovali. Symbolom obdobia sa stalo nekritické preberanie importovaných buddhistických myšlienok a snaha o pochopenie náuky, nie však samostatné myslenie ani fundované obhajovanie špecifickej tradície. Ďalšou nevýhodou bola nedostatočná prax narského mníšstva, keďže mnoho majstrov pochádzalo z kontinentu, ale Japonci sami necestovali do Číny ani do Kórey, a nemali preto priame skúsenosti s buddhistickou praxou.

Buddhizmus obdobia Nara bol rovnako ako celé obdobie ukončený presťahovaním hlavného mesta do nového sídelného centra japonského štátu, do mesta Heian. Spolu so zmenou administratívneho centra krajiny dochádza aj k dramatickému posunu vo vývoji buddhizmu v Japonsku. Dovtedajšie narské školy boli, ako sme videli na príkladoch, amalgámom rozličných podôb, v akých buddhistické učenie prichádzalo do Japonska. Škola Ricu vychádzala z tradície vinaja, zatiaľ čo všetky ostatné školy zakladali svoje myšlienky na učení abidharmy. Kým školy Kuša a Džódžicu boli svojou filozofickou orientáciou bližšie k tradícii hínajána, naopak školy Hossó, Kegon a Sanron mali korene v mahájánovom buddhizme. Buddhismus obdobia Nara sa preto neprejavil jednoznačne vo svojej mahájánovej forme, ako tomu bolo v neskorších obdobiach japonského buddhizmu, ale bol kombináciou učenia hínajány a mahájány. Zo širokého spektra filozofických škôl narského buddhizmu sa v nasledujúcom období vynárajú dve významné postavy, mnísi Saičó a Kúkai, ktorí radikálne ovplyvnili vývoj a smerovanie japonského buddhizmu na dlhé storočia.

Buddhizmus obdobia Heian

Rovnako ako v predchádzajúcom období Nara, tak aj obdobie Heian nesie svoj názov podľa hlavného mesta, do ktorého sa v roku 794 presťahoval cisársky dvor aj s administratívnymi a politickými orgánmi krajiny. Cisár Kanmu (桓武天皇, vládol 781-806), v snahe vymaniť sa z narastajúceho, a postupne nekontrolovateľného vplyvu buddhistických mníchov,⁶ nariadil presun dvora do novozaloženého Mesta pokoja a mieru, Heiankjó (平安京).⁷ Aj mesto

⁶ Vid' poznámku 3.

⁷ Napriek tomu, že pre presťahovanie mesta sa poväčšinou uvádza práve tento dôvod, nebol jedinou príčinou presunu hlavného mesta z Nary do Heiankjó. Medzi ďalšími bola napríklad skutočnosť, že Nara bola posadená viac v horách, a teda ťažko prístupná. Heiankjó naopak bolo vďaka rieke Jodo (淀川) spojené s prístavom Naniwa (難波) v dnešnom Ósackom zálive. Strategická poloha nového hlavného mesta bola pre cisára Kanmu

Heiankjó, neskôr známe skôr pod všeobecným označením Kjóto, bolo vybudované podľa vzoru čínskych hlavných miest na základe šachovnicovej štruktúry tak, aby spĺňalo pravidlá geomancie o vhodnom rozložení jednotlivých mestských častí pre správne prúdenie energie v meste. Mesto obtekala rieka, ktorá doň v prenesenom zmysle prinášala produktívnu energiu čistej vody, a odnášala z neho zhubné vplyvy a negatívne pôsobiace nánosy. Heiankjó bolo zo severu chránené horami, ktoré ho ochraňovali pred nepriaznivými vplyvmi, so vstupnou mestskou bránou Rašómon (羅生門) otočenou na juh, vedúcou priamo k cisárskemu palácu. Po oboch stranách brány Rašómon boli vystavané chrámy Tódži (Východný chrám, 東寺) a Saidži (Západný chrám, 西寺), ktorých účelom bolo symbolicky ochraňovať vstup do hlavného mesta z týchto dvoch svetových strán. Chrámy Tódži a Saidži boli zároveň jediné dva chrámy, ktorých výstavba bola v meste povolená. Kvôli zasahovaniu narského mníšstva do riadenia štátu v predchádzajúcom období Nara cisár Kanmu v snahe predísť chybám minulosti zakázal v novom hlavnom meste výstavbu ďalších buddhistických chrámov.

Saičó a škola Tendai

Cisár Kanmu, rozčarovaný snahou buddhistických mníchov o zasahovanie do politického diania v krajine, sa snažil pred pôsobením mníchov uniknúť do Kjóta, kde čoskoro stretol mnícha s rovnakým postojom voči narskému kléru. Mních Saičó (最澄, 767-822) mal to šťastie, že si svojimi myšlienkami a neskôr aj učením a praxou získal cisárovi dôveru natoľko, že tento sa stal jeho patrónom až do svojej smrti. Saičó, ktorý pochádzal z rodu čínskych prisťahovalcov, sa narodil v horách severne od hlavného mesta Kjóta. Po iniciácii v kláštore Tódaidži sa však Saičó rozhodol opustiť hlavné mesto a jeho buddhistické kláštory, ktoré holdovali svetskosti a úpadku za účelom nasledovania cesty asketizmu a rozjímania. Saičó tiež kritizoval narské školy za to, že sa príliš spoliehali na sekundárne texty a komentáre k sútram, nevyužívali sútry ako hlavné zdroje svojho učenia. Aj preto presadzoval zjednotiť teoretické štúdium a praktický prístup k buddhistickému tréningu. Za cieľ svojej cesty si vybral horu Hiei severozápadne od Kjóta v oblasti, z ktorej pochádzal. Už v tomto období sa zaväzuje konať v súlade s Buddhovým učením skutky pre rozširovanie zásluh na všetkých ľuďoch a kladie si podmienky pre svoj osobný rast, ktoré naplňajú ideál bódhisattvu.⁸ Na hore

nemenej dôležitá ako snaha o vymanenie sa z vplyvu buddhistického kléru. V zomknutí hôr z troch svetových strán, v akom sa nachádzala Nara s obmedzeným prístupom k vodným zdrojom, trpelo aj mestské obyvateľstvo, ktorého počet neustále narastal. Heiankjó bolo položené na rovine, zo severu chránenej horami, z ktorých na rozdiel od Nary do mesta stekalo niekoľko vodných zdrojov zásadných pre bežné obyvateľstvo mesta.

⁸ Viac ohľadom Saičóových sľubov, viď Umehara, 1972: 165.

Hiei zakladá rovnomenný chrám, Hieizandži (比叡山寺), v ktorom sa venuje osamelému rozjímaniu a štúdiu buddhistických spisov, menovite *Lotosovej sútre* vyzdvihujúcej ideál bódhisattvu. Saičó, ktorý sa vraj s cisárom Kanmuom stretol v roku presťahovania hlavného mesta práve do oblasti na úpätí hory Hiei, spravil na cisára dojem práve kvôli jeho pevnému rozhodnutiu nebyť súčasťou skorumpovaného a po moci bažiaceho narského mníšstva. V roku 797 sa Saičó z poverenia cisára stáva jedným z hlavných dvorných mníchov a nasledujúceho roku je mu z titulu jeho úradu povolené vykonať sériu desiatich prednášok o *Lotosovej sútre*, na ktorej sa zúčastnili aj mnísi z narských kláštorov.

V snahe získať viacero pôvodných buddhistických textov predkladá Saičó cisárskemu dvoru žiadosť o vycestovanie do Číny, na základe ktorej v roku 804 opúšťa Japonsko. Saičó smeruje do kláštora na hore Tiantai,⁹ kde sa rok venuje učeniu tejto školy a získava množstvo cenných spisov. Dostáva tiež oficiálne povolenie šíriť tradíciu školy Tiantai v Japonsku, kde Saičó po svojom návrate položil základy pre rozvoj školy Tendai (japonsky *Tendaišú* 天台宗). Pred návratom do Japonska podstupuje Saičó taktiež mníšsku iniciáciu (*kandžó* 灌頂) v duchu tradície ezoterického buddhizmu, a získava niekoľko artefaktov používaných pri ezoterických rituáloch.

Po návrate do Japonska v roku 805 je Saičó okamžite povolaný na cisársky dvor, aby vykonal ezoterický obrad pre umierajúceho cisára Kanmua, svojho ochrancu. Celý dvor, spoločne s kjótskou aristokraciou, sa však zdá byť viac priťahovaný rituálmi ezoterického buddhizmu *mikkjó* 密教, než informáciami o učení školy Tendai, ktorej tradíciu Saičó priniesol do Japonska. Cisár Kanmu, ktorému sa podarilo zotrvať na cisárskom tróne dlhé roky, však pred svojou smrťou nebol schopný opätovne pozdvihnúť politicky nestabilnú krajinu. Kjótska aristokracia prahla po iných než len doktrinálnych riešeniach z tejto situácie, a preferovala konkrétne, praktické a hmatateľnejšie dôkazy efektivity náboženských obradov. Ezoterické rituály si preto získali popularitu najmä medzi miestnou šľachtou, ktorá verila vo výnimočnú účinnosť magických obradov na vyliečenie chorôb, zabezpečenie materiálneho bohatstva, získanie dlhovekosti či odohnanie kalamít a prírodných nešťastí, akými bolo sucho, potopy, hladomor a epidémie.

Štyri piliere školy Tendai

⁹ Na prepis čínskych slov v texte je používaný medzinárodný prepis pinyin.

Podstatu učenia školy Tiantai, ktoré Saičó priniesol z Číny, však netvorili magické praktiky sľubujúce efektivitu svojich tajomných obradov. Saičó prezentoval učenie školy Tendai na základe štyroch pilierov, z ktorých všetky boli rovnako dôležité. Jednalo sa o kombináciu prístupov, zhrnutých pod spoločným označením *en-micu-zen-kai* (圓密禪戒). Slovo „en“ (圓) je označenie pre dokonalé a najvyššie učenie, ako je formulované v *Lotosovej sútre, Sútre kvetinového venca a Nirvána sútre* (po japonsky *Nehangjó* 涅槃經). V rámci učenia školy Tendai sa však najčastejšie vyzdvihuje práve *Lotosová sútra*, ktorá postuluje myšlienku jedného vozidla, alebo tiež jediného vozidla, v kontraste k tradíciám hínajány (malého vozidla), a mahájány (veľkého vozidla). Jediné vozidlo, tiež nazývané *ékajána* (po japonsky *ičidžó* 一乘), je jediné vozidlo s učením, ktoré spomínajú už aj dve z troch diel, ku ktorým napísal princ Šótoku taiši komentáre, a tými sú *Lotosová sútra*, a *Sútra kráľovnej Šrímálá*. Učenie o jedinom vozidle stojí v opozícii voči mahájánovému učeniu o nasledovníkoch Buddhovej náuky, ktorými sú cesta *šrávaku*, Buddhovho poslucháča, a cesta *pratjékabuddhu*, tzv. prebudeného samotára. *Šrávakovia* boli Buddhovi učeníci, ktorí dosiahli prebudenie na základe vypočutia si Buddhových slov. *Pratjékabuddhovia* dosiahli prebudenie po Buddhovej smrti, avšak pred životom v buddhistickej sanghe dali prednosť úsiliu v samote ústrania. Mahájánová tradícia označuje tieto dva spomínané prístupy k prebudeniu ako nedostačujúce a oproti nim postavila ideál bódhisattvu, prebudenej bytosti, ktorý bol vyzdvihovaný nad šrávakov aj pratjékabuddhov. Tento ideál je opisovaný práve v *Lotosovej sútre*, ktorá tiež spomína možnosť dosiahnutia prebudenie pre všetkých ľudí vrátane žien, a to už počas tohto života.

Druhým zo základných pilierov učenia školy Tendai bolo učenie o ezoterickom budhizme (*micu* 密). Tendai sa teda už od svojich počiatkov prezentuje ako škola nadväzujúca na kombinovanú tradíciu, v duchu ktorej bol Saičó vysvätený v Číne. Jej základ tvoria – spolu s ostatnými tromi piliermi učenia – aj ezoterické praktiky a rituály, využívajúce učenie o troch mystériách (*sanmicu* 三密): tela, reči a mysle, a ich vzájomnej jednote.

Súčasťou učenia školy Tendai bola aj meditácia dhjána (po japonsky *zen* 禪, po čínsky *chan* 禪).¹⁰ Meditácia tvorila od začiatkov dejín buddhizmu neoddeliteľnú súčasť najmä v kláštornom tréningu novicov a mníchov, a inak tomu nebolo ani v prípade školy Tendai, ako ho formuloval Saičó na základe svojej priamej skúsenosti počas pobytu v Číne. Zjednotením

¹⁰ Terminologické rozlíšenie medzi chanom a zenom má čisto geografické pozadie.

teoretického štúdia buddhistických textov s praktickou stránkou kláštorného tréningu formou meditácie zvolil Saičó cestu, ktorá sa radikálne odlišovala od narského študijného prístupu k buddhizmu.

