

vali k obloze bez hranic, kterou nikdy nemohou zastinit hory, které se zvedají na obzoru, jako by chtěly zničit její království. Přestože se v dějinách objevili buddhové, aby vysvobodili bezpočet citících bytostí, jsou tyto buddhové jako hory, které se zvedají a klesají, ale nikdy nemohou zastínit oblohu. V tomto podání se sansára jeví jako něco stálého, téměř jako příroda. Není ani pozitivní, ani negativní a nemůžeme se proti ní postavit. Slouží spíše jako nekonečné jeviště, na němž se odehrává drama utrpení a probuzení.

Druhé indické pojetí sansáry se popisuje známějšími buddhistickými pojmy příčiny a následku, nemoci a léku. Sansára je ve svém důsledku výsledkem nevědomosti, víry v já, a lékem na tuto nevědomost je pochopení, že žádné já neexistuje. Sansára tedy skončí, až moudrost zcela nahradí nevědomost. Zde neplatí metafora o obloze a horách, ale o skvrnách na zlatě. Skvrny se odstraňují a zlatu zůstane neponušené. Zlato může zajít, ale nemůže zrezivět. Ostatní kovy ztrácejí lesk a objevuje se na nich rez, vlastně neustále korodují, zatímco skvrny na zlatě jsou jen povrchové, pod nimi je ryzí zlato a tuto ryzeost můžeme odkrýt. Nepřekvapí nás, že mnohé důvody, proč sansára jednoho dne skončí, se zřejmě inspiroují často citovaným výrokem: „Podstatou mysli je jasné světlo, skvrny jsou druhotné.“ Poskvěnění z něhož plyne koloběh narození, stárnutí, nemoci a smrti, je povrchové, nahodilé, vedlejší, druhotné. Z toho vyplývá názor, který může být pro buddhistického myslitele překvapivě substancialistický, že totiž podstata vědomí přetrvává poté, kdy jsou poskvěnění odstraněna, protože mysl je reálnější než poskvěnění.

Pokud nejso poskvěnění, tedy negativní mentální stavy žádostivosti, nenávisť, pýchy, žárlivosti a nevědomosti, vrozená, ale jsou vlastně nahodile získaná, mohou být odstraněna. Ale musíme najít způsob, jak je odstranit, a tímto způsobem je samozřejmě buddhistická cesta. Tato cesta, jakož i podstata vesmíru, jímž prochází, zůstává nepoznána až do doby, kdy se na světě objeví bytost, která se v průběhu mnoha životů zdokonalila tak, že získala vhled, jenž byl dlouho v zapomnění. Poté se svým poznáním seznámí svět. Taková bytost se jmenuje buddha. Asi před dvěma a půl tisíci lety pry v nebi nad horou Méru sídlila bytost, která se brzy měla stát buddhou. Když se budoucí buddha rozhodl, že nadešel ten správný čas k uskutečnění úkolu, který si předsevzal vykonat před mnoha cony, kdy slíbil, že najde cestu z utrpení a že tuto cestu ukáže světu, prozkoumal zrakem světadíl Džambudvíp, vyhledal vhodné místo, vhodný rod a vhodné rodiče pro své poslední zrození. A pak sestoupil na zemi.

## Buddha

Buddha se narodil jako královský syn na území dnešního Nepálu. Přesné datum jeho narození neznáme. Mnoho vědců považuje za datum jeho narození rok 563 př. n. l., podle jiných pramenů se narodil až o století později. Tradiční životopisy uvádějí, že jeho matka měla sen, v němž jí vstoupil do lůna bílý slon. O deset lunárních měsíců později se procházela po zahradě a narodilo se jí dítě, které nepřišlo na svět normální cestou, ale objevilo se pod její pravou paží. Na rozdíl od ostatních dětí umělo hned chodit a mluvit. Při každém kroku v jeho šlépěji vykvetl lotosový květ a dítě prohlásilo, že toto bude jeho poslední zrození. Pojmenovali ho Siddhártha, „ten, kdo dosáhne svého cíle“, jeho rodové jméno bylo Gautama. Král byl přesvědčen, že má neobyčejného syna, a povolal proto dvorní astrology, aby předpověděli chlapcovu budoucnost. Sedm astrologů se shodlo, že chlapec bude buď velkým králem, nebo velkým asketou. Jeden astrolog byl přesvědčen, že bude velkým asketou. Otec se rozhodl, že této možnosti zabráni. Zřejmě se domníval, že k nábožnému životu člověka vede sklíčenost, proto se snažil svého syna uchránit před vším, co by jej mohlo činit nešťastným. Věnoval mu tři paláce: jeden na zimu, jeden na léto, jeden na období dešťů. Zahrmoval ho jen tím nejlepším, obklopil ho krásnými ženami a zajistil, aby nebyl vystaven stáří, nemoci ani smrti. Jeho syn vynikal ve všem, co zkusil, ovládal všechny vědy a umění, včetně umění milovat. V šestnácti letech se oženil s krásnou princeznou.

Dvacet devět let byl princ ve svém bezpečném útočišti tak spokojený, že ho vůbec nezajímalo, co se děje ve světě za branami paláce. Jednou otec poprosil, aby se směl projet po městě v kočáře. Otec nejprve odmítl, ale potom souhlasil. Postal však voják, aby z cesty odstranil všechny nemoc-

né, staré a ošklivé lidi a do korun stromů usadili hudebníky, kteří budou princovi po cestě hrát. Jednomu starci se podařilo uniknout dozoru vojáků (řazením bohů nebo osudu) a seschlý a shrbený stal u cesty, když princ projížděl. Princ nevěděl, kdo to před ním stojí, a zeptal se kočiči. Ten mu odpověděl, že je to starý muž. Princ se optal, jestli to je jediný starý muž na světě, nebo zdalei jsou ještě jiní mu podobní. Když mu kočí řekl, že všichni – princ, jeho otec, jeho žena i příbuzní – budou jednou staří a shrbení, princ prý reagoval jako býk, když uprostřed louky udeřil blesk. Poručil kočmu, aby jej ihned odvezl zpět do paláce.

Nakonec princ sebral odvahu a podnikl další tři výpravy za zří paláce. Během první uviděl nemocného, při druhé viděl mrtvolu, kterou nesli na pohřebišť, a při třetí výpravě uviděl asketu, sedícího pod stromem, pohrouženého v klidnou meditaci. Když se princ sekal se stářím, nemocí, smrtí a skutečností, že existují i lidé, kteří hledají stav, jenž je přesahuje, šel za otcem a požádal o svolení, aby směl opustit město a uchýlit se do lesů. Otec nesouhlasil a nabídl synovi cokoli, jen aby zůstal. Princ poprosil otce, aby mu slíbil, že nikdy nezemře, neonemocní, nezestárne a nepřijde o své bohatství. Otec odvětl, že takové věci jsou mimo jeho moc. Princ odešel do harému, kde ho bavily krásné ženy. Jeho to ale nerozveselilo, a jak noc ubíhala, ženy usinaly v různých nebezpečných polohách, byly rozouchané a z úst jim tekly sliny. Princ byl touto scénou znechucen, prohlásil, že ženy jsou svou podstatou nečisté, a rozhodl se, že odejde a bude hledat stav přesahující narození a smrt.

Když se dověděl, že jeho žena porodila syna, neradoval se. Prohlásil: „Narodila se překážka. Vzniklo pouto.“ Dítě tedy pojmenovali Ráhula, „pouto“. Než princ opustil palác, vplížil se do ložnice své ženy, aby se podíval na svého malého synka. Odolal pokušení pochovat ho, protože věděl, že by vzbudil manželku a nedokázal by odejít ze světa. Právě tato scéna, v níž se princ dívá, avšak nemůže se dotknout toho, co opouští, je jedním z nejdůležitějších míst vyprávění. (Podle jiné verze příběhu se Ráhula onu osudnou noc nenarodil. Posledním činem prince jako domácího pána bylo prý početí syna. Matka pak byla těhotná celých šest let otcova hledání a Ráhula se narodil tu noc, kdy jeho otec dosáhl probuzení.)

Princ se vydal do neznáma. Svět, jenž znal, nechal za sebou, královský šat vyměnil za oděv svého sluhu a královskou kuchyní vyměnil za to, co mu kolemjdoucí hodili do žebrácké misky. Putoval šest let. Byl žákem mistrů meditace, kteří ho učili, jak dosáhnout hlubokých stavů blaženého soustředění. Rychle se svým učitelem vyrovnal a poznal, že cíle, jichž dosáhl,

patří ještě do sansárů. Poté se připojil ke skupině pěti asketů, kteří se věnovali těm nejkrajnějším způsobům umrtvování těla. Princ zviřl i jejich praktiky a dokázal přežít s jediným zrnkem rýže a kapkou vody denně. Když se však jednoho dne koupal v řece a omdlel slabostí, přišel na to, že umrtvování těla není cestou ke svobodě. A tak přijal misku rýže a jogurt od mladé ženy, která si jeho vyzábělý zjev spleta s duchem, jemuž místní vesničané dávali obětiny. Snědl jídlo a pak hodil nádobu do řeky a řekl: „Mám-li se stát buddhou, ať tato nádoba pluje proti proudu.“ Nádoba plula nějakou dobu proti proudu, pak zmizela ve víru a klesla dolů, do paláce hadího krále, kde s klapnutím přistála na miskách užívaných předchozími buddhy.

Když jeho společníci, stále přesvědčení o účinnosti askeze, viděli, že princ zanechal jejich způsobu života, s nadávkami ho opustili. Princ osaměl. Rozhodl se, že se posadí pod strom a nevstane, dokud nenajde, co tak dlouho hledal. Tehdy, za májového úplňku, šest let poté, co opustil svůj palác, meditoval celou noc. Přepadl ho Mára, bůh touhy, který poznal, že princ chce učinit konec žádostivosti, a osvobodit se tak z jeho vlivu. Mára na něj zaútočil pomocí devíti bouří – bouře větru, deště, kamení, zbraní, žhavého uhlí, horkého popela, písku, bláta a tmy – princ však zůstal klidný a meditoval o lásce, proměňuje krupobití hněvu ve spršku květů.

Potom Mára poslal své tři krásné dcery, Chrti, Žízeň a Nespokojenost, aby prince sváděly. Ten však zůstal pevný. Márový dcery se pokoušely zjistiť, jaký typ ženy prince přitahuje. Nejprve se zjevily jako panny, potom jako ženy v rozpuku mládí, jako ženy ve středním věku a nakonec jako distivé podoby, ale nepovedlo se jim to, protože princ tak rozhodl. Zoufalý Mára prince obvinil, že nemá právo zabírat kousek země, na němž sedí, protože prý patří Márovi. Princ, usazený v meditační pozici, natáhl pravou ruku, dotkl se země a zeptal se bohyně země, zda mu velký dar, který v minulém životě dal jako princ Vessantara, zajišťuje právo sedět pod tímto stromem. Bohyně svůj souhlas vyjádřila chvěním země a Mára zmizel.

Princ meditoval celou noc. V prvních hodinách noci měl vidění všech svých minulých životů. Vzpomněl si, kde se narodil, jak se jmenoval, k jaké kastě náležel, jaké jídlo jedl. Viděl, jak osobnost přetrvává v mnohosti i malosti, násobená ve své kontinuitě během onů rozvoje a rozpadu, šplhající po provaze paměti až do karmické přítomnosti. Právě tyto prvky společenské identity, místo, jméno, rodinu, kastu, jídlo, potěšení, bolest a smrt, nechal za sebou, když opustil dům i povinnosti majitele domu, vzdal se stálého obydlí a místa svého předchozího pobytu. Vidění minulých životů

přerostlo ve vhléd do jeho osobnosti, tak jak se nacházela v sansaře, v koloběhu zrození a smrti.

Uprostřed noci viděl, jak působí zákon karmy a jak bytosti v důsledku svých činů vznikají a zanikají, povstávají a upadají. V hodinách před svítáním došlo k obrácení. Texty se liší ve vysvětlení, co přesně toto obrácení znamenalo. Různé buddhistické tradice v průběhu celé historie pohlížely na onu noc v přesvědčení, že princ odhalil právě ten pohled na skutečnost, který právě ony zastávají. Přesto se všechny shodují na tom, že se stal budhous, probuzeným, tím, kdo procitl ze spánku nevědomosti. Samozřejmě to znamená, že zbytek světa stále spí.

První vidění všech minulých životů umocňuje sílu vidění poslední části noci. Podle mnoha záznamů v ní princ v náhlém okamžiku prohlédl, že osobnost je pouhou projekcí, že v popředí i v pozadí řetězce přičinnosti není žádný činitel, žádné já, že to, co osvobozuje ze sansáry, co ji přesahuje, je ne-já. Kontinuita osobnosti, kterou si princ uvědomoval ve vidění svých minulých zrození, se ukázala být fikcí ve světle vidění třetí části noci, v němž nebylo žádné já. V prvních dvou viděních si princ uvědomoval minulý a přítomný řád světa. Když uviděl, že tento uspořádaný svět nemá žádnou podstatu, dosáhl probuzení. Celou buddhistickou filozofii se vine napětí této archetypální události buddhistické tradice, napětí mezi osobní identitou a nepřítomností identity, mezi sansárou a nirvánou, mezi kontinuitou a koncem, mezi historickým a ahistorickým.

Zkušenost oné noci byla pro prince, nyní Buddha, natolik hluboká, že zůstal v blízkosti stromu ještě dalších sedm týdnů a vychutnával si své probuzení. Jeden z těch týdnů byl deštivý a tehdy přišel za Buddha hadi král, rozprostřel nad ním svou kápi a chránil ho před bouří. Později přišli dva kupci a věnovali mu jídlo. Na oplátku jim Buddha dal několik vlasů, které si vytrhl. Je zajímavé, že Buddhův první dar světu nebyla dharmá, ale relikvie.

Nebyl si jistý, co má dělat dál, protože tušil, že jeho vhléd je tak hluboký, že by mu ostatní stěží porozuměli. Tu z nebe sestoupil bůh Brahma a prosil Buddha, aby začal učit. Ukázal mu lotosové jezírko a vysvětlil, že některé lotosy jsou pod vodou, některé na úrovni hladiny a některé vystoupily nad hladinu a rozkvetly, vodou nedotčené. Stejně tak jsou lidé na různém stupni vývoje a pro některé z nich by Buddhovo učení bylo prospěšné. Skutečnost, že bůh vyslovil k Buddhovi takovou prosbu, naznačuje, že božovost podléhá koloběhu znovuzrození, z něhož se nyní Buddha vysvobodil. Bohové Buddha potřebovali, aby jim ukázal cestu k vysvobození. Událost také ukazuje, jak buddhismus podřídil indická božstva Buddhově autoritě.

Podobné procesy, v nichž se místní božstva a duchové začleňovali do buddhistického panteonu, probíhaly po celé Asii.

Buddha se rozhodl, že bude učit, a usoudil, že nejvhodnějšími žáky by mohli být jeho první učitelé meditace. Božstva mu však podala zprávu, že už oba zemřeli. Pomyslel tedy na svých pět druhů, s nimiž se věnoval asketice. Probuzení mu přineslo nadpřirozené schopnosti, a mohl tedy zjistit, že jeho bývalí druhové jsou v oboře v Sárnáthu, blízko Váránaši. Vydal se na cestu, potkal asketu, s nímž se pozdravil a vysvětlil mu, že je jediným probuzeným, jehož nepřevyšují ani bohové. Muže to však nezajímalo, neboť Buddhovo sdělení nepochopil.

Když byl nedaleko obory, asketové si všimli jeho příchodu, a protože byli stále dotčení jeho očividnou nestřídmostí, domluvili se, že ho budou přehlížet. Jak se Buddha blížil, jeho charizma je však přimělo vsiát a pozdravit ho. Zeptali se ho, co se naučil od té doby, kdy ho opustili, a on jim sdělil učení známé pod názvem „čtyři vznešené pravdy“. Jedná se vlastně o zavádějící překlad. Termín překládaný jako „vznešený“ je sanskrtské *árjya*, slovo zohavené Hitlerem, které znamená „urozený“. Indoevropské kmeny, které se v severní Indii objevily kolem roku 1500 př.n.l., se nazývaly *Árjové*. Buddha prý toto slovo znovu definoval, takže znamenalo urozenost charakteru a poznání (týkající se někoho, kdo viděl nirvánu) spíše než urozenost krve a zrození. Jeho první učení se tedy týká čtyř věcí, jež jsou pravdami pro ty, kdo poznali nirvánu, ale které neprobuzení lidé za pravdivé nepovažují. Přesnější překlad by byl „čtyři pravdy pro (duchovně) urozené“.

## Čtyři vznešené pravdy

První vznešená pravda je pravda o utrpení. Podle buddhistické psychologie je utrpení pocit, který může postihovat tělo nebo mysl. Buddha definoval očividná utrpení, jimiž lidé procházejí: narození, stárnutí, nemoc, smrt, ztráta přátel, získání nepřátel, nenalezení toho, co si člověk přeje, setkání s tím, co si nepřeje. Objevil ale také méně nápadnou podobu bolesti: radost. Všiml si, že bolest a radost jsou kvalitativně odlišné, že bolestný zážitek zůstane bolestný, jen pokud člověk proti bolesti nic neudělá, ale radostněm buď se nakonec přirozeně změní v bolestný. A opravdu, není na světě radostné činnosti, od poslouchání hudby, jídla, pití vína až po milování, jež by byla radostná donekonečna. Každý zdroj radosti se posléze stane zdrojem bolesti. Lidová moudrost, která říká, že člověk má „vědět kdy přestat“,

tuto skutečnost potvrzuje. Radost se proto přirovnává k úlevě, kterou člověk pocítí, když si přesune těžké břemeno z jednoho ramene na druhé. Za chvíli začne druhé rameno bolet a břemeno se opět přemístí. Buddha označoval radostné pocity za utrpení změny, protože pokud se jich člověk nezdá, vždycky se přirozenou cestou změní v bolest. Existuje také třetí, ještě nenápadnější forma utrpení nazývaná utrpení podminěnosti. Vychází ze skutečnosti, že všechny bytosti jsou svými minulými činy tak podminěny, že jsou již v příštím okamžiku náchylné k utrpení. Pokud uznáme, že osobnost je proces fyzických a mentálních prvků, a pokud uznáme, že tyto prvky jsou pomíjivé, a podléhají tedy každým okamžikem změně, nemůžeme zaručit, že v dalším okamžiku nedojde k utrpení. Tato forma utrpení je tak nepatrná, že nevědomý člověk ji nepostřehne, jako nepostřehne chomáček chmýří v dlani. Probuzení lidé ji však považují za bezprostřední formu utrpení a je pro ně jako chomáček chmýří v oku.

Druhá vznešená pravda je pravda o vzniku utrpení, která vysvětluje, jaké jsou kořeny řetězu příčin. Bezprostřední příčinou utrpení je karma, semě ctnostných a špatných činů, jež se staly v minulosti. V buddhismu je karma něco jako přírodní zákon, podle něhož ctnostné činy způsobují radost a špatné činy způsobují bolest. Každý radostný nebo bolestný pocit, který zažíváme, je výsledkem nějakého našeho minulého činu. Tento čin může patřit do našeho současného života, nebo k němu mohlo dojít před tisíci životy. Kvůli této nauce se buddhismus někdy označuje za fatalistický. Buddhističtí myslitelé jsou přesvědčeni, že všechny formy utrpení, od raděnosti způsobené zděrou až po utrpení spojená s válkou, jsou přímé důsledky minulých činů. Zároveň by však řekli, že ačkoli naše zkušenost je v jistém smyslu daná, můžeme na ni svobodně reagovat. A právě naše svobodná reakce na životní události (události způsobené karmou) vytváří budoucí karmu, která zase určuje budoucnost.

Buddhistická praxe laických věřících i mnichů a mnišek se ve velké míře soustřeďuje na konání ctnostných činů a vyhýbání se špatnosti. Ctnostné a špatné činy nejsou žádné neurčité kategorie, ale jsou přesně vymczeny v podobě seznamu, jak je to v buddhistické filozofii poměrně časté. Obvykle se hovoří o deseti špatných činech. Tři z nich jsou tělesné: zabít, krádež, nevhodné sexuální chování. Čtyři jsou slovní: lživá mluva, rozvrtná mluva, hrubá mluva a bezobsažná mluva. Tři se vztahují k mysli: chamtivost, zlý úmysl a nesprávný názor. Za povšimnutí stojí, že nepřiznává karmu může vzniknout nejen jako výsledek slov a činů, ale také jako výsledek myšlenek. U většiny špatných činů je zřejmé, oš se jedná, u některých to

tak jasně není. Nevhodné sexuální chování například znamená mít pohlavni styk proti vůli druhého člověka nebo s někým, kdo složil slib celibátu. Zakazuje se také pohlavni styk za denního světla nebo v přítomnosti zobrazení Buddhy. Bezobsažná mluva zahrnuje všechny slovní projevy motivované žádosť, nenávistí a nevědomostí, jež nelze hodnotit jako lživou mluvu, rozvratnou mluvu či hrubou mluvu. Patří sem pomlavy, chvástání, upovádanost, nařikání, zpěv, četa a nevhodné komentáře, tedy velká část slovních projevů člověka. Nesprávný názor zahrnuje celou řadu nebudhistických názorů, ale v tomto kontextu označuje zejména viru, že činy nemají následky. Toto popření zákona karmy se považuje za obzvlášť vážné, protože vede k bezuzdnému provádění ostatních devíti špatnosti.

Každý čin má různou váhu, která záleží jak na předmětu činu, tak na síle pohnutky. Zabít člověka má tedy vážnější důsledky než zabít zvířete. Zabít slona je závažnější než zabít mravence. Záměru se v buddhistické teorii přikládá největší význam. Když si někdo mne zátylek a neúmyslně zabije komára, není to čin zabítí. Avšak voják v armádě s sebou nese karmu vraždy, i když sám v boji nikoho nezabije, protože je součástí skupiny lidí zodpovědných za smrt. Ze všech možných provinění se pět považuje za zvlášť odporná, vyúsťující ve zrození v tom nejstrašnějším pekle. Patří sem: 1. otcovraždy; 2. matkovraždy; 3. zabítí arhata; 4. svěvolné zranění Buddhy a 5. způsobení rozkolu ve společenství mnichů a mnišek. Tyto činy nejsou pouze hypotetické. Posledních tři se dopustil Buddhův zlovolný bratranec Dévadatta. Jeho karma byla tak nepřiznivá, že než si mohl odžít život, aby se znovuzrodil do pekla, pohltila ho země.

Na zákonu karmy je zvlášť záladné to, že budoucí osud člověka neurčuje váha jeho činů v současném životě, přestože na zobrazeních buddhistického pekla často najdeme umřice stojící před Pánem smrti, který drží v ruce váhy. Místo toho se může příčinou celého budoucího bytí stát jakýkoli „dokončený čin“ (čin splňující určitá kritéria záměru a provedení) z celého množství minulých životů. Každá bytost ve vesmíru tak v sobě nese semena bezpečtu příštích zrození v sansáře. Činy vykonané za tohoto života jsou nicméně klíčové, protože právě stav mysli v okamžiku smrti „vybírá“ z bohatých zásob to semínko, které poslouží jako příčina příštího života. Buddhisté rádi říkají, že chcete-li vědět, jací jste byli v minulosti, podívejte se na své současné tělo. Pokud se bytost zrodí jako člověk, znamená to, že v minulosti vykonala nějaký mravný čin. Určité vlastnosti těla a podmínky jeho žití – krása, zdraví, místo působení – to vše je výsledkem minulých činů. Jestli chcete vědět, čím se stanete v budoucnosti, podívejte se na sou-

časný stav své mysli. Převažující stav mysli, její sklon ke ctnosti nebo ke špatnosti se projeví v okamžiku smrti, kdy semínko příštího života přinese své plody.

Obrovské množství karmických semínek, jež s sebou nese každá bytost ve vesmíru, zdánlivě nabízí nekonečné možnosti budoucího zrození. Prostě zastavení činnosti proto není schůdným řešením dilematu zrození a smrti. Buddha místo toho požadoval odstranění příčin činnosti. Tyto příčiny ztožňoval s termínem *kāśā* který by se nejlépe dal přeložit jako „poskvrina“. Patří sem nepříznivé stavy mysli, jako je pýcha, pochybnosti, žárlivost, zást, lakota, rozrušení a zlost. Přední místa zaujímají „tři jedy“ – žádost, nenávisť a nevědomost. To jsou stavy mysli, které podnětují konání špatných činů, jež zase plodí utrpení. Buddhistické texty podrobně popisují, která z poskvrn podnětuje určitou špatnost. Žádost nebo nenávisť mohou například vést ke krádeži, nevhodné sexuální chování může být důsledkem žádosti, nenávisť nebo nevědomosti.

Základním ze tří jedů je nevědomost, která je prvotní příčinou všeho utrpení. Nevědomost v buddhismu znamená nedostatek vědomosti, ale mylné chápání povahy věci. Různé mylné představy, pod jejichž vlivem lidé jednájí, se někdy shrnují jako čtyři zvrácené názory: nazírání pomíjivého jako stálého, ošklivého jako krásného, bolestného jako radostného a ne-já jako já. Buddhistické texty se snaží tyto názory vyvrátit, a jsou proto přesyteny různými výjevy, jež mají vzbudit pocit znechučení ze světa. Poznamávají například, že vlasy, zuby a nehty, které jsou tak pěkné, když jsou součástí těla, se stávají odpornými, jakmile se od těla oddělí. Najdeme zde také podrobné popisy procesu trávení, dostatečně barvitě na to, aby odvedly od stolu i toho nejvášnivějšího jedlika. Žaludek se popisuje jako žumpa a tělo jako zdroj čtyř výměšků (žluči, hlenu, hnisu a krve; v Buddhově těle údajně první tři chyběly). Jakmile si člověk vytvoří odpor k jídlu, uvěří, že to, co dříve považoval za krásné, je ve skutečnosti ošklivé.

Taková opatření jsou však pouze potlačení touhy. Aby člověk touhu zcela vykořtil, musí překonat poslední a základní ze čtyř zvrácených názorů. Nejmocnější formou nevědomosti je vidět já tam, kde žádné není. Nauka o ne-já je v buddhismu myšlení určité ta nejznámější a nejprůpracovanější. Zdá se, že Buddha zcela odmítl nauky běžné mezi tehdejšími asketickými mysliteli, kteří spatřovali klíč k osvobození v poznání věčného já nebo věčné duše. Pro Buddha je příčinou všeho utrpení právě víra v já, víra v to, že za různými součástmi mysli a těla je něco, co trvá déle než pouhý okamžik. Víra v já plodí žádost, která konejší já, a nenávisť, která je

chrání. Žádost a nenávisť pak podnětují konání špatných činů, jež zase způsobují nepříznivou karma, a ta vytváří utrpení. Nevědomost je tedy kořenem utrpení. Pokud by se podařilo odstranit nevědomost, skončilo by i utrpení.

Třetí vznešená pravda nepopisuje cestu k odstranění utrpení, ale samotný cíl, označovaný jako ustání utrpení. Toto ustání, stav naprosté nepřítomnosti utrpení, je známější pod pojmem nirvána, který původně znamenal „vyvanutí“. Nirvána není určité místo, ale nepřítomnost utrpení v současnosti a nepřítomnost možnosti utrpení v budoucnosti. Všechno utrpení bylo zničeno, protože byly zničeny příčiny utrpení, tedy poskvrny. Někdy se říká, že průbrzení sestává z dvojí vědomosti: o zničení poskvrn a o nemožnosti, že se poskvrny znovu v budoucnu objeví. Buddha po smrti odešel do nirvány. Když tuto kratičkou událost zkoumáme z výhodné pozice buddhistické nauky, zdá se, že je to okamžik, kdy Buddha přestal existovat. Jeho probuzení ve věku třiceti pěti let zničilo semínka všech příštích zrození. Protože byl od této chvíle osvobozen z nevědomosti, bylo pro něj nemožné zakoušet žádost a nenávisť, a tak nemohl konat činy podnětující žádosti nebo nenávisť. Po zbytek života již Buddha nevytvářel žádnou karma. Když vypršela karma, jež posloužila jako příčina jeho života, v jeho minulém ani současném životě nebylo žádných dalších příčin budoucího zrození.

Popisují se dva druhy nirvány. První se nazývá nirvána „se setrváním“. Tak se označuje druh nirvány, jehož dosáhl Buddha pod stromem bódhi, když zničil všechna semínka budoucího zrození. Ale karma, která vytvořila jeho současný život, pracovala až do jeho smrti jako natažená hodinky, které se jednoho dne zastaví. A tak poté, kdy Buddha vstoupil do nirvány, zde jeho mysl a tělo setrvaly po zbytek života. Druhý typ nirvány se nazývá nirvána „bez setrvání“ neboli konečná nirvána. To je nirvána, do níž Buddha vstoupil po smrti. Ale kam odešel?

Jeden théravádový text vypráví o mnichovi jménem Jamaka, podle něhož Buddha učil, že mnich, který zničil žádost, nenávisť a nevědomost, po smrti přestane existovat. Jeho názor se donesl Šáripurovi, který za Jamakou zašel a vysvětlil mu, že není správné říkat, že mnich po vstupu do nirvány přestane existovat, protože ten mnich neexistoval ani před vstupem do nirvány. Kdybychom hovořili o mnichovi jako o někom, kdo v jedné chvíli existuje a v další chvíli neexistuje, kdybychom hovořili o jeho konci, museli bychom předpokládat, že zde je nějaký mnich a nějaké já. Říkali bychom, že onen mnich, a tedy jeho osobnost, je něco víc než soubor pomíjivých prvků, víc než seskupení hmotných a duševních složek, řada příčin

a následků, jež každým okamžikem začínají a přestávají existovat. Nirvána tedy není zničení něčeho ani místo, kam člověk odchází. Je to nepřítomnost, která vznikne, když všechny příčiny toho, co pro zjednodušení nazýváme osobnost, jsou zničeny, když se uskutečnil poslední následek a už zde není žádná další příčina. Během rozvoje buddhistického myšlení v Asii je v různých podobách patrné napětí mezi pojetím osobnosti jako činitele schopného dosáhnout osvobození a pojetím osobnosti jako výmyslu, a to dosti nebezpečného výmyslu, jenž je zdrojem všech strastí. Snad nejsilnějším dojmem působí vyjádření tohoto napětí v *Diamondové sútře*, kde se uvádí příklad budoucího buddhy, bódhisattvy, který složil slib, že dovede všechny bytosti do konečné nirvány, a přitom věděl, že žádná bytosti, jež by mohl odvést do konečné nirvány, neexistují.

Čtvrtou vzněšenou pravdou je cesta do nirvány, způsob jak ukončit utrpení. Tato cesta se popisuje rozličnými způsoby, jako vždy s odkazem na různé seznamy. Jeden z nejčastějších náčrtů cesty k nirváne spočívá ve cvičení ve třech oblastech: mravní kázní, meditaci a moudrosti. Každá ze tří oblastí se považuje k dosažení nirvány za nezbytnou.

Mravní kázeň (*šila*) znamená, že by se člověk měl vystríhat špatných činnů těla a mysli. O různých slibech, které buddhisté skládají, budeme hovořit v kapitolách věnovaných klášternímu životu a laické praxi. Pokud jde o cestu k nirváne, obvykle se uvádí, že nelze ovládat mysl (což je základní podmínka meditace), dokud člověk nedokáže ovládat méně kultivované pochody těla a řeči. Je proto třeba být pozorný a zdržovat se špatných činnů, jako jsou zabítí, krádež, nevhodné sexuální chování, lživá mluva, rozvrátání mluva, hrubá mluva a bezobsažná mluva. Jestliže se člověk takových činnů dokáže zdržet, zvláště prostřednictvím slibu, vytváří tak příznivou karmu, nezbytnou pro pokrok v cestě.

Meditace (*samádhi*) je v tomto kontextu siav soustředění, v němž mysl zůstává delší dobu zaměřená na vybraný předmět. Taková duševní stabilita může být pouze výsledkem dlouhodobého cvičení, protože mysl je ve svém normálním stavu neovladatelná. Buddhistické texty ji popisují například jako divokého slona nebo opilou opici. Ponocí meditační praxe je třeba ovládnout náhodné a bezděčné tékání myšlenek z jednoho tématu na druhé. Na rozdíl od populárního pojetí meditace jako stavu blaženého transu je tato meditace pracovní proces, při němž si člověk vybere předmět soustředění, zaměří na něj mysl a ve stavu neustálé bdělosti k němu mysl přivádí zpět, kdykoli se zatoulá jinam. Buddhistické texty sarkasticky poznamenávají, že v počátečních cvičení bývá rozptýlení mysli přerušováno občasnými

chvilkami meditace. Tradičně se uvádí čtyřicet meditačních předmětů a meditující si má vybrat ten, který se vztahuje k jeho převažující poskvrně. Některým lidem mají meditovat o lásce, ti, kdo jsou příliš svázáni s tělem, mají meditovat o pomíjivosti, nepozorní se mají zaměřit na dech. Buddhistické texty dopodrobna popisují prohlubující se stavy soustředění, plynoucí z vytrvalého zaměření na vybraný předmět, které vyúsťují do stavu soustředění někdy nazývaného vnor (*šamatha*). V této fázi dokáže meditující s minimálním úsilím zaměřit mysl na meditační předmět a udržet ji tam libovolně dlouho. Teprve tehdy se mysl přemění v nástroj vhodný ke zkoumání povahy skutečnosti.

Skutečnost je nepřítomnost já. Poznání, že neexistuje žádné já, tvoří intuitivní moudrost (*pradžňá*), třetí z oblastí cvičení. Takové poznání není snadno dosažitelné. Víra v já je v nás za bezpočet minulých životů tak hluboko zakořeněná, že tvrzení o neexistenci já vypadá na první pohled jako neintuitivní. Aby člověk překonal víru v já, musí dosáhnout něčeho víc, než je rozumové pochopení své neexistence. Musí dosáhnout přímého a nepojmového uvědomění si skutečnosti. Vyjádříme-li se názorněji, není možné zničit sémě budoucího utrpení a znovuzrovnání, dokud člověk nepochopí nepřítomnost já ve stavu hlubokého soustředění, přesněji ve stavu vnoru. Tím nechceme naznačit, že by pojmové pochopení ne-já bylo bez užítku. V mnoha tradicích buddhistické praxe je takové pochopení základním předpokladem jakéhokoli hlubšího uvědomování si skutečnosti. Texty hovoří o třech druhích moudrosti. Moudrost vycházející ze slyšení se vztahuje ke stupni poznání, jenž můžeme získat studiem. Slyšení v této souvislosti znamená naslouchání učení, ale zahrnuje také četbu. Další druh moudrosti vychází z myšlení. Myšlením se míní to, co bychom za normálních okolností nazvali meditací. Je to poznání pramenící z pečlivého a systematického zkoumání, které provádíme v meditační pozici. Třetí a nejvyšší druh moudrosti je moudrost vycházející z meditace. Meditací se zde rozumí druh boký stupeň soustředění známý pod pojmem vnor. Když soustředěná mysl poznává, že neexistuje já, dostává se do stavu, který se nazývá vhléd (*vi-pašjana*). Teprve na této úrovni se ničí sémě utrpení, je však nemožné (alespoň podle gradualistického přístupu) tohoto stavu dosáhnout, aniž by člověk prošel předcházejícími dvěma úrovněmi.

Podle prvních buddhistických tradic (a také v dnešní théravádě) člověk na cestě do nirvány prochází čtyřmi stadii. První je stadium „toho, kdo vstoupil do proudu“ a je charakterizováno počátečním uvědoměním si nepřítomnosti já ve stavu hlubokého soustředění. Tato první víze nirvány ničí

všechna semínka budoucího znovuzrození v podobě zvířete, hladového ducha nebo pekelné bytosti. Člověk se již dostal do proudu směřujícího k nirváne a nemůže se znovuzrodit více než sedmkrát. Následuje stádium „toho, kdo se zrodí ještě jednou“, a jak název naznačuje, individuuum se zrodí v oblasti žádosti už jen jednou a potom buď vstoupí do nirvány, nebo se znovuzrodí v nebi oblasti tvarů, odkud přejde do nirvány. Třetí stádium je stádium „toho, kdo se již nezrodí“ a vztahuje se na jedince, který již zničil všechna semínka, jež způsobují návrat, tedy znovuzrození v oblasti žádosti. Poslední je stádium arháha neboli toho, kdo je hoden uctívání. Arhat vstoupí po smrti do nirvány. Pokud pohlédneme na nirvánu jako na ustání, pak arhat je ten, kdo dosáhl ustání poskvrn žádosti a nenávisti a v okamžiku smrti dosáhne ustání složek osobnosti. Zmíněná čtyři stadia mohou probíhat po několika životů, ale člověk jim může projít během jednoho života, jak to dokázal Buddha, který prošel všemi čtyřmi stadii za jedinou noc, kdy seděl pod stromem bódhi, a ráno povstal jako arhat. I laičtí věřící mohou projít těmito čtyřmi stadii, i když théravádová tradice uváděla, že laici, kteří se stanou arhaty, musí být do sedmi dnů buď ordinováni na mnicha nebo mnišku, nebo musí zemřít. Podle théravády nemůže tělo laika neočištěné řeholním slibem nést stav probuzení.

Dalším vyjádřením čtvrté vznešené pravdy, pravdy o cestě, je osmidílná stezka. Tento seznam je kupodivu méně významný, než nám předkládají mnohé učebnice o světových náboženstvích. Osm prvků zahrnuje správné chování, správnou řeč, správné žití, správný názor, správnou bedlivost, správné soustředění, správný záměr a správné úsilí. Těchto osm prvků pěkně zapadá do tří oblastí cvičení. Správné chování, správná řeč a správné žití patří do cvičení mravní kázně, správné úsilí, správná bedlivost a správné soustředění jsou součástí cvičení v meditaci a správný názor a správný záměr patří do cvičení v moudrosti.

Hodně se diskutuje o pořadí čtyř vznešených pravd. Rozdělují se do dvou dvojic a každá z nich obsahuje příčinu a následek. Utření je následkem vzniku a ustání je následkem cesty. První dvojici bychom měli zahrnout, druhé bychom se měli držet. Skutečnost, že pravdy nejsou v chronologickém pořadí, protože následek předchází příčině, se vysvětluje na příkladu z oblasti medicíny. Když Buddha vykládal čtyři vznešené pravdy, postupoval jako lékař. Prvním úkolem lékaře je poznat přítomnost nemoci. Právě to dělá Buddha, když říká, že existence se vyznačuje utrpením. Druhým krokem je určení diagnózy a zjištění původu nemoci. Ve druhé pravdě, v pravdě o vzniku utrpení, Buddha vysvětluje sled přímých i nepřímých příčin ve-

doucích ke vzniku utrpení. Dalším úkolem lékaře je určit, zda je nemoc smrtelná, nebo zda se nemocný může uzdravit, udělat tedy prognózu. Podle třetí pravdy existuje stav bez utrpení, nazývaný ustání neboli nirvána. Když lékař vyslovil prognózu, musí předepsat léčbu, postup, kterým se nemocný uzdraví. Takovým Buddhovým receptem je čtvrtá a poslední pravda.

Nauka o čtyřech vznešených pravdách ukazuje, jak významné místo zaujímá v buddhistickém myšlení pojem příčinnosti. Pokud můžeme určit, jaký největší přínos Buddha učinil filozofickým názorům své doby, je to zřejmě nekompromisní zdůrazňování role příčinnosti jako neúprosné síly, jejímž ničivým účinkům člověk může uniknout tak, že pochopí její zákonitost. Tedy že všechno je následkem nějaké příčiny. Rozpoznáme-li příčinu a zničíme ji, zničíme i následek. To je smysl prvních dvou pravd a vysvětlení, proč se na první pohled uvádějí v nesprávném pořadí. První pravda, utrpení, je následek. Nejprve musíme rozpoznat utrpení a jeho zhubnou povahu. Teprve pak můžeme určit příčinu utrpení, o níž hovoří druhá pravda, pravda o vzniku utrpení. V rámci druhé pravdy se vysvětluje sled utrpení: bezprostřední příčinou utrpení je nepřiznivá karma, kterou způsobuje žádost a nenávist zapříčiněná nevědomostí. Odstraníme-li kořen všeho utrpení, nevědomost, mohutný strom utrpení se vyvrátí ze země a již nikdy neporoste.