Posledným pilierom Saičóovho učenia boli nariadenia (*kai* 戒) pre mníšsku sanghu, ktoré sú japonským prekladom sanskrtského slova vinaja. Ich zavedením sa Saičó odlišoval od narských škôl, pretože navrhoval zredukovať dovedajších 250 mníšskych nariadení potrebných pri iniciácii novica na desať základných tzv. bódhisattvovských nariadení (po japonsky *bosacukai* 菩薩戒) a pridal k nim ešte 48 vedľajších pravidiel, ktorými sa mala riadiť mníšska obec všeobecne. Desať bódhisattvovských nariadení formuloval Saičó na základe *Sútry o brahmovskej sieti* (po japonsky Bonmókjó 梵網經). Na prvý pohľad šlo o zjednodušenie prijímania mníchov do buddhistickej sanghy, Saičó však zároveň predstrel ideu dvanásťročného izolovaného kláštorného tréningu, ktorý by začal po iniciácii mnícha do tradície školy Tendai, a mal byť absolvovaný v ústraní kláštorného komplexu na hore Hiei. Cieľom tohto dlhoročného tréningu, ktorý mal byť absolvovaný po formálnom vysvätení mnícha za člena buddhistickej sanghy, bola kultivácia jeho schopností koncentrácie a meditácie, ktoré boli kľúčové pre aktivity mnícha ako spoločenskej bytosti napomáhajúcej ostatným ľuďom na ich ceste k vyslobodeniu.

Pravidlá, ktoré Saičó vymedzil za zásadné pre mníšsku iniciáciu, kladli dôraz na spoločenskú zodpovednosť jednotlivca voči svojmu okoliu a boli bližšie nariadeniam, ktorými sa mali riadiť laici. Prijatím týchto nariadení sa laici síce nestali členmi mníšskej sanghy, ale bolo im umožnené priblížiť sa jej ideálu. Na základe preferovania bódhisattvovských nariadení však Saičó radikálne vymedzil tradíciu Tendai voči ostatným školám narského buddhizmu, keďže odmietal tradičnú iniciáciu do mníšskeho stavu tak, ako bola zavedená a praktikovaná pod dohľadom školy Ricu. Bódhisattvovské nariadenia boli menej zviazané s tradičnou kláštornou disciplínou, naopak viac sústredené na praktický tréning a pomoc trpiacim bytostiam. Ich zavedením chcel Saičó zabezpečiť taký tréning pre mníchov, aby jeho nasledovaním slúžili krajine a spoločnosti. Saičó súčasne so stanovením bódhisattvovských nariadení ako pravých mahájánovských princípov nepriamo označil dovedy v Japonsku vykonávané ordinácie za nepravé, nenasledujúce tradíciu mahájánových sľubov. Ordinácie, vykonávané v duchu školy Ricu, podľa Saičóa neboli v súlade s tradíciou mahájány, ale v duchu hínajánových predpisov. Takéto tvrdenie z neho však v očiach narského mníšstva spravilo nielen reformátora

buddhistickej tradície v Japonsku, ale aj odporcu dovtedy zaužívaných pravidiel fungovania mníšskej obce. Netreba dodávať, že myšlienky, ktoré Saičó prezentoval na obhájenie postoja svojej školy, mu na popularite v kruhoch narského mníšstva nepridali.

Saičóovým cieľom po návrate z Číny nebolo založiť samostatnú školu na pôde japonského buddhizmu. Jeho snahy smerovali k položeniu pevných základov pre učenie školy Tendai tak, ako mu bolo odovzdané v Číne. Sám Saičó považoval učenie školy Tendai za najortodoxnejšie učenie buddhizmu vôbec (Umehara 1972: 170). Formulovaním nových princípov a pravidiel ordinácie však Saičó narazil na odpor narského kléru, ktorý v jeho iniciatíve videl revolučný nesúhlas so zaužívanými tradíciami udeľovania buddhistickej iniciácie. Saičó posielal opakované listy a vysvetľujúce komentáre na cisársky dvor so žiadosťou o udelenie samostatnej ordinačnej tribúny *kaidan* na hore Hiei, ktorá by poskytovaním zjednodušených bódhisattvovských iniciácií bola určená výlučne pre mníchov jeho školy. Takáto právomoc by mu umožnila samostatnosť školy Tendai, v ktorej by mohli prebiehať iniciácie mníchov nezávisle od buddhistických škôl etablovaných v Nare. Jeho žiadosť však opakovane nebolo vyhovené a Saičó umrel v roku 822 bez definitívneho obhájenia nezávislosti školy Tendai. Až v nasledujúcom roku bol kláštore na hore Hiei spoločne s právom nezávislých ordinácií udelený názov Enrjakudži (延暦寺) na počesť Saičóovho patróna, cisára Kanmua, ktorého éra niesla práve názov Enrjaku.

Kúkai a ezoterický buddhizmus

Druhou školou japonského buddhizmu, ktorá sa etablovala v období Heian, je škola Šingon (japonsky *Šingonšú* 真言宗). Ezoterické učenie školy Šingon, ktorej názov v preklade znamená mantra, mystická formula, priniesol do Japonska mních Kúkai (空海, 774-835) z Číny na začiatku 9. storočia. Kúkai bol Saičóovým súčasníkom a spoločne s ním je považovaný za druhého priekopníka japonského buddhizmu v období Heian. Pochádzal z relatívne vplyvnej rodiny z ostrova Šikoku a do hlavného mesta prišiel s cieľom vzdelávať sa na tradičnej konfucianskej Akadémii (*daigakurjó* 大学寮), ktorá mala za cieľ vychovávať budúcich členov štátneho úradníckeho aparátu. Napriek výnimočnému nadaniu štúdium konfucianských klasických kníh mladého Kúkaia nenapĺňalo a túto vzdelávaciu inštitúciu opustil. Stal sa tzv. *šidosó* (私度僧), tzn. mníchom, ktorý nepodstúpil formálnu vysviacku pod autoritou budhistickej sanghy, ale z vlastného presvedčenia sa rozhodol stať sa mníchom, opustiť život v pohodlí rodiny a domova, a zasvätiť ho nasledovaniu cesty bódhisattvu pre

spásu všetkých cítiacich bytostí dodržiavaním oficiálnych mníšskych prikázaní. Vzhľadom na individuálny charakter ordinácie boli mnísi *šidosó* vyčlenení z oficiálnej budhistickej sanghy, zaujímajúc tak postavenie mimo etablovaných narských kláštorov. Po odchode z Akadémie sa Kúkai ako žobravý mních po vzore putovných askétov (*hidžiri 聖*) uchýlil do hôr Jošino (吉野) južne od hlavného mesta, venujúc sa štúdiu buddhistických spisov.

Jeho nepopierateľný talent sa prejavil, keď v roku 797 spísal traktát *Ciele troch učení (Sangjó ši'iki 三教指歸)*, v ktorých sa obširne a fundovane vyjadruje o výhodách konfucianizmu, taoizmu a buddhizmu. Z textu je jasné nadradené postavenie, ktoré Kúkai priraduje buddhizmu, ako aj nesúhlas s príliš formalistickým a skorumpovaným buddhizmom veľkých narských kláštorov. Kúkai, ako sa zdá, bol uchvátený ezoterickými rituálmi a technikami, s ktorými sa stretol počas rokov strávených ako žobrajúci mních. V tomto období prišiel do styku s tantrickým textom známym ako *Mahávairóčana sútra* (po japonsky Dainičikjó 大日經). Na rozdiel od iných tantrických materiálov, ktoré zdôrazňovali metódy a techniky získania magických schopností, *Mahávairóčana sútra*, postavená na rozvinutej mahájánovej filozofii, učila spôsoby náhleho dosiahnutia buddhizmu (Watt, 1972: 175). Meditácie, ktoré boli spomínané v *Mahávairóčana sútre*, uvádzali praktizovanie mudier (gest rúk), mantier (invokácií magických formuliek) a vyžadovali iniciáciu za pomoci mandaly, symbolického zobrazenia univerza. Ako každý tantrický text bola aj *Mahávairóčana sútra* návodom k praktikovaniu rituálov, ktorého správne pochopenie a používanie vyžadovalo prítomnosť a zasvätenie skúseným ezoterickým majstrom. Práve nedostatočné porozumenie textu a túžba po pochopení ezoterického učenia primäla Kúkaia k vycestovaniu do Číny.

Kúkai bol vysvätený za buddhistického mnícha v kláštore Tódaidži v roku 804 a v priebehu niekoľkých mesiacov sa stal súčasťou výpravy, ktorá smerovala do Číny.¹¹ Závratná rýchlosť, s akou sa Kúkaiovi podarilo stať sa z túlavého mnícha členom budhistickej sanghy, a tiež jedným z členov výpravy do Číny, je pripisovaná jeho odbornosti a dokonalosti v ovládaní čínštiny, ktorú získal ešte počas svojich štúdií na cisárskej vzdelávacej inštitúcii *daigakurjó* (Bowring 2005: 136). Kúkaiovým cieľom bolo ostať v Číne niekoľko desaťročí, a dokonale ovládnuť ezoterické učenie, po smrti svojho učiteľa menom Huiguo (japonsky Eka alebo Keika 恵果, 746-806) sa však vracia späť do Japonska. Jeho majster, ktorý bol siedmym

¹¹ Súčasťou rovnakej výpravy bol aj Saičó, obaja mnísi však plávali na inej lodi a preto sa pred svojím návratom z kontinentu nestretli.

patriarchom ezoterického buddhizmu a žiakom tantrického majstra Amóghavadžru (po japonsky Fukú 不空, 705-774), udelil Kúkaiovi ezoterickú iniciáciu *kandžó* najvyššieho stupňa. Zasvätením do tajov ezoterického učenia sa Kúikai stal ôsmym pokračovateľom v línii tantrických majstrov ezoterického buddhizmu a prvým patriarchom ezoterickej školy Šingon v Japonsku.

Po svojom návrate do Japonska v roku 805 je Kúikai dočasne prehliadaný autoritami, a po dobu niekoľkých rokov sa zdržiava na ostrove Kjúšú. V hlavnom meste zatiaľ rastie popularita z Číny sa navrátiťšieho Saičóa, ktorý bol žiadaným ezoterickým majstrom pod dohľadom svojho patróna cisára Kanmua. Po jeho smrti povoláva novonastolený cisár Saga (嵯峨天皇, vládol 809-823), veľký milovník čínskej kultúry a vzdelanosti, Kúkaia do Kjóta, ktorý sa tu rýchlo púšťa do rozširovania vedomostí nadobudnutých počas pobytu v Číne. Vďaka spoločným záujmom cisára aj Kúkaia sa medzi oboma mužmi vytvoril vzťah blízkeho priateľstva, založený na obdive čínskej kultúry, kaligrafie a básní. Kúikai si cisára získal aj ako ezoterický majster, ktorý na ochranu panovníka a krajiny vykonal niekoľko magických rituálov. Tieto mu priniesli okamžitý úspech, sídlo a správu chrámu Takaosandži (高尾山寺) na severozápadnom okraji Kjóta, ako aj funkciu hlavného správcu (*bettó* 別当) kláštora Tódaidži. Z tohto postu vyplývala Kúkaiovi nekonečná moc nad vedením buddhistickej obce, a preto tiež nebol nútený čeliť problémom, ktoré postretli Saičóa po jeho návrate z Číny. Z titulu správcu najvyššie postaveného buddhistického chrámového komplexu v krajine bol sám Kúikai zodpovedný za ordinácie mníchov, ktoré mohol bez obmedzení vykonávať v duchu ezoterickej tradície. Kúkaiove úspechy vyvrcholili, keď v roku 823 dostal do správy chrám Tódži, pôvodne jeden z dvoch chrámov pri bráne Rašómon, hlavnej vstupnej bráne do mesta. Tieto dva chrámy, Tódži a Saidži, boli založené s cieľom ochrany mesta, ale nemali sa stať centrom učenia žiadnej zo škôl japonského buddhizmu. Jeho druhým, a z dlhodobého hľadiska podstatnejším úspechom bolo získanie pozemkov v oblasti hory Kója (*Kójasan* 高野山) južne od hlavného mesta, o ktoré zažiadal cisársky dvor s cieľom vybudovania odľahlého strediska, v ktorom by sa mohli jeho stúpenci a nasledovníci nerušene venovať ezoterickej meditačnej praxi.

Ezoterické učenie *mikkjó*

Už vo svojom prvom diele *Ciele troch učení* formuloval Kúikai nadradenosť buddhizmu nad taoizmus a konfucianizmus, pretože „iba buddhizmus berie do úvahy absolútnu

pominuteľnosť života, a ponúka cestu vyslobodenia z utrpenia, ktorá je prístupná pre všetky živé bytosti.“ (Watt, 1972: 179-180). Kúikai rozlišuje medzi ezoterickým učením (*mikkjó* 密教) na jednej strane, a exoterickým učením (*kengjó* 顯教) na strane druhej. Exoterické učenie všeobecne zahŕňa všetky ostatné smery Buddhovho učenia okrem ezoterického, čiže všetky mahájánové aj hínajánové smery. Kúikai zároveň považuje ezoterické učenie za nadradené a pri svojom vysvetlení sa opiera o zdroj exoterického a ezoterického učenia. Zatiaľ čo exoterické doktríny hlásal Buddha Šákjamuni vo forme učenia, ktoré je prispôsobené schopnostiam svojich poslucháčov, ezoterické učenie bolo prednesené buddhom Mahávairočanom, Veľkým slnečným buddhom, ktorý je najvyšším stelesnením formy Buddhu, dharmakájou, a teda aj zosobnením najvznešenejšej pravdy. Ďalším dôvodom pre nadradenosť ezoterického učenia nad exoterické je podľa Kúkaia skutočnosť, že hínajánové a ostatné mahájánové školy sľubujú dosiahnutie prebudenia za nekonečne dlhú dobu, kým ezoterický buddhizmus sľubuje prebudenie počas tohto života a v tomto tele (*sokušin džóbcucu* 即身成仏).