Tento pohled se vždy považoval za revoluční, jak ukazuje příběh o Šáripuťrově obrácení. Šáripuťra byl žákem jiného askety, který učil cestě k osvobození. Jednou potkal na cestě jednoho z Buddhových prvních učedníků, Ašvadžita. Všiml si Ašvadžitova klidného a vyrovnaného výrazu a zeptal se ho, kdo je jeho učitelem. Ašvadžit odpověděl, že jeho učitelem je Buddha. Když se Šáripuťra vyptával dál a chtěl vědět, co tento Buddha učí, Ašvadžit váhal a vysvětloval, že se teprve nedávno vzdal života hospodáře a že nedokáže podat učení v plném rozsahu, může je jen krátce shrnout. Šáripuťra to však neodradilo a poprosil Ašvadžita, aby mu sdělil, jaký je duch Buddhova učení. Ašvadžit řekl: „Vložil, jaké jsou příčiny věci, jež mají příčinu. Vysvětlil také, jak mohou příčiny ustát. To pravil velký asketa.“ Příběh vypráví, že Šáripuťrovi stačilo vyslechnout tato, pro nás stěžejní inspirující, slova a ocitl se v prvním stadiu vzhledu do nirvány, stal se tím, kdo vstoupil do proudu. Později se stal nejmoudřejším Buddhovým žákem. A Ašvadžitovo shrnutí je pravděpodobně nejslavnějším výrokem buddhistické literatury. To, co mělo původně uspokojit neodbytného zvědavce, aby mohl Ašvadžit pokračovat v cestě, se stalo heslem a později mantrou, jejíž recitování má údajně léčivou sílu. Tato slova se často uchovávala ve stúpách, kde nahrazovala Buddhovy relikvie.

Šáripura výrok opakoval svému společníkovi Maudgaljájánovi, který se po jeho vyslechnutí rovněž stal vstoupivším do proudu. Společně přišli k Buddhovi do učení a brzy byli jeho nejvýznamnější žáky, přičemž Šáripura proslul moudrostí a Maudgaljájara magickými schopnostmi. Maudgaljájana uměl cestovat do jednotlivých nebes jako mávnutím proutku. Tradice je přesycená pověstmi o jeho cestách. Jednou letěl do Himálaje, aby našel léčivou bylinu, která by vyléčila nemocného Šáriputra, jindy přinesl ratolest ze stromu bódhi, aby ji zasadil v klášteře Džétavana, a dokonce na sebe vzal podobu orla, aby přemohl velkého hada, jehož obrovská kápě uvrhla celý svět do temnoty. Přesto Maudgaljájany nadpřirozené schopnosti, jimž nebylo na světě rovno, nestačily k tomu, aby překonaly zákon příčiny a následku a moc jeho vlastní karmy, jak ukazuje známá pověst o jeho smrti.

Skupina nahých asketů se zlobila, že lidé z magadhského království ji přestali projevovat věrnost a ochranu a místo toho se obrátili k Buddhovi a jeho následovníkům. Vínu dávali Maudgaljájánovi, který ze svých nebeských a pekelných výletů přinesl zprávu, že viděl zesnulé Buddhovy přívržence v nebi a přívržence jiných učitelů v pekle. Asketové najali tlupu banditů, aby mnicha zavraždili. Když Maudgaljájana zjistil, že bandité přicházejí, tento osmdesátiletý mnich se zmenšil tak, že proklouzl klíčovou dírkou. Různými způsoby je klamal šest dní a doufal, že je ušetří spáchání činu, za nějž okamžitě následuje odplata, totiž zabítí arhata. Sedmého dne Maudgaljájana dočasně ztratil nadpřirozené schopnosti jako poslední karmický následek činu, jímž způsobil smrt svých rodičů v dávno minulém životě. Bandité ho nelitostně tloukli tak dlouho, až mu kosti rozdrtili na velikost rýžových zrnků a nechali ho ležet přesvědčení, že je mrtev. On se potom vznesl do vzduchu, odletěl k Buddhovi, projevil mu poslední poklonu a u Buddhových nohou odešel do nirvány.

## Poslední Buddhovy dny

Po svém probuzení Buddha čtyřicet pět let cestoval se skupinou žáků od města k městu, od vesnice k vesnici, po celé severovýchodní Indii, učil dharmu ty, kdo byli ochotni naslouchat, občas debatoval s mistry z jiných řádů (podle buddhistických pramenů je vždycky porazil) a získával další přívržence ze všech společenských vrstev. Ti, kdo se rozhodli opustit své domovy a stát se učedníky, se připojili k *sangze*, ke společenství mnichů a mni-

šek. Jejich praxe je popsána v kapitole čtvrté. Avšak většina Buddhových přívrženců se nezřekla světa a zůstala v laickém životě. I pro ně měl Buddha učení, které bude blíže popsáno v kapitole páté. Učil dharmu bohatě i chudě, mocně i bezmocně, bohy i lidi a dokonce i bytosti nenáležící do světa lidí.

Ve městě Rádžagrha žila démonka Hárítí, která každý den unesla a snědla několik dětí. Buddha proto unesl nejoblíbenější z jejich pěti set dětí a schoval je ve své zbraňci *misce*. Když je Hárítí našla a chtěla je zpět, Buddha jí řekl, ať se zamyslí nad tím, jak se asi musí cítit matky z města, které přišly o své jediné děti, když Hárítí je tak nešťastná ze ztráty jednoho z pěti set. Hárítí souhlasila, že s únosy přestane, ale potřebovala nějaký jiný zdroj obživy. Buddha nakázal mnichům, aby každý den přinášeli Hárítí a jejím synům obětiny. Poutníci, kteří přišli do starověké Indie z Číny, znamenali, že v klášterních jídelnách viděli sochu Hárítí s dítětem v náručí.

Ne všichni se však obrátili. Někteří proti Buddhovi spřádali intriky a pronásledovali jeho přívržence. Někteří si z jeho přítomnosti nedokázali vzít nic užitečného. Ananda, Buddhův bratranec a osobní sluha, jednou požádal Buddha, aby přišel k jedné staré ženě a řekl jí o dharmě. Když se před ní Buddha postavil, otočila se zády. Když si stoupl na druhou stranu, opět se otočila, když stál nad ní, sklomila hlavu. Nakonec si zakryla obličej rukama. Buddha vysvětlil, že jsou lidé, jimž minulé karma zabráňuje Buddha vidět, natož aby dokázali těžit z jeho učení. Přesto Buddha třikrát za den i za noc svým vševydoucím zrakem přehlížel svět a hledal ty, jímž by jeho učení mohlo přinést užitek. Často je také pomoci nadpřirozených schopností navštěvoval.

Jiní za Buddhou přicházeli sami. Mladá matka, pološílená zármutkem, přinesla k Buddhovi své mrtvé dítě. Protože věděla o jeho mimořádných schopnostech, prosila ho, aby dítě přivedl opět k životu. Řekl, že to udělá, ale potřebuje k tomu jediné hořčičné semínko z domu, kde nepoznali utrpení. Žena se vydala od dveří ke dveřím, prosíc o hořčičné semínko. Od každé rodiny si vyslechla jiný příběh o utrpení. Pomalu začala chápat, že utrpení je všudy přítomné, uložila své dítě k odpočinku a stala se mniškou. Nakonec dosáhla nirvány.

Krátce před smrtí Buddha jen tak mimochodem poznamenal k Anandovi, že Buddha, je-li požádán, může prodloužit svůj věk na tisíce let. Buddha pak tuto větu ještě dvakrát zopakoval, ale Ananda, jehož pozornost odváděl Mára, o to Buddha nepožádal. Potom se objevil Mára a připomněl Buddhovi jeho slib, učiněný krátce po probuzení, že odejde do nirvány, jakmile



dokončí učení dharmy. Buddha souhlasil, že odejde za tři měsíce. Když to řekl, země se zachvěla. Ananda se probral z meditace a ptal se Buddha, co znamená to chvění. Dověděl se, že zemětřesení může mít osm příčin a jedna z nich je, že buddha se vzdává vůle k životu. Ananda jej hned začal prosit, ať to nedělá, ale Buddha mu vysvětlil, že čas na takové prosby již vypršel, a vyčínil Anandovi, že zmeškal dřívější příležitost. Kdyby ho byl požádal dříve, Buddha by byl souhlasil. Buddha mu dokonce připomněl, že se v minulosti o této buddhovské schopnosti zmiňoval patnáctkrát, ale Ananda nikdy nereagoval.

Když bylo Buddhovi osmdesát let, přijal jídlo od jednoho kováře, ale nařídil mu, aby pokrm dal pouze jemu a zbytek zakopal, aniž by nabídl ostatním. Krátce nato onemocněl Buddha úplavici, lehl si na pravý bok mezi dva stromy a ty okamžitě rozkvetly, přestože nebylo období květu. Mnichovi, který ho ovíval, nařídil, aby si sloup stranou a nebránil ve výhledu božstvům, jež se shromáždila jako svědkové jeho smrti. Pěti set učedníků, kteří se u něj sešli, se zeptal, zda mají nějakou poslední otázku nebo pochybnost. Když nic nefikali, zeptal se podruhé a pak potřetí. Potom prohlásil, že nikdo nemá žádnou pochybnost ani nejasnost, že všichni dosáhli minimálně stadia vstoupivšího do proudu, a jsou tak předurčeni k dosažení nirvány. Poté se Buddha pohroužil do meditace, postupuje od nejnižšího stupně k nejvyššímu a od nejvyššího k nejnižšímu. Když dosáhl čtvrté úrovně soustředění, odešel do nirvány.

Scéna Buddha odchodu do nirvány je v buddhistickém umění jednou z nejčastěji zobrazovaných. Buddha klidně leží na pravém boku, obklopen různými lidmi, božstvy a zvířaty. Ti, kdo se stali arhaty, se poznají podle klidného a vyrovnaného výrazu na tváři, vědí, že všechny podmíněné věci jsou pomíjivé. Ostatní, bohové, ještě neprobuzení mniši, laici a zvířata – dokonce i mocný tygr – neskrývají slzy. Jako důvod jejich zármutku se často uvádí pocit ztráty z toho, že už nikdy nebudou moci slyšet Buddha učení a těžit z něj. Nacházíme zde však také důkaz o osobnější účtě k Buddhovi. Dokonce i ve zdánlivě stoické tradici théravády tu nejuprímnější oddanost vyjadřují ti nejvyrovnanější mniši. Když se Šáriputra naposledy loučil s Buddhou, aby odešel domů a učil svou tvrdohlavou matku, než umře, objal Buddha nohy a řekl: „Po celý nekonečně dlouhý eon a po sto tisíc dalších eonů jsem se cvičil v deseti dokonalostech, jen abych mohl uctívat tyto nohy.“

Buddha prý řekl svým učedníkům, aby jeho tělo spálili a relikvie rozdali různým skupinám jeho přívrženců, kteří je měli uložit v kulovitých relik-

viářích zvaných stúpy. Buddhovo tělo leželo sedm dní v rakvi a potom je položili na pohřební hranici. Nikomu se však nepodařilo hranici zapálit. Buddhův nejvýznamnější učedník Mahakášjapa byl v době jeho smrti pryč. Když přijel, teprve jemu se podařilo zapálit hranici. Relikvie nejprve dostala jedna skupina Buddhových přívrženců, ale pak dořazili ozbrojení muži ze sedmi různých oblastí země a požadovali část relikvií. Jeden z mnichů ve snaze zabránit krveprolití se do věci vložil a rozdělil relikvie na osm dílů. Traduje se, že do svatyní bylo uloženo deset dílů relikvií; osm z Buddhových ostatků, jeden z uhlíků, které zůstaly z hrance, a jeden z nádoby použité na rozdelení ostatků na osm dílů. Podle legendy o století později shromáždil všechny relikvie král Ašóka (o němž pojednává kapitola pátá) a uložil je v osmdesáti čtyřech tisících stúpách.

Stúpa se v krajíně stala bodem označujícím Buddhovu přítomnost. Rané texty i archeologické památky spojují uctívání stúp s Buddhovým životem a zejména s klíčovými místy jeho působení. Jako poutní místa hodná uctívání se běžně uvádí osm svatyní postavených na místě Buddha narození, probuzení, prvního roztocení kola dharmy a na místě jeho smrti, dále ve čtyřech městech, v nichž konal zázraky. Jedna stúpa například stojí na místě zvaném Sámkášja, kam Buddha sestoupil na svět poté, co v nebi třicetkrát učil dharmu svou matku (která zemřela sedm dní po jeho narození). Stúpy však stojí i na místech považovaných za posvátná z jiných důvodů, často spojovaných s místním božstvem. Stúpy se stavěly také pro minulé buddhy a pro nejvýznamnější Buddha učedníky. Zvláště oblíbené byly stúpy věnované Buddhovým učedníkům, protože klášterní pravidla si vymínovála, že dary těmto stúpám se stávají majetkem kláštera, zatímco dary Buddhovým stúpám zůstávají Buddhovým majetkem. Buddha byl právoplatným obyvatelem mnoha klášterů, kde setrval v takzvané „vonné komnatě“. Podobně jako Buddha, i stúpa se považovala za zákonného příjemce darů a pravidla zakazovala, aby se tyto dary směňovaly za peníze a užívaly k jiným účelům.

V průběhu dějin buddhismu se v celém buddhistickém světě považovaly relikvie za velmi mocné předměty, které vzbuzovaly ve svých stoupcích i odpůrcích silné reakce. V roce 873 n. l. přikázal čínský císař, aby do hlavního města přivezli část kosti z Buddha prstu. Podle dobových zpráv přijezd relikvie vyvolal ty nejdramatičtější projevy uctívání. Jeden voják si usekl levou ruku a držel ji před relikvií, jiní si uřezávali vlasy a ukousávali kousky prstů. Lidé věřili, že stúpy neobsahují popel a úlomky kostí, ale

samotného Buddha. Relikvie se považovaly za nezničitelné a prodechnuté buddhovskými ctnostmi. Je proto trochu zavádějící označovat stúpu za náhražku Buddha; říkalo se, že vidět stúpu znamená vidět samotného Buddha. Blízkost stúpy (nebo jiného posvátného místa spojeného s Buddhovým životem, jako je Bódhgaja, místo Buddha probuzení) byla tím nejpriznivějším místem pro poláření popela zemřelých mnichů i laiků. Kolem takových míst se našly stovky menších stúp. Díky Buddhově moci, kterou obsažovala, mohla údajně stúpa vynést do nebes mrtvé, jejichž jména na ni byla napsána.

Moc relikvií dokonce uznávali i nepřátelé dharmy. V roce 1561 Portugalci dobyli Sri Lanku a zajali jejího buddhistického krále. Portugalský mistokrál plul zpět do základny v zemi Góa na západním pobřeží Indie se svým zajatcem spoutaným řetězy obalenými sametem. Vězl s sebou ještě větší kořist, králův nejdražší poklad – Buddhaův zub zasazený ve zlať. Král Pegu v Barmě slyšel o této závazné krádeži a usiloval o vrácení relikvie. Poslal do země Góa posly a nabízel Portugalcům obrovské množství zlata výměnou za zub. Portugalci, jejichž pokladnice byla prázdná, by nabídku byli přijali, kdyby se do celé záležitosti nebyl vložil arcibiskup. Ten protestoval, že vrácení relikvie by jen podpořilo modloslužebnictví pohanů, kteří vzdávají zubu počtu, jež právem náleží pouze samotnému Bohu. Bylo svoláno shromáždění armádních velitelů a církevních hodnostářů, které nakonec rozhodlo, že potřeba zabránit uctívání falešných bohů je závažnější než potřeba státu znovu naplnit pokladnici. Arcibiskup hodil zub do hmoždíře a rozdrtil jej na prach. Prach pak spálili v koši na žhavé uhlí a popel vysypali do řeky. Přesto se zub na Srí Lance znovu objevil a v roce 1815 padl do rukou Britům. Relikvii je dnes možné spatřit v srílanském městě Kandy.

Stúpy a relikvie v nich uchovávané hrají důležitou roli také ve společenských dějinách buddhismu. Jako magnety přitahovaly výstavbu klášterů a votivní stavby stejně jako místní rituální tradice a poutě, což přinášelo jak duchovní, tak materiální odměnu. Zbožnost buddhistů v těchto místech znamenala příjem pro místní mnichy, unělice a obchodníky, a vytvořila tak spojenectví typické pro buddhismus v průběhu celých jeho dějin. V těchto zeměpisných střediscích, seskupených kolem určitě památky, dobře prosperovaly různé formy zbožného úsilí, studium textů i obchodní zájmy věřících. A ve stínu stúpy se propagovalo nové učení.

## Buddhova těla

Spis, který bychom mohli považovat za Buddhaův životopis, se objevil až šest století po jeho smrti. Přesto se v celém buddhistickém světě všeobecně přijímá příběh Buddhaova života a smrti, který jsme vylíčili dříve, byť s většími či menšími doplňky a škrty. Různé školy se ani tak neliší v líčení událostí Buddhaova života, jako v otázkách jeho učení. Tyto otázky mají hluboký dopad na jejich chápání Buddhaovy identity. Asi čtyři sta let po Buddhově smrti se objevuje první textová zmínka o mahájáně neboli „velikém vozidle“. Bylo by přehnané označovat mahájánu za hnutí, jež se samo jako hnutí chápalo, alespoň v prvních stoletích své existence. Přesnější by bylo hovořit o tom, že se objevily nové texty, které se nazývaly mahájánové sútry. I přes skromné počátky, a jak uvidíme, nejednoznačné postavení v Indii, dosáhla mahájána zásadního významu pro buddhismus v Číně, Tibetu, Mongolsku, Koreji a Japonsku.

Hnutí mahájány zřejmě vznikalo při sepisování textů, které chtěly budít dojem, že předkládají autentická Buddhaova slova, přestože se objevily až několik století po jeho smrti. Zpoždění se vysvětluje různě: podle některých mahájánových sůter Buddha dobře věděl, že učení předkládané v těchto sútrách je tak hlubokomyslné, že kdyby se dalo na vědomí širokým vrstvám tehdejších posluchačů, bylo by vykládáno nesprávně. Obsah sůter, pronesený Buddhem a zaznamenaný písmem, bylo nutné nechat tajně zmizet, někdy v nebi, jindy v jeskyni nebo ve šperkovnici vykládané drahokamem, kterou na dně mořském hlídali draci, aby byl v bezpečí, dokud nedozraje čas k jeho odhalení. Jiné texty vznikly na základě božské inspirace, byly vyslechnuty zázrakem a svěčeny k zapsání člověku nadanému jasnozřivostí. Je těžké říci, co spustilo explozi textů, z nichž se staly mahájánové sútry. I když je obsah sůter natolik různorodý, že je v žádném směru nemůžeme považovat za utříděné, na jejich stránkách lze nalézt řadu očividně nových pojmů a představ.

Možná nejdůležitější je nové pojetí Buddha. Na Buddha se již nepohlíželi (pokud se tak na něj vůbec pohlíželo po odchodu první generace jeho přívrženců) jako na lidskou bytost, která po probuzení třicet pět let učila a po smrti odešla do nirvány. Z hlediska nového pojetí Buddha je jednou z nejvýznamnějších mahájánových sůter *Lotosová súra* (*Saddharmapundarikasúra*), podle níž Buddha smrt jen předstíral. Buddha věděl, že kdyby byl na světě navždy dostupný, jeho přívrženci by necítili potřebu sami utéci koloběhu znovuzrovnání. Proto svůj odchod do nirvány pouze předstíral.

Délka jeho života je ve skutečnosti nezměřitelná. Buddha dále v *Lotosové sútre* vysvětluje, že oněch šest let strádání, které vyvrcholilo jeho probuzením, bylo pouhý klam. Ve skutečnosti se stal buddhou už před mnoha eony a jen předstíral, že je rozčarován životem prince, že se ho vzdal a že se usilovně snažil najít probuzení. To vše bylo pouhé divadlo, jež mělo inspirovat svět.

Problém není v tom, že události Buddhova života jsou v mahájánových sútrách pozmeněny, ale v tom, že jsou vykládány jinak než v dřívějších textech. Vyprávění o Buddhově životě obsahuje řadu běžných lidských záležitostí: mniši Buddha v horku ovliví, myjí mu nohy, masírují záda, a když je nemocný, přinášejí mu léky. Ananda nosí Buddhovi vodu na umytí obličejů a větvičku na vyčištění zubů. Ananda pro Buddha přijímá vzkazy, na požádání svolává mnišky, dává pozor, aby si mniši, kteří Buddha navštíví, náhodou při odchodu nezapomněli své věci. Buddha v jakési vesnici prosí o almužnu a odchází s nepořízenou. To, co bychom považovali za zachycení okamžiků v životě obyčejného člověka, se v mahájánových sútrách v Buddhově příběhu dě vysvětluje jako dovedné využití prostředků. Buddha nepotřebuje stravu, protože nemá obyčejné tělo. Přesto předstírá, že na své pochůzce nic nezbyl, žebral, aby se mniši, kteří budou v budoucnu také neúspěšní, mohli utěšovat myšlenkou, že i sám Buddha musel někdy hladovět.

S otázkou, kdo je vlastně Buddha, jaká je jeho pravá přirozenost, se tradice zřejmě potýkala hned od samého počátku. První učenci mluví o tom, že Buddha měl fyzické tělo a „tělo stvořené myslí“ neboli „magicky vytvořené“ druhé tělo, které konalo záračné činy. Takovým činem byla například návštěva matky v nebi třiceti tří na vrcholku hory Méru po její smrti. Vystála také otázka, komu vlastně mají buddhisté při uctívání Buddha vzdávat poctu. Fyzickému tělu, které zemřelo na úplavici a pak shořelo na hranici, nebo popelu, který si věřící rozdělili a uložili do stúp? Nebo něčemu méně podléhajícímu zkáze? Vznikl nový termín, který označoval metaforičtější tělo, jež bylo souborem všech Buddhových dobrých vlastností nebo dharem: jeho moudrosti, soucitu, mravní síly, trpělivosti. Tento soubor vlastností se nazýval *dharmakája* a označovalo se jím to Buddhovo tělo, k němuž se lidé uchylují jako k útočišti.

To vše mahájánové sútry přehodnotily. „Magicky vytvořené“ tělo už nebylo tělo, které Buddha používal při zvláštních příležitostech, kdy konal nadpřirozené činy. „Magicky vytvořené“ tělo se stalo jediným tělem, které existovalo v tomto světě a které bylo lidem viditelné. V „magicky vytvořeném“ těle se narodil Buddha jako prince, v „magicky vytvořeném“ těle vyjel v kočáře z města. V „magicky vytvořeném“ těle se zřekl královského živo-

ta, v „magicky vytvořeném“ těle dosáhl probuzení a učil svět dharmu. Takže Buddha, kterého známe, je vlastně iluzi. Buddha se navíc při svých emanacích neomezoval na onu zářnou podobu známou z buddhistické ikonografie. Mohl se objevit jako neživotný objekt, například jako inspirující věta nebo slovo, chladivý vánek nebo most přes nespávnou řeku. Buddha se mohl také objevit v lidské podobě, zvláště jako hudebník nebo umělec. Pravým buddhou, zdrojem emanací, byla dharmakája. Tento termín se i nadále vztahoval k Buddhovým nadsvětským vlastnostem, ale termín *dharmakája* se stal mnohem významnějším. Nově označoval něco kosmičtějšího, věčný princip probuzení a nejvyšší pravdy popisovaný v pozdějších mahájánových pojednáních jako Buddhova vševědoucí mysl a její skutečná podstata, již je prázdnota.

Nauka o Buddhových tělech nebyla pouhou teologickou inovací, ale dočkala se bohatého využití i za hranicemi buddhistické Indie. Snad nejznámější je příklad Tibetu. Když v devátém století nastal úpadek tibetské monarchie, přešla politická i náboženská moc postupně do rukou buddhistických učitelů (i když v mnoha buddhistických společnostech nemůžeme ostře rozlišovat mezi světskou a duchovní mocí). Protože mnozí z těchto učitelů byli mniši, kteří složili slib celibátu, vyvstal problém následovnictví. V některých případech se moc předávala z mnicha na jeho synovce. Avšak již ve čtrnáctém století (a možná ještě dříve) se v Tibetu vyvinul způsob následovnictví, který ačkoliv byl podpořen standardní buddhistickou naukou, je v buddhistickém světě ojedinělý. Platilo, že velcí učitelé mohou určit své příští znovuzrození a že nová vtělení zemřelých učitelů lze rozpoznat už jako malé děti.

Pro pojmenování vtělení velkého učitele Tibeťané zvolili termín označující buddhovo tělo. Další vtělení se nazývá tulku (*sprul sku*), což je tibetský překlad slova *nirmánakája*, neboli „magicky vytvořené“ tělo. Znamená to, že je podstatný rozdíl mezi procesy, jimiž se ve světě rodí obyčejné bytosti a vtělení lamové. Pro první je znovuzrození trýznivý proces, hrůzná cesta do neznáma, proces, který bytost nemůže nijak řídit. Větry karmy zvanou bytost do nového života. Znovuzrození vtěleného lamy je zcela odlišná záležitost. Z technického hlediska jsou „magicky vytvořená“ těla neboli vtělení lamové buddhy osvobození z karmických pout. Znovuzrození se tedy dobrovolně. Nemuseli by se znovuzrozenat vůbec, rozhodují se k návratu na svět ze soucitu s ostatními. Navíc je proces znovuzrození plně v jejich rukou. Obyčejné bytosti se musí znovuzrodit do čtyřiceti devíti dnů po smrti. Vtělení lamové nejsou pod žádným takovým tlakem. Okolnosti znovuzrození jako místo, rodiče, tělesná podoba a duševní schopnosti

u obyčejných bytostí určuje karma. Vtření lamové si všechny tyto okolnosti vybírají sami a rozhodují o nich s předstihem, takže umírající lamové často nechávají svým učedníkům pokyny, kde najdou jejich příští znovuzrození.

Ve čtrnáctém století přejala všechny řády tibetského buddhismu praxi určování dalších znovuzrození velkých učitelů, z nichž nejznámější jsou samozřejmě dalajlamové. V Tibetu však existují asi tři tisíce dalších linií vtřelování (z nichž jen několik linií je ženských). Instituce vtřelového lamy se stala ústřední složkou tibetské společnosti a poskytuje prostředek, jímž se přenáší moc a charizma ve všech svých symbolických i hmotných podobách z jedné generace na druhou. Šíření tibetského buddhismu můžeme dobře sledovat podle zvětšujících se zeměpisných oblastí, v nichž se vyskytují vtřelování lamové. V současnosti se toto území rozšířilo i na Evropu a Severní Ameriku. Musíme však poznamenat, že tento systém nevyřešil některé materiálnější otázky následovnictví. Mnohé krvavé události v dějinách tibetského buddhismu byly důsledkem soupeření o moc a majetek významného lamy mezi jednotlivými řády. Jádrem sporu často byla otázka, zda moc a majetek mají přejít na člena rodiny, na nejdůležitějšího žáka nebo na lamovo příští vtřelování.

Kromě dalších Buddhových těl objevily mahájánové sůtry také další vesmíry, z nichž každý má svého buddhu. Tyto vesmíry, někdy nazývané buddhovská pole nebo čisté země, se ličily jako neobyčejně nádherné příběhy s přepychovými zahradami, jejichž stromy nesly plody z drahokamů, ptáci zpívali verše dharmy a obyvatele žili podle dharmy. Tato buddhovská pole, podrobně popsána v některých sůtrách, se stala vyhledávaným místem příštího znovuzrození a buddhové, kteří jim vládli, předním uctívání. Nejznámější je buddha Amitábha (doslova „nekonečný jas“) a jeho Země blaženosti, Sukhávati. Některé čisté země byly dostupné jen těm, kdo významně pokročili na duchovní cestě a buddhové se tam objevovali ve třetí podobě (která přibyla k nirmánakáji a dharmakáji). To bylo tělo nejvyšší blaženosti (*sambhógakája*), v němž měl buddha podobu mladého prince ozdobeného třiceti dvěma hlavními a osmdesáti vedlejšími znaky „nadčlověka“.

## Hínajána a mahájána

Proč vlastně Buddha dosáhl probuzení pod stromem bóddhi jen zdánlivě, proč vstoupil do nirvány jen zdánlivě, proč učil, že nirvána je ustání myslí

a těla, jen zdánlivě? Mahájánové sůtry se otevřeně snaží dát osobnosti Buddhovy a strukturu jeho cesty nový tvar. Ale takové změny vyžadují i přezkoumání dřívější tradice, toho, co Buddha učil, cesty arhata, vedoucí k nirváne. V *Lotosové sůtre* Buddha vypráví o skupině, která cestovala do vzdáleného města a vedl ji zkušební průvodce. Na konci dlouhé cesty poutníci dosáhli svého cíle, další ráno se však dovědli, že musí jít ještě dál, že cíle dosud nedosáhli. Průvodce jim vysvětlil, že město, v němž přenocovali, byl pouhý klam, bylo to město, které vykouzlil jako zastávku na dlouhé cestě. Kdyby jim hned na začátku prozradil, jak dlouhá je cesta a jak vzdálený je cíl, poutníci by na cestu nikdy nevyrazili. Poutníci jsou ti, kdo hledají probuzení, jejich průvodce je Buddha. Buddha ví, že cíl nejvyššího probuzení, buddhovství, je daleko, pro někoho příliš daleko na to, aby se za nim vydal. Proto si vymyslí snadnější dosažitelný cíl, nirvánu, na niž někteří mohou upřít svůj zrak. Ale tato nirvána je pouhý klam, ve skutečnosti neexistuje, není to konečný cíl.

V době, kdy vznikala *Lotosová sůtra* a jí podobné, zřejmě existovaly tři hlavní cesty přijímané různými školami indického buddhismu. První a nejrozšířenější byla cesta *šrávaky*, doslova „posluchače“, což byli Buddhovi učedníci, kteří poslouchali jeho učení a uskutečňovali jej v životě. Cesta šrávaky zahrnovala stádia „toho, kdo vstoupil do proudu“, „toho, kdo se zrodí ještě jednou“, „toho, kdo se již nezrodí“ a vyvrcholila stadiem arhata, který po smrti odešel do nirvány. Druhá cesta byla cesta *pratyékabuddhy*, „probuzeného samotáře“. Tento termín zřejmě označoval výraznou skupinu prvních Buddhových přívrženců, kteří dali přednost usilování v samotě, často v tichu, před životem ve společnosti ostatních mnichů. Dosáhli téže nirvány a prošli týmiž stadii jako šrávakové, ale nespolehali na Buddhovo učení (alespoň ne ve svém posledním životě). Dosáhli údajně probuzení v době, kdy na světě nebylo přítomno učení žádného buddhy. Po probuzení o své cestě s nikým nemluvili.

Třetí byla cesta *bóddhisattvy*. Termín bóddhisattva bývá interpretován různě a nejspíš znamená toho, kdo usiluje o probuzení. Buddha jej užívá, když hovoří o době před svým probuzením a říká: „Když jsem byl bóddhisattvou...“ V příběhu Buddhových minulých životů je bóddhisattva člověk, který se setkal s učěním nějakého buddhy a je ve svém životě schopen dosáhnout arhatství. Ale než by se stal arhatem, rozhodne se bóddhisattva své vysvobození odložit ve prospěch ještě většího dobra. Bóddhisattva ví, že přijde čas, kdy ze světa zmizí učení buddhismu, kdy svět bude připraven o cestu k osvobození. Slibuje proto, že bude následovat dlouhou cestu

k buddhovství, aby mohl odkrýt dávno zapomenutou stezku k nirváne a ukázat ji světu.

V théravádové tradici lze toto pojetí bódhisattvy najít v příběhu o Sumédhovi. Před čtyřmi nespočetnými eony a sto tisícem conů žil bráhma jménem Sumédha, který si uvědomil, že bytosti podléhají narození, stárnutí, nemoci a smrti, a rozhodl se hledat stav přesahující smrt. Uchýlil se do hor, kde žil asketickým životem a získal jógové schopnosti. Jednoho dne letěl vzduchem, a když se podíval dolů, viděl velký dav lidí shromážděných kolem učitele. Sumédha sestoupil, zeptal se, kdo je ten učitel, a dověděl se, že je to buddha Dípankara. Jakmile zaslechl slovo *buddha*, pocítil obrovskou radost. Když viděl, že se Dípankara blíží, uvolnil si zcuchané vlasy a lehl si do bláta, aby vytvořil pro buddhu most. Jak tak ležel a čekal na buddhův příchod, uvědomil si, že by v tomto životě dokázal uskutečnit Dípankarovo učení a stát se arhatem. Tak by se vysvobodil z pout zrození a smrti. Pak ale došel k závěru, že než by překonával oceán utrpení sám, raději by své osvobození odložil a následoval delší a vzněšenější cestu k buddhovství. Jako buddha by mohl převést přes oceán k dalšímu pobřeží mnoho lidí. Dípankara se před Sumédhou, nataženým tvář k zemi, zastavil a pravil, že po uplynutí mnoha conů se tento prostý jógin se zcuchanými vlasy stane buddhou. Dípankara dále předpověděl podrobnosti života, v němž se Sumédha stane buddhou: kdo budou jeho rodiče a jeho žáci. Vyprávěl také o stromě, pod nímž bude sedět tu noc, kdy dosáhne probuzení. Buddha předpověděl, že v posledním životě se bude jmenovat Gautama.

Komentář k tomuto příběhu vyjmenovává předpoklady, které Sumédha splňoval k tomu, aby se stal bódhisattvou a které podle théravády musí splňovat každý člověk přející si být bódhisattvou. V životě, v němž poprvé složí slib stát se buddhou: 1. musí být člověkem; 2. musí být muž; 3. musí být schopen dosáhnout osvobození v současném životě; 4. musí učinit slib za přítomnosti žijícího buddhy; 5. musí se zřici běžného života; 6. musí mít jógové schopnosti; 7. musí být schopen obětovat svůj život a 8. musí mít velké nadšení. Poté kdy tato neobyčejná osoba slíbí, že dosáhne buddhovství pro dobro ostatních, a její osud potvrdí prorocívi nějakého buddhy, vydá se na dlouhou a namáhavou cestu tisíce životy a stane se buddhou, až bude učení předechozího buddhy zapomenuto.

To, co odlišuje bódhisattvu od šrávaky v rané tradici buddhismu a v théravádě na Sri Lance a v jihovýchodní Asii, není ani tak cíl dosáhnout nirvány, ale spíš cesta, jejíž pomocí se jim to podaří. Šrávaka se spoléhá na

Buddhovo učení, ale bódhisattva se musí spoléhat sám na sebe, protože nemá žádného buddhu, který by ho učil. Bódhisattva má tedy mnohem těžší úkol, a jeho cesta je proto mnohem delší. Aby bódhisattva dokázal najít dávno zarostlou stezku k městu nirvány, zdokonaluje se po miliony životů konáním ctnostných čín a vždy je při tom motivován soucitem.

Protože si Buddha dokonale pamatuje svou minulost, často vypráví příběhy ze svých předechozích životů. Džátaky neboli „příběhy o zrození“ jsou velmi populární součástí buddhistické literatury. V mnoha minulých životech byl Buddha zvířetem. Jako králík se vrhl do plamenů, aby poskytl potravu hladovějícím mudrci. Jako slon potkal sedm set mužů ztracených v poušti a hladovějících. Slon nasměroval muže k hoře na obzoru, na jejímž úpatí najdou mrtvého slona, kterým se mohou nasýtit. Pak běží na horu a skočí z jejího vrcholku. Jako princ spáchá sebevraždu skokem z útesu, aby tygřice mohla jeho tělem nakrmit svá mláďata. Jako kupec jednou s pěti společníky ztroskotá na moři a všichni jsou odsouzeni k záhubě. Vzpomene si, že mrtvé tělo oceán nechce nést a vždy je vyhodí na břeh. Proto řekne svým společníkům, aby se ho chytli, a profizne si hrdlo. A nakonec, ve svém posledním životě jako princ Siddhártha dokončí cestu, během noci svého probuzení projde čtyřmi úrovněmi soustředění, stane se arhatem a po smrti vstoupí do nirvány. Bódhisattva a šrávaka se tedy neliší v cíli, za nímž jdou, ale v obtížnosti a délce svých cest. Bódhisattva je v každém věku neobyčejnou osobností, která najde cestu do nirvány vlastním úsilím a učí ji svět. Dokud ve světě zůstává učení nového buddhy, není dalšího buddhy zapotřebí, protože cesta do nirvány je známá. Takový byl zřejmě pohled na bódhisattvu před vznikem mahájány. Stejný zůstává pohled řady nemahájánových škol indického buddhismu, škol, které někteří vědci pojmenovávají jako „buddhismus hlavního proudu“. A tento pohled na bódhisattvu zůstává také théravádová škola na Sri Lance a v jihovýchodní Asii.

Zde je příběh, který nalezneme v mnohých mahájánových sůtrách. V *Lotosové sůtre* Buddha vypráví o velkém rozpadajícím se domě. Zdi se drolí, sloupy jsou shnilé, žije tam různá škodlivá havěť. V domě si hraji tři děti. Najednou dům začne hořet. Otec volá na děti, aby šly ven, ale ty jsou ponořeny do hry a nevnímají ho. Nakonec si zoufalý otec vzpomene, po čem děti nejvíc touží, a řekne jim, že venku čekají tři vozy, pro jedno vůz tažený kozou, pro druhé vůz tažený jelenem a pro třetí vůz tažený býkem. Děti mají velkou radost a vyběhnou z domu do bezpečí. Tam zjistí, že je dobcný girlandami květin. Hořící dům je samozřejmě sansára. Děti před-

stavují všechny bytosti, jejich otec je Buddha. Ponoření do pomíjivých svět-  
ských radostí jsou bytosti lhostejné k hrozcí záhubě, jež se k nim blíží ze  
všech stran. Buddha však ví, že citící bytosti mají různé zájmy a sklony.  
Proto jim řekne, že existují tři vozidla, vozidlo šrávaky, vozidlo prajéka-  
buddhy a vozidlo bóhisatvy. Teprve až se odvrátí od sansary, jim Buddha  
sdělí, že ve skutečnosti nejsou tři vozidla, ale jen jedno, velké vozidlo,  
vozidlo Buddho. V *Lotosové sútre*, která podle odborníků vznikla až ně-  
kolik století po Buddhově smrti, Buddha prohlašuje, že jeho dřívější učení  
o nirváně arhatů byl pouhý klam, dovedný prostředek k upoutání pozornos-  
ti těch, kdo zpočátku nejsou schopni usilovat o jediný existující cíl, o bud-  
dhovství. *Lotosová súra* tedy tvrdí (přestože některé mahájánové sútry s ni  
nesouhlasí, jak uvidíme v kapitole třetí), že je jen jedno velké vozidlo, do  
něhož nastoupí všichni, i ti, kdo se již vydali po cestě k arhatství. Vozidlo je  
po cestě bóhisattvů doveze k buddhovství. Když Buddha dokončí podo-  
benství o hořícím domě, vysloví předpověď, že nejmoudřejší ze šrávaků,  
Šáriputra, se stane buddhou, jakmile se všichni arhati v obecenstvu začnou  
hlasitě dožadovat prorocství o svém budoucím probuzení.