Ezoterické učenie formuluje tiež teóriu o tzv. troch telách Buddhu, tzv. *trikája* (po japonsky *sanšin* 三身). Podľa tejto teórie bol historický Buddha Šákjamuni len jednou z troch emanácií, jedným z troch tiel, v ktorých sa mohol ako prebudená bytosť zjaviť. Jeho fyzická forma, v ktorej sa zjavil na zemi ako smrteľná bytosť, sa nazýva telo ľudskej podoby (nirmánakája, po japonsky *ódžin* 応身). Pre toto telo sa Buddha rozhodol berúc do úvahy rozličné potreby a schopnosti ľudí, pre ktorých mal prednášať učenie dharmy. Telo ľudskej podoby si Buddha vybral na vykladanie dharmy pre smrteľníkov v pomínelnom svete. Ďalším telom, v ktorom sa Buddha môže objavovať vo svete, je telo blaženosti (sambóghakája, po japonsky *hódžin* 報身). Telo blaženosti bolo určené buddhom, ktorí sa zjavili, aby učili náuku bódhisattvov a nadprirodzené bytosti. Medzi najznámejšieho buddhu objavujúceho sa v tele blaženosti patrí buddha Amitábha, buddha Nekonečného svetla (po japonsky *Amida njorai* 阿弥陀如来). Tretí typ buddhovho tela sa nazýva telo dharmy (dharmakája, po japonsky *hóšjin* 法身), ktoré podľa tradičného mahájánového učenia bolo metaforické telo pozostávajúce z Buddhových vlastností: z jeho súcitu, múdrosti, mravnej sily a trpezlivosti. Dharmakája bolo iné označenie pre najvyššiu pravdu, ktorá vo svojej absolútnosti nemôže byť hlásaná, ani o nej nemožno nič vypovedať. Podľa ezoterického učenia sa však v prípade dharmakáje jednalo o telo buddhu Mahávairočanu, univerzálneho buddhu ezoterického buddhizmu, ktorý je súčasťou všetkých fenoménov tohto sveta.

Na rozdiel od tradičnej mahájány buddha Mahávairóčana učí a rozširuje svoje učenie, a to prostredníctvom už spomínaných troch mystérií. Týmito sú mystériá tela, reči a mysle, respektíve rituálne gestá mudry, magické formulky mantry a symbolické obrazce vesmíru alebo vesmírov mandaly. Mantry, mudry a mandaly odkazujú na základné kanály, prostredníctvom ktorých majú byť ezoterické rituály vykonávané a súčasne aj vnímané – telom, rečou a mysl'ou. Praktickým vykonaním ezoterického rituálu predvádza adept alebo mních ezoterického buddhizmu všetky tri formy mystéria tela, reči a mysle, prostredníctvom ktorých sa zjednotí s univerzálnou pravdou buddhu Mahávairóčanu.

Je treba poznamenať, že škola Tendai rovnako ako aj škola Kegon videli univerzum javiace sa ako dharmakája, inými slovami ho vnímali ako emanáciu najvyššieho tela dharmy. Obe školy tiež hlásali možnosť dosiahnutia prebudenia v tomto živote, Kúikai však prezentoval ezoterické učenie (*mikkyō*) ako jednoznačne nadradené exoterickým školám. Nadradenosť ezoterického buddhizmu videl najmä v otázke praxe. Ezoterická meditácia, ako ju praktizovala škola Šingon, bola dočasným momentom zjednotenia medzi praktizujúcim a buddhom Mahávairóčanom. Praktizujúci mal pri meditácii na pomoc tri mystériá, prostredníctvom ktorých sa v konečnom momente mohol zjednotiť s najvyššími mystériami samotného buddhu Mahávairóčanu. Meditácia bola taktiež súčasťou ezoterickej iniciácie, počas ktorej majster viedol žiaka procesom, ktorého výsledkom mala byť identifikácia s najvyšším buddhom Mahávairóčanom za použitia mandaly, symbolu kozmického univerza, ktorému Slnčný buddha vládne. V skutočnosti bola každá meditácia mnícha, ktorý už absolvoval ezoterickú iniciáciu, len opakovaním jeho skúsenosti zjednotenia sa s najvyšším buddhom ezoterického učenia.

Napriek tomu, že ezoterické učenie tvorilo aj súčasť učenia školy Tendai, postoj samotného Saičóa a Kúkaia k ezoterickému učeniu sa odlišoval. Pre Saičóa predstavovalo ezoterické učenie len jednu z viacerých súčastí komplexného učenia školy Tendai. Saičó tiež uznával Kúkaia ako majstra v ezoterickom učení, ktorého tréning a skúsenosti od čínskeho majstra vysoko predčili jeho vlastnú iniciáciu do tajov tejto školy. Jeho opakované žiadosti o spoluprácu boli však zo strany Kúkaia rovnako opakovane odmietané. Kúikai pri viacerých príležitostiach Saičóovi odmietol zapožičať určitý text alebo mandalu s vysvetlením bezpodmienečnej potreby učiteľa a prenosu skúsenosti a praxe priamou cestou z majstra na žiaka. Saičó však prirodzene nemohol opustiť kláštor na hore Hiei a stať sa radovým

mníchom medzi Kúkaiovými nasledovníkmi, a tak mu nikdy nebolo dopriate zdokonaľiť sa v ezoterickej praxi. Pre Saičóa bolo ezoterické učenie jedným z viacerých prvkov učenia, pre Kúkaia bolo najvyšším učením buddhizmu a spĺňalo všetky kritériá samostatnej školy, ktorá dostala pomenovanie Šingon.

Aristokratický buddhizmus

Rovnako ako je buddhizmus obdobia Nara opisovaný ako štátny buddhizmus, tak aj buddhizmus nasledujúceho obdobia Heian, ktoré trvalo až do roku 1185, dostal svoje špecifické označenie, a tým je aristokratický buddhizmus. O tento prívlastok sa zaslúžili najmä pôsobivé ezoterické praktiky školy Šingon, ktoré medzi kjótskou šľachtou zaznamenali nebyvalý ohlas. Narské mníšstvo, majúc v počiatočnom období japonského buddhizmu svoje starosti s chápaním a udomácnovaním buddhistického učenia na japonskej pôde, sa príliš nezaoberalo spirituálnymi potrebami miestneho obyvateľstva. Náboženská prax v období Nara bola tiež značne obmedzená, nakoľko v tomto prvotnom štádiu prijímania buddhizmu v Japonsku bolo pre mníšstvo podstatnejšie formálne preberanie učenia *per se*, a toto bolo dokonca nadradené nad napĺňanie obsahu buddhizmu prostredníctvom vykonávania rituálov a ceremónií. Inými slovami môžeme povedať, že náboženský život sa v období Nara odohrával za stenami buddhistických kláštorov, obmedzený na ceremónie vykonávané pre cisára ako najvyššieho patróna a ochrancu buddhizmu, ktorý sa zaslúžil o prijatie Buddhovho učenia v krajine. Naopak buddhizmus obdobia Heian bol magickým, rituálnym, honosným a fascinujúcim. Pre narské mníšstvo bol nebezpečným svojou inakosťou a magickosťou, pre aristokraciu ako sponzora dvorských ceremónií bol práve preto príťažlivý. Rituály ezoterického buddhizmu sľubovali okamžitú pomoc pri materiálnych či prírodných pohromách a úľavu pri chorobách a výčinoch počasia. Ich tajomnosť bola zárukou efektivity, ich nezrozumiteľnosť zase príslubom hlbokého spirituálneho základu. Kjótska aristokracia sa stala nadšeným podporovateľom ezoterických rituálov, ktorých vykonávanie nebolo už len luxusom cisárskeho rodu.

Predstavitelia dvorskej šľachty sa začali oddávať novej praxi konania pútí do odľahlých hôr v okolí hlavného mesta za účelom návštevy vzdialeného chrámu a podstúpenia očistného rituálu. Tak ako narské mníšstvo rôznych škôl a smerov buddhizmu prebývalo spoločne pod jednou strechou, a teda ho môžeme nazvať mestským buddhizmom, tak si školy Tendai a Šingon za svoje hlavné sídelné chrámy a kláštorne centrá vybrali práve samotu hôr ďaleko

od ruchu hlavného mesta a ťažisko buddhizmu sa v tomto období presúva do horských oblastí. Ezoterický buddhizmus si postupne získava popularitu medzi obyčajným obyvateľstvom, ktorému rovnako ako kjótskej aristokracii učarovali tajomné praktiky a pôsobivé magické rituály. Na druhej strane škole Tendai sa vďaka blízkosti kláštorného komplexu Enryakudži k hlavnému mestu podarilo dosiahnuť významného prepojenia s cisárskym rodom a postupom času predčila školu Šingon vo veci vplyvu na mocenské kruhy v krajine. V nasledujúcom období Kamakura bol práve kláštor Enryakudži zdrojom, z ktorého vychádzali impulzy k obrodzovacím krokom v ďalšom vývoji buddhizmu v Japonsku.

Buddhizmus obdobia Kamakura

Buddhizmus obdobia Kamakura (鎌倉仏教, 1185-1333) odvodzuje svoj názov už tradične od nového centra politickej moci v krajine, ktorým sa stalo mesto Kamakura. Mesto Kamakura, nachádzajúce sa v oblasti dnešného Tokia v úrodnej nížine Kantó v západnej časti najväčšieho japonského ostrova Honšú, si za svoje sídelné mesto vybrali šóguni z rodu Minamoto (源家), vojenski vládcovia. Presun politickej a správnej moci z rúk cisárskeho rodu a s ním spriaznenej dvorskej šľachty (*kuge* 公家) do rúk vojenskej šľachty (*buke* 武家) bol dôsledkom destabilizácie krajiny, ktorá vyvrcholila nastolením vojenskej vlády rodu Minamoto na východe krajiny.

Zásadné politické zmeny v krajine výrazne ovplyvnili sociálne rozvrstvenie spoločnosti, resp. umožnili nástup novej spoločenskej vrstvy samurajov a vojenskej šľachty, ktorá sa stala patrónom novovznikajúcich škôl japonského buddhizmu obdobia Kamakura. Tento sa často označuje prívlastkami nový alebo ľudový buddhizmus, keďže sa jedná o reformistické hnutie s cieľom oživiť etablovaný buddhizmus v hlavnom meste Kjóto. Šesť narských škôl spolu so školami Tendai a Šingon, založených v období Heian, dohromady tvorilo tzv. osem škôl etablovaného buddhizmu (*haššú* 八宗).

V storočiach, ktoré uplynuli od polozenia základov posledných zmieňovaných škôl, ktoré sa objavili v dobe Heian, sa školám Tendai a Šingon podarilo získať postavenie dominantných tradícií výrazne ovplyvňujúcich ďalšie smerovanie vývoja buddhistického učenia v Japonsku. Napriek tomu, že kamakurský buddhizmus prináša vznik nových škôl, neopomenuteľnou skutočnosťou ostáva, že každý zo zakladateľov nových náboženských tradícií vychádzal z prostredia chrámov etablovaných v hlavnom meste, a teda podstúpil dlhoročný tréning

v niektorom z jeho kláštorov. Reformátori buddhistického učenia obdobia Kamakura, zakladatelia nových smerov buddhizmu, sa obracali k obyčajným ľuďom a roľníckemu obyvateľstvu, ktoré sa v čase politických rozvrátov a v nimi súvisiacich hospodárskych a spoločenských chaosov utiekalo k nadpozemským ideálom. Staré školy narského a heianského buddhizmu slúžili dvorskej aristokracii, naďalej vykonávajúc zložité ezoterické obrady a náročné magické inkantácie s cieľom udržania prosperity šľachty v tomto aj onom svete. Naopak nové školy sa obracali k roľníkom, vojakom a spodine, hlásajúc Buddhovo učenie o všeobecnej spáse pre všetky živé bytosti bez rozdielu pôvodu, vzdelania a pohlavia.

Na smerovanie japonského buddhizmu v období Kamakura mala zásadný vplyv teória o troch obdobiach šírenia Buddhovho učenia (po japonsky nazývaná *šózómacu* 正像末). Podľa tejto teórie, formulovanej v abidharmovom texte, sa doba šírenia Buddhovho učenia po jeho smrti delí na tri periódy. Prvou z nich je obdobie pravej dharmy (*šóbó* 正法), trvajúce tisíc rokov po smrti Šákjamuniho, v ktorom sú všetky živé bytosti schopné načúvať buddhistickému učeniu (*kjó* 教), nasledovať jeho prax (*gjó* 行) a dosiahnuť prebudenie (*šó* 證). V druhom období, nazvanom obdobím napodobovanej dharmy (*zóbó* 像法), trvajúcej ďalších tisíc rokov, sú ľuďom prezentované už iba prvé dve zložky Buddhovej nauky, teda samotné učenie Buddhu a jeho praktické zásady, praktizujúci však už nie sú schopní dosiahnuť prebudenie. V treťom, poslednom období po smrti Buddhu, ktoré sa nazýva obdobím konečnej dharmy (*mappó* 末法), a trvá desať tisíc rokov, ostáva na svete už len Buddhovo učenie, ktoré však budú ľudia schopní pochopiť len v jeho zjednodušenej forme. Táto pesimistická periodizácia vývoja Buddhovho učenia po jeho smrti bola v Japonsku známa už v období Nara, na začiatku obdobia Kamakura sa však stala prevládajúcim názorom. V tomto čase, chápané ako obdobie konečnej dharmy, si viera našla v Japonsku svoje opodstatnenie podľa všeobecne rozšíreného názoru, že rok 1052 je prvým rokom finálneho obdobia pôsobenia Buddhovej dharmy vo svete. Symbolicky jubilejný rok 1052, v ktorom uplynulo 500 rokov od založenia kláštora Tódaidži, utvrdzoval Japoncov v tom, že naozaj vstúpili do posledného obdobia konečnej dharmy.