Dovednost Buddhových metod údajně spočívá v tom, že Buddha neučí  
to, co je nejvyšší pravdou, ale to, co je v dané chvíli nejužitečnější. I v jiných  
textech se píše, že z posluchačů, kteří se sešli, aby si vyslechli Buddhovu  
promluvu, každý člověk slyší, co je pro něj nejuvhodnější, co je řečeno jeho  
jazykem, a každý člověk v obecenstvu si myslí, že od Buddha dostává sou-  
kromou lekci, určenou jen pro něj.

Buddha své metody neužíval jen jako prostředek k získání posluchačů.  
Sloužily také jako způsob, jak vysvětlit a shrnout učení přednesené dříve.  
Dřívější tradice – tedy ty její části, které se neshodovaly s určitou mahájá-  
novou sútrou, stejně jako lidé, kteří odmítali přijmout mahájánové sútry za  
autentické – byla zavržena a někdy se označovala (i když ne v *Lotosové  
sútre*) jako hinájána, což se často překládá do češtiny delikátně jako „menší  
vozidlo“. Slovo *hína* má však v sanskrtu pejorativní význam a znamená  
podřadný, odhozený, podlý a nízký. Termín hinájána se začal užívat jako  
výraz posměchu; historicky se nevztahuje k žádné konkrétní škole nebo  
řádu, a to ani pod jiným jménem. Zcela jistě se tedy nejedná o žádný ekvi-  
valent současné théravádové školy na Srí Lince a v jihovýchodní Asii ani  
o obecné označení třiceti čtyř zaniklých škol indického buddhismu. Byla to  
zkrátka urážka, která se dala podle potřeby vmést do tváře libovolnému  
množství otevřených protivníků. Urážka o to jedovatější, že vznikla nikoli  
mezi jednotlivými komunitami, ale uvnitř jejich řad.

Co mohlo vést k takové zlobě? Historické záznamy jsou skromné, ale  
můžeme si snadno představit, že v prvních stoletích po Buddhově smrti  
získaly Buddhovo dědictví, jak věroučné, tak společenské, do své moci sil-  
né kláštery a jejich mecenáši. Hnutí později nazývané mahájána mohlo vznik-  
nout jako různé místní projevy zaměřené proti klášterní vrchnosti. Někteří  
mniši a mnišky se zřejmě spojili s laickým společenstvím a vytvořili nové  
texty, které nabídlý odlišný pohled, odlišný ideál, odlišný cíl. Mahájána,  
pokud o ní vůbec můžeme hovořit jako o hnutí, rozhodně nebyla zaměřená  
proti církvi. Existují důkazy naznačující určité spojení mahájánových textů  
se stúpami. Jak již bylo řečeno dříve, tyto památníky, uchováající posvě-  
cené ostatky učitele, se staly důležitými poutními místy a pohřebišti zbož-  
ných lidí. Můžeme si představit, že stúpy byly místy vhodnými pro promlu-  
vy nových učitelů a pro recitování nových textů. Noví učitelé vyprávěli  
o soucitrajích skutcích bóhisattvů a předpovídali, že posluchači se mohou  
také stát bóhisatvy, nebo dokonce buddhy, pokud přijmou tu nebo onu  
novou sútru jako Buddhovo slovo. Taková prorocství měla jistě zvláštní sílu,  
protože dokázala přeměnit obyčejný život v minulý život budoucího bud-  
dhy. O každé nové sútre je vhodné hovořit jako o nové mahájáně s příslušným  
společenstvím lidí, kteří slíbili, že budou následovat náročnější cestu bóधि-  
satvy. Aby však nové sútry získaly autoritu, musely se ubránit nařčením ze  
strany klášterních institucí, že se jedná o padělky a výmysly.

Tato nařčení musela být velmi častá a rozšířená, protože se dostala i do  
samotných mahájánových súter. Súra obvykle začíná tím, že někdo ze shro-  
mážděných povstane a utvív se na něco zeptá, otázky jsou někdy jednodu-  
ché, například, proč se Buddha usmívá. Buddha často stručně odpoví a pak  
jej někdo požádá, aby celou věc podrobně rozvedl, a jeho odpověď tvoří  
hlavní obsah sútry. V některých mahájánových sútrách se objevuje podiv-  
ná mezihra, během níž skupina mnišků vstane a odejde, dříve než Buddha  
zahájí svou rozpravu. Známý příklad najdeme v *Lotosové sútre*, kde skupina  
na pět tisíc mnišků, mnišek a laických věřících odchází, právě když se  
Buddha chystá podat pravou dharmu. Tento literární prvek se obvykle vy-  
kládá jako odchod těch členů tehdejšího společenství, kteří odmítali učení  
*Lotosové sútry*. V jiné sútre jsou shromáždění posluchači, kteří dosáhli růz-  
ných stupňů pokročilosti na cestě podle Buddhova učení, a pět set mnišků  
vynikajících v meditaci vstane a odejde, protože nerozumí tomu, co Bud-  
dha učí. Buddha vysvětluje Ánandovi, že v jednom z minulých životů byli  
přivrženci nebuddhistického učitele a rozpravu předchozího buddhy po-  
slovali s pohrdáním.

Celé další tisíciletí se mahájánové texty snažily obhájit mahájánu jako původní Buddhovo slovo. V šestém století sepsal Bhāvavivéka spis *Plamen myšlení (Tarkadžvālā)*, v němž vyjmenoval obvinění přednesená šrávaky. Obvinění zahrnovala například skutečnost, že mahájánové sūtry nepatří do souboru Buddhových rozprav; že mahájána protřečí učení o pomíjivosti všech podminěných jevů tvrzením, že Buddha je trvalý; že učení o tom, že Buddha nevstoupil do nirvány, znamená, že nirvána není konečným stavem pokoje; že mahájána znevažuje arhaty; že vynáší bódhisattvy nad Buddhu a překrucuje celé učení tvrzením, že Buddha je emanace.

Příklady obrany původnosti Buddhova slova najdeme v mahájánových textech velké množství. Většinou se soustřeďují na funkci sūter a tvrdí například, že mahájána je účinným lékem na poskvrny žádosti, nenávisti a nevědomosti, a proto je Buddha musel učít. Tvrdí se také, že mahájánové sūtry nejlépe vykládají cestu k buddhovství pro všechny bytosti. Všimněme si, že tento cíl vytýčují pouze mahájánové sūtry. Že tato obrana, nebo lépe řečeno obranný postoj mahájány, přetrvává do některých z posledních pojednání zachovaných v indickém buddhismu, naznačuje, že odhlédnutí od rétoriky mahájány a místo toho se podíváme na její uskutečňování v Indii, zjistíme dvě věci. Za prvé, mahájána uvědomuje si sebe sama nebyla nikdy „školou“ indického buddhismu ve smyslu existence nějaké instituce nebo jednotlivců, kteří se řídí souborem věroučných principů. Spíše než ucelenou náhradou za rané buddhistické praktiky je mahájána jejich poněkud mlhavě definovaným doplněním. Mahájánovi mniši například neměli zvláštní mnišská pravidla. Proto je velmi obtížné přesně definovat termín mahájána. Nejspíš nevymyslíme nic lepšího, než je poněkud tautologický výrok čínského poutníka I-finga, který ve svých *Zprávách o Buddhově učení, zaslanych do Číny z Jižního moře* z roku 691 píše: „Ti, kdo uctívají bódhisattvy a čtou mahájánové sūtry, se nazývají mahájánovi buddhisté, té, ti, kdo tak nečiní, se nazývají hinajánovi buddhisté.“

Za druhé, měli bychom si uvědomit, že mahájána byla v Indii po celou dobu své existence zřejmě menšinovým hnutím. Jak víme z dějin různých křesťanských sekt, pouhé množství literárních výtvorů není spolehlivým měřítkem popularity, někdy velké množství textů naznačuje pravý opak. Čínští poutníci uvádějí, že příslušníci velkých klášterů nebyli jednotní, ale přivrženci mahájány tvořili menšinu. Jsme si samozřejmě vědomi pozdějšího rozhodujícího vlivu, který měla mahájána mimo Indii – v Číně, Japonsku, Koreji a Tibetu. Ale mahájána mohla mít lepší postavení v cizině i v posledních stoletích indického buddhismu. Velký bengálský učenec Atiša

podnikl nebezpečnou plavbu na Sumatru, aby zde obdržel mahájánové učení, které v Indii nebylo dostupné. V roce 1042 Atiša nakonec navždy opustil Indii a odjel učít dharmu do Tibetu. Přesto se můžeme ptát, proč mnich, jenž byl považován za největšího buddhistického myslitele v Indii (tak o něm alespoň mluvili Tibeťané, kteří ovšem měli na takovém popisu vlastní zájem), odešel z významného postavení v klášteře Vikramašila, aby učil v místě, které jeho představený kláštera popsal jako tibetskou „ohradu pro jaky“. Slovy jednoho vědce, byla to podobná situace, jako kdyby Einstein odešel ze svého místa v Princetonu a přijal profesuru na Andamanských ostrovech. Jistě nezlehčíme Atišův pověstný soucit, když řekneme, že jeho rozhodnutí dostává větší smysl, uvědomíme-li si, že postavení mahájánového buddhismu v Indii jedenáctého století nebylo tak silné, aby ho přimělo zůstat.

## Bódhisattva

Aby se člověk stal bódhisattvou, musí si vypěstovat bódhičittu, úsilí o probuzení. „ducha probuzení“. Termín se vysvětluje jako závaček dosáhnout buddhovství za účelem osvobození všech citicích bytostí od utrpení a tento závaček se stvrzuje slibem. Nejznámější verzi bódhisattvovského slibu ve východní Asii zformuloval čínský mnich Č'-i: „Citicích bytostí je bezpočet. Slibuji, že je převezu přes [oceán sansárů]. Klam je nevyčerpatelný. Slibuji, že jej zcela vykořením. Buddhova cesta je nepřekonána. Slibuji, že ji uskutečním.“ V tomto podání je cílem vysvobození všech bytostí z utrpení a buddhovství je nejlepší způsob, jak ho dosáhnout. Nágárdžuna napsal: „Až dosud na světě buddhové nepoznali jinou cestu, jak dosáhnout dobra pro sebe i pro jiné, než je úsilí o probuzení.“ Popisují se tři cesty k cíli. Slib bódhisattvy se vysvětluje přirovnáním ke králi, který získá buddhovské schopnosti a vede všechny bytosti k probuzení; nebo přirovnáním k převozníkovi, který spolu se svými pasažéry dopluje ke vzdálenému břehu buddhovství; nebo přirovnáním k pastýři, který své stádo následuje do bezpečí ohrady a zavře za sebou vrátka. Bódhisattva nejprve dovede všechny bytosti k buddhovství a pak se sám stane buddhou.

Bódhičitta tedy není pouhý pocit slitovnosti nebo soucitu, to jsou její předpoklady. Je to aktivní přání osvobodit všechny bytosti od utrpení. Buddhistické texty nepovažují takové přání za přirozené nebo spontánní. Nao-

pak, předkládají je jako něco, co je třeba rozvíjet, a nabízejí různé postupy, jak toho dosáhnout.

Jeden z postupů vychází z nauky o znovuzrovnání. Je založen na víře, že koloběh znovuzrovnání nemá počátek a že počet bytostí ve vesmíru je obrovský, ale konečný. Můžeme tedy dojít k závěru, že v průběhu dlouhého trvání sansáry byla každá bytost ve všech možných vztazích se všemi ostatními bytostmi ve vesmíru. Každý člověk, zvíře, hmyz, pekelná bytost, božstvo a duch si byli navzájem přáteli i nepřáteli, spojenci i protivníky, ochránci i útočníky, zachránci i vrahy. Často se vypráví příběh o mnichovi Šáriputrovi, který jednou uviděl ženu s dítětem na klině, která jedla kousek veprového masa. Když se k nim přiblížil pes, žena ho odkopla. Šáriputra nad tím pohledem zaplakal a vysvětlil, že díky své znalosti minulých životů ví, že žena ji maso z vepře, který byl v minulém životě jejím otcem. Pes byl dříve její matkou. Její rodiče zavraždil nepřítel, který zemřel a zrodil se jako její dítě, jež nyní hýčká na klině.

V postupu pro vytváření bódhičitty se vylučuje jeden důležitý vztah: vztah matky a dítěte. Každá bytost ve vesmíru byla kdysi matkou jiného člověka. Tento vztah se tedy zřejmě vybírá, protože je univerzální. I když každý člověk ve vesmíru byl také něčí dítě, ne každý je v tomto životě rodičem. Ale každý je dítětem a každý měl nějakou matku. Člověk, který usiluje o vyvinutí bódhičitty, se má na každou bytost, již potká, dívat s vědomím, že někdy v minulém životě byla něčí matkou. Má to být dokonce první myšlenka, která člověka napadne, když se s někým setká. S dojemnými podrobnostmi se líčí všechny oběti, které matka pro dítě vykoná. Zvlášť se vyzdvihuje, že po všech bolestech a nepohodlí, jež dítě matce působí během těhotenství, je překvapující, že matka dítě prosí, neodloží, když se nakonec narodí. Naopak, stará se o ně s velkou láskou, obětuje pro jeho dobro své zdraví, trpělivě je učí chodit a mluvit, takže každý krok, který dítě ve svém životě udělá a každé slovo, které vysloví, je přímým výsledkem matčiny laskavosti.

Meditující si má představit svoji vlastní matku, starou, slepou a pomatenou, jak nese na zádech těžké břemeno a vrávorá s ním směrem k propasti. Které dítě by neběželo svou matku zachránit? Možná, že schopnost matky vzbudit ve svém dítěti pocit viny je stejně univerzální jako zkušenost být dítětem. Matka je stará, protože se již bezpočtukrát zrodila v dlouhém běhu sansáry, v koloběhu zrození a smrti. Oslépila ji nevědomost a rozum jí zmátlá žádost a nenávisť. Na zádech nese břemeno všech svých minulých činů a vrávorá směrem ke znovuzrovnání jako zvíře, duch nebo pekelná bytost.

Předpokládá se, že každé dítě by v takové situaci přispěchalo své matce na pomoc a snažilo se jí ulevit od tohoto utrpení a zabránit, aby takové utrpení podstupovala v budoucnu. Podle návodu meditující v tomto okamžiku pocítí nejen přání, aby všechny bytosti byly osvobozeny od utrpení, ale také přesvědčení, že je může osvobodit právě on. Po prozkoumání všech možných způsobů, jak ostátním pomoci, zjistí, že nejlepší možností pomoci je buddhovství, protože buddha má neobyčejné schopnosti a jedinečné učitel-ské dovednosti. Jak říká jedna sůtra: „Buddhové nesmývají provinění vodou, neodstraňují utrpení lidí svými rukama. Nepřerušují své schopnosti na jiné. Bytosti se osvobozují učením pravdy.“ Když se přání být buddhou za účelem osvobození všech bytostí od utrpení stane tak přirozené, že si je člověk uvědomuje stejně silně, ať stojí, sedí, chodí nebo leží, stává se bódhisattvou.

Jiný argument pro soucit uvádí indický básník žijící v osmém století, Šántidéva, který říká, že všechno utrpení ve vesmíru způsobuje to, co nazývá sebeláskou. Všechnu bolest, od té nejnepatrnější až po tu nestrašnější, od soukromé až po celosvětovou, můžeme vystopovat zpět k přání člověka uplatňovat dobro nejprve pro sebe, pak teprve pro ostatní. Sebeláska znamená z falešné víry v já, z nevědomosti, jež podněcuje žádost a nenávisť, které zase motivují špatné skutky přinášející nyní i budoucí utrpení. Všechno štěstí je na druhé straně výsledkem lásky k ostatním a upřednostňování jejich dobra před vlastním. Proto je paradoxně v nejlepším zájmu člověka upustit od prosazování svých zájmů. Šántidéva radí, aby člověk zaměnil postoj k „já“ za postoj k „druhému“ a hostejný postoj, který dříve projevoval k druhým, obrátil sám k sobě. Všechnu péči a ochranu, již věnoval sám sobě, má nyní věnovat druhým. Šántidéva říká, že „já“ je pouze náhodné pojmenování a že pocit ztotožnění se s tělem, které vzniklo ze součásti jiných – tedy rodičů – je prostě otázkou zvyku. Když člověk může považovat toto neosobní tělo za „já“, proč by za „já“ nemohl považovat těla jiných lidí a chránit je tak, jak chrání vlastní tělo?

Šántidéva srovnává postavění bytostí v sansáře s Buddhovým postavěním. Bytosti v sansáře se po bezpočet životů zběsile snaží najít své štěstí, a přesto se setkávají jen s utrpením. Buddha se naopak v jednom minulém okamžiku rozhodl upustit od usilování o vlastní dobro a hledat štěstí pro druhé. „Podívejte se na ten rozdíl,“ říká Šántidéva. Tim, že Buddha upustil od vlastního dobra, našel dokonalou svobodu a štěstí. Tim, že jini hledají dobro pro sebe, nacházejí jen bolest. To by znamenalo, že velký důraz, který buddhistické texty kladou na soucit, neobsahuje čistě altruistické jednání, z něhož jeho původce nemá žádný prospěch. Šántidévovo uvažování



se občas zastaví na závěru, že pokud nebude soucímý, skončí v pekle. A naopak, oddané konání dobra pro druhé se předkládá jako nejučinnější prostředek k získání pravého štěstí. Současný dalajlama tomuto přístupu někdy říká „moudré sobectví“.

Šántiděva rozlišuje mezi dvěma druhy bódhičitty, počátečním a konečným. Přirovnává je k rozhodnutí vykonat cestu a vlastnímu vydání se na cestu. Druhý typ, konečná bódhičitta, se obvykle charakterizuje takzvanými šesti dokonalostmi neboli činy bódhisattvy. Jak školy hlavního proudu, tak mahájána považují bódhisattvu za neobyčejně oddaného člověka, někoho, kdo se mohl vydat na mnohem kratší cestu arhata a utéct ze sansáry, ale kdo se vzdal tohoto menšího cíle, aby ze soucitu se světem usiloval o mnohem obtížnější a vznešenější cíl buddhovství. Ve starých školách hlavního proudu a v moderní théravádě to zahrnovalo slib stát se buddhou tehdy, až na světě nebude žádný buddha, který by učil dharmu. Bódhisattva tedy musí najít cestu k nirváně sám.

Podle mahájánového pojetí cesty existovaly dvě překážky, které bylo třeba na cestě k probuzení překonat. První se nazývaly překážky v osvobození. To byly poskvrny žádosti, nenávisti a nevědomosti, jež musel zničit svou moudrostí každý, kdo hledal osvobození, ať už šel hinájánovou, nebo mahájánovou cestou. Mnohem rafinovanější a hůře překonatelné byly překážky ve všeovědomosti, což byly nenápadné a hluboce zakoreněné formy nevědomosti, jejíchž vinou se předměty jevily jinak než ve skutečnosti, a to zabráňovalo souběžnému poznání všech jevů ve vesmíru. Bódhisattvové se snažili zničit nejen překážky v osvobození, jako to dělali arhati, ale také překážky ve všeovědomosti. Aby mohli splnit tento přetěžký úkol, potřebovali bódhisattvové obrovské zásoby ctnosti, z nichž by čerpali po miliardy životů, jež tvoří cestu k buddhovství. Tyto ctnosti se nazývají dokonalosti. V některých théravádových textech jich najdeme deset (někdy také třicet), ale běžně se uvádí šest: dávání, mravnost, trpělivost, úsilí, soustředění a moudrost.

Pod pojmem dávání se rozumí schopnost: dát ctitelům bytostem vše, co potřebují. Existuje mnoho pověstí o bódhisattvech, kteří obětovali své tělo a dali je tomu, kdo je potřeboval. Například byl jednou jeden moudrý a ctnostný král, za nímž přišlo pět bráhrmánů a požádalo jej o jídlo. Když král souhlasil, že jim jídlo dá, vyjevili svou pravou podobu upírů, kteří se živí lidským masem. Řekli králi, že nejedí nic jiného než lidské maso a krev. Přes protesty svých rádců král dodržel slib, že je nasytí. Král byl v pozdějším životě Buddhou. Pět upírů bylo jeho prvních pět žáků, kteří nyní dostali dar Buddhova těla a později dostali dar dharmy.