Ľudia verili, že obdobie konečnej dharmy so sebou prinesie „vojny, epidémie a hladomory, že mnísi budú svoje rúcha používať iba ako prestrojenie, v skutočnosti však poháňaní žiadostivosťou a túžbou po bohatstve sa zmenia na spoločenských príživníkov, a dharmu bude nesprávne vykladaná. ... V roku 1052 skutočne vyhorel chrám Hase v Kjóte, k moci sa dostalo znechutené samurajstvo a bojovní mnísi (*sóhei* 僧兵), ktorých si najímali viaceré kláštory,

plienili a rozsievali násilie. V posvätných štvrtiach mesta Heian sa bojovalo, ľudské a zvieracie telá ležali bok po boku, kojenci lačne viseli na svojich mŕtvych alebo vyhladnutých matkách, zatiaľ čo zloději voľne lúpili zem. V meste sa rozhostil chaos – mysle ľudí opantala chamtivosť, nenávisť a sebaklam. Proroctvo obdobia konečnej dharmy sa zrazu stalo skutočným v celej svojej nahej pravde. Muži a ženy všetkých tried prahli po slovách vykúpenia. Chudobní potulní mnísi spievajúci na svojich cestách úryvky z buddhistických sútier priťahovali týchto ľudí viac než mnísi v bohatých rúchach zatvorení medzi stenami honosných kláštorov, viac než tí, ktorí sa venovali prísnemu dodržiavaniu pravidiel vinaja a meditačnej praxi so sebeckou vyhlídkou vlastného prebudenia.“ (Morrell, 1987: xi).

Nielen bežný roľník, ale aj mnísi patriaci k etablovaným kláštorom v hlavnom meste boli nespokojní so smerovaním buddhizmu v oficiálnych kláštoroch. V skutočnosti všetky hlavné osobnosti nového buddhizmu obdobia Kamakura vychádzali z tradičných buddhistických škôl, a to najmä z tradície kláštora Enryakudži na hore Hiei. Napriek tomu, že sa od Enryakudži dištancovali, pravdou ostáva, že vychádzali z učenia školy Tendai, najmä z jeho eklektického ponímania a prístupu k buddhistickému učeniu. Každá zo škôl nového kamakurského buddhizmu si z učenia školy Tendai vybrala jeden spôsob, jednu metódu, ktorá bola pre jej učenie a prax zásadná. Aj týmto krokom vychádzali kamakurskí reformátori z učenia svojej pôvodnej školy Tendai. Aj štyri piliere jej učenia tvorili eklektický výber z tradície Tiantai, obohatený dôrazom na dodržiavanie kláštornej disciplíny podľa predpisov vinaja, v kombinácii s pravidelnou meditačnou a ceremoniálnou praxou. V tomto zmysle bolo učenie nových škôl obdobia Kamakura plynule nadväzujúcim na tradíciu etablovaného buddhizmu v hlavnom meste.

Ďalším spoločným menovateľom nových škôl kamakurského buddhizmu bol ich dôraz na jednoduchosť praxe. Každá zo škôl ľudového buddhizmu obdobia Kamakura si vybrala a za ťažisko svojho učenia zvolila jednu praktickú metódu, ktorej vykonávanie smerovalo k vyslobodeniu. Metódy školy Tendai boli komplexné, a časovo náročné praktiky zameriavajúce sa na kultiváciu vhl'adu a rozjímania, ezoterické učenie Šingon zase vyžadovalo zasvätenie do tajov troch mystérií pod vedením skúseného majstra. V oboch prípadoch sa tak jednalo o prístupy, ktoré vyžadovali dlhoročný tréning pozostávajúci z niekoľkých stupňov, ktorý bolo potrebné absolvovať v ústraní odľahlého kláštora. Takáto buddhistická prax bola však vecou minulosti a mohla priniesť prebudenie len v minulých

obdobíach dharmy. V období konečnej dharmy však vyvstávala nutnosť zjednodušenia Buddhovho učenia, ako aj jeho praxe.

Kult buddhu Amidu

Súčasťou kláštorného tréningu na hore Hiei bola meditácia nazývaná *džógjó zanmai* (常行三昧), ktorá rozvíjala sústredenie prostredníctvom kontinuálneho obradu. Objektom sústredenia bol v tomto prípade buddha Amitábha, buddha Nekonečného svetla (po japonsky *Amida ngorai* 阿弥陀如来), obraz ktorého mal mních počas nepretržitej deväťdesiatdennej praxe obchádzať. Koncentrácia samádhi (japonsky *zanmai* 三昧) bola spojená s odriekavaním Amidovho mena a vizualizáciou jeho podoby. Meditácia na buddhu Amidu bola jedným zo štyroch samádhi praktizovaných v rámci študijného kurikula školy Tendai, ako ju po svojom návrate z Číny zaviedol tretí predstavený kláštora Enrjakudži Ennin (圓仁, 794-864). Priaznivcom uctievania buddhu Amidu bol aj predstavený Rjógen 良源, 912-985), ktorého žiak Genšin (源信, 942-1017) sa stal najväšnivším propagátorom raného amidizmu v Japonsku. Z hlavného komplexu kláštora Enrjakudži sa stiahol do oblasti Jokawa (横川), aby sa mohol v samote venovať rozjímaniu nad Amidovým menom v snahe dosiahnuť znovuzrodenie v Amidovej Čistej zemi (po japonsky *džódo* 浄土), v raji Sukhávatí (po japonsky *gokuraku* 極楽), Zemi blaženosti.¹²

Postava buddhu Amidu je v Ázii natoľko rozšírená, že on alebo jeho raj Sukhávatí je spomínaný približne v každom treťom texte mahájánového kánonu (Weinstein 1999: 507). Amida je považovaný za spasiteľa, ktorý prostredníctvom svojich vlastných nekonečných zásluh bol schopný vytvoriť raj Sukhávatí alebo v Čistej zemi. Zaviazal sa, že v raji Sukhávatí poskytne útočisko všetkým ľuďom, ktorí akýmkoľvek spôsobom preukážu svoju vieru v buddhu Amidu. Ešte ako smrteľník v jednom zo svojich predošlých životov zložil 48 sľubov, z ktorých práve osemnásť sľub nadobudol mimoriadny význam pre ďalšie šírenie Amidovho kultu. Amida sa v tomto sľube zaväzuje priviesť všetkých, ktorí budú vzývať jeho meno, k znovuzrodeniu vo svojej Čistej zemi. Prednesením tohto sľubu Amida neprejavil zaujatosť voči nikomu, narodenie v jeho Čistej zemi bolo prístupné pre každého bez rozdielu pohlavia, pôvodu alebo spoločenského postavenia, kto bude s vierou vyslovovať jeho meno.

¹² Pre opis Čistej zeme, vid' Lopez 2003: 78.

Svoj sľub zámerne formuloval tak, aby ním bolo podmienené jeho vlastné vyslobodenie z kruhu sansáry a následné dosiahnutie buddhovstva.

Japonský mních Genšin pri postulovaní svojich myšlienok vychádzal z troch sútier, ktoré boli značne populárne v Číne, odkiaľ sa ešte v období Nara dostali do Japonska. Avšak až na konci doby Heian sa, pod vplyvom rozšírenia myšlienky o finálnom období dharmy, ich obsah spopularizoval natoľko, že oslovil širšie vrstvy obyvateľstva. K spomínaným sútram patrí *Veľká sútra buddhu Nekonečného svetla* (*Veľká Sukhávatívjúha sútra*, po japonsky *Daimurjódžukjó* 大無量寿経), a k nej radená *Sútra buddhu Amidu* (*Malá Sukhávatívjúha sútra*, po japonsky *Amidakjó* 阿弥陀経). Tretím textom je *Sútra o rozjímaní o buddhovi Amidovi* (po japonsky *Kanmurjódžukjó* 觀無量寿経).¹³ V týchto troch sútrach sú formulované myšlienky o možnosti opätovného zrodenia v Amidovom raji, ktoré je možné na základe Amidovho vlastného sľubu. Vychádzajúc zo všeobecného povedomia o období úpadku dharmy, v ktorom nebude možné dosiahnuť prebudenie, ľudia v Amidovom sľube videli aspoň možnosť zrodiť sa v Čistej zemi po buddhovom boku. Amida tak stelesňoval spasiteľa, záchrancu a učiteľa, nápomocného pri ďalšej praxi znovuzrodených bytostí, ktoré by takouto formou usilovali o finálne vyslobodenie.

Dosiahnutie znovuzrodenia v Amidovej Čistej zemi bolo centrálnou myšlienkou Genšinovho veľdiela *Podstata znovuzrodenia v Čistej zemi* (*Ódžójóšú* 往生要集. Spis z roku 985 je zbierkou vybraných pasáží z rôznych buddhistických textov spomínajúcich Čistú zem buddhu Amidu, vyzdvihujúce vizualizáciu Amidovho raja a invocáciu jeho mena ako kľúčovú prax pre narodenie sa v Čistej zemi. Zároveň sa jedná o prvé významné teoretické dielo zaoberajúce sa vierou v silu buddhu Amidu a znovuzrodením v Čistej zemi, ktoré bolo spísané v Japonsku. Moment smrti má podľa všeobecného názoru zvláštny význam pre budúce zrodenie, smrti bola v tomto diele venovaná mimoriadna pozornosť. V *Podstate znovuzrodenia v Čistej zemi* je plasticky opísaný najmä rituál predvádzaný v dobe smrti, ktorý má umierajúcemu zaistiť koncentráciu mysle na buddhu Amidu, a prostredníctvom vyzývania jeho mena mu v nasledujúcom živote priniesť znovuzrodenie v Čistej zemi.

¹³ Pre lepšiu orientáciu v cudzích pojmoch pripomeňme, že buddha Amida je buddhom Nekonečného svetla. Sútry nekonečného svetla sú teda súčasne Sútrami buddhu Nekonečného svetla, inými slovami Sútrami buddhu Amidu.

Učenie o viere v buddhu Amidu sa rýchlo rozšírilo medzi kjótsku aristokraciu, ako aj medzi obyčajný ľud. Jednoduchosť a prístupnosť znovuzrodenia v rajskom svete Zemi blaženosti priťahovala ľudí všetkých spoločenských vrstiev. Amidizmu boli mimoriadne naklonení najmä príslušníci politicky dominantného rodu Fudžiwara (藤原), ktorí svoje rodinné sídlo v oblasti Udži južne od Kjóta premenili na buddhistický chrám Bjódóin 平等院 s hlavnou sálou zasvätenou buddhovi Amidovi. Záhrada, rozprestierajúca sa okolo chrámu, mala pripomínať Amidov raj Čistej zeme. Podobne ako medzi aristokraciou si amidizmus získal popularitu aj medzi bežným mestským obyvateľstvom a putovnými mníchmi *hidžiri*. *Hidžiri* rozširovali vieru v buddhu Amidu po svojich potulkách po krajine, spievajúc modlitbu k buddhovi Amidovi, tzv. *nenbucu* (念仏). *Nenbucu* znamená kontemplácia o buddhovi, vyslovovanie jeho mena, a bola to formulka „*namu amida bucu*“ (南無阿弥陀仏) vzývajúca a oslavujúca buddhu Amidu.

Výlučnosť *nenbucu*

Na Genšinove myšlienky nadviazal mních Hónen (法然, 1133-1212), zakladateľ školy Čistej zeme (*Džódošú* 浄土宗). Rovnako ako Genšin vychádzal z tradície školy Tendai, Hónen však opustil hlavný kláštor Enryakudži, nakoľko tento sa stal miestom pre exhibíciu a vzájomné súťaženie mníchov aristokratického pôvodu, a pre obyčajné mníšstvo prestal byť centrom pre náboženský tréning a prax. Hónen sa stiahol do oblasti Kurodani na hore Hiei, ktorá bola centrom putovných *hidžiri*, praktizujúcich invokáciu *nenbucu* a meditáciu s vizualizáciou Čistej zeme, ako ju obhajoval Genšin. V rovnakom období navštívil Hónen aj narské kláštory škôl Kego a Sanron za účelom ďalšieho vzdelávania sa, v ktorých sa taktiež stretol s vyznávaním kultu buddhu Amidu. Avšak na rozdiel od vizualizácie Čistej zeme a používania *nenbucu* ako techniky pri meditácii, ako ju propagoval Genšin, narskí mnísi kládli dôraz na spásu prostredníctvom schopností buddhu Amidu, tzv. „inou silou“ (*tariki* 他力). Hľadanie vyslobodenia prostredníctvom spoliehania sa na schopnosti buddhu Amidu, ako ho chápali v Nare, vychádzala z jeho transcendentných možností záchrany cítiacich bytostí z prerodzovania v kolobehu sansáry. V kontraste k „inej sile“ (*tariki*), stál koncept tzv. „vlastnej sily“ (*džiriki* 自力), podľa ktorého bolo vyslobodenie možné na základe vlastných schopností praktikujúceho.

Neprestajne sa venujúc štúdiu buddhistických textov, Hónen smeroval všetku svoju snahu k hľadaniu metódy, ktorá by zaručovala vyslobodenie z kolobehu životov. Až v pokročilom veku šesťdesiatich piatich rokov sa mu podarilo prísť na spôsob, ktorý bezpodmienečne vedie k vyslobodeniu. Ako to formuloval v svojom *Pojednaní o výbere nenbucu prvotného sľubu* (*Senčaku hongan nenbucu šú* 選擇本願念仏集) – skrátene nazývanom *Senčakušú* (選擇集) – spísanom v roku 1198, odpoveďou bolo samotné *nenbucu*. Hónen opustil všetky ostatné praktiky, vrátane vizualizácie a meditácie na buddhu Amidu, a propagoval výlučnosť invocácie *nenbucu*, zdôrazňujúc nadrženosť vyslovovania buddhovho mena nad všetky ďalšie praktiky. Výlučnosť invocácie *nenbucu* sa nazýva *sendžu nenbucu* (専修念仏), a podľa Hónena sa jednalo o otázku výberu: ako predstrel v *Senčakušú*, výlučnosť praxe *nenbucu* znamenala odvrátenie sa od všetkých ostatných spôsobov praxe a utiekanie sa výhradne k invocácii buddhovho mena. Inými slovami žiadna iná technika alebo praktika okrem *nenbucu* nezaručovala znovuzrodenie v Amidovej Čistej zemi. Takýto rozhodný a selektívny prístup, aký zvolil Hónen pri presadzovaní *sendžu nenbucu* ako výlučnej praktiky, bol v rozpore s eklektickým učením školy Tendai. Tendai bola tradične škola kombinujúca rôzne prístupy k buddhistickej praxi a kláštornému tréningu. Hónen sa však odvrátil od jej eklekticismu a predkladal bezpodmienečnú nutnosť výberu, rozhodnutia medzi inými praktikami a výlučným praktikovaním *nenbucu*.

Vymanenie sa z kolobehu životov bolo možné dvoma spôsobmi, z ktorých jeden nasledoval cestu zbožného (*šódó* 聖道), a druhý ponúkal znovuzrodenie v Čistej zemi. Cesta zbožného, postavená na zvrchovaných základoch filozofických princípoch zahŕňala všetky smery buddhizmu, vrátane hínajány a mahájány. Táto cesta zároveň vyžadovala absolvovanie náročného kláštorného tréningu a podriadenie sa prísnej mníšskej disciplíne. Cesta zbožného bola cestou pre tých, ktorí sa spoliehali na svoje vlastné schopnosti, a teda ako spôsob nasledovania Buddhovho príkladu uprednostnili „vlastnú silu“ (*džiriki*). V období konečnej dharmy sa však cesta zbožného považovala len za ťažko dosiahnuteľnú, a v kontraste k nej Hónen predstrel cestu Čistej zeme, ktorá bola naopak definovaná ako jednoduchý spôsob nasledovania Buddhovej cesty spoliehaním sa na „inú silu“ (*tarikí*), na silu sľubu buddhu Amidu, v ktorom sa zaviazal k znovuzrodeniu všetkých živých bytostí v raji Čistej zeme. Hónen nespochybňoval praktiky ostatných škôl, považoval ich však len za doplnkové metódy na ceste k oslobodeniu, výlučne však zdôrazňoval účinnosť *nenbucu*, invocácie mena buddhu Amidu.

Nenbucu bolo, v podaní Hónena, výlučnou praktikou, ktorá bola zároveň najjednoduchšia a najefektívnejšia cesta k znovuzrodeniu v Amidovej Čistej zemi. Súčasne, v období úpadku dharmy sa jednalo o najzákladnejšiu prax, ktorá po prvýkrát v histórii japonského buddhizmu otvárala cestu pre všetkých ľudí, bez potreby zvláštneho kláštorného tréningu alebo nutnosti patriť k niektorej z buddhistických škôl. Hónen však nemal v úmysle založiť ďalšiu, novú školu na pôde japonského buddhizmu. On sám žil po celý život ako obyčajný buddhistický mních, dodržiavajúci kláštorné pravidlá a mníšske nariadenia. Bližšie formulovanie princípov výlučného *nenbucu*, ako ho zaviedol Hónen, a obhajovanie tejto pozície pred školami etablovanými v Nare a Kjóte, ktorého sa ujali Hónenovi žiaci a nástupcovia, malo časom za následok založenie nového smeru v rámci škôl japonského buddhizmu, školy Čistej zeme (*Džódošú* 浄土宗).

Absolútna dôvera v buddhu Amidu

Mních Šinran (親鸞, 1173-1262) je ďalším v rade kamakurských reformátorov, ktorého náboženský tréning sa začal v kláštore Enryakudži na hore Hiei. Pod vplyvom udalostí doby bol vystavený neustále sa rozrastajúcemu kultu buddhu Amidu, a to dokonca v bezprostrednej skúsenosti, keď slúžil ako mních v Hale večného *nenbucu* (*Džógjó zanmaidó* 常行三昧堂), ktorá bola založená v rámci kláštorného komplexu na hore Hiei. Sklamany z podoby buddhizmu na hore Hiei, ale tiež nespokojný s tým, že nenaplňal ciele učenia školy Tendai odchádza najprv do Kjóta, aby sa neskôr pripojil k spoločenstvu Hónenových žiakov. Hnutie Čistej zeme však bolo v roku 1207 potlačené vládnu mocou, Šinran následne opúšťa Kjóta a natrvalo sa usádza v provincii Hitači (常陸国), dnešnej prefektúre Ibaraki severne od Tokia. Vyhostením z Kjóta sa Šinran ocitá mimo ustanoveného buddhistického kléru, a od tej doby sám seba neoznačuje ani za mnícha, ani za laika (Dobbins, 1990: 571). Akoby na podporu tohto tvrdenia sa Šinran oženil a mal šesť detí. Uzatvorením manželstva jednak porušil mníšsky celibátny sľub, a tým sa definitívne vzdialil buddhistickej sanghe. Na druhej strane sa tak priblížil obyčajným ľuďom a roľníkom vo vidieckej oblasti na severe nížiny Kantó, kde ostal žiť po väčšinu svojho ďalšieho života. Práve medzi roľníckym obyvateľstvom Šinran pokračoval v rozširovaní učenia Čistej zeme, avšak s miernymi úpravami Hónenových myšlienok, aby toto zároveň priblížil vnímaniu obyčajných ľudí.

Šinran prezentoval svoje učenie v nenáročnej forme napriek tomu, že sám bol vzdelaný a mal bohaté vedomosti o buddhistickej náuke. Jeho spôsob vykladania učenia Čistej zeme roľníckemu obyvateľstvu vo forme chválospevov (*wasan* 和讃), napísaných v jednoduchej japončine, však prezradzoval Šinranov talent narábať s jazykom a používať ho ako efektívny prostriedok rozširovania učenia. Tieto chválospevy, ktoré obsahovali zhrnutie základných buddhistických myšlienok, ale tiež udalosti zo života buddhu Amidu a výňatky z amidistických sútier, približovali učenie Čistej zeme vidieckemu obyvateľstvu, ktoré Šinrana obklopovalo. Šinranovo prostredie malo aj značný vplyv na jeho reformuláciu pôvodných Hónenových myšlienok do takej miery, že novým výkladom učenia o možnosti znovuzrodenia v Čistej zemi buddhu Amidu Šinran neúmyselne položil základy ďalšej zo škôl japonského buddhizmu, Pravej školy Čistej zeme (*Džódo šinšú* 浄土真宗).

Využívajúc Hónenov koncept o živote v tomto svete a znovuzrodení v Čistej zemi, Šinran prišiel k záveru, že človek je požehnaný už počas tohto života, pretože jednoduchým vzývaním buddhovho mena je možné zaistiť si dosiahnutie prebudenia v nasledujúcom živote. Inými slovami, už v momente narodenia má každý človek istotu znovuzrodenia v Amidovej Čistej zemi prostredníctvom vzývania jeho mena. Šinran následne posunul rolu Amidu v tomto spásonosnom procese, keď tvrdil, že ktokoľvek preukáže svoju vieru v buddhu Amidu vyslovením čo len jedného *nenbucu*, si môže byť istý jeho pomocou a spásou. Každé ďalšie vyslovené *nenbucu* teda nie je opakovaním snahy o zabezpečenie znovuzrodenia, ale prejavom vďačnosti za spásu, ktorá je už zaistená.

Žijúc medzi skutočne jednoduchým obyvateľstvom, Šinran na základe svojich skúseností kategoricky odmietal možnosť zachrániť sa prostredníctvom svojich „vlastnej sily“. Miesto toho prišiel k záveru, že viera v buddhu Amidu a dôvera v jeho schopnosti nie je podmienená ľudskou snahou. Viera je, v Šinranovom podaní, absolútna dôvera v záchranu prostredníctvom inej sily buddhu Amidu. Takýmto spôsobom Šinran k trom princípom buddhistického učenia (*kjógjóšó* 教行證),¹⁴ ktorými sú učenie, prax a prebudenie, pridal ešte štvrtý rozmer, a tým bola viera (*šin* 信). *Kjógjóšinšó* (教行信證), skrátenejší názov jeho diela z roku 1224, v skutočnosti zahŕňa tieto štyri princípy: učenia, praxe, viery a prebudenia. Šinran ich v tomto diele predostiera a, na základe argumentácie podloženej učenými textami, ďalej podporuje svoje myšlienky o úplnom odovzdaní sa v spásonosnú moc buddhu Amidu.

¹⁴ Viď odstavce o finálnom období vysvetľovania buddhistickej dharmy *mappó*.

Teória o období konečnej dharmy ešte viac podporila Šinranov koncept absolútnej odovzdaní sa do moci buddhu Amidu. Na jej základe, definujúc svoju dobu ako obdobie úpadku dharmy, ktoré eliminuje možnosti vyslobodenia pre bežné obyvateľstvo, Šinran tvrdil, že ľudská spása je bezvýhradne v kompetencii, v moci buddhu Amidu a ani v najmenšom nezáleží na akýchkoľvek krokoch jednotlivca. Tento koncept absolútnej inej moci, úplného odovzdania sa do „inej moci“ buddhu Amidu, bol ústrednou myšlienkou Šinranovho učenia, ktorým sa odlišoval od svojho učiteľa Hónena.

Odklonom od pôvodného učenia Čistej zeme hlásané Genšinom a Hónenom bolo tiež Šinranovo ponímanie buddhu Amidu, buddhu Nekonečného svetla. Šinran pozdvihol Amidu na úroveň Večného buddhu, ktorý svojím bezhraničným neobmedzeným jasom prerazí nevedomosť a temnotu spirituálnej nevzdelanosti. Pričinením buddhu Amidu sa jeho vyznávač ocitá po svojej smrti v raji Čistej zeme, bok po boku s bódhisattvami a osvietenými bytosťami. Tento stav je nenávratný a pevný, rovnako ako aj dosiahnutie nirvány po smrti. Tým, že človek sa po smrti ocitá zajedno s bódhisattvami, otvára sa pre neho možnosť vrátiť sa po svojej smrti medzi ľudí a pracovať spoločne s prebudenými bytosťami na vykúpení ostatných ľudských bytostí. Táto koncepcia, ktorá kladie ľudí po smrti na jednu úroveň s bódhisattvami, opätovne zdôrazňuje Šinranovu ideu absolútnej odovzdanosti sa do rúk a schopností buddhu Amidu. Ako tento koncept zhŕňa Alfred Bloom, „... pre Šinrana je náboženský život výrazom vďačnosti za buddhov súcít a istotu nášho konečného osvietenia cez vieru v buddhov sľub. Konkrétnym prejavom tejto vďačnosti je opakovanie buddhovho mena, *nenbucu*.“ (Bloom, 1972: 233). Šinranov pojem absolútnej spásy prostredníctvom viery v buddhu Amidu dával nádej aj zlým, sebeckým a morálne nečistým ľuďom, keď tvrdil, že všetci ľudia akýchkoľvek myšlienok a činov, nech sú akokoľvek zlí, sú imanentne zahrnutí v Amidovom súcitnom sľube a preto majú nádej aj v tomto živote, vďaka ktorej môžu žiť. Za vyslobodením aj pre zlých ľudí stojí viera, ktorá sa preukazuje vzývaním jediného *nenbucu*.

Presvedčenie, že viera a absolútne spoliehanie sa na moc buddhu Amidu vedie k prebudeniu v ďalšom živote, reprezentovalo jadro Šinranovho učenia, pravdivé odovzdanie sa do „inej moci“, ktoré vedie k oslobodeniu. Práve jeho viera v inú silu posunula jadro japonskej religiozity z formy náboženskej praxe smerom k zdôrazneniu jej náplne, charakteru a ducha, smerom k myšlienke a k podnetu, ktoré viedli k uchýleniu sa k náboženskej praxi. Vyjadrujúc skutočné učenie Čistej zeme sa aj Šinranovi pokračovatelia označovali ako Pravá škola Čistej zeme.