Mravnost se v buddhismu vztahuje na dodržování slibů. Ti, kdo usilovali o buddhovství, byli většinou mniši, ale ordinace na mnicha nebo mnišku se nutně nevyžadovala. Nejdůležitějším slibem je pro bódhisattvu závazek dosáhnout buddhovství pro dobro všech bytostí ve vesmíru. Kromě tohoto hlavního slibu však byl pro bódhisattvy vytvořen zvláštní soubor dalších slibů (popsaných v kapitole čtvrté).

Trpělivost je schopnost vydržet obtíže, s nimiž se bódhisattva na cestě setkává, a snašet špatné zacházení ze strany ostatních. O mimořádné trpělivosti bódhisattvů se vypráví nejeden příběh. Jednou se jeden opilý král probudil a našel své služebnice usazené u nohou mudrce. Král chtěl vědět, jakou nauku mudrc učí. Mudrc odpověděl, že učí trpělivosti. Král ho požádal, aby definoval trpělivost, a mudrc odpověděl, že trpělivost je schopnost nerozlobit se, když je člověk napaden nebo uražen. Král se rozhodl, že vyzkouší, zda je mudrc věrný svému učení. Dal ho zbičovat trním a pak poručil katovi, aby mu usekl ruce, nohy, nos a uši. Pokaždé se mudrec zeptal, čemu učí, a mudrc odpověděl, že trpělivosti, a ta že se nenachází v amputovaných částech těla. Než zemřel, popřál mudrc králi dlouhý život. Mudrc byl Buddha ve svém dřívějším životě. Říká se, že kdyby měl Buddha po boku dva lidi, z nichž jeden by mu masíroval pravou ruku vonnými oleji a druhý by mu bodal do levé ruky nožem, pohlížel by na oba stejně.

Šántiděva nabízí zajímavý argument ve prospěch trpělivosti a proti hněvu. Když nás někdo uhoří holi, rozlobíme se na hůl, nebo na člověka, který tou holi vládne? Oba jsou k vyvolání bolesti nezbytní, ale my se zlobíme pouze na původce, nikoli na nástroj. Ale člověk, který udeří holi, je sám hnán hněvem, slouží jako nástroj hněvu. Pokud směřujeme svůj hněv proti prvotní příčině bolesti, měli bychom směřovat hněv proti hněvu. Poznáváme také, že podle zákona karmy je vše nepřijemné, co nás potká, výsledkem našich minulých činů. A tak je člověk, který nás zraní, jen nevědoucím vedením pro naše minulé špatné činy, vracející se v podobě pocitu bolesti. Jako důsledek toho, že nás zranil, si ten druhý člověk přivodí nepříznivou karmu, pro níž bude muset v budoucnu trpět. Odpovíme-li hněvem, zaséváme semínka svého příštího utrpení a způsobujeme bolest člověku, který již tak bude muset dost trpět za bolest, kterou nám způsobil. Hněv je sebezničující, okamžik hněvu může zničit zásoby ctnosti nahromaděné během mnoha životů. Šántiděva popisuje svět pokrytý ostrými kameňmi. Aby člověk mohl chodit a nepotécal si nohy, má dvě možnosti. Buď může pokrýt povrch celé země kůží, nebo si může kůži obalit chodidla. Svět je plný nepřátel, kteří nám v různé míře něco vyčítají. Abychom se

vyhnuli zranění sebe i druhých tím, že bychom odpověděli hněvem, máme dvě možnosti. Buď můžeme zničit všechny nepřátele, nebo se můžeme cvičit v trpělivosti.

Čtvrtá dokonalost, úsilí, je schopnost těšit se ze ctnostného jednání za všech okolností a nikdy se nezaleknout překážek na cestě k buddhovství. Dokonalost soustředění vyžaduje zvládnutí velkého počtu stavů hlubokého soustředění, nazývaných *samadhi*, z nichž mnohé obdařují bódhisattvu nadpřirozenými schopnostmi. Minimálním předpokladem je však stav zvaný vnor, který poskytuje duševní sílu potřebnou k prohlédnutí klamných jevů a k rozeznání skutečnosti. Dokonalost moudrosti je poznání prázdnoty, porozumění nepřítomnosti já nebo jiné vnitřní podstaty lidí i věcí.

Mahájánové sūtry opakovaně prohlašují, že bódhisattva má svým jedním záměrem zvětšovat soubor zásluh a soubor moudrosti. Zásluhy (nebo metoda) a moudrost se označují za dvě křídla ptáka levičího k probuzení. Šest dokonalostí se různými způsoby zařazuje do kategorií zásluh a moudrosti. Dávání, mravnost a trpělivost patří do zásluh, moudrost do kategorie moudrosti a úsilí a soustředění jsou třeba pro obojí. Bódhisattvům se nařizuje, aby se cvičili ve všech třiceti šesti kombinacích šesti dokonalostí: v dávání dávaní, v úsilí o trpělivost, v koncentraci moudrosti. Podle některých pramenů je například šest dokonalostí podmíněno poznáním prázdnoty. Dát někomu dar s bódhisattvovskou motivací je dokonalost dávání. Dát někomu dar a vědět, že dárci, dar i akt dávání jsou prázdni, že nemají žádnou vnitřní podstatu, je dokonalost dávání. Takto se vykládá výrok z *Diamantové sūtry*, zmíněný výše, který říká, že bódhisattva má věst všechny bytosti do konečné nirvány, a přitom ví, že není žádných bytostí, jež by do nirvány vedl.

Bódhisattva se tedy vydává na cestu, která údajně trvá tři období bezpečných cest, což jistý vědec spočítal na  $384 \times 10^{58}$  let. Když bódhisattva dosáhne počáteční jógové vize prázdnoty, začíná jeho cesta sestávající z deseti úrovní (*bhūmí*) se jmény jako radostné, zářící, těžké k překonání, vzdálené, nehybné nebo oblak nauky. Jak prochází jednotlivými úrovněmi, získává bódhisattva stále větší schopnosti. Z pozice obyčejného člověka, který se obrací pro pomoc k buddhům a bódhisattvům, se dostává do pozice pokročilého bódhisattvy, k němuž se obracejí obyčejné bytosti. Aby získal schopnost, vlastní jen buddhům, být ve stavu přímého poznání prázdnoty a zároveň si být plně vědom všech jevů na světě, procvičuje bódhisattva stále znovu a stále rychleji získávání a opouštění vize prázdnoty, přičemž se pohybuje mezi těmito dvěma stavy mnohokrát za okamžik. Po projití deseti úrovněmi získá bódhisattva neobyčejné schopnosti, schopnosti, jež

se během pomalého stoupání k buddhovství znásobují. Na první úrovni dokáže bódhisattva například vidět v jediném okamžiku sto tisíc buddhů, může žít po dobu sta eonů, může vidět sto eonů do minulosti i do budoucnosti, může navštívit sto buddhových zemí, může osvětlit sto světů a může v jediném okamžiku přivést sto bytostí k duchovní zralosti.

S těmito obrovskými schopnostmi jsou pokročilí bódhisattvové nejen vzory hodné následování, ale také zachránci, k nimž se lze obracet s prosbami. V mahájánových buddhistických kulturách východní Asie a Tibetu se takoví bódhisattvové stali předměty zvláště silného kultu. Lidé je prosí, aby zasahovali v nejruznějších krizích, protože se zdají být dostupnější než vzdálený Buddha. Nejznámější z těchto bódhisattvů je Avalókitéšvara...pán, jenž shlíží dolů". Za svou popularitu ve východní Asii vděčí *Lotosová sūtra* v mnohém jedné krátké kapitole. Je to *dvacátá pátá kapitola* věnovaná bódhisattvovi Avalókitéšvarovi, v Číně zvaném Kuan-jin, „ten, kdo rozznává zvuky světa". V této kapitole Buddha vysvětluje, že když upíci bytostí soustředěně opakují jeho jméno, bódhisattva je ochrání před všemi možnými neštěstími, včetně požáru, povodně, ztroskotání, vrahů, démonů, vězení, zlodějí a divokých zvířat. Kapitola byla tak oblíbená, že často kolovala jako nezávislý text, a opisování sūtry se považovalo za velký čin zbožnosti. Někteří lidé ji dokonce opisovali vlastní krví. Ve stoletích následujících po přeložení sūtry do čínštiny začaly kolovat divuplné historky o bódhisattvových záračných schopnostech, o tom, jak lidem, kteří se ho dovolávají v dobách zoufalé potřeby, padají okovy z kotníků a brány vězení se otvírají, jejich jména mizí ze seznamů odsouzených k smrti a oni mohou procházet hordami banditů nepovšimnutí, jejich domy zůstávají nepoškozené i uprostřed velkých požárů nebo se uzdraví z lepry.

Kuan-jin byl, přesně jak sūtra slibovala, zvláště schopný při zachraňování tonoucích. Jeden zavalitý muž meditoval o bódhisattvovi uprostřed bitvy na řece a opustil loď. Řeka byla hluboká a rozbouřená, a přece mu voda sahala jen do pasu, jako kdyby stál v mělké vodě. Nakonec připlula loď, která ho měla zachránit, ale on byl tak těžký, že ho nemožili vytáhnout na palubu. Muž pohlédl pod sebe a uviděl čtyři muže, jak ho zvedají vzhůru. Když byl na lodi, ohlédl se, aby se na muže podíval, ale nikoho nespátřil.

Japonský příběh vypráví o mnichovi, který podnikal nebezpečnou cestu z Japonska do Číny, když přišla obrovská bouře a přimutila jeho a sto spulucestujících opustit loď a nalodit se do menšího člunu. Člun pak deset dní unášelo moře a cestující neměli jít ani pít vodu. Mnich navrhl, aby

všichni třiatřicetkrát recitovali kapitolu o Kuan-jinovi z *Lotosové sútry* (v kapitole se vyjmenovává třicet tří podob, jež na sebe Kuan-jin bere, aby zachránil trpící bytosti). Sám mnich si kolem malíčku levé ruky omotal knot, namočil jej v oleji a zapálil, pak začal recitovat text. Na konci třicáté třetí recitace cestují uviděli, jak se z jihu blíží zpěněná vlna. Když dosáhla až ke člunu, jeden z cestujících namočil do pěny naběračku a ochutnal. Byla to pitná voda. Všichni se vody napili a ta je udržela živou, dokud se neobjevila loď a nezachránila je.

Sútra také slibuje, že Kuan-jin obdaří bezčetné lidi syny. Tato schopnost se spojuje zvláště s Kuan-jin v bílém rouchu, která se objevuje v čínském umění a literatuře od desátého století. Přesozé indický bódhisattva Avalókitésvara a jeho čínští protějšci byli mužského pohlaví, Kuan-jin v bílém rouchu, oděná v dlouhém vlajícím pláští s kapucí a často zobrazovaná s dítětem v náručí, je žena. Má zvláštní schopnost darovat syny a chránit ženy během těhotenství a porodu. Znakem její přímlyvy je bílá placenta.

Avalókitésvara na sebe bral také lidskou podobu. V Tibetu to byla podobu ba dalajlamy. V Číně to byla princezna Miao-šan („Zazračná dobrota“), o níž se vypráví v příběhu z dvanáctého století nazvaném *Vzácný svitek z Křehké hory* (*Siang-šan pao-t'ien*). Princezna Miaošan byla třetí královskou dcerou. Již od dětství odmítala jíst maso. Když přišel čas, aby se vdávala, odmítla manžela, kterého jí otec vybral. Král ji nejprve potrestal vězením v královských zahradách, ale když se nepodvolila, jeho zlost narůstala a tresty byly stále tvrdší. Poslal princeznu pracovat jako nádenici do blízkého ženského kláštera. Když se stále odmítala vdát, zapálil klášter a zahubil pět set mnišek. Princezna Miaošan požár přezhla a král nařídil, aby byla popravena uskrčením. Její tělo odneslo božstvo do Háje mrtvých. Bódhisattva Kšitigarbha (známý v čínštině jako Ti-ccchang a v japonštině jako Džizó) provedl jejího ducha po pekelných říších. Po cestě princezna učila pekelné bytosti dharmě, což mělo za následek jejich znovuzrození v Amitábhově čisté zemi. Pán smrti uslyšel o jejím působení, a protože se bál, že jeho království se brzy vylidní, požádal princeznu, ať se vrátí do světa živých. Když obživla, odebrala se princezna ke Křehké hoře a devět let tam žila v souladu s dharmou. Král mezitím začal trpět za to, že nechal povraždit pět set mnišek, a onemocněl nevléčitelnou nemocí. Princezna Miaošan slyšela o otcově onemocnění, přestrojila se za mnicha a navštívila královský dvůr. Prohlásila, že krále může uzdravit lék vyrobený z očí a rukou člověka, který nepoznal nenávisť. Řekla, že takový člověk žije na Křehké hoře. Král poslal k hoře služebníky a ti našli princeznu, která si uřízla ruce

a vydloubla oči a věnovala je služebníkům. Král se uzdravil, jak předpověděla. Po uzdravení se král odebral ke Křehké hoře, aby vyjádřil svůj dík velkému mudrci, který učinil takovou oběť. Když dorazil, poznal v bezruké osobě bez očí svou dceru. Litoval svých špatných činů, uchýlil se ke třem klenotům (Buddhovi, dharmě a sangze) a prosil za navrácení dceřiných očí a rukou. Princezna mu pak vysvětlila, že je ve skutečnosti bódhisattva Kuan-jin a vzala na sebe podobu s tisíci zlatými rukama a očima z diamantů. Dodnes je Křehká hora v provincii Henan oblíbeným místem poutí, zvláště u žen.

Nejznámějším ženským bódhisattvou v tibetském buddhismu je Tára naróžená z lotosového květu, který rozkvel ze slzy prolité Avalókitésvarou, když sledoval trpící vesmír. Říká se o ní, že je to zhmotnění Avalókitésvarova soucitu. Sám Avalókitésvara je považován za kvintesenci všeho soucitu všech buddhů. Protože buddhové povstávají z moudrosti a soucitu, Tára, stejně jako bohyně Pradžáparamitá („Dokonalost /v/ moudrosti“), se uznává za „matku všech buddhů“ bez ohledu na skutečnost, že nejčastěji se zobrazuje jako krásná šestnáctiletá dívka.

Podobně jako Avalókitésvara je Tára nejlépe známá jako zachránkyně, která se objeví v okamžiku, kdy oddaný vyznavač vysloví její mantru *óm táre tuttáré turé sváhá*. Je proslulá zejména schopností osvobodit ty, kdo k ní volají ze strachu ze lvů, slonů, ohně, hadů, banditů, vězení, vody a démonů. O jejích záračných zásadách se vyprávějí mnohé příběhy. Podle okolností se může projevit v pokojné nebo hněvivé podobě a její moc překračuje ovládnutí těchto světských obav a sahá až do nebi a pekel.

Často se zobrazuje jako dva ženští bódhisattvové stojící po boku Avalókitésvary: Tára, personifikace jeho soucitu, a Bhrkuti, personifikace jeho moudrosti. Tára je však uctívána sama o sobě a je námětem mnoha příběhů, modliteb a tantrických rituálů. Tárina, podobně jako Avalókitésvara, božská i lidská podoba hrála v dějinách Tibetu rozhodující úlohu. V sedmém století na sebe vzala lidskou podobu čínské princezny, která se vdala za krále Songcän Gampa (*strong bcan sgan po*), prvního buddhistického krále Tibetu, a přinesla obraz buddhy, který Tibetčané začali zbožně uctívat. V dalším století se objevila jako Ješe Cchogjal (*je šes mccho rgjal*), manželka krále Thisong Decäna (*khri strong lde bcan*) a důvěrnice indického tantrického mistra Padmasambhavy. Kromě toho, že se sama stala velkou tantrickou mistrýní, sloužila také jako písarka a zapisovala promluvy, které ji Padmasambhava diktoval a které pak poschovával po celém Tibetu, aby byly objeveny až o několik století později. Tára byla také ochranným božstvem indického myslitele Atiši, jemuž se zjevovala v rozhodujících okamžicích jeho

života. Ona mu poradila, aby podnikl osudnou cestu do Tibetu, přestože věděla, že jejím následkem Ališa zemře dříve. Později se prý Tará objevila jako velká následovnice tradice čö *lgčod/*, popsané v kapitole šesté, pod jménem Matéig Labdönma (*ma gčig lab sgron ma*, 1055–1152?). Před mnoha eony, kdy Tára poprvé učinila slib, že dosáhne buddhovství a vysvobodí všechny bytosti z utrpení, slíbila také, že se bude vždy objevovat v ženské podobě.

## Další buddhové, další světy

Buddha Šákjamuni („mudrc z rodu Šákjů“, jak se náš buddha běžně nazývá) si přál, aby dharma zůstala na světě po celé dlouhé období mezi jeho smrtí a příchodem dalšího buddhy. Proto žádal, aby si určitý počet arhatů prodloužil život, neodešel do nirvány a zůstal ve světě až do příchodu příštího buddhy Maitréji. Buddha požádal arhaty, aby zachovávali dharmu a byli důstojnými příjemci dobročinnosti laického společenství. Počet arhatů se podle různých tradic liší, některé uvádějí čtyři, jiné osm, další šestnáct nebo osmnáct arhatů. V Číně se traduje počet osmnácti arhatů (čín. *lao-chan*), kteří jsou zbožně uctíváni a jsou častými náměty lidové tvorivosti. Na obrazech a sochách se vypodobňují jako strohé indické postavy se seschlým tělem a vážným vzezřením. Jedním z těchto arhatů byl Buddhův vlastní syn Ráhula. Po celém buddhistickém světě jsou různá místa, jež jsou údajnými příbytky těchto arhatů, kteří se čas od času objevují jako žebraví mniši a které jen málokdo rozpozná.

Maitréja, který je nyní bódhisattvou, se na světě objeví, až bude délka lidského života opět osmdesát tisíc let. Bude opakovat Gautamovy činy, ovšem s jistými obměnami. Například bude žít jako hospodář po osm tisíc let, ale až uvidí čtyři lidi, kteří změní jeho osud, a zřekne se světa, bude se askezi věnovat pouze týden a pak dosáhne buddhovství. Stejně jako Buddha navštíví horu, kde byl pohřben ve stavu hlubokého samádhi velký arhat Mahákášjapa, jenž očekává Maitréjův příchod. Mahákášjapa přechovává Šákjamuniho roucho, které mu předchozí buddha světil, aby ho předal jeho následovníkovi. Když Maitréja roucho přijme, bude mu pokrývat jen dva prsty a lidé se budou divit, jak malý musel být minulý buddha.

Avšak pro ty, kdo vědí, jak se s ním spojit, je Maitréja dostupný i dnes. Indický mnich Asanga, žijící ve čtvrtém století, byl znám jako největší myslitel své doby; tak velký, že nebylo nikoho, na koho by se mohl obrátit se svými otázkami. Rozhodl se proto, že osloví budoucího buddhu Maitré-

ju. To bylo mnoho tisíciletí předtím, než se Maitréja zrodí v lidské podobě, aby se stal příštím buddhou. Asanga však věděl, že Maitréja žije v Čisté zemi radosti – v Tušitě. Došel k závěru, že bude-li se zdokonalovat ve stavu hlubokého soustředění, bude schopen s budoucím buddhou hovořit. Uchýlil se do jeskyně a tři roky meditoval, ovšem bezvýsledně. Když se probral z meditace, všiml si, že voda, která kape ze stropu jeskyně, vytvořila v kamenné podlaze mělkou prohlubeň. Skutečnost, že vytrvalá práce slabé vody narušila tvrdý kámen, Asangu povzbudila a on se vrátil zpět k meditaci. O tři roky později vyšel znovu z jeskyně, aniž by s Maitréjou komunikoval. Když se chystal k odchodu, všiml si, že křehká křídla netopýrů, kteří z jeskyně vyletali za soumraku a za úsvitu se vraceli, ohladila drsný kamenný povrch stropu jeskyně. To ho opět povzbudilo, aby meditoval další tři roky. Když znovu vyšel ven po celých devíti letech meditace, sbalil si pár svých věcí a chystal se k odchodu. Vtom uviděl muže, který šel po cestě a třel velký kovový bodec bavlněným hadříkem. Asanga nechápal, proč to muž dělá, a když se ho zeptal, muž mu odvětil, že je krejčí a vyrábí jehlu. Ukázal Asangovi krabičku s několika dalšími jehlami, které tímto způsobem zhotovil. Asangu umění krejčího ohromilo a přimělo ho vrátit se zpět do jeskyně.