Návrat k *Lotosovej sútre*

Tak ako všetci predchádzajúci oživovatelia buddhizmu v Japonsku pochádzali z radov mníšstva školy Tendai, rovnako aj mních Ničiren (日蓮, 1222-1282) bol vysvätený v duchu tejto tradície. V jeho prípade však hovoríme nielen o tom, že bol reformátorom presadzujúcim návrat k tradičným hodnotám vyznávaných školou Tendai, Ničirena by sme mohli označiť za revolucionára. Aktívne vystupoval nielen proti šógunátnej vláde v Kamakure, ale aj proti cisárovi. Jeho ostrá kritika neobišla ani Hónena a Šinrana, ba nešetril ani zenové školy. Povýšil *Lotosovú sútru* nad všetky ostatné buddhistické texty, ktoré tak preň strácali na dôležitosti.

Ničiren pochádzal z východného Japonska a v tejto oblasti aj počas celého svojho života pôsobil, okrem krátkeho obdobia, kedy si prehlboval svoje vzdelanie v centrálnej oblasti hlavného mesta. Náboženského tréningu sa mu dostalo v chráme pridruženom k tradícii Tendai, ktorá vyzdvihovala jedinečnosť *Lotosovej sútry* a zanechala v Ničirenovi hlboký dojem. Postupom času rástla jeho viera v *Lotosovú sútru*, avšak praktiky amidizmu a vzývanie buddhovho mena mu ostávali cudzie. Naopak tradícia ezoterického buddhizmu, jedna zo zložiek učenia školy Tendai, a jeho mystická meditácia silne ovplyvnili Ničirena, ktorý na základe tejto ranej skúsenosti potom prikladal význam svojim mnohým snom a víziám. Azda aj pod vplyvom svojich vízií sa domnieval, že to bol on sám, komu buddha Prabhútaratna, večný buddha spomínaný v *Lotosovej sútre*, odovzdal svoje učenie.¹⁵ Ničiren taktiež v priebehu svojho života uveril, že je inkarnáciou bódhisattvu Najvyššej praxe (po japonsky nazývaného *Džógjó* 上修行). Bódhisattva Najvyššej praxe, je jedným zo štyroch bódhisattvov spomínaných v *Lotosovej sútre*, ktorých úlohou je rozširovať jej učenie. Ničiren vzťahol proroctvo na seba, identifikoval sa s týmto bódhisattvom a sám seba považoval za propagátora *Lotosovej sútry* v Japonsku. Považoval sa za jediného, kto splňa úlohu prebudenej bytosti, ktorá bude v Krajine vychádzajúceho slnka rozširovať učenie tejto sútry. Na základe dôležitosti, ktorú prikladal tomuto textu, si Ničiren zmenil svoje pôvodné meno do podoby, v akej ho poznáme dnes. Prvá časť, *niči* 日 označuje slnko, a symbolizuje svetlo, ktoré rozžiaruje temnotu a nevedomosť živých bytostí. Znak, *ren* 蓮, znamená lotos, v tomto prípade ide samozrejme o jednoznačný odkaz na *Lotosovú sútru*. Tiež sa však vzťahuje na

¹⁵ Prabhútaratna je večný buddha vzdialenej minulosti, ktorý sa objavil vo chvíli, keď sa Buddha Šákjamuni chystal rečniť o *Lotosovej sútre*, aby si vypočul jeho slová. Tradícia hovorí, že Šákjamuni sa posadil k jeho nohám a začal svoje kázanie.

rolu bódhisattvu, ktorý povstane nepošpinený preludom tohto sveta, aby mohol ďalším bytostiam pomáhať na ich ceste k vyslobodeniu, rovnako ako lotosový kvet vyrastá z bahna, ale rozvíja sa na hladine do svojej najčistejšej podoby. Ničirenovo meno symbolizovalo jeho odhodlanie rozširovať učenie *Lotosovej sútry* rovnako ako bódhisattva Najvyššej praxe.

Už v ranom období svojho štúdia Ničiren pochopil, že sa nepotrebuje spoliehať na majstra alebo učiteľa, pretože pravda už bola vyložená v sútrach. Spomedzi týchto vyzdvihoval *Lotosovú sútru*, v úvode ktorej Buddha Šákjamuni prehlásil, že doteraz vysvetľoval dharmu podľa rôznych schopností a potrieb svojich poslucháčov, v *Lotosovej sútre* však vysvetľuje celé svoje učenie a odhaľuje jeho pravdu. Všetky ostatné sútry a komentáre boli iba predbežnými textami, ktoré mali slúžiť pre ľudí s nižšími schopnosťami. V *Lotosovej sútre* sú však predložené slová Buddhu, ku ktorým sa Ničiren obracal s najvyššou vierou.

Vychádzajúc z viery v tento text, Ničiren obhajoval názor, že prebudenie je možné pre všetkých, ktorí objavia svoju skutočnú podstatu, svoju pravú prirodzenosť, obsahujúcu jadro buddhovstva. Uvedomenie si svojej pravej prirodzenosti je cestou k prebudeniu. Inými slovami stačí, ak si človek uvedomí svoj potenciál, a cesta k vyslobodeniu bude preňho otvorená. Zdôrazňovaním vlastných schopností a poukazovaním na osobné sily vrodené každej živej bytosti sa Ničirenova tradícia zaraďuje k tým, ktoré sa na ceste za prebudením spoliehajú na „vlastnú silu“. Inými slovami je *Lotosová sútra* prostriedkom, ktorý ma priviesť praktikujúceho k uvedomeniu si svojho vlastného potenciálu, svojej pravej podstaty, ktorá ho privedie k buddhovstvu. Ničiren zároveň tvrdil, že celý národ by mal začať uctievať *Lotosovú sútru*, aby touto cestou pochopil svoju skrytú podstatu, a celý prítomný svet, v ktorom žijeme, bude premenený na raj prebudených bytostí. Celý národ by teda mohol nastúpiť na cestu k buddhovstvu, keby uveril v jedinečnosť *Lotosovej sútry*. Napriek tomuto univerzálnemu spásateľskému prístupu, ktorý Ničiren predkladal, však zároveň hanobil učenie a prístupy ostatných škôl kamakurského buddhizmu. Čistý raj prirovnával k peklu, nasledovateľov zenových škôl k diablom a ezoterický buddhizmus školy Šingon označoval na národnú potupu. Naopak *Lotosová sútra* odhaľovala osud sveta a Ničiren bol tým, ktorý vykonával udalosti v nej spomínané. Na základe viery v túto sútru by sa krajina mohla stať rajom, praktiky všetkých ostatných škôl by ale museli byť zavrhnuté.

I keď Ničiren odmietal ezoterický mysticismus školy Šingon, malo na ním propagované učenie o nadradenosti *Lotosovej sútry* určitý vplyv. Ničiren do svojho učenia zakomponoval mantry, mandaly a vieru v možnosť dosiahnutia buddhovstva v tomto tele. Základom pre

mantru rovnako ako aj pre mandalu sa malo stať meno Lotosovej sútry. Celý názov *Lotosovej sútry* v japončine znie: „Mjóhó renekjó“ (妙法蓮華教), a k nemu Ničiren pridal ešte úvodné oslavné zvolanie: „namu“, pochádzajúce zo sanskrtského *namah*, ktoré znamená sláva, úcta. Formula: „*namu mjóhó renekjó*“ (南無妙法蓮華教) sa následne stala modlitbou, ktorej opakovanie rovnako ako v prípade *nenbucu* prinášalo okrem zásluh aj sústavné pripomínanie buddhovského potenciálu a možnosti dosiahnutia prebudenia v tomto tele. Táto mantra – formula „*namu mjóhó renekjó*“ sa nazýva *daimoku* (題目), a Ničiren veril, že celé lotosové učenie je zhrnuté v tejto formule. Opäť, podobne ako to bolo v prípade *nenbucu*, aj podľa Ničirena samotné opakovanie formule viedlo k prebudeniu a uvedomeniu si svojej buddhovskej podstaty. *Daimoku* bol zároveň spôsob uvedomenia si svojej „vlastnej moci“, nakoľko práve jeho prostredníctvom mal praktizujúci dospieť k pochopeniu svojho buddhovského potenciálu. *Daimoku* a sebareflexia boli pre Ničirena cestou k odstráneniu nevedomosti a dosiahnutiu buddhovstva. Aj v prípade mandaly Ničiren použil názov sútry, ktorý bol napísaný v kaligrafickom štýle, po oboch stranách obklopený menami Buddhu Šákjamuniho, buddhu Prabhútaratnu, ale tiež ďalších bódhisattvov a prebudených bytostí. Takáto kaligrafická mandala sa nazýva veľká mandala (*daimandara* 大曼荼羅) a v tradícii školy Ničiren sa považuje za hlavný objekt uctievania (*honzon* 本尊 alebo *gohonzon* 御本尊).

Ničiren mal taktiež blízko k viere v pôvodné japonské božstvá *kami*. Videl ich ako zložky prírody, ktoré prenikajú všetkými jej živými aj neživými prvkami. Zvláštny status priradil slnečnej bohyni Amaterasu, božskému predkovi japonského cisárskeho rodu, ktorú videl ako šintó personifikáciu večného buddhu Prabhútaratnu. Táto teória, po japonsky nazývaná *hondži suidžaku* (本地垂迹), podľa ktorej domáce šintó božstvá boli chápané ako miestne podoby buddhov a bódhisattvov, sa v Japonsku objavila veľmi rýchlo po príchode buddhizmu. Šintó božstvá sa považovali za ochrancov buddhistickej dharmy v krajine a niekedy tiež za miestne prejavy buddhov. Inak tomu nebolo ani v prípade Ničirenovho vnímania Amaterasu, ktorá preňho bola zosobnením večného buddhu. Avšak v dobe konečnej dharmy, ktorý sa v Japonsku prejavoval rozkladom krajiny a všeobecnou dekadenciou Buddhovho učenia, Ničiren tvrdil, že ochranné šintó božstvá opustili Japonsko a uchýlili sa do svojich nebeských príbytkov. V Kamakure, šógunátnom sídelnom meste, vládol chaos, rozmohol sa hladomor, epidémie a sociálne nepokoje, kraj sužovali zemetrasenia, tajfúny a požiare. Ničiren vo svojom spise *Pojednanie o ustanovení správneho učenia pre pokoj v krajine* (Risšó ankokuron 立正安国論) z roku 1260 varoval šógunát, že tieto nešťastia boli vyvolané

neprítomnosťou božstiev v Japonsku, ktoré ju opustili kvôli rôznym zblúdeným učeniam rozširovaným po krajine. Ničiren varoval pred ďalším osudom krajiny a predpovedal hrôzostrašné pohromy vrátane napadnutia zeme zo zámoria a vnútorných nepokojov. Jedinou záchranou pred ďalšími nešťastiami bolo podľa Ničirena zastavenie amidistického hnutia a absolútna viera v učenie *Lotosovej sútry*. V tomto spise videl jediný prostriedok záchrany pre japonský národ v čase úpadku dharmy. Ako Buddha Šákjamuni viedol svojich nasledovníkov počas svojho života, tak aj Ničiren sa považoval za toho, kto ukazuje cestu prívržencom učenia *Lotosovej sútry* v Japonsku v dobách konečnej dharmy. Za svoje buričské reči bol Ničiren poslaný do vyhnanstva, po prvom mongolskom vpáde na japonské územie v roku 1274 však bol povolaný naspäť. Uchýlil sa v šógunátnom meste Kamakura, kde pokračoval v hlásaní svojho učenia v domoch laikov aj na verejných priestranstvách. Taktiež vykonával vlastné ordinácie, označujúc seba a svojich nasledovníkov za mníchov bez nariadení (*mukai* 無戒). Podľa Ničirena záležalo len na vlastnom presvedčenom odhodlaní, sile viery v *Lotosovú sútru* a ochote rozširovať jej učenie. Navyše, považujúc sa za obhajovateľa *Lotosovej sútry* ako základného textu školy Tendai bol Ničiren presvedčený o tom, že jeho pôsobenie je právoplatným návratom k pôvodnému učeniu tejto školy.

Zen

Zenové učenie sa do Japonska dostalo na prelome 12. a 13. storočia prostredníctvom dvoch japonských mníchov, ktorí – opäť – najprv podstúpili tréning na hore Hiei. Škola, ktorá odvodzuje svoju tradíciu od postavy legendárneho indického mnícha Bódhidharmu, kladie primárny dôraz na meditačnú prax. Samotné označenie zen pochádza zo sanskrtského slova *dhjána*, znamenajúce meditáciu. Táto skutočnosť býva v súvislosti so zenovými kláštorami nadradzovaná všetkým ostatným atribútom mníšskeho tréningu v zenových kláštoroch, žiaľ s neblahými dôsledkami. V posledných rokoch získal japonský zen vo svete výnimočný ohlas, jeho západná verzia je však nadmieru odlišná od tých princípov zenu, ktoré zapustili korene v Japonsku v období Kamakura. Ten, kto o zene čítal v modernej západnej literatúre, môže práve na základe týchto diel zavrhnúť mníšsku morálku a kláštornú disciplínu. Moderný človek západného sveta, vystavený anekdotám o majstroch páliaciach sútry a sochy buddhov, môže na základe diel západných nadšencov pre zen predpokladať, že sa jedná rebelantské ikonklastické hnutie, ktoré zavrhuje a doslova ničí všetko, čo je sväté. Za tento názor by mu však v dobovom zenovom kláštore hrozil úder palicou a najťažšie fyzické práce nariadené na dobu neurčitú. Súčasťou zenového tréningu vždy bolo štúdium sútier a zenoví mnísi museli

byť rovnako ako všetci ostatní mahájánoví mnísi ordinovaní v duchu nariadení, ktoré platili pre všetky buddhistické školy. Medzi povinné študijné kurikulum zenových mníchov teda patrili sútry a komentáre rovnaké ako v každej inej škole japonského buddhizmu, spolu s vedomosťami o pravidlách a kláštorných ceremóniách. Pravidlá, ktoré zenoví mnísi prijali v rámci ordinácie, sa vždy dodržiavali aj v ich domácich kláštoroch pri každodenných ceremóniách, ktorých súčasťou bolo čítanie sútier a vykonávanie obradov. Zenový tréning vždy patril medzi mimoriadne náročné z pohľadu dodržiavania mníšskej disciplíny, so zvláštnym dôrazom na meditačnú prax, a takýto ostal aj počas svojho ďalšieho vývoja v Japonsku.