Tři roky nato z jeskyně vyšel. Nyní měl za sebou plných dvanáct let mamého úsilí o spojení s Maitréjou. Poblíž ústí jeskyně uviděl ležet psa. Zřejmě se zranil a ve stehně mu zela hluboká rána. Rána byla obsypána červy. Asangu jala lítost ke zvířeti a chtěl mu ránu vyčistit a ovázat. To však znamenalo připravit červy o potravu a on jako buddhistický mnich učinil slib, že žádné bytosti nezpůsobí smrt. Musel červům zajistit jinou stravu. Nevěděl, co jiného si počít, a tak zastavil pocestného, vyměnil svou žebrací misku za nůž a vyřízl kousek masa z vlastního stehna. Položil je vedle psa a chtěl červy jednoho po druhém přenést ze psa na kousek masa. Nejdříve si myslel, že použije klacík, ale tak by červy mohl poranit. Zkusil je vzít do prstů, ale červi byli tak jemní, že některé by jistě poškodil. Nakonec dospěl k závěru, že nezbyvá než přenašet červy na jazyku. Při této předstávě dokonce i Asanga pocítil odpor, a tak zavřel oči, vyplázl jazyk a přiblížil se k tělu psa, aby přenesl prvního červa. K jeho překvapení se jazyk dotkl studeného kamene na podlaže jeskyně.

Otevřel oči a spatřil bódhisattivu Maitréju stojícího před ním v oslnivém hedvábném rouchu. Asanga ho okamžitě poznal a neubráníl se otázce, kde Maitréja byl celých těch dvanáct let. Maitréja odvětil, že byl celou dobu s Asangou. Dokonce byl tak blízko, že mu Asanga potřísnil roucho drobky

z oběda. To překážky v mysli Asangu oslepovaly tak, že Mairéju neviděl. Překážky, které neodstranilo dvanáct let pilné meditace, ale které zmizely tvář v tvář okamžiku Asangova soucitu se psem. Asanga tomuto vysvětlení příliš nedůvěřoval, vyzvedl Mairéju na rameno a nesl ho do města. Nikdo Mairéju neviděl, většina lidí viděla Asangu, jak jde sám. Jedna stařena viděla Asangu se psem na rameni. Mairéja pak kouzlem odnesl Asangu do Čisté země radosti a tam odpověděl na všechny jeho otázky. Po návratu Asanga sepsal jeho učení do *Pět Mairéjových knih*. Asangova schopnost komunikovat s budoucím buddhou byla výjimečná. Mnoho buddhistů, zejména v jihovýchodní Asii, nevěří, že v současné době rozkladu lze dosáhnout nirvány. Proto své konání záslužných skutků směřují ke znovuzrození v daleké budoucnosti, kdy se budou moci s Mairéjou jako budoucím buddhou setkat, a těžit tak z jeho dharmy.

Původ pojmu „čistá země“ (což je čínský termín, v indické literatuře se nevyskytující) je poněkud nejasný. Podle buddhistické kosmologie existují miliardy vesmírů podobných našemu, s podobnou stavbou, včetně hory ve svém středu obklopené čtyřmi ostrovními světaďily a s nebeskými královstvími nad jejím vrcholkem a pekelnými říčními pod jejím povrchem. Světy a země v nich se značně liší stupněm utrpení a štěstí. Ten závisí na dvou činitelech: na karmě obyvatele a na tom, zda se svět pokládá za „šťastný“, to znamená, zda je v tomto světě během daného eonu přítomen nějaký buddha. Pokud taková šťastná doba na šťastném místě nastane, stává se svět „buddhovským polem“, místem, kde může buddha konat své skutky. Smyslem buddhova působení je prostřednictvím učení dharmy a záračných činů očistit svět. Světy se nacházejí na různých úrovních očisty. Ty nejčistší nemají říše pekelných bytostí, duchů a zvířat, a nemají dokonce ani horu ve svém středu. V zemědělských společnostech, jako byla starověká Indie, se považovala za šťastnou a čistou krajina, která postrádala topografickou různorodost.

Jak čistý je náš svět a do jaké míry je náš buddha, Šakjamuni, schopen jej očistit? Tato otázka uvádí první scénu *Šútry naučení Vimalakirtiho*. Když Buddha svým posluchačům odhalí divy buddhovských polí, někdo se zeptá, proč jsou pole jiných buddhů tak skvělá, plná lotosů posázených drahokamy, zatímco pole Buddha Šakjamuniho, tedy náš svět, je tak obyčejný, až zbídačený, plný prachu a špíny a (což bylo zřejmě nejhorší) nerovné krajiny. Místo odpovědi se Buddha jen dotkne země palcem u nohy a svět se záračně změní v ráj plný drahokamů. Pak vysvětluje, že nyní odhalil pravou podstatu své země a že užívá nadpřirozených schopností, aby vypa-

dala špinavá. Chce tak pomocí svým učedníkům, aby si vypěstovali smysl pro odříkání a následovali cestu. Toto zcela mimořádné tvrzení předkládá pomíjivost a utrpení, tak podstatné pro základní buddhistickou nauku a považované za důvody k opuštění sansary, prostě jako demonstraci Buddhových schopností a jeho dovedných metod, jak přivést ostatní k probuzení.

V mahájánových sútrách se stručně či podrobně popisují mnohá buddhovská pole. Ale žádná čistá země není známější než Země blaženosti. Na začátku *Sútry o Zemi blaženosti si Ananda* jednoho dne všimne, že Buddha je obzvláště vážně zamýšlen, a ptá se ho na důvod. Buddha odpoví, že se ve vzpomínkách vrátil do doby před mnoha miliony conů, kdy žil buddha Lókéšvararádža. Potom vypráví příběh, který se mu vynořil v paměti.

Mezi posluchači buddhy Lókéšvararádži byl mnich jménem Dharmákara. Ten přišel za tehdejším buddhou a světil se mu se svým přáním stát se buddhou. Poprosil ho, aby mu vylíčil všechny vlastnosti čisté země. Lókéšvararádža se nad ním slitoval, souhlasil a proslovil přednášku, která trvala milion let a v níž popsal všechny vlastnosti zemi osmi set tisíc milionů bilionů buddhů. Dharmákara si přednášku pozorně vyslechl a pak se pět conů věnoval meditaci. Ve své meditaci se snažil soustředit všechny nádherné vlastnosti milionů čisťých zemí, které mu buddha popsal, do jediné čisté země, jež by byla kvintesencí všech čistých zemí. Když dokončil meditaci, vrátil se za Lókéšvararádžou, aby mu vylíčil tuto vysněnou zemi. Neomezil se na pouhý popis, ale slíbil, že onu čistou zemi, kterou si tak podrobně představoval, skutečně vytvoří, a poskytne tak šťastným bytostem místo ke znovuzrození. On sám slíbil, že se vydá na dlouhou cestu bódhisatvy a stane se buddhou tohoto nového buddhovského pole. Zemi, kterou chce stvořit, popisoval zvláštním způsobem, a to ve formě slibů. Řekl například, že pokud ten či onen div nebude v jeho čisté zemi přítomen, on se nestane buddhou: „Budou-li v mé čisté zemi zvířata, duchové a pekelné bytosti, ať se nestanu buddhou.“ Takových slibů vyslovil čtyřicet osm. Uváděl v nich mimo jiné, že všechny bytosti v čisté zemi budou mít zlatou barvu, že nebudou znát pojem soukromého vlastnictví, že žádný bódhisaitva nebude muset prát, sušit nebo šít svá roucha, že bódhisattvové v jeho čisté zemi budou moci slyšet dharmu v podobě, jakou si zvolí, a kdykoli si budou prát, že pokud se v mysli ženy, která uslyší jeho jméno, vyvine jak úsilí o probuzení, tak nechať k ženskému tělu, tato žena se už nikdy nezrodí v ženské podobě. Dvěma slibům se věnovala zvláštní pozornost. V osmnáctém slibu (ve východoasijské verzi je to sedmnáctý) Dharmákara prohlásuje, že až bude buddhou, zjeví se v okamžiku smrti každému, kdo poci-

tí úsilí o probuzení, uslyší jeho jméno a pomyslí na něho s důvěrou. V devatenáctém slibu (v osmnáctém podle východoasijské verze) prohláší, že každý, kdo uslyší jeho jméno, přeje si znovuzrodit se v jeho čisté zemi a zaslouží si své zásluhy tomuto cíli, se tam znovuzrodí, i kdyby učinil toto rozhodnutí jen desítkrát za život. Vyloučení jsou pouze ti, kdo spáchali kovářda, zabíjí arhata, zranění buddhy a způsobení potrestání (otcovražda, mat-  
jí jeden z pěti činů, za něž následuje okamžitě potrestání (otcovražda, mat-  
kovářda, zabíjí arhata, zranění buddhy a způsobení potrestání (otcovražda, mat-  
Děj sůtry se vrací do přítomnosti. Ananda se Buddha ptá, zda Dharmá-  
kara uspěl, zda skutečně prošel dlouhou cestu bódhisattvy a stal se bud-  
dhou. Buddha odvětí, že opravdu uspěla stál se Amitábhhou, buddhou neko-  
nečného jasu. Čistá země, kterou stvořil, se nazývá Sukhávátí. Země blaže-  
nosti. Protože se Dharmákara stal buddhou, všechny divy, které přislíbil,  
jsou skutečně v jeho zemi přítomné a Buddha dále Sukhávátí podrobně  
popisuje. Země je pokryta lotosy vytvořenými ze sedmi vzácných látek  
a některé dosahují průměru několika desítek kilometrů. Každý lotos vyza-  
řuje miliony světlých paprsků a z každého paprsku vystupují miliony bud-  
dhů, kteří putují do všech světových stran, aby v různých světových systé-  
mech učili dharmu. Čistá země je rovná jako dlaň, nejsou tam hory ani  
oceány. Jsou tam však velké řeky, jejichž hladina podle přání stoupá nebo  
klesá od ramen po kotníky a voda mění teplotu podle toho, jak si kdo přeje.  
Zvuk řeky může mít podobu šťastných slov, která si bytosti přejí slyšet,  
například *buddha, prázdnota, ustání a velký soucit*. Nikdo neuslyší slova  
*překážka, neštěstí a bolest*, slova *noc a den* se užívají jen jako metafory.  
Bytosti v čisté zemi nepotřebují potravu. Když mají hlad, představí si jídlo,  
které chtějí, a zaženou tak hlad, aniž musí jíst. Bydli v palácích podle vlast-  
ních představ, zdobených drahokamy. A přece i v čisté zemi existuje určitá  
hierarchie. Někteří její obyvatelé sedí se zkříženými nohama na lotoso-  
vých květech, jiní jsou uzavřeni v kalichu lotosu. Ti druzí se necítí být uvěz-  
něni, protože kalich je tak velký, že se do něj vejde palác podobný paláci  
bohů. Ti, kdo své zásluhy zasvětili znovuzrození v čisté zemi, ale přesto  
v myslí chovají pochybnosti, se zrodí uvnitř lotosu a musí tam zůstat pět set  
let. V představách vidí krásy čisté země, ale nemají možnost slyšet dharmu.  
Ti, kdo jsou prosti pochyb, se znovuzrodí přímo na otevřených lotosových  
květech a mají neomezený přístup k dharmě.

Narativní síla sůtry je dána její siavbou. To, co začíná jako příběh  
o bódhisattvovi žijícím před dávnými věky ve vzdáleném vesmíru, končí  
popisem čisté země, která je dostupná tady a teď všem, kdo ji hledají. Dhar-  
mákara navíc popisuje svou čistou zemi prostřednictvím slibů a říká: „Po-

kuď se to či ono v mé čisté zemi neuskuteční, ať se nestanu buddhou.“ On  
však buddhovství dosáhl a to znamená, že všechny věci, které slíbil, se  
uskutečnily. Zasvěcení kořenů ctnosti a pěstování úsilí k probuzení jsou  
klasické mahájánové praktiky. Sůtra však vysvětluje, že tyto praktiky mo-  
hou směřovat k cíli mnohem bezprostřednějším, než je vzdálené buddhov-  
ství, a že se člověk silou Dharmákaraova slibu může už v příštím životě znovuzrodit v čisté zemi. Takové znovuzrození se stalo ve východní Asii spo-  
lečným cílem buddhistické praxe mnichů i laiků (viz kapitolu šestou).

Existují ještě další buddhovské, jejichž příchod na svět nikdo nepředpově-  
děl a kteří nevládnou žádné známé čisté zemi. Jedním takovým buddhou je  
Vadžrasattva, doslova „diamantový hrdina“, důležitá postava tantrického  
buddhismu (více v kapitole šesté). Říká se, že buddhové nesmývají provi-  
zení vodou, ale zdá se, že Vadžrasattva právě to dělá. V Tibetu je vizualiza-  
ce Vadžrasattvy důležitým prostředkem očistění, jež je třeba pro pokročilé  
cvičení tantrické meditace. Meditace Vadžrasattvy začíná tím, že si člověk  
sedící v meditační pozici vizualizuje nad hlavou lotosový květ se stem tisi-  
ců okvětních plátků. Stonek květu prochází dále dovnitř hlavy do hloubky  
na šířku čtyř prstů. Na vrcholu lotosového květu leží sluneční a měsíční  
kotoúč a na nich sedí buddha Vadžrasattva. Má zářivě bílou barvu a vzezře-  
ní mladého prince s korunou na hlavě. Zdobí ho klenoty, náhrdelník, ná-  
ramky a náušnice a je oblečen do roucha z nejjemnějšího hedvábí. V pravé  
ruce drží vadžru a v levé ruce zvon. Sedí v pohlavním spojení se svou spo-  
lečnicí, krásnou Vadžratopou, která je podobně oděná a ozdobená. Objima-  
jí se tváří v tvář, on má ruce s vadžrou a zvonek za jejími zády. V prostoru  
mezi srdci se vznášejí kotoúč měsíce, na jehož okraji jsou napsána písmena  
Vadžrasattvovy oslabičné mantry. Na rozdíil od mnoha manter, jež postrá-  
dají sémantický smysl, můžeme Vadžrasattvovu mantru přeložit. Znamená:  
„Óm Vadžrasattvo, dodrž svůj slib. Vadžrasattvo, spočiň ve mně. Učiň mě  
pevným. Učiň mě spokojeným. Naplň mě. Učiň mě soucivým. Daruj mi  
všechny schopnosti. Pomoz mé mysli vždy konat ctnostné skutky. *Hím ha  
ha ha ha hoh*. Všichni požehnání tathágatové, neopouštějte mě, zachovejte  
mou jednotu. Velký slib, staň se. *A hím*.“

Když si meditující vizualizuje Vadžrasattvu a jeho společnici, začne po-  
tichu recitovat mantru a představuje si, jak se s každou vyřčenou slabikou  
písmena rozpouštějí a mění se v kafr. Tekutina stéká z měsíčního kotoúče  
přes místo spojení božstev a dolů po stonku lotosového květu na temeno  
hlavy meditujícího. Tekutina začíná svrchu plnit tělo. Zároveň se všechny  
karmické nečistoty nahromaděné během bezpočtu životů začínají vylučo-

vat z řitního otvoru a ze šlapek chodidel. V tomto okamžiku si meditující, který stále recituje mantru a vidí čirý kaf vstoupující do jeho těla, představí, že se země pod ním otevře do hloubky deseti pater. Na dně velké jámy stojí všechny bytosti, u kterých má meditující nějaký karmický dluh: je tam osoba, kterou v minulém životě oklamal, rodiče, jímž nesplatil jejich dobrotu, zvířata, jejichž maso za svůj život snědl – dobytek, kuřata, vepř a ovce. Pestrý dav stojí v hloubce, dívá se vzhůru s otevřenou pusou a čeká na potravu. Proud tekutého a pevného odpadu, který se k nim snáší, se záračně mění v látku, po které každý z nich touží – někdo dostane zlato, někdo jídlo a všichni jsou spokojeni, protože dluh byl splacen.

Nyní jsou všechny nečistoty pryč a tělo meditujícího je naplněno kafrem. V tomto okamžiku Vadžrasatva, jeho společnice a lotos se sto tisíce okvětními plátky zmizí a meditující se přemění ve Vadžrasatvu. Uprostřed hrudi má ploché kotouč měsíce, na jehož okraji stojí písmena mantry *óm vadžrasatva hóm*. Když potichu recituje mantru, začnou z *Vadžrasattvova* těla do všech směrů vyzařovat paprsky světla, které překonají bariéry prostoru a zasáhnou tělo každé bytosti ve vesmíru. Jakmile se bytosti dotknou paprsek světla, změní se ve Vadžrasatvu a začne recitovat mantru. Nakonec se všechny bytosti ve vesmíru stanou buddhou Vadžrasatvou a všechny zvuky se stanou zvukem jeho mantry.

Celý vesmír se začíná rozplyvat a měnit se v světlo. Změna pomalu postupuje od vnějších okrajů směrem ke středu a nakonec zůstane jenom meditující v podobě Vadžrasattvy. Pak se začíná rozpouštět jeho tělo a měnit se v světlo, až zbuďte jen měsíční kotouč a písmena mantry. Měsíční kotouč bledne, *óm* se rozplyvá a mění ve *vadžru*, *vadžra* se rozplyvá a mění v *sattvu*, *sattva* se rozplyvá a mění se v *hóm*. Písmeno *hóm* se začíná odspodu rozplyvat, až z něj zbuďte jen žhavý bod, který se sám rozptýlí v světlo a zanechá po sobě prázdnotu.

Jak jsme viděli, rané tradice buddhismu pohlížely na Buddhu jako na vzácného hrdinu, který se objeví jednou za dlouhý čas a který je ochoten kráčet mnoho eonů po dlouhé cestě bódhisattvy, aby našel pravdu a učil jí svět v době, kdy svět již pravdu zapomněl. V mahájáně se buddhovství stalo všeobecným cílem. Podle některých textů budou dlouhou bódhisattvovskou cestu k buddhovství následovat všechny bytosti. A během meditace Vadžrasattvy, považované za přípravné cvičení, se cíl stává cestou. Aby člověk mohl nastoupit na cestu k buddhovství, právě teď si představí sebe jako buddhu, který vyzařuje paprsky světla z mantry ve svém srdci a jako kouzlem proměňuje všechny bytosti ve vesmíru v buddhy.

## Vyobrazení Buddhy

Význam vyobrazení v buddhismu nemůžeme dost dobře docenit. V Číně se v prvních stoletích po svém příchodu buddhismus nazýval „náboženstvím vyobrazení“. Ve společnostech, kde uměl číst jen malý zlomek obyvatel, hrály jiné způsoby komunikace mnohem větší úlohu než texty, které jsou pro nás mnohdy prvořadým pramenem chápání buddhismu. Buddha poslal mnichy do světa, aby kázali pro „dobro bohů a lidí“. Jejich promluvy měly jistě důležitou roli při šíření dharmy, braly však na sebe podobu slov, která jednou vyřčena, zmizela ve vzduchu. Kadidlo zapálené při obřadu se proměnilo v kouř, květiny předkládané jako obětiny uvadly. Příběhy zachycené v myslích a představách mnoha lidí se staly vzpomínkami. Světové i vznešené rituály prováděné z osobních i vyšších důvodů skončily a nikdo je nezachytil na film. Nápěv písně a prchavost gesta často nelze reprodukovat podle návodu. Zůstávají pouze předměty, které nesou dostatečnou váhu hmoty, aby mohly přetrvat v čase, váhu inkoustu na papíře, váhu laku na dřevě.