Tendai a zenová meditácia

Prvým priekopníkom zenu, ktorý do Japonska priniesol zenové učenie školy Rinzai (japonsky *Rinzaišū* 臨濟宗), bol mních Eisai (榮西, 1141-1215). Ako radový mních v kláštore Enryakudži sa v roku 1168 vydáva na cestu do Číny,¹⁶ aby tu rovnako ako jeho predchodca Saičó, zakladateľ školy Tendai, získal prístup k pôvodným textom školy Tiantai a súčasne navštívil významné miesta tejto školy. Po svojom návrate z krátkeho pobytu v Číne sa snažil o oživenie disciplíny v škole Tendai najmä dôrazom na dodržiavanie mníšskych nariadení. Práve zen, s ktorým sa stretol ako s prevažujúcou praxou v čínskych kláštoroch, považoval za zásadný prvok pri snahe o návrat školy Tendai k jej pôvodnej forme. Je pravdepodobné, že pri tom vychádzal práve zo svojej skúsenosti v čínskych kláštoroch, kde sa kládol zvláštny dôraz na kláštorné pravidlá. Zároveň je treba pripomenúť, že meditácia tvorila súčasť tréningu v Tendai kláštoroch podľa princípov, ktoré v škole Tendai zaviedol jej zakladateľ Saičó. Eisai veril, že k poklesu v náboženskej praxi dochádza v škole Tendai práve kvôli nedostatočnému dôrazu na dve zložky mníšskeho tréningu – meditačnú prax a dodržiavanie nariadení vinaja.

Eisai v roku 1187 podniká svoju druhú cestu do Číny, i keď jeho cieľom bola samotná India. Nepodarilo sa mu však získať oficiálne povolenie na takúto náročnú cestu, a preto ostáva

¹⁶ Obdiv voči čínskej kultúre a vzdelanosti bol v japonskom povedomí hlboko zakorenený. Celé obdobie Nara sa vyznačovalo snahou o preberanie výtvarných a literárnych čínskych kultúrnych a administratívno-politickej organizácie. Inak tomu nebolo ani na začiatku obdobia Heian, kedy sa Japonci pravidelne vydávali na štúdiá do Číny, ako napr. v prípade mníchov Saičóa a Kúkaia na začiatku deviateho storočia. Úpadkom oficiálnych vzťahov však dochádza aj k zániku vzájomných posolstiev a študijných výprav, ktoré tieto mierové delegácie sprevádzali. Ku koncu obdobia Heian sa však pod vplyvom štúdia čínskych klasických kníh obnovujú kontakty s Čínou a opätovne sa začalo vysielanie vzájomných posolstiev. Eisai bol jedným z prvých buddhistických mníchov, ktorí boli v rámci znovuoobnovenia vzájomných vzťahov na začiatku obdobia Kamakura vyslaní do Číny.

v Číne študovať *chan* v línii majstra Linjiho (臨濟, zomrel 867). Po svojom návrate do Japonska zakladá Eisai na ostrove Kjúšú prvý zenových chrám, a s rovnakým zámerom smeruje do hlavného mesta Kjóta, kde sa však stretáva so silnou opozíciou zo strany tendaiského mníšstva. Predstavení školy Tendai si pravdepodobne ešte neboli vedomí dominantného postavenia, ktoré meditatívna škola *chan* nadobudla medzičasom v Číne, a Eisaiov dôraz na meditačnú prax preto považovali za odklon od buddhistického učenia. Na obranu svojej pozície a meditačnej praxe spisuje Eisai niekoľko diel, v ktorých háji dodržiavanie nariadení ako zásadné pre svet nachádzajúci sa v dobe konečnej dharmy. Vracia sa k meditácii ako prostriedku, ktorým dosiahol prebudenie aj Buddha Šákjamuni, a obhajuje tzv. čistý zen. Nejedná sa však o „samostatné predávanie učenia bez závislosti na textoch“ (po japonsky *kjóge becuden* 教外別伝), ako je zhrnuté v básni o princípoch zenového učenia pripisovanej Bódhidharmovi. Eisaiove diela sa odvolávajú na mnohé zdroje, z ktorých niektoré vychádzajú zo zenovej tradície a vyzdvihujú dodržiavanie mníšskych nariadení a kláštorných pravidiel.

V roku 1199 sa Eisai presúva do Kamakury, kde s podporou šóguna Joriieho z rodu Minamoto zakladá chrám Džufukudži 寿福寺, a následne v roku 1202 Kjóte chrám Kennindži 建仁時. Oba tieto chrámy však boli založené ako kláštory školy Tendai, v ktorých bol tréning obohatený každodennou praxou meditácie v sede (*zazen* 座禪). Súčasťou tréningu v kláštore Kennindži boli aj ezoterické praktiky a využívanie nelogických hádaniek, tzv. kóanov (公安), ktorých cieľom bolo obmedziť, preťať logický sled myslenia praktikujúceho a tým ho primäť k nahliadnutiu do jeho skutočnej podstaty. Využívanie kóanov v náboženskej praxi však v dobe Eisaiovho pôsobenia v kláštore Kennindži ešte nebolo na vysokej úrovni, a teda ani kóany ako také sa ešte príliš ako tréningové metódy nevyužívali. Eisai sa totiž aj naďalej považoval za mnícha školy Tendai a jeho cieľom bolo, tak ako po jeho návrate z prvého pobytu v Číne, oživiť tradíciu Tendai prostredníctvom zvláštneho dôrazu kladeného na dodržiavanie mníšskej disciplíny, vzájomným kombinovaním čínskej kláštornej praxe s tréningom, aký bol zavedený v japonských kláštoroch. V ním zakladaných kláštoroch bolo preto obvyklé kombinovať zenovú meditačnú prax s kláštorným tréningom ezoterizmu školy Tendai. Eisaiov prínos na poli japonského buddhizmu je nepopierateľný v tom, že vytvoril priestor pre oživenie dobového buddhizmu v hlavných mestách Kjóta a Kamakura prostredníctvom meditácie v sede. Ako Tendai mních sa počas svojho života nepodieľal na vzniku samostatnej zenovej školy v Japonsku, na rozdiel od svojho súčasníka Dógena.

Len sedenie

Dógen (道元, 1200-1253), zakladateľ japonskej zenovej školy Sótó (japonsky *Sótóšú* 曹洞宗), je dnes pravdepodobne jednou z najuznávanejších osobností japonského buddhizmu. Dógen sa narodil v rodine vysokopostaveného kjótskeho aristokrata, vďaka čomu získal dôkladné vzdelanie. Keďže sa od mladého veku pohyboval v najvyšších kultúrnych a intelektuálnych kruhoch, bol preň vstup do školy Tendai po smrti oboch rodičov snahou o zdokonalenie sa v učení buddhizmu. Pobyt v kláštore Enryakudži bol však v skutočnosti pre Dógena krokom späť, keďže v čase jeho príchodu na horu Hiei začala škola Tendai strácať svoju niekdajšiu silu, vplyv a náboženskú autoritu. Zásľuhu na tom mali vojská bojovných mníchov, ktorí v prípade akéhokoľvek subjektívneho bezprávia voči kláštoru Enryakudži beztrešne útočili na hlavné mesto, prípadne okolité dediny a chrámy. Ďalším dôvodom úpadku školy Tendai bol tiež rozmach amidistického hnutia, ktoré podkopávalo autoritu tradičného tréningu a štúdia, aké boli zaužívané v pôvodnej tradícii tejto školy. Pre Dógenových predchodcov Hónena, Šinrana a Eisaia bol tréning v kláštore na hore Hiei nevyhnutnou skúsenosťou, počas ktorej získali vzdelanie a rozhlád v buddhistickom učení, ktoré v priebehu svojho nasledujúceho pôsobenia prehlbovali a rozširovali. Avšak pre Dógena, ktorému sa už v ranom veku, dlho pred jeho vstupom na horu Hiei dostalo kvalitného vzdelania, nebola škola Tendai nikdy jedinou alternatívou. Jeho pôvod a erudícia mu dodali istotu, že jeho osud nezávisí na štúdiu buddhizmu na hore Hiei, a tak odtiaľto v roku 1223 odchádza s cieľom prehlbiť svoje vedomosti priamo v Číne.

V Číne sa medzičasom línia majstrov, v duchu ktorej získal svoj zenový tréning Eisai, stala dominantným smerom na poli čínskeho buddhizmu. Línia, v Japonsku známa pod označením Rinzaí, sa aj vďaka spriaznenosti so svetskou mocou stala najpopulárnejšou a najrozšírenejšou tradíciou *chanu*. Dógen si zvolil opačnú cestu a pre svoj ďalší tréning si vybral učiteľa, ktorý zdôrazňoval kláštornú prax a nezávislosť na svetských patrónoch. Dógen odchádzal z Japonska zo zásadnou otázkou, s rozporom medzi tzv. vrodenným a získaným prebudením. Vrodené prebudenie bolo pochopenie, že skutočná ľudská prirodzenosť je už vo svojej podstate prebudená, že každej živej bytosti je zároveň vlastná prirodzenosť buddhu, ktorá je v človeku inherentne obsiahnutá. Na druhej strane získané prebudenie bolo predmetom kláštorného tréningu, v ktorom sa mal adept zdokonaľovať za pomoci viacerých metód a techník, ktoré tvorili súčasť kláštornej praxe, aby nastúpil cestu dosiahnutia

buddhovstva. Dógen sa v súvislosti s oslobodením zamýšľal nad otázkou zmyslu tréningu: aký zmysel mala meditačná prax majstrov a patriarchov, ak je človek vo svojej podstate prebudený, ak mu bola daná do vienka nepoškvrnená buddhovská prirodzenosť?

Počas svojho pobytu v Číne Dógen našiel odpoveď v zenovej tradícii Sótó, ktorú v priebehu nasledujúcich rokov vyučoval a rozširoval ju ako skutočné a pravé učenie buddhizmu. Pre Dógena nebola meditácia spôsob, akým je možné dosiahnuť vytúženého cieľa, inými slovami účelom meditácie nebola snaha o dosiahnutia prebudenia. Meditácia bola vyjadrením vrodenej schopnosti dôjsť k prebudeniu počas meditácie v sede, bola stelesnením ľudskej schopnosti stať sa v meditácii zajedno s buddhom, pretože práve počas meditácie v sede sa prejavuje v človeku buddhovská podstata. Vykonávaním akýchkoľvek praktík, z ktorých pozostáva náboženský tréning v kláštore, je rovnako cestou nasledovania buddhov, pretože tým mnísi opakujú všetky činnosti, ktoré uskutočňovali sami buddhovia v priebehu vekov. Dógen poňal meditáciu ako „iba sedenie“ (*šikan taza* 只管打座), ktoré má byť realizované bez vedľajšej snahy o efektivitu alebo úspech, pretože tieto túžby, predstavy a ciele počas meditácie vytvárajú subjektívne mentálne prekážky. Len počas sedenia, a počas „len sedenia“ sa buddhovský potenciál v každej bytosti môže naplno prejaviť.