Nemáme žádný historický důkaz, že by zobrazení Buddhy začala vznikat dříve než několik století po jeho smrti. Přesto existuje mnoho vyobrazení, jejichž posvátnost pramení z víry, že jim Buddha stál modelem. Nejznámější z nich je socha zhotovená pro krále Udajana, vládce království Vát-sja a Buddhova příznivce a mecenáše. Buddhova matka, královna Májá, zemřela krátce po jeho narození, a nemohla se proto těšit z probuzení svého syna. Proto se Buddha pomocí kouzla přemístil do Nebe třiceti tří na vrcholu hory Méru, kde se jeho matka znovuzrodila, a v období letních dešťů zde učil svou matku a shromážděné bohy dharmě. Učil je abhidharmě po tři měsíce. Každý den se na chvíli vracel na zem, aby vybral milodary a aby stručně sdělil Šáriputrovi, co bohy naučil. Šáriputra potom toto učení předával sangze. Proto se Šáriputrovi říká mistr abhidharmy. Když se král Udajana dověděl, že Buddha tak dlouho neuvidí, byl zdrcen a obrátil se na Maudgalajánu, arhata, jenž ostatní převyšoval svými nadpřirozenými schopnostmi. Požádal ho, aby učinil zátrak a přenesl kus santalového dřeva spolu s třiceti dvěma umělci do Nebe třiceti tří, kde by vyřezali Buddhu s dvou znaků „nadčlověka“, jež zdobí Buddhovo tělo. Když umělci práci dokončili, socha ze santalového dřeva se vrátila zpátky na zem. Na konci období dešťů se Buddha snesl z nebe. Když se blížil k soše, socha se vztyčila, aby ho pozdravila (jedná se tedy o stojící vyobrazení Buddhy). Bud-

dha soše počkal a předpověděl, že bude hrát důležitou úlohu v šíření dharmy.

Jak lze předvidat, postupně se objevovaly různé sochy označované za sochu krále Udajany. Podle jedné verze příběhu byla socha v prvním století převezena do Číny. Avšak známý čínský učenec a poutník Süan-cang (596–664) zaznamenal, že sochu viděl o šest století později během své návštěvy Indie. Japonský pouťník Čónen (938–1016) cestoval v desátém století do Číny a nechal si zhotovit kopii Udajanovy sochy, aby si ji odvezl do Japonska. Vypráví se, že si původní práce po cestě nějakým kouzlem s kopii vyměnila místo, takže socha, kterou Čónen dovezl do Japonska, byla sochou krále Udajany. Od té doby je uctívána v chrámu v Kjótu. V roce 1954 byla odsíraněna deska na zadní straně sochy a objevena miniaturní sada modelů orgánů z hedvábí spolu s mincemi, kousky křišťálu, písemnostmi a historickými dokumenty vztahujícími se k dějinám sochy.

Buddhistické výtvarné dílo, ať už se jedná o obraz nebo o sochu, se nepovažuje za dokončené, dokud se neoživí při slavnosti vysvěcení. Pokud jde o tibetskou sochu, musí se její vnitřek naplnit svítky s mantrami, které se omolávají kolem dřevěné tyče nazývané strom života, jež vede od temene hlavy k základně sochy. Často se ještě přidá kadidlo a púda z posvátného místa. Potom se dno sochy zapečetí a označí se znakem dvojité vadižry. Obrazy se popíšu mantrami, často písmeny ó áh hím, která se napíšu na zadní stranu svítku tak, aby licovaly s hlavou, krkem a srdcem postavy na přední straně. Na závěr se vykoná slavnost vysvěcení, někdy jedno duchá, jindy propracovanější. Jejím smyslem je způsobit, aby zobrazené božstvo (většinou nějaký buddha) vstoupilo do výtvarného díla a oživilo je. Podle mahájánové tradice buddhové přebývají v místně neurčené nirváne, nejsou tedy ani ve víru sansáry, ani v odloučenosti nirvány arhatů. Během obřadu vysvěcení se buddha přemísťuje z místně neurčené nirvány do hmotného zobrazení. Zobrazení se musí přeměnit v buddhu, aby mohlo být označeno za místo konání záslužných činů. Během obřadu se nevysvěcené dílo (ve vizualizaci osoby provádějící obřad) rozplyne v prázdnotu (která je její pravou podstatou) a pak se znovu objeví v podobě samotného božstva; často se tak děje pomocí zrcadla, které odráží nejvyšší povahu božstva a přeměňuje ji v obvyčejné zobrazení.

Běžnou součástí slavnosti je recitace veršů: „Jako všichni buddhové z nebes Tušity vstoupili do lůna královny Máji, tak vstup do tohoto vyobrazení.“ Při slavnostech vysvěcení v severním Thajsku recitují mniši Bud-

dhovu zobrazení, které se vysvěcuje, Buddhův životopis a soustředí se přitom na jeho cestu k probuzení, na způsob, jakým dosáhl probuzení a na neobvyčejné stavy poznání, jež získal. Vysvěcené Buddhovo zobrazení se tedy nechápe jako symbol Buddha, ale jako sám Buddha. Existuje mnoho historiků o tom, jak obrazy a sochy promlouvají ke svým věrným. Buddhové, „magicky vytvořené tělo“ představuje nejen Buddhovu podobu, která se jednou za čas objevuje na zemi v přestrojení za mnicha, zdošená třiceti dvěma hlavními znaky a osmdesáti vedlejšími znaky „nadčlověka“; Buddha se může objevit také jako obyčejný člověk nebo (zdránlivě) neživá věc. Epigrafické památky dokazují, že běžnou součástí indických klášterů byla od čtvrtého nebo pátého století místnost nazývaná „vonná komnata“, v níž bylo uloženo Buddhovo vyobrazení. Tato komnata se považovala za Buddhovo sídlo a měla ji na starost zvláštní skupina mnichů.

Material, z něhož se zhotovuje vyobrazení božstva, má často obrovskou moc. Vietnamský příběh vypráví o zbožné dívce, která sloužila v klášteře jako kuchařka a kterou ve spánku přivedl jeden mnich do jiného stavu. Dívka odešla s hanbou a později porodila dceru, kterou světila do mnichovy péče. Mnich v noci vyšel z kláštera, položil dítě do dutiny ibiskového stromu a přísahal, že strom i dítě dosáhnou buddhovství. O padesát let později strom, nyní již vysoký, spadl do řeky a plul směrem ke klášteru. Tři sta mužů ho nemohlo vytáhnout na břeh, matka dítěte to dokázala jednou rukou. Ze dřeva stromu byla zhotovena čtyři vyobrazení Buddha a umístěna v klášteře. Nazývala se Oblak dharmy, Děšť dharmy, Hrom dharmy a Blesk dharmy a prositela tím, že slyšela na modlitby věřících.

O původu a moci různých vyobrazení buddhů a bódhisattvů se vypráví bezpočet příběhů. Nejslavnější zobrazení Buddha v Barmě je Mahámuni, velký mudrc. Podle mýtu o jeho stvoření letěl Buddha a pět set arhatů z Indie do Selagiri v Barmě, protože tamější král si přál vzdát Buddhovi poctu. Pozval Buddha do hlavního města, aby tam sedm dní učil dharmu. Když měl Buddha odjet, král ho požádal, aby mu zanechal svou podobiznu. Sochať se záračnými schopnostmi pracoval sedm dní na odlitku sochy, která měla přesně zachycovat Buddhovu podobu. Buddha pak na sochu dýchli, aby ji oživil, a od té chvíle lidé nedokázali odlišit Buddha od jeho zobrazení. Buddha předpověděl, že zatímco on odejde v osmdesáti letech do nirvány, socha zde zůstane pět tisíc let. Tři a půl metru vysoká socha přežila jak požáry, tak i kořistnictví nepřátelských vládarů a je dodnes předmětem uctívání. Každé ráno za úsvitu ji mnich během složitého obřadu omývá tvář. Říká se, že samotné sledování obřadu přináší velké zásluhy.



Nezobrazovaly se však jen tak vzdálené postavy, jako byl Buddha. V Číně se tradovalo, že když zemřel nějaký významný mnich, zůstal po smrti sedět v meditační pozici a jeho tělo nejenom že nepodlehlo zkáze, ale naopak vydávalo božskou vůni. Těla některých mnichů se později mumifikovala, vystavila se v klášteře na čestném místě a stala se předměty uctívání. Někdy se tyto mumie dále uchovávaly pomocí náterů lakem, a tak se přeměňovaly v živé sochy. Často se tyto sochy natíraly zlatou barvou, ušní lalůčky se jim prodlužovaly a mezi obočí se jim malovala tečka. Zlatá pleť, dlouhé ušní lalůčky a kolečko vlasů mezi obočím jsou totiž tři ze třiceti dvou znaků Buddhy. Jistý badatel přišel s myšlenkou, že umění lakovaných soch se v Číně odvozuje od tohoto procesu mumifikace. Když se tělo mistra nemumifikovalo, ale zpopelnilo, bylo obvyklé, že se mu zhotovila socha, do níž se vložily ostatky z kremace.

Mnohé buddhistické texty velebí zpodobňování Buddhy jako velkou ctnost. Jeden z prvních textů přeložených do čínštiny, *Písmo o zhotovování vyobrazení Buddhy* (*Cuo fo siang-siang ting*), slíbující: „Ten, kdo vytvoří Buddhovu podobiznu, se jistě zrodí v bohaté rodině, obklopen nesčíslnými klenoty a penězi. Jeho rodiče, sourozenci a příbuzní jej budou milovat. Takové štěstí potká toho, kdo vytvoří Buddhovu podobiznu.“ Text dále říká, že každý, kdo uvidí Buddhovu podobiznu a zbožně se uchýlí k Buddhově stupě nebo jeho relikviím, se po sto eonů nemůže znovuzrodit jako pekelná bytost, duch ani zvíře.

Vyobrazení někdy přinášejí také okamžitou pomoc. Jedni staří manželé v Japonsku byli tak chudí, že si nemohli pořídit rákos na zastřešení domu. Žena dala muži látku, kterou utkala, aby ji vzal na trh a prodal. Nikdo si ji však nekoupil, a když se muž vrátil domů, začalo sněžit. Byl předvečer Nového roku. Muž cestou potkal tkalce, který vyráběl slaměné klobouky a který také nemohl nic prodat. Stařec vyměnil látku za pět slaměných klobouků. Po cestě domů šel kolem šesti soch bódhisativy Džizóa, pokrytých sněhem. Muž oprášil sněh a prvním pěti sochám dal na hlavu slaměné klobouky. Protože měl jen pět klobouků, sundal si svůj vlastní a zakryl jím šestou sochu. Vrátil se domů a bez věšte s ženou usnuli. Uproštěd noci je probudil zvuk, jako by někdo vlekl těžký náklad po horské stezce směrem k domu. Když otevřeli dveře, našli za nimi ranec plný peněz a jídla na mnoho dní. V dále viděli šest malých postavíček, jak scházejí jedna za druhou z kopce dolů.

## Buddhovská přirozenost

Slovo *tathāgatagarbha* se překládá různě. *Tathāgata* je přívlastek *Bud-dhy* a znamená buď „ten, kdo takto přišel“, nebo „ten, kdo takto odešel“. Slovo *garbha* má v sanskrtu mnoho významů, například „prvek“, „vnitřní komnata“ (v dalším významu „pokladnice“), „slupka“ a „okvětí kalich“. Do čínštiny se překládá jako *cang*, ve významu „studnice“. Vztahuje se k možnosti být buddhou, jež je (podle některých mahájánových myslitelů) přirozeně a věčně přítomna ve všech bytostech.

O buddhovské přirozenosti se hovoří v řadě mahájánových sůter, kde se přirovnává k cenné věci, jež zůstává očím skryta, a proto nedocenená, dokud ji neobjeví člověk, který se umí dívat. *Tathāgatagarbha* je jako čirý med ukrytý v jeskyni zcela obalený včelami, kvůli nimž není vidět. Podobně je čirá buddhovská přirozenost překryta poskvnami žádosti, nenávisti a nevědomosti, takže ji vidí jen Buddha. Tím, že Buddha vykládá dharmu a odhaluje přítomnost *tathāgatagarbhy*, umožňuje lidem, aby zničili poskvnu a dali průchod své buddhovské přirozenosti. *Tathāgatagarbha* je jako pře-niště zmo pokryté slupkou tak silnou, že by je člověk vyhodil. Když se však očistí, je z něj potřava hodná krále. *Tathāgatagarbha* je jako kousek zlata, který dlouhé roky ležel na dně odpadní jámy. Zlato však nepodléhá zkáze, a když se vyzvedne a vyčistí, má velkou cenu. *Tathāgatagarbha* je jako poklad zakopaný pod domem chudé rodiny. Poklad neumi mluvit, a nemůže tak ohlasit svou přítomnost, ale když je objeven, báda je pryč. Stejně tiše spočívá buddhovská přirozenost v tělech všech bytostí rodících se znovu a znovu v sansaře, nedotčená jejich poskvnami. Buddhové se na světě objevují proto, aby všem bytostem zvěstovali přítomnost velkého pokladu uvnitř jich samých. *Tathāgatagarbha* je jako pecka manga. Nepodléhá zkáze, můžeme ji zasadit do země a vypěstovat z ní mohutný strom.

V jedné alegorii o buddhovské přirozenosti se vypráví o muži, který si nechal zhotovit zlatou sochu velké hodnoty a poříboval ji převézt do vzdáleného místa. Protože se bál, že bude po cestě okraden, zabalil sochu do starých hadrů, aby nepřítahovala ničí pozornost. Během cesty muž zemřel a socha zůstala ležet na otevřeném prostranství, kde na ni šlapali jiní lidé, až byla celá špinavá. Pak přišel člověk s neobyčejným zrakem, prohlédl skrz hadry, vyňal sochu a začal ji uctívat. V jiném vyprávění odliš řemeslný mistr zlatou sochu do hliněné formy a pak formu se sochou umístěnou hlavou dolů zakopal, aby socha vychladla. Když ji znovu vykopal, vypadala jako špinavý kus vypálené hlíny. Když však formu odstraní, objeví se so-

cha z ryzího zlata. Stejně tak Buddha nabádá všechny bytosti, aby užily svou moudrost k rozšíření poskvněné formy a odkrytí buddhovské přirozenosti.

S rozvojem mahájánových filozofických škol se nauka o ryzí buddhovské přirozenosti věcně přítomné ve všech citících bytostech dočkala sporů o svůj výklad. Někteří jógáčároví myslitelé například tvrdili, že tathágarbha není univerzální vlastností. Podle nich všechna semena budoucí zkušobnosti sídlí v takzvaném zásobovém vědomí. Je tam také semínko určující budoucí osud člověka, jež můžeme nazvat genem probuzení. Existují čtyři druhy takových semínek. Některé bytosti mají semínko šrávaky a na konci se vydají po cestě hinajány, budou kráčet po stezce šrávaky, až se stanou arhaty a dosáhnou nirvány bez setrvání. Někteří mají semínko pratjé-kabuddhy, vydají se po cestě hinajány, budou sledovat stezku pratjékabuddhy, stanou se arhaty a dosáhnou nirvány bez setrvání. Jini jsou obdařeni semínkem bódhisattvy, vydají se po cestě mahájány a budou sledovat stezku bódhisattvy, jež vede k buddhovství. A nakonec jsou bytosti, které mají nerolzišené semínko, a záleží na učení, s nímž se během svých životů setka-jí, zda se vydají po cestě hinajány nebo mahájány. Zvláštní je, že právě tento výklad počítá také s tím, že jsou bytosti, které semínko probuzení vůbec nemají. Nazývají se *icchéantikové*, bytosti s velkou žádostí, které jsou přirozeně odsouzeny k věčnému putování sansárou. V pátém století se v Číně vedly velké spory o to, zda tyto temné bytosti mají také buddhovskou přirozenost. Spory skončily teprve, když se do Číny dostala *Mahánirvánasútra*.<sup>\*</sup> Sútra, jež má být záznamem posledních Buddhových slov, potvrzuje, že i icchéantikové mají buddhovskou přirozenost.

Další spor pramení ze skutečnosti, že tathágarbha se často popisuje způsobem, jako by se jednalo o já, tedy něco, co by měl buddhismus popi-rat. To je dobře zřejmé ze *Levího řevu Sútry královny Šrímáhy*, kde se opakuj-e seznam čtyř zvrácených názorů. Nevědomé bytosti si myslí, že podmi-ně né jevy obsahují vlastnosti jako stálost, štěstí, já a čistotu, zatímco ve sku-tečnosti jsou nestálé, nešťastné, nečisté a postrádají já. Tento tradiční názor sútra dále rozvíjí a tvrdí, že v souvislosti s tathágarbhou jsou čtyři správ-né pohledy na nestálost, neštěstí, ne-já a nečistotu zvrácené a nesprávné. Aby se staly čtyřmi dokonalými vlastnostmi tathágarbhy, tedy stálosti, štěstím, já a čistotou, musí se ještě jednou obrátit. V komentáři k jednomu z textů, který prý Asanga dostal od Maitréji, se vysvětluje, že čtyři dokona-lé vlastnosti popisují Buddhovu dharmakájou. Ta je čistá, protože Buddha se odvrátil od nečistoty sansáry. Je blažená, protože Buddha dosáhl všech sta-vů blaženosti a nebojí se utrpení sansáry. Je stálá, protože Buddha soucinně

usiluje o dobro pro všechny bytosti po celou dobu trvání světa. Obsahuje já, protože Buddha se odvrátil od já, o němž se nebudhdisté mylně domní-vají, že existuje v pěti složkách osobnosti. Buddha porozuměl skutečnosti ne-já, jež se považuje za pravé já.

Taková vysvětlení neuspokojila vykladače z řad madhjamaků, kteří nau-ku tathágarbhy považovali za provizorní. Podle nich ji Buddha učil pouze pro určité posluchače a za určitým účelem, ale nebylo to jeho pravé přesvědčení. Pro tyto autory je nemyslitelné, aby v srdci každé citící bytos-ti přebýval plně probuzený buddha. Velkolepost buddhovství přeci nemo-hou zastínit ani ty největší poskvrny. Tathágarbha, buddhovská přiro-zenost, je podle nich ve skutečnosti prázdnota myslí, kterou jsou opravdu obdařeny všechny bytosti. Právě tato prázdnota umožňuje všechny promě-ny a nakonec se slane vševedoucí myslí, buddhovskou dharmakájou. Bud-dha prý věděl, že kdyby mluvil o prázdnotě přímo, mnozí z jeho poslucha-čů by se zalekli, protože by jeho nauku považovali za nihilismus. Ze souci-tu s nimi proto raději volil pozitivnější zástupný termín tathágarbha.

Přesto nebo právě proto, že s naukou tathágarbhy bylo spojeno mno-ho filozofických problémů, byla tato nauka zdrojem, jenž živil jak spory, tak inspiraci. V Tibetu se v desátém století věřilo, že když se tathágar-gar-bha správně pěstuje, tryská z očí a proměňuje vše spatřené v buddhovské pole. V Číně sedmého století věřili příslušníci řádu Tří pravd, že ve věku úpadku nelze hledat útočiště u určitého buddhy, protože lidé nejsou schop-ní rozlišovat ani mezi probuzeným a neprobuzeným, natož mezi jednotlivý-mi buddhy. Podle nich jsou v Buddhovi obsaženy všechny žijící bytosti, protože všechny bytosti bez rozdílu jsou obdařeny buddhovskou přiroze-ností. Přivrženci řádu Tří pravd byli v Číně v období dynastie Tchchang zná-mí tím, že se klaněli toulavým psům (na něž se v Číně pohlíželo s obzvláštním odpořem), protože ti pro ně byli dokonalým ztělesněním probuzeného Bud-dhy. Zdá se, že Buddha byl všude.

\* *Sútra o parinirvāne (Mahāparinirvānasútra, čín. Ta-pchian-ue-pchian-fing)* známá pouze z čínského překladu není totožná s *Mahāparinibhānasuttou*, jedná se o zcela rozdílné texty (poznámka překl.).