Po svojom návrate z Číny v roku 1228 Dógen smeruje do kláštora Kennindži v Kjóte, založenom Eisaiom. Je však nespokojný s praxou v Kennindži, pretože táto spájala zenovú meditáciu s praktikami ezoterického buddhizmu, a v blízkosti miesta Udži južne od hlavného mesta zakladá komunitu mníchov, ktorí meditovali podľa vzoru čínskej meditačnej praxe. V roku 1243 však znenazdajky definitívne opúšťa oblasť hlavného mesta a uchýľuje sa do vzdialenej provincie Ečizen na brehu Japonského mora, kde časom zakladá kláštor Eiheidži (永平寺). Dôvody pre Dógenov odchod z hlavného mesta sú nejasné, a je o nich preto možné len špekulovať. Existuje však niekoľko hypotéz, vďaka ktorým sa môžeme dopátrať bližšie k pravde. Jeden z predpokladov tvrdí, že Dógen bol nútený odísť pod nátlakom nespokojných bojovných mníchov z hory Hiei. Ďalšia teória spomína vybudovanie nového chrámu Tófukudži (東福寺) Eisaiovými žiakmi v línii Rinzai zenu, ktorý sa tešil podpore vládnučich vrstiev, v bezprostrednej blízkosti Dógenovej meditačnej komunity. Pravdou ostáva, že s podporou Jošihigeho z rodu Hatano, úradníka kamakurskej vlády usídleného v Kjóte, zakladá kláštor Eiheidži, ktorý sa stáva hlavným centrom školy Sótó v Japonsku. Počas rokov strávených v Ečizene sa Dógen venuje prevažne dokončovaniu svojho *magnus opus*

Pokladnica skutočného oka dharmy (Šóbógenzó 正法眼藏). *Pokladnica skutočného oka dharmy*, na ktorom Dógen pracoval od návratu z Číny, je veľmi dôkladne spracované filozofické dielo ponúkajúce odpovede na základné otázky buddhizmu.¹⁷ Vážnosť, ktorá bola prikladaná tomuto dielu v kruhoch Sótó, je jednoznačne badateľná zo skutočnosti, že jeho rukopis sa až do 19. storočia odovzdával v línii Dógenových nasledovníkov a publikácie sa dočkali až na konci obdobia Tokugawa. Okrem *Pokladnica skutočného oka dharmy* Dógen počas svojho ečizenského obdobia vytvoril taktiež niekoľko ďalších spisov, v ktorých definuje pravidlá kláštorného života pre mníchov a každodennej náboženskej praxe pre laikov. V čase jeho smrti v roku 1253 sa Dógenovi podarilo položiť pevné základy strohého kláštorného života. Zdôrazňovaním meditácie ako najvyššieho prejavu buddhovstva a dôležitosti kláštorného života nezávislého od priazne sekulárnych patrónov vybudoval v Eiheidži samostatnú komunitu mníchov tradície Sótó.

Eisai, Dógen a kamakurský buddhizmus

I keď Eisai sa rovnako ako Dógen považuje za priekopníka na poli japonského zenu a obom sa podarilo položiť základy významných japonských zenových škôl, v dobe svojho pôsobenia sa výrazne odlišovali. Eisai sa počas svojho prvého pobytu v Číne síce stretol s *chanom*, ale až počas svojho druhého pôsobenia na kontinente sa skutočne venoval štúdiu meditatívnej školy, ktorej prvky po svojom návrate do Japonska použil na oživenie tradície školy Tendai. Pre Dógena však nebol jeho tréning na hore Hiei nijako zásadný, oveľa významnejší bol jeho pobyt v Číne, ktorý mu poskytol zdroj pre nasledujúce pôsobenie a rozširovanie meditačnej praxe v Japonsku. Eisaiova skúsenosť v Číne priniesla do tradície školy Tendai obohatenie o nové prvky, ktoré sa v priebehu času z japonského buddhizmu vytratil. Naopak Dógen odmietal všetky vedľajšie formy náboženského tréningu a opakovane prízvukoval, že pravú náboženskú skúsenosť je možné dosiahnuť len v jej najčistejšej forme, meditáciou v sede, ktorá praktikanta navráti k spôsobu, akým praktikoval samotný Buddha Šákjamuni. Dógen opakovane vyzdvihoval meditáciu ako zásadný prostriedok buddhistickej praxe. Jej konečný cieľ, prebudenie, je v Dógenovom chápaní možné len prostredníctvom meditácie, samotná meditácia je stelesnením buddhovskej prirodzenosti, ktorá je vrodenná každej ľudskej bytosti. Jednoduchým porovnaním škôl Sótó a Rinzai zenu zistíme, že Rinzai sa rozšíril v hlavných mestách Kjóto a Kamakura, pod patronátom najvyššej vojenskej šľachty, ktorú neskôr začala napodobňovať aj kjótska aristokracia. Naopak Sótó sa šíri v provinciách a odlahlých

¹⁷ Viď napríklad Abe 1992, alebo Kim 1987.

vidieckych oblastiach, s podporou miestnej vojenskej šľachty. Zenová prax v kláštoroch Rinzai nadväzuje na kláštorový tréning školy Tendai, kombinujúc meditačnú prax s využívaním kóanov ako prostriedkom na ceste k prebudeniu. Sótó používa „iba sedenie“ a každá ďalšia činnosť, ktorá je súčasťou kláštorového tréningu, je podľa Sótó samozrejme tiež jednou z možných ciest k buddhovstvu, primár však drží meditácia v sede. Dógenom zavedený princíp nezávislosti na svetských patrónoch zaručil v rámci školy Sótó predávanie čisto meditatívnej línie zenu. Naopak kláštory zakladané v tradícii Rinzai zenu boli v období Muromači s podporou Ašikagského šógunátu zjednotené do hierarchického systému piatich hôr (*gozan* 五山), ktorý bol rozšírený po celej zemi, a súčasne tiež spravovaný pod oficiálnym patronátom šógunátu.¹⁸

Zaujímavé je tiež porovnanie amidizmu a raného zenu, zhrnutím ktorého si uvedomíme, že školy Čistej zeme zasiahli všetky sociálne vrstvy obyvateľstva. Zen sa rozširoval sprvu prevažne vo vojenských kruhoch, zatiaľ čo amidistické hnutie si získalo mimoriadnu obľubu najmä medzi bežným obyvateľstvom. Pre obyčajného človeka sa hnutie Čistej zeme stalo nositeľom nádeje na znovuzrodenie v Amidovom raji opakovaním formule *nenbucu*, svojich priaznivcom si však našlo aj medzi aristokraciou v hlavnom meste, rovnako ako medzi príslušníkmi samurajstva. Na rozdiel od škôl Čistej zeme sa však zen rozširoval s podporou vojenskej šľachty, zatiaľ čo amidistické hnutie kvôli svojmu všeludovému charakteru nemalo potrebu získavať oficiálnych patrónov. Tretím bodom porovnania zenu a amidizmu je oblasť, v ktorej sa oba smery rozšírili. V prípade zenu to boli mestá, správne centrá a sídla vojenskej šľachty, amidizmus však nebol podriadený žiadnym patrónom, a preto prekvital nezáviselo a spontánne po celej krajine.

Zásadnou zmenou, ktorú priniesol buddhizmus obdobia Kamakura, bol sľub každému jednotlivcovi, nech pochádzal z akéhokoľvek spoločenského alebo náboženského prostredia, ktorý poskytoval možnosť prebudenia. Prebudenie sa už netýkalo len mníchov, praktizujúcich kláštorový tréning, alebo aristokracie, ktorá mohla byť pre tento cieľ akýmkoľvek pôsobením osudu či spoločnosti predurčená. Myšlienky Čistej zeme a možnosť dosiahnuť prebudenie v tomto tele ponúkali otvorenú možnosť pre ľudí z ktorejkoľvek spoločenskej vrstvy. Prevratnou bola myšlienka o vnútornej skúsenosti, o osobnom prežitku, ktorý bol iniciovaný istým druhom náboženskej praxe. Aj táto prax bola rovnako ako prebudenie dostupná

¹⁸ Takouto štátnou podporou zenových buddhistických kláštorov, ktorých sieť bola rozšírená po celej krajine, sa šóguni z rodu Ašikaga snažili napodobniť systém *kokubundži*, zavedený v období Nara cisárom Šómu.

všetkým bytostiam, pretože jej krédom bola jednoduchosť. Školy Čistej zeme používali opakovanie jednoduchej formule *nenbucu*, Ničiren vzýval meno *Lotosovej sútry* a zen uprednostňoval meditačnú prax. Všetky metódy sa vyznačovali jednoduchosťou, a najmä dostupnosťou. Techniky, ktoré obhajovali tzv. nové školy kamakurského buddhizmu, neboli podmienené vstupom do buddhistickej sanghy, ale mohli byť vykonávané počas každodenného života.

Je však nanajvýš dôležité neprisudzovať školám japonského buddhizmu, ktoré vznikli v tomto období, príliš vysokú hodnotu, resp. nevymedzovať ich voči tradíciám predchádzajúcich období japonského buddhizmu. Pod vplyvom novosti je ľahko možné pozabudnúť na školy narského buddhizmu, ktoré mali v hlavnom meste aj naďalej svoje zastúpenie. Ich pôsobenie nebolo nijakým spôsobom okresané, nakoľko sa jednalo o etablované školy a k nim pridružené chrámy a kláštory. Naopak v prostredí novovznikajúcich škôl boli najmä školy Kegon, Hossó a Sanron uznávanými tradíciami, ktorých štúdiom nepohrdli ani kjótski mnísi či zakladatelia škôl kamakurského buddhizmu, ako napr. Hónen. Rovnako nemôžeme jednoznačne nahliadať na zenové školy ako na novovzniknuté meditačné skupiny, ktorým sa vďaka absolútnej podpore vojenskej šľachty podarilo prevýšiť všetky ostatné buddhistické tradície v Japonsku. Trvalo niekoľko storočí, než sa zen vyvinul do podoby, v akej bol najmä západnému svetu prezentovaný v dielach Alana Watts¹⁹ (1915-1973) alebo Daisecua Suzukiho²⁰ (1970-1966). Nemôžeme však predpokladať, že všetci šóguni sa venovali praktizovaniu zenovej meditácie, nakoľko niektorí o ňom ani nevedeli (Bowring, 2005: 268).

Pri súhrne japonského buddhizmu v obdobiach Nara, Heian a Kamakura si uvedomíme obrovský rozdiel v podobe buddhizmu medzi jednotlivými obdobiami, zároveň si však všimneme prirodzenú náväznosť a plynulý vývoj učenia buddhizmu a jeho škôl v priebehu všetkých tu spomínaných období. Obdobie Nara bolo obdobím príchodu buddhizmu do Japonska, jednalo sa však o zmes indickej filozofie a niektorých čínskych škôl, ktoré si našli cestu na japonské súostrovie. V dobe Heian sa do Japonska prostredníctvom dvoch domácich mníchov dostávajú dve čínske školy, ktorých japanizované variácie výrazne ovplyvnili ďalšie smerovanie buddhizmu v krajine. Napriek zásadnému vplyvu, ktorý mali školy Tendai a Šingon na japonský buddhizmus, sa však v oboch prípadoch jedná o pôvodne čínske tradície, ktoré boli do krajiny importované. Kamakurské obdobie prináša vznik samostatných

¹⁹ V našich krajinách publikovaná napr. Cesta zenu, 1995.

²⁰ Pozri napríklad Suzuki, 2000 alebo Suzuki, 1973.

japonských buddhistických škôl zakladaných japonskými mníchmi, väčšina ktorých však nikdy nepodnikla cestu do Číny. Konečne teda nehovoríme o cudzích tradíciách, ale o *vlastných japonských* školách buddhizmu. V období Kamakura sa všetky dovedy importované zložky buddhistického učenia navzájom premiešali natoľko, že z nich mohli vzniknúť samostatné celky, ktoré boli špecificky japonskými variantmi buddhizmu.

Kamakurské obdobie japonského buddhizmu bolo bezpochyby revolučným, obrodeneckým a prínosným obdobím pre vývoj tohto učenia, ktoré v tom čase získalo prívlastky nový a ľudový buddhizmus. Z celkového pohľadu bol ďalším z krokov vo vývoji buddhizmu v Japonsku. Doba Nara, Heian a Kamakura neustále prinášali nové vplyvy a impulzy pre vývoj a smerovanie japonského buddhizmu. Jeho ďalší vývoj pokračoval v rovnakej náväznosti ako dovedy, pričom nové smery stavali svoje základy a princípy na tých starších, už zakorenených formách buddhizmu v Japonsku.

Bibliografia:

Abe, Masao (1991) *A Study of Dogen: His Philosophy and Religion*. New York: State University of New York Press.

Bloom, Alfred (1972) „Shinran’s Way“ in Theodore de Barry and Yoshito Hakeda and Philip Yampolsky, eds., *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*. New York: Vintage Books, 222-238.

Bocking, Brian (2005) *The Religious Traditions of Japan, 500-1600*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dobbins, James (1990) “Buddhism in the Kamakura Period” in John W. Hall and Kózó Yamamura, eds., *The Cambridge History of Japan, Vol. 3*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kim, Hee-Jim (1987) *Dogen Kigen: Mystical Realist*. Tucson: University of Arizona Press.

Lopez, Donald (2003) *Příběh buddhismu: Průvodce dějinami buddhismu a jeho učením*. Barrister & Principal: Brno.

Morrell, Robert (1987) *Early Kamakura Buddhism: A Minority Report*. Berkeley, California: Asian Humanities Press.

Rumánek, Ivan (2006) „Nebožerné Jamato: Starojaponské poňatie štátu“ v *Stát a státnost ve starém Orientu*. Praha: Česká orientalistická společnost, 130-149.

Suzuki, Daisetz Teitaro (1973) *Zen and Japanese Culture*. Princeton: Princeton University Press.

Suzuki, Daisetz Teitaro (2000) *Essays in Zen Buddhism, First Series*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers.

Umehara, Takeshi (1972) "Heian Period" in Theodore de Barry and Yoshito Hakeda and Philip Yampolsky, eds., *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*. New York: Vintage Books, 164-173.

Watt, Paul (1972) "Kūkai" in Theodore de Barry and Yoshito Hakeda and Philip Yampolsky, eds., *The Buddhist Tradition in India, China and Japan*. New York: Vintage Books, 174-185.

Watts, Alan (1995) *Cesta zenu*. Olomouc: Votobia.

Weinstein, Stanley (1999) "Aristocratic Buddhism" in Donald H. Shively and William H. McCullough, eds., *The Cambridge History of Japan, Vol. 2*. Cambridge: Cambridge University Press.